
МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

**З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ
НА УКРАЇНІ**

UKRAINIAN SOCIOLOGICAL INSTITUTE.

From the History of religious Thought in Ukraine
by Michael Hrushevsky
Member of Ukrainian Academy of Sciences:

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

**З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ
НА УКРАЇНІ**

ЛЬВІВ, 1925.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА.

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

**З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ
НА УКРАЇНІ**

КИЇВ „ОСВІТА“ 1992

ББК 86.3
Г91

Друкується за виданням: Михайло Грушевський. З історії релігійної думки на Україні.— Львів: З друкарні наукового товариства ім. Шевченка, 1925.

У книжці, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи ХІХ ст., в науково-популярній формі аналізуються витoki релігійного світогляду українського народу, висвітлюються обставини релігійного життя в Україні у різні історичні періоди, показуються роль і місце релігійної ідеології у суспільно-політичному і культурному розвитку.

Розрахована на широке коло читачів.

Редактор П. К. Вовк

Науково-теоретичне видання
Грушевський Михайло
З ІСТОРИЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНІ

Київ, «Освіта»

В.о. завідуючого редакцією історії *Й. Й. Палієнко*
Художній редактор *В. О. Пузанкевич*
Технічний редактор *Г. В. Драченко*
Коректори *Г. А. Зацерковна, Л. С. Командир*

Здано до набору 02.12.91. Підписано до друку 04.06.92. Формат 70×100¹/₃₂. Папір офс. № 1. Гарнітура Тип таймс. Друк офсет. Умовн. друк. арк. 7,8+0,04 форзац. Умовн. фарбо-відб. 8,12. Обл.-вид. арк. 8,62+0,02 форзац. Тираж 17 000 пр. Вид. № 34918. Замовлення № 2—119.

Видавництво «Освіта». 254053, Київ, Ю. Коцюбинського, 5.

Текст набрано на видавничій автоматизованій системі «Каскад — СМ»

Діапозитиви тексту виготовлено на Головному підприємстві «Поліграфкнига».

Надруковано на Київській книжковій фабриці «Жовтень».

254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

Г 0503020902—158 БЗ 33—31491
210 — 92

ISBN 5-330-02484-6

©Художнє оформлення.
«Освіта», 1992

З М І С Т

З історії української релігійної думки	4
З перед-історичних глибин	4
Розселення	8
Перед-християнський релігійний світогляд	13
Останки старої релігії в укр. селянській обрядовості	19
Християнізація Русі	30
Християнізація села	45
Обставини реліг. життя на Україні в XIV—XV вв. і різні течії в ній	52
Реформація та її відгомони на Україні	63
Українське відродження XVI—XVII вв. і його релігійна ідеологія	81
Могилянська церква	94
Поступові і реакційні течії в укр. церкві XVII—XVIII вв.	102
Друга половина XVIII в. Г. Сковорода	116
Від Сковородства до Кирило-Методіївства	127
Шевченко і Кирило-Методіївці	139
Релігійні шукання в укр. масах в XIX в.	153
Пояснення	187

З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ.

З ПЕРЕД-ІСТОРИЧНИХ ГЛИБИН.

Приблизно в тім самім часі, як християнська віра стала поширюватись в північно-східних володіннях Римської держави, на східнім та північнім побережжю Чорного й Азовського моря, наші предки пробивались туди ж, до північних берегів Чорного моря,— до сонця, до моря, до цивілізації.

Перед тим вони сиділи далі на північ, мабуть в краях горішнього Дніпра, в сусідстві племен фінських, литовських та ґерманських. Як довго вони там жили, і відки туди зайшли, сього не можемо знати. Індо-європейська родина, до котрої входили, своєю мовою, наші старі племена, належала до тих мандрівних, непосидючих, неспокійних рас, що були ферментом людства, й їм рід людський завдячує свою культуру і цивілізацію. Сі раси зчаста міняли свої оселі, входили в стичність з найріжнішими расами й культурами, дуже легко приноровлювались до ріжних фізичних і економічних обставин, зручно переймали культурні та цивілізаційні набутки від народів культурнійших і так само легко наділяли своїм добром народи менш культурні, що приймаючи їх мову, звичайно без останку з ними зливались. Фізична неоднотайність індо-європейських племен (в тім і наших, що в своїм складі мають також виразні прикмети фізичного змішання) зісталась показчиком такого вливання ріжних рас до індо-європейської родини. В мові й культурі її ми знаходимо, з одного боку — певні спільні прикмети, що лишилися наслідками колишньої мовної та культурної однотайности сеї родини; з другого боку — ріжні подібности з иньшими культурами, наприклад з найкраще нам відомим старим побитом — семітським, месопотамським. Розуміється, бувають подібности просто випадкові: вони існують в господарстві, в техніці, в словесности ріжних людських рас, не раз зовсім незалежно від якого небудь

запозичення. Але деякі з подібностей, помічених у народів індо-європейських з іншими культурами, не випадкові, а походять, очевидно з старих взаємин цих народів (і наших племен спеціально) з народами інших рас та культур.

Се дотикає і мітольоґії, реліґії та словесности нашого народу. В них знаходиться багато такого, що по всій очевидности належить до спільних поглядів індо-європейської родини на природу, чи доохрестний світ. Воно знаходить собі подібности в мітольоґії народів ґерманських і литовських — з одної сторони, у віруваннях іранських та індійських — з другого боку. Святі санскритські (Веди) й іранські (Авеста) дають не раз дуже інтересні, близькі подібности до старих наших обрядів, молитов та пісень. До таких спільностей належить напр. образ неба — то ясного й погідного, то грізного в гromі і блискавиці, як найвищої світової сили, пана і владики всього сущого, або — святе, предвічне дерево життя, оспіване в наших колядках: в нім живуть птахи, що творять світ, і від нього походять всі користи, котрими живе людське господарство. Чудодійний, животворний напиток — наш м і д, що відповідає індійській с о м і і в пізніших образах, під чорноморсько-дунайськими вражіннями, переходить в в и н о. Огонь і вода, як могутні святителі й чистителі життя, котрими благословиться і охороняється від впливів злих сил всякий акт — чи при весіллю, чи початку нового господарського року, чи при похороні небіжчика, і под.¹

¹ Треба сказати, що новіші дослідники українського фольклору досить здержливі в виводах таких індо-європейських паралель. В 1860—70-х рр. майже кождий поетичний образ українського фольклору виводивсь дослідниками з індо-європейської мітольоґії, мовляв — спільної нашому народови з іншими індо-європейцями: йому підшукувались анальоґії чи в Ведах, чи в Авесті, чи в грецькій письменности, і толкувалось, що той образ наші предки принесли з правітчини. Найяскравішим представником такого толкування був харківський професор О. Потебня (найбільший з українських фільольогів), в ранніх своїх працях. Пізніше, в 1880—90-х роках взяла перевагу т. зв. теорія літературних запозичень, котрої найвид-

Але з другого боку — бачимо в нашій фольклорі також яскраві подібності і з переказами й культами семітськими. Сі подібності можуть походити або з пізніших, чорноморських стичностей, або і з раніших впливів. Такі напр. образи зміїв, з котрими борються світлі єства, або доброчинні богатири. Животворящі джерела, стережені сими зміями. Ріжні мітольоґічні та фантастичні образи переховані в наших казках знаходять собі разячі паралелі в повістях вавилонських і старо-єгипетських¹.

Деякі подібності можуть вказувати на колишні північноазійські впливи. Напр. мотив сотворення світу звірем або птахом, що поринає під воду і приносить відти перші грудки землі: сей мотив приходить однаково в північній Азії, в північній Америці, у народів фінських і полуднево- і східнослов'янських; він поетично оброблений в наших славних колядках про сотворення світу, що здавна звернуло на себе увагу мітольоґів. Орієнталісти вказували в поезії українській і східно-турецькій та монгольській ріжні подібності, які можуть відбивати в собі впливи буддійські й хінські, а похо-

нійшим представником у нашій літературі був Драгоманов. Вона налягала на те, що подібності між фольклором українським та індо-іранським найчастіше походять з впливів західно-європейської літератури та фольклору, і в них перед усім треба шукати джерел таких подібностей. Вони, значило б — пізніші, бо саме західно-європейське джерело орієнтальним змістом наповнилось найбільше в часах хрестоносних походів, і то не так з індійських джерел безпосередньо, а з їх відгомонів жидівських та арабських. Але в 1900-х роках знов бере перевагу погляд Потебні, з останніх часів його творчости — що мітольоґічного толкування за скоро зріклись на користь літературного (інакше званого «історичним»). Дослідники української легенди як О. Косач—Пчілка (рідна сестра Драгоманова), волинський фольклорист М. Коробка — повертають до мітольоґічних толкувань, тільки обережніших, ніж колишні. Такого обережнішого мітольоґічного толкування не цураюсь і я в огляді української усної словесности в Історії укр. літератури, до котрого далі відкликаюсь.

¹ Кілька прикладів можна бачити в моїй Історії укр. літератури, в т. I.

дити могли б не тільки з часів пізніших, але і зперед нашого розселення на полудні. Часи християнської ери були епохою великого поширення політичних і культурних впливів Китаю в західній Азії, в т. зв. Східнім Туркестані, і проміння сих культурних впливів безпечно сягали околиць Каспійського моря та Уралу, а може й далше на захід.

Перед своїм переселенням до теперішньої України наші предки займали оден з глухійших кутів тодішньої Європи, мало приступний для світових культурних течій, тому їх культурний та соціяльний розвиток поступав повільнійше, ніж їх полудневих та західних сусідів з тої ж самої індоєвропейської родини: іранських орд, що кочували в східньо-українських степах, опираючись о Чорне море, та ґерманських племен, що опирались о море Балтійське. Словянські племена мабуть стояли в культурній і політичній залежности від них, і цивілізаційний розвиток наших предків теж мабуть значно відставав від тих краще уміщених сусідів. Проте ще й перед своїм переселенням на полудне Словяне вийшли на культурний рівень, що приблизно відповідав рівневи ґерманських племен в їх руху на захід і полудне в I ст. перед Хр. Безсумнівно, вони вже тоді знали металі, хоч обходились найбільше деревом, каміннем та кістю, або рогом. Користали з примітивного хліборобства і з молочних продуктів одомашненої худоби (що теж належить до вищих форм господарства). Знали різні ремесла в їх примітивних формах. Відносини родовоплемінного комунізму вже відступили перед патріярхальною родиною, так що відгомони старших родових та родинних форм, які ще й тепер виразно світять в українськїм весільнім обряді, уже для тих часів були більше останками минулого, ніж відбиткою сучасности.

Для поглядів на природу і для реліґійних представлень того часу характеристичним був маґічний спосіб думання. Природні, космічні сили не уявлялись людині у виразно індивідуалізованих втіленнях, до котрих нас привчили більш розвинені мітольоґічні системи. Уява не йшла поза поетичні образи певних природних явищ з незначними початками

антропоморфізму (уявлення в людських образах) таких як сонце, вітер, мороз, огонь, дощ, урожай то що. За помічу певних молитов, обрядів і маніпуляцій: огнем запаленим приписаним способом, водою зачерпненою з певними словами і обрядами, рослинами зірваними з закляттями, ритуально приготованими стравами то що, людина вважала можливим впливати на сі сили, диктувати врожаєви, приплодови, приростови своєї родини, ловам, звіреви і т. д. В великім уживанню, як нехибні способи скріплення таких магічних засобів, були танці, походи, хороводи супроводжені магічними викликами й приспівами; деякі останки їх ще й нині можна помітити між народними обрядами.

Досить розвинений був культ предків померлих, котрих ховано з ріжними обрядами, на те щоб запобігти їх небезпечним магічним силам, і при всяких річних святах і трапезах гощено і годовано святочними стравами. Подібну увагу і пошанівок показувано ріжним таємним істотам, що гніздилися в лісах, скелях, жерелах, будинках (сі хатні істоти, очевидно, зливалися з образами предків) і платили за сей пошанівок помічу і ласкою.

Все те примітивні форми релігійної гадки, які повторюються й у иньших індо-європейських народів — як західних (Греків, Римлян, Кельтів, Германців) так і східних (Литовців, Іранців й Індоарійців), в їх водних, лісових і пільних духах, в арійських «пітарах» — предках і под. Тільки у нас вони не розвинулись яскравійше і ті свої примітивні, ледво зазначені риси понесли гень далеко аж до недавних часів, ставши одним з складників того народнього християнства, про котре говорити мемо далі.

РОЗСЕЛЕННЄ.

Українське переселеннє на полудне,— з одного боку було наслідком розмноження людности, котрій ставало тісно в північних лісах, та стихійного потягу до теплійшого та богатшого підсоння, що гнав північні народи так само

в століттях попередних як і пізніших. З другої сторони, се переселення стояло в зв'язку з рухом на полудне племен німецьких, власне народів східньо-г'ерманської, г'отської групи, що мешкала в сусідстві слов'янських народів над Вислою і в II в. по Хр., в зв'язку з загальним розселенням г'ерманських племен, почала рухатись на полудне в напрямі до Чорного моря. Декотрі східньо-слов'янські племена мабуть були політично залежні від Г'отів, інші використовували їх поход на полудне для свого поширення. (Декотрі слов'янські історики із слів сучасних латинських письменників домірковувались, що сама г'отська мандрівка на полудне сталась під натиском слов'янських племен). Не може бути сумніву, що й перед тим різні слов'янські ватаги і коліна, в зв'язку з колонізаційними заворушеннями в українських степах, не раз виривались і заганялись досить далеко в сім напрямі. Г'отський же похід дав притоку до більшого, масового слов'янського руху. Сьому тісному зв'язкови його з г'отським розселенням завдячуємо й найстаршу історичну згадку про появу наших племен в чорноморських сторонах. З г'отських епічних творів долетіла до нас звістка про боротьбу г'отських ватажків з а н т с ь к и м и підчас гунського натиску в останній чверті II віку. «Антами» звались якраз наші племена, що тоді займали чорноморське побереже від Дону до Дністра, а потім (як наддністрянські Слов'яне пішли на Дунай) антське розселення присунулось до самого Дунаю. Так г'отська традиція дає нам змогу зорієнтуватись в сій многоважній у нашій історії події.

Се переселення було дійсно великою епохою в культурнім розвитку наших племен. Вони присунулись ближше до тої середземно-морської культури, від котрої досі тільки далекі відгомони до них долітали. Прийшли до безпосередньої стичности з культурною грецькою (або, краще сказати — геленізованою) та романізованою людністю чорноморського побережа і балканських країв. На чорноморським побережю вони ще застали грецькі колонії, як Тіра, Ольбія, Херсонес, Теодосія, Танаїс й ин. Сі городи, що

правда, сильно потерпіли від різних степових бурь — в тім числі і від г'отських нападів. Вони були переповнені різним варварським народом і культурне життя в них було не високе. Але тим приступнійше було воно словянським, антським пересельцям, і все таки було для них високою школою культури в порівнянні з тим, що мали вони на своїй правітчині.

За Дунаєм, в балканських сторонах, куди вони попадали як учасники різних походів, і не раз лишались на довго, або й оселялись на завсіди, — вони попадали між романізовану людність, що тільки починала тоді розпускатись словянською іміґрацією.

Ся ж грецька і римська стихія в тім часі і в сих сторонах була густо розмішана ще й іншими культурними домішками. Дуже сильні були тут мало азійські впливи: тутешні міста стояли в тісних зв'язках з Малою Азією і тамошні культи — як реліґія Мітри і різні варіанти дуалістичної іранської доктрини були тут добре звісні. Чимало було громад жидівських і різних юдаїстичних сект як «вчителі одного бога» звісні в Воспорі (теперішній Керчи). Мали своїх прихильників культи єгипетські. Над усім сим тим саме в тім часі, починало брати гору християнство, в різних своїх течіях (як відомо, напр., серед Г'отів воно прийнялося в формі аріянської). Пізнійше, з викрісталізованнем Ісляму, арабський каліфат присунувсь під Кавказькі гори й став поширювати свої впливи понад Каспієм та Волгою. Нарешті різні кочові орди, що мандрували з Центральної Азії, приносили елементи культури й реліґії також і відти. Таким чином, словянські пересельці, що втискалися до міст, шукаючи безпосереднього зв'язку з сим барвистим, привабним для нього життям, або пускалися у воєнні чи купецькі мандрівки, знаходили для своєї мисли й чуття, для своєї реліґійної думки дуже різнородний матеріал культурний, літературний (головно в устній формі, розуміється) і соціально політичний, і безсумнівно вони набирались сеї міша-

нини цивілізацій з пожадливістю й ненаситністю варвара-неофіта.

На жаль, від сих передових стеж українського походу безпосередно не дійшло до нас нічого: чорноморсько-дунайська «антська» кольонізація розвіялась під новим кочовим натиском ІХ—Х—ХІ вв., а останки її прогнали пізніше до решти. Тому ми не можемо слідити на місці за тими цікавими комбінаціями словянської культури й релігії з сим чорноморсько-дунайським матеріалом, що мусіли творитись на тих передових позиціях, серед пересельців не тільки найдалше висунених, але й найбільш, без сумніву рухливих, перенятливих і податних його впливам. Можемо тільки відгадувати їх з ріжних відгомонів, які відти залетіли до українського запілля, між ту північно-українську кольонізацію, що незазнала в такій мірі тих степових бурь — в нинішній Чернигівщині, північній Київщині, Волини; Галичині.

Туди, через полудневих пересельців VI, VII, VIII вв. теж долітали чорноморські впливи, тільки в формах припізнених ослаблених. Туди ж потім стала відступати чорноморська і степова українська людність, коли житте в обставинах VIII—Х вв. ставало для неї до решти незносним. Дещо з того перенесеного або переданого з полудня на північ щасливим випадком для нас зберіглось. Стрічаючи в новійшій фольклорі або в відгомонах старших памяток ріжні мотиви, образи, вирази, назви чорноморсько-балканського походження, ми догадуємось, що се останки того колишнього чорноморсько-дунайського культурного набутку. Мало з нього дійшло до сільської хати північної, лісової України, котра одна нам переховала останки того старого українського житя. Ще менше з нього заціліло на протязі цілого тисячолітя. Мусимо міркувати, що житте українських чорноморських та дунайських міст, про котрі ще памятають, наші літописці з кінця XI та початків XII в., мусіло бути без порівнання яскравійше, сильнійше закрашене всякими екзотичними запозиченнями: витворами геленістичної творчости й орієнтальної фантазії, ніж се північне хліборобське житте,

відгомони котрого перед собою маємо. Не багато воно навіть могло з нього перейняти і затишити. Тим цінніше, що воно нам таки передало з нього дещо.

Напр. назва «коляди», латинських календ, новорічних свят, очевидно була перейнята в стрічах з романізованою людністю і від неї ж прийшли ті уривки римських «сатурналій», новорічних забав, котрими значились ці свята: переходи з дому до дому замаскованих, їх представлення, танці й усякі жарти, що вони при тім строїли. Вони заховались у нашім колядуванню, водженню кози, представленнях замаскованих, в танцях, що й досі справляються колядниками подекуди (як от на Гуцульщині). Назва «берези» — провідника колядницької ватаги, відповідає балканському (болгарсько-румунському) «бреза», «брезая» — замаскований, яскраво прибраний, і походить, правдоподібно, від тих же сатурналій. Подекуди помітні й сліди новорічної свинки, котру римським звичаєм кололи на сатурналії.

Літнє свято «русалій», згадане в наших старих літописях і досі додержане народнім календарем — від котрого пішли наші русалки, само походить від балканського свята «розалії», свято рож, присвячене душам померших предків. Се запозиченнє відбилось і на характері сього народнього свята, що довго був незрозумілим, аж доки не викрилось його балканське походженнє.

Таке саме, очевидно, походженнє поетичних мотивів звязаних з Дунаєм, як рікою рік, символом ріки і води взагалі наших пісень. Міркуючи се ми розуміємо, чому у величальних піснях молодецька дружина, вибираючись в службу до другого пана, пускається не иншою дорогою, а «долі Дунаєм під Царгород».

Уявляємо собі ту обстановку, в котрій повстали нечисленні обороти, звязані з виноградом, вином, винним цвітом, виноградними кетяхами, так мало звісними в північній Україні а так популярними в наших старих піснях.

Розуміємо, де складались ці улюблені ними малюнки широкого поля, на котрім видніють нечисленні стоги і копи,

і з високих верхів сокіл споглядає на море, оглядає кораблі та веде розмову з дунайським «низом».

Се далекі, випадком заховані, порозріжнювані останки тої широкої хвилі вражінь, образів, ідей поетичних, релігійних, політичних, що влилася до українського життя з тих передових позицій українського розселення, що доступили «моря і сонця» та повними грудьми набрали тут повітря з широкого культурного світу.

Воно запліднило новими мотивами українське духове життя, світогляд і творчість та охоронило їх від однобічності. Тому й візантійська ортодоксія, до котрої захотів слідом загнати, з політичних мотивів, український нарід княжий київський уряд, не могла опанувати сього громадянства, перед котрим розгорнулась була ся широка перспектива ріжних вір, ріжних моральних і догматичних систем і в них відчулось, хочби й не дуже свідомо, людське — вселюдське.

Народне українське життя не прийняло ортодоксії і зісталося на завсігди при певній духовій і релігійній свободі — ширшім погляді на віру і мораль.

ПЕРЕД-ХРИСТИЯНСЬКИЙ РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД.

Для пізнання релігійного світогляду української людности з перед християнізації распоряжаємо трьома категоріями джерел. Одна — се найстарші звістки чужоземних письменників-сучасників про релігію українських племен, сюди ж можна прилучити також згадки в договорах Руси з Греками в X в., перехованих в наших літописях, бо укладались вони, очевидно Греками, відповідно тому, що знали вони про релігійні погляди Руси. Друга — се згадки наших писаних памяток з християнських часів, де принагідно споминаються старі релігійні обряди, або називаються ймення давніших богів: такі згадки маємо в київських літописях, в проповідях, що докоряли людям за заховування старих поганських обрядів, і в поетичних прикрасах «Слова

о полку Ігоревім». Третя — се нинішній народній або недавній обряд, в деяких місцях ще й тепер додержуваний з великою докладністю, в інших записаний в досить свіжій стані в минулім столітті. Кожда з цих категорій має свої сильні і слабкі сторони, і сама по собі не може дати образу релігійних поглядів української людности взагалі, і спеціально того північно-українського розселення, що перестоявши колонізаційні завірюхи, видало з себе нинішній український нарід. Але комбінуючи відомости всіх трьох категорій, можна виробити про се приблизне поняття.

Найстарша характеристика походить від грецького історика VI в. по Хр. Прокопія і говорить про полудневе розселення. Прокопій інтересувався Словенами і Антами і дає такий начерк їх релігійних поглядів: «Вони признають владиною всіх єдиного бога, що посилає блискавку. Жертвують йому коров та всяку иншу жертву. Якоїсь фатальної долі, котра б мала силу над людьми, вони не признають: коли хтось бачить перед собою видиму смерть, чи в хоробі чи на війні, він обіцяє за своє життя жертву богови, як що не пропаде, і спасшися, жертвує обіцяне та й думає, що тією жертвою спас собі життя. Шанують річки, німф та деякі инші божества, жертвують їм усячину, і з тих жертв ворожать собі.

Щоб відповідно оцінити сю звістку, треба мати на увазі, що вона говорить про розселення чорноморське, яке прожило вже не одно століття поруч геленізованої та романізованої людности, отже мабуть не одно й засвоїла від неї; по друге — говорить се письменник-Візантиєць, що привик мислити ідеями християнськими, а поганські явища прирівнювати до ближше звісної йому грецької мітольоґії. Рахуючись з сими остереженнями, можемо виїняти такі вказівки з його характеристики:

Сі чорноморські Українці вважали проявами найвищої світової сили небо з його явищами, особливо громом-блискавицею. Доохрестний світ уявлявся їм заселеним ріжними божеськими істотами — «даймонія», як їх зве грецьким виразом Прокопій. В світогляді переважали магічні ідеї:

чогось фатального, непохитного собі не уявляли, як поганські Греки, за помічу жертв, як їх зве Прокопій — себто релігійно-магічних відправ вважали можливим впливати на які будь явища. Спеціально Прокопієви було звісне ритуальне споживанне худоби. Він чув також, що Словени і Анти ворожать з «жертв», себто з ріжної поживи, котру вони з певною, магічною процедурою споряжали для тих таємничих сил, що наповнюють доохрестний світ.

Звістки пізнійших грецьких та арабських письменників, з кінця IX та з X віку, мають ту слабшу сторону, що при охоті їх можна прикладати і до Українців і до Варягів, котрих тоді було багато в «руських» дружинах. Вони напр. оповідають про сю «Русь», що вона ніколи не піддається ворогам, а в останній біді сама себе забиває, бо вірить, що хто був невільником на сім світі, буде ним і по смерті (Лев Діакон). Араб ібн-Фадлан описуючи похорон багатого руського купця, оповідає, що разом з ним спалено одну з його невільниць, котра в передсмертній екстазі каже, що вона бачить небіжчика — свого пана «в гарнім зеленім саді» (раю), і він її кличе до себе, і т. под.¹

Так звані норманісти, які виводять сю стару Русь від Варягів-Норманів, з теперішньої Швеції, остерігають, що і в згадках договорів з київською Русію і в оповіданнях нашої старої літописи про поганську віру, котрої трималися в Києві в X в., теж треба рахуватися з можливими впливами варязької дружини. Та сих впливів не треба перебільшувати: хоча в X в. дійсно бачимо Варягів на ріжних високих становищах Київської держави, про те глибшого впливу на місцеве культурне життя вони не мали. Тому й згадки договорів та літописей, до котрих переходимо, належить уважати

¹ Докладніші звістки в Історії України Руси т. I, 315 і далі. Новійші праці з словінської мітології: A. Brückner, *Mitologia Slowiańska*, Kraków, 1918. V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*. Helsinki, 1922.

відбиттем релігійного світогляду української Русі Х в.,— її вищих, міських верств.

При умові Русі з Греками в 944 р. хрещена Русь обов'язується на захованне трактату присягти в київській церкві св. Іллі «перед Богом», а Русь нехрещена «перед Перуном» по такій формулі: «Аби вони (коли не додержать) не мали помочи ні від Бога, ні від Перуна, аби не захистилися щитами своїми, аби порубані були мечами своїми, (побиті були) стрілами й іншою своєю (власною) зброєю, і були невільниками в сім віці і будущім».

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

В оповіданню літописи про панованне Володимира в Києві перед охрещенням вичисляються такі головні імена старих богів, звісні літописцєви: Перун, Хорс, Даждь-бог, Стрибог. Сі-ж імена вичисляються також в згаданих проповідях против поганства: крім того в них спомінаються релігійні трапєзи «законні» на честь Рода і Рожаниць, моленне огневи котрого звать «Сварожичом» і т. под.

Оден з пізнійших літописців, XII в. наводячи мітольоґічний уривок грецький про Гефеста і його сина Геліоса, пояснює, що у наших предків Гефестови відповідав Сварог, а Геліосови (сонцєви) — се Даждь-бог.

Слово о Полку Ігорєвім називає сонце «великим Хорсом», вітри «Стрибоговими внуками», свій руський нарід «Даждьбоговим» а його ворогів Половців «бісовими дітьми».

На підставі сих вказівок деякі дослідники уклали мітольоґічну систему староруську — український Олімп, подібний до грецького або ґерманського. Але з сим треба бути обережним. Ми не повині спускати з ока, що всі сі звістки походять з пізнійших часів від книжних часів людей, що підганяли спомини про старих богів під біблійні, чи історичні взірці. А се показує, що ті образи, в котрих ріжні природні

ввища представлялись нашим предкам, не набрали індивідуалізованих форм, людських подоб, і такі вирази як «діти», «внуки» і т. под. були властиво тільки поетичними образами. Тих богів, правда, вже представляювано в формі ідолів людської доби: літописець каже, що Володимир поставив в Києві деревляного ідола Перуна з срібною головою і золотими усами; згаданий ібн-Фадлан оповідає, що руські купці молились деревляним ідолам з вирізбленими лицями, подібними до людського. Деякі дослідники догадувались, що се були новини, які заводились під варязькими впливами; може й так! В кождім разі антропоморфізм, уявлюванне богів в людській формі, не встиг поглибитись перед християнізацією. Се факт характеристичний і важний, що ми не знаємо у нас ні одної певної богині, божеські образи неутральні і так само нема ні одної певної г'енеальог'ії, бо те, що літописець називає Даждьбога сином Сварога, се він робить тільки підкладаючи світські ймення під грецьке оповіданне.

В основі вичислених образів очевидно лежав образ неба-світу-сонця, спільний всім Індо-європейцям той «єдиний бог», що про нього говорить Прокопій. Здогадуються, що він носив імя Сварога — котрого то літописець кладе в батьки сонцеви — Даждь-богови. Се імя звязують з індійським пнем с в а р, що значить небо, сонце і соняшне світло. Огонь називається його сином, або потомком — «Сварожичом». Як сонце, се божество носить імена Хорса і Даждьбога, перше імя правдоподібно зближується з іранським іменем сонця Khorsheti а імя Даждьбога толкується бог-податель (всього добра, розуміється). Виявляючи себе громом і блискавицею, як громовик, воно зветься Перуном, (литовський Перкунас, у західних Словян перун-гром); се імя походить від слова п р а т и-бити: біг що бє. Спостереженне Прокопія, що того «єдиного бога» перед усім шановано, як громовика, відповідає особливому поважанню Перуна в Києві в X в., засвідченому ріжними джерелами. Тому не потреба вважати його — як то роблять деякі норманісти, українською назвою варязького бога Тора: не тільки імя, але

й образ се свійський. З християнізацією він покривсь образом св. Іллі.

Відміною сонця-Даждьбога вважають і «скотього бога» Велеса, або Волоса, по анальог'її грецького Апольона і латинського Марса — що теж сполучали в собі образ сонця і функцію опіки над худобою. Се досить правдоподібно: сьому відповідає, що автор «Слава о полку Ігоревім» називає великого поета Бояна «Велесовим внуком», мабуть маючи в гадках грецький вірець «Апольонового потомка» або щось таке. В пізнійшій християнізованій мітольог'її сьому образу ви відповідає весняний «син божий» св. Юрія.

Се «боги» у властивім значінню, себто сили добрі, благодійні. Наше слово бог відповідає санскритському Chága: богач і подавець добра, іранському бага — біг; сей же пень маємо в таких словах як б о г а т и й, з б і ж е, і в негативній формі: у б о г и й. Чи відповідали сим добрим богам сили лихі і ворожі людському родові в старім світогляді зістається неясним. Найбільше підходить сюди С т р и б о г, котрого виводять з с т р и т и нищити, отже: нищитель, біг негоди; так в Слові о п. Ігоревім вітри звуться «Стрибожими внуками». Істоти низшого порядку мали назву «бісів», але не знати, чи в тім лежало поняття злого, чи воно зявилося тут доперва з християнізацією, тому що сі поняття звязано з християнським сатаною й його злими ангелами, через те лише, що вони були поганські.

Про богослуженне грецький письменник X в. оповідає, що київські купці перепливши Дніпрові пороги, звичайно жертвували на о. Хортиці, під великим дубом, спеціально поважаним, живих птахів, хліб, мясо і хто що мав. Про птиць кидали жеребки — чи їх зарізати, чи пустити живими. Митроп. Іоан, що правив в Київі при кінці XI в., в своїм «Правилі» згадує про недовірків, що все ще «кладуть жертви бісам, болотам і криницям». А так звана церковна устава Володимира між провинами підлеглими церковному судови вчисляє такі випадки: «коли хтось молиться під клунею, в лісі або при воді». Спеціальних храмів для відправ і моли-

тов не видко; згадки про храми «капища», що стрічаються в деяких писаннях XI—XII в., очевидно повторюють утерті вирази запозичені від Греків. Не згадується ніде, і безсумнівно таки й не було і окремих священників для тих відправ. Арабське джерело IX в. натомість наводить таку молитву, котру Словяне (східні, українські) відправляють підчас жнив: Вони беруть просо в кірці, підносять його до неба і кажуть: «Господи, ти давав нам страву, дай їй тепер подостатком!»

Отсі відомости старих джерел, як бачимо — доволі скупі і розпорошені, в більшій частині належать до верстви вищої, міської, київської. Вони доповнюються відгомонами старих вірувань, які позіставались в українському селянському обряді, що навпаки — походить від людної селянської. Коли їх вийняти з під деяких християнських наверхствовань, вони значно збогатять наші поняття про старий релігійний світогляд наших предків.

ОСТАНКИ СТАРОЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ СЕЛЯНСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ.

Річний оборот сільського життя у нас ще недавно (а подекуди — й досі, бодай у фрагментах) становив дуже інтересну систему обрядів і відправ: молитов, магічних актів і трапез — жертв, котрою давний Українець підтримував і упорядковував свої відносини до доохрестного світу: до тих сил, що ним правлять, до свого людського оточення і до тих одшешчих поколінь, котрим він завдячував своє існування. Ця система обрядів і відправ, що впливала з його релігійного світогляду, становила колись, в повнішій формі, його — так би сказати — річний круг богослуження. З цього круга в приватнім життю селянина зацілилися головні акти домашнього, родинно-господарського характеру. Відправи ж колективні були почасти притягнені кругом церковним і християнізувались: їх останком лишилися різні церковні процесії, громадські свячення, парастаси, обходи ґрунтів

і под. Те, що сюди не ввійшло, по часті було знищене духовенством за помічу цивільних властей, по часті заховалось — в невеличких фрагментах, в поколінних організаціях села (парубоцькій і дівоцькій громаді), в таких корпораціях, як — скажім, колядницькі дружини подекуди, в різних колективних відправах, які місцями дотягли до фольклорних записок і под. Загалом же річні колективні відправи потерпіли далеко більш, ніж приватні, родинні: се треба пам'ятати стараючись відтворити старий річний релігійний круг¹.

Початок сього кругу відповідає римським «брумаліям» і можливо що дечим і пожививсь від сього «зимового» свята, буйно і весело святкованого в балканських сторонах. З християнізацією свята Воведенія і св. Миколая зазначили початок і кінець сього періоду свят кінця старого і початок нового року. Але значну частину обрядів, очевидно, притягло до себе поволі дальше свято «Корочуна», покрите християнським Різдом.

З вечера на Воведеніє подекуди ще святять воду передхристиянським обрядом: беруть воду в такім місці, де сходяться три води, сю воду переливають через поломя, котре мабуть бралось від «живого огню», наново здобутого обрядовим тертем (в теперішних описах обрядів Воведенія я не знайшов сеї процедури добування нового огню, але вона звісна при деяких інших святах). Отак перепущена через огонь вода вважається лічиною, магічною, її вживають на хороби і уроки. Худобу того дня крім того обкурюють на охорону від відьом, мастять коровам вимена, щоб давали багато молока і под.

Рано пильнують «полазника» (в сербській мові полазити — відвідати): з того, хто перший прийде до хати, і з чим прийде, ворожать успіх або нещастє в новім році (на щастє, мабуть, умисно заводили до хати котре небудь з худоби, що

¹ Далі я подаю тільки найхарактерніше; більше матеріялу, хто поінтересується, знайде в Історії укр. літератури т. I, ст. 144.

вважалось щасливим, або проробляли якусь іншу церемонію на щастє, як се доволі часто практикується під теперішній новий рік). Се одна з форм вороження, що на різні способи практикується в сих днях. У нас тепер найбільш відомі вороження парубків і дівчат про судженого на Катерини і Андрія, але єсть тих ворожінь і прикмет в тих днях загалом дуже багато.

Мусіли в тих днях бути також відправи для небіжчиків-предків (повідка, що на Воведеніє Біг пускає праведні душі на землю, подивитись на своє тіло — тому, мовлять, і свято зветься «видіннєм»: так селяне толкують словянське слово «введеніє»). Можливо, що в звязку з тим стоять деякі ритуальні страви і напитки, приготовлювані в днях Варвари, Сави і Миколая, 4—6 грудня ст. ст. Варенне пива на св. Миколая в наших піснях зараховується до тих святих звичаїв, котрими держиться світ: від того нинішні люде «святим Миколам пива не варять, кум до кума вечері не несе (на Різдво), «святим Відорщам свічі не сучать» приходить кінець світу.

Поминаючи деякі інші останки старої обрядовости, що подекуди ще тримаються при сих днях, перехожу до «Корочуна», теперішнього Різдва (стару назву толкують як свято дня, що поступає-прибуває). В римськiм календарі тут наступали по собі свята: сатурналії (богам урожаю), календи (новий рік) і воти (відправи на добро в новім році), вони потім скомбінувались з християнськими святами Різдва, Нового року (Василя і Маланки) і Єрдану. Наші старі відправи звязані з приростом дня і прибуваючої сили сонця посплітались з ріжними обрядами і мотивами римськими та християнськими, але не вважаючи на сі пізнійші додатки, первісна система магічних відправ, жертв і молитов виступає досить ясно. З огляду на велике богацтво того обряду я виберу з нього тільки важнійші для нашої теми.

Головну ролю в сій обрядовости відограє «богата» вечера, маніфестує богацтво і щастє дому, служить жертвою родови і природним силам і виставою свого богацтва має

заворожити достаток і успіх на новий рік. Дім для сього має бути приведений до повного ладу, всі члени його мусять бути в повнім зборі, ніщо з господарства не повинно бути по за домом, в чужих руках. Зрана добувається новий огонь, ним запалюється огнище з дерева приготовленого для того спеціальним способом. На сім огні варяться обрядові страви, дуже ріжнородні (тепер 9 або 12 страв), в котрих мають бути вжиті продукти ріжних галузей господарства: збіже, ярини, садовини, пасіки, давнійше — поки не заведено християнського посту — очевидно також всяка м'ясна та молочна пожива. Поки поспіваєся приписаним порядком приготована («законна») трапеза, господар приготовляє обійсте, а часом і все господарство, включно з полем до «тайної» (інакше — святої) вечері. Сам або з родиною обходить усі будинки, обійсте, часом і поле з ріжними церемоніями: напр. стайні обсипаються диким маком, зарубуються пороги, аби ніщо вороже не приступило, дірки в лавках запихаються, щоб замкнулись роти ворогів, і под.

До хати приносяться снопи збіжа, сіно. Сніп — «дідух», первісно мусів бути той сам обжиночний сніп, що при закінченню жнив з пошаною, при певних співах і молитвах був занесений до двору; він тепер виноситься з свого сховку, щоб прийнявши нову силу від «богатої» вечері, засіяти поле своїм святим зерном на новий врожай. Він ставиться на святім місці хати — «на покуті» на підстеленім сіні, або з іншими знаками своєї поваги. Се предмет божеський, як весільний хліб, і тому мав теж імя «раю» як і той. На столі і під столом стелиться сіно, збіже, в них ріжний господарский струмент, части плуга, ярмо, то що, і магічні охоронні зілля (часник). На столі розкладаються хліби і колачі з річними приповіданнями і магічними актами: напр. квокчуть, щоб кури неслись, ричать і блеють, щоби велась худоба, і под. З кожної страви надбирають по трохи, домішують муки, солять і господар несе то покушати худобі; благословить її хлібом, або маже медом. Худоба того дня дістає

й кращу пашу, бо вона тої ночі бесідує з Богом і плаче перед ним, як не має що їсти.

При початку вечері господар з стравою виходить на подвір'є і з ріжними магічними рухами і молитвами закликає всі ворожі і супротивні сили. Тепер ся заклич має значінне охоронне: супротивні сили, не прийшовши на святу вечерю, не мають приходити й до господарства сього дому; давнійше воно могло мати характер гощення їх. Приступаючи до вечері, до котрої засіли не тільки всі члени дому, але й бідні й неприкаяні люде, котрих годиться запросити, господар молиться за всіх неприсутніх і кличе до трапези померші душі. Для них ставиться на вікно кутя й сита, розкладається по кутках ріжна пожива, лишаються не помиті миски й ложки, щоб душі могли покоштувати, чого захочуть. Сідаючи, годиться продути місце, щоб не привалити котроїсь душечки, бо вони в великім числі збираються на сю «тайну вечерю».

По вечері, котрій далі супроводять ріжні магічні акти та ворожіння, розноситься страва до близької рідні, кумів, баби-повитухи. Се оден з важних і святих обовязків супроти роду: розділити з ним святу вечерю, і я вище вже одмітив, яке значінне надається дотриманню сього обряду.

З вечера першого дня свят починають свої обходи колядники, танечники, машкарники. В сих обходах, дуже ріжнородних, єсть кілька інтересних для нас елементів:

«Веселенне дому» радісними піснями і накликанне на нього богацтва, щастя і успіху через описуванне як дійсности того бажаного богацтва, слави і щастя, і то в красках як найяскравіших, в образах гіперболічних, можливо збільшених.

Магічний танець «кругляк», що й по нині справляється подекуди (напр. на Гуцульщині) з незвичайною повагою, як святий обряд на забезпеченне домови і господарству богацтва й здоровля.

Ходженне маскованих з козою: правдоподібне сполученне римського новорічного обряду з свійським «полазни-

ком» — козою, що приносить урожай («де коза ходить, там жито родить, де коза туп-туп, там жита сім куп» і т. д.).

Ходженне з плугом і засіванне збіжем на новий рік, з таким же значінням, і под.

З новорічних звичаїв звертають на себе деякі обряди зв'язані з огнем. Смітте, що не виносилося з хати від святого вечера, «щоб не винести з ним разом і долі»; на новий рік палять і димом підкурюють садові дерева. Цікаві також заходи для забезпечення врожаю садовини: дерева мажуть тістом, або перев'язують, а неродючі страшать: господар постукує сокирою дерево, ніби збираючись рубати; хтось з родини, ставши за деревом, проситьс'я іменем дерева і обіцяє добре родити; господар годиться почекаати, і по сім дерево чим небудь перев'язують.

Круг весняних обрядів розпочинається вигляданнем і викликанням весни. Се зісталось тепер в слабих останках в дитячих та дівоцьких грах і забавах, але мало колись зовсім поважне значінне. Від Благовіщення, коли «отвир'яється земля і рушиться вода» будиться всяка живина, і господар виганяє на волю весь свій живий інвентар,— починаються обряди вег'етаційні, призначені на викликанне буйного поросту, вег'етації в природі. Останки сих незвичайно старинних, архаїчних церемоній, котрих значінне відкривається з порівняння з відправами ріжних примітивних народів (особливо австралійських), заціліли головно в великодних грах: під формою великодних забав молоді заховалось те, що духовенство не викорінило як поганство. Хороводи і танці, котрих останки тут бачимо, мали метою розбудити і піднести сили природи, продукційну енергію породу і поросту. Земля знов очищується огнем, мороз і смерть відганяються ним. Містична церемонія похорону Коструба, мабуть, стоїть в зв'язку з сим проганяннем зими. Натомість церемонні обливання або кидання до води, що практикуютьс'я в сім часі в ріжних формах і при ріжних нагодах, подібно, як і у інших примітивних народів (напр. у американських

Індіян) разом з ідеєю очищення містять мотиви розродження, плодючости й щастя.

В великодних звичаях звязаних з «дорою» (свяченим) цікаві останки заклятъ і благословень подібних до різдвяних, таке ж наділюваннє святочною стравою членів роду, і поруч того знов величне свято померших: приношенне на гроби великодньої страви, оплакуваннє недавно померших, ріжні відправи на честь предків. Так само як на святах новорічних (різдвяних) на великодних також обходили людей ватаги «волочобників» з подібними величаннями, віщуваннями, врожаю, богацтва, щастя в життю, особливо молодшим членам родини: парубкам і дівчатам. Се стояло в звязку з весняним паруваннєм молодежи, що проходило у весняних і літних грах і забавах, а закінчувалось осіннім періодом весіль.

Коло свята св. Юрія (Юрай, Урай, Рай), патрона худоби і пастухів з одного боку, вояків, їздців, ловців — з другого, заціліли ріжні останки свят розбудженої природи, розпочатого веснування і відкриття воєнного сезону. Юрій «відмикає небо» на дощ, на росу. Він по полю ходить, хліб, жито родить. Роса того дня має цілющу силу на всякі хороби. Господарі викочуються по засіву на всі чотири сторони, щоб викликати буйний врожай. Поля обходяться всею громадою, тепер у формі церковної процесії, давнійше мабуть вегетативним хороводом і танцями. Вишенський накликав викорінити сей «праздник діявольський на поле ізшедших сатані офіру танцями і скоками чинити». Правдоподібно, сей обхід своїм близшим завданнєм мав забезпеченнє рясних дощів: на се вказують полуднево-словянські пісні співані при таких обходах — вони наказують хмарам проходити небом, так як процесія проходить полями, та «протікати» на збіже й вино. Після обходу ще й тепер відбуваються трапези на полі: їдять і пють цілий день, споживаючи при тім останки великоднього, а дещо з них закопують на полі з відповідними примівками на врожай.

Другий бік сього свята, коло котрого ґрупуються теж

ріжні церемонії — се початок скотарського сезону. Худобу очищують живим, новоздобутим огнем, годують великодним свяченим, виганяючи притріпують свяченою вербою; пастуха обливають водою і под. В звязку з сим стоять повірки про сей день як свято звірини, що стоїть під управою св. Юрія: він «пасе» її, призначає поживу. Того дня звірята «з одного гнізда» сходяться і розмовляють, і потім розходяться світами. Але на сих сторонах свята — менш важних з становища старого релігійного кругу не буду спинятись.

Велике весняне свято померших, що відправлялось десь коло того часу, з одного боку, прийняло на себе різні подробиці згаданого вище балканського свята «розалій» з ріжними воєнними забавами і церемоніями. З другої сторони, воно підпало ріжним змінам, звязавшись з християнським святом Пятдесятниці, і тепер від нього мало що лишилось. В одній старій легенді маємо образ сього свята «русалій» з київських часів: волочаться ватаги музиків, перебраних і замаскованих, що вигравають на бубнах і сопілках. Поминальні трапези вяжуться з танцями й воєнними забавами. З святом померших сплітаються відправи й жертви духам, що живуть в полі і збіжу: їм і досі подекуди справляють обіди в полі, кладуть хліб на межах, сліди худоби поливають молоком і т. п. Зістались сліди ритуальної трапези, подібної до різдвяної. Поруч того молодіж справляла різні обрядові гри і забави, звязані з паруванням: таке напр. пусканне дівчатами вінців на воду, — вінець перейме переємець-суджений, і под.

Подібний характер мали й літні відправи, що потім розбились, звязавшись з святами Пятдесятниці, Івана Купала, Петра й Павла, і сильно затратили свій колишній вигляд. Як на Юрія, обходяться поля. Вода й роса знову вважається особливо цілющою в сі свята. Отже знов качанне в росі, вороженне на воді, на красу й щастє. Особливо яскраво виступають обряди звязані з очищенням огнем («огненне скаканне» на Купала, проти котрого повставав

Вишенський). Вірування про особливу силу рослинності в сі дні виявляються в повірках про цвіт папороти і под.

З сими святами, з літнім поворотом сонця, кінчиться сезон вегетативних обрядів: всіх тих хороводів, ігр, процесій, що мають на меті підіймати продукційні сили природи. Серія відправ, які полишили сліди при різних церковних святах місяця липня (Курика, Гавриїла, Ілі, Пантелеймона), має характер більш охоронний: їх завдання — забезпечити врожай від супротивних сил — від нещасливого припадку. Се свята на честь вітра, блискавиці, грому, властиво — пильнування, щоб чим небудь не образити і не спровокувати ці небезпечні сили, отже маніфестації «культу нег'ативного», як то називають історики реліг'ії. По них свята врожаю: посвячення для вжитку і жертвування нової ярини, садовини і збіжа, теперішні церковні посвячення зіля і садовини на Макавеїв і Спаса, жертвування останків збіжа на полі: «Волосови на бороду» (що потім переходить в бороду «Ількови» або «Спасови») — обряд спільний словянському і г'ерманському світови. Свята обжинкові — святочне внесення вінків з збіжа й снопів на подвір'є і радісна трапеза на честь нового врожаю: того обжиночного «рая» — «дідуха», що на другий рік має засіяти поле наново.

Осінь приводить з собою, з одної сторони — весільний сезон: сватання, заручини, весілля, з другого боку — різні празники і трапези, які тепер понайбільше повязались з храмовими святами, але давніше справлялись незалежно від них. Маємо звістки про трапези на честь Рода і Рожаниць, з кращого хліба, сира і «добровонного вина», під християнськими впливами перемінені в відправи на честь Богородиці. По аналог'ії їх та різних столів, які й нині ставляться в сім часі громаді й бідним на різні інтенції (за чиєсь uzдоровлення, щоб дитина жила і под.) можна думати, що ці осінні місяці — сезон сільського богацтва визначалися здавна такими родовими, а пізніше — сусідськими та громадськими гостинами.

На кінець жовтня припадає велике свято померших

(тепер Дмитрова субота). Господиня готує як найбільше страв — тих, що любили «діди»: пополудні або під вечір відбувається обід, з кожної страви відкладається по трохи до окремої посудини, що разом з ложками ставиться на покуті. Ставиться також вода і вішається рушник, аби душечки мали не тільки що поїсти, але й чим помитись.

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

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

У весільних відправах, дуже архаїчних, з під нинішньої християнської термінології й обрядовости ясно виступає старий родовий обряд передачі дівчини її родом родови молодого в певних «законних» формах, з благословення «старости» роду, що на кожду нову стадію церемоній уділяє таке благословення своїм скиптром — палицею. Сонце, місяць, зорі покликуються на промоторів родового свята. «Райське дерево» — гильце, світове дерево життя в мінятюрі, виступає як символ живої сили нового подружа (слово «рай», ірій, вирій і поняття з ним звязані старші від християнізації і незалежні від неї в своїй основі). Вода — символ парування і розмноження, супроводить всі стадії подружа включно до кроплення молодих при вступі до нового осідку і обрядового умивання після «комори», що виглядає як останок старого заключування подружа «коло води» без складного нинішнього обряду. Перевожування молодих через огонь в дорозі з двору молодої до двору молодого вважається подекуди ще й нині актом настільки важним, що без нього шлюб не має повної сили. З другого боку, рішеннячим актом уважалось обрядове обмінення хлібів сватами і благословення хлібом. Хліб не проста жертва, він сам свята

річ — фетіш або бог («святий коровай»), що стверджує і благословляє подружжя; діжа де він розчиняється і віко, що його накриває підчас таємничого «росту» грають тому також дуже важну роль у весільних церемоніях, як приналежності цього домашнього бога. Так само огнище — піч, котрій молода, приходячи до свого нового дому і роду, перш над усе подає в жертву курку. Поріг, що відмежовує житло родини від чужих, неприязних сил, і сволок що держить над нею захист — всі ці приналежності домового життя дуже інтересно виступають в символіці весільного обряду, як найважливішого святочного акту родового життя і сільсько-господарського побуту.

Дуже інтересні прояви примітивного мишлення заховались також в похороннім обряді: напр. обрядові поклики до мерця, аби вернувсь, проби його оживити, охоронні заходи, щоб забезпечити життю живих від яких небудь шкідливих вчинків з боку помершого, не перешкодити його повному зотлінню і под. Але над всім сим нема тут місця спинятись докладнійше. Хочу ще тільки звернути увагу на деякі загальні риси цього старого релігійного світогляду, як він відбивається в отсій обрядовості, по можливим відчищенню її від пізніших християнських додатків і змін.

Мітольогічне мишлення його не визначається ні силою ні яскравістю. Релігійні образи не скристалізувались. Догматична сторона слабка. Натомість досить розвинена поетична символіка і моральна сторона релігійного почуття. Святочний, себто підвищений релігійний настрій виявляється перед усім в оживленню колективного почуття, солідарности роду — що з упадком родового укладу заступається суспільством і громадою, а християнська мораль дає нові ідеї, переносючи сей обовязок святочної щедроти і учинности на людей убогих, церковних і т. д. З другого боку, з розложенням роду почуття морального обовязку концентрується в рамцях патріархальної родини, що стала господарською одиницею, розвивається сильна і імперативна мораль родинна. В сім вплив нових форм господарства — пановання в нім

рільництва. Під його впливами з старої обрядовості до нас дійшло головно те, що найтісніше звязалося з хліборобським господарством, цінилося з сього становища, і через те найкраще витримало натиск нових релігійних понять та скомбінувало їх з собою.

Переходимо тепер до них.

ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ РУСИ.

Повернім іще до чорноморського розселення. Вище було одмічено, що пожитте між геленізованою та романізованою людністю, особливо по містах, служба в наємних полках, що заводили собі різні володарі, купецькі подорожі і навіть воєнні, сухопутні й морські напади на сусідні краї, від самого початку українського розселення давали багато нагоди знайомитися з різними релігіями і сектами. По римсько-візантійських¹ містах панувала офіційальна ортодоксія. Готи тримались аріяства. З малоазійських міст² напливали кольонії Вірмен з їх конфесією, дещо відмінною від офіційальної візантійської. Між різними вільними й невольними пересельцями з передньої Азії були поширені різні дуалістичні секти іранського походження (так звані маніхейські та павлікіянські). Не бракувало певно і Несторіян, що загніздилися в Перській царстві. З полудневого Кавказу успішно поширювалось магометанство. Юдаїзм був прищиплений дворови й аристократії Хозарської орди, що якийсь час тримала під своїми впливами або й зверхністю східні части нашого розселення. Сі різні доктрини, більш або менш свідомо, втягали в круг своїх впливів також і наших людей. Звісна літописна легенда про посольство до Володимира від різних вір: жидівської, магометанської, римської і грецької, незалежно від своєї фактичної вірности чи невір-

¹ Візантійська доба рахується від VI віку, що перед тим се вважається ще Східнім Римським цісарством, але я називаю візантійським грецький світ і з-перед VI в.

ности, зісталась відгомоном ріжних заходів коло притягнення до своєї віри нашої людности. Дійсно, маємо звістки про місію католицьку до кн. Ольги, про побут на дворі Володимира, звісного місіонера Войтіха Адальберта і под. Але найбільшу енерг'ю і запопадливість коло заціплення Руси своєї віри виявив уряд візантійський, сподіваючись тим способом не тільки зробити кінець її нападам на візантійські землі, але й узяти під свої впливи і в тім мав успіх.

Можна думати, що такі заходи робились уже підчас перших звісних нам переговорів, в 830-х рр., та про них ми не маємо ніяких подробиць. Але що при переговорах, поведених з Русію, після голосного нападу її на Царгород в 860 р. була вислана місія з реліг'ійними завданнями, се нам звісно на певно. Здогадно, але не без правдоподібности її ототожнюють з місією св. Кирила до Хозар, оповідженою в т. зв. панонській лег'енді про Кирила і Методія. Певно в кождім разі знаємо, що візантійський двір не пожалував засобів, ні богатих дарунків в золоті та ріжних дорогоцінних візантійських виробах для «руської старшини», і місія осягнула визначні успіхи: не тільки уложено з Русію користні для Візантії трактати, але й охрещено багато старшини (при сім оповідається лег'енда, не раз повторювана в церковній літературі при ріжних okazіях: щоб переконати своїх руських слухачів в святости християнської віри, грецький проповідник на їх очах вложив євангеліє в розпалений огонь, і коли книгу потім винято з огню цілою, се чудо зробило таке вражінне, що багато Руси охрестилось; маємо сю сцену представлену на візантійських мінятюрах). Для охрещених настановлено єпископа, себто положено початок руській церкві. Стільки кажуть сучасні візантійські джерела.

На місці про се не лишилось сливе ніякої традиції, хіба що неясна пам'ять в згаданій церковній уставі Володимира про початки київської єрархії за часів патр. Фотія сучасника тої місії 860-х рр., та християнська церква на гробі київського князя Аскольда. Що діяльність місії розвинулася в Києві, і тут мав пробуток той поставлений нею єпископ,

в сім майже нема сумніву. Але в Києві не лишилось пам'яті про се. Знаємо тільки, що в першій половині X-го віку в Києві було вже чимало християн в вищих тутешніх кругах: серед дружини і княжого двору. Бачили ми, що трактат з Візантією 944-го р. спеціально рахується з християнською частиною «Руси» й уставляє для неї окрему процедуру запряжання трактату в київській церкві св. Ілі, окремо від Руси поганської. Княгиня Ольга, що скоро потім стала рег'енткою Київської держави, вела зносини з католицьким німецьким двором і православним візантійським в церковній справі і в тодішній емуляції церкви східньої і західньої прилучилась кінець кінцем до східньої грецької. А її внук і вихованець Володимир, поставивши своїм завданням скріпити свою княжу владу повагою і блеском Візантійської імперії, рішив положити основою свого княжого авторитету теж візантійську церковність, котрою підчеркувала свою святість і божеське походження влада імперії. За її прикладом він зробив візантійське християнство державною релігією Руси і наказав підданам хреститись.

Як бачимо, візантійська церковність мала змогу здобути собі до того часу прихильників і вірних не тільки на чорноморським побережжю, але і в головніших центрах північної України. Але з перших 150—160 літ після Фотиевої місії ми зовсім нічого не знаємо про сю руську церкву. Перші принагідні звістки про руського архієпископа в Києві походять доперва з часів по смерті Володимира — хоча джерела дуже близькі до нього часом, говорять в дуже сильних виразах про його енергійні заходи коло християнізації Руси й організації церкви. Київська літопись, котра так величає сі його заслуги, про київську митрополію починає говорити тільки від засновання Ярославом нової київської катедри св. Софії та його заходів коло розвитку освіти і книжності, після закінчення усобиць, що виникли після смерті Володимира.

Така маломовність про початки Руської церкви тої самої літописи, яка так багато уділяє місця, як раз церковним справам в пізніших часах, виглядає дуже дивно, і дослідни-

ии ломили собі голови, шукаючи правдоподібного пояснення сеї мовчанки. Висловлялись здогади, що, мабуть, в перших початках Руської церкви були якісь обставини неприємні для царгородського патріархату і його поставленників на Русі. Патріархат стремів до того, щоб поставити Руську церкву, себто київську митрополію, в повну і абсолютну залежність від себе, і се йому в другій половині XI віку вдалось вповні, як побачимо. Отже деякі дослідники здогадувались, що коли се патріархатові вдалось, з київської літописи, під впливом митрополитів Греків та їх прихильників повичеркувано все, що говорило про инакше становище Руської церкви в часах попередних. Одначе сьому здогадові противиться се, що в літописи в цілости зіставсь якраз факт, який дуже проречисто говорив про змагання до єрархічної незалежності від Царгороду, батька династії і прославленого патрона церкви Ярослава: розумію поставленне з його волі митрополитом Іларіона собором місцевих єпископів в 1051 р.

Так чи сяк, початки київської митрополії зістаються нам незвісними близше. Пізнійше в церковних кругах виводили її в простій лінії від Фотієвої місії 860-х років: що від того часу настали київські митрополити. Так говорить згадана Володимирова устава але той текст її, що тепер маємо, походить з часів пізніших (не раніш XII в.). Сучасні, певні відомости про київську митрополію маємо, як сказано, тільки від часів Ярослава, і від того часу бачимо її майже без перерв все в тісній залежності від Царгороду. Патріархи присилають на київську митрополію своїх людей, найчастіше Греків, або зовсім отречених, не питаючись ні єпископів, ні князів. Кілька разів київські князі казали місцевим єпископам святити на митрополитів їх вибранців, але такого права від патріархату вони не здобули (здається, що таки не дуже за ним і упоминались),— аж тільки в митрополії галицькій, або так званій «Малої Русі» заснованій в початку XIV в., входить в звичай посилати до Царгороду своїх кандидатів.

Се мало своє значіннє. Присиланнє митрополитів-Греків, що навіть місцевої мови не знали і не розуміли, дає найкраще поняттє про тісну і повну залежність нової руської церкви від старої візантійської. Не вважаючи на велике віддаленнє і дуже утруднені зносини, особливо від того часу, як орди знову залягли чорноморські степи, українська церква через се обсаджуваннє її митрополитами Греками, і взагалі при наповнюванню разом з тим ріжними грецькими церковниками, протягом яких чотирох століть зіставалася в тіснім звязку з царгородським престолом і царгородським церковним життєм. Послушно і сліпо йшла вона з офіціальною церковною доктріною і практикою та дивилась на світ очима Царгороду (розумієтьсѧ, мова йде про церковні верхи українські — так само як царгородські: і там і тут були свої опозиційні і неправовірні течії, але сим разом говоримо про офіціально-міродайнї церковні сфери). Наші старі літописи зазначили тільки оден випадок, коли українські єпископи хотіли обстояти щось з місцевої практики, відмінне від царгородської. Се було питаннє про дотримуваннє посту в такім разі, коли велике свято припадає на середу або п'ятницю. Царгородська практика казала в такім разі пости, українська обстоювала звільненнє від посту. Печерський монастир, найбільше огнище українського аскетизму, борнив сеї місцевої практики; суспільність так само — до князів включно. Але митрополит і його партія обстоювала практику царгородську, і з сього приводу в другій половині вийшли суперечки і конфлікти, які доволі сильно схвилювали церковні і книжні круги. Єпископи Греки, щоб не дразнити суспільности, на якийсь час, здаєтьсѧ, дали сьому питанню спокій, але згодом царгородська практика таки була переведена в життє.

І се знов подробиця характеристична. Ся суперечка про піст — така дрібна в собі, се найбільш голосна і властиво єдина дискусія в питаннях віри і практики, яку нам донесла з офіціальних єрархічних кругів наша стара література. З того можемо міркувати, як мало саможїности взагалі

виявляла «Руська церква», себто її єрархічні офіційльні круги: як загалом послушно і покійно йшла вона за царгородською доктріною і практикою, котру їй подавали царгородські висланці-митрополити. Вся ціль і увага єрархії була звернена на те, щоб допровадити до можливо докладного і пильного слідкування за царгородським взірцем.

Се ж були часи розділу Східньої і Західньої церкви. Саме тоді, як з Царгороду висилалась перша нам звісна місія на Русь, за патр. Фотія, переходив перший глибокий розрив, «схизма» між римською курією і царгородським патріархатом. В рік смерти Ярослава — коли Руська церква формувалась остаточно, розрив став довершеним фактом: він був сконстатований і проголошений безповоротно. Одним з особливих старань митрополитів-Греків і всіх їх вірних помічників, від сього часу особливо, сталось: задержати Руську церкву й її вірних по стороні Царгороду і не допустити до ніяких хитань, до ніякого наближення до Риму. Підстави для побоювань чогось такого були. Впливове становище на Русі Варягів-католиків (по них латинська віра тут в XI—XII в. так і звалась «вірою варяжською»); тісні звязки київської династії з католицькими дворами — польським, угорським, німецьким й ин.; живі зносини українського міщанства з католицькими містами (особливо німецькими), все те не могло не викликати в єрархічних кругах певної тривоги що до вірности Русі царгородській церкві, після того, як та так різко розірвала з латинською і підпала її анатемі. Візантія тоді, від Ярославових часів почавши, все низше упадала під ударами Турків, повага її розліталась, вона мусіла благати помочи у католицьких дворів, та хитро маневрувати, щоб викликані її благаннями хрестоносні походи не зробили кінця їй самій — що таки й не оминуло її, як знаємо, в початках XIII в., за часів Романа. В словянським світі, який зіставався під впливами Візантії, в звязку з сим помічались часті хитання в бік Заходу, і з візантійського становища приходилось побоюватись, що так, як свого часу Володимир з політичних мотивів, скріплення своєї

влади пошукав у візантійській державності, церкві й культурі, — так котрийсь з його нащадків захоче звернутись по те ж до німецької імперії, або до папи, що в тих часах старавсь грати ролю не тільки релігійного, але й церковного провідника Європи. Звісна річ, що Ярославів син і наступник на київським престолі Ізяслав, вигнаний з Київа братом в 1070-х рр., звернувся за помічю з початку до свого шваг'ра Болеслава польського, потім до імператора Генриха IV і нарешті — до славного папи Григорія VII, і той уже готов був прийняти Русь під свою політичну й релігійну зверхність та ладивсь вислати туди місію. Тільки тому, що він не перевів сеї справи досить енергійно, епізод сей пройшов без серйозніших наслідків.

Патріархат царгородський і його представники на Русі: митрополити, і всякі духовні Греки, що працювали на Русі, мусіли рахуватись з такими можливостями в повній мірі, тому особливу увагу звертали на розвій конфесійної свідомости і релігійної виключности серед своїх вірних, а спеціально — на релігійне, а з ним і взагалі духове відчуженне Русі від Заходу. Релігійна полеміка і проповідь конфесійної виключности стали їх спеціальністю. Взагалі ці грецькі духовні не багато лишили по собі у нас літературної спадщини, отже серед того, що від них маємо, полемічні писання займають головне місце. Все, що до нас дійшло з релігійної полеміки, походить майже виключно від Греків, чи з усею певністю, чи з всякою правдоподібністю.

Ся полеміка і ті поучення, які ці Греки давали своїм вірним, незалежно від різниць в тоні — часом дуже різким, часом більш здержливим і тактовним, загалом визначаються великою непримиренністю і нетолеранцією. Їх провідна гадка — що тільки в грецькій ортодоксії чоловік може спаситися, «а хто в иншій вірі — чи в латинській, чи в вірменській — таким не видати вічного життя», як висловлюється оден з них — Теодосій Грек, як думають, письменник, що працював в Київі в XII в. Невеликі різниці, які відрізняли грецьку ортодоксію від латинства чи від вірменської конфе-

сії, під їх перами витягуються до можливо найбільших розмірів. Особливо, з огляду на обставини, займаються вони вчисленнями єресей латинської церкви. Остерігають своїх вірних від якого небудь зближення до латинників. Непобожним ділом називають мішані подружа з католиками, так часто практиковані українськими князями, а навіть їсти або пити з одної посуду з латинником не дозволяють: коли латинники були б в біді й просили їсти, пити, вони велять дати їм, але в їх посуді; коли б не мали своєї — дати їм в крайности у своїй, але потім ту посуду вимити й освятити молитвою!

Українські духовні були обов'язані йти за сею проповіддю релігійної виключности і від них теж не раз виходили подібні ж гадки. В життях київських святців, що війшли потім в склад «Печерського Патерика», оповідається напр. про одного печерського святого з кінця XI в., що його відвідав раз княжий лікар, і довідавшись з розмови, що то чоловік вірменської віри, печерський святець дуже загнувавсь, що той «іновірний і нечестивий» споганив своєю присутністю його келію і його руку, котру взяв був, щоб зміркувати його хоробу!

Але суспільність українська не приймала сеї проповіді виключности, і ширші духовні круги, очевидно, теж не годні були витривати в такому ригоризмі. Той сам Теодосій докоряє Киянам за релігійний індіферентизм: що вони з похвалами відзиваються про інші конфесії, ігнорують конфесійні різниці та дозволяють собі такі вислови, що «і сю віру і ту Бог дав». В київській літописи XII в., зложеної безсумнівно духовною особою, читається легенда про хрестоносців і Німці, що наложили головами за визволення Єрусалима, прирівнюються до святих мучеників. Митр. Кирил (Русин з роду) заохочуючи короля Данила повидатися з угорським королем, намовляє його такими словами (в Галицькій літописи): «Поїдь до нього, атже він християнин!» і под.

Отже проповідь ортодоксальної виключности на українським ґрунті не осягнула того успіху, якого дійшла потім

на ґрунті московським. Очевидно, широкий культурний контакт з світом східним і західним і знайомість з різними релігійними доктринами перешкодила цьому.

Не багато більше зробила візантійська єрархія на нашім ґрунті в своїх обовязках «державної церкви», взятих нею на себе перед урядом, що організував сю церкву й віддав їй її провід. Нема сумніву, що Володимир пересаджував на Русь візантійську церкву як складову частину візантійської державности і візантійській єрархії, призвичаєній до такої ролі у себе дома, зовсім натурально було повести таку ж тактику офіційної церкви і на Руси. Вона дивилась на візантійського імператора як на зверхника Руси, на руських князів — як на його васалів. Як візантійський імператор був протектором і фактичним зверхником церкви в Візантії, така ж роля, на їх погляд, припадала руським князям в їх володіннях: се було не тільки їх право, але й обовязок. В усіх випадках єрархія відкликала до їх опіки і помочи, накликала до різних розпоряджень чи репресій в інтересах церкви, за те признавала за ними право голосу і директив в церковній адміністрації, а за собою обовязок всяко підтримувати авторитет влади, як богоустановленого інституту, повагу князя, як божого помазанця. Духовенство запроваджує молитву за князя в церкві, наказує вірним молитись за нього в молитві домашній, непошанованне влади вважає непобожністю. Ріжні перекладені з грецького і оригінальні писання складані в їх духу наказують «боятись свого князя всею силою, мати страх і любов до властелів». Не кажи, як то кажуть звичайно, «се ж такі люде, як і ми, і від людей родяться», поучує вірних одно з таких писань.

Але знов таки — тільки епіґони сеї єрархії на ґрунті московським мали приємність бачити вже заціпленим суспільности сей побожний страх перед князями і царями, як чимсь надлюдським.

В християнізації суспільства в тіснішій розумінню візантійські духовні та їх виученики найголовнішу увагу звертали на викоріненне останків поганської віри та обряду,

на засвоєння обряду християнського, на виконання християнського богослуження, приписів що до посту, поміркованості і законного подружжя — в тих кругах людності, розуміється, які стояли в сфері впливів сеї державної церкви. На сучасну людину робить прикре вражіння се завзяте її до зверхньої форми, при далеко меншій увазі для питань християнської морали, гуманності й любови, котру первісна християнська доктрина висувала як підставу християнства. Для зрозуміння сього на пряму церковної політики треба мати на увазі, що в сих віках, по скінченню великої боротьби за ікони, візантійська церква взагалі переживала часи певної яловості, внутрішнього збідніння і з тим — переваги зовнішньої форми над моральним і культурним змістом та хоробливого розвою монашого аскетизму коштом ідей солідарності та соціальності. Громадянство, паралельно з тим, підупадало, з культурного погляду, все більше, і супроти нього, під впливами аскетичних течій, у візантійських церковних кругах все більш закорінюється й поширюється погляд, що правдиве християнське життя таки й не можливе «в мирі». За ним треба йти до пустині, до монастиря, до монахів прикладати й вимоги християнського життя в усім їх ригоризмі, супроти ж мирян треба вдовольнитись мінімальним: принаймні зверхнім додержуванням церковного обряду та дисципліни. Чернецтво в сих часах шириться справді незвичайно: женуть туди людей не тільки аскетичні погляди, але й тяжкі умови життя. До тих, що зіставалися «в мирі», головним побажанням ставало — аби вони спомагали сі оазі правдивого християнства — монастирі.

Таж політика, ще безогляднішче прикладається до таких новонавернених варварів, як наші предки. Се «нове стадо Христове» не дуже годують догматикою. Як вищу, правдиву форму християнського життя, рекомендують йому «ангельський образ» і — чернецтво; від мирян же не вважають можливим вимагати багато понад зверхні докази їх покори «ігу Христовому»: дотримування сакраментів, свят,

богослуження, посту і милостині — особливо для церков і монастирів.

Вимоги сі ставились не тільки задля спасення душі, але в ім'я громадського і політичного виховання також. Сею дорогою «нові люде» прилучались не тільки до «Христового стада», світової церкви, але й до громади культурних народів, виходили на рівень християнської суспільности, культурного пожиття і політичного доброго ладу, котрих законодавцем уважавсь «Новий Рим» — Царгород. Щоб зрозуміти імперативність сих вимог, мусимо їх рівняти не до нинішних церковних правил, в котрих нинішнє громадянство таке поблажливе, вважаючи становище супроти них приватною річю окремої людини. Їх треба прирівняти до сучасних умов доброго тону, вихованости й культурности, котрим нинішня людина підпорядковується так абсолютно. Церковні вимоги тодішній людині ставила не тільки церква: їх ставила їй держава, і соціяльне становище, почуттє своєї гідности.

При тім деяке побажаннє нової реліг'її, нової моралі, мусіло бути таки в самім громадянстві, незалежно від політичної конюнктури, що висунула нову державну церкву. Родовий устрій, в котрім виросла стара мораль і реліг'ія, упадав до решти, а з ним і вони тратили свої підстави. На його місце життє не давало чогось также конструктивного. Після безконечних, тяжких, грубих, кривавих усобиць, в котрих наростала Київська держава, відчувалась потреба в чімсь новім, моральнім і чистім, що відсвіжило б атмосферу і ублагороднило життє. В сам час приходила нова реліг'ія з своєю проповідю царства не від миру сього, з ідеалами самовідречення й аскетизму. По реакції грубому матеріялізмови життя вона знаходила собі щирих адептів. Чернецтво приймається з великою симпатією. Князі і визначнійші бояре не тільки фундуєть монастирі, свідчачи тим свою прихильність новій культурі — її «останньому крикови», як тепер говоритья. Між ними самими знаходяться люде, що кидають двір, богацтва, владу й ідуть у монастир на тяжке умертвленнє тіла, пости, безконечні молитви і безсонні

ночі. Ті, що зістаються в мирі, пописуються не тільки численністю і розкошею своїх дружин, служби, дворів, але й багатими жертвами церквам, монастирам, духовенству і нищим, більш того: взірцевим і пильним виконанням нових обрядів. Одні відвідують монастирі, справляють там гойні пири, або гостять духовенство у себе; інші славляться своєю книжністю, читанням у святім письмі, пильними молитвами, гострими постами. Мати в своїм дворі свого власного попа, стає також загальною вимогою доброго тону, що навіть невеликі богачі дають кого небудь зі своїх холопів в науку і потім виправлять на посвященне, щоб недорогогим коштом мати власного капеляна. І хоч як багато з усеї тої побожности кінчилось на такій зверхній виставности, християнська мораль і догматика потроху — хоч і далеко повільнійше, також відвойовують собі місце в життю.

Я не буду спинятись на таких явищах як упорядкованне подружа на канонічний взірець, котрого церква доходила вимагаючи церковного вінчання до повноправної жінки, а вінчанне обставляючи рядом застережень; або більша здержливість супроти людського життя і здоров'я (церковна мораль без сумніву значно обмежила понятте допустимого убийства — напр. у відносінах до невільника). Можна взагалі сказати, що під її впливами чимало актів допустимих або індіферентних в очах старої моралі з користю для гуманности і соціяльности життя перейшло до категорії заборонених або ганебних. Варто оцінити її і з сього становища¹. Але як головну зміну в релігійнім світогляді принесе-

¹ Не треба одначе й перебільшати гуманного змісту тодішнього церковного християнства. Прінціп Мономахового поучення дітям: «Ні правого ні винного не вбивайте» — що раптом кидає таке симпатичне світло на тодішні моральні настрої, скорше треба звязати з традиціями старої передхристиянської морали — гуманности у відносінах до членів роду свого, ніж з візантійським церковним правом, що рекомендувало навіть, а не тільки що допускало і кару смерті і люті кари по тілу за переступи, котрі воно вважало особливо злочинними.

ну християнством взагалі (не тільки самою офіційною церквою!) я піднесу поняття моральної відповідальності, такби сказати — морального білянсу людського життя, посмертної кари або заслуги відповідно до моральної суми його, яке стало на місці старого погляду, що посмертне життя являється простим продовженням сьогосвітнього, у всім йому анальоґічним. Ідея посмертного воздаяння взагалі здобула цілий переворот в психіці тодішних людей, наповнивши їх уяву, а за тим і творчість масою нових образів і мотивів. Але я тут підношу саму ідею моральної оцінки людського життя, що не тратить свого значіння з матеріальним його закінченням.

В звязку з сею ідеєю незвичайно плідною і далекосяжною в своїх дальших виводах, зявляється поняття очищення й залагодження заподіяного лиха через покуту, що піддає реліґійній мисли цілий ряд інтересних ідей.

Незвичайно важна була також ідея універсальности людства, звязана із згаданим поняттям моральної оцінки людської діяльности. В родовім життю обектом якого небудь морального відношення вважається тільки член свого роду або роду з ним звязаного якимсь спеціальною звязком. Поняття ж морального обовязку до кожної людини без ріжниць походження було великим дарунком християнства, і хоч реліґійна виключність, як вище вказано, дуже його затісняла і викривляла, все таки дещо лишалося з нього.

Інтересно також, для оцінки морального впливу нової церкви на суспільність приглянутись, які питання й явища життя найбільш притягали увагу письменників, вихованих в сій церковній школі. Поза прославленнями Христової віри і того щастя, котрого достигла суспільність, замінивши ним своє старе поганство — аби се цінила і старалася ділом відповідати новій вірі — вони вдаряли на такі вади суспільности, котрі здавались їм або найбільш ганебними, або може й найлекшими до направи. Перед усім се була «нечистота» у відносинах чоловіків і жінок: легкі розводи, пожиття з невінчаними жінками, многоженність і конкубінат. Були

се, здається, найбільш популярні теми моралістичної проповіді і всюди звертались найсильніші докори проповідників.

Дуже часто й енергійно виступали вони також против п'янства, дійсно поширеного у вищих верствах.

Не так часта й гостра, але дуже цінна була боротьба з суворістю і немилосердністю в поводженню різних більших і менших урядовців, а ще більше — просто в богатих відносинах до довжників, челяди і різних категорій залежних людей. Як против найтяжших злочинів виступають проповідники против занадто високих тодішніх процентів, против гандльовання невільниками, перепродування їх за вищу ціну або вимагання високих сум від тих, що хотіли викупитись на свободу.

Але й рахуючися з тим усім таки треба ствердити, що на зверхню побожність ложено таки непомірно багато. Мономах — сей показчик глибше християнізованої часті суспільства, наказує свої синам що дня ходити до церкви, вставати серед ночі на молитву, а по дню мати в умі молитву неустанно: «навіть і на коні сидячи, говоріть собі по тихо молитву — коли иньших не вмієте, то мовте неустанно Господи помилуй,— ліпше молитись ніж думати, незнати що, в дорозі!» Поученне священникам, що мають вимагати від вірних при покуті, наказує що години робити 12 поклонів і 30 разів казати «Господи помилуй», їсти лише раз на день; в понеділок, середу і п'ятницю вживати тільки «сочиво» (варене зерно), ві второк, четвер і суботу дозволяється риба, і тільки в неділю мясо і три чаші меду: великим постом сушити (не їсти нічого вареного) весь перший тиждень і останній, в иньших тижнях сушити понеділок, середу і п'ятницю. Супроти сих і подібних вимог зовнішнього режиму чисто моральні поучення займають тут другорядне місце і досить бліді: шанувати духовних, черців і «властелів» (начальство), подорожних і иньших, сиріт і вдів не відправляти з свого двору з порожними руками; челядь не лишати без потрібного, «наказувати» її без ярости; десятину з усього добра відкладати для убогих і духовенства, і под.

Сумною стороною сього християнського аскетизму було його неприязне, підозріливе і просто таки вороже становище до жінки, що виникало з страху перед сексуальною «нечистотою», а виявляло в ідеології християнства взагалі, а особливо — християнства візантійського глибокі впливи Сходу, завсіди недовірливого і зневажливого супроти жіноцтва. Наші моралісти-аскети бачили в жінці живий знаряд діавольського підступу, як найострійше остерігали від всякого мішаного товариства чоловіків і жінок, від розмов з жінками, тим більше — від спільних забав. Се нездорове явище шкідливо викривляло здоровий розвиток суспільности, але, на щастє, на нашім ґрунті не мало такого успіху, як у Московщині, де впливи візантизму взагалі дійшли останних крайностей.

Другою такою ж прикрою хибою церковного християнства було його завзяте ворогування против мистецтва, словесної творчости не-церковного характера і взагалі всякої краси, котра безпосередно не служить церковному культowi. Духовенство і його вірні ученики брали за зле словесному мистецтву, з одного боку, його поганські елементи, з другого — його свобідну мову, особливо в трактуванні сексуальних відносин, християнською моралею звичайно замовчуваних. Виходячи від гострих заборон «буєсловія і срамословія і студних словес» допусканих на весіллях, грах і забавах, церковні моралісти доходили до осторог від всякого «глумленія» (забави), від музики і якого небудь співу — крім церковного, висловлялись против «баяння баясь» — яких небудь оповідань, крім церковних. З сього боку відносин до не церковного мистецтва та поезії наша стара церковність була прикрійша ніж церковність західня, латинська, і навіть візантійська у себе дома. Ті все таки з повною толеранцією ставились до занять античною літературою, цiniaчи в тім певне вишколенне, потрібне і для церковної людини, особливо для письменника. На Заході таке студіювання з літературними цілями античних, латинських поетів молодшим клиром стало підставою нової національ-

ної поезії у романських народів. Нашим клирикам антична (грецька) література зіставалась неприступною, народня ж поезія в очах церковників не мала ніякої літературної вартости: її поборювано і легковажено. Тому вона розвивалась весь час поза впливами освіченого духовенства, годуючись тільки тим, що доходило до неї від нищої церковної верстви, та тим, що вона могла за-своїти з богослуження, коли воно поширилось значнійше між народом.

ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ СЕЛА.

Круг ідей церковного християнства, що його отсе постався я в головнійшій схарактеризувати, поширювався в суспільній сфері, яка була захоплена новою церквою в перших віках її існування на Україні. Се були більші міста, княжі двори, адміністрація, дружина, боярсько-купецька верства і той люд, що коло того всього гуртувався: прибічна служба і всяка челядь, до холопів включно. Державна церква опанувала державний апарат — але він був дуже нескладний і мало розгалужений. Опанувала книжність — що стояла в службі церкві, державі і тій вищій, аристократичній верстві. Витиснула свою печать на вищій культурі взагалі, перемігши та асімілювавши інші впливи: західні (католицькі) і орієнтальні (юдаїстичні й мусулманські перед усім). Але в українських масах — поза більшими міськими центрами вона поширювалась повільно і тяжко. І державна церква і державний апарат захоплював сі маси слабо. Вони жили своїм життєм, приймаючи з усього потроху: і з княжого права, і з нової візантійсько-київської культури, і з візантійської церкви, пересадженої князями на Русь — але так як приймали з усіх культурних течій, які переходили через наші краї: беручи те що вражало їх уяву, підходило під їх гадки, знаходило в них щось анальоґічне, або відповідало якій потребі життя, і свобідно комбінували зі своїм старим реліґійним світоглядом, зі своєю поетичною творчістю, зі

своїм мистецтвом і менше всього журились православною ортодоксією, що на все те мала свій взірець і правило.

Сто літ по офіційальнім охрещенню Руси правила митрополита Іоана II (1080—9) констатують — як то ми вже мали нагоду бачити — що люде далі «чинять жертви бісам — болотам і криницям», що прості люде справляють весілля «з плясаннем, гудіннем (музикою) і плясаннем», без церковного благословення і вінчання, вважаючи, що церковний шлюб існує для бояр; до причастія не приходять а так само, очевидно, обходяться без інших церковних обрядів. Володимирова устава, в тій редакції, як тепер її маємо, не старша мабуть XII в., між провинами належними до єпископського суду згадує випадки, коли люде моляться під клунею, в житі або під деревами коло води». Широко розповсюджене і зчаста доповнюване «слово Христолюбця», звернене против останків поганства, а звісне в відписах XIV в. згадує, що «по Українам» (в дальших сторонах) люде все ще служать Перунови, Хорсови, Волосови, ставлять трапези Родови і Рожаницям, моляться огневи і под.

Не підлягає сумнівови, що разом з тим сі люде держали вже неодно і з християнської обрядовости. На жаль, не маємо ніяких памяток, котрі б давали перегляд того, як саме поширювавсь між народом християнський культ. Але з нинішних релігійних переказів і пісень, помагаючи собі деякими припадковими вказівками старших памяток, можна се до певної міри виміркувати.

Очевидно, насамперед відповідно не пережитому ще маг'ічному світоглядові народу, в ужиток його ввійшли різні церковнопосвячені річи, котрим самі церковники надавали чудодійну силу: що вони помагають в хазяйстві, на врожай, на худобу, проти хороб і под., отже ширили між близшими і дальшим народом, за відповідну нагороду — так як і до нині то роблять різні богомоли, пілігрими то що, продаючи різні святощі.

Поширювались за тим різні церковні і ніби-то церковні молитви і закляття (при близшім розгляді часто виявляють

їх старше, перед-християнське походження: до старинних поганських заклятъ, особливо «халдейських», що мали особливу славу, тільки вкладались різні християнські ймення і вони набирали таким чином християнського вигляду та йшли в ужиток вже як нібито церковні).

Подібно ж заводились імення християнських святих або згадки про християнські події до свійських перед-християнських молитов і заклятъ, котрими люде помагали собі у всякій потребі. Християнські ймення та образи проторюють собі дорогу також до обрядових пісень. У весільнім обряді, скажім, що з такою яскравістю віддає ще тепер старі, перед-християнські форми заключення подружа, поруч старих патронів подружного союзу виступають Господь, Пречиста, Трійця, Спас, ангели і святі, святе Воскресення і святий Понеділок (вінчання буває звичайно в неділю, а в понеділок закінчення весілля). «Не вийте, вітри, на нашу світлицю — а в нашій світлиці сам Бог коровай місить, Пречиста світить, янголи водуносять, Миколая на поміч просять», і тому под. Так само у величальних піснях, котрими накликається богацтво і щастя на дім господаря (тепер на святах новорічних, давніше так само на весняних, і при інших святочних okazіях), бачимо наочно, як старі натуралістичні, космічні образи заступаються образами християнськими. Напр. в варіантах старших до господаревого дому приходить сонце, місяць і дощ, господар їх стрічає і приймає, вони засідають при його столі і обіцяють його господарству різні користи, похваляються оден перед другим, хто більше стане в прислузі йому або взагалі людам. А поруч того маємо варіанти християнізовані, де до господаря приходить Христос, Пречиста, святі і гостяться у нього. В старих піснях на дворі господаря об'являється світове (райське) дерево і наповнює двір всяким достатком: худобою, збіжем і всяким припасом; в новіших се робить Бог і святі. В старих піснях оспівувалась будова хати, в котрій вікна світило сонце, місяць, звізди. В новіших будується-

ся церква, до котрої входить Христос, Пречиста, святі, «щоб служити службу за господаря», і под.

Заразом християнська лег'енда — оповідання зачерпнені з євангелія, з Біблії, з церковних відправ, з житий святих і всяких побожних творів та апокрифічних повістей, все в більших розмірах домішуються до поетичних творів, по певній подібності сплітаються зі старими темами, або дають початок до нових паралельних творів. Християнські свята не тільки зі своїми відправами, але із звязаними з ними лег'ендами, здобувають місце в річнім селянському крузі. Їх починають пильнувати, комбінують з ними річні відправи і забави старого календаря: свято Воведенія і сусідні святця, як то ми бачили, попритягали і поділили між собою ріжні обряди, звязані з початком нового року, інші перейшли на свята Різдва і Єрдану, так як весняні звязуються з Благовіщенням, Великоднем, св. Юрієм, і под. Не тільки звязуються, але й приводять відти ріжні християнські мотиви й подробиці до кругу перед-християнських ідей, що лучилися з сими святами ранійше. Робиться се одначе дуже свобідно, не тримаючись стисло церковної науки. Елементи канонічні сполучаються з апокрифічними або з мотивами ріжних мандрівних оповідань, що ріжними дорогами, в ріжних часах заходили до нас. Так от ми бачимо, що з християнськими мотивами Різдва і Єрдану, оригінально сполученими з образами старої нашої поезії й обряду, сплітаються мотиви поганських римських новорічних відправ, принесеними до балканських країв римськими виселенцями, вояками, то що, з святом Пятдесятниці — балканські мотиви «розалій», і т. п. З святом Воскресенія звязуються принесені зі Сходу оповідання про індійських брахманів: на «рахманський», себто брахманський великдень допливають до «рахманів» останки свяченого, кинені на воду на Великдень, і сі праведні люде, що живуть за морем, довідуються з того про Христове воскресенне і т. ин.

На ґрунті християнського календаря, скомбінованого з ріжними природного ними і побутовими явищами місцево-

го річного кола виростають нові мітольоґічні поняття і образи. Свяченне овочів на Спаса викликає не тільки поняття про недозволеність вживання овочів до сього дня, але й легенду, що Пречиста наділяє овочами померших дітей і полишає без сього дарунка дітей тих матінок, які не дотримують сеї заборони. Свято св. Івана Головосіка спричинює заборону вживання того дня округлих річей, що нагадують відтату голову святого, і легенди про пригоди, що стрінули людей, котрі того не пильнували. З свята Покрови що припадає на весільний сезон, повстає образ святої Покрови, до котрої звертаються дівчата, хочаби віддатися. Святце ап. Симона Зилота, другого дня по св. Миколаю (10 мая), через звукову асоціацію дає привід вважати сього апостола патроном всякого зілля; заразом він стає «батьком св. Миколая» через своє сусідство з ним. Відси повірки: в сей день найкраще збирати всяке лікарське зілля, а вживаючи його, треба закликати його іменем «Миколиного батька». Пророк Ілля став не тільки громовником — наступником в сій функції бога Перуна, але й опікуном урожаю, що доспіває перед його днем: він стереже жита-пшениці, щоб з коріннячка не виломило, щоб з колосочка не «видзьобало». Св. Пантелеймон, що святкується кількома днями пізнійше, вважається «Палієм», «Паликопом»: його день треба святити, бо инакше святий спалить збіже блискавицею. Церковне святце «оновлення Царгорода» (11 мая ст. ст.) — в церковній вимові — Царяграда; дало приклад до толкування — мабуть підданого тою ж меншою церковною братією, що сей день треба святкувати на честь «царя града» — аби не впав град. Зявилась таким чином нова космічна постать «царя града», і т. д.

Але особливо густо обростають ріжною легендою, наслідком церковних або — нібито — церковних приписів про пости, стримування від праці і під святі дні на тижні: неділя, понеділок, середа, п'ятниця. Особливо п'ятниця стає живим мітольоґічним образом. Маса оповідань незвичайної реальності ходить по людях про остороги, що дає Свята П'ятниця, приходячи до жінок, аби вони не працювали в п'ятницю,

особливо не прями: коли ж ті не слухають і працюють, вона карає їх, насипаючи їм в голову відпадків від прядива, і под.

Так на ґрунті фантастичних тем, у величезній масі згромаджених з різних джерел і перероблених християнським обрядом і лег'ендарною літературою, розвивається нова народня фантастика, а з елементів церковних, свійських перед-християнських і різних замандрованих релігійних мотивів твориться нове народнє християнство — та реліг'ія, що стала підставою народнього світогляду в пізніших століттях, аж до нинішних днів.

Коли ж розвинувся отсей процес християнізації народних мас, і під впливом яких обставин, коли в XI—XII вв., в часах розцвіту київської державности, ми бачили їх ще далекими й незахопленими впливами державної церкви?

Погнав сей процес, очевидно, економічний упадок великих українських міст, помітний від XII в. Занепад міського життя мав наслідком перехід міського патриціату на село. Ті що давніше вкладали свої засоби в торгівлю або організацію промислу для неї, все більш переносять свій капітал до сільського господарства, при тім від половецьких та інших нападів уступаються з ним якраз до глухійших сторін, далше від старих, проторених доріг. За сими панами йде на село церква й духовенство, як необхідна вже принадлежність боярського життя. Вони приходять через се до близшої стичности із селянським життям.

За руїною великих міст в XIII в. приходять окупація польська і литовська та позбавляє в більшій або меншій мірі дотеперішних підстав життя і місцеву аристократію (не тільки богацьку, а й урядничу) і єрархію та духовенство. Зникають княжі двори. Старі воєводи, намісники та державці сходять на підрядних урядників під рукою нових польських або литовських правителів. Стара державна церква зістається без опіки, навіть підпадає різним репресіям. Міста, котрі не пропали, заливаються привілегованими, католицькими кольоніями, а православні тубильці терплять різні обмеження. Православна церква підпадає нераз

болючим утискам. Православному духовенству стає по міс-тах сутужно, воно старається розміститись по селах та в інтересах і свого існування і своєї церкви можливо заінтересувати сільську людність у вірі та церковности: наблизити їх до його розуміння, вишукати в них мотиви й елементи, котрі б могли послужити сільському життю, на доповнення його старої обрядовости — всі ті благословення, посвячення, обходи рілі, молебні на врожай, на дощ, против дощу, против пошести, і т. д.

Се розвивалось тим успішнійше і природнійше, що сама церква за сей час значно одомашнилась. Митрополити перестали приходити з Греції, вони з початку вибирались з місцевих людей а далі стали фактично призначатись польсько-литовським урядом, і на митрополію та на владицтва попадали нераз люде дуже мало обцерковлені, не помазані не то що візантійською, а навіть і нашою домашньою книжністю. Приплив Греків до нашої церкви змалів, а далі й зовсім майже спинивсь, і до якого небудь мішання Царгороду до тутешніх церковних справ ерархія почала ставитись неприязно. Церковна освіта і творчість наслідком несприятливих обставин підупадала, рівень церковної книжности знизився. Через се також духовенство, навіть вище, значно зблизилося до місцевого життя, до селянського рівеня, його світогляду та йшло лекше і безогляднійше на всякі уступки йому й толерувало останки старої народньої обрядовости.

З другого боку упадок власної державности та всякі репресії, що з тим стали спадати на українську, або «руську», як її тоді називали народність, зробили з старої державної церкви свого рода національний символ: вона стала властиво одинокою національною установою, яка об'єднувала всі часті і всі верстви народу. Тому всі національно свідомі й активні елементи стараються обстояти її інтереси, а всім кругам своєї народности, аж до найнижших — заціпити привязанне до сеї «своєї» церкви, дати відчутти її вагу не тільки чисто релігійну, але й національну та політичну. А для

сього знов таки треба було можливо наблизити її до всіх верств народу й наповнити національним змістом. Під сим гаслом потім і пішло й наше культурно-національне відродження в XVII в. Менш свідомо і пляново се діялось і в попереднім часі.

Отже сконстатуємо поки що в короткості, що в XIII—XIV вв. (часах економічного і політичного упадку України) і в XIV—XV вв. (під польсько-литовською окупацією) православна церковність на Україні

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

Сим пояснюються успіхи християнізації української народньої маси, опанованне церковними мотивами народнього життя, релігійного світогляду, обряду і творчости, що почалося в сих часах і ще більшої сили дійшло підчас боротьби за національну церкву в XVI—XVII вв.

Одначе з боку народу се не було тут ніякого відречення від свого старого світогляду та переходу на світогляд церковний. Візантійська церковність переймалась дуже свobodно, з великою участю поетичного перетворювання, і за помічю такої поетичної інвенції творилась нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктріною та ріжними релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну. Сей творчий процес, очевидно, не закінчивсь і досі.

ОБСТАВИНИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НА УКРАЇНІ В XIV—XV вв. І РІЖНІ ТЕЧІЇ В НІМ.

Переїзд київського митроп. Максима на постійне життє до великоруських земель в 1299 р. через тодішні політичні обставини послужив початком розділу старої Київської митрополії і кінцем одноцільної східньо-європейської русько-візантійської церкви, або краще сказати — початком її кінця. Насамперед галицький князь Лев добивсь в Царгороді

поставлення окремого митрополита для галицько-волинських земель, або так званої «Малої Росії» (імя митрополії «всеї Росії», або «Великої Росії», зісталось при епархіях, які лишилися при старій митрополії — номінально київський, а фактично якийсь час володимирській, а потім московській). Потім литовські князі, що ворогували з московськими і не хотіли, щоб які небудь їх володіння залежали від митрополитів володимиро-московських, теж стали добиватись, щоб їм був теж окремий митрополит, і се їм удавалось часом. Бо митрополити «всеї Руси» та їх протектори — московські князі з свого боку робили всякі заходи і в Царгороді і на місці, щоб не допускати до іменовання таких окремих митрополитів. Тому протягом всього XIV і першої половини XV в. то всі епархії старої Київської митрополії об'єднувались під властю «митрополитів всеї Росії» (котрі в таким разі старались зазначати, що вони не сидять виключно в Москві, й більш їздили по своїх епархіях), то діставали осібних митрополитів на якийсь час. Після того, як вел. князівство Литовське об'єдналося з Польщею, в 1380-х рр., окремих митрополитів для земель галицько-волинських, а окремих для українських і білоруських епархій в. кн. Литовського більш не ставилось: сі всі землі разом діставали окремих митрополитів від часу до часу — і тоді польсько-литовське правительство звичайно старалось нахилити їх до послушности папі, з чого одначе не виходило нічого. Сі митрополити здебільшого посилались на посвященне з краю. Але часом патріархам удавалось накинути на митрополію і кого небудь зі своїх царгородських.

Такий переходовий стан річей закінчивсь після Фльорентійської унії та її неупадачі.

В 1430-х рр. візантійський уряд разом з патріархом заходились коло унії грецької церкви з латинською, щоб за се дістати із заходу поратунок Візантії против Турків, і в звязку з сим пляном прислали на опорожнену митрополію свого вірного чоловіка, Ісидора. Перейнявши під свою владу всі епархії старої митрополії, він виїхав на собор і в

1440 р. повернув відти на свої дієцезії уніятю і кардиналом. Але проголосивши унію, він тут не утримавсь і мусів ратуватись утечею. На його місце був присланий від папи митрополитом Григорій, і він кінець кінцем дістав потвердження від патріарха (вже не-уніята) та фактично став митрополитом в епархіях Литви і Польщі, тим часом як в Москві ставлено своїх митрополитів на місці.

Від того часу в Москві ставлено митрополитів собором єпископів, і свячено по одержанню затвердження від вел. князя. В землях українських і білоруських теж вважалось нормальним, щоб митрополита вибирано собором єпископів і православних князів та панів, по затвердженню вел. князем литовським (він же був королем польським звичайно) прошено благословення патріарха і по сім свячено собором єпископів. Але фактично все більше сходило на призначення митрополитів вел. князем — королем, почім автоматично приходило благословення патріарха. Але й така мінімальна залежність від патріархату правительству не подобалась, воно старалось привести свою митрополію до унії з Римом, не вважаючи на опозицію громадянства, і тільки політична лекція з боку вел. князя московського, що під гаслом боротьби против унії на поч. XVI в. зарвав від вел. кн. Литовського добру смугу пограничних земель, змусила його на довший час лишити пляни унії — аж до 1590-х рр. Могло воно за те з приємністю констатувати, що фактично залежність від патріархату зійшла на просту формальність і митрополити в дійсности далеко більш рахуються з волею і бажаннями свого уряду, ніж оглядаються на патріарха. Були то, як уже було зазначено, здебільшого люде досить мало, або й зовсім не церковні, які на єрархічних гідностях шукали богацтва і вигоди, гарних доходів з митрополитальних маєтків для себе і своїх служебників. Їх господарення з свого боку теж немало причинилось до загального упадку церковної освіти, дисципліни і моральности, спричиненого збігом ріжних некористних обставин: крім упадку української державности занепадом аристократії,

слабим розвоєм міського життя, переходом під турецьку владу балканських держав — що потягнув за собою загальний занепад візантійсько-словянської культури і т. п.

Перед тим, при кінці XIV і в першій половині XV в., візантійське письменство пережило свій пізний розцвіт, свій «срібний вік» на словянським і з-окрема нашим українським ґрунті. Рух був не стільки літературний, як більше книжницький, бо самостійної творчості в нім було дуже мало, а головна енерґія виявлялася у відсвіженню старшого книжного запасу, справленню давніших перекладів, що через кількавікове копіювання понабирались ріжних помилок, доповненню його новими перекладами з грецьких первотворів, та незвісними доти словянськими творами, що повстали в інших словянських краях, та уставленню одностайної правописи, одним словом — реставрованню та збогачуванню старшої візантійсько-словянської церковної скарбниці. Першими огнищами сього скромного руху були царгородські та афонські монастирі, де пробували черці з ріжних словянських країв, в тісній стичности з ученими грецькими книжниками і в можности користання з богатих книгозборів. Особливо «Свята Гора» афонська, що в XIII—XIV вв. пережила період свого найвисшого розцвіту, як школа відродженого східнього (синайського) аскетичного містицизму, і заразом як найбільший центр теолоґічної книжности. Відси сі аскетичні і книжні течії були перенесені до Болгарії, перед її переходом під турецьку владу, в другій половині XIV в. Діяльність болгарського патріарха Евтімія, «великого художника словенських письмен», як його величає ученик, була до певної міри епохою в тодішній словенській книжности, а два визначні представники її — земляки і приятелі Евтімія, Кипріяні і його братанич Григорій Цамвлак, що були митрополитами у нас при кінці XIV і в першій чверти XV., своїми впливами приложились до його прищиплення і нашим краям здобутків та інтересів, видвигнених сим рухом. В тім же напрямі працювали ріжні учені монахи з наших сторін, які пробували в монастирях царгородських і афонських. Але

загалом у нас сей рух не відбивсь так сильно і не лишив таких глибоких слідів, як у землях московських: ті зіставались іще під непохитними впливами візантійства, наші-ж краї, очевидно, визволялись з-під сього впливу все більше, і всякі його відродження у нас досить скоро переминали. Інші течії все більше брали гору над сими візантійськими впливами.

Одну таку течію серед вищих, книжних верств українського громадянства XV в. відкриває, або точніше буде сказати — натякає на існування її — так звана «єресь жидовствующих», юдаїзантив, що в другій половині того століття була занесена з Київа до Новгороду, знайшла там чимало прихильників, відти перекинулася до Москви і наробила великого розголосу в московській церкві. Процес, переведений там над сими єретиками в 1490 р., закидав їм, що вони не признавали Ісуса Христа сином божим, зневажливо відзивались про нього й Пречисту, не вірили воскресенню ні вознесенню, не шанували святих, а суботу тримали вище неділі — воскресення. Першим проповідником сеї єреси в Новгороді називано київського «Жидовина Схарію», що був людиною близькою до київського княжича Михайла Олельковича і з ним разом приїхав до Новгороду в 1470 р., а потім «з Литви» (себто з земель українських або білоруських) приїхали ще два Жиди, котрі разом зі Схарією навернули, мовляв, на жидівську віру багато Новгородців з духовних і взагалі культурнійших людей.

Чогось певнішого про науку сих єретиків не знаємо. Але перегляд книг, котрі пішли від них в Новгороді та Москві, показує, що в руках їх були різні середньовічні писання по філософії, космографії і астрології, жидівських авторів: підручник логіки і метафізики Мойсея, Маймоніда, XII в., астрологічний підручник т. зв. Шестокрил, зложений одним жидівським письменником з Італії, XIV в. й ин. Мова сих книг має явні позначки «литовського» себто українсько-білоруського походження. Розбираючи їх зміст і звістки про діяльність єретиків в Новгороді, дослідники

приходять до висліду, що властивого «жидівства» в «єреси» непомітно: єретики з Київа і «Литви» були мабуть просто представники певного руху між тодішньою українською та білоруською інтеліґенцією, що не вдоволялась старою візантійською книжністю та церковною наукою і шукала чогось новійшого та свіжійшого. Ставлять сей рух у звязок із сучасним чеським гуситством (таборитами), з котрими були звязки у українсько-білоруських панів. Інші припускають в тім відгомони італійського відродження. На новгородськiм ґрунті сі єретики між іншими виступали против розповсюдненого тоді вичікування кінця світу з кінцем севої тисячі літ від сотворення світу (1492 р.): сим роком кінчилась пасхалія, себто виказ, котрого дня припадає пасха, і духовенство наказувало вірним готуватись до кінця світу і приходу антихриста. Єретики виясняли всю конвенціональність церковного літочислення, з котрого виходили сі віщування, і до сього мабуть і вживали астрольогічних та космоґрафічних підручників жидівсько-арабського походження.

Кінець кінцем на основі сих скуких відомостей, якими розпоряджаємо про сю єресь, і згадок про «Литву» і Київ як її вітчину, одно, що можемо сказати з деякою певністю, що в другій половині на Україні, між тамошньою інтеліґенцією був якийсь інтелектуальний рух, що виявляв себе незадоволенням церковною ортодоксією і візантійською книжністю, мав характер раціоналістичний, звертався до питань метафізичних, для сих студій вироблялася в сих гуртках і нова філософічна мова, цілком відмінна від старої, книжної, болгарсько-руської. В сім руху брали якусь участь Жиди (вихрести, як думають), і вони то звертали увагу сих вільнодумців на звісну їм середньовічну жидівську літературу.

Студії народньої словесности відкривають інші течії, що приблизно в тих же віках пройшли по нашiм народі, захопивши його далеко сильнійше та лишили в нім глибші сліди — хоча й не були записані в наших памятках.

Одна — се дуалістична концепція, котру звязують з болгарським богомільством. В часах другого болгарського цар-

ства, в XIII—XIV в. дуалістичні секти так звані богомільські або маніхейські, дійшли були там великої популярності в балканських краях, тож маючи на увазі, що в сих часах і в нашім народі понаростали вже інтереси до питань християнської доктрини та обряду, представляється досить правдоподібним, що сі дуалістичні ідеї серед нашої людности поширювались, через ріжних прочан, старців співаків і под., власне в сих часах — в XIII, XIV і XV вв.

Книжности богомільської взагалі майже не заховалось. Пропаганда богомільських думок як почалась, так і продовжувалась устною дорогою, і саме між низшими верствами, серед котрих вони мали особливий послух. Джерелом їх уважають іранський дуалізм, доктрину Заратустри, відроджену в III в. по Христі в т. зв. маніхействі і пізнійше пересажену на Балкани під іменем павликіянства. Від IX в. вона починає поширюватись серед болгарської людности, далі між сербською і під іменем «болгарської віри» розходить ся далеко по Західній Європі. Основою її було представлення світу й його життя результатом боротьби доброї і лихої сили, Бога і Сатанаїла. При тім радикальніші течії вважали людину і весь видимий світ твором Сатанаїла і його самого вважали елементом одвічним і від Бога незалежним, тим часом, як концепції близші до християнської, признавали за Сатанаїлом ролю підряднійшу. Але сі і ті сходились в погляді, що злі сторони світового ладу походять з сього лихого джерела, і зачисляли сюди і державний лад, і соціальні відносини, і офіційальну церкву з її обрядами і службами. Безсумнівно, сим вони й брали за серце простий люд, що виступали дуже різко і безоглядно против правительства, «властелів», духовенства, підбурювали бідноту против богачів і т. ин., а для поширення своїх поглядів користувались «байками» — на свій лад перероблюючи християнські лег'енди, особливо апокрифічні, і тим способом мали чималий вплив на народню творчість.

В нашій народній словесности ся дуалістична концепція особливо яскраво відбилася в космогонічних лег'ендах: про

те, як Бог на спілку з Сатанаїлом творив світ. В оповіданнях, наближених до крайнього богомільства, все матеріяльне належить Сатанаїлови, «божому побратимови», Бог мусить всілякими штуками видурювати від нього ріжні річи, потрібні чоловікови — котрим Бог спеціально опікується. За право працювати на землі, котра належить Сатанаїлови, чоловік з усім потомством попадає в неволю дому, і Бог посилає Христа, щоб визволити з аду душі померші. Сатанаїл нагніваний на Бога, хоче його замкнути в ланцюхи, але сам попадає до них і буде в них сидіти до кінця світу, а тим часом тільки «юдить» людей на Бога. В світі йде таки чином неустанна боротьба Бога з Сатаною: ся ідея розвивається в лег'ендах про громовиків (особливо Ілю пророка), та богатирів, що помагають Богови і громовикам бити чортів; такими народня творчість представляє навіть своїх історичних героїв: славного Мазепиного соперника Палія, галицького Довбуша і под. В поменьших фраг'ментах і більших серіях маємо таким чином цілу теологічно-космогонічну систему, скомпоновану з дуалістичного становища, що нераз доволі близько підходить до «Книги св. Іоанна» — єретичої біблії західних дуалістів (розгалужень болгарського богомільства в романських краях: т. зв. катарів, вальденсів і под.) — тільки що у нас вона не була заведена до такої систематичної форми.

Цікаво, що фраг'менти найбільш яскраві і популярні походять з прикарпатських сторін. Вони дають здогадуватися, що популяризатори сеї дуалістичної доктрини мали колись чималий успіх на Україні і спеціально — в її західних частях. Найбільшу ролю в сій популяризації надавано ватагам пілігримів, «каліків» (се слово виводять з грецької назви для пілігримського обува) що ходили через балканські краї до Царгороду, Атосу, Єрусалиму, Барі (моців св. Миколая) та набиралися в сій дорозі богомільських «байок», закрашених гострим протестом против соціяльних кривд, що викликав увагу і симпатії народу. (Напр. в теперішних оповіданнях про визволенне Христом душ з пекла Сатана

плаче, що зіставсь без підданих, а Христос потішає його, що ад ще наповниться «уверх», і то найбільшими панами і всіми тими, що гоноруються на сім світі).

Другу інтересну вказівку дають популярні апокріфи про святкування неділі і п'ятниці, та легенди зв'язані з сими святами. «Лист небесний» або «Епістоля о неділі» (ніби то отримана просто з неба в Єрусалимі, а в інших варіантах в Римі), що наказувала се святкування була дуже популярна на Україні (маємо її копії з XVI—XVIII вв.). Разом з другим таким же популярним апокріфом — «Сном Богородиці» уживано їх як талісман, ношено на тілі для охорони від нещасливих випадків: тримано в хатах тому, що сі писання обіцяли щастє і безпечність такому домови: ні огонь, ні зброя його не знищить і т. под.

Відки така популярність? Дослідники звернули увагу, що «Лист Небесний» був поширюваний спеціально орг'анізаціями фляг'елянтів, бичівників, що виступили вперше в Італії в другій половині XIII в., а потім, ще з більшою силою в середині XIV в. (1349 р.), після страшної чуми, що спустошила Італію і Середню Європу, пішли з Італії через Угорщину і Німецькі краї до Франції, Англії, Данії, Польщі. Потім в третій раз бичівництво прокидається під кінець століття (1397—1404), головно в краях романських, але викликає відродженне фляг'елянтів також і в Німеччині. Стрінувшись з гострими нагінками інквізиції, воно притаюється, але як тайна орг'анізація прокидається місцями й часами протягом майже цілого XV в.

В основі своїй се був рух містичний, але заразом обертавсь з обвинуваченнями против нерозкаянних грішників і служив докором церкві і духовенству за їх яловість, безчинність, безрадность, супроти котрої вірним приходиться ратувати самим себе. З огляду, що люде не покористувались Христовою жертвою за людей: грішать і накликають гріхами гнів божий, не лишається нічого, як тільки кождому доброму християнинови дати себе на муку — як Христос дав себе — аби відвернути гнів божий. Подаючи тому приклад,

бичівники ходили процесіями з міста до міста, співаючи відповідні пісні на місцевій мові. Прийшовши де небудь на площу, справляли прилюдно своє бичування, побиваючи себе до крові гострими канчуками. Після того оден з компанії, вийшовши на підвисшенне, відчитував «лист небесний», закликаючи присутних, щоб його списували, поширювали і завсіди у себе тримали. В листі, так само в гимнах співаних бичівниками, наказувалось пам'ятати муку Христову й страждання Пречистої, котрі вона тоді переживала, й її благання перед Христом за грішників, котрими вона випрошує їм полекшу, та шанувати дні, присвячені пам'яті Христової муки і воскресення: неділю і п'ятницю (в деяких варіантах також середу і понеділок). Христові криваві муки, божий гнів на людей, котрі зневажають сі муки своїми гріхами, його грізні остороги, що виявляються в ріжних нещастях, муки, що загрожують грішникам — такі були теми понурої поезії бичівників. Безсумнівно, вона робила сильне враження, і незвичайна популярність отсих тем в нашій народній поезії і популярність якраз тих апокрифів, які стояли в найтіснішій зв'язку з поезією і проповіддю бичівників, дають дорозуміватись, що їх ідеї поширювались і у нас — принаймні в Україні Західній.

Правда, джерела не згадують про бичівницькі походи по наших землях — хоч се не виключено, що коли вони ходили по землях чеських, польських та угорських, то могли заходити і на наше Підкарпатє (наші історичні джерела з XIV—XV вв. так немовірно бідні фактами релігійного і культурного життя, що брак відомостей про се, не може мати ніякого особливого значіння!) Але вже через те саме, бичівницькі гимни на місцевих, отже — й слов'янських мовах, як кажуть сучасники — лунали в землях чеських і польських, їх мотиви, настрої й ідеї не могли зіставатись без відгомонів і у нас. Отже такі теми нашої поезії, як скарги неділі і п'ятниці на людське непошанованне («Плакала Пятонька перед милим Богом: «Не буду, Боженьку, людей освічати, бо ми не хотять люде шанувати») і анальоґічні жалі сонця на непо-

божні вчинки людські і нешанованнє неділі (Ей скаржилось світле сонейко милому Богу: «Не буду, Боже, рано схождати, світ освічати, бо злі газдове понаставали, в неділю рано дрова рубали, а ми до личка тріски метали»), де образ неділі зливається з образом сонця, і їх жалі звучать як відгомони скарг стихій на людське беззаконнє в старих апокрифах. Далі — поучення Пятниці, аби люде її шанували, благання Пречистої за людські душі, замкнені в пеклі. Визначення особливо тяжких гріхів, перед котрими безсильна молитва святих і самої Пречистої — все те настільки близько і докладно відповідає ідеям і образам бичівницької проповіді, що властиво не можна мати сумнівів в тім, що тут перед нами відгомони сього руху. Питаннє лише в тім, наскільки безпосередньо він впливав у нас: чи захоплювали бичівницькі походи якусь українську територію, яку саме, й коли?

Супроти наведених помічень не без користи буде згадати міркування дослідників з приводу єреси так званих «стригольників», що виявилася в Новгородсько-псковських землях після чуми («чорної смерті»), в другій половині XIV в., і трималась потім довго, ще в першій половині XV в. Від цих єретиків теж не дійшло ніяких писань і приходиться про них знов таки довідуватись лише від православних полемістів. Але те, що вони про них оповідають, дає в дечім такі яскраві анальоґії з бичівництвом (скептичне становище до духовенства, проповідь власного морального відродження, прилюдного каяття і под.), що авторитетні дослідники, не вагаючись, звязують сю єресь з бичівництвом як його галузь. А що Новгородсько-псковські землі в тім часі стояли в дуже тіснім звязку із землями вел. кн. Литовського (майже були його провінціями), то можна думати, що анальоґічні течії, викликані проповідю бичівництва, існували в тім часі також в білоруських та українських землях вел. кн. Литовського, і «жидівський» київсько-литовський рух, про котрий зачуваємо століттє пізнійше, стояв в ґенетичнім звязку з ним (так як в великоруських землях успіх «жи-

довствуючих» в другій пол. XV в. уважано продовженням «стригольництва» першої пол. XV в.).

РЕФОРМАЦІЯ ТА ЇЇ ВІДГОМОНИ НА УКРАЇНІ.

Наведені факти досить проречисто кажуть, що не вважаючи на свої старання приноровитись до нових умов життя, та підійти ближше до вимог тих верств, які стояли при «руським імени», візантійське православ'я не задовольало суспільности і вона жадібно шукала нового слова. Прикро мусів її вражати також розклад церковного життя під деструкційними впливами польсько-литовської окупації, упадок освіти, дисципліни й моральности серед клиру, господарення ріжних спекулянтів на церковні доходи, що попросту купували собі на королівським дворі владицтва та архимандрії і потім ніскільки не думали про церковні та культурні завдання, котрим мали служити катедральні та монастирські маєтки й доходи, а наділяли ними своїх свояків, служебників та клієнтів. Особливо XVI вік був видовищем такого сумного виродження православної церкви в українських і білоруських землях, котре — се правда — було явищем паралельним з упадком державної римо-католицької церкви, але таки не могло не хвилювати активнішої і свідомішої часті православного громадянства. Тим більше, що всі зусилля до направи, чи з боку єрархії чи громадянства розбивались о політику правительства, що з своїх інтересів обстоювала свої права патронату і звязану з ним симонію та паралізувала змагання суспільности до участі в церковних справах і контролі над ними.

Се, як здавалось би, давало дуже пригожий ґрунт для закорінення і розвою серед нашого громадянства реформаційних течій, винесених німецьким релігійним рухом. Тим більше, що Литва і Польща в середних десятиліттях XVI в. були дуже сильно захоплені ними. На півночі дуже активним огнищем лютеранства Прусія служила. В 1525 р. Альбрехт Гогенцолєрн, бувши головою Пруської лицарської держави, перейшов на євангелицтво, став енергійно поши-



Іван Гус, портрет XVIII в.

рювати його в сусідних краях, а що був близьким свояком польського короля й рахувався васалом Польщі, тож мав змогу дуже активно впливати на поширення нової віри в польських і литовських володіннях. Ливонська старшина пішла за його прикладом; балтійські міста, з котрими був зв'язаний весь польсько-литовський експорт, стали огнищами євангелицтва. Чис-

ленні німецькі кольонії Польщі, ще не спольщені тоді, служили дуже податними стаціями для поширення нової німецької доктрини. Польська та литовська шляхта теж горнулася до неї й сприяла їй, маючи надію через поширення євангелицтва позбутись утяжливих оплат на католицькі церкви, та поживитись церковними маєтками. А навіть і двірські круги за нового короля Жигимонта-Августа носилися з плянами скріплення королівської влади через заведення євангелицької віри, сконфіскованні церковних маєтків, усунення впливів папської курії й єпископів і т. и. В середині XVI в. Польсько-литовська держава стала пристановищем євангелицьких доктрин з цілого світу: крім лютеран і кальвіністів поширились унітарісти (соцініяне), чеські братя й інші секти. Між магнатами польськими та литовськими стало на якийсь час доброю маркою опікуватись ними, а за їх прикладами йшла і шляхта. Польсько-литовські землі, в тім і Західня Україна та Білорусь вкрились доволі значною сіткою євангелицьких громад різних конфесій¹. Деякі спирались о міщанські німецькі кольонії, для

¹ От приблизний реєстр євангелицьких громад Західньої України, про котрі маємо якісь певніші відомости, розложений по

землям, в порядку альфавету (роки означають звичайно, коли згадується в тім місці євангел. громада).

В Галичині — Б а х о р е ц ь, громада заложена мабуть Стадніцьким, згадана 1570 р. Б е р е ж а н и — заложена Мик. Сенявским за Жигимонта-Августа, зникла при кінці століття, або в поч. XVII в. Б у ч а ч. — зал. М. Бучацький за Жигимонта-Августа, син його скасував. Б у ч а ч Л і с н и й, або Гаї, — згад. 1640 р. Ч у д е ц ь в Сяніччині — згад. в 2-й пол. XVI в. Г в о з д е ц ь — зал. Ян Потоцький, існувала в 1-й пол. XVII в. Г о ч і в в Сяніччині, маєток Балів, гром. заложена в 1550-х рр. існувала до 1630-х рр. Г н о й н и ц я в Перемищині, зг. 1570 р. Д и л я г о в а — Стадніцький віддав костел на єванг. громаду в 1550-х рр. Д о р о г о ї в в Перемищині, гніздо Дрогойовских, одна з найбільш тріvkих громад, існувала ще в сер. XVIII в. Д у б е ц ь к о — Стадніцький віддав костел євангеликам уже в 1540-х рр.; проповідником був звісний свого часу Станкар, була школа, але здається, недовго. Д у б л я н и — звістки з 1640-х рр. Д у л і б и — з 1620—40-х рр. Ж о в к в а — громада зал. Жолкевским старшим, скасована його сином, звісним переможцем Наливайка. Ж о л и н ь в Перемищині, Стадніцьких, зг. в XVI і поч. XVII в. З а р ш и н — гр. унітарська в XVII в. З б о р і в — зг. тільки за життя Мартина Зборовского. К а ш и ц і в Перемищині — зг. в XVII в. за Дрогойовских. К о р о с н о Р у с ь к е — зв. 1562 р. К у р о п а т н и к и — 1563 р. зг. громада унітарська, пізніше протестантська (1570). К у с е н и ц і в Перем. — в 1-й пол. XVII в. Л и т в и н і в в Галицькій землі — тоді ж. Л і с к о Стадніцьких, гром. скасована в поч. XVII в. з переходом властителя на католицтво. Л ь в і в (нім. кольонія) — тільки глуха згадка. Л а н ц у т — гром. заснована 1549 р., скасована з переходом до Любомірских. Н о в о т а н е ц ь в Сяніччині, маєток Станів, зв. від 1550-х рр., дотягла до кінця XVIII в. П о м о р я н и Семеньських, від 1560-х рр., існувала в 1-й пол. XVII в. Р и м а н і в їхже, гром. скасована в 1580-х рр. новим властителем. Я в і р н и к в Перем. згад. в актах синоду 1570 р. Я б л о н і в в Галицькій з., гром. звісна в 1630—40 рр. Я с е н і в в Теробовел. зг. в XVII в. Я ц и м и р в Сяніч. — в 1550-х рр.

На Побужу холмсько-белзькім: Б о н ч а — гр. зал. Стадніцьким при кінці XVI в. або на поч. XVII в., дотягла до XVIII. Г о з д і в — гром. унітарська, зв. 1617 р. Г о р ж к і в — зв. 1560 і 1604 рр. Г о л у б е ц ь або Г о л у б е коло Крилова — в серед. XVII в. Ж и т а н е ц ь зв. 1581 р. Ж у л и н — в 1640-х рр. З а м о с т е — гром. засн. Замойским старшим, скасована сином канцлером після його смерті (ум. 1572 р.). З д а н і в — зг. 1560 р. З м і ї в ц і — в актах синоду 1570 р. К р а с н о б р і д, маєток Лещиньских — гр. згад. 1595, місце синоду 1648 р. Крилів — фундація Острогів,

зг. 1570, місце синоду 1596, скасована 1635 р. Криниця — зг. 1581 і 1595 р. Крупє Ожеховских, унітар. громада в XVII в. Лащів Липє — громада звісна від 1560-х рр. до кінця століття. — 1582 — фундація Горайських, зг. 1581, була друкарня. Перемислів — зг. 1582. Пустотва — зг. в 1560—1602. Рейовець — громаду зал. Рей в 1560-х рр., існувала до кінця XVII в. Ріплин — зг. 1580—1600. Свидниця — зг. 1570. Туробин — єванг. громада в 1570—1580-х рр.. Угруськ — зг. 1608. Хланів — 1582. Щебрешин — заложив Гурка разом з Туробином, згад. тоді ж.

На Побужу берестейсько-дорогичинським (що належало до вел. кн. Литовського): Берестє — кальвінська громада, заснована Миколаєм Радивилом Чорним, головним промотором кальвінізму від 1550-х рр., існувала до 1630-х рр.; якийсь час була й друкарня. Біла — громада протестантська, потім унітарська, упала з кінцем 1570-х рр. Венгрів — від 1550-х рр., в 1560-х унітарська, пізніше авґсбурська і кальвінська, з них авґсбурська дожила до XIX в. Городище — єванг. громада, заснована в 1-й пол. XVII в. Докудів — коло р. 1600, існувала до кінця XVIII в. Заблудів — вища євангл. школа, заснована Янушом Радивилом в XVIII в. Морди — тут 1553 р. синод протестантський, 1563 унітарська, але в 1570-х рр. громада зникає. Наїдорф на берестейщині — протестантська громада, звісна від пол. XVII і до XIX вв. Нурець — від 1630-х рр. і до пол. XVIII в. Орля — 1644 синод дісидентів, громада існувала до пол. XVIII в. Русків — протест. громада при кінці XVI в. Сураж — унітарська гром. в поч. XVII в. Ямно — євангелицька гром. від пол. XVII до XIX вв.

На Волини: Бабин — унітарська гром. в 1630-х рр. Березка — маєтність Чапличів, унітар. громада зг. в 1640-х рр. Берестечко — одна з старших євангел. громад, заложена кн. Пронським, в 1640-х рр. ніби унітарська, остання зг. 1651. Водиради — 1599 р. Кандиба обернув церкву на унітарський збір. Галичани — маєтність Шпановських, унітарська громада зг. в 1640-х рр. Гоща Гойських — унітарська гром. від поч. XVII в. до 1640-х рр. Дорогостаї — громада згад. від 1595 р. до 1640-х рр. Заслав — унітарський міністр зг. 1567, але громада існувала мабуть не довго. Іваничі — унітарська гром. зг. в 1640—50-х рр. Киселин — одна із значніших унітарських громад, фондована Ю. Чапличом, упала в 1644 р. Корець — згад. на єванг. синоді 1596 р. Лабунь — єванг. гром. в 1560—1590-х рр. Ляхівці — унітарська гром. фондована Сенютами на поч. XVII в., пізніше поруч неї також гром. протестантська. Мартинів Ходкевичів, гром. зг. 1570 р., скоро упала. Острог — унітарська гром. зг. в

більшості осередком служив панський двір: поміщик-колятор, перейшовши на котрусь євангелицьку конфесію, відбирав церкву від католицького ксьондза, спроваджував «міністра» своєї конфесії: між його дворянами знаходилося звичайно якесь число охочих іти слідами патрона, так з'являлась євангелицька громада, при ній часом і школа, гурток справжніх євангеликів, а иноді й друкарня з громадою учених.

Але глибшого коріння сей євангелицький рух не мав ні між польсько-литовським, ані між українсько-білоруським

1617—8 рр. Рафалівка й Собішин — унітарські громади зг. в 1640-х рр. Староконстантинів — велика унітарська громада, заложена ніби то під протекторатом самого кн. Конст. Острозького (в 1617 р. рахувала 100 членів). Тихомль — унітар. гр. заснована Ад. Сенютою, існувала до 1640-х рр., поруч неї була громада протестантська. Шпанів — унітарська гром., заснована А. Шпановським, зг. в 1620-х рр. Щенятів — згад. унітарська гр., заснована Сенютою. Янівці — протестантська гром. зг. в серед. XVII в.

Поділлі: Камінець — євангелицький збір, фундував староста Мик. Потоцький. Межибіж — євангел. гр. згад. 1570 р. Панивці — євангел. гр. фундації Потоцьких, при кінці XVI і на поч. XVIII в.; школа і друкарня (друки 1610—1 рр.), скасована з переходом до католицької лінії Потоцьких. Сатанів — євангел. проповідник зг. 1560 р. Хмельник — зг. 1570 р. Язловець — Ю. Язловецький віддав костел лютеранам і 1549 р., за його сина громаду скасовано. Акти синоду згадують ще дві громади на Поділлі, але назви місць, очевидно, покручені.

Браславщина і Київщина: Винниця — зг. 1570 р., потім нема сліду. Козаровичі, Ліщині Лосічин — маєтності Горностаїв, єванг. громади в пол. XVII в. Ушомир — маєток Немиричів, унітарська гром. в 1-й пол. XVII в. Черняхів, їх же, унітарська громада і школа скасована рішенням трибуналу 1644. р. Шершні — унітарська громада теж фондована Немиричами, існувала до 1640 р.

З огляду, що лютеране (євангелики авґсбурської конфесії) не завжди розрізняються від кальвінів (пресвітеріян), я і в сім реєстрі часто мусів означати їх загальним іменем євангеликів або протестантів. Тільки унітарії виразно відділяються від них.

громадянством. Коли з смертю Жигимонта-Августа минули всякі політичні спекуляції на реформацію, і новий король Баторій взяв в свою опіку єзуїтів, а по нім засів на польськiм престолі ще більший їх приятель і вірний ученик Жигимонт III Ваза та став систематично відсувати нововірців від усяких впливів і доходів, так запал до нововірства і простиг між маґнацтвом і шляхтою, а кілька десятиліть єзуїтської праці над молодими шляхотськими та міщанськими поколіннями (для котрих єзуїтська колеґія стала майже єдиною школою) перетворили польське громадянство з такого поступового та вільнодумного в одно з найбільша задницьких і темних. Євангелицтво, як раптово було вибуяло (в третій четвертині XVI в. найбільше), так раптово й змаліло в першій четвертині XVII в., і тільки завзяте кількох маґнатських фамілій, що не схотіли відступити від євангелицтва, уратувало авґсбурську та пресвітеріянську конфесію від повного знищення серед сеї чорної реакції. Унітарство ж, що не мало таких могутних протекторів,— а виставлене було на безоглядну ворожнечу згаданих євангелицьких конфесій, не пережило сеї реакції: її громади і освітні установи були силоміць покасовані, і члени сеї конфесії засуджені на вигнання з Польщі в 1650-х рр. Так євангелицтво не стало в Польщі—Литві вірою народньою, навіть серед міщанства не звило собі трівого гнізда, зісталось річею пансько-маґнатською, як певний прояв опозиції людей, які могли собі сю дорогу розкіш дозволити — против темних католицько-назадницьких впливів, що опанували двір, уряд — і шляхецький загал.

Все ж таки сей рух не зіставсь без глибоких і користних впливів на розвій польської культури, політичної думки і громадського життя. Досить того, що се він сей рух властиво покликав до життя польську літературу, змусив письменників перейти на народню мову, вигладив і вигартував її протягом недовгих, але горячих десятиліть реліґійної боротьби. Єзуїтська реакція зломила і приглушила сі початки,

але, оживши згодом, вони зістались невмирущою пам'яткою колишнього релігійного руху.

На українським же життю, на жаль, сей реформаційний рух відбивсь далеко менше і слабше — бо тут він навіть і серед українського панства — не кажучи про інші верстви, не знайшов скільки небудь енергійних та рішучих прихильників.

Правда, у тогочасних полемістів, не тільки католицьких та уніятських, але й православних, єсть кілька відзивів про великі успіхи «єреси» між православними. Московський емігрант кн. Курбский, що жив на Волини і дуже журился упадком православної віри в 1570—80-х рр., завважав «мало не всю Волинь» тодішню «зараженою духовою г'анг'реною і розаг'ітованою фальшивими догматами». Наш Вишенський в початках XVII в. закидав усій українсько-білоруській аристократії, що вона «поєретичилась». Але оден і другий були прихильниками непохитної візантійської ортодоксії, за єресь вони вже вважали яку небудь критику православного обряду чи духовенства, яку небудь похвалу чужій вірі, — а такі слова дуже часто мусіли бути на устах тодішніх Українців з більше освічених верств — тільки се зовсім не означало їх приналежности до якої небудь не-православної конфесії. В однім з листів Курбский з обуренням оповідає про волинського українського пана, Чаплича, що він прийняв до себе московських емігрантів, єретиків-раціоналістів, перейнявсь їх гадками і не упускав нагоди завести в шляхетській компанії розмову на теми догматів і морали та пописатись раціоналістичними ідеями. Але зістається таки незвісним, чи сей Чаплич пристав формально до якої небудь євангелицької конфесії, — чи зістав православним вільнодумцем. В кождім разі для другої половини XVI в. не можемо вказати ні одного скільки небудь визначного імени між представниками євангелицького руху, ані якого небудь яскравого успіху сього руху серед українського громадянства. Про деяких діячів — напр. про Потія оповідається, що вони перейшли через євангелицтво — але таки не звязали

з ними скільки небудь трівко своєї діяльності. Пізніше знаходимо серед унітаріїв кілька українських фамілій, які звязались з ним серйозно — але в українськiм життi вони не грають виразної ролі. (Виїмком, можливо був Немирич — котрого постать одначе і досі не уявляється нам виразно). Значінне ж євангелицького руху для українського життя — значінне все таки дуже поважне — полягає у тiм, що він чимало причинився до розбурхання сього приспаного свiту своєю активністю та енергією, давши йому певні взірці, використані православними церковними й національними діячами, перенесені в українські обставини і до них приноровлені. На євангелицькiм же ґрунті стати і на нiм повести українськiй релігійний чи культурний рух, ніхто з українських діячів, скільки знаємо досі, серйозно не постаравсь, ані з євангеликів ніхто не додбав про те, щоб в українстві пошукати ґрунту для своєї діяльності.

Трохи наче більше того було на Білоруси. Могла в тiм мати значінне і близькість Прусії й приплив з Московщини тих еміґрантів-раціоналістів, згаданих вище, що перед усім на Білоруси шукали собі схоронища, і впливи Радивилів, протекторів кальвінізму, що володіли величезними маєтками на Білоруси. Скарґа і Потій в 1590-х рр. говорять навіть про незвичайні успіхи євангеликів межи православними Білорусинами: що вони тут сотки церков обернули на євангелицькi збори, а з шляхти хіба сотний дiм зіставсь не захоплений єресію. Розуміється, тут багато мабуть перебільшено. Але припускаючи, що єсть в тiм щось і правди — які наслідки тих успіхів? І тут вся євангелицька література на білоруськiй мові, яку досі вдалось викрити, обмежується двома книжками, виданими Симеоном Будним, в товаристві ще двох інших проповідників, в несвіжськiй друкарні в 1562 р. на тодішній українсько-білоруськiй книжній мові: «Оправданне грішного чоловіка перед Богом» і «Катихисісь то єсть наука стародавня христiанська от светого писма для простыхъ людей языка руского въ пытанияхъ и отказѣхъ събрана». Будний і його товариші не були з роду Русинами

і до українсько-білоруської мови звернулись в інтересах пропаганди. Будний був з початку кальвіном, потім унітарієм. Його «Оправданне» присвячене Остафієви Воловичеві, одному з виднійших білоруських маґнатів, що прославив себе енерґійним протестом против Люблинської унії. По словам передмови, він причинивсь своїм коштом до засновання несвіжської друкарні «на розмноженне добрих книг». Та видко, ся проба Будного не знайшла симпатичного відгону ні в українсько-білоруській суспільности, ні в євангелицьких кругах, і не була ніким продовжена. Сам Будний звернувся до перекладів на польське (здобув собі вдячну пам'ять в історії польської культури польським перекладом біблії), його ж білоруські друки навіть не згадуються пізнішими істориками євангелицького руху!

Инший, недовершений твір в сім напрямі тільки здогадно зв'язується з білоруським євангелицьким рухом: се євангеліє в двох паралельних текстах, слов'янським і білорусько-українським, розпочате Василем Тяпинським¹ у власній «убогій друкарні», котру він заложив для сього діла, але не зміг довести його до кінця, тому задумав випустити бодай видруковану частину з своєю передмовою, але не відомо, чи й се удалось йому сповнити. Його передмова дуже інтересна своїми жалями над занедбаннем «руської» мови та накликами до суспільности (православної), аби вплинула на свою єрархію, щоб вона заопікувалась школами та наукою. За недостатчею яких небудь відомостей про особу автора пробувано його зв'язати з одним полоцьким шляхтичом-унітарієм, що мав таке ім'я. Але в його передмові нема ніяких натяків на нововірство: він говорить до православного суспільства, так якби сам був православним, і серед православної української шляхти того часу знайдено також шляхтича Василя Тяпинського, що міг бути автором сього інтересного твору.

¹ Новіша студія про нього пок. Ореста Левицького в київських «Записках» т. XII, 1913.

Найбільш виразний відгомін євангелицького — спеціально — унітарського руху того часу на Україні, се переклад на сучасну українсько-білоруську мову зроблений на Волини в 1581 р. близше незвісним Валентином Негалевським. Переклад і толкування мають доволі виразні позначки унітарської доктрини. Перекладчик пояснює, що до сеї праці приступив «за намовою і напаминаннем многих учених і богобойних, а слово боже милуючих людей, котрі слова польського читати не вміють, а языка словенського — читаючи письмом руським — викладу і слів його не розуміють. Але сі «учені люде» таки не постарались опублікувати праці Негалевського, і вона звісна тільки з рукописи.

Таким чином на нашім ґрунті євангелицький рух не проявив тих заходів коло видання св. письма та реліґійної літератури на народній мові, що деінде бував одною з сильніших та продуктивніших сторін сього руху та клав нараз сильні підстави національній літературі й звязував національний рух з євангелицтвом. Се тим дивніше і сумніше, що такі заходи коло впровадження народньої мови до книжної, реліґійної письменности на Україні і Білоруси почались уже перед Лютеровою реформою. Проби вживання тут сучасної мови маємо вже з XV в., і шановні праці Скорини випередили теж на які два-три десятиліття перші відгомони її на Білорусько-українським ґрунті. Наскільки сі Скоринині проби ународнення святого письма (роблені за помічю чеської біблії) дійсно відповідали потребам нашої суспільности, показують численні рукописні копії з Скорининих друків: маємо кілька таких копій зроблених в Західній Україні в другій пол. XVI в. Єсть і нові переклади зроблені в тім часі на взірець Скорини, за помічю чеського тексту, як Пересопницьке євангеліє, перекладене на Волини в 1550-х рр., або Пісня пісень Соломона. Сі переклади теж лишились недруковані, і се дивно, що тодішні провідники євангелицького руху в Польщі й Литві — дуже численні і на Україні пройшли повз сього досить помітного явища, не

помітивши й не оцінивши потреб української людности в народній біблії.

Не оцінили вони й проб пересадження євангелицької доктрини на український ґрунт і навязання до українських традицій, що виникали серед самих євангеликів. Звісна напр. така спроба унітаріїв використати для успіху своєї проповіді пам'ять і пієтизм українського громадянства до своїх старих князів. Се так званий «лист Смерти Половця до князя Володимира, пущений в 1560-х рр. (як оповідали польські унітарії) якимсь Андрієм Колодинським з Полоцька з заміткою, що лист сей, мовляв, знайшов він в монастирі Спаса в Перемищині, де був похований кн. Лев галицький. Іван Смера, двірський лікар Володимира (особа, очевидно, вимишлена) — висланий ним, в числі інших, щоб на місці познайомитись з тими ріжними вірами, котрі Володимиреви захвалювали місіонери, інформує свого князя про віру грецьку. Критикує її гостро і противставляє їй (в виразах досить неясних) правдиве християнство, що колись візьме гору на Руси (очевидно — в формі унітарського євангелізму). Написано се все з невеликим хистом, з невеликим знанням православної віри і церковної практики, але в кождім разі цікаве самою гадкою: дати щось зі своєї проповіді під ослоною двох популярних історичних українських імен: Володимира і Льва (якраз в 1560-х рр. з іменем Льва фабрикувались всякі грамоти на оборону прав українських посідачів, котрим бракувало правосильних документів). Але що ж? і сей лист



Др. Франц Скорина з Полоцька.

зіставсь невиданим, здається, майже невідомим, не спопуляризованим (навіть українського тексту сього памфлету не відомо).

З свого боку провідники українського національного руху (що був zarazом рухом церковним, освітнім, літературним) використовували — часом навіть досить запопадливо, що на їх гадку користного міг дати євангелицький рух, але не охотились звязуватись з ним так, щоб аж розривати зі своєю церковною традицією, бо при всіх темних сторонах православного церковного життя, видима річ, цінили православну церкву як національну інституцію — і національне гасло.

Українські полемісти не цураються євангелицьких писань, звернених против римського католицизма, вони черпають з них матеріял, аргументи, ідеї для своїх писань. Траплялось і таке, що православні меценати — як приміром кн. Острозький, доручали євангеликам відповідати на атаки католицьких письменників на православну церкву, що їм дуже брали за зле католики і уніяти. В політичній боротьбі православні і євангелики йдуть звичайно разом против клерикальної політики уряду, против переваги католицької єрархії і всяких обмежень і репресій на дісидентів (некатоликів). Весь час пильно тримається згода і перемире між православними і євангелицькими кругами з огляду на небезпечного спільного ворога, утримується можлива толеранція супроти релігійних ріжниць, по змозі оминається всяка полеміка між сими двома релігійними таборами, що фактично тримають політичний союз.

Не бракувало й проєктів перетворення сього тактичного, політичного бльоку в чисто релігійне порозуміннє. Найбільш звісний епізод належить до 1599 р., коли євангелики й православні ладились до спільного натиску на правительство і клерикальну частину сойму, щоб зломити їх ворожий для не-католиків курс. В сій справі визначено зїзд православних і євангеликів (лютеран, кальвінів і чеських братів) в Вильні і кальвінська старшина виготовила для сього зїзду проєкт

релігійного об'єднання євангелізму з православ'ям — як відповідь на недавно проголошену в Берестю унію владиків з Римом. Євангеліцькі проповідники мали прибути на виленський зїзд, а кн. Острозького, як голову православної партії, прошено привезти з собою учених православних духовних з Волини, аби через богословську диспути привести обидві сторони до порозуміння, коли не у всіх подробицях, то бодай в головніших питаннях, відповідно до виготовленого євангеліцькою стороною проєкту такого релігійного погодження¹.

¹ Виймаю головніше з сього інтересного проєкту:

«Великий би то був крок до переведення згоди, коли б зараз від них (православних) вийшла постанова згідна з нашою, котрі книги (св. письма) вони вважають за канонічні, а котрі за апокріфи, і вони показали б примірник грецької біблії, котрий вони вважають за автентичний, бо порівнюючи з ним наш берестейський виклад, думаємо, що в новім тестаменті вони не знайдуть ріжниць.

«Погодившись що до основи і на ній ставши, переходити всі точки віри й науки, в котрих маємо з ними згоду, і ту згоду посвідчати, докладно означуючи точки против усіх відмінно мислячих еретиків, а особливо против папських: в доктрині про Христа єдину голову церкви, про участь в трапезі господній під обома видами, про чистилище, подружжя священників і т. д. Для улешення радили б ми домагатись від них якихось визнань віри, бо з такого скорше можна зміркувати ніж з загальних поглядів. Але що і у них, мабуть, також не без помилок, і заглиблюючися в них можна б замість згоди прийти до ще більшої ріжниць і огірчення Греків (православних), тому здається нам краще подати їм наше сендомірське визнання, аби в нім вказали, коли що можуть слушно, а коли не можуть, нехай його приймуть і підпишуть: того від них сподіваємося в багатьох точках.

«Спир про походження св. Духа зробить деякі трудности, але нехай судять інші, чи задля нього не можна перевести об'єднання в усім іншим. Бачили ми писання деяких наших німецьких теологів, які твердять, що спир сей не був досить важною причиною для розділу латинської і грецької церкви. На наш погляд, хто пильніше вгляне до справи, ледви чи не переконається, що хоч Греки сваряться з нами про слова, в самій річі майже згоджуються. Не хотіли б ми, аби льог'омахія (суперечка про слова) завадила унії. Ми теж не у всім згоджуємось з людьми авґсбурської конфесії що до sacramентів, але сполучились з ними спільною декларацією

сендомирською і запобігли дальшим суперечкам і образам, поставивши границі дискусії. Чи й тут не можна б було піти сею дорогою? і то тим лекше, що про сей догмат мабуть рідше ніж про сакраменти приходить ся говорити на проповідях?

«Найбільшою завадою для спільности богослуження, на їх гадку, се взиванне святих при обідні (чи і обідня, тут не ясно). Викинути з їх церкви обідню так відразу, се ледви чи можливо. Зразу про те тільки подумати, щоб полишивши їм церемонії, котрі можуть бути толеровані, можна було викинути забобонне ідолослуженне у взиванню святих та інші блуди, які більше впадають в око. Против них треба б приготувати тепер перед розмовою як найбільше свідоцтв з св. отців грецької церкви, і щоб не було спору про певність авторів, зазначувати місця в грецьких екземплярах, котрих би добре було як найбільше зібрати до Вильна на часть діспута.

«Акт артолярії (хлібопоклонства) без огірчення простих людей мабуть трудно було б скасувати, і можна було б побоюватись, щоб вони не удались до папства, образившись наглою зміною. Тому не знати, чи не можна було б поки що вдоволитись тим, щоб грецькі пресвітери, давши наперед в сій справі відповідну деклярацію, потім публично на проповідях поясняли простим людям, що те ставанне на коліна не повинно робитись і не робиться перед хлібом видимим, а перед самим Богом,— як то ведеться в деяких євангелицьких зборах, де на колінах приймають сакрамент.

«Так само з образами — тому що Греки мають образи мальовані, хоч різблені відкидають, коли б не можна було скасувати їх відразу (що було б краще) то прикладом церков августинської конфесії против адорації образів могла б подаватись наука з св. письма і учителів церкви, по вказівкам наших (проповідників), а згодом коли б ідолослуженне було викорінене з серць, лекше було б скасувати й самі образи.

«Тепер тими способами аби тільки досягнути, щоб євангелик міг бувати при православнім богослуженню без образи свого сумління, аби й вони не бридились нашим богослуженнем. При тім не треба боятись, що євангелики стали б переходити до них, навпаки — певно, що багато Греків ставало б правдивими і повними євангеликами, аби тільки прийшло до щирих розмов їх пресвітерів з нашими міністрами, що перевисшають їх наукою. Далі і школи по повітах могли б бути спільні, і на них від православних багато б прибуло коштів, а учених учителів з їх релігії мало б знайшлось. Часами й повітові синоди могли б відбуватися спільно, і коли б їм так до якогось часу попускати, до них приладжуватись в питаннях менших і неважних (як обходженне подекуди разом з ними свят по старому

Острозький все підтримував близькі і приязні відносини з євангелицькими кругами (старша його донька була замужем за головою соцініян, Яном Кишкою, старостою жмудським, друга за Криштофом Радивилом, воєводою виленським, промотором кальвінів), і взагалі ставлячись доволі легковажно до конфесійних різниць і трактуючи свою церкву головно з національного і політичного становища, він і сим разом заявив повне спочутте тіснійшому об'єднанню євангеликів з православними. Оба владики, що зістались при православних після берестейської унії, запросин на виленський зїзд не прийняли; тож Острозький дійсно привіз кого міг: одного переїзжого владику з балканських сторін і двох достойників з славного дубенського монастиря (фамілійної фундації Острозьких). На зїзді він виступив з промовою, висловлюючи горяче бажанне, щоб православна церква дійсно зєдналась з євангелицькою. Але присутні православні духовні — як то можна було й сподіватись супроти загальної тактики, прийнятої в православній українсько-білоруській церкві — заявили, що перед умовою мусить бути згода і участь царгородського патріарха, об'єднання взагалі можливе тільки при тій умові, що євангелики приймуть православні догмати, а які небудь уступки з боку православної доктрини не можуть бути зроблені.

Супроти такої заяви євангелики не мали що більше

календарю, або в справі уживання прісного хліба в евхаристії), то се дуже багато заважило б для прихилення їх (до євангелицтва) і відвернення від апостазії до папства, що тепер стали такими звичайними, і для оборони від утисків від людей римської релігії, коли б (православні) за нашим прикладом перевели (організацію оборони) спільними постановами (з євангеликами)».

Незалежно від такого трактовання релігійних питань сей проєкт цікавий ще й тим, що в нім, з одного боку, ясно відбивається бажанне і надія євангеликів (на котрих уже прийшла чорна година) скріпити себе засобами і силами православних, а з другої сторони — їх незвичайна далека відчуженість від православного церковного життя, про котре сі люде говорять як про щось далеке і незнане, хоч прожили весь свій вік може поруч православних.

робити, як вислати до патріарха листа з проханням, аби він з свого боку помагав об'єднанню, а на зїзді переведено тільки формальний політичний союз, «конфедерацію», і вибрано з обох сторін: євангеликів і православних, «г'енеральних провізорів», аби слідили за подіями і в потребі мобілізували сили обох таборів для спільної акції.

Я спинивсь на сім епізоді, бо він доволі добре ілюструє відносини православних і євангеликів і помагає зрозуміти сильні і слабші сторони сих взаємин.

Євангелицький рух зробив сильне вражіння в православної суспільности. Хоч оживлення православною життя, котре зазначилось XVI ст., почалось незалежно від впливів реформації — скорше ніж ті могли викликати в нім які небудь відгомони, але заважила вона на його розвитку дуже помітно. В сфері релігійної гадки ті прояви раціоналізму («жидовствующих»), про котрі була вище мова, і зворот до «простої» мови у викладі св. письма і взагалі літературній творчості цілком ясно випередили які небудь відгомони реформації у нас. В політичному життю кампанія українського львівського міщанства проти обмеження в правах виникла в другім десятилітті XVI в. також незалежно від яких небудь впливів реформації, — а власне ся кампанія стала першим кроком в боротьбі за права православної церкви і національне право, в котрім повела провід львівська українська громада. Брацтва, що послужили найбільш яскравим орг'аном сеї національної та релігійної акції, були реорганізовані і приладжені до потреб нового руху теж ще перед впливами реформації. Але сьому вже розпочатому рухові реформаційні змагання піддали багато завзяття, дали цінні взірці і приклади, підтримали і осмілили своїм союзом. Принцип соборної організації церковного життя, котрому православний рух, безсумнівно, завдячав дуже багато, хоч мав свої початки в попередній практиці, в своїм розвитку XVI в. був значно натхнений євангелицькими прикладами: синодами, зїздами духовних і світських представників євангелицьких конфесій і под. Самопевність і безоглядність,

з котрою вони розправлялись з католицькою єрархією, не лишились без впливу на сміливість, з якою православна суспільність стала наставати на своїх пастирів, домагаючись направи відносин і практик православної церкви. Супрематія брацтва над єрархією, проголошена в боротьбі з львівським владикою, як не піддана, то в кождім разі — без сумніву підперта була євангелицькими взірцями. Найширше й найг'рунтовнійше виложений був сей принцип в «Апокрізісі», що вважався твором нововірця, і православні церковники дійсно не вважали можливим солідаризуватися з ним — ані його вирікатись.

Се подробиця характеристична для загальної ситуації: український рух вагавсь між бажаннями як тісніше звязатися з євангелицьким рухом — і страхом відірвання від традицій православних, від гасла «руської», національної церкви, від патріархату, що служив їй і всій традиції немов якорем в глибокій воді, г'арантуючи, що вона не згубиться серед суперечних течій сеї бурхливої доби.

Такі визначні представники боротьби за національність як кн. Острозький скажім, нераз сходять цілком на реформаційні думки, що в східній церкві треба б поправити не тільки дісципліну, «але і зважаючи около сакраменту і інших вимислів людських», і Потій злорадно приловивши його на таким не православним вислові, пригадав йому, що в сакраментях східньої церкви не може бути ніяких перемін. «Пересторога», хоч вийшла від горячого прихильника сучасного православного руху, одначе у своїм легковаженню старої церковної літератури та старосвіцьких замиловань, у зверхнім обряді та своїм горячим відданню інтересам науки і школи як найвищому національному добру, — виявляє ясно людину виховану в ідеях реформаційного руху. Та й у самого Вишенського — найяскравішого оборонця старих церковних традицій і канонів бували моменти, коли він договорювався до цілком революційних, протестантських поглядів, радячи православним не приймати єпископів, що беруть затвердження від короля без соборного вибору: «Краще вам

без владиків і попів діяволом поставлених до церкви ходити і православіє заховувати, ніж з владиками і попами не Богом покликаними (але канонічно поставленими!) в церкві бути та з неї насміватись і православіє топтати».

Не буду вже спинятись на ріжних спеціальних літературних запозиченнях православних від євангеликів — напр. на протестантській тезі про папу-антихриста, спопуляризованій для будучих віків православними полемістами кінця XVI в., бо се деталі! Скажу натомість загально, що енерг'ія, інтензивність, сміливість українського національного руху (небо-зна які, беручи їх абсолютно, але несподівані і через се дивні після довгої попередньої застої і безвладности) виявились не без звязку з реформаційним рухом, і так само потім підупали тут — в Західній Україні в XVII в. не без звязку з занепадом реформаційного табору! Український корабель плыв повними вітрилами під вітром реформації і спустив вітрила, коли сей вітер опав і не стало ні сих сміливих союзників, ні їх бадьорих прикладів!

Не була се ні одинока, ні навіть головна причина: впливали тут економічні і соціяльні зміни в українськiм життю, занадто звісні, аби на них тут спинятись. В звязку з темою сеї книги я хотів натомість дещо освітити сю сторону, піввіка тому піднесену Драгомановим, а мало деатовану потім: се значінне, яке мала політична й ідеологічна кооперація з реформацією для розвою українського руху в XVI в., і занепад реформаційного руху для зросту української реакції в XVII в.

В світлі вище сказаного належить оцінювати відзиви католицьких та уніятських письменників з кінця XVII в. про єретиченне православного маґнацтва й шляхти на Україні і Білоруси. Вона стояла тоді під сильними впливами реформаційних ідей і прикладів. Але з євангелицтвом мало хто з неї звязавсь. Коли реформаційний рух підупав, одні зістались при своїй національній церкві, инші, знеохотившись до неї, перейшли до «папства» як висловлялись євангелики. Не велика громадка звязалась з унітаріями, як найбільш ради-

кальним крилом євангелицького руху. Але були се люде, мабуть, значно вже відчужені від українського життя, бо національного характеру не надали ні своїм унітарським громадам, ні літературі. Ті, що цінити перед усім свою національність, зістались, очевидно, при своїй національній церкві — не вважаючи на всі її хиби.

«Поєретиченне» в тих часах католицькі круги закидали й самим патріархам — оскільки вони, як і православні Українці того часу, виявляли більш симпатії до євангеликів, ніж до єзуїтської реакції та шукали собі союзників між євангеликами — хоча б і на чисто політичнім ґрунті тільки. Александрійського патріарха Мелетія наш Потій не завагавсь назвати «авґсбурським пастирем, що розмішав з молоком правовірних грецьких отців жовч Лютера, миро Кальвіна і трутину Цвінглі» — за те що в своїм листі до нього сей патріарх (що взагалі дуже інтересувався українськими релігійними церковними справами) виступив з критикою деяких католицьких поглядів. А його вихованця і наступника Кирила Лукаріса за політичну боротьбу против католицької ліґи в спілці з протестантами католики прославили чистим кальвіном і кінець кінцем добились його голови.

Не дивуватись після сього, що стільки єретиків католики і навіть такими наші власні ортодокси знаходили серед православного громадянства того часу. Плилося під вітром реформації — до національного відродження.

УКРАЇНСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЄ XVI—XVII вв. І ЙОГО РЕЛІГІЙНА ІДЕОЛОГІЯ.

Український національний рух XVI—XVII в. проходив під знаком релігійним, властиво — церковним: відродження українсько-білоруської православної церкви. В руху сім були сильні елементи відродження національного і культурного, він ставив своїм завданням піднести «руський» (український і білоруський) нарід з його занепаду, пасивности і пониження, відновити його колишню славу не тільки в політичнім,

а і в культурнім життю, піднести освіту і письменство на колишній високий рівень часів руської державности. Питанне повернення українсько-білоруській суспільности прав над православною церквою, котрі загорнув собі польсько-литовський уряд, входило як складова частина до ширшої політичної програми, яка не формулувалась і не розгортувалась виразно, але відчувалась в ріжних політичних виступах. Сформуловано її в рамцях польської державности при гадяцьких пактах 1658 р., як звичайно думають — під диктат унітарія Ю. Немирича: було се виборенне для «руського» народу (в розумінню маг'нацько-шляхецької верстви українсько-білоруського суспільства) політичного представництва рівнорядного з польським і литовським як третього члена федерації Польщі, Литви й Руси. Сей політичний ідеал, хоч може не продуманий до кінця і не сформулований, мусів присвічувати шляхецьким українським політикам вже від Люблінської унії 1569 р.

В історичних досліджах останних десятиліть головна увага зверталась на висвітленне в тім руху XVI—XVII в. елементів культурних і національних, котрі дають йому право на назву «першого українського відродження». В сім напрямі зроблено чимало. Але для нашої теми навпаки важніше оцінити, що виявив сей рух у сфері релігійної мисли? Наскільки релігія не виступала в нім тільки в заступстві національних і політичних гасл (бо таки дійсно гасло релігійне не раз виступало замість кличів національних і політичних — менш усвідомлених і менш популярних)? Наскільки була сама дійсним чинником сього руху, його метою і самоцілею? І в які конкретні форми прибиралась ся релігійна мета в очах її прихильників?

Очевидно, на се, само по собі просте питанне, не так легко й відповісти саме через се, що відродженне старої православної церкви виступало в тодішних політичних плянах таким універсальним ліком на найріжнійші недуги сучасні: являється через те в найріжнійших політичних і куль-

турних комбінаціях і висувається як найблизша передумова для дуже далеких від себе ідеологічних прямувань.

Такий напр. характеристичний речник цього руху, як згаданий Тяпинський — дуже цікавий незалежно від того, ким він в дійсності був: чи православним глибоко захопленим тільки новими ідеями, чи нововірцем, який одначе не хотів відриватись від національного тіла і бажав служити відродженню своєї суспільности на її національних основах. Своім пляном видання євангелія на народній мові, жертвуючи для того своєю убогою маєтністю, «аби згинутися з своєю вітчиною, коли вона має до решти згинутися, або побрести разом з нею — коли вона буде вирятована (спільним заходом громадянства)», він досить сильно задокументував свою приналежність до людей нової ідеології. А про те — останнім засобом ратунку і для нього являється таки не що інше, як реставрація старої церкви для відродження освіти і науки, що колись цвіла в тій старій церкві. Він уболіває над «глибоким культурним і національним занепадом руського народу» — що в такім славнім і то найважнішим — в такім давнішим здібнім, ученім народі руськім таке занедбанне свого славного язика, просто зневага до нього, за котрою ясна мудрість, що була (в руськім народі) просто прирожденною, відійшла від них, а на її місце зараз прийшла така оплакана невченість, що вже декотрі стидуються й письма свого (руського) — особливо в слові божім. Пригадує для сильнішого вражіння колишню славу його — в уяві автора стара Русь була найблискупчійшою представницею всеї Східної Європи, візантійство в його очах нероздільно зливалось з словянством, «а яке ж більш прирожденне словянство може бути, як не Русь». Отже з горячим накликом звертається він до сучасної української й білоруської аристократії, «що зістались немов батьками сеї (культурно-національної) справи по таких достохвальних предках своїх», — аби вступили в їх сліди. І що ж? Конкретне бажанне, яке він ставить до них, полягає в тім, щоб вони вплинули на митрополита, владиків й інших

достойників, аби ті не дбали виключно про свої еґоїстичні інтереси, «а вчилися слова божого самі й інших учили», з маєтностей церковних закладали школи для науки більшої, ніж просте читання, та подвигнули науку слова божого, занедбану від стількох літ.

Автор «Перестороги» (здогадуються, що то був Юрко Рогатинець, оден з провідників львівського міщанського руху, а в кождім разі мусів то бути оден з найщиріших прихильників нового освітнього руху) виступаючи проповідником освіти і школи, як першої умови національного відродження, висловлює повне вдоволення з тої дороги, котрою пішла культурна справа в 1580—1590-х роках, головно заходам патріархів (далі повернемо до сього важного пункту).— «Православіє наше почало просіявати як сонце», пише він,— «учені люде почали показуватися в церкві божій — учителі і строїтелі (орґанізатори) церкви божої, і друковані книги почали розмножатись». Біда прийшла тільки з відступлення владиків і з унії, що схибила спасенний розвиток культурної й національної справи на сій дорозі визначеній патріархами...

Се була та спільна точка, на котрій стрічались і перехрещувались і ті поступові течії українського громадянства, для котрого головне була освіта, культура, оживлення громадського українського життя, а церква — тільки підойма,— і ті течії консервативні, вповні правовірні, для котрих єдино цінним було відродження православія найчистішої форми без усяких уступок «духови часу». Між сими двома течіями розгубивсь і занидів рух зі становища нашого розсліду особливо інтересний — котрий на місце тої формалістичної, консервативної церковности, яка витворилась за попередні віки і вище була нами схарактеризована, хотів поставити українське євангельське християнство, оперте безпосередно на науці Святого Письма.

Ясні завязки такого українського євангелицтва виступають в брацькій реформі, піднятій львівськими міщанами в 1590-х рр. і про се варто сказати тут кілька слів.

На жаль, не маємо докладніших відомостей про переговори, з котрих вийшли ті статuti брацтва, котрі тепер лежать перед нами; тому не можемо докладно відділити, що сюди прийшло від братчиків, а що від патріарха, що ті статuti затверджував. Але нема сумніву, що згадана євангельська течія йшла не від патріарха (котрий де инде в своїх распорядженнях зовсім її не виявив), тільки від львівської православної громади, що стояла тут, очевидно, під впливами західного євангелицтва. Нові брацькі статuti замість старих брацьких пирів на храмові свята, що були головним змістом брацького життя, вказували братчикам зовсім інші завдання й зайняття. Братчики мали сходитись «не во п'янственний д'ім» і не для п'ячення, а для релігійного й морального поучення; залагодивши біжучі справи повинні були займатись читанням Святого Письма, або співанням духовних пісень, та поважними, будуєчими розмовами. Мали по силі помагати убогим, слідити за моральністю пожиття своїх товаришів, упоминати їх за недобрі вчинки, за тяжші провини замикати до дзвіниці, а в крайности й виключати з брацтва. Все се ідеї, котрих джерело і взірець треба, безсумнівно, шукати не де инде, як в сучасних євангелицьких громадах. Відти ж, очевидно, йшли ті гадки про потребу контролі брацької громади не тільки над громадянами, але й над духовенством, і навіть самими владиками, що знаходимо в тихже брацьких статутах. Довідавшись про кого небудь у своїм місці, чи поза містом, чи з світських, чи з духовних, що він живе не по закону, братчики мають упоминати його словом або письмом, коли ж він покаже себе непослушним,— оповіщати про нього єпископови. Коли б побачили в коршмі п'яного священника, або коли б доведено було на священника, що він ворожбит, або дає гроші в лихву, або що він звінчав ухоплену дівчину, або що він двоженець або распустник, такого свідками обжалувати перед єпископом, щоб він його судив по законам святих отців. Коли ж би й єпископ став противитися законowi правди, правив цер-

квою не по апостольським канонам, то й єпископови протитися як ворогови правди».

Але ся течія, кажу, не вдержалася. Замість розвою громадської діяльності і поширення прав громадян у церковних справах, як перше і загальне завдання прийнялось — уздоровлення православної єрархії. Для сього вважали першим кроком — вирвати її з тої тяжкої залежності від королівської влади, в котру вона впала за останні століття, а на моральну напругу духовенства й відновлення послушання й порядку найкращим способом приймали авторитет і владу патріархів — аби тільки її відновити. Ряд міркувань піддавав таку тактику в інтересах українського народу і церкви, але за ними упускали з уваги животворну силу громадської ініціативи, суспільну силу самооновлення, котру розвинув був реформаційний рух. З тими ж міркуваннями справу завертано на старі дороги, де вона неминуче мусіла загинути — як се й показали пізніші події, а з загиренням церковної реформи пропало й наше перше культурно-національне відродження майже з усіма своїми цінними сторонами.

Як допустило се наше громадянство?

Очевидно, воно було настільки ослаблене довгим занепадом і бездіяльністю, що не спромагалось на якусь енергійну, ініціативну акцію і в церковній справі: на створення нової церкви на нових громадських євангелицьких підвалинах. Тож і пішла найлекшою дорогою — без ризику і з найменшою втратою енергії й засобів уздоровляти стару національну церкву: поправляти старі міхи замість спромагатись на нові.

Треба рахуватися й з тим, що за останні століття ся стара церква стала майже єдиним гаслом національним — єдиною установою, яка ще об'єднувала розбиті останки старої Русі. Кидати її на те, щоб поставити поруч неї нову церкву, мусіло здаватись небезпечною пробою, яка спричинила б роздвоєння і розпорошення і так убогих останків тої старої Русі.

Стара церква володіла ще значними матеріальними за-

собами в формі монастирських і катедральних, владичих маєтків: уздоровивши єрархію думалось — можна було б їх ужити на релігійні, культурні й освітні завдання (як то марив Тяпинський), замість збирати на сі цілі нові засоби — до чого підупала суспільність не чула в собі сили.

Українська і білоруська суспільність Литви-Польщі привикла жити в приємнім почуттю своєї релігійної солідарності з православними народами й державами: Москвою, Волощиною, Греками й балканськими Слов'янами. Ся спільність не бо-зна-що давала реального, але морально підтримувала, і упустити сю звязь, відійшовши від старої церкви, могло здаватись небезпечним.

Консервативна політика — уздоровлення церкви через реставрацію старого могла здаватись певнійшою ще з таких міркувань: з нею лекше буде, могло думатись, відборонитись від вміщань уряду до внутрішних церковних справ, обстояти права і автономію свого релігійного життя, посилаючись на старі привилеї і практики, ніж будуючи щось нове і базправне.

Влада і вплив патріарха здавалась користним засобом нового церковного будівництва. Здавалось, що й упадок церкви наступив через те, що єрархічний звязок з Царгородом фактично був зведений на ніщо. Відновлюючи його, думали добути цінний, бо загально признаний авторитет для упорядкування і уздоровлення сього релігійного життя.

Се могло здаватись особливо важним супроти доволі невтішних відносин в євангелицьких кругах Польщі-Литви: неустанної боротьби ріжних євангелицьких доктрин. Коли ще лютеране з кальвінами, хоч з бідою, якось трималися купи, то з унітарськими й перехрещенськими доктринами йшла у них ворожнеча непримирена, і вона мусіла досить знеохочувати до нововірства взагалі.

В результаті сих обставин і міркувань, як бачимо, наше відродженне властиво від початку доволі рішучо повертає на дороги старі, консервативні, навіть реакційні. Перша боротьба була зведена за старий календар, против нового, котрий

заводив польський уряд. Наші православні обстоювали принцип, що уряд не може накидати їм без їх згоди нічого, що мало б якусь зв'язь з церковними справами. Принципіально се було правильно, і на заході багато протестантських країв теж не приймало нового календаря, тому що його диктувала їм папська курія. Але таки се було доволі зловіще віщування, що наш рух почавсь такою реакційною справою.

Ідею відновлення патріарших впливів і тіснішого зв'язку з патріархатом висували й підтримували особливо наші міщанські брацтва, що в тодішнім руху були елементом найбільш поступовим. В патріархах вони шукали союзників против своїх розпаношених владиків. Але відродження сього принципу, що все мусить робитись не инакше, як за волею і згодою патріархів, спаралізувало всі пляни реформи і дало православним консерватистам і реакціонерам убійчу зброю против усяких поступових течій і слідкувань за західним реформаційним рухом.

Кінець кінцем, викликані примари старого блиску княжої Руси, святости старої церкви, найвищого авторитету патріархів убили поступові демократичні, громадські течії, викресані з українського громадянства євангелицьким рухом в XVI в. Потяг до західнього відродження, реформації, письменства, що пробиваються в провідних ідеях нашого відродження при кінці XVI і на початку XVII в., впав під натиском старовіства. Відновлена православна церква потягла не з західньою реформою, а з католицькою реакцією, не з кальвінами, а з єзуїтами, і не стільки принципи «Апокризіса» й «Перестороги», як ідеї Вишенського потягли за собою маси.

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

Він був представником крайних аскетичних візантійських поглядів, схарактеризованих вище. Початки нашого відродження, 1580-і й 1590-і роки, не менше двадцяти літ мабуть, він прожив на Афоні, відзиваючись відти тільки

своїми посланнями на події, що стрясали тодішню Україну: змову владиків і підданне їх Римови, проголошення унії з Римом в 1596 р., боротьбу православної суспільності проти владичого самовольства, підтриманого урядом. Даремно православна Україна і безпосередно і через патріархів силкувалася викликати його до дому: александрійський патріарх Мелетій, що брав діяльну участь в українських справах, від себе намовляв Вишенського, але тільки в 1605 р. той зваживсь нарешті приїхати. Новий рух і його провідники справді показали йому такими далекими, що не пробувши й двох літ, він знеохотивсь і вернувсь назад на Святу Гору. Не вважаючи на всі пізніші поклики, більш не повертав і навіть письмом все рідше відзивався на українські події.

Коли брати його особу і творчість відокремлено, вони захоплюють нас своєю щирістю чуття, високим настроєм, гуманними гадками, які вибиваються з-під його аскетичної ризи і змушують забувати негативні наслідки, що випливали з його аскетичного реакціонерства. Своїми позитивними сторонами він являється предтечею Сковороди і Шевченка. В усій нашій старій літературі не знайдемо нічого рівного його огненним докорам єпископам-уніятам, що покинули стару церкву, не зносячи демократичного, громадського духу, що на хвилю вдарив був, під євангелицькими впливами, з нашого руху. В оригінальних і сильних виразах, натхнених святим гнівом на насильників і сердечним спочуттям до зневажених і пригноблених, змалював він, як ніхто інший, сучасне українське життя: «закукуріченість» єрархів з їх претензіями на виключне учительство і абсолютну власть у церкві: пасожитство, порожність і марність шляхетської верстви, глибоке пониження і визиск трудящих.

Що, справді, можна поставити поруч з його убійчим посміхом з єрархічної пихи владиків, що устами львівського єпископа відмовляли місцевим міщанам, «хлопам простим, кожем'якам і сидельникам», як він їх згорда називає, якого будь голосу в церковних справах: «Ті хлопи прості в своїх кучках і домках сидять, а ми преці на столах єпископських

л е ж и м о ! Ті хлопці з одної мисочки поливку або борщик хлещуть, а ми преці по кількадесять полумисків розмаїтими смаками уфарбованих пожираємо! Ті хлопці бецьким або моравським гермачком (свитиною) пскриваються, а ми преці в атласі, адамашку і соболіх шубах ходимо! Ті хлопці самі собі й панове і слуги суть, а ми преці предстоящих барвяноходців (слуг що в ліберіях ідуть перед своїм паном) по кількадесять маємо». І він кличе до них: сих пишних слуг Христових:

«Чи не ваші милости алчних голодними і жаждними чините бідних підданих, що тойже образ божий носите, як і ви? надане на сиріт церковних лупите, з гумна стоги й обороги волочите? Самі з своїми слуговинами прокормлюєте (споживаєте) їх труд і піт кривавий, лежучи й сидячи, сміючись і граючи пожираєте — горівки перепущені курите, пиво трояке превиборне варите і в пропасть неситого черева вливаєте! Самі з гістьми своїми пресищаєтесь, а бідні піддані через свою неволю (панщину) річного обходу (прогодовання) вдоволити не можуть: з дітьми стискаються, оброку (страви) собі уймаючи — боячись, чи їм до пришлого ворожаю дотягне!»

«Чи не ваші милости самі (їх) обнажаєте, у бідних підданих з обори коней, волів, овець волочите, дани пеняжні (грошеві), дани поту і труду їх витягаєте, з них живцем лупите, обнажаєте, мучите, томите, до комяг і шкут¹ не зважаючи на час, зимою й літом в неповідний час гоните? Ви їх потом повні мішки грішми золотими, талярами, півталлярками, ортами, четвертаками і потрійниками² напихаєте, суми докладаєте в шкатулах, а ті бідаки шеляга за що собі соли купити не мають!»

В сім протесті против автократичних, маґнатських претензій владиків Вишенський, як бачимо, опиняється в однім

¹ Назви сплавних човнів, до котрих піддані мусіли з далека довозити своєю худобою різні вироби панського господарства.

² Назви монет.

ряді з найкращими представниками європейського реформаційного руху. Але він зараз же відскакує від них, коли йому приходить ся оцінювати заходи і тактику провідників сучасного українського руху — тих людей що не молитвою і словом, а ділом хотіли увільнитись від автократів-владиків, що в союзі з урядом заходились накинати унію громадянству. Йому не подобається ні політична боротьба в союзі з євангеліками, ні організація нової школи для піднесення національної культури, щоб запобігти винародовленню вищих верств, ні заведення народньої мови до проповіді, до толкування Святого Письма і перекладів на народню мову. Він обстоює уживання церковно-словянської мови й на борзі складає теорію особливої містичної сили її: диявол, мовляв, особливо ненавидить сю святу мову, і всі, хто побороє її, робить се диявольським «дійством і риганнем». Щоб утримати суспільність при старій церкві й візантійсько-словянській культурі, він проповідує зневагу до всього, що виходить поза рамці церковної лектури: біблія має православному чоловікови вистати за всі науки, а хто піде до «поганських учителів і до латинської хитрословної лежи», той згубить віру. На поборення унії, замість якоїсь політики, він радить уставити всенародній — піст, бдіння і молитву, щоб Бог чудом своїм зломив упір короля, патрона унії. Серед внутрішніх непорядків не знаходить нічого важнішого, як останки ріжних народних обрядів, такі як різдвяні, великодні, святоюрські і под. Годиться завважити, що таку ж дрібязковість у відносинах до народнього обряду виявляли і патріярхи і їх інформатори братчики: одною з спірних матерій між львівським брацтвом і владикою було питання, чи годиться святити на великдень усяку страву, чи ні — владика боронив місцевої практики свячення, братчики ж доводили, що від того «чародійство множить ся»: свячене вживається до ріжних магічних актів і патріарх, замість заспокоїти, зробив з тої справи велику бучу. А ще більш енергії було витрачено на поборювання місцевої практики, що допускала до свячення на церковні степені «второжен-

ців», себто людей що були двічі жонаті, котрих грецька практика до свячення не допускала, хоч ніяких підстав для заборони в церковних канонах не було.

На ґрунті неприхильної оцінки Вишенським нових православних заходів прийшло до досить неприємних суперечок між ним і провідниками нового релігійного руху, коли йому довелось зустрінутися з ними на-віч в 1605-6 рр. Вишенському прийшло вислухати не оден твердий аргумент, він нібито дещо упустив з своєї непримиренности, але в глибині свого серця не помирився з новою наукою і вернувшись на свою Атонську гору, наново застиг в своїм старовірстві.

Воно було непрактичне, то значить — не відповідало інтересам національного життя. Воно було не продуктивне. Не мало нічого спільного і з духом дійсного християнства, а про те мало своїх людей і навіть дуже багато. Писання Вишенського з незначними виїмками не були друковані; не видко, щоб були вони й умисно поширювані,— проте ідеї його жили. Поступовим течіям, котрих огнищем було львівське брацтво, бракувало економічних підстав, бракувало мас. Українське міщанство не мало економічної сили й упало з упадком міст Польщі взагалі. Союз православних з магнатами-євангеліками Литви й Польщі, що здвоювали їх сили, стратив значінне і зник з тим, як останки українського магнатства спольщились, а прихильники євангельства в Литві-Польщі теж змаліли. Львівське брацтво помирилось з владиною й перейшло під його владу, а його культурна робота звелась до дуже малих розмірів. Натомість у старовірів, таких як Вишенський, знайшлись союзники численні і сильні!

Їх підтримували нечисленні «мучені» попи і черці, котрим гасла нової науки і школи були неприємні, бо грозили конкуренцією, і сі «неучені» знаходили послух не тільки в селянських масах, а і у нової політичної сили України — у козацтва. Хоча між козаччиною не бракувало елементів культурнійших, вихованих в нових школах, проте козацька

маса потягала більш до найбільш безоглядної й непримиреної опозиції против всього, що скільки небудь заносило якоюсь згодою, чи з польським пануванням, чи з польською вірою.

Отже коли у православної опозиції не стало інших протекторів і з кінця першого десятиліття XVII в. їй прийшлося «укриватись під крилами дніпровських молодців», кажучи словами митр. Борецького, провідники її мусли дуже серйозно рахуватись з такими козацькими настроями. Козацтво напр. грубо і безпардонно розбило акцію на помирненнє з урядом і католицькою церквою поведену в 1620-х рр. Мелетієм Смотрицьким. Митр. Борецький і печерський архимандрит Могила брали в ній участь, але мусли відійти під грізним натиском козацтва, і Смотрицький, найбільша літературна сила тодішнього українського суспільства, всіми покинений зломивсь і пропав.

Так само різко виступило козацтво, під впливами тих «неучених попів», против перших спроб Могили коло заложення колегії з латинською наукою, на взір колегій єзуїтських. Нащо латинське і польське училище заводите? того не бувало у нас досі, — а спасались!» переказує їх відзиви Могилин співробітник і пізнійший наступник на митрополії, Сильвестер Косів. І хоч як був завзявся на тім пункті Могила, мусів відступити від своїх плянів і піти на компроміси з брацтвом, що стояло під протекцією козацького війська. Та й ставши митрополитом кілька літ потім, стрівсь він з опозицією війська, що стало по стороні митрополита Ісайі, як вірного прихильника старого православія, аскета і консерватиста в духу Вишенського, і прихильникам Могили прийшлося сильно попрацювати, поки військо згодилось признати Могилу — за ціну певних уступок Ісайі з його боку.

Але все таки се старовірство настільки йшло против живих інтересів життя, що на довго утриматись не могло!

МОГИЛЯНЬСЬКА ЦЕРКВА.

Могила зробив уступки козацтву і старовірству, але зіставсь на чолі української православної церкви і кінець кінцем здійснив свою програму. Козаччина була розгромлена в кампанії 1637—8 рр. і на десять літ зійшла з політичної арени; Могилі й його партії се було на руку: козаччина не могла більш їм бороздити. Під проводом Могили церква організувалась в льояльних відносинах до польського уряду, задержавши до царгородського патріархату відносини зведені до найменших, чисто етикетальних розмірів. Освіту і школу організовану не на традиціях візантійсько-слов'янських, обстоюваних Вишенським та Копинським, а по взірцям латино-польським, католицьким, спеціально єзуїтським. Українська церква зісталась вірною в догматах і обряді церкви грецькій, але всім складом ідеологією й культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції, що панувала в полуднево-західній Європі і свої крайні позиції на сході мала в слов'янських краях Австрії та в Польщі.

Перелом зробило в сім напрямі безкоролівє 1632 р., коли по смерті вірного прислужника єзуїтів Жигимонта III польська корона перейшла до його сина Володислава. Повний воєнних плянів — боротьби з Москвою, Туреччиною, Швецією, він потребував для сих воєн козаків і взагалі мусів дбати про прихильність своїх українських підданих, тому вважав релігійний компроміс політичною необхідністю. Він і був переведений при виборі Володислава на короля; робили його останки православної шляхти і духовенство, — козацьке ж військо не взяло відповідної участі через роздвоєнне між компромісово настроєними старшинськими елементами і непримиреною, старовірською козацькою масою. Уряд зрікся намірів Жигимонта: фактично обсадити всі українські церковні посади уніятами і таким чином перевести православних на унію. Але і православні угодовці мусіли зріктись владиків власного ставлення, що вели свій початок від

посвятин, зроблених в Києві в 1621 р.: на їх місце вони мусіли предложити на королівське затвердження нових кандидатів. Владицтва й ігуменства були розділені на рівно між сею новою православною церквою і уніятською. І хоч не голосилось світови, але мовчки приймалось, очевидно, що нова православна єрархія йтиме по лінії польської політики, не тягтиме ні до православної Москви (як владики ставлення 1621 р.), ні до патріархату, що стояв під впливами Туреччини, а триматиметься уряду та шукатиме якоїсь форми порозуміння з Римом прикладом Смотрицького.

Душею сього компромісу, очевидно, був Могила, тодішній архимандрит київської Печерської Лаври, молдавський воєводич (син господаря молдавського), вирощений в польських магнатських кругах, єзуїтський вихованець, щиро-суголосний компромісовим плянам Володислава, людина великих організаційних здібностей, енергійна і талановита. Він був призначений на голову нової церкви, без сумніву — керував усею акцією і сміливо йшов на розріз з козацьким військом, властиво — з козацькою чернею, і з православними ортодоксами-старовірами, на чолі котрих стояв митрополит Ісайя Копинський, котрому Могила видирав митрополичий престіл, і дійсно не спинивсь потім і перед тортурами, щоб вимусити від нього відречення від митрополії. Він вірив в свій плян і в свої сили і не помилився у своїх рахунках. Опорною базою його була Печерська Лавра, котрою він правив від р. 1627: се була найбогатша православна інституція і від двох десятиліть — найбільший культурний осередок, де вже попередники Могили Галичане Плетеницький і Копистинський зібрали найкращі духовні сили. Ставши печерським архимандритом, Могила заходивсь організувати тут згадану свою колегію, в котрій його однодумці «мистецтва Паляди начеркнені в католицьких академіях почали розвивати в розумах руських глибше ніж доти латинською мовою», як се делікатно висловлює його помічник Косів. Православні старовіри підняли козацьке військо, яке попросту загрозило погромом партії «воєводича земель

Молдавських», як називано Могилу. Як я вже згадав, скінчилось компромісом: Могила згодивсь прилучити свою колеґію до брацької школи, котрій вона робила конкуренцію, але заразом одержав права старшини брацтва, то значить — фактично перейняв у свій провід і брацтво і його школу. Коли рік пізніше дістав він і митрополію, в його руках зійшлися всі три головні православні огнища Київа і всеї східної України взагалі: Печерський монастир зі своїми філіями, митрополія і брацтво. Се давало Могилі незвичайну авторитетність і силу і він се потрапив в повній мірі використати.

Рішучою поставою супроти уніятів, котрим він збройною рукою відібрав стару київську катедру, св. Софію з сусідніми церквами, Могила придбав собі довіре у православного громадянства, що з початку з великою обережністю ставилось до нового, королівського митрополита, побоюючись яких небудь уніятських інтриг'. Могила, наскільки прихильно й поважно ставивсь до католицтва, настільки безоглядним і неприхильним був для унії: по плянам угодовців за ціну компромісу з Римом Могила мав одержати зверхність над уніятськими владиками і повернути уніятів назад до руської церкви: унія мала скінчити своє істнованне і одність руської церкви відновилась би в формі якого руського патріархату, вповні православного, але відокремленого від Царгороду і помиреного з Римом: мало б се бути нове, гоноровійше для православних виданне унії¹. Воно не вийшло з стадії проєк-

¹ Про сі пляни дають приблизне поняття королівські листи до православних 1636 р. Володислав нагадує їм, що вони дали свою згоду на сі пляни підчас безкоролів'я, і під сею умовою він зробив їм свої концесії. За підставу сих плянів було прийнято пункти погодження (конкорданції) 1629 р.: різниці православної і католицької віри мали бути проголошені за такі, що не підлягають суперечкам і критикам противної сторони (подібний принцип ми бачили вище в проєкті порозуміння з православними євангеліків 1599 р. — замість з реформацією такий компроміс православні ладилась тепер робити з католицькою реакцією, в сім інтересний показчик тих змін, які протягом одного покоління перейшли в обставинах, а з тим і в ідеології сих людей). Плянуючи сей компроміс, король Володис-

ту і завдяки тому знаходило спочуття у православних, котрі — за виїмком крайних старовірів, увірились в правдивості Могили, не допускали можливості якогось шкідливого кроку з його боку і сподівались, що сей проєктований патріархат тільки піднесе повагу Руси. Сим угодовцям в особі Кисіля в рік потім, як Могила погромив київських уніятів, удалось навіть помирити з Могилою й козацьке військо: він не став його мужем довіря, але відносини між Могилою і військом від сього часу були льояльні, і військо більш не підтримувало активно його противників. Могила міг переводити свій плян реорґанізації церкви, не стрічаючись з якоюсь серіозною, активною опозицією, і дійсно, протягом 14 літ свого правління¹ встиг зробити так багато, що се правління стало епохою в українськiм церковнiм життю і на

лав і його права рука канцлер Осолінський мали перед собою завдання не релігійні, а політичні: їм за всяку ціну хотілось відокремити православних Польщі-Литви від Царгороду і Москви, і для сього вони готові були справді пожертвувати унію. Київський патріархат, що проєктувався ними на взірець московського, організованого при кінці XVI в., міг бути православним, — аби лиш був фактично незалежним. Царгородський патріарх мав би уділити священне тільки першому київському патріархови, як се було з московським, а далі вони б ставились самотійно, і под. Але з обох сторін — і польської і української, справа не договорювалась до кінця: принаймні ми тепер не розпоряджаємо ніяким авторитетним документом, де б питання ставилось ясно і реально, так як воно мало б бути здійснене. Головна трудність була в тім, що православним треба було здобути на те все згоду патріарха, а урядови згоду папської курії, знайти ж щось таке, щоб задоволило і папу і патріарха, було неможливо. Одначе справа мала прихильників і у правительственних і православних кругах і тяглась аж до Хмельниччини. Могила і його однодумці безсумнівно їй спочували, хоча тримались дуже обережно, навчені попередним досвідом і маючи над собою пильне око старовірів, що й так раз-у-раз зводили тривогу про їх уніятські замисли. Докладнійше про се в VII і VIII томі Історії України-Руси для другої половини XVII в., на жаль, бракує якогось новішого підручника, тільки старші і не дуже докладні праці — Пелеша з уніятської сторони і Чистовича (Історія западно-русской церкви) з православної.

¹ Могила вмер під сам новий рік 1647, старого стилю.

всій дальшій історії української православної церкви вирив він нестерту печать свого духа. Не можучи входити в подробиці, я спинюсь на головніших моментах його діяльності.

Вихований в польськiм отруженнi і католицькiй (езуїтськiй) школі, як я вище зазначив, Могила на все життє зіставсь вірним прихильником католицької культури і церковности. Сучасна католицька церква, відреставрована езуїтами, була для нього взірцем і ідеалом, до котрого він старавсь, яко мога, наблизити свою церкву, але лишаючи її бездоганно православною з догматичного погляду! На сім пункті він виявив незвичайну обережність і скрупулятність — навчений добре козацькими демонстраціями, котрі йому довелось бачити. Важне діло довершене ним: виклад православної догматики, вироблений гуртком київських духовників і професорів і прийнятий потім зібраним у Києві собором делегатів усіх православних епархій Литви-Польщі (1640) був відісланий Могилою на затвердження царгородського патріарха, а той передав сей виклад на розгляд собору скликаного в Ясах (1641). Тут він був апробований, з невеликими змінами, але й після сього Могила не зваживсь надрукувати повного тексту (се був величезний тріумф могилянського гуртка, що йому довелось дати православному світові виклад віри, котрого йому досі бракувало), поки не дістав до рук своїх апробованого і справленого примірника: випустив тільки коротший витяг (з початку по польськи, а потім і «діалектом руським»), повний же текст вийшов уже після його смерті. На сім пункті Могила був бездоганий: правда, різні письменники, польські й українські, вважали його римо-католиком з переконання, з огляду що він до свого требника брав живцем матеріал з латинських брев'яріїв (молитвенників) але треба рішучо сказати, що в сім ні Могилі, ні його гурткові не можна закинути якоїсь злої віри.

Але бажаючи зіставатись в повній згоді з православною церквою в догматиці, Могила бажав наблизити українську церкву, її дисципліну, практику й освітній рівень до католиць-

кого, так щоб їй з цього боку нічого не бракувало і католик не мав підстав величатись перед нею. Що до освіти і богословського підготовання духовників, се завданне мала виконувати орг'анізована Могилою колеґія (від польського уряду вона не діставала титулу академії — дістала тільки від московського, і довго пишалась іменем «Могилянської»). Наука в ній, як і в першій, лаврській колеґії Могили, була орг'анізована на взірець академій єзуїтських, основою літературного вишколення служила латина і польщина, навіть потім, як Київ опинивсь поза Польщею, протягом більш як століття могилянські студенти школились на латинських і польських взірцях, так що польські історики не без підстави підчеркують значінне Могилиної академії, як провідниці польської культури на сході. В порівнанню з латиною і польщиною мові грецькій і гебрайській, церковно-словянській і своїй українській, не кажучи вже про західно-європейські, уділялось дуже мало уваги, але сучасні церковні і суспільні українські круги не відчували сеї хиби: вони були вдоволені, бо Могилина школа приготовляє богословів, риторів і діалектиків, які можуть додержати поля богословам католицьким, і з католицької сторони, дійсно, віддавали їй в сім всяке признанне, і взагалі годились, що Могилі вдалось поставити православну церкву досить високо, значно вище від уніятської — котрій тоді, в звязку зі згаданими плянами польського уряду доводилось зносити доволі прикру критику і з боку православних і з боку латинників.

В церковній адміністрації Могила, прикладом римокатолицької церкви, обстоював абсолютну, автократичну владу митрополита і єпископів, неприязно ставивсь до ідей народовластя, висунених попередною добою, суворо обтинав претенсії брацтв на участь у церковних справах і тримав їх в повній залежності від себе. Але з другого боку — він рішучо ставивсь і против яких небудь мішань патріархів до українських церковних справ. Тут політичні пляни польського уряду вповні сходились з власними поглядами Могили, він справді приготовляв ґрунт для незалежного українського

патріархату. Попередні мішання патріархів викликали різні оправдані нарікання, які витолковують і таку неприхильну тактику Могили. Але крім того, як людина польсько-латинської культури, він взагалі не мав ніяких симпатій для греко-візантійського світу, всім духом був по стороні сучасної католицької реакції, а тодішні нахили патріархату до зближення з протестантськими кругами, котрих він був свідком, теж не могли його настроювати прихильно.

Визначена ним лінія церковної політики потім була підтримана його наступниками, й ім'я Могили стало провідним гаслом для організованої ним церкви на добрі два століття! Організована ним школа не пусто носила його ім'я: справді міцно трималась виробленого ним наукового й культурного пляну. Її вихованці, що в перших стадіях своєї діяльності бували звичайно професорами сеї колеґії, а далі займали різні, менші і більші церковні посади в українських і білоруських епархіях¹, тримались даних ним взірців, як в вихованню молодежи, так і питаннях віри і в церковній політиці. Аж до останньої русифікації, переведеної при кінці XVIII в., київська академія, а з нею й східньо-українське громадянство, в ній виховане, жили спадщиною Могили, його духом. Відти величезне значінне його в історії української культури, і незвичайний пієтизм для його пам'яті й імені, що затримується навіть в XIX стол².

¹ Звичайна кар'єра вихованців академії, які звертали на себе увагу здібностями, пильністю і характером, а виявляли охоту присвятитись науці і церковній справі, бувала така: по скінченню академічних студій їм доручалось учити в низших клясах (пітики і риторики) в котрій небудь академічній філії, далі в самій академії; потім вони викладали на вищих курсах філософії і богословія; професор богословія був zarazом старшиною академії і ректором. По сім він діставав якесь ігуменство, далі єпископство або печерське архимандритство, а при можливо щасливім збігу обставин доходив «митрополичого трону».

² З старших українських істориків тільки Куліш гостро осудив діяльність Могили як «Поляка в православних ризах». Я в своїй Історії України-Руси VIII 2, виданій в 1915 р., писав про се так:

Тим часом, як то вже і з вище сказаного ясно, діяльність Могили і з релігійного і з національно-культурного становища поруч сторін позитивних мала і величезні хиби. Його реакційний напрям наробив великої шкоди. Він відірвав українську церкву від народнього життя, звівши до найменших розмірів діяльність брацтв і участь громади в церковних справах та розірвавши звязки з козаччиною — виразницею національних і соціяльних народних змагань тих часів. Замкнувшись в своїх канонічних привилеях, зреформована ним церква в усім мусіла шукати помочи та підпори у влади чужородньої: польської та московської; тому так легко потім і зросийщилась та збюрократизувалась — стала простою галузею царської адміністрації.

Змагання до зближення церковної письменности до народньої мови і народнього життя, виявлені в добі відродження, теж не були продовжені Могилиною школою і церквою. Що до змісту шкільної й церковної науки Могила завернув від реформаційних течій до темної латинської середньовічної схолястики: замість повести українську школу і письменство до нової європейської науки, повів їх геть назад. Його Требник, заповнений матеріалом з середньовічних латинських молитовників, віродив темну середньовічну фантастику, з її обрядами на вигнання і приборканне нечистої сили та поученнями переповненими вірою в реальність всякої чортівщини. З старої української літератури видобуто і спопуляризовано Печерський Патерик з його хоробливим аскетизмом і тою ж фантастикою, чортівщиною і безконечними чудами. На взірець його складано такі ж нові історії

«З становища національного українського життя могилянська доба, що вважалася свого часу, та до певної міри і тепер вважається апогеем відродження православної церкви України і Білоруси, поза чисто церковними, конфесійними інтересами, має досить сумнівну вартість. Вона легковажила народні традиції і спроваджувала українське культурне життя на чужі йому дороги, тому з становища української національної культури ніяк не була розцвітом, а скорше дальшим періодом занепаду».

чуд: сам Могила займався сим, і взагалі «чуда» стали одною з головніших матерій в тій книжності, що потекла з могилянського освітнього джерела між український нарід. Натомість не було в ній ніякого реального знання, нічого, що будило б гадку громадську, енергію, навіть національну свідомість. Життя святих і чуда! А одинокий підручник української історії, що вийшов друком з сього могилянського огнища — «Синопис» (огляд) 1674 р., з наукового погляду незвичайно убогий, напускав баламуцтва мішаниною подій українських і московських, зате обминав все відродженне, всю вікову боротьбу українського народу з польською навалою, всю історію козаччини (до козаччини могилянський гурт взагалі ставивсь неприязно), — отже позбавляв покоління українського громадянства якого небудь політичного, чи національного проводу.

ПОСТУПОВІ І РЕАКЦІЙНІ ТЕЧІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ЦЕРКВІ XVII—XVIII вв.

Могила пхнув українське церковне життя на дорогу реакції в момент дуже відповідальний, коли Україна стояла ще на роздорожу між європейською реакцією і рухом поступовим, звязаним з табором протестантським. Були ж се часи тридцятилітньої війни, коли Європа поділилась на сі два табори: протестантський і реакційно-католицький, і в Польщі теж боролись впливи Австрії, що була центром католицької реакції, і Франції, що підтримувала протестантів. Династія польська претендувала на шведську корону, що перейшла до протестантської галузи її, тому хилилась в австрійський бік. Але шляхта не хотіла війни і старанно гальмувала всі воєнні пляни короля.

Славний шведський король Г'устав-Адольф, що стояв на чолі протестантських володарів (а по його смерті в 1632 р. канцлер Оксенштїерна, що далі кермував шведською політикою), шукали союзу з козаччиною, як великою й дуже активною против католицькою силою. Вони рахували при

тім на впливи на Україні царгородського патріарха Кирила Лукаріса, що мав здавна звязки на Україні, ще перше ніж став її церковним зверхником (на берестейському соборі він був відпоручником патріаршим і потім брав діяльну участь в боротьбі з католиками), а при тім був прихильником євангеліків, особливо кальвінів та їх боротьби з католицькою реакцією, так що вороги його самого проголосили за кальвіна (пізнійший собор 1672 р. в Єрусалимі спеціально розглядав сю справу і признав православність Лукаріса). Близьким приятелем його був Корнелій Газа, голяндський посол в Царгороді, дуже зручний політик, що належав до визначних діячів в против-католицьким союзі, і вони собі навзаєм помагали, особливо від того часу, як Лукаріс з патріарха александрійського став царгородським (від року 1621 до 1638).

З другого боку підтримував з ним зносини і старавсь через нього також впливати і на козаків володар семигородський Бетлен Габор, також євангелік і діяльний учасник анти-католицької акції, що вважавсь претендентом на польську корону (за прикладом його попередника Баторія). Він пробував завязати зносини з козаками через польських кальвінів: в 1629 р. мав від Бетлена таке порученне Самійло Святополк-Болестрашицький, доволі звісний місцевий діяч, з старинної української, галицької фамілії, в сучаснім українським життю не записаний, зате звісний як діяльний член кальвінських орг'анізацій. Про вислід його місії досі нічого не звісно. Натомість досить відома инша місія, вислана Бетленом через Царгород, де знов таки від Лукаріса прошено для неї рекомендацій до українських владиків: а той замість рекомендацій придав їй свого чоловіка архимандрита Фільотея. З ним ся місія через Крим дісталась до Москви, і відти лист Лукаріса до козаків, очевидно — привезений сим Фільотеєм, переданий був через вірні руки до Київа, мабуть на адресу митрополита Борецького, але той в сім часі вмер, лист діставсь до рук Могили, і той його дальше не пустив, а коли брат покійного Борецького за ним

допитувався, відтяв йому Могила коротко, що за сей лист варт він колеса (тяжкої кари смертю як зрадник). Так розбилась іще одна проба навязання зносин з козаками¹.

Одначе слідом одному з учасників сеї місії таки вдалось добитись до козаків. Був се французький кальвин Жак Русель, що з Москви виїхав до Густава-Адольфа і вступив у службу до нього (Бетлен Габор за той час уже вмер). Від нього Русель дістав дорученне вести акцію в Польщі й між козаками, і від нього то два післанці Французи в осени 1630 р. передістались таки до Запорозького війська і доручили йому листи Руселя. В сім листі, обсируючи козаків компліментами їх хоробрости і подвиги в боротьбі за віру, Русель подавав до їх відомости, що шведський король, взявши на себе протекторат над «греками (православними) і євангеликами» Польщі, рад би мати козаків помічниками в обороні сих двох релігій, пригнетених єзуїтами: порадили се королеви патріархи і спеціально зверхник української церкви царгородський патріарх Кирил. Теперішня хвиля, по гадці Руселя, як найкраще надається для розправи козацького війська з своїми ворогами, отже добре було б козакам завести правильні зносини з шведським королем і порозумітись з ним що до спільної акції, і для того післати до нього своїх послів.

Та се посольство трапило під нещасливу хвилю, коли на чолі козацького війська стояли прихильники угоди з урядом. Замість відповіді відіслано лист і послів до польських властей. Але перше ніж вість про се дійшла до Густава-Адольфа, він вислав уже нове посольство, сим разом через Царгород, щоб сею дорогою шукати союзників, і між иншим просити Лукаріса, аби впливав на козаків і Москву, щоб вони підтримали справу євангеликів против католиків. А хоч він слідом потім погиб, то заходи в сім напрямі безсумнівно

¹ Про сі заходи Бетлена і Густава-Адольфа зібрав відомости Др. Крипякевич в Записках Наук. Тов. ім. Шевченка т. 117.

продовжувались, хоч поки що ми не маємо про се документів, аж до часів Хмельницького, коли нарешті сі пляни спільної акції «греків і євангеликів» против католицької реакції вплили на ширшу воду. Але між патріархами тоді не було вже таких щирих прихильників сеї акції, як Лукаріс, і могилянське духівництво зовсім здалека трималось від неї.

Ідея спільности інтересів євангелицьких і православних не переставала тим часом дебатуватись також і на науковім ґрунті. Одним з огнищ сього був університет в Кеніґсберґу, заснований в 1544 р. згаданим вище Альбрехтом пруським. Він дуже інтересувався поширеннем євангелицтва на сході і звязками з «греками» (в 1520-х рр. у нього пробував і Скорина), і сей університет мав служити сим завданням. В звязку з сим виробилась тут традиція: спеціальну увагу присвячувати студіям східнього християнства, а паралельно й живі сучасні інтереси викликали від часу до часу заінтересованне українськими справами і боротьбою тутешньою з католицизмом. Маємо кілька інтересних прикладів, як освічені Прусаки з реліґійно-наукових інтересів приставали до українського руху, переїздили на Україну і ставали в рядах українських культурних діячів.

Таким був автор згаданого «Синописиса» Інокентій Гізелъ, довголітній архимандрит печерський, оден з виднійших українських церковних діячів другої пол. XVII в. Він походив з пруської кальвинської родини, де вчивсь — не знати, але стояв, очевидно, під впливами вище схарактеризованих ідей. Приїхавши на Україну, звернув на себе увагу Могилы; пройшовши богословські студії в його колеґії був посланий на дальші студії за кордон, сповняв різні церковні і політичні поручення, був ректором колеґії і нарешті доступив високої посади печерського архимандрита. Як реліґійний мислитель не блискучий, оцінюється прихильно за свої гуманні настрої, толерантні гадки, перевагу моралізму над догматизмом (головна праця: «Миръ съ Богомъ человѣку» 1669, в 1690-х рр. заборонена московською цензурою).

Молодший його земляк Адам de Zernikow, себто «з Чер-

нигова», був кеніг'сберг'ським студентом; під впливами проф. філософії Дрейєра віддався студіям східнього християнства.

Студіюючи виданий 1661 р. в латинським перекладі виклад грецької доктрини Митрофана Крітопула, набрав охоти перейти на грецьку віру; продовжував студії в сім напрямі на різних закордонних університетах (в Оксфорді і Лондоні, як пишуть), потім рішив переїхати кудись до православного краю і спинивсь на Україні. Вступив до служби гетьманови Самойловичеві як інженер, потім війшовши в ласку архієпископови чернігівському Барановичеві, осівсь у Чернігові і віддався богословській праці. 1682 р. виладив трактат «Про походженне св. Духа від свого Отця» (на латинській мові) і подав до академії. Не вважаючи на високі теологічні прикмети сеї праці (вона вважається найкращим викладом сього суперечного між східньою і західньою церквою питання) видано її тільки століт пізнійше (видрукував її київський митрополит Миславський в Кеніг'сберзі ж таки), і до академічної діяльності Адам чомусь не був припущений, не вважаючи на виявлений талант і ерудіцію.

Між місцевими вихованцями могилянської школи сильних богословських мислителів і взагалі визначних талантів не стрічаємо довго. Виходили добре підготовлені проповідники, каноністи, педагоги, компілятори, але не глибокі самостійні дослідники. Підпорядкованне католицьким теологічним авторитетам, уставлене Моголою, накладало важкі кайдани на всяку самостійну думку, а далі прийшлося рахуватися ще і з московською цензурою: з початку з огляду на те, що в Москві приходилось шукати грошевих підмог на видавництва, а з тим як київська митрополія перейшла під владу московського патріарха, сей став накладати заборони на книги вже випущені, спиняти друк їх, або відмовляти дозволу — коли помічав якісь відміни від поглядів прийнятих в Москві.

Се був оден з найприкрійших наслідків тої програми,

котру московський уряд поставив супроти української церкви від самого сполучення України з Москвою за Б. Хмельницького. Як перед тим польський уряд прикладав усі старання до розірвання звязків української церкви з Москвою й Царгородом, так тепер таку ж політику повела й Москва, і їй се було лекше тому, що з догматичного погляду між московським патріархатом і київською митрополією не було нібито ніяких різниць. Царський уряд хотів, щоб київський митрополит перейшов «під благословенне» московського патріарха. Українське духівництво і гетьманський уряд довго відбивали сі замаху, аж поки гетьман Самойлович, запобігаючи московській ласки, не згодивсь приложити до сього своїх рук: перевів вибір на митрополію свого свояка Гедеона з князів Святополк-Четвертинських, що згодивсь прийняти «благословенне» (затвердження) від московського патріарха. Треба одначе було до сього згоди і дотеперішнього зверхника київської митрополії — патріарха царгородського, а той згоди не давав. Тоді московський уряд, що величав себе за найбільшого протектора православної віри, вжив на царгородського патріарха султанського терору. Туреччина шукала тоді порозуміння з Москвою, і візир з приємністю зробив московському урядови сю маленьку прислугу: видушив у царгородського патріарха згоду на підданне київської митрополії московському патріархови. Се сталося 1687 р., але вже від 1685 р. українська церква в межах земель злучених з Московщиною фактично перейшла в московську залежність. Виявлялася вона з початку у формах лекших: митрополити вибиралися старим звичаєм собором духовної й світської старшини, тільки потверджувались московським патріархом, і у своїй внутрішній адміністрації зіставались ніби то незалежними; до справ освітних і видавничих Москва ніби то не втручалась. Але рік за роком українське церковне і з ним — культурне життя затіснялось московською контролею. Єрархія була стероризована безоглядними московськими розпорядженнями: митрополитів і владиків за що будь заберали до Московщини, засиляли,



Григорій Савич Сковорода.

замикали до монастирів. Вибори єрархії фактично скасовано: її став призначати петербургський синод, себто царський уряд. Українські друкарні і видавництва взято під дуже тяжку і вибагливу цензуру. Притокою служило, що письменники київської школи, виховані на католицькій літературі, при всім бажанню триматися православної догматики, непомітно для себе відхилялись часом від неї. Але взявши під сею притокою українські видання під свою цензуру московський уряд фактично став вимогати, щоб вони нічим взагалі не відрізнялись від московських. 1720 р. українським друкарням заборонено

друкувати які небудь книги без спеціальної цензури, яка мала стежити не тільки за правовірністю виложених гадок, але і за мовою: щоб не було ніяких відмін від московських видань і в мові. Українські друкарні і їх духовні зверхники довго силкувались якось відкрутитись від сеї вимоги, чверть століття йшла така тиха боротьба, але нарешті, побачивши невблаганність уряду на сім пункті, вони піддалися і зріклися тим усім старих змагань до наближення до народньої мови та перейшли на змосковщену словянську мову прийняту в Росії.

В таких умовах не можна було сподіватись розвитку свобідної релігійної гадки, і дослідники українського культурного життя досі загалом мало займалися студіями над теологічною продукцією сеї доби, бо не сподівались тут значнійшої поживи: деякі твори її більш на виривки студювались. Але для наших завдань не безінтересно буде все таки спинятись на трех найбільших представниках київської

школи кінця XVII і початків XVIII вв., як показчиках різних течій — і в ній і в релігійній літературі, що з неї виростала. Се Дмитро Туптало, Стефан Яворський і Теофан Прокопович. Свою діяльність вони закінчили на різних високих урядах російської церкви, тому її досі головно з цього становища й студіовано; нам же вони інтересні, на скільки характеризують різні течії релігійної думки на Україні.

Дмитро Туптало, син київського сотника часів Хмельниччини, родивсь 1651 р., вчився в київській колегії у тривожних 1660-х рр., коли наука нераз в ній переривалась, і ще перед закінченням її постригся в ченці (1668 р.) в Кирилівському монастирі, котрого ктиторм був його батько. 1680 р. випустив першу більшу працю: оповідання про чуда Богородиці, п. з. «Руно Орошенное». Завданням же свого життя поставив оброблення житий святих, що поставив на чергу київський літературний гурт уже за часів Могилы, але досі не сповнив. Через се уникав різних адміністраційних посад, котрі йому накидано, і залюбки працював як скромний єромонах над своїм літературним ділом. На доповнення грецьких житий Метафраста, ще Могилиним гуртом вибраного за підставу й взірець для сеї збірки, Туптало роздобув копію Великих Четїїх Міней московського митр. Макарія, де був зібраний в середині XVI в. і великий словено-руський матеріал, згромаджений в київській добі, ужив також католицьких збірок: Боляндистів, Сурія й ин. Метою своєї праці покладав не науковий дослід, а моральне поучення, побожну лектуру, тому свобідно черпав з джерел лег'ендарних і явно апокрифічних, щоб зробити свою збірку можливо цікавою для середнього читача. Мовою писав церковно-словянською, можливо очищеною від книжних українських елементів. 1689 р. випустив перший том своїх «Міней» (житий розложених по місяцям), але він був заборонений московським патріархом, бо московські цензори познаходили в нім різні неправославні, католицькі погляди. Туптало мусів поїхати в сій справі до Москви й пообі-

цяти виправити свою працю. По сім вона виходила вже без дальших труднощів не вважаючи на московську чистку і на Україні була прийнята з великим поважанням. Звісний український історик і патріот того часу, Самійло Величко, приотовує появу її як великого, «богонатхненного» діла. І пізніше вона зісталась одною з найбільш популярних творів київської школи (разом вийшло її 4 великі томи, що обіймають повний річний круг). Автор не виступає сильним релігійним мислителем, а людиною гуманного християнського духа. Таким зіставсь він і в пам'яті сучасників, тішивсь великою симпатією і зараз же по смерті був проголошений святим. Умер в 1709 р. як митрополит ростовський на Московщині, змушений прийняти сю посаду в 1702 р.

Стефан Яворський походив з галицької родини, що при кінці 1660-х рр. перенеслась до Східньої України і оселилась коло Ніжина. Родивсь 1658 р., вчився в київській колегії, де придбав ласку тодішнього ректора її, пізнішого архимандрита печерського і митрополита Варлаама Ясинського. Перехід його на архимандрію, після смерти Гізеля, Яворський привитав напушистим панегіриком в дусі того часу під заголовком «Геракль після Атлянта» (до Геракля був тут прирівняний Ясинський, а до Атлянта Гізель). Задokumentувавши тим способом свої літературні здібности, Яворський був післаний на дальші студії до Польщі, пробув там три роки і для того, щоб бути прийнятим на вищі теологічні студії, перейшов на католицьку віру. Се було в тодішніх звичаях, і повернувшись назад 1687 р., він наново був прийнятий до православної церкви і став викладати в академії. Викликаний 1700 р. до Москви в церковних справах, звернув тут на себе увагу царя, як проповідник: по відзивам сучасників се був проповідничий талант незвичайний, в штучній театральній єзуїтській манері; своїми рухами, голосом, інтонацією він поривав слухачів. Зараз же йому накинено, против його волі, одну з вищих церковних посад — митрополію рязанську, з обов'язком фактично пробувати в Москві, і того ж року по смерті патр. Адріяна цар

настановив Яворського «блюстителем патріаршого престолу», себто сеніором російської церкви. Хоч він і потім всею душею поривавсь до свого Ніжина, де фундував власний монастир і хотів в нім умістити свою бібліотеку, цар задержав його до самої смерти в ролі номінального голови російської церкви, не пускаючи на Україну. Фактичну адміністрацію церкви перебрав на себе сам цар, зробивши з того одно з міністерств, але йому хотілось, щоб Яворський своїм іменем покривав його церковну політику. Се була дуже тяжка позиція для Яворського. В перших роках він, очевидно, спочував Петровим плянам європеїзації Московщини, обсадження її вищих церковних посад людьми київського виховання, розвитку школи й культури, і Петро, хоч дуже неприязний клерикалізмови взагалі, теж цинив Яворського як людину більш все таки європеїзовану, ніж старе московське духовенство. Але в другім десятиліттю XVIII в. між ними почалось уже виразне розходження. Бажання царя самому правити церквою, його нахили в бік протестантських поглядів, порушення церковних канонів і грубі висміювання православних обрядів зовсім знеохотили Яворського. Але цар не хотів звільнити його з обов'язків, а Яворський не мав відваги протестувати явно, розуміючи, до чого се може повести. Отже пішла тиха війна. Коли в Москві 1713 р. викрито організацію «єретиків» — євангелістів, і цар хотів збути сю справу як найлагідніше, Яворський навпаки поривавсь іти слідами інквізиції, хотів вивести на яв всіх прихильників — і скомпромітувати самого царя, як підозрівали. Навзаїм, коли 1718 р. почався суд над царевичем Алексієм, як центром московської реакції, цар і його прибічники сподівались, що при тім удасться заплутати й Яворського, як прихильника Алексієвого. Се не вдалось, але від того часу і до смерти Яворський зіставався під неустанним наглядом і слідством. Від часу заснування синоду, котрому він сердечно не спочував, але не відважавсь і зріктись титулу його президента, Яворського примусом тримали в Петербурзі, і він тут і вмер незадовго (1722) в ролі номінального

голови російської церкви, а фактично позбавленого всякого впливу і влади вічного підсудного.

Головною працею його лишилась книга «Камень вѣры — православнымъ церкве святое сыномъ на утвержде- ніе и духовное созиданіє, претыкающимъ же о камень претыканія и соблазна на востаніе и исправленіе» — против православних, які прихиляються до протестанства; тут багато уділено місця виправданню кар на єретиків, в дусі інквізиції. Скритикована протестантами, книга ся була взята в оборону католиками (апольогія домініканина Рібейри), бо дійсно була вповні католицька по своїм поглядам.

Теофан Прокопович походив з київської купецької родини, родився по одним відомостям р. 1677, по иньшим 1681. Учився в академії, по скінченню її виїхав до Риму і подібно, як Яворський, перейшов на католицтво, щоб бути допущеним до богословських студій. Був прийнятий до єзуїтської колеґії св. Атанасія, звернув на себе увагу своїми успіхами в класичній фільольогії, фільософії і теольогії, його намовляли лишитись у єзуїтів, але він 1702 р. таки вернувся на Україну, був прийнятий назад православними і став учити в академії піітики, далі риторики і фільософії. Як професор піітики, тодішнім звичаєм, написав для академічної вистави (виставлюваної студентами) «траг'едокомедії» п. з. «Владимиръ» — про охрещенне Руси за Володимира. Се найбільш талановитий твір київської шкільної драми, не позбавлений і актуальности: в образах «жреців» Володимирових часів Прокопович висміває сучасне реакційне духовенство.

1711 року доручено йому курс богословія і він таким чином став ректором академії. Як попередні його курси, так і сі богословські різко відріжнялись від курсів иньших професорів. Пройшовши єзуїтську школу в самім римськім центрі, Прокопович набрав у ній не подиву і вірности католицької теольогії на ціле життє, як Могила або Яворський, а навпаки погорди і навіть ненависти до католицької схолястики й єзуїтської практики, до римських претенсій і реакціонерства та став горячим прихильником євангелиц-

тва. Його академічні курси визначаються незвичайною живістю викладу, навіть жартобливістю, і повні зідливої іронії над католицькими порядками, церемоніями, претенсіями. Навіть сучасного читача вражає сей незвичкий в такій матерії легкий тон; можна ж собі уявити, як він вражав і скандалізував слухачів і професуру виховану в побожнім поважанню до католицьких авторитетів. Прокоповичеви стали закидати, що він впадає в кальвінство, в аріяство. В своїх викладах теології він дійсно йшов не за католицькими взірцями, а за богословами євангеліками XVII в. Герардом і Квенштедтом, і вихваляв науковість і критичність протестантських учених.

На сім скоро прийшло до явного конфлікту. 1712 Прокопович опублікував трактат під заголовком: «Суперечка Павла з Петром про іго неудобоносиме», де схилявся до євангеліцької доктрини про оправданне вірою. Московський ректор тодішній Теофілакт Лопатинський, київський вихованець і вірний представник моголянських традицій, написав критику на сей трактат («Иго господне благо»), закидаючи авторови «мудровація реформатські о законі божім». В Київі два колеґи Прокоповича по професурі Маркил Радишевський і Гедеон Вишневський покликали його на прилюдину діспуту в академії, теж закидаючи кальвінські гадки. Так оповідає Радишевський, що зіставсь потім на ціле життя заїлим ворогом Прокоповича і в 1726 заденунціював його перед урядом, обвинуваючи в усіх можливих провинах. В сім доносі збирає з довгого ряду літ ріжні вискази Прокоповича, при всій тенденційности сього акту вони роблять вражінне достовірности — хоча часто, розуміється односторонно освітлені і або підправлені тенденційно. По його словам, Прокопович ганьбив православну церкву, а лютеранську похваляв. Доводив, що тільки віра спасає а не добрі діла, що оден Христос за людей просить а не ангели, ні святі, тому ні молитись їм не треба, ні просити чого небудь. Відкидав і критикував ріжні православні обряди, водосвящення, ікони,

мощі, чуда: «чудам святих надрукованим в книгах не вірить, каже: «Мині критика не велить вірити».

Та не тільки в сих обвинуваченнях а і в відзивах тих європейських учених і освічених людей, які полишили згадки про нього, Прокопович виступає чистим раціоналістом, прихильником наукового критицизму, позитивного знання, проголошеного Беконом, завзятим ворогом клерикальної гіпокрізії, аскетизму — і zarazом приклонником державної влади, необмеженого монархізму, «просвіщеного деспотизму», по теперішньому кажучи, в його боротьбі з претенсіями церкви і духівників.

З такою політичною репутацією і з своїми здібностями Прокоповичеві не тяжко приходилось відбивати атаки моголянців, тим більше що людина з нього була обережна і дуже далеко в своїх неправославних висказах він таки не заходив. Підчас Мазепиної афери він умів дуже сильно задокументувати свою лояльність царському урядові і придбати довіре і ласку київського генерал-губернатора. Цар також мав нагоду завважити його і репутація майже протестантського симпатика кінець кінцем відкрила йому дорогу до найвищих російських церковних позицій. Знеохотившись до решти до Яворського після справи згаданих московських євангеліків (т. зв. справа Тверітінова), цар задумав противставити Яворському Прокоповича і використати його здібности і опортунізм (угодовість) для задуманої реформи церкви. 1716 р. він викликав Прокоповича до Петербурга, призначаючи на одну з сусідних епархій. Яворський протестував против сього, заявляючи що з огляду на свою прихильність до протестанства (засвідчену перед Яворським ріжними противниками Прокоповичевих поглядів) він не може мати місця між православними єпископами. Цар взяв справу на власний розгляд, признав, що обвинувачення Прокоповича безпідставні що він з православною наукою не розминається, і велів Яворському перепросити Прокоповича. Він був призначений єпископом псковським, з фактичною резиденцією в Петербурзі, а з організацією

синода іменовано його першим членом сеї правлящої церковної колеґії з титулом архієпископа новгородського. При царі, що сам безпосередно хотів правити церквою, Прокопович став найблизшим дорадником і виконавцем його церковної реформи, даючи церковно-історичне обґрунтування і літературну форму його ідеям, що відповідали й його власним ідеям, бо походили зі спільних, протестантських джерел.

В ряді праць, написаних і опублікованих Прокоповичом в цих роках для перепровадження церковної реформи, перше місце займає так званий «Регламентъ или уставъ духовныхъ колеґіи», написаний ним 1719 р. на доручення царя як статут для будучого синоду. На початку 1720 р. він предложив його вже готовий цареві, що з свого боку ще його доповнив і справив, і по сім вимучено підпись у Яворського, як номінального голови церкви, та опубліковано сей твір, що зіставсь поруч «Каменя Віри» і писань Сковороди одним з найвизначніших памяток київської школи (невважаючи на свій титул, «Реглямент»). Що до змісту був не стільки твором законодавчим, скільки літературним: він багато місця уділяв полеміці з противниками реформи і прихильниками єзуїтства (спеціально має на гадці, очевидно, Яворського), та обґрунтуванню прав монарха в церкві. Дуже поважний російський богослов, Ю. Самарін, ставляючи поруч себе сі дві книги «Камінь» і «Реглямент» так характеризує їх: «Перша з них запозичена від католиків, друга у протестантів. Перша була односторонною реакцією против реформації, друга такою ж сторонничою реакцією против єзуїтської школи. Церква (російська) толерує одну і другу, признаючи в них сю негативну (критичну) сторону. Але ні першої, ні другої церква не прийняла за свою систему — і ні першої, ні другої не засудила». Для нас і перша і друга цікаві як представниці певних течій в київській школі.

Прокоповича належить рахувати найбільш талановитим і блискучим її репрезентантом. Сучасники, люде західньої культури, яким доводилось мати з ним діло, однодушно з подивом і вдячністю відзиваються про його ученість,

культурність, людяність — як про явище виїмкове в тодішній російській столиці. Але на його ближше оточення робили вражіння не стільки його здібності, знаття й ідеї, як блискучі успіхи його кар'єри. Він любив блиск, владу, багатства і виставність. Його владича резиденція славилась своїми пирами, розкішю, сибаратизмом. Сковорода, що має в собі багато спільного з ним в ідеології й може до певної міри вважатись його ідейним наступником, як людина і моральний характер, являється повним контрастом йому, і наскільки він робив незвичайний моральний вплив на своє оточення, на стільки безплідним з свого боку був Прокопович. Інтелектуально він може був навіть сильніший від свого далекого ученика, але морально стояв безмірно нижче. Особливо останні роки свого життя (1730—1736), коли в боротьбі з своїми ворогами він воював з ними не словом і переконанням, а політичними процесами, в'язницею, тортурами, роблять особливо прикре і гнітюче вражіння.

Але нові течії європейські, внесені ним до церковної адміністрації, до школи, спеціально до теологічної науки: деяке звільнення з під ярма середньовічної схоластики і католицької доктрини все ж лишилося користним слідом від цього талановитого вихованця київської школи, хоч він і не дав сим талантам відповідного приложення.

ДРУГА ПОЛОВИНА XVIII в. Г. СКОВОРОДА.

Середина і друга половина XVIII в. правління цариці Єлисавети і Катерини, було часом дальшого занепаду українського церковного і взагалі релігійного життя, колись розбудженого реформацією: і в Україні Східній, що була під Росією, і в Західній, що була під Польщею. В Західній Україні зрадницьке переведення унії, інтригою владиків — львівського Шумлянського і перемиського Винницького, з початком століття віддало орудування церковними справами ріжним людям польської культури і шляхетського світогляду, котрим роздавав вищі церковні посади польський уряд,

та спольщеним монахам — «базиліянам», як їх з польська називано. Зв'язки зі Східною Україною, з тамошніми школами і книжністю були розірвані; народні маси були засуджені на духовний застій під проводом неосвіченого, ледви-ледви письменного священства. Все що було культурнішого в тутешній українській народності, майже без останку покинуло сю національність і релігію. Українська релігійна гадка завмирає.



Іван Котляревський.

В Україні Східній далі переробить процес отої «бюрократизації» церкви, початок котрої вище було зазначено, перехід її в повну і глибоку залежність від державної влади. Влада ся була українським національним інтересам ворожа, демократичним потягам мас неприязна, українській культурі неприхильна. Російський уряд, навпаки, прикладав усі старання до того, щоб по всій лінії винищити не лиш яку небудь самостійність, чи автономність України, як країни, але й почуття саме своє окремішности у людности. Особливо тяжке з сього погляду було довге правління Катерини, людини на стільки зручної і здібної, наскільки безсовісної і українству ворожої (Єлисавета з огляду на свого чоловіка-Українця, Олексу Розумовського, мала все таки деякі симпатії до української стихії, хоч загалом уважала своїм обов'язком продовжувати політику свого батька, Петра I, великого гнобителя України).

Українській церкві зокрема від цариці Катерини прийшлося зазнати особливо багато лиха. Заграючи з сучасними західними поступовими ідеями (розуміється — з становища «просвіщеного деспотизму») вона взагалі

перейнята була підозріннями і ненавистю до клерикалізму і церковности, всюди побоюючись претенсій церкви на власть, на конкуренцію з світською владою, отже всяко старалась підкопувати і нищити впливи духовенства та заступати релігійність «резснабельністю», що фактично мало означати опортунізм і сервілізм. На Україні ж у духовенства крім того скрізь підозривала вона ще й національний та політичний сепаратизм, отже готова була поборювати всяку чесність і характерність, а підтримувати деморалізацію, аби тільки розкласти й руйнувати небезпечну в її очах українську церкву.

Рахуючися з сими тенденціями російського уряду, що часами загострювались, часами трохи слабшали, але загалом все йшли до тої самої мети — можливого ослаблення культурної сили й моральної відпорности українського народу, українське духовенство, і його єрархія зокрема, загально беручи покійно і навіть запопадливо виконувала урядову волю, а навіть ішла на зустріч її бажанням. Ся верства, що колись концентрувала в собі все свідомійше, що було в українськїм народі, була такби сказати, його мозком, тепер цілком стратила розумінне його інтересів, або відчужилась від його потреб і збайдужніла до всього, що лежало поза її власними класовими інтересами, взятими в найбільш тіснїм і матеріяльнїм розуміннї. За страчену автономію і свободу свого духового життя вона чула себе нагородженою тим простором, який давала їй амбіціям російська держава: був час, за Петра і його наступників, коли всі важнїйші церковні посади цілої імперії обсаджувались перед усіми київськими вихованцями, отже вони не дуже й журились автономією української церкви, почувуючи себе господарями цілої церкви російської.

Се, правда, в другій половині століття, за цариці Катерини, вже й минулось, і пізнїйше навпаки, на Україну стали насилатись духовні великоруські, але за той час офіціяльна православна церква України та її духовенство особливо

вище, омертвіло, відірвалось від громадянства, втратило вплив і значіння в громадському та культурному житті. Суспільність цілком збайдужіла до цих царських служальців в рясах, що іменувались без її волі і впливу, виробили собі ласку у царського уряду і зобов'язувались до повної й безмежної служби йому (включно до обов'язку доносити владі відкрите на сповіді, оскільки воно містило б у собі яку небудь небезпеку для держави). Заходи коло відновлення колишньої виборності єпископів, підіймані з українського боку за Єлисавети і Катерини в 1740—1760-х рр., лишились без успіху. Катерина, сконфіскувавши церковні маєтності, і зменшивши, скільки можна, число і людність монастирів, перевела єпископів і монахів на платню від держави і тим дала останню форму їх залежності. Церковна продукція завмерла під тяжкою цензурою. Київська академія з її філіями перетворилася в чисто духовні школи, де виховувались лише кандидати на священство та на чернецтво. Українська старшина просила у Катерини в початках її правління, щоб київську академію перетворено на університет з теологічним відділом, а другий університет зложено в гетьманській резиденції Батурині, але се прошення не було сповнене, і молодіж, яка не хотіла йти до духовного стану, мусіла удаватись до шкіл великоруських, польських та німецьких. До церковної школи і церковного життя серед панської верстви все більше шириться відношення не тільки байдуже, але й зневажливе, як до чогось безповоротно пережитого і для життя непотрібного. Не кажучи навіть про відгомони сучасного західного раціоналізму, що вважав все релігійне просто шкідливим (се «волтеріянство» серед українського панства не було так поширене, як серед великоруської аристократії), але просто серед культурнішої української верстви пропадає всякий інтерес до офіційної церкви й релігії,— та не вироблюється на місце її якоїсь иньшої виразної ідеології — поза плиткими фразами про досконалення серця, самопізнання і т. п.

Як взірець і показчик умов сеї доби всякої уваги варта

особлива постать Гр. Сковороди — взагалі найбільш яскрава й цікава індивідуальність другої половини XVIII в.

Він родився в незаможній козацькій родині в с. Чернухах, тодішнього Лубенського полку, в р. 1722. Маючи дуже гарний голос співав у своїй церкві, і завдяки йому ж діставсь до академії, маючи 16 літ життя. Там пройшов низші класи — фану, інфіму, грамматику і синтаксис, і тоді з різними іншими вибраними співаками висланий був до царської капелі до Петербурга — куди вже перед тим вибравсь його брат, шукаючи щастя. В капелі пробув три роки і випросивсь назад до академії, коли цариця вибралась до Київа і він з усім двором попав також сюди. Сим разом з визначним успіхом пройшов вищі курси піітики, реторики, філософії і богословія, але богословської класи не схотів кінчати, а впросивсь 1750 р. до місії г'енерала Вишневського, котрого російський уряд вислав тоді до «Токайських садів» на Угорщину. Сковороду взято за дяка до церкви сеї місії, до Пешту. Там пробув він півтреття року, подорожував з сим г'енералом Вишневським, а може й самотійно. Про сі його подорожі, заняття і знайомости, зроблені за кордоном, взагалі відомо дуже мало, а писання Сковороди теж не простудіовано настільки, щоб з них можна було докладніше пізнати круг його лектури і заграничні впливи на його ідеолог'ію.

Повернувши на Україну, Сковорода став за учителя піітики в переяславській колег'ії. Се була для нього дуже підхожа посада, бо любив поезію, багато компонував, особливо пісні ліричного і морально-релігійного змісту — з них зложилась його поетична збірка «Садъ божественныхъ пѣсень». Але місцевому владиці не сподобалось, що в своїм навчанню Сковорода не йде за прийнятими правилами піітики, а має власну систему: він зажадав, щоб Сковорода тримався академічних взірців, той же різко відповів, що вважає себе більш покликаним про се судити. За се стратив посаду і для прожитку став за домашнього учителя у одного полтавського поміщика. Займався сим кілька літ, з перерва-

ми, що чинили його подорожі, аж 1759 р. покликано його знову на посаду професора піітики до Харкова. Тут до нього ставилися з усякою повагою, але відносини напружались, коли Сковорода в різких виразах відмовивсь постригтися в ченці. Він знов покинув посаду, трохи згодом вернувсь і став учити в низшій клясі сінтаксиса і потім, коли при тімже харківським колеґіумі відкрито курси для шляхетських дітей, взявся викладати їм етику («добронравіє»). «Але знов попав у конфлікт з владикою, за те що в своїх викладах не притримувавсь церковного катехізма. Сковорода доводив, що ріжниця стану вимагає й иньшої науки: «шляхецтво ріжниться освітою і одежею від народньої черни і монахів, якже не мати йому і иньших понять потрібних для життя? чи так само розуміє свого государя свинопас і шинкар, як міністр, воєнноначальник або градоначальник? так і дворянству, чи такі самі гадки про Бога мати належить, як у монастирських уставах і шкільних типиках?» — переказує його слова його ученик і приятель. Але посаду свою Сковорода по сім таки покинув, і від сього часу, 1769 р. і до смерти, кругло 25 літ, уже не звязувавсь ніякими обовязками, а провадив життє мандрівного філософа-учителя.

Пішки ходив від села до села, від двору до двору, в товаристві пса, не маючи иншого добра, крім кількох книг — між ними гебрайської біблії, з котрою ніколи не розлучався. Відвідував приятелів, котрих дуже любив і цінив, вважаючи друзів найвищою утіхою і щастем життя. Мав їх між духовними, між панством і простими людьми. Приставав в селянських або козацьких хатах, то в дворах поміщиків, але не мешкав звичайно з панами, а найчастійше на пасіці, найлюбійшим своїм пробутку. Розмовляв радо, приязно і весело. На память роздавав власною рукою переписані свої пісні і писання (до друку не давав нічого). Утішався красою української природи, котру дуже відчував. Розважав себе музикою, котру дуже любив¹. Вина і мяса майже не вживав,

¹ Ковалінський пише в своїй біографії Сковороди: «Улюблене,

хоча споживання їх не відрікавсь; взагалі вів життя незвичайно здержливе, ясне, просте, і так скінчив його на 73 році життя, перед самою смертю пройшовши велику віддаль, як звичайно пішки, щоб відвідати одного з приятелів. В день смерти в більшому товаристві жваво і дотепно оповідав різні події свого життя, потім замовк і споважнів, а вийшовши на город, став копати собі могилу. До вечері вже не вийшов, умився, перебрався в чисту сорочку і підложивши під голову свиту і пачку своїх писань, заснув на віки. На могильнім камені сказав написати: «Світ ловив мене, але не піймав». Се було дійсне резюме його життя.

Славний мораліст наших часів Лев Толстой, висловлюючи одного разу свій подив сьому свому прототипови, висказався так: «Його життєпись можливо, ще краща від його писань, але які гарні й писання!» Сей осуд в своїй першій половині не може викликати двох гадок: можна оцінювати різно писання Сковороди: вони ж і не вистудіовані відповідно, ідеологія їх не приведена до якоїсь суцільности й розвій її не представляється ясно. Але кристальна чистота і красота його життя ясна всім нині так само, як була ясна сучасникам, котрих вона поривала і притягала за його життя, проста і приступна настільки ж, наскільки часто буває туманна, темна і скомплікована його релігійна філософія. І як власне життя звичайно буває найсильнішим аргументом кожної теорії, так і в філософії Сковороди, що становила осередок і ціль його релігії і ставила своїм і її завданням щастє людини — свобідне, непримушене і кожному приступне, його життя було найкращим твором. Своім життем він дійсно втілив і продемонстрував

але не головне занятте його була музика, котрою він займавсь для забави і для заповнення свобідного часу. Він уложив духовні концерти, положивши на музику деякі псалми, а також стихи, що співаються підчас літургії; їх музика повна гармонії, простої, але поважної: вона проникає, захоплює, розчулює. Крім церковної скомпонував він багато пісень і сам грав на скрипці, флеті, бандурі й гусях, приємно і зі смаком».

всім наочно сей свій ідеал нетрудного, всім здійснимого щастя. І тільки в світлі сього — до йоти згідного з його словом життя — набирають ваги його не раз темні, напушисті і досить таки банальні філософічні міркування.

Біограф, ученик і приятель Сковороди, Ковалінський, в своїй біографії, написаній зараз по його смерті, так описує спосіб життя свого учителя (подаю се оповідання в скороченім перекладі, бо воно досить многословне і риторичне): «Філософія давала Сковороді щастє, яке лиш можливе земнородному. Свобідний від пут якого небудь примусу, амбіції і клопотів, він знаходив здійсненне всіх своїх бажань в їх обмежености, стараючись зменьшувати свої натуральні потреби, а не розширяти, він мав утіхи, які не можна порівняти з ніякими успіхами. Коли сонце зійшовши на небі, протягало щедрю трапезу його чуттям, тоді в радощах високого розуму він говорив в повнім спокою і добрім настрою: «Дяка всеблагому Богови, що потрібне зробив не тяжким, а тяжке не потрібним!» Коли втомлений роздумуваннями він мусів змінити свою працю, ішов до старого пасішника, що жив недалеко в пасіці, брав собі в товариші свого улюбленого пса і так в товаристві трех ділили між собою вечерю. Ніч давала йому спочинок від напружень гадки, а легкий сон посилав його уяві образи піддані гармонією природи¹. Північ мав він звичай завсіди віддавати молитві і зібравши всі почуття і гадки наоколо себе і оглянувши судним оком понуру домівку свого тіла, так кликав до (свого) божественного елемента: «Встаньте ліниві і завсіди до долу похилені гадки мого помислу! підійміться і [!]взнесіть-ся на гору вічності!» Такий був спосіб його життя. «Не орю, не сію, ні куплю дію, ні воїнствую,— писав він другови свому,— відкидаю всякий клопіт життя. Що ж роблю? учуся

¹ Сковорода, а за ним мабуть і Ковалінський надавали велику вагу снам і всяким иншим таємним вказівкам свого духа, чи ґенія — того що Сократ називав своїм демоном; низше побачимо приклади їх поглядів на се.



Тарас Шевченко.

вдячності — се моє діло! вчуса бути вдоволеним з усього, що промислом божим дано міні в життю».

Відповідну до того подавав він і науку тим людям, з якими сходився. В своїм підручнику етики для харківської школи він пише: «Як хочеш бути щасливим, не шукай свого щастя за морями, не волочись по палацах, не мандруй по Єрусалимах! за гроші купиш село, щастє даєтьсѧ всюди і завсїди дурно. Се Бог, а все инше — твар, тіло. Він наше щастє... Царство боже в нас самих. Щастє в серці, серце в любови, любов у законі Вічного. Дя-

ка блаженному Богови, що потрібне зробив не тяжким, а тяжке непотрібним. Що було б, якби наше щастє, потрібне всім, залежало б від місця, часу, плоти або крови? Скажу яснїш: що було б тоді, коли б Бог осадив його в Америці або на Канарійських островах, або в богацтві, або в пустині, або в чині, або в науках, або в здоровлю? Тоді б і щастє і ми з ним укупі були б бідні, бо не всяк міг добитись до тих місць, не можливо було б родитись усім в якийсь оден час, не можливо було б усім мати чини»...

Маючи такі переконання він різко осуджував ті способи духовного досконалення, які рекомендувала офіційна церква. На заклики до постриження в ченці, щоб «стати стовпом церкви й окрасою монастиря», Сковорода відповідав, як оповідає тойже Ковалінський: «Ех, преподобні! не хочу собою збільшувати стовпотворення! досить і вас, стовпів неокресаних, у храмі господнім!» і коли ченці посім замовкли, Сковорода промовляв далі: «Ризо, ризо, як мало кого ти зробила преподобним, як багатьох зробила окаянними! Світ

ловить людей ріжними сітьми, накриваючи їх богацтвами, гонорами, славою, приятелями, знайомостями, протекціями, зисками, утіхами, святощею — всіх найгірша отся остання! Блаженний той, хто святість серця, себто щастє своє заховав не в ризі, а в волі божій». І так описує сих ризоносців: «Пятериця чоловіків бреде в довженних опанчах — на пять ліктів хвіст волочиться! На головах каптури, в руках не палиці, а дреколіє. На шиї у кожного дзвін з шнуром. Торбами, книгами, іконами обвішані. Ледве-ледве плентаються, мов воли, що везуть парафіяльний дзвін. Горе їм, горе! се лицеміри, мавпи правдивої святости! Вони довго моляться в костелах, без перестанку псалтир тарабаняць. Плентаються на богомілля по Єрусалимах. З обличча святі та божі, серцем від усіх беззаконні і — грошолуби, честолюбни, ласуни, облесні, сводники, немилосердні, нетихомирні. В їх торбах пісок іорданський з грошима. Книги, що ними вони обвішані, се типики, псалтирі, прологи...

Незвичайно високо цінячи Біблію, як книгу книг в його системі світу се третій світ символічний, поруч «великого світу» — вселенної, і «малого світу» — людини. Сковорода різко відкидає буквальне розумінне її і жадає толкування алегоричного, духовного. «Біблія скаже тобі, що Бог плаче, яриться, спить, кається; що люде обертаються в соляні стовпи, підносяться до плянет, їздять повозами морським дном і повітрем; що сонце як карета спиняється і назад уступає; залізо тоне, ріки ідуть назад, стіни валяться від гуку труб, гору скачуть як барани... Наче б блаженна природа колись, десь робила те, чого тепер ніде не робить і в будучности робити не буде».

Сі байки набирають значіння аж тоді, коли се все розуміти символічно, напр.: Ной упивсь не вином, а правдою, скинув з себе одіж, значить — одкинув порох видимого... В сих толкуваннях Сковорода іде за старо-християнськими символістами александрійської школи (Оріґеном, Климентом), котрих писання він дуже любив і шанував. Але очевидно, що всі сі символічні натягання самі по собі не

дають йому нічого: вони потрібні йому на те, щоб погодити авторитет Біблії з своєю моральною системою, з ідеями «боговидця Плятона», як він його зве, і з моральними поученнями Плотарха, Цицерона й інших античних моралістів, залюбки ним читаними, цитованими і перекладаними. Сі твори йому були, очевидно, ближчі,— але він занадто зрісся з церковною традицією, щоб поставити нарівні її книги з іншими — так само як не здужав вповні вирватися і з впливу моголянської книжності, котру дуже часто відбивають його писання, не вважаючи на все критичне становище його до Моголянської церкви. «Богато треба розвалити, розломити і роздробити, перше ніж будувати на старім ґрунті нову храмину», завважає він сам. Сеї велетенської праці проробити він не зміг, і тому практичне моральне втілення його морального ідеалу, дане його життем, так перевищує його книжні міркування. Не чужі були йому відгомони української визвольної боротьби, як показує звісний панеґірик вільности: «героєви Богданови».

Покоління українського відродження особливо прикро вражала страшенно кострубата, ненародня мова, котрою Сковорода писав — хоч любив народню мову і залюбки вживав її в розмові, як оповідає тойже Ковалінський¹. Друге, що разило їх в нім, се, що так живо реагуючи на хиби церковного життя, він мовчки минав далеко яскравіші і болючіші аномалії сучасного життя політичного, соціального, національного. При нагоді маніфестував він себе щирим демократом (панське мудрованне, що простий нарід єсть чорний, здається міні смішним: якже з утроби чорного

¹ Особливо різко відзивавсь про сю форму Сковородиних писань Шевченко. Він вкладає в уста одному з своїх героїв-Полтавців першої пол. ХІХ в. такий відзив про нього: «Се був Діоген наших днів (сі слова належить розуміти як похвалу його життю), і коли б він не komponував своїх вінеґретних пісень, то було б краще». А на іншій місці тої ж повісти («Близнята») прозиває від себе Сковороду навіть «ідіотом», а його писання «безтолковими» за ту ж їх «вінеґретну» (мішану) мову.

народу вилонились білі панове?.. Мудрують: простий на-
рід спить — нехай і спить, і сном кріпким, богатирським,
але всякий сон пробудний: як виспитьсья, так і прокинетсья.
Знатте не повинно виливатись на самих тільки жерців
науки, а переходити на весь нарід та осідати в серці й ду-
ші всіх, хто має право сказати: і я людина, і все людське
міні не чуже»). Певно, відчував і ненормальні національ-
ні відносини («Всю Малоросію Великоросія називає те-
терваками. Чого ж стидатись? тетервак птах дурний, але
не злобний. Та й не той дурний, що не знає, а той, що
знати не хоче»). Та все се були, видно, для нього річи
другорядні, супроти головного, що його займало: прак-
тичного морального ідеалу, котрий він твердо і послідов-
но переводив у своїм життю — і поручав світови.

ВІД СКОВОРОДСТВА ДО КИРИЛО-МЕТОДІЇВСТВА.

Ми й досі респоряджаємо ще дуже малим матеріалом
для пізнання внутрішнього, інтимного українського жит-
тя, захovanого від урядових зазирань і від показного па-
радування в офіційній російській культурі. Через те на-
віть те, що ми знаємо, часто не розуміємо відповідно,
і тільки поволі відкривається нам то одно, то друге. Так
воно сталось і з «сковородинством», як його стали від
недавна називати.

Про великий вплив Сковороди на сучасників, людей
1760—1790-х рр. маємо досить проречисті і компетентні
свідоцтва. Полтавський мемуарист Лубяновський, що добре
пам'ятав часи Сковороди (родивсь 1777 р.), пише про нього
в своїх споминах: «Не зібрав він ні золота, ні срібла, але не
для того й приймали його під свою стріху прості люде. Гос-
подар дому, до котрого він заходив, перед усім приглядавсь,
чи не треба чогось поправити, почистити, перемінити в його
одежі, в його обувю; се й робилось негайно. Люде, особливо
з тих слобід і хуторів, де він частійше бував і довго зіста-
вавсь, любили його мов свого рідного. Він їм давав усе, що

мав: добрі поради, остороги, поучення, приятельські докори за незгоду, неправду, п'янство, несовітність».

Звісний письменник Данилевський, що походив з панської родини Слобідщини і знав добре сю верству, в котрій обертався Сковорода, завважає: За недостатчею якихось інших моральних інтересів в суспільности, за недостатчею науки і літератури в столиці слобідського намісництва, до Сковороди тягли всі тодішні живі уми і серця. Про нього писали листуючись, обясняли, спорились, розбирали, хвалили і лаяли. З огляду на поважаннє, яким він користувався, його можна було назвати мандрівним університетом і академією тодішних українських (себто слобідських) поміщиків,— поки в десять літ після його смерти безсмертний подвиг В. Н. Каразіна не привів до відкриття в Харкові університету. Се діло так легко й скінчилось, що ті поміщики, які в 1803 р. підписались на нечувану суму (на заложеннє університету), здебільшого були непомітно для того приготовані: все се були або ученики, або близькі знайомі й друзі Сковороди.

Яскравий образ такого ученика Сковороди подає згадана біографія його, списана Ковалінським зараз по його смерті, зимою 1794/5 р. Описуючи свої відносини до Сковороди: чому вчив і як морально виховував його покійний учитель, дає він і свій автопортрет — оден з доволі рідких наших документів того рода, цінний для зрозуміння тодішних моральних і релігійних настроїв. Ковалінський був учеником Сковороди в 1760-х рр. в харківському колеґіумі; 1764 р. Сковорода їздив з ним до Київа, показував йому київські пам'ятки — «оповідав історію міста, давних звичаїв і обичаїв, заохочував слідкувати за духовною побожністю там упокоєних святих — але не за життєм сучасного чернецтва». Ковалінський підтримував з ним зносини й пізніше, але перед смертю не бачив 19 літ, живши в столиці й ввійшовши цілком в інтереси російського життя. Отже коли він потім, в 1790-х рр. знов повертається гадками до заповітів свого вчителя, то маємо тут не тільки прояв духового

впливу Сковороди, але і міру суголосности його науки з інтелігентським життєм та його настроями в часи його смерті, в отсих 1790-х рр. Ся суголосність настроїв Сковороди з настроями тодішньої інтелігенції пояснює нам і секрет його великої популярности. Очевидно, він був популярним не тільки тому, що його індивідуальність робила сильне вражіннє і викликала особисті симпатії, але — як то звичайно буває — ще більше тому, що своїми поглядами і настроями він відповідав настроям і домаганням суспільности.

В тих часах, під впливами вище схарактеризованих обставин українського життя і в звязку з впливовими течіями західньо-європейськими і російськими, серед української суспільности того часу — так само як і серед російської, тільки може в меншій мірі (українське громадянство взагалі консервативнійше супроти своїх попередних традицій) виявляються доволі яскраві змагання до побудовання собі нової ідеології, чи релігії в ширшій розумінню слова, та морали, незалежної від офіційного церковного канону, а відповідної умовам життя нової шляхетської класи і всіх тих суспільних елементів, що на сі нові умови орієнтувались. З сих причин в останній чверти XVIII в. в російськїм громадянстві доволі значно поширилося масонство і споріднені з ним містичні німецькі доктрини: громадянство шукало в них отої нецерковної, неофіційної, відповідної, «просвіщенному вікови» і при тім — соціально-привілегованій, панській верстві не утяжливої, а догідної морали та ідеології, свобідної від старого, пережитого аскетизму та обрядовости. Сі впливи захоплювали й Українців, особливо тих, що пробували в російських столицях. Так напр. визначне місце між московськими містиками кінця XVIII та початків XIX в. займав наш Полтавець Семен Гамалія (род. 1743, пом. 1822 р.), вихованець київської академії: займаючи посаду в Москві, він тісно звязався з гуртком Новікова, одного з перших російських масонів і взагалі найбільш симпатичного представника сього руху (сей Новіков перший організував видавничу справу, майже з нічого сотворив

велику літературу, незмірно заслуживсь для російського шкільництва, разом визначився на полі соціальної допомоги, особливо підчас московського голоду 1787 р.).

На Україні паралельним з сими масонськими і містичними течіями явищем було власне «сковородинство». По словам Ковалінського, Сковорода доволі неприхильно ставивсь до масонства (висловлявсь против замикання ним в таємні організації моральних завдань, які по природі своїй повинні мати характер загальний, а також против ріжних магічних та алхімічних занять, які часто практикувалися в тих гуртках масонів та містиків). Але проповідь Сковороди має так багато спільного або суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, чи підчас свого побуту за кордоном, або після повороту звідти не підпав він впливам якихсь містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII в. масонства. В кождім разі у нього стрічаються зовсім паралельні гадки і навіть фразеологія. Масони, як і він, розвивали гадки про боротьбу в людині матерії і духа, обовязок людини поборювати в собі потяги матеріальні і підійматися до світу духовного через самопізнання і увагу до внутрішнього обявлення — що повинно заступати місце пустої шкільної науки і под. Яскравий приклад такого Сковородинця, що разом близько відповідає і сучасним російським містичним настроям, дає нам те, що оповідає про себе в згаданім творі Ковалінський.

Росповідаючи, як Сковорода став для нього провідником і учителем на все життя ще з молодости, коли Ковалінський був його учнем в Харкові, описує він сон, що вказав йому на Сковороду. Він бачив блакитне небо, на котрім були написані золотими словами ймення мучеників Ананії, Азарії й Місаїла; з сих слів летіли огненні іскри на постать Сковороди, що стояв на землі в позі, як малюють Івана Предтечу підчас проповіді. Коло нього Ковалінський побачив і себе; деякі іскри, відскакуючи від Сковороди, падали на нього і викликали в нім незвичайно радісний і бадьорий настрій. Коли прокинувшись, він розповів сей сон священникови, у котрого

мешкав, той роздумавши, велів йому у всім слухати Сквороди, бо він призначений йому Богом ангелом і провідником. І від того часу сей молодик віддався всею душею приязни Григорія (Сквороди). Потім описує своє пізніше життя в великім світі столиці, як воно помалу віддаляючи його від себе самого, заводячи в привабні зовнішности, приспало було в нім довіре до внутрішнього голосу духа. Він віддався успіхам і інтересам світського життя, але кінець кінцем знеохотивсь до них, зрозумів їх марність і в сердечнім жалю заспівав «оту переповнену правдою пісню: Проклятий Єріхоне! як ти мене обманув, і т. д.» «Він обернувся до себе самого, зібрав розпорошені по світі гадки, до малого кругу бажань і замкнувши їх до природної добродушности, приїхав з столиці на село, сподіваючись знайти там беріг і пристань своїй життєвій бурі». В сім моменті його життя «Промисл божий зглянувсь на нього в руїнах буття його» і прислав йому Сквороду з останними, передсмертними науками і розмовами, котрі Ковалінський записує в сій біографії і т. д.

Тип Сквородинця як позитивний український тип — представника добрих традицій старої України — випровадив, в другім десятиліттю ХІХ в. в своїй безсмертній «Наталці-Полтавці» Котляревський. Актори, через непорозумінне, зробили з нього постать негативну, комічну: старого хитруна і ласуна, пошитого в дурні. Пок. Русов, оден з визначних українських дослідників і любителів українського театра завважив, 20 літ тому¹, що комічне вражінне в сій ролі робить кострубата, «вінегретна», кажучи словами Шевченка, мова, сама-ж постать людини, вихованої в моральних принципах Сквороди, — котру, правда, може часами поривати каламутний потік життя, і вона — хоч «од рожденія свого розположена к добрим ділам, но за недосужностію по должности і за другими клопотами доселі ніодного не зділа-

¹ Какая роль «возьного» въ Наталкѣ-Полтавкѣ, К. Старина 1904. I.

ла», являється, без сумніву явищем позитивним. Свого морального почуття вона не втратила навіть в тій неприємній позиції, в котру попала, й «роздумавши» потрапить знайтися в ситуації згідно з правилами свого великого вчителя — «хапатися робити добро». Її чудернацька мова, що збивала з пантелику покоління акторів, мусить з деяким перебільшенням (шаржом) пригадувати тяжкі і заплутані вискази Сковороди; як сучасники Сковороди вміли під сею «вінеґретною» формою знаходити здоровий і навіть красивий зміст,— так повинні були відчутти його в нефоремній постаті і кострубатій мові «українського не злобного тетервака»¹ і глядачі «опери» Котляревського. Кінцевий хор її («Начинаймо веселиться, Час нам сльози осушить, Доки лиха нам страшиться? Не до смерти в горі жить! Нехай злії одні плачуть, Бо недобре замишляють, А Полтавці добре скачуть, І на зло другим гуляють. Коли хочеш быть щасливим, То на Бога полагайся, Перенось все терпеливо на бідних оглядайся!») зложений цілком згідно з моральною наукою Сковороди і показує виразно, що не тільки в особі Возного Котляревський хотів випровадити тип непоказного, але шановного Сковородинця, але оком Сковородинця дивиться на життя і він сам, виступаючи перед нами також прихильником морали Сковороди і подаючи її синтез (об'єднання) з сучасними, новітніми релігійно-моральними течіями, котрим спочував поет і його однодумці в тих часах, при кінці другого десятиліття ХІХ в.

Котляревський, як відомо, пройшов ту ж школу що й Сковорода. Син полтавського канцеляриста, роджений р. 1769, він від р. 1780 до 1789 вчився в полтавській семінарії², був уже в богословській класі, але покинув її, не докінчивши курсу, очевидно — не маючи охоти іти на церковну

¹ На можливий зв'язок прізвища Возного з «тетерваком» як глузливым прізвищем Українців, про яке згадує Сковорода (див. вище), справедливо вказав Єфремов у своїй студії про Котляревського.

² Ся семінарія офіційно звалась «Словенською» — була при-

дорогу. Кілька літ після того, як і Сковорода, жив на селах, «як приватний учитель по панських домах, убиравсь по народньому, залюбки бував між народом, студіював мову, звичаї і обичаї, повірки і перекази, записував пісні і слова «немов би приготовляв себе до будучої праці», як висловлюється оден з найперших його біографів; скорше може вдоволяв свій стихійний іще демократизм, а може і свідомо йшов слідами Сковороди, котрого життє і науку мусів добре знати.

Висказів його на релігійні теми майже не знаємо; з оповідань його приятелів набираємо вражіння, що релігійні, церковні питання не захоплювали його: в його бібліотеці зовсім не знаємо богословської літератури; його кабінет замість традиційних ікон прикрашає картина, де представлена Магдалена з черепом; ніколи не згадуються розмови про релігію. Перекладає він з французького «Міркування про настрій з яким належить приступати до читання Євангелія», але робить се на бажаннє княгині Репниної, що призначала сю лектуру для дівочого інституту, котрим опікувалась, робить, очевидно, як чемність супроти дружини свого високого протектора, робить, мабуть, без особливої охоти, бо так і не викінчує сеї роботи.

В його «Енеїді» знайдемо чимало кусливих дотинків на адресу духовенства, ченців, владиків, старої схолястичної школи: очевидно, не в сей бік хилились його симпатії. Зідливі посмішки знайдемо і на сучасну натур. філософію. Все спочуттє автора для практичної морали, для заповіту любови і гуманности, незалежно від конфесійних ріжниць цілого світу, для «людей всякого завіту, по білому єсть кільки світу, которі праведно жили», для тих що «не сердились і не гнівались, не лаялися і не бились, а всі жили тут любязно: було в-общє все за одно».

значена для балканських пересельців, не офіційально звалась катеринославською, бо належала до катеринославської єпархії, а фактично в тих роках приміщена була в Полтаві.

Коли се зв'яжемо з фактами біографії Котляревського: що він досить коротко пробув в військовій службі, і хоч мав в ній не аби який успіх, протягом 12 літ від кадета дійшовши до майорського чину, але, видко, не мав до неї ніякої охоти (згадати гострі вирази про війну в тійже «Енеїді»), і вийшовши з військової служби віддавався справам освітнім, філантропійним, в силі віку літературним і театральним — протягом повних тридцяти літ, — то кінець кінцем з сих досить скупих і уривкових звісток зложиться образ доволі виразний.

Пильно і запопадливо провадив він дім для виховання дітей бідних дворян — одну з більших просвітних установ своєї рідної Полтави, лишивши по собі світлу пам'ять — описану з пієтизмом Шевченком в повісти «Близнята».

Бачимо його членом управи (бібліотекарем і маґазинером) полтавської філії Біблійного Товариства. Архиву сеї філії не заховалось, отже загально мусимо собі пригадати, що се російське Біблійне Товариство, założене 1812/3 р. на взір Британського Біблійного Товариства і з його ініціятиви на принципах міжконфесійних (його управа була зложена з представників церкви православної, католицької, протестантської та англіканської) було тоді найяскравішою репрезентацією ідей євангелізму, тільки фактично у багатьох звелось потім на реакціонерство і боротьбу з наукою¹. Полтавська філія його заснована була р. 1818 при близшій участі згаданого протектора Котляревського кн. Репнина,

¹ З діячів Біблійного Товариства на Україні варто згадати Захаря Карнеєва, його віце-президента 1815 р. Він походив з української слобідської старшини (Ахтирського полку). Родивсь 1748 р., де учивсь — не відомо. Служив в військовій, потім адміністраційній службі. Був масоном, одним з визначних. В 1790-х рр. був минським ґубернатором і лишив по собі гарну пам'ять своєю толеранцією і ґуманністю в уніятській справі. В рр. 1817—1822 був начальником (куратором) харківської шкільної округи і дуже займавсь реліґійним вихованнем студентів і гімназистів: організував для них недільні зібрання для читання євангелія (перед службою божою), ширив Святе Письмо, а в 1821 р. привів до утворення

і можна на певно сказати, що Котляревський мусів брати участь в ній від самого засновання. З актів знаємо, що згаданий уряд він в ній займав тоді як її закрито разом з матерним Біблійним Товариством, 1830 р., і видання забрано і заборонено. Правдоподібно, був він в управі філії весь час.

Одночасно з філією Біблійного Товариства заснована була в Полтаві масонська льожа під назвою «Любови к Истинѣ», у котрій уряд «оратора» сповняв Котляревський. Ініціатором був директор канцелярії того ж Репнина, так що можна думати, що тут і в Біблійним Товаристві працював більш менш той сам гурток людей, спільних настроїв і поглядів. Льожа існувала дуже коротко: вже на другий рік її закрито спеціальним царським наказом, гень скорше ніж закрито взагалі масонські орг'анізації по всій імперії, і кн. Репнинови прийшлося спеціально зобов'язуватись, що більш в його провінції масонських орг'анізацій не буде. (Дослідники здогадуються, що масонські орг'анізації на Україні набрали спеціально українського політичного змісту, і се затривожило уряд.) Для характеристики напряду сеї льожі за браком иньших матеріялів,— може послужити заява одного з визначніших її членів, звісного тодішнього українського діяча В. Лукашевича, зложена кілька літ пізніше перед слідчою комісією. «Діставши деяку освіту і покинувши службу, коли міні було 17 літ, а живучи вільно і в достатку, я піддавсь тому ферментови (броженію ума), котрому люде в молодих літах, без провідника звичайно підпадають», каже він. «Я завзято поривавсь освітитись тим світом, що по моїй гадці відріжняв мене від людського загалу, і все містичне і таємниче мало в моїх очах чар неказаний. Я думав, що сі товариства образують серце людини, витворюють братські звязки і поучують обопільним обов'язкам».

Студентського Біблійного Товариства, в котрім брали участь і Українці (в президії бачимо напр. Корсуна — доволі визначного потім члена українського гурту).

Таке було се окруженнє, такі настрої, в котрих пробував Котляревський, коли він писав свою «Наталку» і випро-ваджував перед глядачами тип старого полтавського скоро-родинця, що в скромній соціяльній позиції, в непоказнім зверхнім вигляді вмів з гідністю проголосити сі значущі слова: «По благости Всевишнього єсм чоловік!»

Стільки про Котляревського. Переходячи до трохи дру-гого коріфея нового українського відродження, кількома роками молодшого Гр. Квітки (1778—1843) і приглядаючи уважно його писанням і діяльності, знаходимо і в нім анальоґічний тип свобідного євангелика, анальоґічний з од-ного боку зі Сковородою, з другого з Котляревським.

Правда, привязаннє Квітки до естетичної сторони пра-вославного обряду — до всього що є в нім красовитого, також до його етноґрафічних, народних форм; з другої сторони — його соціяльний, поміщицький консерватизм, прибраний ріжною побожною аргументацією, роблять вра-жіннє ніби то церковности: великого віддання офіціяльній православної церкві. Воно підтримується і деякими фактами біоґрафії. В родині Квітки, як відомо, були сильні звязки з сею церквою. Білгородський владика Йоасаф Горленко, проголошений потім святим, був братом його бабки. Стрий Наркіз Квітка був ігуменом одного з поблизких монастирів і йому було доручене вихованнє малого братанича. Бувши з малку хоробливою, скрофолічною дитиною, Гр. Квітка осліп від скрофулів, і в сих роках, коли зовнішній світ істнував для нього тільки в гуках, він дуже розмилювався в церковних співах, дзвонах і под. а прокидаючись просив звичайно нести його до церкви. На пятім році життя зір йому повернувсь, коли батьки повезли його на прощу до одного монастиря. Се, розуміється, ще більше скріпило побожні настрої родини і самого Квітки. Його вчили в мо-настирській школі, і дійшовши літ (десь р. 1800), він всту-пив «послушником» до монастиря свого стрія. Тут пробув 4 роки, пильно виковуючи аскетичні монастирські правила, але не прийнявши постриження, вернувсь до дому. Сей

поворот біоґрафи толкують натисками родини, але на аскетично настроєного молодика ледви чи вони мали б такий рішучий вплив. Правдоподібніше, що сам церковний настрій в нім вичерпався за той час, бо потім нічого аскетичного в нім не помічено. Лишилась любов до молитви, знання церковних книг, реліґійне читання: він любив розмовляти з церковними, читати на крилосі, діріґувати хором, оповідають його біоґрафи. До смерти в своїй кімнаті він тримав аналой (тетрапод) з молитовником і світив лямпадку перед іконами. Але поза тим веде життя вповні світське, стає членом танечного клубу, директором театру, віддається справам освітнім і філантропійним, як Котляревський, без усякої церковної заґраски. Бере участь в заснованню Добродійного Товариства і веде його справи. Організує інститут для дівчат, кадетський корпус для хлопців. Займає різні виборні дворянські посади. Описують його як людину характеру незвичайно ясного, легкого, привітного. Між иньшим — се він наказав не забувати своїм біоґрафам — пристрасно любив він всякі забави з огнем: починаючи від свічення свічок і до всяких штучних огнів, ракет і под. Се позбавило навіть його одного ока, через нещасливу пригоду.

Очевидно, вражіння церковности поверховне і хибне. Квітка милується в церковнім обряді, співах і дзвонах, так як милується і в народнім весільнім обряді, «що викликав такі завзяті напади наших старих церковників своїми поганськими» прикметами. З любовию описує він напр. архипоганський обхід з діжею, або з особливим спочуттям спиняється на народних подробицях похоронного обряду. Все се естетика і етноґрафізм з консерватизмом в додатку, а не церковність сама для себе.

В консерватизмі ж, а не в церковности (як декому здається) лежить джерело усвячення всякими реліґійними аргументами сучасного соціального ладу, котрим так прикро пересякли писання Квітки. Як член багатой і родовитой поміщицької родини і повірник дворянської верстви, котра наділяла його всякими відповідальними високими урядами,

він високо цінить той клясовий, поміщицько-кріпацький лад, на котрім спирались матеріальні і культурні інтереси його верстви. Він вважає його прегарним і бездоганим, всяко його вихваляє і оправдує, наводячи з одного боку всякі релігійні мотиви, а з другого — величаючи всяких носіїв влади і до небес виносячи царя як головну його підвалину і авторитет. А всьому тому народови, що на своїх плечах мусів виносити всі тягарі сього богоустановленого ладу, рекомендує задовольтись своїм соціяльним становищем, коритися владі, терпеливо зносити всі біди і недогоди як заслужену кару за свої гріхи, та сподіватись нагороди по смерті а тут пильно працювати, молитись і трудитись. Все се знов таки в імя божого слова і авторитету церкви, що подає сі поради.

На сій точці єсть повне спорідненне між його ідеологією, чи поученнями «любезним землякам» і соціяльним квієтизмом Сковороди, піднесене вже деякими біографами. Сковорода теж узаконнював соціяльну нерівність, вважав, що кожна людина «Богом призначена до сповнювання того обовязку, в котрім вона родилась»; кожна «повинна лишатися в своїм природженнім стані, який би він не був низький»; «нарід повинен своїм обладателям служити й їх годувати». Але він ніколи не дописувавсь до таких похвал кріпацтву, до такого прикрого царославія, яким пописувавсь Квітка. Що тут належить покласти на клясову різницю між одним і другим, а що треба покласти на рахунок простого почуття такту, се, розуміється, не так легко рішити.

З сього погляду глибокий провал треба сконстатувати між Квіткою і Кирило-методіївцями, хоч в своїм релігійнім світогляді вони мають багато спільного, являючись представниками «євангельського християнізму» як його називають чи свобідного євангельства, як його назвав вище.

ШЕВЧЕНКО І КИРИЛО-МЕТОДІЇВЦІ.

Згадуючи багато літ пізнійше кирило-методіївську громаду, так характеризував її настрої і пляни Пантелеймон Куліш:

«Треба се знати, що київська молодіж, про яку се мова, була глибоко просвічена Святим Письмом, що се була молодіж високої чистоти духовної і що апостольство любови до ближнього доходило в ній до ентузіазму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед спідленого римського царства, вона завіт Учителя благого: возлюби ближнього твого, як сам себе любиш, виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Се були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі, щирі друзі своїх другів, незлобиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любови і благоволення, гаряче жадали вони розлити сі божественні дари всюди, де ступнем ступали і з речми оберталися. Із сього благословенного на віки повабу виникла їх думка проповідати серед просвічених панів українських визволення народу з кріпацтва дорогою просвіти, разом і християнської і наукової. Яко царі в своїх добрах, українські пани мали тоді волю і силу мужика нівечити; то ще більше мали волі і сили шукати серед мужиків людей дотепних, здатних, воздібних, і таких людей підіймати наукою до моральної і соціальної рівности з собою, а масу, поки що, зоставляти на попечення видвигненням таким робом із неволі чоловіколюбцям і на роботу будущині. Отсе ж перш усього хотіли благочестиві юноші київські — натхнути духом своєї любови і благоволення луччих людей у панських семьях, злучених з ними високими інтересами науки і поезії, а вкупі з сими людьми осіяти новим світом і тих, що справді сиділи «во тмѣ і сѣни смертнѣй». Велике се було передвзяття, а проте коммуна сполучена таким задумом була не більша жмені щирих душ, що не схотіла розійтись різно від того, хто не

мав де глави підклонити, бо «куди, мовляли, ми пійдемо? глаголи живота вічного імаши». Учителем київської купки послідувателів проповідника глаголів живота вічного був сам він, усі бо були вони рівні між себе, і тільки той бував між ними первим, хто бував усім їм слугою. Тільки на Шевченка взирало не зязане нічим опріч дружби братте як на якийсь небесний світильник, і се був погляд праведний. Озираючись назад можемо сказати без кощунства про його великого, хоть і пригашеного дечим духа: «Онъ бѣ свѣтильникъ горя и свѣтя». Шевченко зявивсь посеред нас як видиме оправданне нашого натхнення звиш».

Ся характеристика досить добре відповідає євангельським настроям сеї київської громади,— самого Куліша в тім числі, і тої ролі, яку в ній відогравав Шевченко.

Найстарший літами, осяяний славою найбільшою національного поета, він попірав своїх молодших товаришів і силою та імпульсивністю свого чуття і безоглядним радикалізмом своїх соціяльних настроїв, а біблійний склад його думок досить відповідав «євангельському християнізмови» гурта. Пок. Драгоманов висловляв здогади, що се київський гурт «затяг його ще більше в Святе Письмо», але се не здається міні правдоподібним: біблійні впливи в поезії Шевченка залягають занадто глибоко, аби їх можна було звести до впливів київських товаришів, тим більше, що ті були євангелики в тіснійшій розумінню слова, Шевченкова ж поезія залюбки зверталась якраз до образів старозавітних. В дитячих літах убога дяківка його рідного села відкрила перед ним сю поетичну скарбницю, і він дістався під її впливами на ціле життє. Особливо пророки з їх гострими осудами сучасного соціяльного ладу і царського правління та погрозами, лютими карами відповідали його протестуючому настроєви сих років. Приятель його Козачківський, у котрого Шевченко проживав в 1840 р., оповідає, що він тоді читав біблію «відзначуючи місця, які вражали особливою величию мисли». В пізнійших роках, 1850—60, сі впливи старозавітної поезії проступають в його писаннях ще

сильнійше. Кожний повисшений настрій викликав в його уяві біблійні образи і поетичні звороти. Він громить виразами пророків сучасний царський режим; з біблійних «Царств» вибирає матеріал на його нищення; словами Псалтири вчить громадянство соціальної морали і біблійними фарбами малює будуче царство правди, що має прийти на землю після соціальної революції. Влучно підносить Драгоманов в тій самій статті подібности сих писань Шевченка з англійськими соціальними реформаторами XVII в.— пуританами-індепендентами, що теж за помічу біблійних текстів начеркували новий соціальний устрій Англії та вели повстання для його здійснення.

Тут от і лежала глибока різниця між Шевченком і молодшими кирило-методіївцями, схарактеризованими Кулішем, що мріяли реформувати суспільство й гоїти соціальні рани проповідю євангельської морали, ширенням освіти і культури, піднесенням культурного рівення панської інтелігенції й кріпацької маси розробленням української мови, популярною літературою і под. Шевченко хоч положив і свою жертву сим плянам — виданням українського букваря, далекий був від сих оптимістично-іділічних настроїв, глибоко переконаний, що тільки революційні «ножі обоюдні» потраплять «розпанахати погане гниле серце (вкрите боляками), вицідити сукровату, наляти живої козацької тії крові, чистої, святої».

Ще глибше се відріжняло його від християнського квієтизму і консерватизму Квітки. Тим часом, як у того прихильність до царської Росії, що спиралася на офіційнім православію, підтримувала і скріпляла його симпатії до офіційної церкви, або принаймні — толерантно настроювала до неї, у Шевченка — поета обрабованого і закріпощеного українського селянства, союз офіційної церкви з царським режимом викликав огиду і ненависть до сеї церкви і офіційної релігії. Цар Николай з своїми прибічниками написали на своїм прапорі гасла «православіє, самодержавіє і народність» як свою політичну програму,— сього

було досить, щоб Шевченко, як і вся поступова Росія того часу, з однаковою сливе ворожнечою поставились до казньонної народности і казньонної церкви як і до самодержавного деспотизму¹.

Все, що тхнуло сим союзом церкви і держави, усвяченням за помічю реліг'її деспотизму влади, паразитизму вищих кляс, поневолення і визиску працюючого народу. Шевченко пятнував згїрдливою назвою «візантизму»² і звертав против нього всю силу свого гнїву і всю їдь свого сарказму, вважаючи його одним з найприкрїйших збочень соціального і культурного життя в минулому і сучасному. Офіціяльна царська протекція зовнішньому церковному обрядови та його старо-руським і візантійським традиціям знеохочували Шевченка і до них, тим більше, що стоячи під впливами новїйших західно-європейських течїй в малярствї (за посередництвом свого майстра і протектора Брюлова) він не розумїв вартости ні староруського, ні візантійського мистецтва: все валив в одну купу, не розбираючи, що в тїм традиційнім культї було звироднілого, а що мало якусь естетичну вагу. Тим часом, як той же Квітка без застережень приймав естетичні сторони українського православного обряду, у Шевченка боролись тут суперечні погляди естета і соціального революціонера. Він уважав своїм обов'язком бути критиком-раціоналістом супроти всього, що вязало ся з офіціяльним богословієм, не міг устерїгтися, щоб не підпадати

¹ Серед тих вище згаданих «нецензурних місць» Шевченкового щоденника маємо таку замітку, з приводу множества церков в східній Росїї: «Головний вузол старої внутрішньої політики — се православїє. «Неудобозабываемый Тормазь» по глупости своїй хотїв стягти сей ослаблений вузол, та перетяг: він тепер на однім волоску тримається» (Тормаз по російськи гальмо, так прозвав звісний російський публицист Герцен царя Миколая, і Шевченко залюбки вживає се призвище в своїм щоденнику).

² Дослідники здогадуються, що сей термін Шевченко став вживати під впливом історїї Візантїї Гїббона, досить популярної тоді між поступовим російським г'ромадянством.

стихійно вражінням церковної поезії та естетиці православного обряду.

Звісний його вірш (1860 р.) «Світе ясний, Світе тихий, Світе вольний, несповитий! За щож тебе, світе-брате, в твоїй добрій, теплій хаті оковано, одурено, кадилами окурено, багрянцями закрито і розп'ятієм добито?» — де поет закликає Христа встати на знищення культу, котрим його окружено: «Стрепенися, та над нами просвітіся! просвітіся!.. Будем, брате, з багрянців онучі дроти, а з кадил люльки курити, явленими піч топити, кропилами будем, брате, нову хату вимітати». В недавно опублікованих «нецензурних місцях» Шевченкового щоденника 1857 р. знаходимо докладніші ілюстрації цих його настроїв. Відвідуючи церкви Нижнього Новгорода він записує: «Війшов я до притвору і з перестрашу спинився. Мене перестрашило якесь препогане чудо-диво намальоване на трьохаршинній округлій дошці. Зпочатку я думав, що се індійський Ману чи Вишну заблукав до християнського капища — поласувати ладану та оливки. Хотів війти до самої церкви, коли двері відчинились і вийшла пишно, шиковно вбрана пані, вже не дуже свіжа і звернувшись до намальованого чуда-дива тричі побожно й кокетно перехрестилась і вийшла. Лицемірка! Ідолопоклонниця! і напевно, (грубий вираз опущено в друку). І чи одна? Мільйони подібних до неї, безмисних, зіпсованих ідолопоклонниць. Де ж християнки? Де християне? Де безплотна ідея добра і чистоти? Скорше в шинку, ніж у цих зогижених скотських капищах». А потім в Москві надібавши оригінал образу, що так його злякав в Нижнім, він завважає: «Нерукотворний монструальний образ, котрого копія мене колись перелякала в церкві Георгія, — оригінал сеї індійської огиди (безобразія) міститься в соборі і ціниться як старинність. Можливо що се оригінальний індійський монстр». При московських проходах читаємо: «Зайшов до собору (катедри) послухати архиєрейської півчі. Дивно, чи се з непривички, чи так воно єсть — се певніше — але в архиєрейській службі з усею її обстановою і взагалі в декора-

ції показалось міні щось тибетське або япанське. І при сій маріонетковій комедії читається Євангеліє. Найпоганіший контраст!» При слідстві переведенім в 1859 р. про против релігійні виступи Шевченка, коли він їздив по Київщині, шукаючи собі осідку, оден селянин розповів, як Шевченко перед ним грубо вилаяв «Господа Саваоѳа» і сказав, що вірить він тільки в Ісуса Христа.

«Візантійським Саваоѳом» означав він ненавистну йому церковну реліг'ю, тим часом як в Ісусі й його Матери для нього концентрувалась реліг'ія людського, глибоко людського страждання, що була властивим нервом його поезії. Як тепло переповідає він лєґенду про Іржавецьку ікону, про ту «Матір Божу, що плаче за козаками». А його ода до неї в «Марії» («Все упованіє на тебе, мій пресвітлий раю, на милосердіє твоє все упованіє моє на тебе, мати, возлагаю, святая сило всіх святих, пренепорочная, благая!») Чи не належить вона до найкращих взірців релігійної лірики, які коли небудь бачив світ?

Як поет, Шевченко ніколи не постаравсь скристалізувати свого релігійного світогляду й звести його до якоїсь системи, тому контрасти між його богохульними висловами про офіційного Бога і повними щирого релігійного почуття висказами, де він говорить про свого власного Бога — про той «світ ясний, невечерній» що не переставав осявати його душу,— вони збивали з пантелику дослідників, які підходили до його ідеолог'ії, чи його настроїв з занадто упрощеною й узькою мірою: атеїст чи православний? Одні записували його до деїстів або раціоналістів, иньші до православних чи церковних християн, і з здивованнєм спинялись перед суперечностями, які з такої клясіфікації виникали. В дійсности маємо в нім одну з відмін того, як бачимо, дуже поширеного в нашій новочасній освіченій верстві, але ріжнородного і ніколи не уодностайненого не церковного християнства, чи ще ширше не церковної-релігійности. Шевченко, як одна з найбільш ґеніяльних, інтуїтивних натур нашої суспіль-

ности, варт з сього погляду пильного і глибокого студіювання¹.

Се студіюваннє, я думаю, вияснить, що Шевченко не переставав бути в згоді з собою, як такий не церковний християнин, і тоді як він з гнівними докорами або глузуваннями звертався до церковного Бога, а разом до свого приятеля на вість про понесену ним тяжку родинну утрату писав: «Вір глибоко, розумно!», та сердито насміявся з «панічів», які занадто лєгко, на його погляд розправлялися з релігійними філософічними, історичними і національними питаннями («і ми не ми, і я не я»), і тоді як записував у свому щоденнику під днем Петра-Павла:

«Сьогодні святкується пам'ять двох найбільших вістників любови і згоди. Великий празник в християнськїм світї! А у нас кольосальне п'янство з нагоди храму. Ой, святї, великі, верховні апостоли! Коли б ви знали, як ми закаляли, як скалічили проголошену вами просту прекрасну, світлу істину! Ви напророчили лжеучителів і ваше пророцтво справдилось. В святе імя ваше, так звані учителі вселенськї побились наче п'яні мужики на нікейськїм вселенськїм соборї. В імя ваше римськї папи обертали кулею земною і в імя ваше засновували інквізіцію та жахливе автодафе. В ваше ж імя ми поклоняємось огидним суздальськїм ідолам і справляємо на честь вашу препогану вакханалію».

З иньших кирило-методіївців незвичайно інтересний для нашої теми твір дав Костомаров — провідник і авторитет Товариства в питаннях історичних, так як Шевченко на релігійнім підкладі розвивав головні мотиви соціального протесту. Костомаров зложив для товариства — для ширення між інтелігенцією і народом, народню, чи національну біблію — «Книгу Битія Українського народу», що могла б, дій-

¹ Досі найважнійше, що маємо до сеї справи, се студія Драгоманова «Шевченко, українофіли і соціалізм», написана з такого власне досить упрощеного становища. Деякі влучні критичні замітки до неї подав А. Ніковський при київськїм виданні 1914 р. (видавництва «Криниця»).

сно, здобути великий вплив на розвій і політичної і реліг'ійної гадки,— тільки ж в стадії ще свого останнього редакування була захоплена урядом, так що ні одна копія її не пройшла здається між громадянство. Замовчано, забуто, і аж в п'ятидесятилітні роковини Шевченкової смерті, 1911 р., з'явилися перші докладніші відомости про сей твір. Їх зараз же цензура сконфісковала, і тільки 1918 р. опублікований він був в цілості й став загальним добром вже не з нарядом агітації, чи реліг'ійного або національного виховання, яким мав бути по замислу кирило-методіївців, а тільки історичним документом незвичайно цікавим для історії української реліг'ійної думки. Але досі він з сього боку зовсім не роз'яснений, як і загалом мало простудіований, через тяжкі обставини українського наукового життя останніх літ.

Не вияснено добре й обсяг власної праці Костомарова над сим твором, що носить його ім'я в останній редакції, і без сумніву багато прийняв в себе його поглядів, хоч не раз мабуть переходив і через кирило-методіївське товариство при своїм формуванню (недавно висловлена була гадка, що весь революційний зміст сього твору походив від Шевченка). В паперах захоплених урядом знайшлися й власноручні начерки його зроблені Костомаровим, але досі не прочитані в цілості (письмо Костомарова дуже не читке). Через се не вияснене й инше інтересне питання: що ввійшло до сього твору з польських джерел. В «Книзі Битія» є багато подібного з анальоґічним твором Міцкевіча: «Книгами народу Польського і паломництва польського», написаними 1833 р. і тоді ж опублікованими. Костомаров на допитах оповідав, що йому колись на Волини попав до рук дуже подібний український твір під заг. «Подністрянка», і він старавсь дійти, чи був се взірець Міцкевічового твору, чи навпаки — перерібка з нього. Сі пояснення він кілька разів давав і міняв на допитах — можливо, що старавсь тим зменьшити свою участь в укладанню захопленої у нього «Книги Битія», і досі се питання лишається не проясненим.

В кождім разі маємо редакцію сього твору, яку кирило-методіївське товариство прийняло за свою сповідь віри

і готовило її до розповсюдження, коли уряд її захопив. З цього погляду вона має величезний інтерес, можемо з неї довідатись, що ті найбільші люде України хотіли дати своїй суспільности і народови.

«Книга» починається начерком біблійної історії: «Бог создав світ: небо і землю і населив усякими тварями і поставив над усею тварою чоловіка і казав йому плодитися і множитися, і постановив, щоб род чоловічеський поділився на коліна і племена, і кожному колінови і племену дарував край жити, щоб кожне коліно і кожне племено шукало Бога, котрий від чоловіка недалеко, і поклонялись би йому всі люде і вірували в його і любили б його, і були б усі щасливі» і т. д.

З дальшого наведу отсей образ викривлення християнства:

«Христос-Царь свою кров пролив за свободу рода чоловічого і оставив на віки кров свою для питанія вірним... Ученики його, бідні рибалки, розійшлись по світу і проповідували істинну і свободу. І ті що приймали слово їх, стали братами між собою — чи були преж того панами або невольниками, філософами або невченими — усі стали свобідними кровію Христовою, котру зарівно приймали, і просвіщенними світом правди... Тоді імператори з панами змовились і сказали поміж собою: «Уже нам не викоренити християнства; підніmemoсь на хитрощі, прийmemo її самі, перевернемо ученіє Христово так, щоб нам добре було, тай обідрімо народ». І почали царі приймати християнство і кажуть: «От, бачите, можна бути і християнином і царем вкупі». І пани приймали християнство і казали: «От, бачите, можна бути і християнином і паном вкупі». А того не уважали, що мало сього, щоб тільки назватъ ся: бо сказано: «Не всяк глаголяй ми: Господи, Господи! внидетъ в царство небесное, но творяй волю отца моего». І піддурили архиереїв і попів і філософів, а ті і кажуть: Істинно так воно есть, ажеж і Христос сказав: «Воздадите кесарево кесареви, а божие Богу», і апостол говорить: «всяка власть од Бога». Так уже Господь установив, щоб одні були панами і багатими, а другі були нищими і невольниками». А казали вони неправду»...

Далі вияснюється вибрана роля Слов'ян між народами світу, а України серед Слов'янства: «Племено славянське ще до прийняття віри не йміло ані царів ані панів, і всі були рівні, і небуло у них идолів, і кланялись Славяне одному Богу вседержителю, ще його й не знаючи». Як уже просвітілись старіші брати: «Греки, Романці, Німці, тоді Господь і до менших братів Слав'ян послав двох братів Константина і Мефодія і духом святим покрив їх Господь, і переложили вони на славянську мову Св'ятеє Письмо і одправувати службу божую постановили на тій же мові, якою всі говорили посполу, а сього не було ні у Романців, ні у Німців... І скоро Славяне приймували віру Христову так, як ні один народ не приймував...

«Не любила Україна ні царя ні пана, скомпонувала собі козацтво, єсть то істее братство, куди кожний пристаючи був братом других — чи він був преж того паном, чи невольником,— аби християнин. І були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді і повинні були слугувати всім по слову Христовому, і жадної помпи панської і титула не було між козаками. І постановили вони чистоту християнську держати. Тим старий літописець говорить об козаках: «Татьби же і блуд ніже іменуються у них». І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі... Бо не хотіла Україна іти у слід язиков, а держалась закону божого, і всякий чужестранець, заїхавши в Україну, дивувався, що ні в одній стороні на світі так щиро не молються Богу, ніде муж не любив так своєї жони, а діти своїх родителей»...

Що до самого Костомарова годиться завважити, що свобідним християнином зіставсь він пізнійше; до кінця днів своїх. В часі найбільшої своєї популярности, як професор петербурського університету, в 1861 р. попав він в прикрий конфлікт з студенством, тоді дуже радикально і против-релігійно настроєним в більшости. Споминаючи сей гіркий і незаслужений ним епізод в своїй автобіографії, котру диктував в 1875 р. підчас сильного фізичного і морального

упадка, коли йому було заборонено всяку тяжшу працю, він з цього приводу продиктував цілу сповідь віри, дуже характеристичну для його світогляду в останнім періоді життя і творчости (в той час він мав 58 літ, і за десять літ пізніше вмер). Я наведу в перекладі виривки з неї, з недавно опублікованого повного тексту сеї автобіографії, як цікавий документ:



Пант. Куліш.

«В сім часі молодіж стала топтати все, до чого молилось старе покоління: релігію, державність, моральність, закон, родину, власність, навіть мистецтво, поезію, таланти. Все, що вважалося раніше сферою духовного світу, відкидалось як трата часу, і сам духовний світ називався мрією. Не може бути сумніву, що в усіх отих вище названих сферах були все і скрізь темні сторони, які викликали розум на критику. Релігія в вульгарнім розумінню сходила на несмачну обрядовість або абсурдне привязанне до букви релігійних символів... Мистецтво, поезія і свобідна наука здебільшого ставали привілеєм щасливців миру сього, які експлюатували бідну і невігласу народню масу. Песимістичний погляд на людські відносини (який виявляла молодіж 1860-х рр.) не був і новиною: сам Спаситель Христос дав йому початок для своїх прихильників. Його огненна проповідь против фарисеїв була осудом і засудом для лицемірства всіх часів. В противність земному величанню владик і царів, що вимагали собі поклонів, Спаситель наказав признавати старшим над усіми того, хто всім буде слугою... Християнський громадський устрій, появлений Христовими прихильниками першого ж дня засновання

Христової церкви, коли всі маючі приносили своє майно до ніг апостолів — такі прикмети, які показують, що в духу християнства був иньший принцип громадського устрою, і метою Христової проповіді було радикальне відродження людини. Але в тім і висота християнської доктрини, що вона, вказуючи людині ідеал, з одного боку — не має наміру силою примушувати її приймати сей ідеал на землі, а показує тільки дорогу до осягнення його на небі, і саме змагання до нього на землі кладе лише умовою здобуття небесного раювання. Христос, як богочоловік, занадто знав людську натуру і не ставив їй нездійснимих утопій. Навпаки, в своїх проповіданнях будучности людства нагадував, що в світі завсіди будуть і війни і всякі фізичні нещастя, шкідливі матеріальному добробутові людини. Через се коли ті сторони, які показували, що християнство вимагає від людського суспільства відмінних від ранійших умов, підіймали уяву людей, що мріяли про переформованне людських громад; то з другого боку суворий і нельстивий осуд Христа про біди, які перешкоджують повному щастю на землі, — відштовхував їх від Христової віри. Так було на Заході в XVIII в., такий же процес проходив і у нас в той час. Наші ліберали відразу заняли позицію ворожу християнству, всім його догматам і моральним правилам, тим більше, що позитивна релігія в формі церкви санкціонувала законність усіх установ соціального і політичного побуту з тими темними сторонами, які він виявляв. Інтелігентна молодіж наша перейнялась крайньою перевагою матеріялістичних доктрин і мотивів... Разом з тим розвивалась гадка, що для доброї мети соціальної перебудови не треба перебирати в способах... Се була найчорнійша і обурююча сторона сучасного «нігілізму».

Третій визначний кирило-методієвець Куліш (р. 1817, ум. 1897) в історії українського релігійного руху особливо памятно записав своє імя перекладом Святого Письма; почавши сю роботу в 1860 р. він не вважаючи на досить несприятливі умови, не тільки довів її до кінця — на спілку з І. Пулюєм переклавши всю біблію; але і здійснив се видан-

не. 1880 р. вийшов Новий Завіт, а згодом ціла і українська Біблія вийшла коштом Британського Біблійного Товариства. Тим була сповнена давня мрія прихильників української культури і подвигнення народу.

З сих власне головно мотивів, а не виключно релігійних, узявсь за сю працю і Куліш. Коли Шевченко між кирило-методіївцями був речником перед усім домагань соціяльних, а Костомаров — історичних українських традицій — Куліш був проповідником єднання України з Вселюдством на ґрунті культури. Світова культура була для нього найвищим добром, провідною ідеєю й мірою всіх вартостей своїх і чужих: явищ українського життя в минулому і сучасному і всяких міжнаціональних відносин. Він дав яскравий вираз сим своїм переконанням в заспіві до «Дзвону»: «У дзвона дзвоню я, До церкви скликаю, До церкви вселенської правди. У щирих душ, чистих, високих шукаю Против гайдамацтва поради. Зберімось, порадьмось, що маєм робити З ордою, що нас облягає, Тіснить, не дає нам культурі служити, Руїнної слави жадає. Порадьмося вічем, як правда свободним. Руїнні гріхи з себе змиймо, І духом незлобним, умом благородним Культурі спасенній служімо». Вважаючи Біблію Гомера і Шекспіра трьома фундаментальними каменнями сего вселенського храму, він і присвятив велику частину свого життя на те, щоб присвоїти їх українському культурному життю.

Так культурна програма нерозривно зливалась для нього з програмою релігійною і освітньою. Свої погляди молодих літ на сю справу досить яскраво зясував він у своїх споминах про кирило-методіївський гурток, наведений вище. Для часів старости можна навести такі характеристичні уступи з його поезій:

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

І завдають йому новії рани,

І тернієм новим йому главу
Вінчають і мов чорні врани
Відаються в криваву плоть йому.

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

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

.

О Спасе, мучений спасенниками злими!
Покинь їм всі твої храми і всі каплиці,
З жертвами пишними, наданнями царськими
І навіть лептою смиренної вдовиці.

Вселися в храм новий, в храм духа животворний,
Що обіцяв еси создати на руїні,
Нехай почезне в нас жидівський торг тлетворний
І віра праведна засяє на Україні.

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

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

Я атеїст, що знає тільки Бога,
А чорта і святих не признає...
Ні, не лякайся, душе моя убога:
І чорти і святі про тебе є.

Далі він поясняє, про яких святих і чортів він думає: се носії доброго і злого в українській минувшині і сучасності. «Отсе ж, душе, такі твої святії, Котрих ти чествуєш і любиш, а чорти пекельнії — о світе злочестивий, о світе пакосний! їх повен ти!»

Наближенне сотої річниці смерті Сковороди, котру Україна збиралась святкувати на початку 1890-х рр. дало Кулішеви привід яскраво зазначити своє становище не

тільки до самого сього юбілята, а й взагалі до сих «святих і чортів»: симпатичних і несимпатичних йому культурних і релігійних течій в українській минувшині. (Се цікаво одмітити, що між Кулішем і Сковородою було майже рівно 100 літ, і він се в сто літ по його смерті, кілька років перед своєю смертю, в своїй поемі «Грицько Сковорода» давав погляд на його діяльність, зазначаючи солідарність свою (та до певної міри і свого колишнього гурта з ідеологією великого «старчика». Маємо тут немов підсумок століття в розвою української релігійної думки):



Микола Костомаров.

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

З тобою, Грицьку, воскресенне
Твого народу почалось
І від непевного спасенне,
Що в голові його верзлось.
Хвала ж тобі! ти рідну землю
Перед потомством оправдив,
І на пути д новому времю
Всіх земляків попередив.
Ширяй на висоті з орлами,
З тими премудрими мужами,
Що правду бачили святу...

РЕЛІГІЙНІ ШУКАННЯ В УКРАЇНСЬКИХ МАСАХ В ХІХ в.

Відчуженне від могилянської, а потім зросийщеної офіційної церкви, що серед української інтелігенції зазначилось уже в другій половині ХVІІІ в., з певним опізненням і в менш помітних для нас формах наростало також і серед українсь-

ких мас. Не могло бути инакше. Коли в XVI—XVII в. церковним кругам удалось до певної міри наелектризувати сі маси, наблизившись до них, прийнявши народні форми та вдавшись і в деякі соціальні та національні струни їх психології, так потім, як сі звязки стали рватись та завмирати, на місце ентузіазму і охоти боротись, страждати за свою народню «батьківську» віру, мусіло прийти знеохоченне до всеї тої казньонщини та мертвеччини, котрою ту віру підмінювано.

Право сільських громад вибрати собі духівників скасовано. На парафії стали приходити люде більш освічені, але цілком громаді чужі і до якого будь зближення з нею неохочі. Проходячи зросийщену школу кандидати на священство — навіть ті, що вийшли таки з українського села, відривались від народньої мови, дивились на неї і на народню українську стихію згорда, народний обряд і культуру легковажили. По вказівкам згори, старались викорінювати все, що не підходило під московський взірець, а взамін народови нічого позитивного не давали, бо сліпо тримались російської книжки й культури, настрашені урядовими нагінками і заборонами всякого «українського сепаратизму». Народня мова була вигнана з проповідниці, з школи; не тільки праця громадська, але навіть просте зближення до селян, братанне з ними було для священника річею небезпечною супроти підозрливости адміністрації та поміщиків, на услугах котрим стояла вся низша російська адміністрація. Духівники водять товариство з дрібними панками, поліційними чинами, крамарями, для сільської ж громади у них тільки домагання оплат, бажання як найбільше взяти з церкви й парафії, і сі бажання все зростають і стають утяжливійші для селян в міру того, як збільшаються матеріяльні потреби сеї духовної верстви. І селянство все гострійше відчуває в сій верстві елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту, котра через те так міцно й тримається інших паразитських верств та йде на услуги їх і всього ворожого трудовому народови режимови, обороняючи його авторитетом церкви і віри.

На церковних верхах сей новий стан річей став добре помітним уже в другій половині XVIII в. і викликав критичні замітки Сковороди і Котляревського, потяг до масонства й інші подібні явища. На сільським споді він почав давати себе відчувати на добре при кінці I-ої половини XIX в., коли перевелись старі попи й инший клир, який ще тримавсь старих традицій, стали напливати вихованці нових шкіл, в тім і чужинці — Москалі (уряд умисно дбав про відмішування до української духівницької верстви елементу московського: головно вони розсідалися по вищих духовних посадах, по богатших міських парафіях, але згодом стали займати й кращі сільські). Тож саме в тім часі, як в Галичині українська уніятська церква націоналізувалась і звязувалась з народним життям, з інтеліґенцією і народними масами ріжнородними звязками: не тільки реліґійними, але й національними, культурними, політичними, — завдяки тому, що духовенство під впливами ідей національного відродження потягло до народу, до активнійшої участі в його політичнім та національнім руху, — в Україні Східній як раз помічається сильний рух від офіційальної православної церкви і шукання задоволення реліґійного почуття поза церквою. Особливо в тих частях її, де пульс народнього життя бився живійше і людність була рухливійша й активнійша.

В сих шуканнях масам повинні були б прийти в поміч ті свобідні християне з інтеліґенції, що ставили се своїм завданням в кирило-методіївських проєктах, як то ми бачили. Але так не сталось. Царський уряд занадто підозріливо й уважно запобігав якій будь пропаґанді інтеліґенції між народом й перетинав їй дороги. Мрії кирило-методіївців про культурну, чи освітню роботу між народом надовго зістались утопією. Коли загальні російські умови життя трохи й полекшали, з кінцем 1850-х рр., і старі кирило-методіївці вернулись до своїх плянів освітньої роботи: видавання українських підручників (між ними і української Біблії), організації приватних шкіл і под., міністерство освіти з одного боку, «святійший синод» з своєї сторони, міністерство внут-

рішних справ з своїх мотивів потрапили так ґрунтовно загальмувати сю справу, що вона на ціле півстоліття зісталась без усякого руху — в тім і справа видання української Біблії, що стала здійснитись аж після першої російської революції, 1905 р.

Але й се треба сказати, що серед української інтеліґентської верстви не було й людей, які мали б охоту, настільки були б заінтересовані реліґійною справою, аби за неї наражатись на адміністраційні переслідування, процеси, заслання і под., що по російським законам загрожували всякій пропаґанді, зверненій против офіційної церкви. Не було людей такого бойового темпераменту між кирило-методіївцями, а серед пізнійших поколінь українського освіченого громадянства все менше ставало взагалі якого будь інтересу до реліґійного життя народу, до реліґійної чи церковної реформи, реліґійного виховання і т. д. З мотивів доволі влучно і повно схарактеризованих Костомаровим (див. вище) вона облишала свої колишні реліґійні інтереси взагалі, в переважній масі ставилась або байдужо, або неприхильно не тільки до офіційної церкви, але взагалі до яких будь реліґійних інтересів, вважаючи за далеко важніші, рішаючі інші сторони народнього життя і на них тому стараючись скупити всю увагу і енерґію активних елементів громадянства.

Таким чином народні маси, в котрих реліґійні інтереси тим часом не пережились і домагались якогось позацерковного задоволення, зістались на сім полі в сам момент обґострення очевидного сеї потреби без якого будь проводу з боку української інтеліґенції. Вони йшли за тими руками, які звідки небудь до них простягались — як серед української інтеліґенції рук українських між ними майже не було. З невеликими виїмками інтерес до реліґійного життя народу був такий малий, що навіть і скільки небудь повного перегляду сього народнього реліґійного руху (прецікавого навіть з чисто соціольогічного становища) досі не маємо. Тому й мій огляд неминучо мусить мати характер

доривочний — спинятись лише на явищах більш яскравих і відомих.

Отже невдоволення з офіційної церкви було мабуть загальне. Але тимчасом як й в інших сторонах воно не виходило за чисто пасивні форми байдужности, занедбування і под., бували місцями й такі обставини, що давали змогу людности виявляти більш активно свої релігійні незадоволення й шукання. Такі обставини збігались особливо на території найновішого українського заселення: на колишніх «вільностях війська Запорозького» та кримських володіннях. Стараючись як хутчій заселити ці землі й інші слабо залюднені краї, російський уряд старався звабити сюди й ріжновірців, своїх і закордонних, як то часто бувало. Завдяки тому вже в середині XVIII в. на Катеринославщині знайшлося гніздо духоборів, раціоналістичної секти з сильною соціальною закраскою: дуже критичними поглядами на владу й церковну єрархію; потім її переведено звідси до Таврії, на р. Молошну. На Катеринославщині ж з'являється й відгалуження сеї секти: «духовні християне», або молокани, як їх прозвано, — теж виселені потім на р. Молошну. Хоча ці секти розвивались головню серед великоросійських пересельців, але захоплювали й українську людиність, і се доволі характеристично — вони дуже з великим поважаннем ставились до пам'яті й писань Сковороди.

Ще більше значіння для пізнішого релігійного руху у нас мало переселення великої маси Німців кольтоністів з заходу. Виданий в сій справі царський маніфест 1763 р. давав західним кольтоністам незвичайно великі пільги і матеріальні вигоди, спеціально в релігійних справах далеко ідучу толеранцію, тож дійсно звабив до Росії і на Україну велику кількість членів ріжних конфесій і сект. Так в 1780 р. прийшло з Прусії 228 родин менонітів (перехрещенців) і оселилось на даних їм урядом найкращих землях забраних від Запорозької Січи (в тім числі одна з кольтоній їх осілась на Хортиці — Шевченко в своїм посланні гірко пригадує се як то тепер «на Січи мудрий Німець картопель-

ку садить»). В 1790-х рр. прибуло їх ще 118 родин і вони утворили ще дві групи менонітських осель: на р. Молошній і в Маргупольськiм пов. Катеринославської губ. Комуна гуттерів оселилась на Чернигiвщині, а потім відси дала свої відсадки на Херсонщину. Великі маси Німців рiжних конфесій розселились на Херсонщині, Бесарабії й Таврії також і безпосередно при кінці XVIII і в початках XIX в.

Розуміється, Українці селяне, що селились в їх сусідстві, або бували в їх осадах в наймах чи на заробітках, багато бачили й чули в релігійних справах такого, що мусіло робити на них сильне вражіннє: і критичні замітки про православну церкву, і позитивні приклади, які здавались їм вартими переймання. Природно, що серед української людности по тих сторонах виявлялись не тільки прозеліти тих рiжних сект, але й ініціатори власних анальоґічних релігійних доктрин. Так напр. в актах російського міністерства внутрішніх справ єсть «дѣло» 1847 р. про «государственного крестьянина» Павлоградського повіту (Катеринославської губ.) Цибу на імя, що він відправляє богослуження, читає на зібраннях житія святих, себе представляє божим післанцем, показує у себе на тілі знак креста. Після довгої молитви він завмирав і в сім стані, мовив, бачив Бога, святих, ангелів, возносивсь на небо, боровся з нечистою силою: так поясняв свої напади, коли в такiм непритомнiм схоплювався з ліжка, кидавсь, бив кулаками, і т. ин. У нього були вже й ученики, незвичайно йому віддані. Він учив їх православного духовенства не признавати, нікого не кривдити, мяса не їсти, горілки й вина не пити, бороди не голити.

Але особливий вплив на українську людність німецькі конфесії й секти стали виявляти з середини XIX в. Зложились на те рiжні спеціальні обставини і української людности і тих німецьких кольоністів. З одної сторони: обросийщеннє і бюрократизованнє низшого духівництва офіційної церкви, або «царської віри», як її називали люде, і соціальний рух, що попередив визволеннє селян (напр. в Київщині в 1855 р. замітний рух серед селян, вони ждали, щоб їх

писано в козаки, аби звільнитись від панщини). З другого боку в німецьких кольоніях зазначився сильний релігійний рух, який виявляв себе між иньшим і в небувалім перед тим прозелітизмі: шуканню однодумців і прихильників для нових своїх релігійних переконань, і то не тільки серед своїх земляків, але й серед Українців.

Серед Німців-євангеліків сильно поширилися в тім часі т. зв. «штунди»: гуртки особливо побожних вірних, які не вдоволялись звичайним богослуженням, а збиралися ще в певних годинах (відти і назва штунди) для читання Святого Письма, співання псалмів і побожних пісень та розмов на релігійні теми. Час перенесення сеї практики до тутешніх кольоній з Німеччини (де вона поширилася ще в XVIII в.) кладуть на друге десятиліття XIX в.— прийшла вона сюди з Віртемберга, і в тім часі ще не мала в собі нічого опозиційного против церковних лютеранських порядків. В середині ж століття почала противставлятись лютеранському богослуженню: найбільш горячі прихильники сих «штундів» стали собі легковажити богослуження як річ занадто формальну, мало спасенну, а більше значіння надавали о́тсим свобідним зборам, не звязаним ніяким уставом, так що всі присутні стають їх активними учасниками а не пасивними слухачами пастора. Пастори почали виступати против такого перецінювання «штундових» зборів, поборювали сей рух, але дарма: опозиція гострійшала й переходила в секту. «Штунди» доводили, що на своїх зборах вони просвітляються святим Духом, стають причастниками вищого посвящення, а учасники звичайних богослужень, хоч лютеранських, хоч иньших, сього посвящення не сподоблюються. Своїх одновірців вони без різниці називали братами і сестрами, до всякого офіційального учительства: пасторів, пресвітерів і под. ставились нег'ативно. Від своїх «братів» вимагали, щоб вони не вживали хмельних напйтків поза домом та вистерегались иньших непобожних річей. В 1860-х рр. сей рух змігся дуже значно, поширюючись не тільки між лютеранами, але й поміж католиками та сектантами.

В різних німецьких сектах в сім часі проходили також глибокі внутрішні зміни. Серед гуттерів напр. ішла тяжка внутрішня боротьба на ґрунті вагань між комуністичним ладом, заведеним старими фундаторами секти, і змаганнями до індивідуального господарства. Серед менонітів зазначились різні течії: одні анальоґічні з баптизмом, иньші навпаки з більш містичним характером. Се виявлялось в «скакунстві»: сі «скакуни» підчас своїх богослужебних зібрань «співали, скакали, зітхали, танцювали і цілувались», «називали се побожними ділами в імя св. Духа і доводили, що вони вже доступили повної благодати і живуть, наперед тішачись благодатию безсмертя, бо творять громаду праведних». Таке скаканнє, як засіб реліґійного піднесення, здавна практикували так звані «хлисти» або «люде божі», як вони себе називають. Тепер воно поширювалось в різних формах між Німцями і Українцями різних реліґійних напрямів.

З другого боку все се реліґійне завірушеннє став в 1870-х рр. опановувати німецький баптизм, завдяки своїй сильній орг'анізації, демократичному укладови, високим моральним вимогам, ставленим своїм членам, а перед усім розуміється — енерґії та місіонарському запалови своїх провідників. Розвинувшись в XVII і XVIII вв. в Англії і ще більше в Сполучених Державах Америки, баптизм в середині XIX в. знайшов горячих прихильників серед німецьких євангеликів, особливо в Прусії, і звідти, завдяки добре орг'анізованому місіонарству та видавництву став захоплювати німецькі кольонії України, а через них й їх українських прозелітів. Почавши з кінця 1860-х рр. баптистські місіонери починають приїздити на Україну, навідувати Українців-євангеликів, їздити з ними, орг'анізувати громади з суголосних євангелицьких елементів. З ними звязуються далі деякі суголосні, євангелицькі течії, що стали від 1870-х рр. творитись серед російської інтеліґенції. Се все надає в 1890—900 рр. баптизмови таку силу, що він не тільки абсорбує майже всі чисто євангелицькі елементи, так званих «штундів» (українських), так що вони приймають і імя баптистів

(тільки офіційні противники далі звать їх штундою або «штундо-баптистами», з мотивів, які далі будуть пояснені), — але і серед інших сект творяться переходи до баптизму течії, як менонітські братя-баптисти, штундо-молокани і под. Провідники сект і прихильники старини пробували боротись з сими баптистськими течіями, вживали навіть насильства против їх прозелітів: вязнення, биття, звертались до російського уряду, обвинувачуючи їх в соціалізмі й інших політичних гріхах, але все лишалося без успіху.

Весь сей релігійний рух, з окрема баптистський, як вже я зазначив, визначавсь великим прозелітизмом, небувалим у старих євангеліків. Старі провідники рахувались, крім усього іншого, з вимогами згаданого царського маніфесту 1763 р., що обіцяючи ріжновірцям усякі вигоди, ставив їм умову, аби не перетягали на свою віру православних. Тому, хоч між євангеліцькими пасторами й пресвітерами бували люде, що дбали про релігійне та моральне вихованне і доохрестного українського селянства, але формально до своєї громади їх не приєднували, а навпаки наказували заховувати на зверх всі православні обряди, очевидно — щоб не стягати на себе кар за «совращеніє». Провідники ж нових релігійних течій на се не вважали й не раз навіть маніфестаційно справляли прилюдні перехрещування українських прозелітів, немов бажаючи викликати як найбільше вражіннє.

Та й викликали! Не без гіркого почуття одмічують Українці-сучасники такі, справді симптоматичні факти, як напр. розсліджений катеринославським судом епізод, як оден з провідників менонітських братів Хортицької кольонії в 1863 р. тут, в Дніпрі-Слауті на старій Січі перехрестив на євангельську віру українського парубка, і той потім на допиті заявляв: «був віри православної, а тепер євангельської, до котрої пристав добровільно і ніякі муки не змусять мене від неї відступити»¹.

¹Спомини Б. Познанського, одного з укр. громадян 1860-х рр. в Київській Старині 1884 кн. XI ст. 543.

Нагод до навертання не бракувало. Від середини століття широко розвивається на нових займанщинах заробітчачанство. Українські селяне раз у раз стають до роботи у сектантів і євангеліків, і тут при спільнім пожиттю, при спільнім столі, при спільнім святкуванню неминучо виникають дебати про піст, про свята, форми богослуження, ікони і т. ин. Одиниці більш консервативні тільки з прикрістю відчувають неможливість в таких умовах додержувати правила свого обряду та зносять критичні заміти на його адресу. Настроєні більш скептично до офіційної церкви, навпаки з охотою приймають раціоналістичні уваги про неї і поволі переймаються євангелицькими поглядами. Інші знов захоплюються релігійною практикою євангеліків: молитвами, співами, читаннем і толкованнем св. Письма. Кольоністи-Німці звичайно добре володіють українською мовою¹, допускають до своїх зібрань таких наймитів, коли бачуть в них людей сугоłosних, толкують для них св. Письмо по українськи і под. Все се проводить часто до формального прилучення таких прозелітів, особливо коли трапляються люде, які вже перед тим доходили до подібних євангелицьких, чи свобідно-християнських гадок, і виклади надибаного євангеліка-проповідника тільки в більш ясній і переконуючій формі віддавали їм їх власні погляди².

¹ Се не завсіди можна було сказати про православних священників. Напр. в Ряснопільській парафії, звідки пішла українська «штунда» священником був Грек, такий що навіть по російськи не вмів, і тільки як уже виникла там штунда, прислано на його місце иншого.

² Наведу для прикладу автобіографічне оповідання одного «штундиста» з Уманьщини; воно належить до пізнішого часу (пристав до штунди 1891 р. але дає доволі типовий образ того, як люде приходять до євангелицтва; навожу в скороченню, але зохочуючи стиль.

«По смерті батька лишивсь сиротою 17-літ. Релігійно вихований по православному зовнішньому обряду. Проводив життя серед грубого окружуючого народу. Головно поручали міні православні церковні обряди: ходити до церкви в неділі й свята, молитися Богови і приносити жертви, а Бог за молитви і подає вам. Се

я і сповняв: замовляв священникови служби й молитви Богови і Матери божій — особливо Матери божій, вона заступниця, ходатайка перед Богом за наші гріхи, за визволення від аду. Справді за се кождий не пожалує ні часу, ні трудів. На жаданне священника приносили Богови жертву хто що має: хліб, сало, ковбаси, яйця і печених курей, а в пістні дні теж: білий хліб, рибу, цукор, мід, яблука і гроші й т. ин. Ставили Богови свічки. Дуже любив на клиросі читати часи й співати.

«Після служби божої збираємось гуртом до коршми, там піячимо, танцюємо, сквернословимо оден з другим, співаємо сорочицькі пісні, блудимо, бємось, потім судимось, а котрий з нас богатший та сильнійший, волостних судіїв загодив, той і правий по суду. Нераз буває близько від убийства, крадіжи й розпуки. А прийдеш до дому й жінка щось скаже, і міні покажеться напротив, от і пічнеш битися з жінкою, а потім зі злости і нібито на пакість жінці, що за вчорашнє дорікала, знов починаєш піячити. Тільки й думаєш потім, як від пекла очуняєш, щоб Бог дав дочекати святого посту, причаститись, і тим думаєш дістати пробачення гріхів.

«Так тяглось моє життє до 28 років. Одного разу довелось мені поїхати на храм на друге село до знайомих. Там були ріжні люде: мабуть, віддавались монашим звичаям — не пили горілки, не палили люльки, не сквернословили, взагалі міні дуже сподобалось їх життє. Познайомився з сими людьми близше, запросив на храм до себе, вони не відмовились. Вони міні пояснили, як треба жити, а що Богови не потрібне. З того часу я перестав зноситися з людьми, з котрими моє життє проходило хибно. Перестав я вживати горілку, тютюн, сквернословити. Пильно заховував церковні правила не тільки в церкві, але й дома, в свята і неділі читав ріжні житія і акафисти. Так прожив я більш року. Приставали до мене иньші подібні до мене люде, з котрими я будувався читаннем, співаннем псалмів і т. ин. Іноді ходив до Київа на поклін святим мощам. Відти приносив ріжні поучення, роздавав, котрі хотіли. До мене стало приходити більше людей: не тільки свої, але і з иньших сіл.

«Відкись прийшов на храм до нас якийсь перехожий. Звався Омелянчук. Ми просили його пожити у нас. Бував на панахиді, читав євангеліє, поясняв 23 главу (євангелиста Матвія — се улюблена глава штундистів, котру вони читають для пропаганди і толкуючи, прикладають до православної церкви сказане Христом про книжників і фарисеїв). Ми дуже тішились, що він нам так розумно читав євангеліє. Прожив у нас Омелянчук коло 6 тижнів. Новий священник Василів пізнав його переконання; його вивезли й всадили до уманської вязниці, і по восьми місяцях сидження вислали, за те, що він у нас породив секту, звану штунда. Від того часу ми стали

Одначе до 1870 р. хоч і траплялись маніфестаційні перехресування, загалом переважала тактика не виявлювання переходів на євангельську віру: прозеліти виконували далі головніші церковні обряди й не заявляли про свій перехід до якоїсь иньшої релігійної орг'анізації. В 1870-м році наступає зміна в сій тактиці: того року «штунди» Ряснопільського благочинія (деканату), недалеко Одеси, почавши від свого провідника Ратушного, позносили до церкви свої ікони, кажучи, що не хочуть далі давати православним приводи до наклепів, ніби то вони, «штунд», непочестно

краще приглядатись і розбирати євангельську науку, та справжнього стилю не зрозуміли; але пильно стали йти за Христовою наукою. Скоро зрозуміли, чого вона навчає, навіть порозуміли, що він осуджував тих, що свого щастя шукають в пості, молитві та обрядах церковних. Перестав і я ходити до церкви та обожати матерію. Але головного ми тоді не знали.

«Добр. Киселевич (священик) знайшов в нас штундизм. Він старавсь розпалювати пристрасти наших односельців, і під його впливом вони робили нам багато горя. Забрали у нас землю, котру ми виплачували кількадесять літ, не оглядались на родини, котрим прийшлося терпіти голод і холод. Все заборонили нам власти (сільські): тримати худобу, брати воду, ходити на роботу, на торг, ходити другою улицею. Коли котрийсь з нас пішов до другого, власти забирали і садовили за се на два дні до холодної. Волосним судом присуджували по 20 ударів (різками).

«1892 р. приїхав з Київа урядовець Скворцов (синодальний місіонар), звелів старості зібрати нас всіх до сільської школи, багато нас питав, але ми тоді були на відповіді слабі, тільки повторяли: «Не мучте нас ради Бога». Він сказав нам: «Верніться до церкви, все одержите, чого вас позбавили». Ми тільки відповіли, що не можемо облишити Господа, а сповнити закон ваш, котрим ви нас мучите.

«1896 р. зявивсь у мене в дома священик, заявив, що прислав його повітовий начальник, довідатись про мої релігійні переконання. Звернувсь до мене і сказав: «Як ви іменуєтесь по вірі своїй?» Я відповів йому: «Віри я Ісусової, сердечної». — «Як ти признаєш священство?» — «Священство, не що инше, як державні урядовці». — «А святих признаєш?» — «Признаю, але їм не молюсь і не кличу в поміч, бо вони догодили Богови для себе самих, а ми повинні догоджати Богови добрими ділами для себе»...

Надруковано в збірці В. Бонч-Бруєвича, Матеріялы къ исторіи русскаго сектантства и раскола, т. I, ст. 52 і далі.

поводяться з своїми іконами. А другий провідник українських євангеліків Рябошапка подав архиереєви заяву, що він і його ученики рішилися цілком вийти з православної церкви з огляду на утиски й гонительства попів і адміністрації. Заразом вислано до г'енерал-г'убернатора прошенне, щоб їм дозволено виселитись кудись на степи, орґанізувати громаду і поставити школу. Се дозволено не було, але се були початки сформування явної євангеліцької української церкви¹.



Михайло Драгоманов.

Незалежно від всяких психологічних мотивів на се, безсумнівно, вплинула агітація пруських баптистів, які коло того часу з великою енергією, самопевністю та рішучістю заходились приєднувати собі на Україні одновірців та їх орґанізувати. На взір баптистських громад німецьких творяться громади зложені з Українців, в тих же формах, з тим же метрикальним діловодством, приймають до вжитку баптистські збірники релігійних пісень (на російській мові) і їх (російську) релігійну літературу.

По всій очевидности, крім того, що се давало готові форми орґанізації, моральну, а почасти й матеріальну підмогу світового євангеліцького союзу, поміч богатих і впливових, великопанських великоруських гуртів, тут мали великий вплив міркування, що проголошуючи себе баптистами ук-

¹ Українською я її називаю тому, що її члени були українського походження. Але в собі вона не мала нічого українського, як я се вже зазначив, і ще до сього не-українського характера її поверну низше.

раїнські штунди дістануть ті ж права на релігійну толеранцію, які признавались за баптистами німецькими. Задля цього вони в переважній більшості годились підпорядкувати себе баптистській доктрині, хоч деякі пункти її викликали серед них незгоду: напр. більшість не хотіла приймати баптистського перехрещування вже раз хрещених, і в питаннях віри були між штундами відміни. Про те з отих тактичних мотивів вони посилались на баптистський катехізм, як на свій виклад віри, добиваючись для себе баптистських прав.

Та як раз цього не хотіли допустити оборонці офіційної церкви, і на сім ґрунті вивязується завзята війна між оборонцями і противниками євангелицького руху, що потяглась аж до революції 1905 р. Оборонці євангеликів доводили, що вони, як баптисти, повинні користуватись тими ж правами. Противники уперто відрізняли їх від баптистів під назвою штунди, або штундо-баптизму, і відмовляли їм прав на толеранцію, а в кождім разі вважали їх підлеглими карам за відступленне від державної релігії. І дійсно аж до 1905 р. штунда все не виходила з-під кар і репресій, а 1894 р. навіть окремим указом була зарахована до сект «особливо шкідливих» і зібрання штундистські були спеціально заборонені.

Не вважаючи на се українські люде приставали до «штундів» в великій кількості: з початку, в 1860-х рр. на Херсонщині, в околиці Одеси і Єлисаветським пов., трохи згодом в полудневій Київщині (принесли сюди «штунду» люде, що ходили на заробітки до Херсонщини, особливо з більш інтелігентних сільських верств: «шляхти», «однодворців» то що). Нарешті в 1880-х рр. вона сильно поширилась в Катеринославщині. Позначалась також в Таврії, на Полтавщині, в Чернигівщині, на Волини, Поділлю, Бесарабії. Скільки небудь певного обчислення її приналежників ніколи не було опубліковано, але не підлягає сумніву, що

перед світовою війною було сих євангеліків українського походження кілька сот тисяч¹.

Замість заглиблятись до подробиць їх поширення, їх організації, їх догматичних відмін, все таки добре не висвітлених, — за краще вважаю опинитись коротенько коло деяких замітніших, більш відомих фігур діячів сього цікавого руху.

Перша яскрава постать в історії українського євангелицького руху, яку знаємо, се Онищенко, селянин з села Основи, Ряснопільської парафії, коло Одеси. Вже в 1850-х рр. ходячи на заробітки до німецьких кольтоністів в сусідстві Николаєва, він перенявсь євангелицькими поглядами, прийняв і зверхній вигляд Німця-кольтоніста, перестав ходити до церкви (якийсь час, живучи між Німцями, ходив до їх церкви, але потім залишив і се), і віддався проповіді. Очевидно, в звязку з сїм навчивсь і письма, змалку будши неписьменним. Сей перелім в його життю ставсь, коли він мав уже 40 літ. Про своє наверненне оповідає, що з початку «був скверний», але порозумівши нікчемність свого життя, став з запалом, до екстазу молитись. «Одного разу моливсь я на полі, плакав і кричав: «Господи, просвіти мене, напути мене!» Не знаю хто — я сього не бачив — наче зняв з мене одежу, і зробилось міні легко, і став я вільний і пізнав Бога. Другого разу теж моливсь я на полі, стояв на вколішках і раптом вдарив страшний грім: я затремтів усім тілом і почувсь міні голос: «Держись!». Очевидець, що бачив його при кінці 1880-х рр., коли йому було 70 рік (отже по літам

¹ Відомости беру головно з праці пок. Зіньківського: Штунда, українська раціоналістична секта, се старанно зроблений перегляд матеріялу до р. 1890 (головно на підставі дісертації священника Рождественского, 1889). Також статті: П. Лебединцева, Матеріялы по історії возникновенія штунды на югъ Россіи. Кіевская Старина за 1884 і 1885 рр., В. Бородаевскої-Ясевич; Сектантство въ Кіевской губерніи. Баптисты и Малеванцы; 1902 (передруковано і доповнено новішим матеріялом в збірці її ж: «Борба за вѣру», 1912). Деякі відомости також в збірці праць ІV місіонарського зїзду: Русскіе сектанты, 1911. Натомість мало що цікавого для нас дає простора праця проф. Граса: Die russischen Sekten, I—II.

він ровесник Куліша) описує його так: Зросту високого, худорлявий, з простодушними, дитячими синіми очима. Володіє добре словом і з запалом говорить про свої релігійні переконання, роблячи сильне вражіння на слухачів. Живе окремо від жінки і дітей, сам собі готуючи страву, споряджуючи одіж і взагалі дуже працьовитий. На сектантських зібраннях звичайно не буває і не висувається як провідник, хоч заживає великої поваги.

Його учеником був Михайло Ратушний з того ж села Основи, оден з визначніших провідників євангелицького руху 1860—70-х рр. Від початку взяв він провід євангелицької громади свого села, хоч у всім радився з Онищенком (Онищенко говорив: Бог дав міні світ, а Михайлови розум); але не вдоволяючись роботою в межах свого села, з великим успіхом проповідував в сусідних, іздячи під покривкою крамарства. Сучасники відзиваються про нього та його ученика і співробітника Болобана з великим признанням для їх відваги і витривалости та інших моральних прикмет. Своім посвяченням, проповідю, лагідністю, богословською вченістю та твердістю в своїх переконаннях вони здобули велику повагу у «штундів», признає православний історик євангелицького руху свящ. Рождественський. Арештований в 1865 р. Ратушний сміливо докоряв духовенству за його користолюбність та неморальність і взагалі ставився твердо і гідно. Завдяки його енергії й здібностям уже в 1870 р. було в сій околиці звісно офіційально понад 200 штундів, і вона зісталась одним з огнищ євангелицького руху.

Згаданий Болобан, Герасим на ймя, що жив під іменем Витенка в сусідстві Основи, був з с. Чаплинки Таращанського пов. (полуд. Київщина), а втік відти, будши замішаний в справу якогось фальшивого банкноту. Коли його відси вислали до дому в 1870 р., він і тут скоро знайшов однодумців, між иньшими навернув місцевого волосного писаря Лясоцького, що завдяки свому службовому положенню був дуже корисним для євангелицької пропаганди. Відмінно від иньших провідників євангелицького руху Болобан поводивсь

супроти православної церкви дуже воєвничо, не раз був арештований за «богохульство» та знуцання з православних святощів, витримав кілька процесів, але далі працював енергійно і успішно над поширенням євангелицтва в своїй околиці, так що десять літ пізніше (1883 р.) в його рідній Чаплинці, по офіційним звідомленням, було вже понад 250 «штундів», а в сусідній Косяківці теж близько 250. Всього ж по Київській г'уб. офіційно раховано тоді до двох тисяч «штундів».

Інше сильне огнище штунди виникло одночасно в Єлисаветським пов., в півн. Херсонщині. Проповідником тутешнього руху став Іван Рябошапка, селянин з с. Любомирки, роджений коло р. 1830. Описують його як людину видом непоказну, але дуже здібну: «трохи зігнений, середнього росту, на лиці рябий, говорить протягом, голосом приємним»¹; за молоду був пастухом, потім ковалем, слюсарем, мірошником; вивчився читати вже не в молодім віку. В 1860-х рр. ходив на заробітки по німецьких кольоніях і тут познайомився з євангелицькою наукою, перейнявся нею і з запалом віддався проповіді. «Удаючи з себе апостола»,— пише про нього оден з ворожих «штунді» істориків сього руху,— він почав збивати православних, проповідуючи каятте: нервовий, блідий на виду, проповідував Любомирцям, що вони пропащі люде; ходив з біблією від хати до хати, роблячи сильне вражіння своїми промовама, і за короткий час навернув до своєї науки до 20 душ. Ся енергія і проповіді 1869 р. дали нове огнище євангельства, що заманіфестувало себе прилюдно. Коло кольонії Альт-Данціг' в присутности української громади, з початку вихрещено в ріці Сугаклеі Юхима Цимбала, потім сей Цимбал, зіхавши до Любомирки, прилюдно перехрестив Рябошапку з його одновірцями, а від Рябошапки прийняв хрещення Ратушний з своєю громадою в 48 душ. З участю євангеликів Німців, що приїздили до нього (між ними діяльний проповідник

¹ Портрет його видрукований в згаданій збірці праць ІV місіонар. зїзду.

пруських баптистів Йоган Пріцкав) Рябошапка, Ратушний і Цимбал після сього розвинули ще енергічнішу роботу коло організації й звязку розкиданих громад і груп одновірців, формуючи з них одностайні баптистські громади, і так протягом 1870-х рр. «штунда» раптом виступила на Херсонщині і Київщині як визначне явище українського життя, схвилювавши і урядови і громадські українські круги.

Без сумніву, її значінне могло б було стати ще ширшим і глибшим, коли б на перешкоді її впливам на широкі круги української людности не стали деякі сторони сього євангельського руху і організації євангельських громад.

Перед усім їх сектантська виключність і відчуженне, проти котрого сто літ тому виступав Сковорода. Ті, що приставали чи до баптистської, чи иньшої релігійної громади, одночасно розривали всякі моральні звязки з своєю сільською громадою, замикалися в тіснім кругу інтересів своєї секти, тільки на своїх одновірців дивились як на людей, до всіх неприналежних ставились звичайно з погордою і огидою як до брудних, «скверних», пропащих, взагалі виявляли прикрий формалізм і дрібязковість в моральній оцінці людей: хто люльку курить або часом горілку вживає, той уже не може бути добрим християнином, і под. Таке відчуженне і фарисейство людей викликало в селі ворожнечу, яка творила пригожий ґрунт для агітації духовенства і всяких поліцейських чинів против сектантів, а се доводило часами до справжніх погромів, або господарського бойкоту.

Далі, велике роздражненне мусіло викликати зневажливе трактованне всякого иньшого, з окрема православного культу; ганьбленне церков, таїнств, факти знуцання з ікон. Після признання толеранції для штунди, 1905 р., місіонери констатують і з боку євангеліків більш толерантні погляди на православні обряди і форми культу а навіть певне наближенне до них: їх провідники вже не поборюють вживання побожних образів, а навпаки рекомендують, заводять святкованне у себе головніших православних свят, витанне «Христос воскрес!» і под., з охотою звертаються до

церковної літератури, котру давнійше абсолютно відкидали, і т. ин. Се ослаблює, очевидно, обоюдне напруженне, але в перших десятиліттях воно бувало нераз дуже гостре.

Нарешті велике нег'ативне значінне мав (та й має) ненаціональний характер євангелицького руху; він весь час проходив в формах велико-руських. В початках се можна було пояснити тим, що Німці-проповідники, місцеві й приїзжі з Прусії, попросту через несвідомість не відріжняли української мови від російської і даючи своїм українським прозелітам Святе Письмо на російській мові і російські ж співанники та різні побожні писання, щиро були переконані, що дають їм літературу на їх рідній мові. Але се потягнулось десятками літ. Українські баптисти відокремились з часом від Німців в свою окрему реліг'ійну орг'анізацію, але зістались в одній орг'анізації з російськими; заховали російську мову в богослуженню і російське Святе Письмо і потім, як на Україні урядом було допущене українське і взагалі українська мова перестала бути чимсь страшним і дивним. Які були причини сього російства в орг'анізації, яка в величезній більшості складалася з українських селян, се не зовсім ясно: чи були тут мотиви опортуністичні — надії, що при російським характері євангелицтво скорше добеться толеранції («за обрусеніє»), чи погірдливі погляди на українську мову як «некультурну», — в кождім разі се російство відривало євангелицький рух від українського життя і українського відродження дуже некористно.

Стільки про штунду або євангелицтво в тіснішій значінню («христіан євангельскаго исповѣданія приємлюющих водное крещеніе по вѣрѣ», — як вони себе кінець кінцем проголосили). Спинимось тепер ще на иньших реліг'ійних течіях, які характеризують сі шукання українських мас.

З них найяскравійше і найкраще досліджене так зване мальованство, що вважається, — я думаю, що справедливо, — за прояв певного незадоволення євангелицтвом штундистського або баптистського напрямку, тому що він занадто скоро і безоглядно вложився в готові, зовні принесені

догматичні рамці, і в сій формі, з своїм суховатим раціоналізмом, не відповідав підвишеним настроям людей, що раз пустившись шукати, не так легко вдоволяються «готовеньким»¹. В кождім разі се дуже інтересне явище нашого життя, і характеристичне: не стоїть одиноко, а має ріжні анальоґічні варіанти, тільки менш досліджені і менш виразисті.

Фундатором сеї секти був Кіндрат Мальований, міщанин міста Таращі (полуд. Київщина), роджений десь р. 1844.

¹ Знавець сектантського руху, приятель Льва Толстого П. Бірюков в своїй брошурі «Малеванці» (написана була в 1904 р. як поклик за визволення Мальованого з казанської лічниці-в'язниці, вийшла 1907 р. вже після його визволення) так характеризує сей процес:

«В темній селянській масі реліґійне визволення іде в парі з напруженням шуканням правої віри — віри Христової. Шукач письменний, чи ні, попадає на євангеліє, і світ Христової науки яскравим світлом освітлює йому завдання життя; він рішається вступити на новий тяжкий шлях, відступає від церкви і сим накликає на себе множество прикростей. Стрічає проповідника, який так, як він, ненавидить православну церкву, так як і він любить Євангеліє; приносить йому несподівану радісну вість, що таких людей багато, вони подібно як перші християне живуть одним тілом і одною душею, сходяться свобідно і зрозуміло славити Бога, і помагають на взаєм в роботящім життю. Шукач знаходить все, що йому потрібно на найблизший час і пристає до громади євангелицьких християн, найчастійше баптистів. Багато людей, слабшої волі і занадто пригнетених на сім першім ступени лишається й проживає все життє. Але иньші, сильнійші, йдуть далі. Захоплені новим оточенням, вони наче б то почувають повне вдоволення, але скоро починають помічати, що над душею їх затяжіло нове ярмо — догмат, і життє їх звязане новими путами — авторитетом провідників і звичаями їх громади, котрі вони не всі можуть прийняти з легким серцем. І от заспокоєний на якийсь час шукач знов відпадає від ц е р к в и, хоч і протестантської, а все таки церкви орг'анізації, що вимагає від нього підпорядкування його духової істоти зовнішним правилам. Нове визволення, певно, звязане з новими стражданнями, але їх ніколи не боїться людина, як стремить до ідеалу з твердою вірою до нього».

«Таку переходову стадію руського сектантства дає баптизм і подібні до нього євангелицькі церкви. А мальованщина показує оден з прикладів того, як люде вирости за сю переходову стадію, ідуть далі шляхом свободи духа».

Походив з бідної родини, не вчився (читати й писати теж не вмів), ремеслом колодій. До 40 літ життя вів звичайне життя, досить пив і видимо знервувався: мав напади, безсонницю, неврастеничну нудьгу, тратив охоту до життя. На 40-ім році ближче познайомився з «штундистами», пристав до їх віри і при величезнім здвигу народу, поліції і ин. був перехрещений в однім селі свого повіту. Після сього він зовсім перестав пити, змінив дотеперішнє життя і з запалом віддавався євангелицькому богослуженню, доходючи до екстази, яка між иньшим виявлялася в нервовім тремтінню і галлюцінаціях. Київський психіятр проф. Сікорський, що з поручення адміністрації в 1892 р. на місці оглядав Мальованого та його одновірців і збирав відомости про повстаннє сеї секти, поясняв сі пригоди Мальованого його давнішим, одідиченим алькоголізмом, що полишив по собі такий нахил до нервового подразнення і екзальтації. Він каже, що по кількох роках по своїм наверненню, приблизно в 1889/90 Мальований підчас молитви став відчувати запахи незвичайно приємні, з якими не можуть зрівнятись ніякі пахощі землі, і Мальований пояснив се як знак наближення св. Духа, що се запах св. Духа. Скоро потім він став відчувати підчас молитви особливу радість звану з почуттєм незвичайної легкості тіла. Йому здавалось, що він підноситься, так що несвідомо для себе підчас молитви став підносити руки до гори, немов щоб приладитись до сього піднесення, і присутні, мовляв він, бачили, як він підносився над землею на яких 20 сантиметрів. Підчас молитви і піднесення рук у нього стали трястися руки, а далі сі дрощі і конвульсії перейшли й на иньші части тіла. Мальований толкував се тим, що се Дух св. вступає до нього, бо сі рухи відбувались без його волі. Сі дрощі конвульсії робили сильне вражіннє на присутних, і коли він починав «трястись», як вони се називали, у деяких особливо жінок, теж починались подібні конвульсії.

Під впливом сих явищ і міркувань Мальований і його однодумці починають все далі відходити від «штунди» (бап-

тизму). По словам його і його сімї в сім напрямі вплинула на нього також знайомість з сектантами-містиками (близше незвісної секти з села Скибина), що приїздили до Таращі, провідуючи своїх однодумців, всаджених до в'язниці в Таращі перед висилкою на Кавказ. Мальований перенявсь їх містичними поглядами і зневірившись в баптизмі, став з чотирма баптистами-однодумцями студіювати Св. Письмо. Се студіюваннє привело його до переконання, що всі оповідання Нового завіту тільки алегорії, які приготовлюють людей до прийняття будучого Спасителя — що має ще прийти, і нарешті, чи він сам, чи його однодумці прийшли до висновку, що сей Спаситель, божий первенець, се власне Мальований. Доказами, чи «свідітельствами» того вважались: отсі піднесення в повітре Мальованого, запевнювані його однодумцями, згадані пахощі, і поява небувало ясних, зір, про котрі писали часописи, і по думці Мальованого вони віщували скорий кінець світу і страшний суд.

Відомість про появу «первенця» знайшла широкий відгомін серед української людности, як в самій Таращі, так і в повіті, головно серед людей, які побували вже в баптизмі, і так як Мальований не задовольнився ним та шукали в своїй уяві і екзальтованому почуттю чогось яскравішого. У Мальованого знайшлося чимало однодумців, які в жовтні 1890 р. формально відлучились від баптистських громад, заявивши, що вони живуть по «Духу», а баптисти живуть «по букві» («Св. Письма», чи «по Євангелію» як говорили про себе самі «штундисти»). Відправивши з Мальованим разом дводенний піст і молитву, коли він в екстазі заспівав небувало сильним голосом перед ними псалму, вони проголосили його Спасителем і віддали йому поклін, як Христови. Мальованого убрали після сього в білі ризи, його кімнату прибрали і вистелили плахтами і аксамитом (вельветом). Прочане навколішках лізли до його хати і входячи припадали до ніг «первенця», і той в екстазі, підносячи руки до неба проповідував духове відродженнє, любов до людей, пророчив

скорє царство боже, котре мають попередити його стражданнє, як Христа — і все се робило незвичайне вражіннє.

Адміністрація занепокоїлась такими успіхами «мальованства», особливо тим здається, що люде, готовлячись до страшного суду, кидали працю, розтрачували й за безцін збували добро і под. Мальованого арештували й замкнули в київській лікарні для божевільних (так званій Кирилівці), але в Таращі се було прийнято тільки як нове потвердженнє його пророцтва і божого посланництва. Адміністрація випустила Мальованого до дому, але тут з новою силою почались приготування до страшного суду і царства божого: його чекали на мєсниці 1892 р., потім на благовіщеннє: чоловіки й жінки в ночі серед зими мились в полі, мили дітей, очищаючи тіло на страшний суд. Тривога пішла знову, весною прибула до Таращі ще не бувала комісія для розслідженнє причин сього релігійного руху. Як я вже згадував, одним з учасників її був психіятр Сікорський і опублікував потім відомости про мальованців¹, з котрих я вже дещо подав, а отсе ще подаю, доповнюючи иньшими джерелами.

Віра в близький кінець світу, що становила головний нерв їх релігійного світогляду і поводженнє в життє, відмінно від иньших анальогічних доктрин, наповняла мальованців

¹ Оголошенє Сікорським звідомленнє: «Психопатическая епидемія 1892 года въ Кіевской губерніи» (Київ, 1893) зробило дуже неприємне вражіннє в поступових кругах, тому що Сікорський поручав владі садити мальованців та иньших сектантів, які мають нервові напади, до лікарень для духово хорих, аби не ширили такої психічної епидемії. Гостру критику написав пок. Кониський: «Міщанин Мальований а проф. Сікорський», в львівській «Правді» 1893. Але при певній тенденційности в представленнє сього релігійного руху в поданих Сікорським відомостях є багато фактичного і цінного, чим не можна ніяк помітувати. Для доповненнє і випростованнє його сторонничих помічень можуть служити крім згаданої вже брошюри Бірюкова, що подає деякі автентичні матеріали, ще записи пані Бородаєвської в студії про сектанство на Київщині (Баптисты и Малеванцы, 1902). В згаданій збірці IV місіонар. зїзда єсть не безінтересні відомости про мальованство після повороту Мальованого з казанської вязниці.

не страхом, не покайним і аскетичним настроєм, а навпаки радісним і святочним. Вони вважали себе вже воскресеними Духом, вибраними і оправданими і тому перебували в підвищеному, радісному, святочному очікуванню нового блаженного життя. («Ми воскресли, і у нас завсіди воскресення», казала одна, на запитання, чому вони не святкують неділі-воскресення). «Вони відчують безнастанну радість, почують себе щасливими і під впливом свого настрою, зчаста відвідують одні одних, прогулюються і взагалі проводять будні дні так, як здорова трудова людина привикла проводити свято. Всяку гадку про щось неприємне, тяжке, що вимагає турботи й напруження, стараються відсунути». «Їх незвичайна благодушність часто переходить в постійно-екзальтований радісний настрій, що виявляється силою радісних зітхань, викликів, особливою рухливістю, сентиментальністю, надмірною ввічливістю, перебільшеним бажанням прислужитися різними дрібними послугами (напр. поправити убрання чи зачіс сусідові), обіймами й подяками з зовсім марних приводів. До цього прилучається балакучість, побільшена чутливість, сльози радості, що також легко приходять, як і легко та безслідно зникають». Святочний радісний настрій виявляється також в пристрасти до гарного убрання, до ласощів (цукру, родзинок, дактилів, помаранч і под.), так що багатші навіть наділяють ними бідніших.

Сам кінець світу уявляють вони собі не як кінець земного життя, а як якусь кращу форму його, коли люде не будуть уже вмирати, не треба буде ні працювати, ні журитись будучиною: все буде упорядковане і віддане до вжитку «Отцем». Як се станеться, то знає Отець, мальованці ж тільки вірять, що так воно буде, що вони, як божі вибранці, певно доступлять того раювання, і тим тішаться. «Страшним Судом» будуть засуджені люде, які тому не вірили, мальованці ж уже виведені Отцем з «Єгипту праці», тішаться спочинком, полишаючи працю тим, що не увірили. Вони здебільшого попродали своє майно, або роздарували, поля лишили не засіяними з огляду що Страшний Суд, себто

повна зміна вже не далека, а хочби вона й не прийшла до жнив, то Отець однаково якось те все уладнає. Коли їм вказують на неможливість обійтись без праці, вони відповідають: «Захочеться працювати, буду працювати, не хочеться — по що буду себе примушувати?» «Коли в моє серце Отець або Дух вложить бажанне, я сповню се бажанне», і под.

Подібно як сам Мальований його одновірці теж відчують аромат св. Духа, його голос, почувають незвичайну легкість тіла або його вознесення, вбачають отверте небо, чують божі глаголи і в тім черпають певність свого вибранництва і скорого раювання¹.

Але як свідчать пізніші звідомлення місіонарів, сей безжурно радісний, святочний настрій не витримав тяжких

¹ Пані Бородаєвська згадує кілька фактів «вознесення» иньших місцевих містиків з більш сумними закінченнями. Селянин Кривенко, задумуючись над словами Христа: Коли я вознесусь, всіх притягну до себе, прийняв їх буквально і прийшов до переконання, що се повинно початися від нього. Підчас праці йому уявилися ангели, і оден з них став намовляти його, щоб він скочив долі з підвиснення, на котрім працював, а буде взятий на небо. Кривенко боявсь розбитись, тоді — як він се потім толкував, ангели взяли його під руки і він полетів з ними: впав на камінну підлогу і розбивсь. Иньший сектант, бувший латинник, Янко Манцапура, роздумуючи над тим же текстом, постановив вознестись перед усею громадою, і не вважаючи на всі остороги, запевняючи, що у нього вже вирости крила, він перед усіма кинувся з клуні і забивсь на смерть.

Годиться завважити, що Ковалінський оповідає про переживання Сковороди подібні до мальованських почувань. Перейнятий одного разу особливою вдячністю Богови за його опіку, Сковорода — як він то описував Ковалінському, відчув він перед усім якусь свобідність, легкість і надійність і скупивши коло сього настрою всю волю і бажання, почув в собі якийсь незвичайний рух і силу. Раптом якась солодка течія наповнила його душу, і вся внутрішність від неї запалала огнем, що почав свій оборот в жилах. Від того він почав не ходити, а бігати, захоплений якимсь захватом, не відчуваючи у себе ні рук ні ніг, немов зложений з огненного єства, що носилось в просторі «кругобуття». Світ щез, саме тільки почуття любови, певности, спокою і вічности проникало його.— Се в сумі досить живо віддає такий екстатичний стан.

проб, які впали на секту, а перед усім на її провідника. На основі справоздання Сікорського і його товаришів по експертизі, Мальованого з кількома іншими одновірцями знову взято до київської лікарні і протримано у в'язничнім режимі довший час, а потім вивезено далі, до Казани, до подібного ж лікарсько-в'язничного закладу, і він просидів там 12 літ, аж до революційного 1905 р. Хоч і звідти він підтримував звязки з своїми одновірцями, диктуючи послання разом з ним замкненому подібному ж «первенцеві» великоруського походження, що увірував в Мальованого і став ширити мальованство, як його «предтеча» на півночі, і ці послання піддержували дух наших мальованців, про те в настрої й поглядах їх і самого Мальованого переходили зміни, які сильно змінили характер секти на ліпше, можна б сказати, судячи по тим досить побіжним відомостям, якими распоряджаємо про се пізніше мальованство.

На самого Мальованого, як се пояснюють, мала сильний вплив його знайомість з Іваном Трегубовим, одним з небогатьох українських інтелігентів, які заінтересувались не тільки теоретично, але й практично народним релігійним рухом того часу. Як «свобідний християнин» і прихильник поглядів Л. Толстого, він причинився теж до перенесення центру ваги в доктрині Мальованого з містики на моральну сторону, і опубліковане ним «Привитанне Кіндрата Мальованого Руському народови» має вже сильний нахил в сю сторону. Мальований останних літ менше говорить про прихід Христа на землю, кінець світа і под., а всю вагу переносить на проповідь згоди, любови й свободи та організацію життя в любови і брацтві.

Серед мальованців теж не помічвано вже такого святочного настрою, як колись. Після кількох розчаровань в близькім кінці світа (особливо його чекали 1899 р. наслідком пророкувань астрономів про карамболь плянет), мальованці вернулись до давнішого робочого життя. Але сподівання царства божого жили далі серед них, та у високій мірі витримувалися принципи любови, помочи і пожер-

твовання. Такі були відзиви. На жаль, вістей про стан секти по смерті її провідника, що наступила в 1913 р., у нас нема.

Я спинився ширше на мальованстві, тому що воно одностайно признається найбільш яскравим і оригінальним проявом нашого релігійного руху. Коротко лише спинюсь на деяких інших течіях, користуючись головним чином спостереженнями пані Бородаєвської, зібраними у названій її збірці. В своїх оповіданнях знайомить вона з яскравою постаттю провідника українських «шалапутів» (назва ся значить баламутів, людей безглуздох — так називають в народі сих сектантів, котрі самі себе звать «духовними христіянами»). Се Дуплій, впливовий проповідник, селянин села Прядівки, на границі Полтавської і Катеринославської губ., котрого пані Бородаєвська відвідувала кілька разів за його життя. В контраст радісному настроєви мальованців та їх сподіванням блаженного життя на землі, тут стрічаємося з суворим аскетизмом, самовідреченням і добровільними шуканнями недостатку і страждання на сім світі — поруч із проповідю діяльної любови і співстраждання з людьми — не з самими тільки своїми одновірцями. «Будь смиреннем велик, а нищетою богат, бо житиє наше на небесах єсть», говорив старий Дуплій. І дійсно доводив своє смиренне до того, що перед людьми, які приїздили побачити його і почитись у нього, він, затаюючи своє імя, умисно виговорював на Дуплія, себто на себе самого всякі непочестні речі. А в своїм аскетизмі доходив до умисного розятрювання на своїм тілі ран і болячок, вва-



Трохим Зінківський.

жаючи всяку хворобу і недомагання тіла за «божу благодать» і засіб духовного піднесення, по слову апостола: «коли я немоществую, тоді я сильний».

Догматичній стороні і взагалі ідеології, він і його ученики, очевидно, не надавали особливого значіння, і формально не відділялись від офіційної церкви. Подібно як первісна «штунда» була тільки піднесеною формою євангелицтва, так і «духовні християне» виходили з бажання більш пильного і самовідреченого виконання православної обрядовості, ніж се робиться в офіційній церкві. Вся ж вага покладалася в аскетичнім самовідреченню й до можливо найвисшої міри, доведенім альтруїзмі. Описана Бородаєвською громадська трапеза, що по заповіту Дуплія справлялась по його смерті що року на Спаса всім селом для всіх странних, убогих, а перед усім для дітей, робить дійсно сильне вражіння своєю стихійною моральною висотою.

Шалапутами на Катеринославщині і Херсонщині звать також так зв. «хлистів» — що самих себе звать «людьми божими», — але се зовсім відмінна релігійна течія. З «істинними християнами» типа Дуплія і йому подібних, об'єднує наших хлистів своєрідний аскетизм: проповідь боротьби з натуральними потягами тіла стримуванням від подружжя, від м'ясива суворим пощенням, виреченням усяких забав, крім обрядових співів і танців, крайнім вичерпуванням фізичних сил всякими епітіміями — карами за переступи правил і особливо тою «роботою Богови»: обрядовими танцями («радіннями»), що приводять учасників не тільки до екстази, але й до повного фізичного вичерпання. Сей понурий, факірський аскетизм відрізняє з другої сторони «хлистів» від радісно і святочно настроєних Мальованців, з котрими їх споріднює доволі близько містична ідеологія. Подібно як і Мальованці, хлисти переконані, що через свою релігійну екстазу (викликану релігійними танцями — «радінням») вони стають носіями св. Духа, входять в безпосередній зв'язок з Богом, нарешті — можуть втіляти в собі Христа (чоловіки), або Богородицю (жінки).

Походженнє сеї секти дуже заносне: вона була принесена сюди пересельцями з Великоросії (там її початки ведуть з XVII в.). Але в полудневій Україні вона досить одомашнилась а її псалми мають часом українізований вигляд¹. Така напр. заохота до посту:

Прелюбезний наш Спаситель
На землі за нас страдав,
По усьому миру, по селам
І по многим городам:
От злодіїв був гоним,
Всі ізбранні йшли за ним.
Он распят був на хрестъ,
Сам содержан на постъ...
Попостить ся ж по денечку,
По денечку, або й по два —
Буде Господу угодно.
А хто три дні пропостить ся,
Грїх во плоти умертвить ся.
А у кого розум твердий,

Перетерпить день четвертий.
А хто й пятый прострадає,
Той плотию завладає.
Духа Свята призивая
Перетерпить день шестой.
Хто ж седмицю попотягне,
Благодать той получає,
Душу даром причащає.
Покаяннем очищає.
Он приносит Христу кров,
Очищаясь жизнью внов.
Богу слава і держава
Во віки віков.
Аминь.

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

Кораблик, кораблик
Воспливає по синьому морю,
В кораблику корабельщики
Терплять много горя.
А вірному молодцю
Поміч подаєть ся,
Коли вірний молодець
В обман не даєть ся,
І всі скорби і печали
Терпить, побіждає,
А сам стоїть в кораблику,
Рулем управляє,
Ко Отцю в висоту
Просьбу посилає:
«Отець ти нас милосердний,

До всіх нас усердний!»
Якби були всі матроси
Своїм серцем прості.
Друг вони на друга
Моленно взирали,
За любов, за віру
Головушки клали,
Надежду на Бога
Всегда б спокладали,
А земної слави
Ні в чом не іскали.
Бо земная слава
То горка отрава,
Хто з нею спознав ся,
Той з Богом розстав ся.

¹ Мова в записях п. Бородаєвської мішана: в тій самій псалмі одні стихи мають цілком великоруський характер, інші український. Можливо, що записувались вони від людей з нахилом до жарг'онового мішання обох мов. Ритм також явно помилений місцями, але я не поправляю поданих нею текстів.

А нам, сестри — братя,
Надо хрест терпіти:
Рай даром не дасть ся.
Сам Бог унизив ся,
На хресті очутив ся.

.

Не знаємо, братці,
Чи будем видать ся
В послідній часочок?

Покроють доскою,
Що возьмем з собою?
Наша гордість, цінність
За нас не заступить
І грішную душу
Од мук не откупить!
Богу слава і держава
Во віки віков.
Амінь.

Тяжкий аскетизм хлистів (особливо безоглядний і не-людський що до відносин подружних і сексуальних) ¹ не дає можності широко розростись їх «кораблям». Тож поруч них і паралельно з ними розвиваються в тих же наших сторонах громади «скакунів», з подібною до хлистів містичною ідеологією, культом «роботи Богови», або «радіннями», з тими ж більш менш псальмами, — але з дещо лекшим аскетичним режимом, напр. без тих неможливих постів, що роблять хлистівство занадто тяжким для маси. «Скакунство» таким чином являється слабшою формою «хлистівства», і «люде божі» так і дивляться здебільшого на «скакунів» як на «несовершенних» одновірців. З другого боку не лишилося без впливу на його поширення серед нашого селянства також і німецьке скакунство — що стало було ширитися між німецькими євангеликами в середині минулого століття. Завдяки тому воно прибрало досить значні розміри між українською людністю на полудні — тільки що на зверх мало помітне, через велику потайність їх громад (так само як і «людей божих»), та зовнішнє удаваннє православности. Хоч скакуни ікон не шанують, але про око по хатах тримають. До церкви теж ходять, хоч і дають зрозуміти, що чинять се з примусу. Водного хрещення не узнають: по їх гадці дари св. Духа здобуваються побожним життєм, діти ж православних хоч і одержуть дари св. Духа,

¹ В «кораблі» не повинно бути подруж, не повинно родитись дітей. Народженнє дитини стягає ганьбу і виключеннє матери на якийсь час з громади. Найчастійше вагітність кінчиться пороненнєм, наслідком занадто сильного руху на «радіннях».

але затрачують чєрез грїховне життє,— бо Дух не може пробувати в «храмі грїха». Супружества по можности уникають, а коли живуть з жінками, то без якого будь обряду. М'яса вживають мало, здебільше живляться стравою молошною та ростиною. Вважають, що через своє побожне життє стають «сосудами св. Духа», втілюють в собі Христа і под. Отся псалма дає короткий виклад їх віри:

Господь у небо одходив,
Апостолам говорив:
Ви апостоли, пророки,
Посмотрите по законам
Та не кланяйтесь іконам,
Дерев'яним образам
Ні їх слїпим глазам,

Ні фіялам ні кадилам,
Ні їх кривим водам
(провідникам, духовним).
А у нас єсть Господь такой:
В душу дїйствує Дух Святой.
Богу слава і держава
Во віки віков. Амінь.

Такі от головнїші напрями, в котрих пішли релігійні шукання української народної маси наслідком незадоволення з офіційної церкви. В подробицях, очевидно, панувала, та мабуть і тепер панує, велика ріжнородність, про котру не можемо мати скільки небудь повного поняття. Та і взагалі про ідеологїю, інтелектуальний і моральний зміст сих шукань, наші відомости дуже загальні і мабуть часто недокладні, з тих причин, які я вже зазначив. З одного боку замкненість і виключність сих сект та більша чи менша, але завсїди неодмінна в деякій мірі таємничість, котрою вони обгортали своє релігійне життє. З другої сторони — мале заінтересованнє ними української інтелігенції. А політичність і не-національність сект, заносні, російські форми їх культу знеохочували і тих дослідників та обсерваторів народнього життя, які цінили в нїм перед усім національний зміст, і тих, які вважали єдино важним в данім моменті розбудженнє соціальної і політичної свідомости в масах. В тих формах, які прибрав в тих часах український релігійний рух, він здавався мало цінним, або навіть просто шкідним і з одного і з другого погляду (своє підчеркованою аполітичністю і ненаціональністю).

Тому українська інтеліґенція в переважній більшості не йшла далі протестів против інквізіційних методів боротьби, против сього каранья за приналежність чи переходи до сект, кривавих масових розправ та всяких негуманних заходів, як відбиранне дітей від сектантів, висилка і виключенне з громад і под.

Була одначе хвиля більшого заінтересовання сим реліґійним рухом; на початку 1890-х рр., головно під вражіннями блискучих успіхів баптизма, і представники ріжних громадських течій задумувались тоді над можливостями його використання — коли ще характер його не сформувався, а головно не усвідомивсь досить ясно. Пр. Драгоманов, як завзятий ворог клерикалізму, думав використати його, очевидно, для визволення народних мас зпід впливів духовенства і церкви, для спрямовання в бік більш радикально-соціяльних і політичних течій. Він думав, що з такою метою варто викликати подібний рух і в Галичині. В його паперах лишився такий начерк ісповідання віри для реліґійної агітації в Галичині:

Руське брацтво.

1. Віримо в Бога, створителя світу і людей (зачеркнено: Котрий любить своє сотворіння і людей).

2. Признаємо посланців божих, котрі, як Ісус Христос, навчали людей любити (зач.: всіх людей), одні одних, як самого себе (зач.: і жити як брати).

3. Шануємо всяку віру з усяким обрядом (зач.: церковним), коли вони ведуть людей до любови, а не до противного.

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

5. Три братчики, зібравшись до купи, можуть уложити собі громаду, котра має рішати про всякі свої справи і змовлятись у тих справах з другими громадами.

6. Всі громади братчиків з руською мовою (зач.: роблять) вмовляються про справи всего руського брацтва.

Походження цього начерку пояснює лист Драгоманова з 25.IV.1891 — з приводу пересланого йому Павликом селянського листу з Коломийщини: «Чи не порадити їм справді формально закласти свого рода штунду. Хоч їх там 3—4, та і Ратушних та Рябошапок на Україні не було більше і працювати їм було важче через росс. закони. Нехай би хоч 3—4 г'азди заявили урядови, що вони виходять з ун(іятської) церкви і закладають нову — «Руське Брацтво». А потім можна буде звести їх з англ., амер. і нім. баптистами і з укр. штундистами. Основи науки, або заповіді такого брацтва треба викласти так, щоб вони цілком не виривали людей з готового ґрунту, і той же час не спиняли поступу. На пробу посилаю 4 пункти,— котрі пошліть, куди слід з своїми радами. Про звязки з баптистами постараюсь я особисто літом у Лондоні, а ще й раніш через переписку».

Павлик у відповідь на се пояснив, що австрійські закони також мало толерантні для релігійних новотворень, і се, очевидно, прохолодило плян Драгоманова — так здогадується сам Павлик.

З тих, що інтересувались релігійним рухом зі становища національних інтересів у вузшій розумінню слова, знаю пок. Ол. Кониського, що старавсь прищипити се заінтересоване також і тим молодшим людям, які гуртувались коло нього. Серед них було чимало молодих богословів з київської семінарії та духовної академії, котрим сей релігійний рух був і ближше звісний і ближше їх інтересував; між ними бував і згаданий вище Іван Трегубов, також, здається, вихованець київської духовної школи¹. Від цього гуртка виходили відомости про поступи релігійного руху, що місти-

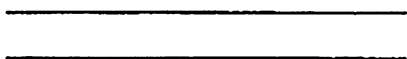
¹ З українським рухом він був мало звязаний і потім, здається, зовсім відійшов від нього. Я потім стрів його імя як провідника петербурської громади «свобідних християн». В «основах» своїх опублікованих 1908 р. ся громада своїми одновірцями проголосила м. ин. менонітів, квакерів (квейкрів), духоборів, мальованців, толстовців.

лись в закордонній українській пресі. Під його ж впливами занявсь історією штунди й Трохим Зіньківський і забрався, десь р. 1890, до студії, котру мали ми нагоду пізнати. Люта хвороба і передчасна смерть перервала сю працю: одну більшу студію про сей релігійний рух, яка вийшла з українських кругів. По смерті Зіньківського, її доповнив і обробив до друку оден з того ж гуртка молодежи, з учеників, і свою працю закінчив таким відкликом до громадянства:

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

Сей скромний поклик лишився навіть мало знаним українському громадянству, бо вийшов за кордоном, в книзі не пропущеній до Росії і тому мало поширеній на Україні — так само, як і інші статі призначені на те, щоб заінтересувати українське громадянство в релігійнім руху, вияснити його серйозний характер і позитивні сторони.

Коли деяку моральну чи матеріяльну підтримку знаходив він з боку суголосних інтелігентських гуртів російських, то інтелігенція українська і далі стримувалась від якої будь участі в нім — аж до останних років.



П О Я С Н Е Н Н Я

деяких згадок та наукових термінів для читачів не обізнаних з історією і письменством.

Стор. 4. рядок 9. Індо-європейською родиною зуться народи, що заселяють Європу і передню Азію до Індії (Гіндустану) а говорять подібними, спорідненими мовами спільного походження. Родина ся поділяється на такі головні г'рупи: Г'рупа західня: старинні Греки, Римляне, Кельти, нинішні народи німецькі (або г'ерманські), романські — Французи, Італійці, Іспанці, анг'льо-саксонські — Англійці й Американці й ин.; г'рупа північно-східня: Словяне і Литовці; г'рупа полуднево-східня (або арійська): народи індійські (Гінду) і перські (або іранські).

р. 22. Фізичне змішання виявляється в неоднаковім колірі волосся і очей, в барві тіла — темній або ясній, в ріжнім зрості, формі голови і под.

р. 28. Семітські народи — нинішні Євреї (Жиди), Сирійці, Араби, старинні Вавилоняне, Асирійці, Халдеї, Фінікіяне. Головним огнищем старої семітської культури була Месопотамія (долина рік Тигра і Євфрата).

Стор. 5. р. 5. Мітольоґією називаються оповідання про богів і героїв.

р. 25. Орієнтальний, східний — в приложенню до європейських переказів так зуться головно їх арабські, перські й індійські джерела.

р. 29. Мітольоґічне толкованне у нас — з старих, колишніх спільних індо-європейських вірувань.

Стор. 9. р. 33. Геленізованою, геленістичною зветься культура, що перейнялася впливами грецькими, а романізованими, або романськими ті народи, що перейняли культуру римську.

Стор. 10. р. 17. Дуалістична доктрина (наука віри) — така що приймає світове житте як боротьбу двох одвічних і рівних сил: доброї і злої, або ясної і темної.

р. 24. Аріянство, або унітаризм — християнська секта,

що не вважає Сина і Духа Святого одвічними і рівними Отцями.

р. 24. Іслам — магометанська релігія, каліфат — держава.

Стор. 13. р. 11. Візантійська ортодоксія — церковна наука Візантії, ухвалена урядом.

Стор. 14. р. 21. Німфи — божеські істоти у Греків, що по їх гадці жили в лісах, горах, ріках — як наші русалки.

Стор. 16. р. 31. Олімп — гора в Греції, що представлялася місцем пробутку богів; тим словом означається також вся громада богів, або релігійна система.

Стор. 17. р. 15. Генеальогії богів представляли їх спорідненими між собою як батьків і дітей, братів, чоловіків і жінок.

Стор. 20. р. 11. Брумалії — зимові свята (брума — зима), що ними починалось святкування нового року.

Стор. 27. р. 12. «Культ нег'ативний» — в культурі, або релігійнім обряді, дослідники релігій розрізняють сторону позитивну: відбування певних відправ і служб, і нег'ативну — стримування від таких учинків, які можуть образити божу силу і накликати нещастя.

р. 27. «Рід і Рожаниці» — покровителі роду і родини в старих віруваннях.

Стор. 28. р. 17. Термінологія — назви прийняті для означення певних річей; промотори — ті що відправляють відправу; мініатюра — зменшений образ.

Стор. 29. р. 35. Імперативна мораль — рішучі накази і заборони певних учинків.

Стор. 30. р. 15. Ортодоксія — правовірність, вірування згідно з церковними наказами.

р. 28. Легенда про посольства, заведена до літописи повісти, оповідає, що різні церкви і релігії присилали до Володимира своїх послів, вихвалюючи свою віру, та заохочуючи до неї Володимира; подробиці її в кождім разі вимислені.

Стор. 32. р. 11. Емуляція церкви східної; від другої

половини IX в. церква грецька і церква латинська одна перед другою стараються притягнути під свою владу слов'янські й різні інші народи, а стороні противній закидають неправовірність.

Стор. 35. р. 27. Анахтема або анатема — церковна клятва, проклин, відлучення від церкви.

Стор. 36. р. 20. Релігійна полеміка: писання против інших релігій, що доводять їх помилки; релігійна або конфесійна виключність — ворогування до всіх інших вір.

Стор. 37. р. 15. Патерик («отечник») — збірник оповідань про святих.

р. 24. Ригоризм — пильна увага для вимог і критиків, індиферентизм — навпаки: байдужість.

Стор. 38. р. 30. Епігони — потомки, слабші продовжувателі.

Стор. 39. р. 11. Боротьба за ікони — боротьба против надмірного поважання святих образів, що ширилась особливо монахами; протягом більш як століття, в VIII і IX в. ся боротьба «іконопоклонників» і «іконоборців» незвичайно хвилювала грецький світ і виявлялася нераз в дуже різких формах; взяли в ній перевагу монахи.

р. 15. Аскетизм і соціальність: аскетизм радив тікати від людей, від родини і громади, щоб не підпадати її спокусам, та дбати виключно про свою душу; в тім він був противний солідарності і соціальності: піклуванню про добро загалу, про поліпшення життя взагалі.

р. 29. Оазами звуться живі й родючі кутики в пустині, — такими оазами спасеного життя серед грішного світу в очах аскетів тих часів були тільки монастирі.

Стор. 40. р. 20. Кон'юнктура, инакше — ситуація, збіг обставин.

р. 30. Адепти — прихильники.

Стор. 41. р. 17. Канонічний — ухвалений церквою.

Стор. 42. р. 3. Білянс — підрахунок.

р. 17—18. Універсальність людства — так як говорить-ся, що всі люде собі браття.

р. 36. Конкубінат — пожитте на віру, без шлюбу.

Стор. 47: р. 23—24. Натуралістичні, космічні — природні, взяті з природи.

Стор. 48. р. 20. Канонічні писання — прийняті церквою, апокрифічні — нею відкинені як не правовірні, або фальшиві — невірно надписані іменем якогось святого автора, хоч по змісту не противні церковній вірі.

р. 30. «Рахманський великдень», або «права середа», 25 день по Великодню, або по церковному «Преполовеніє»: середа між Великоднем і Зеленими святами, що святкується православною церквою.

Стор. 52. р. 22. Інвенція — винахід, вигадка.

Стор. 53. р. 13. Митрополити в XIV—XV-их роках частіш, вибирались в краю, на Україні і Білоруси, і тільки їздили потім до Царгороду — одержати посвященне від патріарха царгородського. Але часом патріархи, як то давніш бувало, і тепер присилали своїх кандидатів; таким був царгородський ігумен Ісидор, дуже освічений і талановитий Грек, котрого патріарх прислав 1437 р. на опорожнену митрополію руську в дуже відповідальний момент, коли треба було для ратування Візантії перевести унію Східньої, Грецької церкви з Західньою, Латинською, щоб одержати воєнну поміч від папи і католицьких володарів.

Стор. 55. р. 18. Афон або Атос, инакше «Свята Гора», монаша республіка на Архіпеляг'у — союз монастирів, що виключно займають сей малий, гірський півостров; він відіграв велику роль в релігійнім і культурнім життю Східньої Церкви, і української з-окрема, особливо у вказаних XIII—XIV в., як огнище нового аскетичного містицизму, що легковажив собі всяку практичну діяльність, навіть молитви і обряди, а головну вагу надавав безпосередньому єднанню з Богом через скупленне гадки.

Стор. 57. р. 15. Конвенціональний — умовний, умовлений, а не дійсний.

Стор. 58. р. 36. Космог'онічні лег'енди — ті що об'яснюють походженне світу.

Стор. 60. р. 11. Талісман — магічний, чудодійний засіб.

Стор. 62. р. 35—36. Генетичний зв'язок — походження.

Стор. 63. р. 25. Патронат: польські королі і вел. князі литовські присвоїли собі призначення єпископів та ігуменів, мовляв як патрони — покровителі їх. На практиці се сходило на те, що ті, що хотіли дістатись на ці посади, купували їх собі. Таке купування звалось в церкві симонією і нібито рішучо заборонялось, хоч в дійсності ці заборони й не додержувалися.

Стор. 67. р. 38. Авґсбурська конфесія — так зветься виклад євангелицтва, що уложив Меляхтон, оден з провідників німецького реформаційного руху для сойму Німецького цісарства, зібраного в Авґсбург'у в 1530 р. Вона стала викладом віри німецьких євангеликів і прийнята була також євангеликами Польщі й Литви, котрі тримались євангелицтва німецького (лютеранства). Інші — головно в Мало-польщі — пристали до Кальвінової церкви, і остаточно організувались на його доктрині в 1560-х роках.

р. 41. При кінці реєстра єванг. громад треба дописати, а саріте.

Розуміється, спис сей далеко не повний, бо збирає тільки досі опубліковані документальні й літературні згадки.

Стор. 70. р. 4—5. Юрий Немирич, з волинської української панської родини, довго жив в європейських краях, був одним з освічених людей свого часу на Україні; тримався унітарської доктрини, за помічю козащини сподівався добитись релігійної свободи в Польщі. Пристав до козацького війська, вважається автором гадяцької унії з Польщею, 1658 р., що мала дати Україні широку автономію в реформованій Польщі — федерації Польщі, Литви і Руси. Але український нарід не прийняв сеї унії і сам Немирич згинув в повстанню.

Стор. 72. р. 4—5. Негалевський Валентин, людина ближче незвісна, переклала в 1581 р. євангеліє, як здогадують ся — з польського, унітарського перекладу.

Стор. 75. р. 2: Берестейський собор — був скликаний

королем для проголошення унії українсько-білоруської церкви з Римом, що вона піддається під владу папи і приймає догмати Римської церкви,— се заявили делегати єпископів України і Білоруси в Римі перед папою, і се мало бути подано до загального відома на тій соборі в Берестю. Але не лише православне духовенство, пани і громадянство доводили, що єпископи не могли сього зробити без їх собору і без згоди патріархів — зверхників православної церкви. Вони зібрались на сей час до Берестя і рівнобіжно з уніятським собором зложили свій собор, поділений на коло духовне — під проводом патріарших уповажнених, і коло світське, де православні пани і делегати міщан, брацтв, шляхти радили над політичними засобами боротьби.

р. 32. Походження св. Духа — се одна з основних різниць між грецькою церквою і латинською: грецька церква символ віри читає так, що Св. Дух походить від Отця, латинська: від Отця і Сина.

Стор. 79. р. 4—5. Супрематія брацтв: в статуті львівського брацтва, наданім йому патріярхами 1586 р., за брацтвами признавалось право контролі над церковними порядками, над духовенством, а колиб єпископ не звертав уваги на брацькі завважання, то брацтвам давалось право «противитись» і єпископови. Се було незгідно з практикою грецької, і тому єпископи сильно обурювались на такі великі права брацтв: се було одно з причин, чому вони (єпископи) йшли на унію з Римом, щоб звільнитись від сеї контролі брацтв.

р. 23. Потій єпископ володимирський, потім митрополит уніятський (другий з ряду) — найбільша голова уніятської партії, автор багатьох писань в оборону унії.

р. 32. Вишенський Іван, або Іван з Вишні (в Перемищині) найбільший з православних письменників сеї доби (першого відродження).
