Sectio II – «ANALECTA OSBM» – vol. XV (XXI) – Fasc. 1-4
Секція II – «ЗАПИСКИ ЧСВВ» – том XV (XXI) – Вип. 1-4

ANALECTA
ORDINIS S. BASILII MAGNI

ANNO
CCCC UNIONIS BERESTENSIS
ET
CCCL UNIONIS UŽHORODENSIS

ROMAE — 1996

Sumptibus PP. Basilianorum

ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

SECTIO II

Prodeunt ut opus non periodicum, cura et studio PP. Basilianorum S.ti Josaphat, collaborantibus aliis viris studiis historiographicis occupatis. Scripta admituntur quacumque magis nota lingua europea exarata.

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

Виходять неперіодично працею і засобами Отців Василіян, за співучастю інших науковців, своїх і чужих. Видання присвячене студіям з різних галузей церковної історіографії европейського Сходу. Ця секція продовжує «Записки ЧСВВ», що виходили в Львові від 1924 до 1941 р.

В усіх редакційних та адміністраційних справах просимо звертатися на адресу:

ANALECTA OSBM
via San Giosafat 8 (Aventino)
00153 ROMA - ITALIA

ANALECTA OSBM is published by Basilian Fathers of St. Josaphat at irregular intervals, with the cooperation of various scholars of East European Church History. The articles can be written in any major European language.

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО
ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

Sectio – II – Секція

Серія II. - «ЗАПИСКИ ЧСВВ» - «ANALECTA OSBM» - Series II.

Sectio – II – Секція

ARTICULI

DOCUMENTA

MISCELLANEA

BIBLIOGRAPHIA

Vol. XV - Fasc. 1-4

Sectio II - «ANALECTA OSBM» - vol. XV (XXI) - Fasc. 1-4
Секція II – «ЗАПИСКИ ЧСВВ» – том XV (XXI) - Вип. 1-4

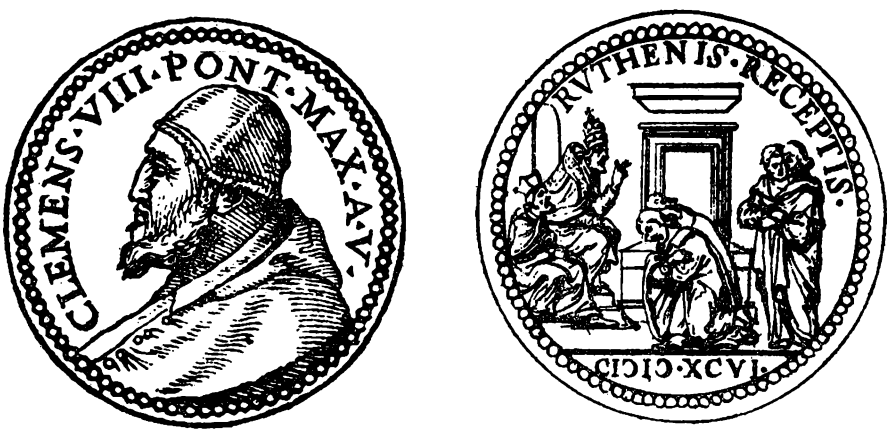
ANALECTA
ORDINIS S. BASILII MAGNI

ANNO
CCCC UNIONIS BERESTENSIS
ET
CCCL UNIONIS UŽHORODENSIS

ROMAE — 1996

Sumptibus PP. Basilianorum

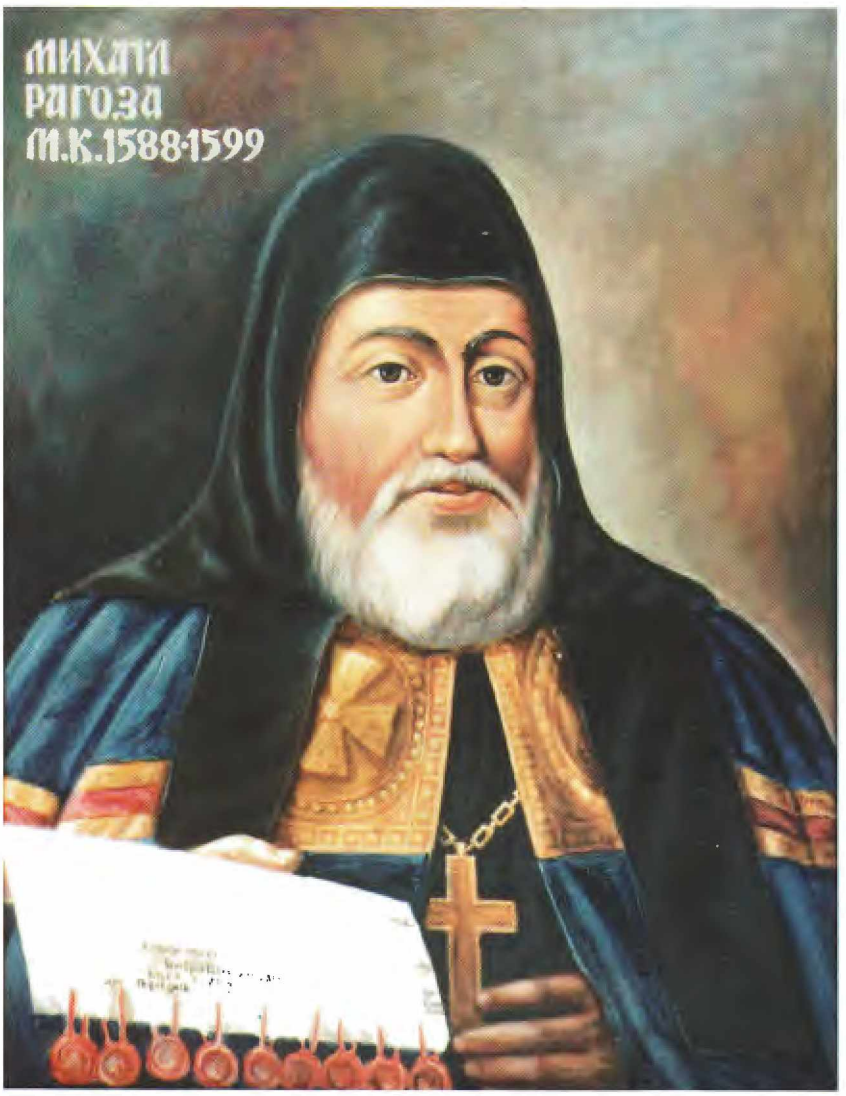
Редактор: о. Атанасій Пекар, ЧСВВ
Секретар: о. Порфірій Підручний, ЧСВВ
Директор видавництва: о. Ісидор Патрило, ЧСВВ
Мовний консультант: Олег Сидор



Пропам'ятна медаль Берестейської унії

«Ще й інші вівці я маю, що не з цієї кошари.
Я і їх мушу привести, і вчують вони мій голос, –
і буде одне стадо і один пастир!»

Іван 10, 16



Михайло Рагоза (1588-1599)
Київський митрополит

З нагоди

400-ліття Берестейської

і

350-ліття Ужгородської уній

цей том

«ЗАПИСОК ЧСВВ»

славній пам'яті натхненних

ТВОРЦІВ Й ОБОРОНЦІВ св. З'ЄДИНЕННЯ

присвячують

Отці Василіяни

FOREWORD

As we commemorate the 400th anniversary of the Union of Brest and the 350th anniversary of the Union of Užhorod, it is fitting that we dedicate this fifteenth volume of the *Analecta OSBM* to these glorious jubilees of the reunion of the Kievan Metropolitan Province and the Eparchy of Mukačevo with the Holy See of Rome.

The Union of Brest, concluded in 1596, revitalized the Ukrainian and the Bielorussian eparchies of the Kievan Metropolitan Province, which at the end of the sixteenth century found itself in a most deplorable condition, and with it the Kievan Church flourished. The Union of Brest also was instrumental in the Union of Užhorod (1646), which gradually brought the people of Transcarpathia into the bosom of the Catholic Church. Therefore, it is right to commemorate these two historic events together.

For Ukrainian readers, we considered it appropriate to present the basic documents concerning the Union of Brest in their own language, as the original documents are frequently not only difficult to obtain, but also to understand. These documents serve as a special introduction to the present volume; they are as follows: 1. The Decision of the Kievan hierarchy to become united with the Roman See, dated in Torčyn, December 2/12, 1594. 2. The Articles (conditions) of the Kievan hierarchy of June 1/11, 1595. 3. The letter of the Kievan hierarchy addressed to the Pope on June 12/22, 1595. 4. The Apostolic Constitution «*Magnus Dominus*» of Pope Clement VIII announcing the Union of the Ruthenian Church with Rome, issued on December 23, 1595. 5. The Apostolic Letter «*Decet Romanum Pontificem*» by which Pope Clement VIII granted the power to the Metropolitan of Kiev to confirm and to ordain his suffragan bishops, dated 23 February, 1596. 6. The promulgation of the union by the Synod of Brest, dated October 8/18, 1596. These documents were prepared for publication by Fr. P. Pidručnyj.

Following the traditional division of the *Analecta OSBM*, the present volume is divided into four main sections, namely: I. Articles, II. Documents, III. Miscellanea and IV. Bibliography.

I. The first section, entitled - ARTICULI, constitutes the core of the volume and is dedicated to the history of the Union of Brest and that of Užhorod. It contains the following articles:

1) I. PATRYLO, OSBM, *The Articles of the Union of Brest* – After a brief introduction the author presents, in the Ukrainian language, various lists of the conditions, or rather demands, of the Kievan hierarchy, as well as the responses of the Polish king and the Pope. In the conclusion of his article, Fr. Patrylo considers the meaning and the canonical force of these articles, and adds some later changes of these articles.

2) SOPHIA SENYK, *The Union of Brest* – gives a concise but very thorough and well documented history of the Brest Union and of the opposition to it in the English language.

3) A. PEKAR, OSBM, *Ipatij Potij, the Protagonist of the Union* – presents an exhaustive and solidly documented biography of the main author of the Holy Union, with a special consideration of his role in the realization and defense of the Union of Brest, basing his research on the original documents and sources.

4) A. PEKAR, OSBM, *The Union of Užhorod and Its Authors (1646)* – describes various efforts of the Mukačevo bishops in Transcarpathia to reunite with the Holy See, which eventually paved the road toward the Union of Užhorod in 1646, in which the Union of Brest has played an important role. The partial union of Užhorod was then gradually extended to the other parts of the eparchy, and reached its completion in 1721, when all the clergy of the Maramoroš district joined the union. The author stresses the fact that the main obstacle to the holy union in Transcarpathia was the failure to realize the conditions, under which the clergy agreed to join the union.

5) V. UL'JANOVS'KYJ (Kyjiv), *Patriarch Ignatius of Moscow in the Bosom of the Uniate Church* – Ignatius, a native of Greece, during his mission remained in Russia, and in 1603 was appointed the Archbishop of Rjazan. Then in 1605, he was elevated by the czar Pseudo-Demetrius I to the dignity of the Patriarch of Moscow. But immediately after the death of his promotor († 1606), Ignatius was deposed and exiled to the Čudov Monastery. Liberated by the Polish army in 1612, he came

to Vilnius and, in the Basilian monastery of the Holy Trinity, he embraced the Holy Union. He lived there until his saintly death, in around 1620. Based upon solid documents, the author tried to safeguard the good reputation of Ignatius, since the Russian historians had rejected him as a Pseudo-Patriarch and had eliminated his name from the list of the patriarchs of Moscow.

6) SOPHIA SENYK, *The Ukrainian Church in the Seventeenth Century* (in English) – describes the fate of the Ukrainian Uniate Church and the reestablishment of the Orthodox Kievan hierarchy, as well as their activity during the XVIIth century. Then, after telling us about the reunion of three western eparchies, of Peremysl' (1691), Lviv (1700) and Luc'k (1702), the author succinctly outlines the internal life of both Churches.

7) A. PEKAR, OSBM, *Bishop Basil Popovyč of Mukačevo* (On the occasion of the 200th anniversary of his birth) – Although the article seems to be out of place, nevertheless it was written in defense of the uniate bishop of Mukačevo, who suffered and was slandered by the Hungarian Latin Rite hierarchy only because he tried to preserve the national and religious identity of his people. As it can be seen in the added documents, Bishop Popovyč, even after his death, was a victim of unjust slander and defamation, although he was one of the greatest bishops of the Mukačevo eparchy (1838-1864).

II. In the second section of this volume, entitled – DOCUMENTA, we decided to publish in the literary Ukrainian language one of the basic polemic works of the main protagonist of the Union of Brest, Ipatij Potij, under the title: *Defense of the VIII Ecumenical Council of Florence against Recent False Publication by the Union Adversaries*, which originally was published in the Old-Ukrainian language in Vilnius, in 1604. At first the work was translated by late Fr. A. Welykyj, OSBM, but then it was thoroughly reviewed and completed by Fr. P. Pidručnyj, OSBM. This outstanding work is the best evidence of Metropolitan Potij's sincere and whole-hearted adherence to the Holy Union.

III. In the third section of MISCELLANEA – four articles, written by Fr. A. Pekar, OSBM on various topics, are published: 1. *The Ecumenical Significance of the Veneration of St. Clement, the Pope of Rome, in Kievan Rus';* 2. *Metropolitan Andrew Šeptyckyj as Basilian Monk* – on the occasion of the 50th anniversary of his death; 3. *Protohegumen*

Joachim Choma, OSBM (1870-1931) – on the occasion of the 125th anniversary of his birth; 4. *Greek Catholic Church During the Hungarian Occupation of Transcarpathia (1939-1944)* – with a special reference to Bishop A. Stojka († 1943).

IV. In the section of BIBLIOGRAPHIA – specific works concerning the Union of Brest and that of Užhorod were selected from the three formerly published volumes of Fr. I. PATRYLO, OSBM: *The Sources and Bibliography of the Ukrainian Church,* printed in 1975, 1988 & 1995, to which some recent works were added. It seemed to us that putting together such a particular bibliography on these two Unions would be of great help to the scholars in their research.

We sincerely hope that this XVth volume of the *Analecta OSBM* will be of some contribution to the study of such important events in the history of the Ukrainian Church as were the Unions of Brest and Užhorod. We also extend our sincere gratitude to all those who in some way have helped us in the publication of this volume. And in conclusion we humbly dedicate this our work to the glorious memory of the inspired Authors of the Holy Union with the Apostolic See of St. Peter, in their fulfilling of Our Lord's prayer, «that all may be one!» (Jn. 17:21).

THE EDITORIAL STAFF

ЗМІСТ XV (XXI) ТОМУ
INDEX XV (XXI) VOLUMINIS

Foreword 9

НА ВСТУПІ

Основні документи Берестейської унії: 15

1. Рішення синоду Київської єрархії приступити до унії з Римом, написане в Торчині 2/12 грудня 1594 року 16
2. Артикули Берестейської унії від 1/11 червня 1595 року 19
3. Послання Київської єрархії Римському Архиєрею від 12/22 червня 1595 року 26
4. Апостольська конституція папи Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis» від 23 грудня 1595 року 29
5. Апостольський лист папи Климента VIII «Decet Romanum Pontificem» від 23 лютого 1596 року 40
6. Акт проголошення з'єдинення з Римським Престолом, виданий у Бересті 8/18 жовтня 1596 року 44

I. ARTICULI – СТАТТІ

ПАТРИЛО Ісидор, ЧСВВ, *Артикули Берестейської унії* 47

SENYK Sophia, *The Union of Brest* 103

ПЕКАР Атанасій, ЧСВВ, *Іпатій Потій – провісник з'єдинення* . 145

ПЕКАР А., ЧСВВ, *Ужгородська унія та її творці (1646-1996)* ... 247

Ульяновський Василь, *Московський патріарх Ігнатій – у лоні Уніатської Церкви* 301

SENYK Sophia, *The Ukrainian Church in the Seventeenth Century* . 339

ПЕКАР А., ЧСВВ, *Мукачівський єпископ Василь Попович (з нагоди 200-річчя його народження)* 375

II. DOCUMENTA – МАТЕРІЯЛИ

Митр. Іпатій Потій, *Оборона Флорентійського собору (восьмого) – проти фальшивого недавно виданого ворогами з'єдинення у Вільні 1604 року* 396

III. MISCELLANEA – РІЗНЕ

Пекар А., ЧСВВ, *Екуменічне значення почитання св. Климента, Папи Римського, у Київській Русі* 460

Пекар А., ЧСВВ, *Митрополит Андрей Шептицький як монах-василіянин (з нагоди 50-ліття його смерти – 1944-1994)* 476

Пекар А., *Протоігумен Йоаким Хома, ЧСВВ (1870-1931)*..... 487

Пекар А., ЧСВВ, *Греко-католицька Церква під час мадярської окупації Закарпаття (1939-1944)* 500

IV. BIBLIOGRAPHIA – БІБЛІОГРАФІЯ

Патрило Іс., ЧСВВ, Бібліографія до Берестейської та Ужгородської уній 521

НА ВСТУПІ

ОСНОВНІ ДОКУМЕНТИ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ

Редакція Записок ЧСВВ *вважала, що на початку цього тому слід подати українською мовою основні документи Берестейської унії, бо латинський канцелярійний текст кінця XVI ст. нелегкий до зрозуміння навіть тим, що володіють цією мовою. Перед кожним документом подано архів, в якому сьогодні зберігається оригінал чи тогочасна копія та в якій збірці і якою мовою він опублікований.*

Вважаємо, що основних документів Унії є шість:

1) Рішення синоду Київської єрархії приступити до унії з Римом, написане в Торчині 2/12 грудня 1594 року, яке було зачитане перед папою Климентом VIII на врочистій авдієнції 23 грудня 1595 року староукраїнською і латинською мовами (разом з листом, що під ч. 3).

2) Артикули унії від 1/11 червня 1595 року, які, хоч і не були властивими умовами, а лише домаганнями, то вони таки відіграли значну роль в історії Унії.

3) Послання Київської єрархії Римському Архиєрею з 12/22 червня 1595 р.

4) Апостольська конституція папи Климента VIII Magnus Dominus et laudabilis nimis *– про з'єдинення Київської митрополії з Римською Церквою від 23 грудня 1595 р.*

5) Апостольський лист Климента VIII Decet Romanum Pontificem *від 23 лютого 1596, яким Папа назавжди надав Києво-Галицькому митрополитові право затверджувати й рукополагати Єпископів тих єпархій, які входили у склад Києво-Галицької митрополії.*

6) Акт проголошення з'єдинення з Римським Апостольським Престолом, виданий у Бересті 8/18 жовтня 1596 року.

Велику обсягом Апостольську конституцію Magnus Dominus et laudabilis nimis *в основному переклав Йосиф Кобів, професор Львівського університету. Над іншими перекладами працювали члени Редакції, користуючись існуючими вже публікаціями, але звіряючи їх з оригінальними документами.*

Редакція «Записок ЧСВВ»

1.

Торчин (Україна), 2/12 грудня 1594 р.

Рішення синоду Київської Єрархії приступити до поєднання з Вселенською Римською Церквою. Головна думка: для осягнення вічного спасіння в Божій Церкві необхідно єдности всіх християн; а тому, що вищі єрархи (тобто патріярхи) під турками нічого не можуть вирішувати, українсько-білоруські єпископи самі приступають до цього святого діла.

Цей документ був складений трьома мовами: староукраїнською, латинською та польською. Наш переклад, в основному, – з латинської.

ARCHIVUM SECRETUM VATICANUM (= ASV), *Archivum Arcis* I-XVIII, vol. 1731. В цьому томі знаходиться оригінальний староукраїнський текст, з п'ятьма підвисними печатками, як також копії з польського і латинського оригіналів, що їх зробив латинський єпископ Бернард Мацейовський.

Акты, относящиеся к истории Западной России, т. IV, ч. 53, с. 77 *(староукр. м.).*

MILKOWICZ W., *Monumenta Confraternitatis Leopoliensis* (= MILKOWICZ), Leopolis 1895, nr. 327, p. 550-552 *(староукр. м.).*

HARASIEWICZ M., *Annales Ecclesiae Ruthenae* (= HARASIEWICZ), Leopoli 1862, 172-175 *(латинська м.).*

BARONIUS C., *De Ruthenis ad communionem Sedis Apostolicae receptis monumentum.* Annales eccles. (= BARONIUS), VII (appendix), Romae 1596, p. 691 *(лат. м.).*

THEINER A., *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* (= THEINER, VMPL), vol. III, Romae 1864, p. 232-233 *(лат. м.).*

HOFMANN G., *Ruthenica,* in «Orientalia Christiana» (= HOFMANN), vol. III, 136-139 *(лат. м.).*

WELYKYJ Ath., *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum – 1590-1600* (= WELYKYJ, DUB), Romae 1970, nr. 17, p. 32-35 *(лат. м.).*

В ім'я святої і животворящої та неподільної Тройці: Отця і Сина і Святого Духа.

Ми, нижченайменовані, що й підписали цю нашу заяву, повідомляємо, що пильно призадумавшись над нашим покликанням і урядом, який полягає в тому, аби йти самим і вести нашу паству християнських людей, тобто овечок Христових, нам доручених Христом, до єдности і згоди, як навчив нас Спаситель Ісус Христос, запечатавши цю науку своєю

кров'ю, і це стосується передусім наших злощасних часів, коли між людьми виникло чимало різних єресей, через які багато відступило від правдивої православної віри і покидають наш закон, одвертаючись від Божої Церкви і правдивого почитання Святої Тройці.

А це сталося не з якихось інших причин, лише через наше розходження з Панами Римлянами, від яких ми відділені, хоча є людьми одного Господа і синами однієї Матері – святої Католицької Церкви. Внаслідок цього не можемо собі взаємно помагати й оборонятися. І хоча постійно молимо Бога про єдність у вірі, однак ми ніколи поважно не турбувалися про те, щоб якимсь чином постала між нами ця єдність, а оглядались завжди на наших Старших [патріярхів] і вичікували, чи не почнуть вони колись журитись про цю єдність.

Правду кажучи, наша надія, що колись це таки станеться за їхньою дбайливістю і зусиллям, зменшується з дня на день, і то не з якоїсь іншої причини, а тому, що вони перебувають в неволі поган [турків], і хоч би й бажали, – не можуть нічого зробити. Тож, за натхненням Святого Духа, бо лиш Його це діло, а не людське, – ми роздумували з великим болем нашого серця, скільки то перешкод мають люди до спасіння без цієї єдности Божих Церков, у якій, – починаючи вже від Христа Спасителя нашого та святих його Апостолів, – наші предки перебували та визнавали єдиним найвищим Пастирем та Первопрестольником у Церкві Божій тут на землі не когось іншого, а Святішого Папу Римського (як про це ясно свідчать Собори й Канони), і йому були послушними у всьому. І як довго це було дійсністю, завжди в Церкві Божій був лад і зростало богопочитання. А наслідок цього був такий, що єретикам нелегко вдавалось поширювати свої фальшиві науки. Відколи ж з'явилося багато наставників, що собі присвоїли цю владу й маєстат, то тепер ясно бачимо скільки незгод і схизм зазнала Божа Церква через численних наставників. У цьому ж причина, що так зміцнилися єретики.

Тож не бажаючи, щоб наше сумління угиналося під таким тягарем, якщо спасіння багатьох людських душ через ці розходження у вірі буде в небезпеці (хоч наші попередники про це вже роздумували і старалися це зробити), – ми, бачучи занедбаним цей задум, за Божою допомогою, постановили його продовжити та спонукати й укріпити себе цим нашим взаємним зобов'язанням, щоб як і колись, єдиними устами й єдиним серцем славити й прославляти честидостойне та славне ім'я Отця і Сина і Святого Духа спільно з нашими любими Панами Римлянами, перебуваючи під єдиним Пастирем Божої Церкви, якому належить завжди верховенство.

Отож обіцяємо собі взаємно перед Богом, скільки матимемо сил, щирим і чистим серцем та з необхідною і належною в цій справі дбайливістю старатися, всі разом і кожний зокрема, вживаючи відповідних засобів, – бути для наших духовних братів та простого люду побудниками поєднання та згоди і, з Божою допомогою, його здійснити.

А щоб мати більшу заохоту довершити це діло, та прикластися до нього з більшою ретельністю і пильністю, ми написали цю грамоту, якою засвідчуємо наше найщиріше й готове бажання [приступити] до поєднання і згоди з Римською Церквою. І всемогутній Бог, Податель усього добра і Творець, нехай приведе нас до згоди і буде покровителем цієї святої справи, Якому віддаємо так наші серця, як і нашу волю і на доказ цього підписуємо цей лист власною рукою.

Одначе за умови, що будуть збережені у цілості та непорушними всі наші церемонії й обряди у богослужіннях і в Святих Тайнах, згідно зі звичаями Східної Церкви, поправивши лише ті справи, що стояли б на перешкоді єдности, щоб усе відбувалося за старим звичаєм, як було колись, коли ми перебували в єдності.

Дано року Божого 1594, дня 2 грудня.

На цьому місці знаходяться печатки.

Михаїл [Рагоза], митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, рукою власною.

Іпатій [Потій], з Божої милости Прототроній, Єпископ Володимирський і Берестейський, власною рукою.

Кирило Терлецький, Екзарх Київської митрополії, Єпископ Луцький і Острозький, власною рукою.

Григорій [Іванович], номінований Архиєпископ, Владика Полоцький і Вітебський, власною рукою.

Діонисій Збіруйський, Єпископ Холмський і Белзький, власною рукою.

Леонтій Пелчицький, Єпископ Пінський і Турівський, власною рукою.

Йона Гоголь, Архимандрит Кобринський, церкви св. Спаса, власною рукою.

Той же Йона, іменований Єпископ Пінський і Турівський; власною рукою підписав я цю угоду братів моїх.

2.

(Місця не подано), 1/11 червня 1595 р.

Головні Артикули Берестейської унії, – до Папи і до короля, що їх підготувала Єрархія Київської митрополії [1].

ASV, *Archivum Arcis* I-XVIII, 1959. Польський оригінал, з вісьмома підвісними печатками. Латинський тогочасний переклад зберігається в цьому ж архіві під ч. 1958. Між обома текстами є деякі відмінності. У нашому перекладі ми дотримуємось латинського перекладу, бо саме його читали й коментували у Римі. Нумерація артикулів – наша.

HOFMANN, vol. III, p. 142-149 *(польська м.);* 150-158 *(лат. м.).*

WELYKYJ, DUB, nr. 41, p. 61-67 *(польська м.);* стор. 67-75 *(лат. м.).*

MUH, IX-X, nr. 110, p. 157-163 *(польська м.);* 163-170 *(лат. м.).*

Артикули, на які потребуємо ґарантії від Панів Римлян перше, ніж приступимо до єдности з Римською Церквою.

1. З уваги на те, що між людьми Римської Церкви і грецької віри існує спір про походження Святого Духа, що єднанню дуже перешкоджає, а воно, правдоподібно, походить з того, що розуміти себе взаємно не хочемо, тож вимагаємо: щоб нас не примушувано до іншого віровизнання, але щоб ми на тому залишилися, що передане нам у Євангелії та в писаннях святих Отців грецької релігії, а саме, що Дух Святий не з двох начал або подвійного походження, а з одного начала, немов із джерела, від Отця через Сина походить.

2. Щоб богопочитання і всі молитви – ранні, вечірні й нічні – нам у цілості залишилися, згідно зі стародавнім звичаєм Східної Церкви, а саме три святі Літургії: Василія, Золотоустого й Епіфанія [так в оригіналі – *Ред.*], яка буває у Великий піст з напередосвяченими Дарами, а також усі інші церемонії та обряди нашої Церкви, що ними ми досі користувалися, оскільки і в Римі, під послухом Найвищого Архирея, також це зберігається; і щоб це все ми правили нашою мовою.

3. Щоб Найсвятіші Тайни Тіла й Крови Господа нашого Ісуса Хри-

---

[1] Про постання різних артикулів або умов див. статтю о. Ісидора Патрила в цьому збірнику: *Артикули Берестейської унії* (стор. 47-102).

ста, нам були навічно збережені, цілковито й непорушно, під двома видами – хліба й вина, як ми їх дотепер уживали.

4. Щоб тайна святого Хрещення й форма його, повнотою була запевнена, без жодних додатків – так, як ми досі вживали.

5. Про Чистилище не входимо в жодні спори, але бажаємо прийняти повчання святої Церкви.

6. Новий календар, якщо не можливо вживати старого, ми приймемо під умовою, що час і спосіб святкування Пасхи та наших свят будуть нам цілковито й незмінно збережені так, як і за єдності бувало. Маємо бо деякі свої особливі свята, що їх не має Римська Церква, а саме: на день 6 січня, коли святкуємо охрещення Христа Господа та перше об'явління Бога єдиного в Тройці, що в нас зветься Богоявлінням; в цей день маємо врочистий обряд освячення води.

7. Щоб нас не змушувано до процесій на свято Божого Тіла, тобто, щоб не зобов'язувано нас проводити процесії з Найсвятішими Тайнами, бо маємо інший спосіб почитання Святих Тайн.

8. Також, щоб нас не примушувано посвячувати вогонь перед святом Пасхи, як також вживати калатал замість дзвонів та інших обрядів, що ми їх дотепер не мали. Більше того, щоб ми радше залишалися без змін у всьому, відповідно до обрядів і звичаїв нашої Церкви.

9. Подружжя священиків нехай залишаються незмінними, за винятком двоєженців.

10. Достоїнства Митрополита, Єпископів та інших духовних санів нашого обряду, щоб не давали людям іншої нації чи релігії, – крім руської і грецької. Тому, що в наших канонах зазначено, що такі особи як Митрополит і Єпископи мають спершу бути обирані духовенством з-поміж гідних людей, то просимо його Королівську милість, щоб ми мали свободу їх обирати, зберігаючи за його Королівською милістю право цього надання, кому забажає. Однак прохаємо, щоб по смерті кого-небудь з цих достойників ми обирали чотирьох кандидатів, одному з яких, хто вважатиметься достойним, його Королівська милість дасть цю гідність, а все це передусім з тієї причини, щоб на ці становища визначати людей вчених і гідних. Його ж королівська милість є іншого обряду і тому не може добре знати, хто саме є до того гідний; отож і траплялися деколи такі неуки, що іноді ледве вміли читати. А якщо цю гідність давали б світській особі, то вона мусить прийняти свячення упродовж трьох місяців під загрозою втрати цього становища, а то – згідно з постановою Ґродненського сейму й артикулів світлої пам'яті

короля Жигмонта Августа, які підтвердив і теперішній світлий король. Бо й тепер трапляється, що від багатьох літ духовну владу тримають, а в духовний сан не висвячуються, вимовляючись якимись королівськими дозволами. Прохаємо, щоб на майбутнє такого не було.

11. По грамоту на свячення Єпископів нашого обряду нехай не посилають до Риму, але коли його Королівська милість найменує Єпископа, то Архиєпископ-Митрополит повинен за старим звичаєм кожного з них висвятити. А сам Митрополит, що вступає на митрополичу гідність, буде зобов'язаний посилати по таку грамоту свячення до Найвищого Архиєрея, а після принесення такої грамоти свячення з Риму, найменше двох владик нашого обряду висвятять його. А якщо б трапилося, що когось з Єпископів оберуть на Митрополита, то він не буде висилати по грамоту висвяти, бо вже раніше був висвячений на Єпископа, а тільки може скласти свою підлеглість Найвищому Архиєреєві перед преподобним Архиєпископом Ґнезненським, і то не як перед Архиєпископом, а як перед Примасом.

12. Щоб ми мали більшу повагу, а наші вірні овечки щоб тим більше нас шанували й слухали, то просимо допустити нашого Митрополита і Єпископів нашого обряду до сенату його Королівської милости, а це з багатьох і слушних причин: бо ж ми маємо той сам уряд і гідність, що й Єпископи Римської Церкви. А далі, коли хтось із нас буде складати сенаторську присягу, повинен подібну присягу скласти і на послух Найвищому Архиєреєві, щоб у майбутньому не трапився такий розлад, який стався був по смерті Київського митрополита Ісидора. А це тому, що владики нашого обряду не були зобов'язані жодною присягою, а до того й мешкаючи далеко, легко відступали від єдности, якої досягнено на Флорентійському соборі. Якщо ж кожний буде зобов'язаний сенаторською присягою, то важко буде йому затівати щось для роз'єднання. Листи на скликання загального державного сейму і земських сеймиків нехай і нам надсилають.

13. Якщо б колись, з Божої волі, і решта братії народу нашого і Церкви Грецької приступили до тієї ж святої єдности, то щоб нам того не закидали як прогріх, що ми їх випередили в цій згоді. Бо ж ми це зробили зі слушних причин – для добра і миру християнської держави і для уникнення подальших незгод.

14. Щоб ніхто з Греції не чинив якихось заворушень чи привозив листовні клятви, то просимо не допускати таких у володіння його Королівської милости – навіть під загрозою окремих кар, якщо б хтось на

таке поважився, – щоб таким способом не підривати цієї єдности якимись замішаннями між людьми, бо ще чимало є таких, які противляться цій справі і звідси могла б звіятися між громадянами нищівна громадянська війна. А передусім про те треба пильно дбати, щоб архимандрити, ігумени, пресвітери й інше духовенство нашого обряду не могли виконувати духовних чинностей, якщо б виповіли нам послушенство, а також, щоб Єпископи і ченці, які приїжджають з Греції, не сміли виконувати духовних служінь у наших єпархіях. Інакше це наше з'єдинення не мало б жодного значення.

15. Якщо на майбутнє люди нашого обряду, погордивши своїм обрядом і церемоніями, забажали б прийняти римські обряди й церемонії, то нехай їх не приймають, бо всі ми вже будемо перебувати в одній Церкві і під проводом одного Пастиря.

16. Нехай будуть дозволені подружжя між людьми грецького і руського обрядів, але подруги хай не примушують одне одного приймати обряд другої сторони, бо вони вірні тієї самої Церкви.

17. Тому, що ми позбавлені посідання багатьох церковних маєтків, що їх не знати яким правом забрано від наших попередників, бо вони могли заставляти ці добра тільки на час власного життя, прохаємо, щоб ці маєтки були повернені нашим церквам; бо ми притиснені такою нуждою й убожеством, що не лише не можемо подбати про потреби наших церков, але й самі не маємо з чого жити. Отож, якщо хтось законно посідає право доживоття на церковних маєтках, то щоб він був зобов'язаний платити якусь оренду, а по його смерті щоб ці маєтки повернулися до церков і щоб подібним чином не давати їх нікому без згоди Єпископа і його крилосу. Маєтки ж, що їх тепер Церква посідає, і які вписані в Євангелію, хоч би на них і не було привілеїв, але які є давньою її власністю, – щоб такими й залишалися, та щоб Церква могла собі повернути навіть ті, які вже давно були відібрані.

18. Після смерти Митрополита і Єпископів, щоб ані старости, ані державні скарбники не встрявали у справи церковних маєтків, але, за звичаями Римської Церкви, щоб до часу виборів нового Владики церковним маєтком завідував крилос. А в приватних маєтках і добрах померлого єпископа, щоб його рідні не зазнавали кривди і жодного насилля, але щоб усе тут діялося, як у Римській Церкві. І хоча на це вже маємо привілей, просимо нам ще його потвердити й державною конституцією.

19. Архимандрити, ігумени, ченці та їхні монастирі, за давнім звича-

єм, хай перебувають під послухом Єпископів своєї єпархії, бо в нас є тільки один чернечий устав, якого також дотримуються всі Єпископи, а так званих провінціялів не маємо.

20. У державних трибуналах поруч з духовними Римської Церкви, щоб ми могли мати дві духовні особи нашого обряду, які відстоюватимуть права і вольності наших церков.

21. Архимандрити, ігумени, священики, архидиякони та інші духовники нашого обряду аби втішалися такими самими почестями і пошаною, як і особи римського обряду та нехай користуються вольностями і привілеями, що їх колись визнав за ними король Володислав. Нехай не будуть примушувані платити податків зі своєї особи та церковних маєтків, як це досі неслушно робилося, хіба що мають якісь приватні маєтки; а з цих даватимуть те, що слушне, як і інші, але не з особи і не з церкви. А ті священики чи духовні, що мають церковні маєтки в посілостях сенаторів або шляхти, а передусім ті, що походять з їхніх підданих, будуть зобов'язані виконувати свою повинність і проявляти послух, виключно заради посілости, не вдаючись до іншої інстанції і не позиваючи своїх панів до суду, але зберігатимуть за своїми панами право патронату. Однак, з огляду на особу і служіння, яке виконують, вони підлягатимуть єдино єпископам та лише ними каратимуться за будь-які промахи, на донесення панів. Таким чином людям і духовного й мирського стану буде збережене їх повне й ненарушене право.

22. Нехай пани латиняни не забороняють нам у наших церквах по містах і всюди дзвонити у Велику П'ятницю.

23. Нехай нам буде дозволено, за нашим звичаєм і обичаєм, нести Святі Тайни до недужих, при чому – публічно, зі світлом, і в ризах, що їх для цього вживають – за своїм звичаєм.

24. Нехай нам буде дозволено у святкові дні, якщо виникне потреба, без жодних перешкод ходити з процесіями, за нашим звичаєм.

25. Монастирі та храми наші руські хай не перемінюють на костели. А якщо хтось з католиків знищив би їх на своїй території, буде зобов'язаний їх відновити чи наново збудувати, а старі – направити.

26. Якщо товариства чи церковні братства, не так давно засновані патріярхами і затверджені його Королівською милістю, як, наприклад, у Львові, Вільні, Бересті та інших місцевостях, з яких для Божої Церкви випливають великі користі, бо вони поширюють в окремий спосіб богопочитання, хочуть прийняти з'єдинення, нехай залишаються цілі-

ми й непорушними, однак, під послухом митрополита і єпископів тієї єпархії, в якій існують.

27. Нехай нам буде також дозволено засновувати семінарії і школи грецької і слов'янської мови, де це буде видаватися найвигідніше, а також друкарні для друкування книг, які, однак, будуть підлеглі владі митрополита і єпископів та без їхнього дозволу хай нічого не друкується, щоб таким чином забрати лиходіям нагоду поширювати свої єресі.

28. А тому, що священики нашого обряду, як в королівщизнах, так і в посілостях панів сенаторів і шляхти, спираючись на охорону своїх панів й урядовців, стали дуже зухвалі і без розбору дають розлучення подруж, а деколи пани каштеляни та їхні урядовці задля тих невеличких прибутків, що їх побирають за такі розлучення, боронять таких священиків і не дозволяють їх позивати на суд своїх єпископів і перед синод, забороняють єпископам карати таких свавільних, а візитаторів, що їх посилаємо, трактують без жодного пошанівку, а навіть їх побивають, то просимо, щоб ми мали свободу таких карати та втримувати в церковному правопорядку. Якщо на когось з таких єпископ кинув клятву за непослух або зловживання, то просимо, щоб урядники і пани, як тільки довідаються про таке від єпископа чи візитатора, не дозволяли їм чинити духовні послуги та служити св. Літургію, доки перед своїм єпископом не виправдаються за вчинений злочин.

29. Собори та інші парафіяльні церкви, по більших містах і всюди в державі Королівської милости, чи вони королівського чи шляхетського чи й міщанського заснування та вивінування, нехай підлягають владі й управі своїх єпископів, а світські люди хай під жодним приводом не встрявають у їхню управу. Бо є такі, що не хочуть бути під послухом єпископів і самовільно управляють церквами.

30. Якщо б хто-небудь, через вчинений злочин, був виклятий єпископом нашого обряду, такого не слід приймати до обряду Римської Церкви, а навпаки, нехай і вони проголосять його виклятим, подібно, як і ми будемо поводитися з такими, що будуть викляті Римською Церквою.

31. Якщо за Божою допомогою сталося б так, що наші брати Східної Церкви колись приступили б до єдности з Західною Церквою і потім за спільним порозумінням цілої Церкви постановили щось, що стосується правопорядку і поправи церемоній тієї ж Грецької Церкви, то ми також прохаємо, щоб ми були цього учасниками, як люди того самого обряду і віри. Бо щодо цього йдеться про спільну нам усім справу.

32. Оскільки ми чуємо, що немов би дехто мав поїхати до Греції,

щоб вистаратися собі деякі церковні становища, а потім, повернувшися назад, оволодіти клиром й виконувати над ним юрисдикцію, тож прохаємо, щоб його Королівська милість подбала на кордонах держави про те, аби нікого з такими повноваженнями та екскомуніками не допускати в наші області. Без сумніву, з цього постало б велике замішання між пастирями і народом.

33. Отож, ми нижчепідписані, бажаючи вчинити святе поєднання на Божу славу і для миру Церкви, вищенаведені умови, які уважаємо необхідними для нашої Церкви та які мали б затвердити наперед Найвищий Архиєрей і його Королівська милість, передаємо для більшої достовірности цією нашою грамотою Преподобним Братам нашим Іпатієві Потієві, прототронієві, володимирському єпископові і берестейському та Кирилові Терлецькому, екзархові і єпископові луцькому та острозькому, щоб виклопотали для них потвердження Найвищого Архиєрея і Королівської милости, нашим і своїм ім'ям. А ми, маючи запевнення щодо нашої віри, святих Тайн й наших обрядів, без вагань, найменшого порушення нашого сумління і кривди для доручених нам духовних овечок, щоб могли приступити до святого з'єднання з Римською Церквою, а й інші, бачучи, що все було збережене непорушним в цілості, щоб якнайскоріше пішли нашими слідами.

Дано Року Божого 1595, дня 1 червня за старим стилем.

Михаїл, Київський і Галицький митрополит, власною рукою.

Іпатій, єпископ Володимирський і Берестейський, власною рукою.

Кирило Терлецький, Божою милістю екзарх Луцький і Острозький, власною рукою.

Леонтій Пельчицький, Божою милістю єпископ Пінський і Турівський, власною рукою.

Іван Гололь,[2] архимандрит Кобринський церкви Святого Спаса, підписав власною рукою.

(Під оригінальним польським текстом вміщено 8 печаток, між якими єпископів Гедеона Балабана, Львівського, і Діонисія Збіруйського, Холмського).

---

[2] На цьому синоді (1595 р.) Іван Гоголь (монаше ім'я Йона) був назначений єпископом Пінським і Турівським.

3.

(Місця не подано), 12/22 червня 1595 р.

Єрархи Київської митрополії, бажаючи приступити до з'єднання з Римською Церквою і скласти послух Римському Архиєреєві, висилають з-поміж себе до Риму двох владик – Іпатія Потія і Кирила Терлецького.

Це послання зачитано перед папою Климентом VIII у староукраїнській і латинській мовах 23 грудня 1595 р., коли заключалась Унія.

Наш переклад – зі староукраїнської.

ASV, *Archivum Arcis,* Arm. I-XVIII, vol. 1732, f. 3 *(староукр. оригінал);* f. 1-2, 6 *(лат. тогочасний переклад).*

Акты, относящиеся к истории Западной России, IV, ч. 68, с. 94 *(староукр. м.).*

MILKOWICZ , nr. 367, p. 625-626 *(староукр. м.).*

BARONIUS, p. 682-683 *(лат. м.).*

MIGNE J. P., *Theologiae cursus completus,* V, Parisiis 1841, p. 506-8 *(лат. м.).*

THOMAS A IESU, *De procuranda salute omnium gentium,* lib. VI, Antverpiae 1613, p. 326-327 *(лат. м.).*

THEINER, VMPL, III, Romae 1864, p. 237-238 *(лат. м.).*

HARASIEWICZ, p. 193-195 *(лат. м.).*

HOFMANN, vol. III, p. 139-142 *(лат. м.).*

ŠEPTYCKYJ A., *Monumenta Ucrainae Historica* (=MUH), vol. I, Romae 1964, p. 90-92 *(лат. м.).*

WELYKYJ, DUB, nr. 17, p. 79-81 *(лат. м.).*

Святіший Отче, найвищий Пастирю Христової Церкви і наш милостивий Владико.

Спогадуючи первісну єдність і згоду Божої Церкви Східної і Західної, – якою дорожили наші предки, будучи під послухом і зверхністю святого Апостольського Римського Престолу, – і роздумуючи над нинішнім поділом, ми дуже над цим уболівали та зі стогоном нашого серця безустанно молили в Господа єдности віри. Ми сподівалися, що настоятелі й пастирі нашої Східної Церкви, під послухом яких ми дотепер були, подумають і докладуть зусиль до того, щоб дійти до єдности і згоди, про яку самі постійно благають у Літургіях.

Однак, коли ми побачили, що даремно на них надіятися, щоб колись

за їхнім старанням до того дійшло, не так може тому, що не хочуть, як радше тому, що, будучи під важким ярмом жорстокого тирана й магометанського поганина, ніяк не можуть цього зробити. Тому ми, що з ласки Божої тішимося свободою і вольностями – під пануванням християнського володаря найяснішого Короля польського і Великого князя литовського, руського, пруського, жмудського, мазовецького, інфлантського і вітчизняного короля шведського королівства, – почуваючись до відповідальности, щоб не стати колись винними перед собою і перед дорученими нам овечками духовного стада Христового та не бажаючи обтяжувати свого сумління загибеллю такого великого числа людських душ через незгоду і поділ Божої Церкви, – рішилися, за допомогою Господа Бога, приступити до згоди і єдности, яку мала Східна Церква зі Західною і котру наші предки заключили на Флорентійському соборі, щоб, проживаючи в цій святій Згоді, під зверхністю і послухом Вашої Святости, ми могли єдиними устами і єдиним серцем славити і хвалити пречесне й величне ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа.

Тому-то ми, з відома і за згодою нашого володаря Жигмонта Третього, з Божої ласки Короля Польщі й Швеції і Великого князя Литви та інших країн, який також доклав до цього святого діла своє святобливе старання, посилаємо до Вашої Святости, Святіший Отче, наших дорогих братів, всечесних у Бозі, Іпатія Потія, прототронія, єпископа Володимирського і Берестейського, і Кирила Терлецького, екзарха, єпископа Луцького й Острозького. Ми їм наказали й доручили низько поклонитися Вашій Святості і представити, щоб Ваша Святість зволила нас усіх залишити при вірі, Святих Тайнах і обрядах Східної Церкви, не нарушуючи їх ні в чому, але так, як і колись за з'єдинення бувало, і затвердила це нам у своєму імені та в імені своїх наступників і запевнила, щоб це нам ніколи не було нарушене. У такому випадку ми уповноважили вищезгаданих наших братів, які від імені нас усіх – архиєпископа, єпископів, всього нашого духовенства і Богом нам довірених наших овечок, – скласти Престолові святого Петра і Вашій Святості, як найвищому Пастиреві Христової Церкви, належний послух і поклонитися Вашій Святості, як Владиці й нашому Верховному Пастиреві.

Коли це все, чого просимо від Вашої Святости, отримаємо, тоді ми самі й наші нащадки станемо слухняними Тобі та Твоїм Наступникам і завжди хочемо бути під зверхністю Вашої Святости.

А для кращого підтвердження наших слів, ми підписали цей наш лист власними руками і запечатали його своїми печатями.

Дано у володінні нашого господаря в Польській короні та у Вели-

кому князівстві Литовському, року від Різдва Христового 1595, місяця червня 12 дня, за старим календарем.

Вашої Святости богомольці і слуги:

Михаїл, з Божої волі архиєпископ, митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, власною рукою.

Іпатій, з Божої ласки Прототроній, єпископ Володимирський і Берестейський, власною рукою.

Кирило Терлецький, з Божої ласки Екзарх, єпископ Луцький і Острозький, власною рукою.

Григорій, іменований Архиєпископ, владика Полоцький і Вітебський, власною рукою.

Михаїл Копистенський, єпископ Перемиський і Самбірський, власною рукою.

Гедеон Балабан, єпископ Львівський, власною рукою.

Діонисій Збіруйський, єпископ Холмський, власною рукою.

Леонтій Пельчицький, єпископ Пінський і Турівський, власною рукою.

Йона Гоголь, архимандрит Кобринський церкви Св. Спаса; власною рукою підписав.

Той же Йона Гоголь, іменований єпископ Пінський і Турівський.

Печатки митр. Михаїла Рагози і всіх Владик під Артикулами Унії

4.

Рим, 23 грудня 1595 р.

Апостольська конституція папи Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis» про з'єдинення Київської митрополії з Римською Церквою.

ASV, *Archivio dei Brevi Apostolici,* vol. 372, fol. 57-79.

WELYKYJ A., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (= WELYKYJ, DPR), Romae 1983, vol. I, nr. 132, p. 236-243.

PELESZ J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom* (= PELESZ), Wien 1878, vol. I, p. 611-621.

THEINER, VMPL, III, Romae 1864, nr. 185 E, p. 240-45.

HARASIEWICZ, p. 202-214.

MUH, vol. IX-X, nr. 124, p. 182-191.

WELYKYJ, DUB, nr. 145. p. 217-226.

Климентій, єпископ, слуга слуг Божих. На вічну пам'ять про подію.

Великий і достойний найвищої хвали Господь у Місті Бога нашого на святій горі його.[3] Місто Боже, розташоване на горі, яке не може бути прихованим і в якому Бог звершує славні й гідні подиву діла та яке сам Всевишній заснував – є святе. Церква – єдина, католицька й апостольська, побудована Христом Господом на блаженнішій главі Апостолів – на Петрі, який є основою Церкви, що її заклав найвищий будівничий, Ісус Христос, котрий, як першооснова й обраний наріжним каменем, несе на собі й підтримує усе силою свого слова.[4] Він бо є тим, хто кличе до буття те, чого немає, неначе те, що вже існує; і все те, що він сказав, здійснилося. [5] Той же Христос і Симона, сина Йони, людину смертну й за своєю природою слабосилу, даром особливої ласки назвав Скелею, тобто Петром, і дав їй таку велику міць і тривкість, щоб стала непохитною скелею, на якій спорудив святе своє Місто, що ним є Церква животворящого Бога.

---

[3] *Пор. Пс. 47,2; Мт. 5,14.*

[4] *Пор. Євр. 1,3.*

[5] *Пор. Пс. 32,9.*

Так ото, через законну спадкоємність Верховних Римських Архиєреїв, яким ніколи не бракує авторитету святого Петра, Христос побудував свою Церкву, яка триватиме аж до кінця віків. Тож упродовж усіх віків і часів до цієї скелі Віри, діянням Святого Духа, стікаються народи з усіх кінців землі, і дверима спасенного хрещення входять до цього Богом улюбленого Міста, численні народи й племена. Часто й ті, що зведені людською оманою і підступом диявола, покидали це святе Місто і приєднувалися до згубних схизм, наражаючи себе на багато страждань, завдяки невичерпному Божому милосердю пізнавши правду, навернувшись і розкаявшись, наче виринали із згубних хвиль і, засудивши та відкинувши помилки схизми, знову верталися до цього святого Міста і через Верховного Римського Архиєрея, котрий тримає ключі від цього Міста, на радість усієї Католицької Церкви поверталися до давньої єдности.

Не згадуючи давніх прикладів, саме в наші дні з'явився яскравий зразок такого примирення і навернення руських Єпископів до Католицької Церкви, в чому Ми вбачаємо невичерпне багатство Божої доброти щодо нашої смиренности. Бог бо так розпорядився, щоб під час нашого понтифікату випали численні лиха і тяжкі часи для Християнської Республіки, але він також, рівночасно з багатьма терпіннями у нашому серці, часто звеселяє нашу душу своїми втішеннями. Оскільки раніше руські Єпископи та ввесь численний і славний руський народ не підтримували зв'язків з Римською Церквою, Матір'ю і Вчителькою всіх Церков, але користуючись власною мовою і звичаями та зберігаючи грецький обряд, пішли слідом жалюгідної грецької схизми; а з цієї схизми, про що Ми з глибоким болем спогадуємо, полились, неначе з якогось джерела, незліченні біди й злигодні на шляхетний грецький люд.

Але нещодавно преподобний брат Михаїл, Архиєпископ і Митрополит Київський і Галицький, і всієї Русі, а з ним і немало Єпископів з його провінції, а саме, преподобні брати: Іпатій, прототроній – єпископ Володимирський і Берестейський, Кирило, екзарх – єпископ Луцький і Острозький, Григорій, архиєпископ – обраний єпископом Полоцьким і Вітебським, Леонтій – єпископ Пінський і Турівський, який невдовзі упокоївся, Діонисій – єпископ Холмський і Белзький, нарешті Йона – архимандрит Кобринський, обраний єпископом Пінським і Турівським на місце вищезгаданого померлого Леонтія, – всі вони, коли їхні серця осяяло божественне світло Святого Духа, почали самі між собою роз-

думувати й після численних взаємних і розсудливих нарад та переговорів прийшли до важливого висновку, що вони та їхня паства не є членами Христового тіла, яким є Церква, що вони не є з'єднані з видимим главою цієї Церкви – Вселенським Римським Архиєреєм, через що не можуть зазнавати впливу духовного життя, ані зростати в любові, оскільки вони відлучені від того, з чого береться підмога для нормальної діяльности кожного члена Церкви. Більше того, вони пізнали, що є наражені на душевні небезпеки й підступи князя темряви, немов ревучого лева, бо вони не знаходяться всередині Христової вівчарні, всередині ковчегу спасіння і всередині того дому, що був споруджений на скелі і його не можуть повалити ні ріки, ні вихори, бо тільки в цьому домі для підтримання життя споживається Агнець, що бере гріхи світу. Отже, після наради і спасенних роздумів, вони постановили і твердо рішили вернутись до своєї і всіх вірних Матері – Римської Церкви, вернутись до Римського Архиєрея, Христового Заступника на землі, до спільного Отця і Пастиря всього християнського люду. По довгій, щоправда, перерві, тобто після більше як півтораста літ відтоді, коли греки знову були прийняті і поєднані з Церквою на Вселенському Флорентійському соборі блаженної пам'яті папою Євгеном IV. Ці свої міркування й ухвалу вони записали в посланні, підписаному Архиєпископом Михаїлом та всіма вищеназваними Єпископами під датою 2-го грудня 1594 року.[6] У ньому вони всі разом твердо зобов'язалися, що будуть шукати спільности і єдности з Римською Церквою.

Тож негайно виконуючи те, що Архиєпископ Михаїл і згадані його Спів-єпископи спасенно постановили, вони обрали з-поміж себе двох провідних Єпископів, преподобних братів Іпатія, прототронія, єпископа Володимирського і Берестейського, та Кирила, екзарха, єпископа Луцького й Острозького – мужів високодостойних і вельми побожних. Коли ті прибули до Риму, привезли з собою послання, про яке щойно була мова, власноручно підписане Архиєпископом і Митрополитом Михаїлом та всіма вищепереліченими Єпископами. Крім того, вони принесли до нас адресованого листа з Польського Королівства і Великого Литовського князівства, від 12 червня Р. Б. 1595 за старим стилем,[7] що його підписали

---

[6] Див. вище, ч. 1. Тоді цей документ підписали всі живучі єпископи.

[7] Див. вище, документ ч. 3.

нижчепоіменовані Єпископи: Михаїл – Архиєпископ і Митрополит Київський і Галицький та всієї Русі, Іпатій, прототроній – єпископ Володимирський і Берестейський, Кирило, екзарх – єпископ Луцький і Острозький, Григорій – іменований Архиєпископ Полоцький і Вітебський, Леонтій – єпископ Пінський і Турівський що згодом помер, Михаїл – єпископ Перемиський і Самбірський, Гедеон – єпископ Львівський,[8] Діонисій – єпископ Холмський і, врешті, Йона – архимандрит Кобринський, відтак обраний, на місце вищезгаданого померлого єпископа Леонтія єпископом Пінським і Турівським.

Коли ж обидва вище названі Єпископи і Посланники Іпатій та Кирило були ласкаво допущені до особистого побачення й розмови з нами і вручили нам ними ж підписаного листа, то смиренно просили про нашу й Апостольської Столиці ласку, – прийняти їх до лона Католицької Римської Церкви і знову приєднати їх, немов членів, до голови, під умовою збереження їхніх обрядів і церемоній у богослужіннях й уділянні святих Тайн, та інших звичаїв, згідно з унією, укладеною на Флорентійському соборі між Західною і Східною Грецькою Церквою. Зі свого боку вони заявили про готовність засудити всі єресі і схизми, зректися всіх помилок, які засуджує та відкидає Свята Католицька Римська Церква, особливо тих, через які вони досі були відокремлені й відлучені від Римської Церкви. Вони теж виявили готовність ретельно скласти визнання католицької віри, як також обіцяли нам, як істинному Заступникові Христа, та Апостольському Престолові належний послух і підлеглість, і назавжди цього дотримуватись.

Крім того, ці Єпископи принесли нам листа нашого найдорожчого у Христі сина Жигмонта, короля Польщі і Швеції. Він, як надзвичайно побожний, що бажає поширення католицької релігії, великодушно рекомендував нам оцю спасенну справу примирення і прийняття русинів до єдности з Католицькою Церквою. Це вчинили також інші наші католицькі брати, польські Єпископи, а саме: улюблений наш син Юрій Кардинал Радзівіл – єпископ Краківський, Іван Димитрій – архиєпископ Львівський, і Бернард – єпископ Луцький.[9]

---

[8] Дня 12/22 червня 1695 р. під цим документом ще знаходяться підписи обох єпископів, які згодом відступили від унії: перемиського Михайла Копистенського і львівського Гедеона Балабана.

[9] Вищезгадані листи видруковані в WELYKYJ, DUB, чч. 89, 94, 98, 101.

Тому ми, що з Божої ласки нічого більше не бажаємо чи шукаємо, як тільки придбати для Христа душі, обдумавши та зваживши їхні просьби і запевнення, веліли старанно обміркувати їхню справу також преподобним нашим братам Кардиналам Святої Римської Церкви, поставленим у проводі Конґреґації св. Римської і Загальної Інквізиції. Коли ж усе було докладно обмірковано та зважено, і два вищезгадані Єпископи Іпатій і Кирило як від свого імені, так і від імені Архиєпископа і Митрополита Михаїла та своїх Спів-єпископів ретельно виконали те, що стосувалося засудження й відкинення єресей, помилок і схизм та виявили готовність прилюдно визнати католицьку віру згідно з приписаною формулою, а нам і Апостольському Престолові заявити справжній послух, тоді з цих причин Ми вирішили, що на славу Господа Бога треба допустити і прийняти руських Єпископів і народ до спілкування з тілом Церкви та до єдности з Римською Церквою. Щоб це сталося в більш урочистий спосіб і з більшою душевною радістю, Ми запросили у визначений, тобто сьогоднішній день, двадцять третього грудня поточного 1595 року, у святу Суботу чотирьох часів і навечір'я Різдва Господа Нашого Ісуса Христа після обопільного посту, преподобних наших братів Кардиналів святої Римської Церкви та їхню найповажанішу Колеґію заради цієї справи до нашого Апостольського палацу, до т. зв. Константинової залі. Коли ж вони засіли разом з нами, згідно зі звичаєм, у присутності багатьох єпископів, прелатів і шановних придворних людей та нашої послуги, що стояли поруч, Ми веліли ввести обох вищеназваних руських Єпископів-Посланників. Вони ж, припавши до ніг нашої смиренности, знову публічно просили прийняти їх до єдности з тілом Католицької Церкви і послуху Римській Церкві. Тоді, за нашим велінням, була прочитана постанова і вищезгадане послання Архиєпископа і Митрополита Михаїла і руських Єпископів [10], котрі їх підписали і яких вищеподані імена поодинці були виголошені, як таких, що прохають, аби після усунення всяких перешкод здійснилося їхнє примирення з Римською Церквою і поновне їхнє приєднання як членів – до своєї голови. Це прохання було, насамперед, прочитане руською мовою, в якій було написане, а згодом був прочитаний його дослівний латинський переклад. Відтак було прочитано листа, написаного у цій

---

[10] Мова про вищеподаний документ під ч. 3.

справі до нас вищеназваними Архиєпископом і Митрополитом Михаїлом і руськими Єпископами, про що була вже мова вище, і цілком у такий самий спосіб: спочатку руською мовою, а потім – у дослівному латинському перекладі. Опісля Ми веліли, аби один із наших особистих секретарів ясним голосом, по-латині, дав пізнати оцим Єпископам і Посланникам, якої великої радости зазнала душа наша і як радіє дух наш у Бозі Спасі нашому з приводу цього цілющого рішення русинів, і скільки то вони самі завдячують Богові, Творцеві всіх благ, який подихом Святого Духа підказав їм оцю думку, щоби вони, пізнавши свої давні помилки, зреклися їх та вернулися до Скелі віри, тобто – до Римської Церкви, Глави, Матері і Вчительки усіх Церков.

Тоді Іпатій і Кирило, від власного імені та як посланники й повноважені від імені Архиєпископа Михаїла і вищеназваних своїх Спів-єпископів, негайно склали визнання католицької віри згідно з формулою православного віровизнання, приписаною цим Апостольським Престолом для греків, і то без змін, слово в слово, і заявили нам й Апостольському Престолові належний та постійний послух і підлеглість, що Ми й прийняли від них разом з нашими преподобними братами Кардиналами Святої Римської Церкви. Крім того, вони обіцяли, що Архиєпископ і руські Єпископи, їхні співтовариші, як також духовенство й вірні, будуть вважати все це правосильним і прийнятним, та складуть таке саме визнання віри і заявлять свій послух. Нарешті вони клятвенно обіцяли, що затвердять і будуть сумлінно й щиросердно дотримуватись їх перед Богом, який судитиме живих і мертвих, того, що зробили й обіцяли їхні представники й повноважені. Першим склав визнання православної віри єпископ Іпатій по-латині, тому що знав латинську мову, згідно з приписаною формулою; а прочитав його чітко й повністю з написаного тексту в такий спосіб:

Святіший і Блаженніший Отче! Я, смиренний Іпатій Потій, з ласки Божої прототроній, єпископ Володимирський і Берестейський на Русі, з народу русинів чи рутенців, один із повноважених від всечесних у Христі Отців, Владик-прелатів того самого народу, тобто: Михаїла Рагози – Архиєпископа і Митрополита Київського і Галицького та всієї Русі, і Григорія – архиєпископа-номіната, обраного єпископом Полоцьким і Вітебським, і Йони Гоголя – обраного єпископом Пінським і Турівським, і Михаїла Копистенського – єпископа Перемиського і Самбірського, і Гедеона Балабана – єпископа Львівського, і Діонисія Збі-

руйського – єпископа Холмського, ними спеціально призначений і висланий разом із всечесним у Христі Отцем Владикою Кирилом Терлецьким, екзархом-єпископом Луцьким і Острозьким з того самого народу, другим повноваженим згаданих Владик і Прелатів, і моїм Колегою – для укладення і прийняття унії з Вашою Святістю і Святою Римського Церквою, а також для засвідчення належного послуху від імені їх усіх, і всього їхнього церковного стану і дорученої їм пастви оцьому Святому Престолові блаженного Петра і Вашій Святості, як Верховному Пастиреві Вселенської Церкви, припавши до стіп Вашої Святости, щоб учинити і скласти нижченаписане визнання святої православної віри згідно з формулою, приписаною для греків, які вертаються до єдности зі Святою Римською Церквою. Як уповноважений вищеназваних Владик, Архиєпископа й руських Єпископів – моїх наставників, так і від власного імені, разом з вищеназваним Владикою Кирилом Екзархом – єпископом Луцьким і Острозьким, теж уповноваженим і моїм співтоваришем, обіцяю і запевняю, що згадані Владики, Архиєпископ і Єпископи, будуть вважати це визнання правосильним і прийнятним та схвалять його, і впродовж належного часу ратифікують і затвердять його, та заново згідно з вищеназваною формулою, складуть слово в слово віровизнання, і підписане їхньою власною рукою та закріплене їхньою печаткою, перешлють Вашій Святості й цьому Апостольському Престолові, як слідує.[11]

Це ж визнання віри, написане руською мовою і підписане ним самим, тобто Іпатієм, було відтак прочитане улюбленим сином Євстахієм Воловичем, каноніком Віленської церкви, котрий знав цю мову.

Далі також єпископ Кирило склав визнання православної віри і то цілком за тією формулою, що й єпископ Іпатій, але написане по-руськи, бо він не володів латинською мовою. А написане віровизнання по-латині і підписане ним самим від його імені прочитав улюблений син Лука Докторій, Луцький канонік, такого змісту:

---

[11] Далі йде визнання віри, яке починається Символом віри і переходить до тих правд, що їх прийняли Флорентійський (1439 р.) та Тридентський (1564 р.) собори. Вировизнання єпп. Потія і Терлецького, зберігаються у Ватиканському Архіві (ASV, Archivum Arcis, Arm.I-XVIII, nr. 1733, – ісповідь віри єп. Потія староукр. (fol. 2-5) і латинською мовами (fol. 6-8); *там же,* nr. 1734 – єп.Терлецького: староукр. (fol. 6-9) і латинською (10-12). Див. WELYKYJ, DUB, nn. 143-144, p. 211-216; MUH, vol. I, nn. 202-203, p. 144-149.

Святіший і Блаженніший Отче! Я, смиренний Кирило Терлецький, з ласки Божої екзарх – єпископ Луцький і Острозький на Русі, руського або рутенського народу, один з уповноважених від всечесніших у Христі Отців, Владик–прелатів з того самого народу, а саме: Михаїла Рагози – Архиєпископа Київського й Галицького та всієї Русі, архиєпископа Григорія – обраного єпископом Полоцьким і Вітебським, Йони Гоголя – обраного єпископом Пінським і Турівським, Михаїла Копистенського – єпископа Перемиського і Самбірського, Гедеона Балабана – єпископа Львівського, Діонисія Збіруйського – єпископа Холмського, ними спеціально призначений і висланий разом з всечеснішим у Христі Отцем Владикою Іпатієм Потієм, прототронієм, єпископом Володимирським і Берестейським, з того самого народу, другим уповноваженим вищезгаданих Владик і Прелатів і моїм колегою – для укладення і прийняття унії з Вашою Святістю і Святою Римською Церквою, і для засвідчення належного послуху від імені їх усіх, усього їхнього церковного стану і дорученої їм пастви – оцьому Святому Престолові блаженного Петра і Вашій Святості, як Верховному Пастиреві Вселенської Церкви; щоби припавши до стіп Вашої Святости, учинити і скласти нижченаписане визнання святої православної віри згідно з формулою, приписаною для греків, які вертаються до єдности із Святою Римською Церквою. Як від імені вищеназваних Владик, Архиєпископа і руських Єпископів – моїх наставників, так і від мого власного, разом з вищезгаданим Владикою Іпатієм, Прототронієм – єпископом Володимирським і Берестейським, уповноваженим і моїм колегою, обіцяю і запевняю, що згадані Владики – Архиєпископ і Єпископи, – це визнання уважатимуть правосильним і прийнятним, і приймуть і схвалять його, та впродовж належного часу ратифікують і затвердять його, та заново, згідно з вищеназваною формулою, складуть слово в слово віровизнання, і підписане їхньою власною рукою та закріплене печаткою, перешлють Вашій Святості й оцьому Апостольському Престолові, як нижче подано.[12]

Тоді Ми довірили й доручили улюбленому нашому синові Юлієві Антонію, пресвітерові – Кардиналові Святої Марії за Тібром і Святої Северини, Верховному нашому Пенітенціярію, щоб він Іпатія і Кирила,

---

[12] Пор. попередню відмітку.

Єпископів і Посланників, як також їхніх супутників, близьких і їхню челядь як пресвітерів і священнослужителів, так і мирян, і всіх інших осіб із згаданого руського народу, присутніх у Римі, розрішив нашою владою в обох обсягах, звичною у Церкві формулою від будь-яких церковних вироків екскомуніки, суспензи, інтердикту цензур та інших кар, на які вони будь-яким чином наразилися внаслідок вищезгаданих провин, схизми, єресі і блудів, до яких, можливо, пристали та щоб разом зі згаданими Єпископами, їхніми супутниками, знайомими і челяддю й іншими особами диспензував усіх пресвітерів і священнослужителів від заборон, накладених на них за вчинені нарушення, та щоб вони всі могли користуватися привілеями священичого стану, якого законно удостоїлись, і щоб могли виконувати службу при вівтарі, у всіх раніше законно одержаних свяченнях і ступенях священства, а хто ще не був удостоєний священного стану – могли бути допущені до свячень, а ті, які виявляться здатними, щоб могли бути підвищені до всіх свячень і ступенів тайни священства та щоб могли приймати й посідати будь-якого роду церковні бенефіції, зв'язані з душпастирством чи без нього, ставши каноніками чи набувши пребенди, сани, особові відзначення, управління чи інші уряди, які вже мають, чи якимсь іншим чином їм в майбутньому будуть канонічно надані та щоб їх могли затримати поки будуть жити. Також, щоб з цими Єпископами вони могли стояти на чолі Церков, що їх канонічно очолюють або будуть очолювати, і користуватися ступенем свячення, раніше законно одержаним, а потім, щоб могли бути перенесені до інших подібних катедральних, чи навіть більших митрополичих церков й були спроможні вільно й дозволено їх очолювати.

Самим же посланникам Іпатію і Кирилові Ми дали повноваження і власть, коли повернуться на Русь, розрішати нашою апостольською владою в такий самий спосіб від вироків екскомуніки, суспензи й інтердикту, як і від цензур і кар: Архиєпископа Михаїла та всіх вищезгаданих Єпископів, і також подібно диспензувати зі згаданим Архиєпископом і Єпископами від цього роду неправильностей, набутих через них з приводу якихсь нарушень. Надто, щоб ними так розрішені названі Архиєпископ і Єпископи, як і всі ті, як було сказано, яким буде дана диспенза, щоб кожен у власному місті чи єпархії, тобто у своїй юрисдикції, могли розрішати всіх і кожного зокрема, як пресвітерів і священнослужителів, так і будь-яких осіб, навіть мирян обох статей, які увійдуть до єдности зі Святою Римською Церквою або до неї приступлять, за вище-

згаданою церковною формулою; а також, щоб вони могли диспензувати всіх пресвітерів і священнослужителів від заборон, які вони стягнули на себе з приводу вчинених якимсь чином нарушень, щоб так, на основі нашої влади, вони всі могли виконувати священнодійства й так могли затримати чи одержати будь-які церковні бенефіції, як це обширніше буде сказано в іншому листі, написаному у формі Бреве.

Отже, щоб про повернення і приєднання русинів до Римської Церкви, для пам'яті майбутніх поколінь, існувало певне і тривале свідоцтво, оцією, на всі часи даною нашою Конституцією, приймаємо, об'єднуємо, приєднуємо, з'єднуємо і втілюємо як наших членів у Христі преподобних братів: Архиєпископа і Митрополита Михаїла й усіх вищезгаданих руських Єпископів, які дали згоду на ухвалу і підписали до нас листа, як тут присутніх, так і відсутніх, разом з їхнім духовенством і народом руським чи рутенським, що в даний час належать до володінь і влади дорогого нашого сина Жигмонта, короля Польщі і Швеції, на хвалу й славу святої і неподільної Тройці, Отця, Сина і Святого Духа, для зростання і піднесення християнської віри в лоні Католицької Церкви й одности святої Римської Церкви. Для кращого вияву нашої любови до них, цим руським Єпископам і духовенству з апостольською ласкавістю дозволяємо, допускаємо і розрішаємо вживати священні обряди й церемонії, якими користуються руські Єпископи й духовенство відповідно до установлень Святих грецьких Отців у їхніх богослужіннях, св. Літургії і уділянні святих Тайн та й у всіх інших священних функціях, оскільки вони не суперечать істині й науці католицької віри та не виключають єдности з Римською Церквою, і цьому не стоятимуть на перешкоді ані Апостольські постанови чи розпорядження, ані будь-які інші противні акти.

Тож всі однозгідно єдиним серцем славімо небесного Бога й милосердного Отця, який єдиний від віків творить великі чудеса, за те, що навернув серця синів до батька, привів Христових овець до вівчарні і знову з'єднав члени з головою. Благословенний Бог, який завжди думає про мир і хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до розуміння істини. Хай благословенні будуть наші брати: Архиєпископ і Митрополит Михаїл та його руські Спів-єпископи, які не затулили своїх вух для голосу Господа, але, коли він стояв при дверях їхнього серця і стукав, то вони їх йому відкрили, через ласку того, що дає змогу хотіти і діяти за своїм уподобанням. Хай Бог дасть їм достаток небесних дарів і хай

зберігає і зміцнює їх у цьому святому намірі разом з їхнім усім духовенством і вірними, щоб встоялись у любові і послусі святій Римській Церкві, своїй Матері, щоб пізнали і навічно сповідували велич Божого милосердя щодо них самих, щоб ходили Господньою дорогою, зберігаючи єдність духа зв'язком миру разом з нами, як улюблені наші сини, яких Ми прийняли з особливою нашою радістю у Господі.

Тож нехай Христос Господь відповідно до своєї безмежної ласкавости прикладом русинів вплине на всіх греків, які збочили із шляху православної віри, як і на всіх тих, що пішли їхнім слідом у помилках, бо ж вони, що вже так довго зазнають тяжке, аж подвійне ярмо душі і тіла, повинні були випередити русинів у цьому примиренні. Над їхнім нещастям Ми скорбимо дні і ночі, щоб і вони шукали єдности й миру, і відкинувши помилки і темряву, полюбили істину і світло, та вернулися до нас, що з глибини серця бажаємо прийняти їх до лона Ісуса Христа, щоб у всім прославлявся Бог і Отець Господа нашого Ісуса Христа, і було одне стадо й один Пастир. Амінь.

Бажаємо, щоб нинішньому документові записаному, а також надрукованому, підписаному рукою державного нотаря, скріпленому печаткою особи, наділеної церковним саном, надавалась цілком така сама достовірність у суді і поза ним, і взагалі всюди, яку він мав би, якби був пред'явлений або показаний. Отже, хай нікому з людей не можна буде оцю сторінку нашого прийняття, приєднання, об'єднання, прилучення, втілення, дозволу, допущення, згоди й індульту скинути і т. д.

Дано в Римі, при Святому Петрі, року Воплочення Господнього 1595, дня 23 грудня, на четвертому році нашого понтифікату.

Л. кард. Продатус А. де Алесіис

5.

Рим, 23 лютого 1596 р.

Апостольський лист папи Климента VIII «Decet Romanum Pontificem» назавжди надає Києво-Галицькому Митрополитові право затверджувати й рукополагати Єпископів тих єпархій, які входять у склад Києво-Галицької митрополії, і які були обрані або призначені на свої становища, згідно з місцевим звичаєм.

ASV, *Archivio dei Brevi Apostolici,* vol. 372, fol. 76-77.
THEINER, VMPL, III, nr. 189, p. 260-262.
HARASIEWICZ, p. 219-222.
PELESZ, I, p. 626-629.
WELYKYJ, DPR, I, nr. 152, p. 266-268.
MUH, IX-X, nr. 145, p. 217-219.
WELYKYJ, DUB, nr. 193, p. 291-294.

КЛИМЕНТ, єпископ, слуга слуг Божих. На вічну пам'ять про цю справу.

Годиться Римському Архиєреєві виявляти особливі милості до тих, котрі, покинувши облудні помилки схизми, повернули до єдности з святою Матір'ю Церквою, щоб вони тим витриваліше залишались вірними й слухняними цій Церкві, чим більше усвідомлять собі щедрість благодатей, які через те спливають на них. Так, отже, преподобні брати Іпатій, прототроній, Володимирський і Берестейський, та Кирило, екзарх, Луцький і Острозький, Єпископи рутенської або руської нації, нещодавно прибули до нас і до Апостольської Столиці в імені своєму і преподобних братів Михаїла – архиєпископа-митрополита Київського і Галицького, та всієї Русі, Григорія, архиєпископа-номіната, вибраного на архиєпископа Полоцького і Вітебського, Михаїла, єпископа Перемиського і Самбірського, Гедеона, єпископа Львівського, Діонисія, єпископа Холмського і Белзького, Леонтія, єпископа Пінського й Турівського, який згодом помер, і Йони, архимандрита церкви Святого Спаса в Кобрині, відтак обраного на єпископа Пінського і Турівського, на місце померлого єпископа Леонтія, які раніше не були в спільності з Римською Церквою, але, зберігаючи грецький обряд і свою мову жили згідно зі звичаєм свого народу. Вони обидва, так особисто, як і в імені

всіх, за дорученням вищезгаданих архиєпископа Михаїла та інших Спів-єпископів, просили прийняти їх самих та інших єпископів на лоно тієї ж Церкви і поєднати як членів з їхньою главою. Вони засудили й відкинули всі свої та інших Єпископів помилки, єресі та схизматицькі вірування і склали повністю та дослівно проказали визнання Православної Віри згідно з формулою, приписаною для греків цією Апостольською Столицею, і заявили й обіцяли назавжди виявляти належну слухняність і підлеглість Нам і Апостольській Столиці. А Ми, як личить доброму батькові, прийняли їх та весь їхній клир і народ рутенської або руської нації на лоно тієї ж Церкви і, як членів у Христі, до єдности Церкви їх привернули й приєднали. Крім того, щоб ще краще показати нашу любов до них, Ми з апостольською доброзичливістю дозволили, одобрили й погодилися на всі обряди й церемонії, які вживає той же Архиєпископ чи Митрополит та вищезгадані Єпископи і Клир, встановлені на зразок святих грецьких Отців у богослужіннях, у святій жертві Літургії, в уділюванні святих Тайн та інших священнодійствах, оскільки вони не противляться католицькій правді й вірі та не виключають єдности з Римською Церквою. Ми зробили для них також інші речі, які докладніше обговорено в нашому листі, виготовленому під олов'яною печаткою, даному десятого дня перед січневими календами цього року.[13]

Тепер, бажаючи вдостоїти їх ще й іншими ласками, оскільки руська або рутенська Провінція значно віддалена від Римської Курії і єпископам, яких обирають залежно від обставин, було б дуже невигідно звертатися до Апостольської Столиці в справі затвердження їхнього вибору, як також іншим, які в їхньому імені старалися б отримати для них це затвердження, пересилати прохання до тієї ж Столиці, отже, для їхньої вигоди й заощадження, Ми готові, наскільки це можливо зробити в Господі, взяти це все до уваги і з власного нашого почину, на основі певних відомостей і з повноти влади Апостольської Столиці установляємо і наказуємо цим Нашим назавжди зобов'язуючим розпорядженням, наступне: якщо трапиться після того, що будь-яка з їхніх вищезгаданих катедральних церков або єпископських столиць, – а саме: Володимирська разом з Берестейською, Луцька теж з Острозькою, Полоць-

---

[13] Тобто 23 грудня 1595 року, – див. попередній документ.

ка з Вітебською, так само Пінська з Турівською, Перемиська з Самбірською, теж Холмська з Белзькою, як і Львівська з Кам'янецькою – назавжди або об'єднані, або приєднані до інших [церков чи єпископських столиць], буде позбавлена втіхи пастиря або стане опорожненою в будь-який спосіб, той, хто, згідно з їхнім звичаєм чи в дозволений їм спосіб, буде обраний або призначений до вищезгаданих церков, позбавлених утіхи пастиря або опорожнених, може і повинен бути затверджений або введений в уряд вищезгаданим Архиєпископом-Митрополитом Київським і Галицьким, теперішнім або тим, що займатиме тоді те становище, з уповноваженням і в імені Апостольської Столиці, і до нього належить обов'язок хіротонії. Той, хто так був вибраний або призначений і затверджений або введений в уряд, може отримати чин хіротонії від того ж Архиєпископа-Митрополита або, за його дозволом, від іншого католицького Єпископа тієї самої нації, який має ласку і спільність з Апостольською Столицею, при співучасті двох або трьох інших католицьких Єпископів, які мають таку саму ласку і спільність, і саме той Єпископ матиме владу рукоположити його. Щодо цього Ми признаємо і надаємо цим листом повну, достатню і вільну власть і уповноваження так Єпископові, в той час обраному або призначеному і затвердженому, як і тодішньому Архиєпископові-Митрополитові.

Коли ж трапиться, що вищезгадані архиєпископські або митрополичі Церкви, тобто Київська і Галицька, так само разом навічно або іншим способом об'єднані чи прилучені, будуть позбавлені потіхи пастиря або опорожнені через смерть або в будь-який інший спосіб, так і в Римській Курії, як і денебудь поза нею, Ми бажаємо і назавжди постановляємо і наказуємо тим самим почином і владою, що той, хто тоді буде в такий самий спосіб обраний або призначений на Архиєпископа або Митрополита згідно з їхнім звичаєм, але в дозволений для них спосіб, завжди буде повинен і зобов'язаний просити й отримати затвердження свого вибору або призначення і введення в уряд або номінацію, як також дозвіл на чин хіротонії від нас або від тогочасного Римського Архиєрея.

Ми бажаємо і теж назавжди установляємо, щоб грамоти, які стосуються до такого затвердження або впровадження в уряд і номінації та вищезгаданого дозволу, були виготовлені довірочно й безкоштовно в тій же курії урядовими особами, до яких належить вирішувати ці справи, так і не інакше, при допомозі будь-яких суддів і комісарів, яка б не

була їхня влада й гідність. Вони не матимуть права ні влади вирішувати чи тлумачити [ці справи] по-іншому; слід також вважати неважним і недійсним, якщо б будь-хто з якою-небудь владою, свідомо чи несвідомо, намагався робити самовільні зміни в цих справах, не зважаючи на жодні апостольські, чи проголошені вселенськими, провінційними чи синодальними Соборами загальні та особливі конституції й апостольські постанови. Крім того, бажаємо, щоб копії цього листа, також надруковані, підписані рукою публічного нотаря і засвідчені печаткою церковного достойника, мали таку саму вірогідність у суді і скрізь поза ним, яку мав би оцей лист, якщо б його було пред'явлено або показано.

Дано в Римі, при св. Петрі, року Воплочення Господнього 1595, дня 23 лютого, п'ятого року нашого понтифікату.

Л. кард. Продатус А. де Алесіїс

Олов'яна підвісна печатка
Папи Климента VIII

6.

Берестя, 8/18 жовтня 1596 р.

Офіційне проголошення унії Руської Церкви з Апостольським Престолом, укладене на Берестейському соборі. (Переклад з латинської і староукр.).

ARCHIVUM SECRETUM VATICANUM, A. A. Arm. I-XVIII, nr. 1847 *(староукраїнський оригінал і латинський тогочасний переклад).*

HARASIEWICZ, 231-234 *(староукр. м.).*

Акты, относящиеся к истории Западной России, т. IV, с. 77, ч. 53 *(староукр. м.).*

MILKOWICZ , p. 625-626, nr. 367 *(староукр. м.).*

THEINER, VMPL, III, p. 266-267 *(лат. м.).*

MUH, I, nr. 235, p. 167-170 *(лат. м.).*

WELYKYJ, DUB, nr. 228, 341-344 *(лат. м.).*

В ім'я Бога в Тройці єдиного. На честь і святу хвалу Його і для людського спасіння, а для святої християнської католицької віри вивищення і утвердження, – всім, кому про це відати належало б.

Року Божого 1596-го, восьмого дня місяця жовтня, за старим календарем, Ми, в Бозі зібрані на черговім соборі в Бересті, в соборній церкві св. Миколая, Митрополит і Єпископи грецького обряду, нижче підписані, на вічну пам'ять проголошуємо:

Ми, бачачи як одновлада Божої Церкви в Євангелії й устами Господа нашого Ісуса Христа є заснована та утверджена, щоб Христова Церква на одному Петрі, немов на камені, стояла твердо та була розпоряджувана одним і ним ведена, щоб в одному тілі була одна голова і в одному домі був один господар і розподілювач Божих ласк, поставлений над Божою челяддю і щоб дбав про лад і роздумував про благо всіх; і цей-то лад Божої Церкви, який почався від апостольських часів, тривав завжди. Тому-то всі Патріярхи зверталися завжди у справах навчання віри і в прийманні духовної влади, в єпископських судах й у відкликах, – до одного наслідника Петра святого, римського Папи, як це видно з Соборів і з Правил святих Отців та й наші слов'янські писання, перекладені в давнині з грецької мови, це задовільно показують, а давні святі Отці Східної Церкви засвідчують. Всі вони визнають цей святий престол Петра, його першенство і його владу над Єпископами всього світу. Не менше також і царгородські Патріярхи, від яких ця руська

країна перейняла святу віру, немалий час визнавали цю зверхність Римського Престолу св. Петра та йому підлягали, і від нього брали благословення. І хоча від цього Престолу вони багато разів відступали, але щоразу з ним з'єднувалися і поверталися до послуху йому. А останньо це сталося на Флорентійському соборі, року Божого тисяча чотириста тридцять осьмого [так в оригіналі, замість 1439 – *Ред.*), за патріярха Йосифа і царгородського імператора Івана Палеолога, які цілковито повернулися до цього послуху, визнаючи, що Римський Папа є батьком, учителем і завідувачем усього християнства і правним наступником святого Петра. А на тому-то Флорентійському соборі був і наш Київський архиєпископ і митрополит всієї Русі – Ісидор, який приніс це з'єдинення царгородського Патріярха і всіх Церков східного обряду, які до нього належали, у ці руські країни і у цім послусі й зверхності Римської Церкви їх утвердив. Тому-то і польські королі, і великі князі литовські, а особливо король польський і угорський Володислав та інші володарі, дали духовенству грецького й руського обряду привілеї і всі сеймові вольності, що їх уживають римські католицькі Церкви, – такі і їм були дані.

А коли царгородські патріярхи знову відступили від того церковного об'єднання, то за той свій гріх відступства й розірвання церковної єдности попали під турецьку поганську владу, з чого постало багато фальшів і лихих учинків та й занедбання правного нагляду над цими руськими країнами, а звідси – і багато закралося огидного святокупства і поширились єресі, які майже всю Русь опанували, знищуючи Божі церкви й пошкоджуючи Божу славу.

Тому ми, не бажаючи бути учасниками такого великого гріха і поганської неволі, яка за тим прийшла на царгородських патріярхів і не хотячи їм помагати в розколі й розірванні святої церковної єдности і запобігаючи спустошенню церков і спасінню людських душ, через ті єресі, що зараз постали, маючи все те на совісті, а й небезпеку власного спасіння та всього духовного стада, від Бога собі дорученого, – ми вислали минулого року послів до святішого Отця Климентія восьмого, наших братів – велебних у Христі єпископів Іпатія Потія, прототронія володимирського і берестейського єпископа і Кирила Терлецького, екзарха, єпископа луцького і острозького, за відомом, згодою і понукою нашого найяснішого володаря, його милости польського короля і великого князя литовського Жигмонта Третього, володаря побожного – якому дай Боже щасливе і панування – просячи, щоб – як найвищий

пастир вселенської католицької Церкви – прийняв нас під свій послух та визволив від зверхности царгородських патріярхів і розрішив нас, зберігаючи за нами обряди і звичаї східних Церков, грецьких і руських, не роблячи жодних змін у наших церквах; але щоб залишив їх за переданням святих грецьких отців навіки. Що він і вчинив і дав на це свої письма і привілеї, розказуючи щоб ми, з'їхавшись на синод, вчинили ісповідь святої віри і віддали послух Римському Престолові св. Петра, Климентові восьмому та його наступникам. Це ми сьогодні на цьому синоді вчинили, як це посвідчують наші письма і власноручні підписи і прикладені печаті, які ми передали на руки послів святішого Отця Климента Папи, які були вислані на цей синод, а то велебного Яна Димитрія Соліковського, архиєпископа львівського, його милости отця Бернарда Мацєйовського, єпископа луцького і його милости Станіслава Ґомолінського, єпископа холмського, і в присутності послів його королівської милости, ясновельможного Миколая Христофора Радивила, князя, на Олиці і Несвіжу, воєводи троцького, і його милости вельможного пана Льва Сапіги, канцлера великого князівства литовського і його милости пана Дмитра Халецького, земського підскарбника великого князівства литовського, старости берестейського і багатьох інших духовних і світських, які були зібрані на тому синоді.

Дано, як сказано вище, за підписом рук наших власних:

Михаїл Рогоза, Божою волею архиєпископ і митрополит Київський, Галича і всієї Русі, власною рукою.

Іпатій Потій, Божою милістю єпископ Володимирський і Берестейський, рукою власною.

Кирило Терлецький, Божою милістю екзарх, єпископ-владика Луцький і Острозький, власною рукою.

Григорій Герман, милістю Божою архиєпископ Полоцький, владика Витебський і Мстиславський, рукою власною.

Діонисій Збіруйський, Божою милістю єпископ-владика Холмський і Белзький, рукою власною.

Йона Гоголь, Божою милістю єпископ Пинський і Турівський, архимандрит Кобринський, власною рукою.

Богдан Ліщинський – архимандрит Брацлавський, власною рукою.

Гедеон Брольницький, архимандрит Лавришівський, рукою вл.

Паїсій, архимандрит Мінський, рукою власною.

I. ARTICULI — СТАТТІ

о. Ісидор Патрило, ЧСВВ

АРТИКУЛИ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ

ЗМІСТ

Вступ
I. Українська Церква перед Берестейською унією
II. Постання і розвиток ідеї З'єднання і Берестейських артикулів
III. Заяви синодів 1590 і 1594 років – Артикули
1. Заява Берестейського синоду 1590 р.
2. Проєкт – артикули князя Костянтина Острозького
3. Заява Берестейського синоду 1594 р.
4. Десять артикулів Владик 1594 р.
5. Артикули митрополита Михайла Рагози
6. Головні артикули Берестейської унії (1/11.6.1595 р.)
7. Артикули Берестейської унії до Апостольського Престолу
8. Артикули Берестейської унії до короля
9. Договір латинського і руського духовенства (1595)
10. Витяг з Артикулів Берестейської унії Петра Норреса
IV. Відповідь короля
V: Відповідь Апостольського Престолу
1. Участь Апостольського Нунція
2. Зауваження до артикулів римських консульторів
3. Конституція Папи «Magnus Dominus» (13/23.12.1595)
4. Булла «Decet Romanum Pontificem» (23.2.1596)
VI. Прикінцеві висновки
1. Шлях і апробація
2. Значення артикулів
3. Артикули-умови – не контракт
4. Пізніші зміни деяких артикулів

Вступ

Після хрещення Русі-України, яке 1000 літ тому здійснив Київський князь Володимир Великий, Берестейська унія – це, безперечно, чи не найбільша подія в цілій 1000-літній історії Української Церкви, як рівно ж найбільш благодатна. Хоч ініціяторам не вдалося до кінця її реалізувати, все ж таки більшість українського народу її прийняла і довший час нею жила. Тільки чужа ворожа рука в минулому столітті насильно вирвала і знищила її на всіх східноукраїнських і білоруських землях, які тоді окупувала Москва, як це вона пробувала зробити недавно і в Західній Україні.

Шлях до цієї Унії був довгим і тяжким. Майже 6 років єрархія Київської митрополії присвятила на її приготування. Між цими нарадами, постановами, документами, на перше місце вибиваються і звертають на себе загальну увагу т. зв. *Артикули.* Це були вимоги, які перед приступленням до Унії спільно виробила і прийняла вся єрархія та подала до державної влади Польсько-Литовської Річипосполитої й до Апостольського Престолу. Дехто називає їх також умовами, хоч, як побачимо, у стислому значенні слова такими вони не були і немає підстави ними їх вважати, хіба що – в ширшому розумінні.

Вони з'явилися вже на першому Берестейському синоді 1590 р., на якому Київська єрархія багато часу присвятила також справі З'єднання з Апостольським Престолом. Ця проблема вже не зникала з програм усіх подальших синодів. На них єрархи не тільки повторювали й доповнювали, але й висували нові домагання – артикули, які аж 1595 р. отримали своє остаточне оформлення.

Артикулам Берестейської унії, на тлі її приготування, присвячена ця стаття, що висвітлює різні аспекти проблеми: як вони постали, їхній розвиток, домагання до Апостольського Престолу і до короля та польсько-литовської держави та їхні потвердження чи обіцянки, офіційні відповіді Папи й короля, які з вимог були прийняті, а які обійдені й нарешті – якою мірою вони пізніше виконувались.

I. Українська Церква перед Берестейською унією

Стан, у якому знаходилася Українська Церква (тодішня Києво-Галицька митрополія) в XVI ст. перед Берестейською унією, найкраще ілюструють постанови Віленського собору 1509 р. Він намагався випра-

вити й усунути найбільші надужиття, від яких Церква дуже страждала, хоч і змушена була з ними миритися.

1. Насамперед собор суворо осудив старання про владицтва ще за життя єпископа, симонію, тобто купівлю церковних посад і наклав покарання на тих, що були до цього причетні. 2. Осудив практику призначення єпископів світською владою «без совета и воли митроліи и епископов и без осмотренія и собранія князей и панов нашого закону греческого».[1] 3. Заборонив висвячувати недостойних до священицького стану кандидатів. 4. Обмежив перехід священиків і кандидатів до священицького стану з одної єпархії до іншої. 5. Священики-вдівці не мали права далі служити на парафії, бо серед них було багато випадків наложництва чи другого й третього подружжя, і тому вони були зобов'язані вступати до монастиря. 6. Ніхто не мав права відправляти богослужіння і приймати парафії без дозволу церковної влади. 7. Заборонив князям і патронам самочинно усувати священиків; коли ж священик провинився, то міг його усунути тільки єпископ. 8. Всі були зобов'язані стати на захист митрополита і єпископа, якщо світська влада вимагала від них чогось супротивного цим соборовим постановам.[2]

Такі постанови ухвалив цей собор й вони були зумовлені тодішнім церковним життям Київської митрополії та поширеними надужиттями, які руйнували Церкву і з якими вона мусіла, чи принаймні пробувала, боротися. Так було вже на початку XVI ст. і постанови собору не змогли нічого змінити ані зарадити тому страшному занепадові, в якому перебувала Українська Церква.

Згодом стало ще гірше. Ситуацію в церковному й релігійному житті Київської митрополії у другій половині XVI ст. наочно представив Захарія Копистенський, православний автор полемічного твору Палінодія, що з'явився 1621 р.

«На єпископські й митрополичі престоли посідали – читаємо там – не люди гідні, а такі, що були їм на ганьбу й сором і гріх. Сідали на них не люди з монастирів, добре випробувані в житті безженнім або чернечім, згідно з церковними уставами, але люди безпосередньо від світського господарства чи ріллі або від вояцького ремесла, в нагороду чи заслуги, при тому неуки й великі простаки, з св. Письмом необізнані...

---

[1] *Дѣянія Виленскаго собора 1509 г.* у: Русская Историческая Библіотека, т. IV, с.8.
[2] *Там же,* с. 9-17.

І так ці святі і всякої чести гідні престоли почали на собі чути не тільки двоєженців або троєженців, але й таких розпусників, що й обіцяного Богу блаженного життя не держалися, відповідно до канонів і до свого стану. Пресвітери же посвячені ними, були людське сміття, бо вже пресвітерська гідність дійшла до такої зневаги, що порядному чоловікові дати себе до нього потягнути, означало наче б якусь ганьбу дістати. Через це до священства натиснулися були самі голодні й неуки, так що й пізнати не можна було, де пресвітер частіше – в коршмі чи в церкві».[3]

Таким пастирям, очевидно, мало залежало на овечках, які були їм повірені; бувши ж «неуками», самі не знали, що їм потрібно і як про них подбати. Тому Церква й вірні були дуже занедбані. Ось як писав про таких пастирів 21 червня 1593 р. князь Костянтин Острозький в листі до єп. Іпатія Потія: «А не от чого іншого розмножилося межи людьми такоє лінивство, оспалость і отступленіє от віри, яко найбольшей от того, іж устали учители, устали проповідачи слова Божого, устали науки, устали казанья; ... наступило за тим отступленіє от віри й закону».[4]

Годі, отже, дивуватися, що в таких обставинах не тільки майже вся вища верства, – княжі та шляхетські роди, – перейшла до кальвіністів, а й серед загалу різні секти знаходили собі чимало прихильників.

Не краще було й по монастирях, – цих, як звичайно, вогнищах вищого релігійного й культурного життя. Архимандрити й ігумени-настоятелі були залежні від світської влади своїх патронів. Вони дуже часто зовсім не зважали на добро монастиря й призначували на ці становища людей, які були для них вигідні чи, які просто купували собі ці посади й потім монастирські добра використовували для своїх родин і власної мети, а про ченців зовсім не дбали. «В монастирях чесних, вмісто ігуменов і братії, ігумени со жонами і дітьми живуть», – скаржилася 1585 р. галицько-руська шляхта Київському митр. Онисифорові Дівочці.[5]

Такою була картина Української Церкви в XVI ст. й усі автори в цьому однозгідні. Не мала вона тоді достойних митрополитів чи епи-

---

[3] *Там же,* с. 1056-57. Грушевський М., *Історія України-Руси,* 1955, т. IV, 496-497.

[4] *Акты относящіеся къ исторіи Западной Россіи* IV, ч. 45, с. 63; *Русская Историческая Библіотека,* т. VII, 114; Welykyj A. G., *Documenta Unionis Berestensis eiusque Auctorum,* Romæ 1970, n. 8, p. 19 (далі скор.: DUB).

[5] *Акты относящіеся къ исторіи Западной Россіи* III, ч. 146; Лужницький Г., *Українська Церква між Сходом і Заходом,* 1954, с. 648; Сліпий Й., *Берестейська унія.* «Богословія» 57 (1993), с. 7.

скопів, а тодішні єрархи посідали свої владичі престоли переважно з ласки королів, дуже часто – дорогою симонії та підкупства, або навіть відвертим насиллям – за допомогою зброї. Тому бували серед них і такі, що навіть не приймали свячень, а тільки користали з церковних дібр.[6] Подібними були й архимандрити та інші настоятелі монастирів, які так само призначувались королями чи патронами.

Не було теж надії на якесь покращання цього сумного стану, бо Церква навіть не мала власних шкіл. До кінця XVI ст. в Україні існували властиво тільки дві невеликі школи у Львові та Острозі, з дуже обмеженим числом учнів, але їхніми засновниками не були церковні служителі. Серед такого занепаду та невігластва виростали й жили вірні Української Церкви, яку все глибше охоплювала деморалізація, починаючи від митрополитів та владик – аж до самих низів.

В таких обставинах наприкінці XVI ст. серед владик Київської митрополії, якій Боже провидіння післало кількох визначних представників, визріла ідея з'єднання з Вселенською Церквою. Свідомі великої відповідальности за продовження дальшого роздору в Церкві і знаючи про цей сумний стан, в якому їхня Церква знаходилася, ці Владики почувались зобов'язані перед нею, чи радше були прямо змушені шукати якоїсь розв'язки, яка принесла б їм порятунок. Керовані почуттям такої відповідальности, вони звернулися до Вселенської Церкви, у з'єднанні з якою вони сподівалися знайти допомогу, якої ніде не знаходили, а котрої так потребували, щоб піднести Київську митрополію з її страшного занепаду. Сама ж єрархія не могла з цим справитися, як не зарадили цьому і постанови Віленського собору 1509 р. Не могли надіятися й на царгородських патріярхів, котрі тоді самі були безсильними, бо ж не допоміг, а навіть погіршив їхній стан патріярх Єремія II під час свого перебування в Україні 1589 р.

Був ще недалекий і новозаснований Московський патріярхат, який одразу ж після проголошення 1589 р. присвоїв собі титул «всієї Руси», з очевидним наміром підпорядкувати й Київську митрополію, як це згодом (1686 р.) сталося з тими віруючими, що залишилися нез'єднаними. Але й там Українській Церкві не було чого шукати, хіба лише політичне й національне поневолення, яке, зрештою, для багатьох незабаром прийшло і тривало довгі сторіччя.

Зате єрархи Київської митрополії бачили, якою досить скоро стала

---

[6] Лужницький Г., *Українська Церква...*, 221.

Христова Церква близької Польщі й сусідньої Литви, що належали до Вселенської Церкви. Переживши й там добу занепаду, вони якраз завдяки приналежності до цієї Церкви знайшли в собі силу вийти з нього й оновитись.

Тому єдину надію на піднесення й оновлення Київської митрополії єрархія поклала на з'єднання з Вселенською Церквою, якою керували наступники Верховного апостола св. Петра і з якою в духовній єдності були їхні попередники, як це було в час охрещення Київської Русі, коли була тільки одна, ще неподілена, Церква.

Більше того, до з'єднання з Вселенською Церквою ще 1593 року настійливо закликав князь Костянтин Острозький. Ось деякі уривки з його довгого листа до Володимирського єпископа Іпатія Потія: «Всім вашим милостям відомо, як люди нашої релігії зіпсулися і стали такі оспалі, ліниві й недбалі..., що не тільки не боронять Божу Церкву і свою старинну віру, але ще багато з них з неї насміхаються і... до різних сект тікають... З мого боку я вдруге і втретє прошу Бога ради, із-за свого пастирського зобов'язання і зі страху перед Божою пімстою, постарайтеся про це, щоб дати добрий початок цій слушній згоді і з'єднанню... як члени однієї голови – Христа... Щоби більше Церква Христова не терпіла такого роз'єднання».[7]

Такими були історичне тло і причини, внаслідок яких єрархія Київської митрополії вирішила знову відновити перервану єдність з Церквою св. ап. Петра, ту єдність, під якою 1439 р. на Флорентійському соборі разом з багатьма іншими підписався також Київський митрополит кардинал Ісидор і в якій довгий час перебували його наступники.

Тут владики шукали і тут знайшли так потрібну їм допомогу, якої ніде інде не могли сподіватися. Тільки завдяки Берестейській унії і заходам Апостольського Престолу в Українській Церкві викорінено найбільші й найтяжчі надужиття: симонію і самовільне призначування світською владою парохів і настоятелів монастирів, а передусім – самих єпископів і навіть митрополитів. Частково ці досягнення З'єднаної Церкви запозичила й з них теж користала Українська Православна Церква, поки вона не попала під патронат московського патріярхату. За таким З'єднанням з Вселенською Церквою св. Петра були всі Влади-

---

[7] DUB, nr. 8, p. 18-19. Стан українсько-білоруської Церкви перед Берестейською унією широко описав о. А. Великий у книзі: *Святий Йосафат Кунцевич. Його життя і доба.* Рим 1967, с. 30-43. Сліпий Й., *Берестейська унія...,* 3-15.

ки Київської і Галицької митрополій. До самого кінця всі однодушно стояли при цьому рішенні. В останній хвилині, під тиском нецерковних впливів, відступили від нього тільки два Владики: Михайло Копистенський, єпископ перемиський, і Гедеон Балабан, єпископ львівський, – ініціятор самої ідеї З'єдинення.

II. Постання і розвиток ідеї З'єднання і Берестейських артикулів

За таких обставин серед владик Київської і Галицької митрополій, – її пастирів, – з'явилась і розвинулася ідея наближення та з'єднання з Вселенською Церквою, яку очолювали наступники св. ап. Петра, бо до неї Українська Церква належала, коли князь Володимир охрестив Русь, і до неї разом з царгородським патріярхом вона повернулася 1439 р. на Флорентійському соборі. Вони теж пам'ятали й усвідомлювали, що цього з'єднання не порушували наступники кардинала Ісидора на Київському престолі – ні митрополити Григорій II (1458-1472) та Мисаїл (1474-1480), ні ближчий до них митр. Йосиф I Болгаринович (1498-1501).[8] Отже, ідея поновного з'єднання не була для них чужа і нікого не дивувала. В ньому шукали вони для себе порятунку, але одночасно постійно вказували на колишню єдність Церкви, до якої й Україна належала і до якої всі, хто її втратив, повинні прагнути, для неї працювати, якщо хочуть бути вірними Христовому заповіту.

Князь Костянтин Острозький і Апостольський леґат Поссевіно. – У другій половині 16 ст. першим публічно порушив це питання князь К. Острозький. Про з'єднання з Вселенською Церквою й Апостольським Престолом ще 1583 р. говорив він відверто з Апостольським нунцієм у Польщі, яким був тоді Альберт Болонєтті, та Папським леґатом у східній Европі – Антонієм Поссевіно. Як писав про ці розмови Нунцій, у справі з'єднання «з самого початку князь показався дуже податливий, яким не був у справі календаря, бо він таки рішуче відсуджував роз'єднання, виявляючи внутрішній біль із-за таких розходжень між христи-

---

[8] Theiner A., *Vetera Monumenta Poloniæ et Lithuaniæ gentiumque finitimarum historiam illustrantia,* vol. II, Romæ 1861, p. 257-258; Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom,* vol. I, Wien 1878, S. 481-483; *Monumenta Ucrainæ Historica* (MUH), vol. I, Romæ 1964, p. 6-7; Halecki O., *From Florence to Brest* (FFB), Rome 1958, p. 112; Мончак І., «Берестейська ідея Київської Церкви», у: *Богословія* (1988), с. 58.

янським людом і дуже зворушено казав, що коли б міг ціною власного життя осягнути об'єднання святої Церкви, він зробив би це охоче і з радістю за неї помер би... Кілька разів обіцяв, що з свого боку зробить усе, щоб привернути свій народ до єдности з Католицькою Церквою».[9]

Порозуміння і з'єднання з Вселенською Церквою не виключав і не осуджував тоді й царгородський патріярх Єремія II. Думку про єдність з латинською Церквою він назвав перед владиками Київської митрополії «найсвятішою», й наголосив, що «щасливими повинні почуватися ті, кому не заборонено її виконати, бо цього, через різні небезпеки, не вільно робити тим, котрі підлеглі туркам»;[10] ця відповідь, зрештою, подібна до тієї, що її 5 квітня 1498 р. його попередник, царгородський патріярх Ніфонт II дав Київському митрополитові Йосифові I Болгариновичу.[11]

Але і в тяжких обставинах, у яких знаходилася тоді Київська митрополія, ідею з'єднання її владики не прийняли з поспіхом чи бездумно. Кристалізація ідеї такого з'єднання потребувала багато часу, щоб стати зрілою, і тільки після довгих роздумів й неодноразових зустрічей та переговорів вона стала настільки переконливою, щоб її підписати.

Тоді ж уже при зародженні ідеї З'єднання, майже спонтанно в усіх її прихильників почали формуватися й набувати розвитку «артикули», тобто – вимоги чи умови, з якими вони це з'єднання пов'язували і на них, зокрема, покладали великі сподівання для майбутності своєї Церкви.

Синод у Белзі-Бересті 1590 р. – Владики Київської митрополії в окремий спосіб присвятили справі з'єднання першу сесію синоду, яка на початку 1590 р. відбулася в Белзі під проводом патріяршого екзарха, володимирського єпископа Кирила Терлецького. Разом із ним у цій сесії взяли участь ще троє владик: Львівський – Гедеон Балабан, Пінський – Леонтій Пелчицький і Холмський – Діонисій Збіруйський. На ній ці четверо владик (усі – з українських єпархій), підготували епохальний документ в історії Української Церкви, а саме – звернення-заяву про переговори у справі З'єднання з Вселенською Церквою.[12]

---

[9] WELYKYJ A., *Litteræ Nuntiorum Apostolicorum* (LNA), vol. I, Romæ 1959, p.180-181; Сліпий Й., *цит. твір,* 28.

[10] HALECKI O., «Isidor's Tradition» in: *Analecta OSBM*, vol. IV (Roma 1963), p. 33, 39; МОНЧАК І., *цит. твір,* 64.

[11] MUH, vol. I, nr. 7, p. 6-7.

[12] DUB, nr. 2, p. 7-8; Сліпий Й., *Берестейська унія...,* 37.

Результат їхньої праці 24 червня того року схвалено на другій сесії синоду в Бересті, в якій взяв участь і митрополит Михайло Рагоза, хоч він цей документ тоді ще не підписав.[13] У цьому декреті не заторкалися богословські питання, а визнання Римського Архиєрея главою Вселенської Церкви не становило для єрархів складної проблеми. Вони лише застерігали, щоб «незмінними й непорушними залишились обряди і богослужби та весь церковний устрій Східної Церкви», а від короля вимагали запевнення привілеїв і вольностей, які мали представити трохи згодом.[14]

На наступному синоді, який знову відбувся в Бересті 1591 р., справа З'єднання як окреме питання не розглядалася. Але було намічено багато постанов, які пізніше знайшли місце в т. зв. «артикулах».

Упродовж 1591 року екзарх і єпископ Кирило Терлецький часто їздив до Варшави й до Кракова, де вів переговори в справі постанов, які рік перед тим владики вперше підготували на синодах в Белзі та Бересті. Наслідком цих переговорів були універсали короля Жигмонта III від 18 березня і 18 травня 1592 р., в котрих він ґарантував повну безпеку для всіх владик, які вирішили приєднатися до Вселенського Архиєрея і визнати його зверхність, як також обіцяв від себе і своїх наступників «такі свободи і вольності, якими користуються римські духовники та інші ще привілеї».[15]

Князь Костянтин Острозький. – В той час до акції підготовки З'єднання з Вселенською Церквою знову підключився князь Костянтин Острозький. Цією проблемою він уже перед тим зацікавився і, як було згадано, в цій справі навіть вів переговори з Апостольським нунцієм А. Болонєтті і Ап. леґатом Антонієм Поссевіно. Мабуть не знаючи, що владики вже розпочали шукати вихід з драматичного становища Української Церкви, 21 червня 1593 р. він написав довшого листа до свого приятеля (як його там називає) Володимирського єпископа Іпатія Потія, котрий тільки-но зайняв цей престол. Через нього він звертається і благає всіх владик, щоб на найближчому синоді (який був уже приз-

---

[13] Нижче поданий повний текст цього документу, на якому підписані всі інші владики.

[14] HALECKI O., *From Florence to Brest* (далі: FFB), Rome 1958, p. 243; CHODYNICKI K., *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska,* Warszawa 1934, s. 267.

[15] DUB, nr. 3, p. 4, 9-11.

начений на 24 червня) вони «роздумали, порадилися й домовилися про те, чи не можна б знайти такого підходу і приводу, який був би добрим початком до злагоди, поліпшення та втихомирення усіх цих великих протиріч, суперечок та майже внутрішньої війни у Церкві Божій... І якщо ваша милість не буде тому запобігати і про це дбати, то ваші милості самі знають, хто за це буде відповідати: Крови бо їх, – сказано, – домагатимусь з ваших рук».[16]

До свого, справді зворушливого й повного журби, листа про добро Церкви князь К. Острозький додав ще 8 пунктів, які владики повинні були передумати, коли будуть рішати справу З'єднання. Це були перші виразні «артикули», перші окремі вимоги, які владики повинні були розглянути і їх затвердити перед приступленням до порозуміння з Римською Церквою. Усі ці вимоги, в тій чи іншій формі, знайшли місце в подальших «артикулах», за винятком шостої, де князь вимагав, щоб перед поєднанням з Вселенською Церквою вислати когось до московського царя і до волохів, щоб і вони погодилися на таке З'єднання. Мабуть, саме через вказаний пункт, їхні дальші дороги розійшлися і той, хто першим цю справу порушив, нею справді був перейнявся та її глибоко переживав, перейшов до супротивного табору і сам його очолив, коли владики не взяли його вимогу до уваги.

Сокальська комісія 1594 р. – Наступним кроком на дорозі до З'єднання була єпископська комісія чотирьох владик, яка на початку 1594 р. зібралася в Сокалі, бо повноважний синод через відсутність короля не міг бути скликаний. Взяли в ній участь екзарх Кирило Терлецький, холмський владика Діонисій Збіруйський, львівський – Гедеон Балабан та перемиський – Михайло Копистенський. Вони знову підтримали постанову з 1590 р. у справі з'єднання з Апостольським Престолом, тільки додавши до неї вимогу, щоб до сенату був допущений принаймні один з владик.[17] Цю нову постанову пізніше підписали всі (крім одного) інші владики й екзарх Кирило Терлецький в товаристві ще одного єрарха передав її Апостольському нунцієві Германікові Маласпіна, який про це одразу ж повідомив папу Климента VIII.[18]

---

[16] DUB, nr. 8, p. 17-19. Великий А., *З Літопису Християнської України.* Рим 1971, том IV, с. 29-30. (Далі: *З Літопису*).

[17] Halecki O., FFB, 268-270.

[18] Welykyj A., LNA II, p. 26; DUB, nr. 14, p. 30-31.

Заява синоду в Бересті 1594 р. – Наприкінці цього ж року владики Кирило Терлецький та Іпатій Потій підготували в Торчині (біля Луцька) нове звернення-постанову про бажання єдности Церков, щоб «перебувати під одним видимим Пастирем Божої Церкви, якому належить завжди першенство... із збереженням, однак, ... всіх наших церемоній й обрядів... і святих Тайн... щоб усе відбувалося так, як було колись...»[19]

Це звернення-постанову 2 грудня 1594 р. на синоді в Бересті підписали митрополит Михайло Рагоза і єпископи: Іпатій Потій, Кирило Терлецький, новоіменований архиєпископ Полоцький – Григорій Іванович, Д. Збіруйський, Л. Пелчицький і Кобринський архимандрит Йона Гоголь.[20]

В цьому документі переважно говориться про релігійні й церковні мотиви поєднання з Апостольським Престолом, «щоб наша совість не вгиналася під таким тягарем, якщо через ці розходження у вірі буде під загрозою спасіння багатьох душ».[21]

Владики, однак, не забули й інших справ, другорядних порівняно з першими, але які вони ще в грудні цього ж року підготували в Новгородку і разом з попередньою заявою вислали до короля. У цьому листі після довшого вступу виразно поставлено 10 артикулів-вимог, які підписали 5 єпископів: Іпатій Потій, Кирило Терлецький, Михайло Копистенський, Гедеон Балабан і Діонисій Збіруйський.[21/2]

Вимоги митр. Михайла Рагози. – Також у Новгородку, того ж таки місяця, з подібними вимогами-ґарантіями для себе і для Церкви, окремо виступив митрополит Михайло Рагоза, котрий переслав їх до коронного гетьмана Івана Замойського.[22]

З усіма цими постановами та вимогами, – й окремо від єрархії, окремо від митрополита – делеґовано патріяршого екзарха Кирила Терлецького. Його місією було передати їх державним і церковним властям, як також – на їх основі провадити з ними переговори про спосіб реалізації прийнятих владиками документів.

---

[19] DUB, nr. 17, 32-34.

[20] Великий А., *З Літопису,* IV, 37-41.

[21] *Там же,* 38.

[21/2] DUB, nr. 19, 36-38.

[22] DUB, nr. 18, p. 35-36.

33 Артикули. – Тоді ж проведено ґрунтовніше й повніше опрацювання тих ґарантій, що були намічені попереднього 1594 року. Їх знову переглянено, доповнено, уточнено і 1-го червня (за юліянським календарем) 1595 р. вони були підписані митрополитом Михайлом Рагозою та владиками: Іпатієм Потієм, Кирилом Терлецьким, Леонтієм Пельчицьким і Й. Гоголем.[23]

Були це якраз знаменні 33 артикули, про дотримання яких мали дати ґарантію король й Апостольський Престол. Як побачимо нижче, це не були умови в точному значенні цього слова, але скоріше – вимоги, нагадування про обґрунтовані й давні права, які не були чиєюсь ласкою, бо вони українському духовенству належалися і без порушення справедливости ніхто не мав права йому їх відмовити. Приступаючи до повного членства у Вселенській Церкві, єрархія Київської митрополії цими артикулами хотіла пригадати свої права не лише Апостольському Престолові, але й, зокрема, державним представникам, оскільки багато з цих прав їх уже незаконно позбавили, а з деякими іншими дехто при нагоді планував зробити це саме.

З артикулами – вимогами церковного й релігійного характеру не було значних проблем: Апостольський Престіл готовий був їх визнати й потім на них базуватися у стосунках з Українською Церквою. Винятком був лише 19-й (12-й до Папи) артикул про залежність монастирів від власних єпископів, який згодом сама єрархія змодифікувала – для користі цієї ж Церкви. Не так воно з деякими артикулами-вимогами, виконання яких залежало від доброї волі багатьох державних чинників, бо понад слушністю і справедливістю там дуже часто домінували національні та приватні інтереси.

Артикули до Апостольського Престолу. – Трохи згодом, вже в липні того ж 1595 року зроблено окремий список тих артикулів, що стосувалися виключно церковних і релігійних справ. Їх передано до Апостольської Нунціятури в Польщі, а через неї остаточно – до Апостольського Престолу. Майже всі вони були взяті з головного списку 33 артикулів, однак, вони не були точним їхнім повторенням.[24]

Артикули до короля. – Тоді ж, і, мабуть, цими ж самими руками приготовано також окремий список вимог, скерованих до державних вла-

---

[23] DUB, nr. 41, 42, p. 61-75.

[24] DUB, nr. 60, p. 107-110.

стей, від котрих залежало їхнє виконання. Вони переважно теж взяті з головного списку 33 артикулів, але також сформульовані трохи по-іншому. Деяких із них не знаходимо в головному списку, але вони частково запозичені з тих 10 артикулів, які ще в грудні 1594 р. підготувала єпископська комісія й окремо сам митрополит (про них згадувалося вище).[25]

Договір латинського і руського духовенства. – Дещо пізніше, 15 вересня 1595 р. зроблено ще окремий список тих пунктів-артикулів, які спільно узгодили представники руського і польського духовенства. В цьому договорі є 11 позицій і майже всі вони взяті з головного списку 33 артикулів. Цю угоду зроблено письмово латинською й польською мовами, але на ній нема підписів, і тому невідомо, хто конкретно нотував документ. Тільки в заголовку згадано ім'я єп. Кирила Терлецького, котрий представляв Українську Церкву.[26]

Короткий витяг.[27] – Крім того, існує ще один список подібних артикулів, італійською мовою, що його виготовив Петро Норрес, один із секретарів ватиканського державного секретаря – Чінція Алдобрандіні, і вислав (2.12.1595) «панові Вінкентієві Спінеллі», своєму протекторові до Падуї. Зробив він його з того «писання», яке привезли два руські єпископи, «котре тепер знаходиться в руках о. Сарраґосси...; його мав я в руках, але так коротенько, що ледве міг зробити *Зміст тих речей, яких домагаються*».[28]

---

[25] DUB, nr 61, p. 110-112.

[26] DUB, nr. 90, p. 141-143.

[27] DUB, nr. 130, p. 184; nr. 136, 191-193.

[28] Листи й писання Петра Норреса о. А. Великий подав як анонімні (DUB, nr. 96, 130, 136, 137, 151-152), а в MUH (t. I, n. 167, p. 111) навіть заперечено авторство П. Норреса. Питання кореспонденції Норреса дослідив ще минулого сторіччя Luciano Scarabelli [Archivio Storico Italiano, serie 1ª, vol. 12 (1847)] і доказав, що ці листи й писання належать таки П. Норресу. У Ватиканській Бібліотеці (Ottoboniani latini, vol. 1088, fol. 125-130; Vaticani latini, vol. 13432, fol. 141-144) та інших бібліотеках і архівах Риму (напр., Archivio dell'Abbazia S. Paolo fuori le Mura, *Lettere di Pietro Norres*) знаходяться різні копії тих же писань Петра Норреса. В копіях, які ми перевірили, «Зміст тих речей, що вони (руські єпископи) вимагають» (у Великого це «Ristretto», cf. DUB, nr. 136, p. 191-193) йде зараз же після листа П. Норреса (від 2.12.1595 р.), в якому він повідомляє свого приятеля з Падуї, що його («Зміст») передає. – Цю відмітку подаю на основі приватних записок о. Порфірія Підручного.

III. Заяви синодів 1590 і 1594 років – Артикули

У цьому розділі в хронологічному порядку подаємо тексти всіх вищезгаданих списків з артикулами Київської митрополії. До них додаємо й обидві Заяви Синодів з 1590 і 1594 років, оскільки саме ці Синоди вперше ввели у свої документи найважливіший, основний «артикул»–вимогу, а саме:

«Щоб були незмінно і непорушно забезпечені всі обряди й всі чинності... й увесь церковний устрій нашої святої східної Церкви... й забезпечені наші привілеї та вольності» (Заява з 1590).

Це саме, хоча в дещо іншому формулюванні, знаходимо і в Заяві 1594 року: «Засвідчуємо нашу щиру прихильність до поєднання і згоди з Римською Церквою..., однак, зі збереженням у цілості й непорушно всіх наших церемоній й обрядів... і святих Тайн..., щоб *усе відбувалося по-старому звичаю так, як було колись, коли перебували в єдності*».[29]

З обох цих заяв, як із загального джерела, пізніше виокремилися всі інші «артикули» (вимоги чи умови), які там вже були включені, принаймні у зародку.

Обидві Заяви та всі артикули подаємо сучасною українською мовою, не наводячи оригінальних текстів, які останнім часом перевидавалися і доступні кожному дослідникові.

1. – Заява Берестейського синоду 1590 року [30]

«В ім'я Господа. Амінь. – Ми, нижченайменовані єпископи, заявляємо, що нашим обов'язком є дбати про духовне спасіння власне та християнського люду, стада й овечок Христових, Богом нам доручених, та провадити їх до згоди і єдности.

«Тому хочемо ми за Божою допомогою, єдиного Архипастиря і правдивого наступника св. Петра на Римськім Престолі, святішого Папу – визнати нашим Пастирем і главою й бути йому завжди підлеглими та послушними. Бо знаємо, що це причиниться до великого помноження Божої слави в його святій Церкві; щоб сумління наше було чисте, волею й розумом вже схиляємось до заявленого щойно підпорядкування найвищому Батькові – Римському Папі.

---

[29] DUB, nr. 17, p. 32-35.

[30] DUB, nr. 2, p. 7-8; cf. nr. 1, p. 5-7. HARASIEWICZ M., *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*. Leopoli 1862, p. 162-3; Сліпий Й., *цит. твір*, с. 37-39.

«Але застерігаємо собі, щоб нам із боку Римського Престолу були незмінно й непорушно забезпечені всі наші обряди й чинності, тобто богослужба і ввесь церковний устрій нашої святої східної Церкви, як їх вона здавна зберігає. А від його Королівського маєстату, щоб нам були запевнені наші привілеї і вольності, відповідно до статтей, що їх представимо (підкреслення моє – І.П.).

«Після таких письмових запевнень та підтверджень Його Святости Папи і Його Милости, короля і пана нашого, обіцяємо і заявою цією зобов'язуємося визнати надвладу Святішого Отця Папи Римського. Заявляючи перед Триєдиним Богом цей намір і бажання серця нашого, передаємо це власноручне письмо, приклавши до нього печаті, нашому старшому братові Отцю Кирилові Терлецькому, екзархові та єпископові луцькому і острозькому.

«Дано в Бересті, в літо Господнє 1590-те, дня 24 червня».

Підписали і поклали свої печаті єпископи:

«Кирило Терлецький, з Божої ласки Єпископ Луцький та Острозький, власною рукою.

Леонтій Пельчицький, Пінський і Турівський, власною рукою.

Гедеон Балабан, Єпископ Львівський, Галицький і Камінця-Подільського, власною рукою.

Діонисій Збіруйський, Єп. Холмський і Белзький, рукою власною».

Заява була написана польською мовою.

2. Проєкт-артикули князя К. Острозького (21.6.1593) [31]

Князь Костянтин Острозький багато роздумував над об'єднанням Церкви, і саме в цій справі він написав довшого листа до єпископа Іпатія Потія. Разом з листом «вислав його милість воєвода й артикули, написані своєю власною рукою для тієї одности, в якій би їх треба було зберігати. А це такі артикули:

Найперший, щоб ми при всіх обрядах наших, які Церква східна зберігає, у всьому залишилися.

2) Щоб пани римляни не перемінювали наших церков на свої костьоли і не забирали для них наших маєтків.

3) Щоб по встановленні згоди, якби пізніше хтось із наших хотів перейти до Римської Церкви, то таких щоб не приймали, і до цього їх не

---

[31] DUB, nr. 8, p. 20; HARASIEWICZ M., *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*, p. 169-170; ВЕЛИКИЙ А., *З Літопису* IV, с. 33.

змушували, особливо ж – при укладанні шлюбів, як це звикли робити.

4) Щоб наші духовні шанувалися нарівні з їхніми, а передусім, щоб митрополит і єпископи (хоч би й не всі) мали місце в Раді і на сеймах.

5) Треба би повідомити й патріярхів, щоб і вони прихилилися до згоди, й усі ми одним серцем і єдиними устами хвалили Господа Бога.

6) Треба теж послати і до царя московського та до волохів, щоб погодилися на це саме спільно з нами; а до цього найкраще, здається мені, надавалися б: до московського царя – його милість єпископ володимирський, а до волохів – отець єпископ львівський.

7) Треба також поправити деякі речі стосовно наших Церков, передусім, пов'язані з людськими видумками.

8) Треба пильно подбати про заснування шкіл та вільні науки, насамперед – для вишколу духовників, щоб мали ми вчених священиків і добрих проповідників; бо з причини того, що нема наук, поширилося серед наших духовних велике неуцтво».

Лист має підпис: «Вашої милости зичливий приятель, син і слуга послушний – Костянтин князь Острозький, воєвода київський, власною рукою».

* * *

Лист і артикули князя К. Острозького збереглися польською, староруською і латинською мовами і невідомо, котрий є оригіналом. Правдоподібно руський, на користь чого промовляють 5 і 6-й пункти.

Руський текст має 8 пунктів, а польський та латинський 7, бо 5-й і 6-й у них скорочені і зведені воєдино. 7-й пункт руського тексту відрізняється від поданого польською і латинською мовами, в яких додано «передусім щодо св. Тайн та інших людських видумок».

Пункти 1, 2, 3, 4 і 8 в головному списку від 1 червня 1595 р. містяться під числами: 2, 25, 15, 12 і 27.

Ні в цьому, ні в інших списках нема 5-го і 6-го пунктів, бо це були особисті побажання князя К. Острозького, яких ніхто не підтримав.

В жодному списку не повторено дослівно теж 7 пункту.

В цьому й у всіх інших списках перед окремими артикулами не було нумерації. Вона додана пізніше для зручності і з цих же міркувань залишаємо її у цій розвідці.

3. Заява Берестейського синоду 1594 року [32]

«Повідомлення про наради й рішення високопреосвященних Владик – Архиєпископа і руських єпископів щодо прийняття з'єднання з св. Римською Церквою, що мало місце 2 грудня 1594 р.

«Ми, нижченайменовані, що й підписали цю нашу заяву, повідомляємо, що пильно призадумавшись над нашим покликанням і урядом, який полягає в тому, аби йти самим і вести нашу паству християнських людей, тобто овечок Христових, нам доручених Христом, до єдности і згоди, як навчив нас Спаситель Ісус Христос, запечатавши цю науку своєю кров'ю, і це стосується передусім наших злощасних часів, коли між людьми виникло чимало різних єресей, через які багато відступило від правдивої православної віри і покидають наш закон, одвертаючись від Божої Церкви і правдивого почитання Святої Тройці. А це сталося не з якихось інших причин, лише через наше розходження з Панами Римлянами, від яких ми відділені, хоча є людьми одного Господа і синами однієї Матері – святої Католицької Церкви. Внаслідок цього не можемо собі взаємно помагати й оборонятися. І хоча постійно молимо Бога про єдність у вірі, однак ми ніколи поважно не турбувалися про те, щоб якимсь чином постала між нами ця єдність, а оглядались завжди на наших Старших і вичікували, чи не почнуть вони колись журитись про цю єдність.

«Правду кажучи, наша надія, що колись це таки станеться за їхньою дбайливістю і зусиллям, зменшується з дня на день, і то не з якоїсь іншої причини, а тому, що вони перебувають в неволі поган [турків], і хоч би й бажали, – не можуть нічого зробити. Тож, за натхненням Святого Духа, бо лиш Його це діло, а не людське, – ми роздумували з великим болем нашого серця, скільки то перешкод мають люди до спасіння без цієї єдности Божих Церков, у якій, – починаючи вже від Христа Спасителя нашого та святих його Апостолів, – наші предки перебували та визнавали єдиним найвищим Пастирем та Первопрестольником у Церкві Божій тут на землі не когось іншого, а Святішого Папу Римського (як про це ясно свідчать Собори й Канони), і йому були послушними у всьому. І як довго це було дійсністю, завжди в Церкві Божій був лад і зростало богопочитання. А наслідок цього був такий, що єретикам нелегко вдавалось поширювати свої фальшиві науки. Відколи ж з'явилося багато наставників, що собі присвоїли цю владу й маєстат, то тепер ясно бачимо скільки нез-

---

[32] DUB, nr. 17, p.32-35; HARASIEWICZ M., *Annales Ecclesiae Ruthenae*, p. 172-175.

год і схизм зазнала Божа Церква через численних наставників. У цьому ж причина, що так зміцнилися єретики.

«Тож не бажаючи, щоб наше сумління угиналося під таким тягарем, якщо спасіння багатьох людських душ через ці розходження у вірі буде в небезпеці, хоч наші попередники про це вже роздумували і старалися це зробити, – ми, бачучи занедбаним цей задум, за Божою допомогою, постановили його продовжити та спонукати й укріпити себе цим нашим взаємним зобов'язанням, щоб як і колись, єдиними устами й єдиним серцем славити й прославляти честидостойне та славне ім'я Отця і Сина і Святого Духа спільно з нашими любими Панами Римлянами, перебуваючи під єдиним Пастирем Божої Церкви, якому належить завжди верховенство.

«Отож обіцяємо собі взаємно перед Богом, скільки матимемо сил, щирим і чистим серцем та з необхідною і належною в цій справі дбайливістю старатися, всі разом і кожний зокрема, вживаючи відповідних засобів, – бути для наших духовних братів та простого люду побудниками поєднання та згоди і, з Божою допомогою, його здійснити.

«А щоб мати більшу заохоту довершити це діло, та прикластися до нього з більшою ретельністю і пильністю, ми написали цю грамоту, якою засвідчуємо наше найщиріше й готове бажання [приступити] до поєднання і згоди з Римською Церквою. І всемогутній Бог, Податель усього добра і Творець, нехай приведе нас до згоди і буде покровителем цієї святої справи, Якому віддаємо так наші серця, як і нашу волю і на доказ цього підписуємо цей лист власною рукою, *одначе за умови, що будуть збережені у цілості та непорушними всі наші церемонії й обряди у богослужіннях і в Святих Тайнах, згідно зі звичаями Східної Церкви, поправивши лише ті справи, що стояли б на перешкоді єдности, щоб усе відбувалося за старим звичаєм, як було колись, коли ми перебували в єдності.*

«Дано року Божого 1594, дня 2 грудня».

Потім наступають підписи, а саме:

«Михайло, митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, рукою власною *(підписав пізніше – І.П.).*

Іпатій, з Божої милості Прототроній, Єпископ Володимирський і Берестейський, власною рукою.

Кирило Терлецький, Екзарх Київської митрополії, Єпископ Луцький і Острозький, власною рукою.

Григорій, номінований Архиєпископ, Владика Полоцький і Вітебський, власною рукою.

Діонисій Збіруйський, Єпископ Холмський і Белзький, в.р.

Леонтій Пелчицький, Єпископ Пінський і Турівський, в.р.

Йона Гоголь, Архимандрит Кобринський, церкви св. Спаса; іменований Єпископ Пінський і Турівський, власною рукою підписав я цю угоду братів моїх».

Грамота була підготована у трьох варіянтах: латинською, староруською та польською мовами.

4. Десять артикулів Владик з 1594 року [33]

В тому ж місяці грудні 1594 року п'ять Владик, які зібралися в Новгородку, опрацювали ще окрему «інструкцію» для делеґата, який мав обговорювати справу з'єднання з королем та державними представниками. У цій «інструкції», після довшого вступу про безнадійний стан царгородського патріярхату, який знаходився під турецьким диктатом, владики Київської митрополії вперше подали 10 своїх артикулів, що мали стати базою для переговорів, а саме:

«1) Передусім, щоб наші головні єпископські церкви грецької релігії ніколи не були ніким ущемлені ні в чому у своїх богослужіннях і церемоніях: і навіть до кінця світу, щоб так тривали з своїми церемоніями, як тепер.

«2) Щоби руські владицтва і церкви, монастирі і маєтки, даровизни і все духовенство навіки й цілком у своїй пошані залишалися, згідно зі стародавнім звичаєм, під владою, благословенням і поданням єпископським та з усією звичною і давньою послушністю.

«3) Всі справи в церкві, Служба Божа, церемонії й обряди, як є тепер, так щоб навіки в нічому й найменшому не були порушувані ніким чи то духовного, чи світського стану і влади, але відправлялись без всяких застережень згідно зі старим календарем.

«4) Аби його милість володар зволив дарувати почесть у Сеймі та місце в Раді, щоби ми при ласці Божій і будучи під благословенням святішого пастиря римського, могли втішатися і веселитися.

«5) Якщо б після цього нашого з'єднання, патріярх, покликаючись на першоджерела і правила святих Отців, кинув на нас якусь клятву чи неблагословення, то щоб, з його Королівської милости, вони нам і нашому духовенству та єпископіям, в яких перебуваємо, ні в чому не шкодили і щоб такі листи ні тепер, ні в майбутньому над нами не мали жодної сили.

«6) Грецькі ченці, які тут звикли приїжджати, а яких ми сміло можемо назвати шпигунами (бо зібравши і загарбавши у нас гроші,

---

[33] DUB, nr. 19, p. 36-38.

книги, образи та що їм тільки подобається, все це вивозять в турецьку землю по два і три рази в році й віддають до рук турецькому поганинові, так що він знову стає сильнішим проти християн), щоб у державі його Королівської милости не мали над нами жодної влади і ні тепер, ні потім не давали нам жодних розпоряджень.

«7) А тому, що патріярхи їздять по державі його Королівської милости, нашого ласкавого пана, догоджаючи собі прибутками і надають листи з різними привілеями (як на братства, так на різні справи між простими людьми, з чого намножились різні секти і єресі) – то, щоб це все було заборонене.

«8) По відході з цього світу кожного і будь-якого з нас єпископа, ті, кому його Королівська милість захоче віддати звільнені місця, по старинному звичаю мають бути посвячені київським митрополитом; митрополита ж мають висвячувати всі єпископи, за благословенням святішого Папи Римського, – без будь-якого датку.

«9) Усі вищезгадані артикули щоб його Королівська милість поіменно зволив нам своїми королівськими привілеями потвердити, забезпечити і скріпити – латинським і руським письмом, тими самими словами.

«10) Окрім того, щоб його милість король потурбувався також і від святішого Папи Римського ті ж самі артикули й усякі вольності таким же привілеєм нам затвердити й надати, як і забезпечити тими ж вольностями, якими в польській короні і великому литовському князівстві користуються архиєпископи і єпископи, прелати і все римське духовенство».

* * *

Ці артикули підписали (разом з інструкцією) єпископи: Іпатій Потій, Кирило Терлецький, Михайло Копистенський, Гедеон Балабан і Діонисій Збіруйський. Інструкція та артикули написані старо-українською мовою. Артикули 1, 2, 3, 4, 5-6, 8, 10 подані теж у списку артикулів від 1 червня 1595 р. (під чч. 2, 29, 2-6, 12, 14, 11 і 33).

5. Артикули митрополита Михайла Рагози [34]

Крім артикулів, які опрацювали владики, в тому ж Новгородку і тоді ж окремі артикули-прохання подав від себе митрополит Михайло Рагоза, переславши їх через єп. Кирила Терлецького до коронного геть-

---

[34] DUB, nr. 18, p. 35-36.

мана Івана Замойського. Їх тільки 6, під заголовком: «Доручення від мене, архиєпископа отцю Луцькому, єпископові до його милости пана коронного гетьмана.

«1) Найперше через незгоду наших найстарших, їх милости патріярхів, хочу з деякими єпископами признати духовну зверхність його милості святішого Папи римського, зберігаючи цілковито всі справи й обряди нашої східної Церкви.

«2. А його милість пана гетьмана хочу просити, щоб нас його Королівська милість зволив забезпечити своїм королівським привілеєм, аби я митрополит в цій своїй столиці у всій пошані і честі до кінця свого життя жив спокійно.

«3) Щоби я мав місце в Раді, як мали наші предки, і всі ті вольності, що і їх милості римські духовні.

«4) А якщо б патріярхи видали на нас якісь листи з осудженням, щоб не мали вони жодної сили і застосування.

«5) Ченці з Греції теж щоб не перебували в державі його Королівської милости і щоб їх не перепускали до ворожої московської землі.

«6) Настійливо хочу в його милости пана гетьмана забезпечитись, щоби не перепускати піших і переїжджих з листами від патріярхів на нас, бо зовсім певно знаємо, що вони шпигуни».

* * *

Ці артикули були написані староруською мовою. Пункти 1 і 3 у списку від 1 червня 1595 р. містяться під чч. 2 і 12; а числа 4, 5 і 6 відповідають тим, що їх владики тоді ж подали під чч. 5 і 6.

6. Головні Артикули Берестейської унії (1/11.6.1595) [35]

«Артикули, на які потребуємо ґарантії від Панів Римлян перше, ніж приступимо до єдности з Римською Церквою». Більшість цих артикулів знаходиться на списку до Папи *(в дужках подаємо скорочено П. і число)*, а інші на списку до короля *(в дужках – К. і число).*

«1) З уваги на те, що між людьми Римської Церкви і грецької віри існує спір про походження Святого Духа, що єднанню дуже перешкоджає, а воно, правдоподібно, походить з того, що розуміти себе взаєм-

---

[35] DUB, nr. 41-42, p. 61-75; Harasiewicz M., *Annales Ecclesiæ Ruthenæ*, p. 178-181; MUH, vol. IX-X, nr. 110-111, p. 157-170.

но не хочемо, тож вимагаємо: щоб нас не примушувано до іншого віровизнання, але щоб ми на тому залишилися, що передане нам у Євангелії та в писаннях святих Отців грецької релігії, а саме, що Дух Святий не з двох начал або подвійного походження, а з одного начала, немов із джерела, від Отця через Сина походить *(П. ч. 1).*

«2) Щоб богопочитання і всі молитви – ранні, вечірні й нічні – нам у цілості залишилися, згідно зі стародавнім звичаєм Східної Церкви, а саме три святі Літургії: Василія, Золотоустого й Епіфанія (!), яка буває у Великий піст з напередосвяченими Дарами, а також усі інші церемонії та обряди нашої Церкви, що ними ми досі користувалися, оскільки і в Римі, під послухом Найвищого Архирея, також це зберігається; і щоб це все ми правили нашою мовою *(П. ч. 2).*

«3) Щоб Найсвятіші Тайни Тіла й Крови Господа нашого Ісуса Христа, нам були навічно збережені, цілковито й непорушно, під двома видами – хліба й вина, як ми їх дотепер вживали *(П. ч. 3).*

«4) Щоб тайна святого Хрещення й форма його, повнотою була запевнена, без жодних додатків – так, як ми досі вживали *(П. ч. 4).*

«5) Про Чистилище не входимо в жодні спори, але бажаємо прийняти повчання святої Церкви *(П. ч. 5).*

«6) Новий календар, якщо не можливо вживати старого, ми приймемо під умовою, що час і спосіб святкування Пасхи та наших свят будуть нам цілковито й незмінно збережені так, як і за єдності бувало. Маємо бо деякі свої особливі свята, що їх не має Римська Церква, а саме: на день 6 січня, коли святкуємо охрещення Христа Господа та перше об'явління Бога єдиного в Тройці, що в нас зветься Богоявлінням; в цей день маємо врочистий обряд освячення води *(П. ч. 6).*

«7) Щоб нас не змушувано до процесій на свято Божого Тіла, тобто, щоб не зобов'язувано нас проводити процесії з Найсвятішими Тайнами, бо маємо інший спосіб почитання Святих Тайн *(П. ч. 7).*

«8) Також, щоб нас не примушувано посвячувати вогонь перед святом Пасхи, як також вживати калатал замість дзвонів та інших обрядів, що ми їх дотепер не мали. Більше того, щоб ми радше залишалися без змін у всьому, відповідно до обрядів і звичаїв нашої Церкви *(П. ч. 8).*

«9) Подружжя священиків нехай залишаються незмінними, за винятком двоєженців *(П. ч. 9).*

«10) Достоїнства Митрополита, Єпископів та інших духовних санів нашого обряду, щоб не давали людям іншої нації чи релігії, – крім руської і грецької. Тому, що в наших канонах зазначено, що такі особи

як Митрополит і Єпископи мають спершу бути обирані духовенством з-поміж гідних людей, то просимо його Королівську милість, щоб ми мали свободу їх обирати, зберігаючи за його Королівською милістю право цього надання, кому забажає. Однак прохаємо, щоб по смерті кого-небудь з цих достойників ми обирали чотирьох кандидатів, одному з яких, хто вважатиметься достойним, його Королівська милість дасть цю гідність, а все це передусім з тієї причини, щоб на ці становища визначати людей вчених і гідних. Його ж королівська милість є іншого обряду і тому не може добре знати, хто саме є до того гідний; отож і траплялися деколи такі неуки, що іноді ледве вміли читати. А якщо цю гідність давали б світській особі, то вона мусить прийняти свячення упродовж трьох місяців під загрозою втрати цього становища, а то – згідно з постановою Ґродненського сейму й артикулів світлої пам'яті короля Жигмонта Августа, які підтвердив і теперішній світлий король, бо й тепер трапляється, що від багатьох літ духовну владу тримають, а в духовний сан не висвячуються, вимовляючись якимись королівськими дозволами. Прохаємо, щоб на майбутнє такого не було *(К.ч. 1)*.

«11) По грамоту на свячення Єпископів нашого обряду нехай не посилають до Риму, але коли його Королівська милість найменує Єпископа, то Архиєпископ-Митрополит повинен за старим звичаєм кожного з них висвятити. А сам Митрополит, що вступає на митрополичу гідність, буде зобов'язаний посилати по таку грамоту свячення до Найвищого Архиєрея, а після принесення такої грамоти свячення з Риму, найменше двох владик нашого обряду висвятять його. А якщо б трапилося, що когось з Єпископів оберуть на Митрополита, то він не буде висилати по грамоту висвяти, бо вже раніше був висвячений на Єпископа, а тільки може скласти свою підлеглість Найвищому Архиєреєві перед преподобним Архиєпископом Ґнезненським, і то не як перед Архиєпископом, а як перед Примасом *(П. ч. 10)*.

«12. Щоб ми мали більшу повагу, а наші вірні овечки щоб тим більше нас шанували й слухали, то просимо допустити нашого Митрополита і Єпископів нашого обряду до сенату його Королівської милости, а це з багатьох і слушних причин: бо ж ми маємо той сам уряд і гідність, що й Єпископи Римської Церкви. А далі, коли хтось із нас буде складати сенаторську присягу, повинен подібну присягу скласти і на послух Найвищому Архиєреєві, щоб у майбутньому не трапився такий розлад, який стався був по смерті Київського митрополита Ісидора. А це тому, що владики нашого обряду не були зобов'язані жодною присягою, а до

того й мешкаючи далеко, легко відступали від єдности, якої досягнено на Флорентійському соборі. Якщо ж кожний буде зобов'язаний сенаторською присягою, то важко буде йому затівати щось для роз'єднання. Листи на скликання загального державного сейму і земських сеймиків нехай і нам надсилають *(П. ч. 1; К. ч. 2).*

«13. Якщо б колись, з Божої волі, і решта братії народу нашого і Церкви Грецької приступили до тієї ж святої єдности, то щоб нам того не закидали як прогріх, що ми їх випередили в цій згоді. Бо ж ми це зробили зі слушних причин – для добра і миру християнської держави і для уникнення подальших незгод.

«14. Щоб ніхто з Греції не чинив якихось заворушень чи привозив листовні клятви, то просимо не допускати таких у володіння його Королівської милости – навіть під загрозою окремих кар, якщо б хтось на таке поважився, – щоб таким способом не підривати цієї єдности якимись замішаннями між людьми, бо ще чимало є таких, які противляться цій справі і звідси могла б звіятися між громадянами нищівна громадянська війна. А передусім про те треба пильно дбати, щоб архимандрити, ігумени, пресвітери й інше духовенство нашого обряду не могли виконувати духовних чинностей, якщо б виповіли нам послушенство, а також, щоб Єпископи і ченці, які приїжджають з Греції, не сміли виконувати духовних служінь у наших єпархіях. Інакше це наше з'єднання не мало б жодного значення *(К. ч. 3).*

«15. Якщо на майбутнє люди нашого обряду, погордивши своїм обрядом і церемоніями, забажали б прийняти римські обряди й церемонії, то нехай їх не приймають, бо всі ми вже будемо перебувати в одній Церкві і під проводом одного Пастиря *(пор. П. ч. 12).*

«16. Нехай будуть дозволені подружжя між людьми грецького і руського обрядів, але подруги хай не примушують одне одного приймати обряд другої сторони, бо вони вірні тієї самої Церкви *(П. ч. 13).*

«17. Тому, що ми позбавлені посідання багатьох церковних маєтків, що їх не знати яким правом забрано від наших попередників, бо вони могли заставляти ці добра тільки на час власного життя, прохаємо, щоб ці маєтки були повернені нашим церквам; бо ми притиснені такою нуждою й убожеством, що не лише не можемо подбати про потреби наших церков, але й самі не маємо з чого жити. Отож, якщо хтось законно посідає право доживоття на церковних маєтках, то щоб він був зобов'язаний платити якусь оренду, а по його смерті щоб ці маєтки повернулися до церков і щоб подібним чином не давати їх нікому без згоди Єпископа і його крилосу. Маєтки ж, що їх тепер Церква посідає, і

які вписані в Євангелію, хоч би на них і не було привілеїв, але які є давньою її власністю, – щоб такими й залишалися, та щоб Церква могла собі повернути навіть ті, які вже давно були відібрані *(К. чч. 6-8).*

«18. Після смерти Митрополита і Єпископів, щоб ані старости, ані державні скарбники не встрявали у справи церковних маєтків, але, за звичаями Римської Церкви, щоб до часу виборів нового Владики церковним маєтком завідував крилос. А в приватних маєтках і добрах померлого єпископа, щоб його рідні не зазнавали кривди і жодного насилля, але щоб усе тут діялося, як у Римській Церкві. І хоча на це вже маємо привілей, просимо нам ще його потвердити й державною конституцією *(К. ч. 9).*

«19) Архимандрити, ігумени, ченці та їхні монастирі, за давнім звичаєм, хай перебувають під послухом Єпископів своєї єпархії, бо в нас є тільки один чернечий устав, якого також дотримуються всі Єпископи, а так званих провінціялів не маємо *(П. ч. 14; К.ч. 10).*

«20) У державних трибуналах поруч з духовними Римської Церкви, щоб ми могли мати дві духовні особи нашого обряду, які відстоюватимуть права і вольності наших церков *(К. ч. 11).*

«21) Архимандрити, ігумени, священики, архидиякони та інші духовники нашого обряду аби втішалися такими самими почестями і пошаною, як і особи римського обряду та нехай користуються вольностями і привілеями, що їх колись визнав за ними король Володислав. Нехай не будуть примушувані платити податків зі своєї особи та церковних маєтків, як це досі неслушно робилося, хіба що мають якісь приватні маєтки; а з цих даватимуть те, що слушне, як і інші, але не з особи і не з церкви. А ті священики чи духовні, що мають церковні маєтки в посілостях сенаторів або шляхти, а передусім ті, що походять з їхніх підданих, будуть зобов'язані виконувати свою повинність і проявляти послух, виключно заради посілости, не вдаючись до іншої інстанції і не позиваючи своїх панів до суду, але зберігатимуть за своїми панами право патронату. Однак, з огляду на особу і служіння, яке виконують, вони підлягатимуть єдино єпископам та лише ними каратимуться за будь-які промахи, на донесення панів. Таким чином людям і духовного й мирського стану буде збережене їх повне й ненарушене право *(К. ч.12).*

«22) Нехай пани латиняни не забороняють нам у наших церквах по містах і всюди дзвонити у Велику П'ятницю *(П. ч. 15).*

«23) Нехай нам буде дозволено, за нашим звичаєм і обичаєм, нести Святі Тайни до недужих, при чому – публічно, зі світлом, і в ризах, що їх для цього вживають – за своїм звичаєм *(П. ч. 16).*

«24) Нехай нам буде дозволено у святкові дні, якщо виникне потреба, без жодних перешкод ходити з процесіями, за нашим звичаєм *(пор. П. ч. 16).*

«25) Монастирі та храми наші руські хай не перемінюють на костели. А якщо хтось з католиків знищив би їх на своїй території, буде зобов'язаний їх відновити чи наново збудувати, а старі – відновити *(П. ч. 17; К. ч. 14).*

«26) Якщо товариства чи церковні братства, не так давно засновані патріярхами і затверджені його Королівською милістю, як, наприклад, у Львові, Вільні, Бересті та інших місцевостях, з яких для Божої Церкви випливають великі користі, бо вони поширюють в окремий спосіб богопочитання, хочуть прийняти з'єдинення, то нехай залишаються цілими й непорушними, однак, під послухом митрополита і єпископів тієї єпархії, в якій існують *(К. ч. 15).*

«27) Нехай нам буде також дозволено засновувати семінарії і школи грецької і слов'янської мови, де це буде видаватися найвигідніше, а також друкарні для друкування книг, які, однак, будуть підлеглі владі митрополита і єпископів та без їхнього дозволу хай нічого не друкується, щоб таким чином забрати лиходіям нагоду поширювати свої єресі *(К. ч. 16).*

«28) А тому, що священики нашого обряду, як в королівщизнах, так і в посілостях панів сенаторів і шляхти, спираючись на охорону своїх панів й урядовців, стали дуже зухвалі і без розбору дають розлучення подруж, а деколи пани каштеляни та їхні урядовці задля тих мізерних прибутків, що їх побирають за такі розлучення, боронять таких священиків і не дозволяють їх позивати на суд своїх єпископів і перед синод, забороняють єпископам карати таких свавільних, а візитаторів, що їх посилаємо, трактують без жодного пошанівку, а навіть їх побивають, то просимо, щоб ми мали свободу таких карати та втримувати в церковному правопорядку. Якщо на когось з таких єпископ кинув клятву за непослух або зловживання, то просимо, щоб урядники і пани, як тільки довідаються про таке від єпископа чи візитатора, не дозволяли їм чинити духовні послуги та служити св. Літургію, доки перед своїм єпископом не виправдаються за вчинений злочин *(К. ч. 17).*

«29) Собори та інші парафіяльні церкви, по більших містах і всюди в державі Королівської милости, чи вони королівського чи шляхетського чи й міщанського заснування та вивінування, нехай підлягають владі й управі своїх єпископів, а світські люди хай під жодним приво-

дом не встрявають у їхню управу. Бо є такі, що не хочуть бути під послухом єпископів і самовільно управляють церквами *(пор. К. ч. 18).*

«30) Якщо б хто-небудь, через вчинений злочин, був виклятий єпископом нашого обряду, такого не слід приймати до обряду Римської Церкви, а навпаки, нехай і вони проголосять його виклятим, подібно, як і ми будемо поводитися з такими, що будуть викляті Римською Церквою *(П. ч. 18).*

«31) Якщо за Божою допомогою сталося б так, що наші брати Східної Церкви колись приступили б до єдности з Західною Церквою і потім за спільним порозумінням цілої Церкви постановили щось, що стосується правопорядку і поправи церемоній тієї ж грецької Церкви, то ми також прохаємо, щоб ми були цього учасниками, як люди того самого обряду і віри. Бо щодо цього йдеться про спільну нам усім справу *(П. 19).*

«32) Оскільки ми чуємо, що немов би дехто мав поїхати до Греції, щоб вистаратися собі деякі церковні становища, а потім, повернувшися назад, оволодіти клиром й виконувати над ним юрисдикцію, тож прохаємо, щоб його Королівська милість подбала на кордонах держави про те, аби нікого з такими повноваженнями та екскомуніками не допускати в наші області. Без сумніву, з цього постало б велике замішання між пастирями і народом *(пор. К. чч. 3-5).*

«33) Отож, ми нижчепідписані, бажаючи вчинити святе поєднання на Божу славу і для миру Церкви, вищенаведені умови, які уважаємо необхідними для нашої Церкви та які мали б затвердити наперед Найвищий Архиєрей і його Королівська милість, передаємо для більшої достовірности цією нашою грамотою Преподобним Братам нашим Іпатієві Потієві, прототронієві, володимирському єпископові і берестейському та Кирилові Терлецькому, екзархові і єпископові луцькому та острозькому, щоб виклопотали для них потвердження Найвищого Архиєрея і Королівської милости, нашим і своїм ім'ям. А ми, маючи запевнення щодо нашої віри, святих Тайн й наших обрядів, без вагань, найменшого порушення нашого сумління і кривди для доручених нам духовних овечок, щоб могли приступити до святого з'єднання з Римською Церквою, а й інші, бачучи, що все було збережене непорушним в цілості, щоб якнайскоріше пішли нашими слідами».

* * *

Цей головний список Берестейських артикулів підготовано двома мовами: польською і латинською і можна припускати, що перший з них був оригінальним. Правдоподібно вже в Торчині 1594 р. працювали

над ним єпископи Іпатій Потій та Кирило Терлецький, разом з латинським архиєпископом Бернардом Мацєйовським.[36] Підписали їх Київський і галицький митрополит Михайло Рагоза, Іпатій Потій, єп. Володимирський і Берестейський, К. Терлецький, з Божої ласки екзарх і єп. Луцький та Острозький, Д. Пельчицький, єп. Пінський, Йона Гоголь, Кобринський архимандрит церкви св. Спаса, який на цьому Синоді був призначений Пінським і Турівським єпископом. Під польським текстом всі, однак, підписалися кирилицею. До документу прикладено теж 8 печатей, між ними – Гедеона Балабана, львівського єпископа, і Діонисія Збіруйського – холмського.

Під латинським текстом знаходяться ті самі підписи.

Ці 33 артикули – це найповніший список вимог Київської єрархії. В них зібрано разом як домагання до Апостольського Престолу, так і до короля та державних властей. Але треба було говорити окремо з представниками Церкви й окремо з представниками держави. Тому артикули в такому вигляді видалися під час переговорів непрактичними і їх згодом поділено на дві окремі групи. У першій зібрано ті пункти, про які треба було говорити з представниками Ап. Престолу, а в другій – такі, що їх вирішення залежало від короля і державних властей.

Так було розділено 33 артикули головного списку з 1 червня 1595 р., крім 13-го і 33-го артикулів. В 13-му артикулі владики вимагали, аби їм «не закидали як прогріх», що вони в цій згоді випередили інших, якщо б у майбутньому і решта братів грецької Церкви приступило до тієї самої єдности. Зміст 33-го артикулу ввели до попередніх і його немає ані у списку до Папи, ані до короля.

У цих двох списках (до Папи і до короля) артикули не переписано дослівно, але з деякими, хоч і незначними, змінами й доповненнями. Не повинно це нікого дивувати, бо не зовсім ідентичними є і тексти цих 33-х артикулів польською й латинською мовами, починаючи вже з першого артикулу.[37] Вони не є точним повторенням один одного і тому пізніші переклади на інші мови також різняться між собою. Отже, переклади, зроблені з польського тексту не будуть цілком ідентичні до тих, які перекладено з тексту латинського, і навпаки.

Деякі артикули повторені в обох списках – як до Папи, так і до короля, як наприклад арт. 19, який знаходиться під ч. 14 у списку до

---

[36] Великий А., *З Літопису,* IV, 41-42.

[37] DUB, nr. 41, 42, pp. 61, 68.

Папи і під ч. 10 – до короля. Повторено теж артикул 12 про «місце в Раді» (сенаті) – під ч. 11 до Папи і під ч. 2 – до короля, а 25-й артикул про руські монастирі й церкви – під ч. 17 до Папи і 14 – до короля.

Деякі з них у списках до Папи і до короля скорочено; наприклад, арт. 28 і 29 головного списку порівняно з арт. 17 і 18 до короля, а в деяких передано тільки загальний зміст, наприклад арт. 15 головного списку – порівняно з 12-м до Папи. Окремі артикули були з двох з'єднані в один, напр. арт. 23 і 24 головного списку (про відвідини хворих з Найсв. Тайнами та процесії), подано у списку до Папи під одним числом – 16-м. Було й навпаки, коли один артикул поділено на два. Так сталось з арт. 14-м головного списку, який у списку до короля знаходиться під ч. 3 і частково під ч. 4 та 5-м, чи також з арт. 21-м, із якого у списку до короля утворено два, під числами – 12 і 13. В нових редакціях до Папи і до короля, як побачимо нижче, самі єпископи так переробили артикули з головного списку, що вони властиво перестали бути урядовим документом.

7. Артикули Берестейської унії до Апостольського Престолу (Берестя, липень 1595) [38]

«Артикули або умови, яких ми, владика Володимирський Адам Іпатій Потій і владика Луцький Кирило, від імені нашого і наших співбратів вимагаємо від Католицької Римської Церкви, перш ніж приступимо до Унії з нею».

Після такого заголовку подаються наступні артикули:

«1) З огляду на те, що між людьми римської і грецької релігії та віри є спір про походження Святого Духа, що чимало перешкоджає з'єднанню та згоді, і це не з іншої причини, як тому, що не хочемо себе взаємно розуміти, тому вимагаємо, щоб нас не змушувано до іншого віровизнання, але щоб ми могли дотримуватися всього того, що знаходимо переданим в Євангелії і в писаннях святих Отців грецької релігії, а саме, що Святий Дух не є з двох начал, ані подвійного походження, але з одного начала, немов з джерела, від Отця через Сина походить, згідно з тим, як на Флорентійськім соборі Отці грецької релігії своїми голосами потвердили і такими словами засвідчили: уважно перевіривши

---

[38] DUB, nr. 60, p. 107-110.

писання західних і східних Святих, з яких одні твердять, що Святий Дух від Отця і Сина походить, а інші – що від Отця через Сина, що, зрештою, те саме означає, ми однак, опустивши слова «і від Сина», – визнаємо, що Святий Дух від Отця через Сина споконвічно і субстанціяльно походить, як від одного начала або від однієї причини, якщо справді прийменник «через» означає в походженні Святого Духа причину. *(Знаходиться в головному списку 33-х артикулів, ч. 1 – далі: «33»).*

«2) Богопочитання і всі молитви ранішні, вечірні та нічні щоб нам залишилися незмінними, згідно зі звичаєм і практикою, що прийняті у східній Церкві, а саме, три Літургії: Василія, Золотоустого і Григорія, подібно, як всі інші церемонії нашої Церкви, які в нас досі в ужитку, так бо і в Римі цього дотримуються, під послухом Найвищого Архиєрея *(у «33» – ч. 2).*

«3) Щоб тайна Пресвятого Тіла і Крови Господа нашого Ісуса Христа була нам збережена навіки у цілості й непорушно, під двома видами, як ми їх дотепер вживали *(у «33» – ч. 3).*

«4) Щоб свята тайна Хрещення і його форма були нам збережені повнотою і без жодних додатків, так як вона до сьогодні збережена *(у «33» – ч. 4).*

«5) Про чистилище не будемо сперечатися, але підпорядкуємося вченню святої Церкви» *(у «33» – ч. 5).*

«6) Новий календар, якщо не можна зберегти старий, приймемо, але з умовою, щоб час і спосіб святкування Пасхи і вшанування Святих нашого обряду були нам залишені цілковито і незмінно, як ми це практикували і в часи єдности. Маємо бо деякі окремі свята, яких не має Римська Церква, приміром, шостого січня, коли щорічним торжеством святкуємо Хрещення Ісуса Христа і перше об'явлення Бога в Тройці єдиного, що його у нас звичайно називають Богоявлінням; маємо цього дня врочистий обряд освячення води *(у «33» – ч. 6).*

«7) Щоб нас не примушувано до процесії на празник Тіла Христового, тобто, щоб нас не зобов'язували проводити процесії з Найсв. Тайнами, бо маємо інший спосіб почитання Святих Тайн *(у «33», ч. 7).*

«8) Також щоб нас не змушувано перед святом Пасхи посвячувати вогонь, калатати замість дзвонів та до інших церемоній, що їх ми досі не мали, а радше щоб ми залишилися без змін, згідно з обрядом і звичаєм нашої Церкви *(у «33» – ч. 8).*

«9) Подружжя священиків нехай залишаються незмінними, за винятком двоєженців *(у «33» – ч. 9).*

«10) По грамоту на свячення щоб єпископи грецького обряду не по-

силали до Риму, але коли його Королівська милість іменує когось єпископом, тоді митрополит чи архиєпископ, за старим звичаєм, повинен кожного з них висвятити. А сам митрополит, що вступає на митрополичий престол, має послати по грамоту свячень до Найвищого Архиєрея, а по принесенні такої два або найбільше три єпископи грецького обряду його висвятять і поблагословлять, за своїм звичаєм. Якщо трапилося б, що виберуть на митрополита когось з єпископів, то він по грамоту свячень не посилатиме тому, що вже має грамоту свячень на єпископську гідність, але принаймні може скласти заяву послуху Найвищому Архиєреєві – перед високопреосвященним архиєпископом Ґнезненським, проте не як перед архиєпископом, але як перед Примасом королівства *(у «33» – ч. 11; пор. до Короля – ч. 1).*

«11) Щоб ми мали більшу повагу, а овечки наші щоб тим більше нас шанували й слухали, наполягаємо на тому, аби Найвищий Архиєрей ласкаво зволив звернутись до його королівського маєстату, нашого наймилостивішого пана, і до церковних та світських чинів, щоб ми мали місце в сенаті, і це з багатьох і слушних причин; бо ж ми маємо цю саму гідність і становище, що й єпископи Римської Церкви. А головно тому, що, коли хтось з наших складе сенаторську присягу, без сумніву могтиме скласти присягу і на послух Найвищому Архиєреєві, щоб у майбутньому не трапився такий нелад, який стався був по смерті Київського митрополита Ісидора. А так сталося, бо єпископи грецького обряду не були зв'язані жодною присягою, а ще й далеко мешкали, тож легко відступили від єдности, яку прийняв Флорентійський собор. Бо якби були зв'язані сенаторською присягою навряд чи хтось з них міг би затівати щось для роз'єднання і незгоди. Також листи на скликання загальних державних сеймів і земських сеймиків нехай і нам висилають *(у «33» – ч. 12; К. – ч. 2).*

«12. Нехай ніхто не переходить і не буде силуваний до церемоній і визнання релігії Римської Церкви, бо ж усі будемо під послухом одного Пастиря Божої Церкви *(у «33» – ч. 15).*

«13) Подружжя між людьми грецької і римської релігій нехай будуть дозволені, а подруги нехай себе взаємно не примушують до прийняття релігії *(другої сторони – у «33» – ч. 16).*

«14) Архимандрити, ігумени та їхні монастирі, згідно з давнім звичаєм і практикою, хай будуть під послухом і владою єпископів в їх єпархії *(у «33» – ч. 19).*

«15) Нехай ніхто не стримує і не забороняє дзвонити по наших цер-

квах у Велику П'ятницю *(у «33» – ч. 22).*

«16) Нехай буде нам вільно, згідно з нашим звичаєм і практикою, публічно відвідувати хворих з Найсвятішими Тайнами і без перепони йти з процесією у святочні і врочисті дні *(у «33» – ч. 23-24).*

«17) Монастирі й церкви, які до теперішньої унії були в нашому обряді і релігії, нехай не перемінюються на храми Римської релігії *(у «33» – ч. 25).*

«18) Якщо хтось за якийсь вчинений злочин буде виклятий своїм єпископом, такого нехай не приймають до релігії Римської Церкви, а теж хай буде ними виклятий. Так само й ми обіцяємо чинити і робити з тими, які будуть викляті Римською Церквою *(у «33» – ч. 30).*

«19) Якщо колись, за Божою допомогою, й інша частина східної Церкви грецького обряду приступить до єдности з Західною Церквою і потім за спільним порозумінням всієї вселенської Церкви буде ухвалено й установлено щось таке, що стосується правопорядку й оновлення тієї ж грецької Церкви, то щоб у цьому брали спільну участь всі, як овечки однієї релігії, що живуть під одним Пастирем *(у «33» – ч. 31).*

* * *

Усі ці артикули взято з головного списку від 1 червня 1595 р. Перших 9 артикулів мають відповідників у перших дев'ятьох у головному списку; 10 і 11 відповідають 11 і 12-му артикулам головного списку; 13 – 16-му; 14 – 19-му; 15 – 22-му; 16 – 23 і 24-му; 17 – 25-му; 18 – 30-му, а останній 19 – 31-му артикулові головного списку. 12-й артикул тільки подібний змістом до 15-го артикулу з головного списку.

Як сказано вище, всі вони походять з головного списку, але ні один з них не був переписаний дослівно. Порівняно з текстом головного списку вони краще опрацьовані; нема сумніву, що вони взяті з уже готового попереднього тексту, але при цій нагоді була можливість викласти їх у стилістично та юридично досконалішій формі.

На деяких копіях того списку (ASV, Fondo Bolognetti, vol. 174, f. 249) знаходиться ще наступна дописка: *У вищезгаданих речах, що стосуються правд віри (божественних догматів), посилаємось на Флорентійський собор і все те, що він ухвалив, приймаємо і хочемо зберігати.*

8. Артикули Берестейської унії до короля (Варшава, липень 1595) [39]

«Артикули або умови, які просимо від його Королівської милости».

«1) Достоїнства митрополитів, єпископів та інших духовних нашого грецького обряду нехай не даються людям іншої нації чи релігії, а тільки руським. Оскільки нашими канонами маємо забезпечено, що як митрополити, так і єпископи та інші цього роду достойники спочатку мають бути вибрані духовними чинами, а потім мирськими, тому просимо в його Королівської милости, щоб нам було залишено привілей власного вибору, зберігаючи однак право його Королівської милости довільно надати цю гідність кому-будь з вибраних. По смерті бо когось зі згаданих достойників просимо, щоб було обрано чотирьох, з-поміж яких його Королівська милість надасть одному, що буде видаватися гідним, аби це служіння виконувати, зазначаючи окремою умовою, що має приректи послух Найвищому Архиєреєві і матиме перед ним зобов'язання. Якщо комусь буде дана цього роду гідність, цей упродовж одного місяця має прийняти свячення, під загрозою втрати цього надання, щоб в усьому дотриматися законів, які ласкаво надав нам давніше всесвітліший бл. п. Жигмонт Август у справі свячень, які ж затвердив актуальний його Королівський маєстат. *(Цей пункт є в головному списку – у «33» – під ч. 10).*

«2) Вимагаємо також, щоб ми мали місце в королівському сенаті, не заради яких користей і не спонукувані честилюбністю, але щоб наші вівці, за які відповідаємо, плекали і зберігали більшу пошану до нас, якщо будемо користати з гідности єпископства, як і інші люди римської релігії. Коли ж складемо присягу сенатові, подібну присягу слухняности ми зобов'язані скласти теж Найвищому Архиєреєві *(у «33» – ч. 12).*

«3) З Греції, якщо люди цієї нації може задумають якісь змови чи письмові анатеми, просимо, щоб їх взагалі затримати і їм це цілком заборонити, щоб звідтам Унія не могла бути порушена через підігрівання різних серед народу розбурханих пристрастей: досі бо ще чимало цій справі вперто протистоять *(у «33» – ч. 14).*

«4) Дуже пильно треба перестерігати також, щоб чужі єпископи й священики, які відмовилися від послуху святій Римській Церкві, не могли в будь-якій єпархії нічого чинити, ні в ній перебувати *(пор. «33» - ч. 14).*

---

[39] DUB, nr. 61, p. 110-112.

«5) Так само теж людям нашої нації, які будуть бунтуватися і протистояти цьому з'єднанню і нашому послухові, щоб не відважувалися відправляти якісь духовні служби, інакше нехай будуть покарані *(пор. 33 – ч. 14).*

«6) Тому, що ми позбавлені права власности на багато церковних маєтків, які невідомо яким правом втратили наші попередники, хоча вони могли заставляти їх тільки упродовж власного життя, тож просимо, щоб ці добра були повернені нашим церквам; бо ми притиснені такою нуждою, що не лише не можемо подбати про потреби наших церков, але й самі не маємо з чого жити *(у «33» - ч. 17).*

«7) На майбутнє ж вимагаємо від його Королівської милости, щоб церковні добра не передавались нікому без згоди єпископа й цілого крилосу *(пор. «33» – ч. 17).*

«8) Наші привілеї на добра катедральних церков, якими досі безспірно володіємо, щоб завжди мали силу і міць *(пор. «33» - ч. 17).*

«9) Після смерті митрополита і єпископів щоб земські каштеляни та державні скарбники не вмішувалися в справи церковних маєтностей, але, за порядком і звичаєм Римської Церкви, щоб до новообраного єрарха цими маєтками завідував крилос. А в приватних добрах і маєтках померлого єпископа хай би кревні померлого не зазнавали жодної кривди, за звичаєм і практикою Римської Церкви, і це, хоч маємо вже запевнене привілеєм, просимо затвердити ще й державною конституцією *(у «33» – ч. 18).*

«10) Архимандрити, ігумени, ченці та їхні монастирі, за давнім звичаєм, хай будуть під послухом єпископів тих єпархій, де вони перебувають *(пор. «33» – ч. 19).*

«11) Просимо, щоб до державних трибуналів, за звичаєм і практикою королівства, ми могли висилати двох духовних нашої релігії, які були б оборонцями наших прав і вольностей *(у «33» - ч. 20).*

«12) Щоб архимандрити, ігумени, священики, ченці та інші духовні мали в народі такі самі почесті та пошану, як інші люди Римської релігії, і користувалися такими самими вольностями і прерогативами, згідно з привілеєм бл. п. короля Володислава *(у «33» - ч. 21).*

«13) Крім того, щоб ми були назавжди вільні й незалежні від державних податків, які платили наші духовні, за винятком тих [осіб], що користуються власними добрами; просимо, щоб це було потверджене й окреслене державною конституцією *(у «33» - ч. 21).*

«14) Монастирі й церкви грецького обряду хай не перемінюються на храми латинського обряду *(у «33» – ч. 25).*

«15) Товариства і церковні братства, нещодавно засновані патріярхами й затверджені його Королівською милістю, як у Вільні, Львові, Бересті та деінде, хай залишаться цілими й непорушними, але під послухом, який повинні скласти Найвищому Архиєреєві і нам єпископам грецької релігії і до цього хай будуть зобов'язані *(у «33» - ч. 26).*

«16) Хай буде нам вільно закладати школи й семінарії грецької і слов'янської мови там, де це найбільш відповідатиме, а також друкарні, але всі – під владою єпископів *(у «33» - ч. 27).*

«17) Оскільки пресвітери нашої релігії відмовляються від належного нам послуху, то щоб могли ми їх вільно карати і в цьому щоб нам не перешкоджали капітани його Королівської милости *(у «33» - ч. 28).*

«18) Мирські люди нехай не втручаються до управи церквами, але хай підлягають владі та юрисдикції духовних, зокрема – в катедральних церквах *(пор. «33» – ч. 29).*

* * *

І в цьому випадку всі артикули до короля взято з головного списку від 1.6.1595 р., хоч ні один з них також не був переписаний дослівно. Так, 1-й артикул відповідає 10-му з головного списку; 2-й – 12-му (однаковий зміст); 3-й – 14-му (теж тільки щодо змісту); 4-й і 5-й – 14-му; 6-й, 7-й і 8-й – 17-му; 9-10-й – 18 і 19-му; 11-й – 20-му; 12-й і 13-й – 21-му; 14-й – 25-му; 15-й – 26-му; 16-й, 17-й, 18-й – 27, 28 і 29-му.

9. Договір латинського і руського духовенства (1595 р.) [40]

«Договір латинського і руського духовенства за посередництвом Кирила Терлецького, єпископа Луцького, в порозумінні з його Королівською милістю і панами сенаторами (Варшава, 1595).

«Найперше отець владика Луцький, приїхавши до Королівської милости, показав вірчі листи, доручені митрополитом та іншими владиками, в справі наладнання згоди і з'єднання грецької Церкви з римською, а зокрема – цих руських громадян його Милости короля польського. Після показання листів, коли йому вже було виявлене соборне пошанування, у спільних розмовах постановили такі артикули:

«1) Перша справа, – дай Боже, щоби щаслива, як і всі інші – щодо послуху грецького, так духовних як і світських, має бути збережена

---

[40] DUB, nr. 90, p. 141-142; HARASIEWICZ, *Annales...*, p. 175-177.

зверхність і першенство Римського Папи в Христовій Церкві. Новий календар прийнято.

«2) Церемонії вживання Святих Тайн за грецьким обрядом, згідно з їхнім звичаєм, і всі Служби Божі мають відправлятися без жодних безпричинних змін в обрядах.

«3) Насамперед, Владики в Раді його Милости короля повинні мати місце в сеймі.

«4) По довершенні З'єднання хтось із Владик відслужить у своїй мові святу Літургію – в римському костьолі, перед королем, його Милістю.

«5) Буде всюди дозволено руським духовним відправляти Служби Божі в римському костьолі і теж римським духовним – у руських церквах, без взаємних насмішок.

«6) Про визнання Святого Духа буде зроблена заява, що греки і римляни істинно вірять про походження, тільки що досі не могли взаємно порозумітися.

«7) Щодо інших досі спірних справ між Церквами, то залишається їх до поладнання Папі, тобто – про вживання св. Причастя під двома видами або одним, і в цьому не повинно бути жодного непорозуміння. Як владика Луцький приймав від Краківського єпископа під одним видом, але з тим застереженням, що єпископ має приймати від владики – під двома, а це – для потвердження єдности.

«8) Церковні добра, яким-небудь способом (правно чи силою) відняті, мають бути повернені, а всі фундації та дотації єпархій і монастирів – потверджені.

«9) Руські ченці й духовні – обіцяємо – будуть вільні від різних податків і привернені до всяких вольностей.

«10) Русь мирянська буде допущена до всіх урядів земських, а в містах – до міських, і до всіх вольностей.

«11) Також і подружжя між поляками і Руссю не будуть заборонені.

«12) Всі ті артикули будуть затверджені силою сейму і увійдуть до конституції, і легати руського духовенства будуть вислані до його Милости короля».

* * *

Цих 12 пунктів-артикулів укладено польською мовою, а латинською подано тільки короткий їхній зміст.

Це, як сказано в заголовку, мала б бути вже якась угода між латинським і руським духовенством. Але цей документ не має точної дати, і на ньому нема жодного підпису; тільки заголовок повідомляє, що русь-

ке духовенство представляв Луцький єпископ Кирило Терлецький.

Тому не можна вважати цей документ остаточною угодою, а скоріше знову, – як і всі попередні, – ще одним списком артикулів, які вже були чи мали ще бути предметом обговорення. Король в листі від 2 серпня 1595 р. бере до уваги не їх, а тільки ті, що надійшли від владик.

Крім 5, 10 і 12, які вказують вже радше на практичне застосування цих артикулів (про служіння св. Літургії в костьолі, перед королем, одним із з'єднаних Владик у своїй мові і про право руським духовним відправляти богослуження в костьолах, а латинникам у церквах, та про допущення руських до всіх урядів і затвердження сеймом всіх артикулів), всі інші вже згадуються в артикулах до Папи чи до короля, й очевидно – в головному списку від 1 червня 1595 р.

Перший пункт відповідає 6-му артикулові до Папи; 2-й – 2-му; 3-й –11-му; 6-й – 1-му; 7-й – 3-му; 8-й – 6-му до короля; 9-й – 12-му і 13-му до короля та 11-й – 13-му до Папи.

10. Витяг артикулів Берестейської унії Петра Норреса (2.XII.1595) [41]

«Витяг домагань руських Єпископів».

«1) Щодо походження Святого Духа, – щоб не мусіли міняти того, що постановляє Флорентійський собор.

«2) Щоб могли проказувати Літургії, церковне правило та інші молитви згідно з грецьким обрядом, зокрема три Служби Божі: святих Василія, Золотоустого та Епіфанія (!).

«3) Щоб могли вживати св. Причастя під двома видами.

«4) Тайна Хрещення щоб уділялася грецьким способом, тими самими словами, без жодних додатків і змін.

«5) Щодо чистилища приймуть те, чого їх Римська Церква навчить.

«6) Приймуть новий календар у всьому, за винятком святкування Пасхи та празників інших Святих.

«7) Щоб не мусіли проводити процесій на свято Божого Тіла, як це практикується у Римській Церкві.

«8) Щоб не мусіли благословити вогню у Велику суботу і "зав'язувати" дзвонів у Страсний тиждень.

«9) Священикам хай буде дозволене подружжя, за винятком двоєженців.

---

[41] DUB, nr. 136, p. 191-193.

«10) По Апостольські листи і булли єпископи не мусять висилати до Риму, але після іменування королем будуть консекровані митрополитом, який, однак, має подбати про булли; коли ж митрополит буде вибраний з-посеред єпископів, то в цьому випадку не потребує апробати, бо вже апробований; вистачить, щоб склав присягу Найвищому Архиєреєві перед Ґнезненським архиєпископом – як Примасом королівства.

«11) Щоб надати більшої почесті їхнім гідностям, хай Його Святість напише до короля і сенаторів (так церковних, як і світських), домагаючись, щоб єпископам було надане місце в сенаті.

«12) Треба написати до них – у генеральні сеймики і партикулярні з'їзди, як також до інших чинів.

«13) Щоб їх не змушувати до латинських церемоній.

«14) Подружжя хай будуть дозволені поміж особами римської та грецької релігій, а одружених не можна змушувати до зміни обряду.

«15) Архимандрити, згідно з давнім звичаєм, нехай будуть підпорядковані єпископам.

«16) Хай їм не забороняється в їхніх церквах дзвонити у Велику П'ятницю.

«17) Хай їм буде дозволено відвідувати хворих з Найсвятішими Тайнами – згідно з давнім обрядом, й уряджувати у святочні дні – процесії, згідно з їхнім звичаєм.

«18) Якщо трапиться, що когось Руські єпископи екскомунікують, такого хай Римська Церква не звільняє від цього, і навпаки, Руські хай не приймають таких, що їх екскомунікує Римська Церква.

«19) Монастирі і церкви, які приступлять до з'єднання і в ньому будуть перебувати, нехай не переробляють на храми Римської Церкви.

«20) Якщо решта греків, за цим прикладом, прийдуть в лоно святої Церкви, нехай також Руські беруть участь у цьому, що буде вирішене на користь греків – як для стада, яке завжди визнає одного і того ж Пастиря.

«21) Просять також про речі, які цілком залежать від королівської влади та гідности, і які не мають стосунку до їхнього з'єднання з Римською Церквою, а тому вони тут пропускаються.

* * *

Перших 11 пунктів цілком відповідають першим 11-ти артикулам зі списку до Папи. 12-й пункт підповідав би наче Папі, щоб надіслав свої листи до сейму та сеймиків у справі владик. Але, це не добре схоплений

зміст останнього речення 11-го артикулу до Папи. Там було сказано: «листи на скликання загальних сеймів і земських сеймиків нехай і нам висилають». Тут в Норреса це речення так подано: «Треба написати до них – у генеральні сеймики та партикулярні з'їзди, як також до інших чинів». Пункти 13-17 відповідають 12-16-м артикулам, що їх подано до Папи. 18-й пункт збігається з 18-м артикулом цього списку, 19-й відповідає 17-му, а 20-й – 19-му артикулові.

IV. Відповідь короля

1. Вже 18 березня 1592 р. король видав універсал руською мовою як відповідь на заяву Берестейського синоду від 24 червня 1590 р., яку підписали чотири владики. В ньому він від імені свого і своїх наступників зобов'язується й обіцяє, що «якщо б, – після дати цього листа і привілею – були знайдені якісь причини на неблагословення і винесені та кинені клятви, навіть від патріярхів чи митрополитів, то це їм – Владикам не може пошкодити [...] вони не будуть усунені з єпископських престолів... і ці престоли не будуть передані іншим...; і додамо ще їм і кожному, хто прихилиться до такої єдности... свободи і вольності, якими користуються духовні римські... й обіцяємо ще наділити їх й іншими привілеями».[42]

2. Листом до митрополита і до Володимирського та Луцького єпископів, з дня 28 липня 1595 р., король руською мовою знову запевнив їх: «ми самі хочемо Вашим вірностям... допомагати... й бути оборонцем не тільки в цій справі, але і в кожній іншій... Ми вже дали слушну відповідь на потвердження давніх артикулів і Ваших вольностей, і на додання нових; запевнили..., що згідно з давнім звичаєм... ні в чому не будуть порушені і цілковито збережені всі церемонії і порядки, права і церковні вольності».[43]

3. 30 липня 1595 р. мовами руською, польською і латинською король знову потверджує універсал від 18 березня 1592 р. і лист від 28 липня 1595 р. та наново – всі церемонії і порядки, як теж обіцяє вольності і привілеї, якими користується духовенство латинського обряду.[44]

---

[42] DUB, nr. 3, p. 9-10; HARASIEWICZ, *Annales...*, p.163-166; Сліпий Й., *цит. тв.*, 40.

[43] DUB, nr. 53, p. 94-95; HARASIEWICZ, *Annales...*, p. 185-193.

[44] DUB, nr. 57, 58, p. 97-103.

4. Листом з дня 2 серпня 1595 р. король уже виразно підтверджує всі артикули, які опрацювала єрархія Київської митрополії і реалізація яких була залежна від нього. З усіх 18 артикулів, що їх владики у місяці липні 1595 р. передали для розгляду й апробати державним властям, король, практично, затвердив усі й у тому ж порядку, як вони були подані.

«Якщо вони приступлять до З'єднання з Вселенською Церквою, ми їм дозволимо і потвердимо», що: "Митрополитство, єпископства й інші гідності грецької релігії даватимуться лише людям руського народу і їх власного віровизнання... одному з чотирьох, яких вони виберуть *(пор. арт. 1-й – зі списку до короля).*

«З Греції не будуть допущені ті, які хотіли би відривати їх від святої єдности *(пор. арт. 3-4).*

«Так само не допустимо... і місцевих людей, які відмовляли б їх від цієї єдности *(арт. 5).*

«Будуть повернені неправно забрані церковні маєтки *(арт. 6).*

«Ці маєтки мають при церквах залишитися», очевидно і при катедрах *(арт. 7 і 8).*

«Після смерті митрополита і єпископів церковними добрами мають завідувати тільки члени крилосу грецького закону *(арт. 9).*

«Дозволяємо, щоб могли вислати дві особи до державних трибуналів, як інші духовні римської релігії *(арт. 11).*

«Їхні духовні настоятелі мають бути в такій пошані і почестях, як і духовні римської релігії *(арт. 12).*

«Монастирі і руські церкви не будуть перемінюватися на костьоли *(арт. 14).*

«Церковні братства, засновані патріярхами і нами потверджені, будуть під послухом митрополитів та інших духовних настоятелів *(арт. 15).*

«Буде їм дозволено закладати школи й семінарії грецької і слов'янської мов та друкарні *(арт. 16).*

Церковна влада «зможе всюди карати непослушних священиків» *(17).*

«Управа церков буде належати митрополитові та єпископам, і ніколи – кому-будь іншому» *(арт. 18).*

Крім цього, додано, що «ніхто чужий не буде мати над ними влади, якщо не буде призначений королем» *(пор. арт.3-4)*; будуть допущені «фундації крилосів – капітул»; «старі фундації мають зберегти слушну частину своїх прибутків». Все це затверджуємо, власною рукою підпи-

суємо і наказуємо покласти печать королівську і великого князівства литовського».[45]

* * *

Король, отже, всіма листами, а зокрема – цим останнім, схвалив і затвердив усі артикули-домагання, які єрархія Київської і Галицької митрополій подала до нього, очікуючи їхньої апробації.

Цього король ніколи не скасовував і це він завжди повторював у всіх пізніших листах, зокрема – від 15 грудня 1596 р., де руською і польською мовами офіційно проголошено акт Берестейської унії.[46]

Король не згадав тільки 10-го артикулу (про залежність архимандритів і ченців від митрополита та єпископів), бо цей же артикул знаходився й на списку до Папи і властиво якраз він мав вирішувати цю справу. Пропущено там й артикул 13 (про увільнення від державних податків), який мабуть просто переочено, бо він ніколи не викликав жодних непорозумінь.

Одного тільки король не міг домогтися, а саме, щоб з'єднані митрополити й єпископи могли зайняти місце в сенаті, нарівні з єпископами латинського обряду. Про це він обіцяв клопотатися, але обіцянки не здійснив, бо остаточно такі питання вирішували всі члени цього сенату. Вони ж майже до кінця існування Польсько-Литовської держави ніколи не могли погодитися з тим, щоби зрівняти у правах католицьких владик східного обряду з єпископами обряду латинського. Щойно 1792 р. визнано входження до сенату, але не для всіх владик, а лише для митрополита, котрий, однак, вже не встиг з цього привілею скористатися, бо наступного року дійшло до другого поділу Речі Посполитої, а 1795 р. до її ліквідації.

---

[45] DUB, nr. 63, p. 113-117.

[46] DUB, nr. 249, p. 388-396.

V. Відповідь Апостольського Престолу

1. Участь Апостольського Нунція

Апостольський нунцій у Кракові вперше довідався про унійні старання владик Київської і Галицької митрополій, мабуть, від Великого канцлера Польщі, Івана Замойського.[47] Його ж про це повідомили «два грецькі єпископи з Русі», які показали йому спільного листа – заяву єрархії, яку підписали всі владики, окрім одного. В цьому листі владики вже тоді просили патронату Апостольського Престолу для своїх старань, а для себе – місце в сенаті, хоча б тільки для декого.[48]

Нунцій зараз же, 15 жовтня 1594 р., поділився цією вісткою з Римською Курією.[49]

Від самих владик Апостольський нунцій довідався про їхні унійні старання 10 липня 1595 р. Від їхнього імені Луцький владика Кирило Терлецький передав йому офіційного листа, якого підписали вищезгадані владики і приклали до нього свої печаті. Вони тільки прохали залишитися «у відновленій грецькій релігії, згідно з побажаннями Вселенського Архиєрея».[50]

Тоді ж, з ініціятиви короля, відбулася перша унійна зустріч, в якій взяли участь: єп. К. Терлецький, латинський архиєпископ Львова – Д. Соліковський та Литовський канцлер, Лев Сапіга.[51] Два останні передали Апостольському нунцієві свій звіт з цієї зустрічі, а той 23 лютого 1595 р. переслав його до Апостольського Престолу.[52]

З його листа до Ап. Престолу від 15 травня 1595 р. випливає, що в той час з ініціятиви короля відбулись ще інші зустрічі, в яких брали участь владики Київської і Галицької митрополій, Львівський латинський архиєпископ та деякі сенатори, які мали перевірити серйозність цих унійних старань.[53]

Тоді ж, 1 червня 1595 р., владики Київської митрополії виготовили

---

[47] DUB, nr. 14, p. 30-31.

[48] WELYKYJ A., LNA II, p. 26.

[49] DUB, nr. 14, p. 30-31.

[50] DUB, nr. 24, p. 45.

[51] DUB, nr. 26, p. 48.

[52] DUB, nr. 29, p. 50-51.

[53] DUB, nr. 35, p. 56.

знаменний список 33-х артикулів – умов, щодо здійснення яких вони хотіли мати певність ще перед приступленням до єдности з Вселенською Церквою. А трохи згодом, 22 червня, всі владики Київської і Галицької митрополій уклали чи не найважливіший документ у справі Унії, звернений вже до Вселенського Архиєрея Папи Климента VIII. В ньому вони пересилають Папі своє рішення приступити до єдности з Апостольським Престолом і з цією метою, для переговорів, делеґують від себе двох владик: Володимирського Іпатія Потія і Луцького Кирила Терлецького. Лист підписали митр. Михайло Рагоза і вісім єпископів.[54]

Про цей синод вже 1 липня 1595 р. звітував Апостольський нунцій до Риму і знову згадує про нього 7 липня.[55]

На той час до Ап. Нунція вже мусіли дійти й артикули–умови чи домагання Київської єрархії. Доручили їх, напевно, ті два єпископи, з якими він тоді зустрічався у Кракові, про що згадує у своїх листах до Апостольського Престолу 14, 21 і 27 липня 1595 року.[56]

В серпні 1595 р. всі артикули були вже в Римі і їх, між іншим, вже тоді передали до експертної перевірки кардиналові Ф. Толедо, про що з Риму повідомлено 25 серпня.[57]

З усіма артикулами – домаганнями Київської єрархії, до короля і до Папи, першим мав змогу ознайомитися сам Ап. Нунцій. І він вже 1 серпня 1595 р. дав владикам свою відповідь, в якій, не вирішуючи самої справи, висловлює про них свою думку:

Щодо їхніх просьб до короля, він обіцяє їм, що всіма силами буде старатися, щоб той ласкаво уділив їм все, що вони просять.

Щодо просьб до Апостольського Престолу, то він певний, що Папа їм ні в чому не відмовить, бо всі артикули узгоджуються з наукою Церкви і є згідними з вимогами розуму.[58]

---

[54] DUB, nr. 45, p. 80-81.

[55] DUB, nr. 49, 50, p. 89-91.

[56] DUB, nr. 70, 71, p. 121-122.

[57] DUB, nr. 76, p. 124.

[58] DUB, nr. 62, p. 112-113; MUH, vol. IX-X, nr. 114, p. 173-174.

2. Зауваження римських консульторів до артикулів

Всі артикули Київської єрархії переслано до Риму ще задовго перед приїздом їхніх делеґатів. Нема сумніву, що було переслано і повний список 33-х артикулів, як також окремі списки до короля і до Папи. Окремі консультори й цілі комісії кардиналів та консульторів[59] студіювали їх і давали свої висновки,[60] проте результат їхніх студій досі нам майже незнаний, бо не збереглися, радше, ще не знайшлися звіти про їхню працю.

Нині відомий тільки загальний зміст зауважень одного з консульторів – о. Сараґосси, що його списав Петро Норрес, і ще менше замітні зауваження невідомого богослова, який майже всю увагу звернув на питання про походження Святого Духа – мовляв, краща і вірніша була б форма «від Отця і Сина», замість «через Сина».[61] Отець Сараґосса мусів теж бачити список 33-х артикулів і список, виготовлений для Апостольського Престолу, які були переслані до Риму. Однак з повідомлення Петра Норреса, зробленого для «пана Пінеллі» (16.12.1595), видно, що о. Сараґосса свої зауваження подав на основі вищезгаданого списку П. Норреса, бо вони не сходяться ні з першими, ні з другими, а тільки з його артикулами. Наприклад, там, де подано 14-й артикул, фактично мав би бути 16-й у списку 33-х артикулів, а 13-й у списку до Апостольського Престолу, а замість 15-го мав би бути 19-й у першому, а 14-й – у другому списку, і т.п.

Тому ці документи не мали великого значення; їхні зауваження, як побачимо, ніде не взято до уваги. Не маючи, однак, іншого джерела, всі згадують і цитують лише зауваження о. Сараґосси, і на цій основі приписуються ватиканській Курії, начебто така була її позиція.

---

[59] DUB, nr. 92-93, p. 147-148.

[60] DUB, nr. 131, 133-134, pp. 185, 190-191; WELYKYJ A., LNA II, nr. 534, 537-539, pp. 92-96. З нової знахідки о. П. Підручного довідуємося, що сам Папа, хоч і хворий на подагру, слідкував за цією справою. В четвер 13-го грудня ранком він, «лежачи в ліжку хворий, наказав скликати у своїй присутності засідання конґреґації Священного Офіціюму у справі руських Єпископів» (BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *Urbinati Latini,* vol. 1063, fol. 954).

[61] DUB, nr. 137, p. 193-197; MUH I, nr. 197-198, p. 111-116, 116-128. – Не маємо більше сумніву, що зміст із зауважень о. Сараґосси зробив Петро Норрес – пор. нашу відмітку під ч. 28. — А щодо інших списків артикулів, то Норрес пише, що єпископи Потій і Терлецький були готові виготовити ще один, щоб «не виглядало, що вони вимагають неможливих речей» (DUB, nr. 137, p. 197).

Сам о. Сараґосса мав щодо списку, переданого Папі, свої застереження тільки до заголовку «Артикули або умови» і до 1, 6, 7, 8 артикулів, та лише частково (з деякими доповненнями) – до 9, 10, 13, 14, 15 та 16 артикулів.[62] Зовсім певно, свої зауваження зробили й інші члени комісії, зокрема – кардинали, які брали в ній участь і повинні були також подати свою оцінку і до постанов Київської єрархії щодо З'єднання, і, – зокрема, – самих артикулів чи передумов цього З'єднання.[63]

Як уже згадано, ці зауваження досі нам невідомі. Але, якими б вони не були, започаткованого процесу З'єднання Київської і Галицької митрополій вони не стримали і не залишили своїх слідів ні в актах Унії, ні в подальших реаліях. Зрештою, не взято до уваги і застереження самого о. Сараґосси.

На всі передані до Апостольського Престолу артикули Папа дав свою згоду, при чому – без змін і доповнень, як це побачимо з його конституції від 23 грудня 1595 р. та з буллі від 23 лютого 1596 р., крім 10-го пункту, згідно з яким, «якщо трапилося б, що виберуть на митрополита когось з єпископів, то він не посилатиме по грамоту тому, що вже її має на єпископську гідність». На основі буллі від 23 лютого 1596 р. вони мали просити й отримати «від... Римського Архиєрея... потвердження свого вибору чи назначення, поставлення чи провізію, як теж дозвіл, щоб висвятитися на це становище». Цієї справи ніхто не порушував, і так вона ввійшла до теперішнього Кодексу Канонів Східних Церков (кан. 153).

Папа прийняв їх сам і апелював до короля, щоб і він зробив це з тими артикулами, які передано йому, бо від нього залежало їхнє здійснення.[64] Офіційно ніхто цих артикулів не оспорював ні тоді, ні згодом і всі вони були впроваджені в життя, хоч без окремої угоди, контракту чи якогось іншого документу.

Зроблено це було без довгих дискусій, оскільки всі згадані вимоги, за словами Ап. Нунція, не суперечили науці Церкви й були настільки розумні та логічні, що їх не можна було не прийняти; відтоді церковне життя Київської і Галицької митрополій розвивалось згідно з ними.

---

[62] DUB, nr. 137, p. 194-196. Зауваження о. Сараґосси майже в цілості подав А. Великий, *З Літопису IV,* с. 42, 44-46, 48, 60-61 та Стахів М., *Христова Церква в Україні 988-1596,* (1985), с. 358 і наст.

[63] DUB, nr. 145, p. 220. Збори кардиналів і багатьох теологів «у справах руських єпископів» відбулись в домі кард. Юліяна Санторо, що свого часу був головою «Конґреґації для греків» (DUB, nr. 131, p. 185).

[64] DUB, nr. 145, 171, p. 220, 265.

3. Конституція Папи «Magnus Dominus» (23.12.1595) [65]

23 грудня 1595 р. (за новим календарним стилем) перед Вселенським Архиєреєм і Римською Курією, обидва представники Київської і Галицької митрополій, – єпископи Володимирський Іпатій Потій і Луцький Кирило Терлецький, – склали «визнання святої православної віри», згідно з формулою, яку приписано грекам, що приєднуються до Вселенської Церкви. При цьому вони також від імені свого та всієї єрархії Київської і Галицької митрополій заявили підлеглість і послух Вселенському Архиєреєві – Наслідникові св. ап. Павла.

Під цією ж датою, 23 грудня 1595 р., папа Климент VIII видав, на вічну пам'ять «Конституцію про з'єднання Руської Нації з Римською Церквою». Виклавши історію та перебіг цього З'єднання, Папа офіційно і врочисто прийняв Київську і Галицьку митрополії, – Руську націю, до єдности з Апостольським Престолом.

А Папа зробив це, за його ж словами, після того, як «пізнав їх прохання (артикули), та пропозиції і проаналізував їх, що теж мали зробити... (й) кардинали..., і коли все точно було розглянено і перевірено» [66].

При цьому Папа ще виразно заявив, що вони (єпископи) «застерегли собі обряди і церемонії в богослужіннях і святих Тайнах і все інше, *згідно з Флорентійським собором* (підкреслення моє – І.П.) [67], а під цим розуміється багато більше, аніж тільки обряди і церемонії чи навіть самі артикули, які, як видно з контексту конституції, всі були позитивно прийняті [68].

Далі Папа, в скороченій формі, вже від себе ще раз додає, що він «дозволяє дотримуватися всіх святих обрядів і церемоній, яких руські єпископи й духовенство вживають, згідно з наукою святих грецьких Отців, в богослужіннях, св. Літургії, в уділюванні св. Тайн та інших свя-

---

[65] DUB, nr. 145, pp. 217-226; укр. переклад цієї конституції подано на початку цього тому. HARASIEWICZ, *Annales...*, p. 202-214; MUH, vol. IX-X, nr. 124, pp. 182-191.

[66] DUB, nr. 145, p. 220.

[67] DUB, nr. 145, p. 219.

[68] СТАХІВ М., *Христова Церква...*, 390. Це підтверджує загальний вже список артикулів, що зберігається у Ватиканському Архіві, наприкінці якого єпп. Потій і Терлецький дали таку заяву: «В усіх вищеподаних речах, що стосуються божественних догм, посилаємося на Флорентійській собор і все те, що він ухвалив, ми приймаємо, в усе віримо й хочемо зберігати» (Fondo Bolognetti, vol. 174, fol.249).

щенних функціях».[69]

Признаючи цією конституцією всі обряди і церемонії, Папа в короткій формі фактично вже прийняв і затвердив більшу половину (9 – з 19-ти) тих артикулів, які йому передано до розгляду.

До них належить: арт. 1-й – про згадування, як досі Святого Духа у символі «Вірую»; арт. 2-й – про незмінність самих богослужінь, молитов... та всіх інших церемоній; арт. 3-й – про Пресв. Євхаристію під двома видами; арт. 4-й – про збереження форми св. Тайни Хрещення; арт. 6-й – про умови прийняття нового календаря; арт. 7-й – щоб не примушувати до процесій на празник Божого Тіла; арт. 8-й – щоб не мусіли посвячувати вогню перед Пасхою, ні калатати замість дзвонити; арт. 12-й – щоб нікого не примушувано переходити на інший обряд; арт. 15-й – щоб ніхто не забороняв дзвонити у Велику П'ятницю; арт. 16-й – щоб могли відвідувати хворих з Найсв. Тайнами, і могли йти з процесією в дні святочні й урочисті.

Крім цього, вказаною конституцією Папа фактично також прийняв і схвалив ще 5 артикулів, що залишалися до вирішення, окрім 5-го – про чистилище, який, одначе, не був передумовою, а тільки заявою; арт. 10-го (про назначення митрополитів та єпископів), який мав бути вирішений окремою буллею та арт. 11-го – про місце в сенаті, оскільки його вирішення залежало не від Папи, а тільки від короля.

Були ще: арт. 9-й – про подружжя священиків; арт. 13-й – про вільні подружжя між вірними обох обрядів; арт. 14-й – про підлеглість монастирів і ченців єпископам; арт. 17-й – щоб монастирі і церкви не перетворювати на костьоли; арт. 18-й – щоб викляті в одній Церкві не приймалися іншою та, нарешті, останній 19-й артикул – про можливості в далекому майбутньому.

Усі ці артикули Папа апробував, як було сказано, «ознайомившись з їх проханнями-артикулами та пропозиціями..., коли все точно було розглянено й перевірено».[70]

Отже, в цій конституції Папа вирішив для Київської єрархії дві важливі справи чи, властиво, дві групи важливих справ, на яких їм найбільше залежало. Найперше, затвердив усі обряди й церемонії, яких вони досі вживали, як і все інше, згідно з постановами Флорентійського собору, а крім того, прийняв та апробував всі інші прохання (артику-

---

[69] DUB, nr. 145, p. 225.

[70] DUB, nr. 145, p. 220.

ли), що перед тим вже були уважно розглянені та перевірені. Ці справи ніколи не були більше оспорювані.

4. Булла «Decet Romanum Pontificem» (23.2.1596) [71]

У цій буллі папа Климент VIII вирішив найважливішу з усіх справ – про іменування, висвячення та інтронізацію єпископів і митрополитів. Про це єрархія Київської і Галицької митрополій писала в 10-му і 11-му артикулах головного списку від 1 червня 1595 р. та в 11-му артикулі із списку, що був переданий до вирішення Вселенському Архиєреєві.

Ці дві справи Папа вирішив такими словами: «Бажаючи їх обдарувати ще більшими ласками... власним рішенням... з повноти влади Апостольського Престолу, цією нашою конституцією ми постановили та рішаємо, що коли тільки одна із згаданих катедральних церков або єпископських престолів... Володимирська і Берестейська, Луцька й Острозька, Полоцька і Вітебська, Перемиська і Самбірська, Холмська і Белзька, Львівська і Кам'янецька... будуть позбавлені свого пастиря... будуть опорожнені, тоді, – хто за їхнім звичаєм і способом їм дозволеним, буде обраний чи назначений, – такий, в імені Апостольського Престолу, може й повинен бути потверджений чи поставлений вищезгаданим архиєпископом митрополитом Київським і Галицьким, і висвячений ним, або, за його дозволом, котримось з архиєреїв тієї ж нації... разом з двома чи трьома іншими католицькими єпископами... Цей же архиєрей може такому передати згадане достоїнство... і над таким єпископом, обраним, чи назначеним і потвердженим... оцим уділяємо й передаємо Архиєпископові Митрополитові повну, велику і самоправну владу та повновласті...[72]

«Коли ж внаслідок смерті чи будь-яким іншим способом залишиться без пастиря і буде опорожнений архиєпископський і митрополичий престол Київської і Галицької Церкви..., то ми хочемо і таким же рішенням та владою постановляємо і вирішуємо, щоб той, хто за їхнім звичаєм буде обраний чи назначений на Архиєпископа митрополита..., просив й отримав від нас, Римського Архиєрея... потвердження свого вибору чи назначення, поставлення чи провізію, як теж дозвіл, щоб

---

[71] DUB, nr. 193, p. 291-294; MUH, vol. IX-X, nr. 145, pp. 217-219.

[72] DUB, nr. 193, p. 293; HARASIEWICZ, *Annales...*, p. 219-222.

висвятитися на це становище...».[73]

Цією буллею, на домагання єрархії Київської і Галицької митрополій, було поставлено нарешті перепону перед лиходійним втручанням чужих державних чинників в управління Українсько-Білоруської Католицької Церкви. Цим актом Апостольський Престол зберіг і забезпечив самобутність цієї Церкви після всіх багатовікових несприятливих для неї політичних лихоліть.

Таким чином, конституцією «Magnus Dominus» від 23 грудня 1595 р. і буллею «Decet Romanum Pontificem» від 23 лютого 1596 р. папа Климент VIII прийняв усі артикули-домагання Київської і Галицької єрархії. Вони були, за словами самого Папи, пильно й уважно розглянені і він апробував їх, крім вищезгаданого 10-го артикулу, який не був досить логічним.

Усе це Папа ще раз потвердив своїм бреве від 7 лютого 1596 р., де повторює, що радо уділив їм усе те, що вони просили, бо дозволив затримати обряди і церемонії, як це було дозволено на Флорентійському соборі. «Королеві ж ми успішно допоручили вас і ваші церкви та їхні добра і просили, щоб вас і все ваше своїм старанням і своїм авторитетом не лише зберігав, але також і збільшував, та вписав між державних сенаторів».[74]

18 січня 1597 р. ці «слушні домагання» з'єднаної єрархії Папа допоручав львівському латинському архиєпископові.[75]

У листі ж до короля від 10 липня 1599 року Папа ще раз повертається до тих самих проблем, нагадує про ці «привілеї та інші умови» і так пише до нього: «Старайся, щоб справді дотримати те, що їм обіцяно, зокрема місця в сенаті, привілеї для духовних, – якими в твоєму королівстві користуються католицькі духовні і священики – та й інші умови, як це вимагає право і слушність».[76]

Папа Римський, отже, не тільки сам апробував усі прохання єрархії Київської і Галицької митрополій, але теж настоював, щоб польський король та інші впливові особи дотримувалися того, що обіцяли, тобто – виконали всі «слушні і справедливі домагання» владик.

---

[73] DUB, nr. 193, p. 294;

[74] DUB, nr. 181, p. 280.

[75] DUB, nr. 263, p. 413 («eorumque honestis desideriis favere»).

[76] DUB, nr. 325, p.483 («ut ius et æquum postulat»).

VI. Прикінцеві висновки

1. Шлях і апробація артикулів. – Отож, таким був шлях, який пройшли артикули-умови чи домагання, що їх єрархія Київської і Галицької митрополій висунула перед державними чинниками Речі Посполитої і перед Апостольським Престолом.

Такими вони постали в умах кращих представників Київської Церкви та українського й білоруського народів; так розвивалися і так були сприйняті представниками держави й Римської Курії.

Свідомі великої ваги і значення цих артикулів, представники Київської і Галицької митрополій перед приступленням до З'єднання в Римі 1595 р. і на Соборі в Бересті 1596 р., зробили всі можливі старання, щоб на свої домагання отримати потвердження і від короля, і від Папи.

І вони домоглися свого. Король однозначно і пункт за пунктом потвердив усі артикули-домагання, які належали до його компетенції й були до нього звернені, включно з 2-ма артикулами – про місце в сенаті для всіх владик, хоча ні він, ні його наступники не змогли цієї обітниці виконати, бо на це не дали своєї згоди представники сенату. Як згадувалося вище, оминув він тільки 10-й артикул про залежність монастирів і ченців від своїх єпископів, оскільки його вирішення залежало від Папи, як також – 14-й (про податки), який, очевидно, в документі переочено, бо він ніколи не був предметом дискусії.

Папа ні в одному з артикулів не бачив будь-яких трудностей. Він потвердив усі звернені до нього артикули і, – водночас – дуже турбувався про артикули, які апробував король – щоб дотриматись усіх слушних і справедливих домагань владик, що були їм приобіцяні.

В конституції «Magnus Dominus» Папа потвердив 10 артикулів, в яких була мова про збереження обрядів та церемоній, хоч зробив це загальниково, не згадуючи кожного артикулу зокрема.

11-й артикул (про місце в сенаті) не залежав від компетенції Папи, але він часто і наполеглево про цю справу нагадував усім, що мали її рішати, хоч, на жаль, без успіху.

У цій же конституції Папа потвердив також всі інші артикули (9, 13-14 і 17-19), бо вони, – за словами Апостольського нунція, – були «згідні з наукою Церкви, слушні й розумні».

У буллі ж «Decet Romanum Pontificem» Папа виразно згадав і потвердив 10-й артикул про призначення, консакрацію та інсталяцію єпископів і митрополитів *(див. вище).*

Ні тоді, ні пізніше Апостольський Престол не анулював жодного із

цих артикулів, і вони й надалі, як і колись залишаються у силі.

2. Значення артикулів Берестейської унії. – Широку й детальну оцінку кожного з цих артикулів подав М. Стахів у своїй великій праці *Христова Церква в Україні – 1988-1596*, на стор. 366-384.

Не всі ці артикули однаково важливі, але загалом беручи їхнє значення дуже велике. Без них Берестейська унія (1596 р.) не була б спроможна спричинитися до таких великих змін у Церкві та й у народі взагалі.

Завдяки цим артикулам Церква, а з нею і всі її вірні, значною мірою звільнилися з тяжкої неволі і повної залежності, а часто й сваволі чужих державних чинників, зокрема ж – шляхти (не тільки чужої, а деколи і своєї). Отож, усі заслуги, що їх багато дослідників приписують Українській Католицькій Церкві в мунулому, а також – і в останньому періоді, остаточно треба віднести на рахунок цих артикулів і тих осіб, що при їх укладанні пам'ятали про питання як церковного, так і суспільного життя.

Справді, крім артикулів, якими єрархія Київської Церкви бажала забезпечити збереження усіх церковних обрядів та звичаїв, якими жили її вірні, турбота владик сягала далеко дальше. Вони подбали також про вирішення інших справ, без яких ні Церква, ні народ не могли б відповідно розвиватися й належно виконати свої завдання.

Найперше, цими артикулами вони забезпечили для єпархій матеріяльну базу: церковні маєтки, якими вже не мала права розпоряджати жодна світська влада. Всі ці маєтки залишалися в руках Церкви, а ті, що були загарбані, мали до неї знову повернутися.

Владики подбали і про належну освіту для клиру й народу, забезпечившись правом засновувати власні школи, семінарії та свої друкарні.

Цими артикулами вони подбали також про рівноправність перед законами – для всіх духовних осіб, тобто домоглися усіх прав, якими користувалося латинське духовенство. Не одразу цю рівноправність вдалося втілити в життя, і потім ще довго траплялися прикрі надужиття, але маючи правові ґарантії, їм легше було згодом добиватися й рівноправности фактичної.

Але найважливіший їхній здобуток – забезпечення власного проводу в Церкві. Гідність митрополита, єпископів чи інших церковних достойників не можна було давати «людям іншого народу, а тільки народу руського...»; як митрополит, так і єпископи мали бути обирані духовенством з-поміж гідних людей. Король же надавав цю гідність одному з чотирьох представлених йому кандидатів, а не так, як було досі – при-

нагідним особам, при чому – не за церковні заслуги, бо ці люди нерідко не мали нічого спільного з Церквою і тому її доля не могла лежати їм на серці (арт. 1 - К). Ця сваволя державних чинників багато в чому й довела Київську і Галицьку митрополії до того трагічного стану, в якому вона опинилася в 16 ст. Тільки Унія 1596 р. і Берестейські артикули привернули їй життєздатність, якої вона опісля вже не втратила, навіть упродовж довгих років переслідувань.

3. Артикули-умови – не договір чи контракт. – Деякі заголовки артикулів, головно початок документу з 1 червня 1595 р. і подані у списку до Папи, так сформульовані, що дають підставу припускати, начебто між єрархією Київської і Галицької митрополій з одного боку, та Апостольським Престолом і польським королем – з другого, був укладений якийсь договір, свого роду контракт.

В першому, з 1 червня 1596 р., сказано: «Артикули, для яких потребуємо ґарантії панів римлян, перше ніж приступимо до єдности...». Подібна клавзула є і в списку артикулів, які приготовлено для Папи: «Артикули або умови, що їх ми, владика володимирський Іпатій Потій і владика луцький Кирило Терлецький, в імені нашім і наших співбратів вимагаємо від Католицької Римської Церкви, передше ніж приступимо до з'єднання з нею»(пор. вище).

Тому, на основі цих формулювань деякі автори не раз так і представляють Берестейську унію. Та, проаналізувавши всі тексти артикулів, нема жодної підстави, щоби їх (включно з наведеними заголовками) уважати договором чи контрактом.

Дві сторони роблять договір-контракт, який вони підписують, і цим зобов'язуються виконати умови, поставлені у ньому. Без підписів обох сторін, очевидно, нема контракту, і (в буквальному значенні слова) він без них нікого до нічого не зобов'язує.

Однак у нашому випадку нема такого документу, який би обидві сторони підписали і тим самим зобов'язалися виконувати домагання, зібрані у всіх вищезгаданих артикулах. Є тільки односторонні документи (з підписами однієї сторони) – Єрархії Київської і Галицької митрополій, самого Папи, чи короля, але нема жодного такого, на якому стояли б підписи обох сторін.

Папа і король підписали свої документи, а митрополит та єпископи підписали тільки свої заяви на обох синодах (1590 і 1594 рр.) та головний список 33-х артикулів, з датою 1 червня 1595 р.

Однак, як вже згадалося, і цей список 33-х артикулів з підписами

всієї єрархії не став предметом дискусій та домовленостей. Він виявився «непрактичним», бо в ньому разом було зібрано і справи, які мав вирішувати Вселенський Архиєрей і ті, що були в компетенції короля. Тому на його основі підготували два нові списки артикулів. В одному з них були зібрані справи, адресовані до короля, а в другому – ті, про які треба було говорити з Папою.

Ці нові списки, як ми вже бачили, не були тільки копією, дослівно переписаною з головного списку від 1 червня 1595 р., відповідно лише згрупованого. Тому не можна покликатися на цей головний список, коли говоримо про артикули, які відтак розглядалися на королівському дворі і в Римській Курії, бо й там, і тут апробували артикули зі згаданих окремих списків, а не з головного списку від 1 червня 1595 р., якого ні в Римі, ні в Кракові не брали до уваги.

Не можна теж дивитися на ці артикули як на договір – між рівними, які можуть (хоч не мусять) домовлятися і до чогось зобов'язатися. Київська єрархія не могла в такий спосіб трактувати цієї справи.

Найперше, як знаємо, Владики вирішили приступити чи радше – повернутися до Вселенської Церкви, бо в цьому З'єднанні бачили єдиний порятунок з трагічного становища, в якому опинилася тоді їхня Церква. Цієї можливості вони не могли пропустити, навіть якщо б не вдалося осягнути виконання якогось з домагань, як це було, наприклад, з місцем у сенаті.

Владики не могли цих артикулів ставити як умову з'єднання ще й тому, що самі вже 1590 р. заявили на синоді, що їхній обов'язок – шукати єдности з Вселенською Церквою, яку заснував Христос, поставивши її главою св. Петра, а на римському престолі якраз і сидять наступники цього Апостола. Очевидно, що ніхто не міг би ставити нарівні з таким обов'язком поодиноких артикулів і навіть слушних домагань. Не могли так вчинити і члени Київської єрархії й цього вони ніде не сказали.

Списки до Папи і до короля не мають підписів, список же 33-х артикулів, який владики підписали, вже через кілька днів був ними фактично відкликаний і перетворений на два окремі нові списки: один – до Папи, другий – до короля.

У цих нових списках, як ми вже бачили, один з артикулів (13-й) вони взагалі залишили поза увагою і відмовилися від нього, оскільки він вже тоді видавався їм не важливим і зайвим. Крім цього, багато артикулів на нових списках зазнали значних змін. Так, наприклад, сталось з 2-м і 17-м артикулами до Папи і більшістю артикулів до короля, напр.,

– 1-2, 10, 11-14, 16-18, артикул 6-й дуже скорочений в порівнянні до 17-го артикулу з головного списку.[77]

Отож, самі Владики вже не наполягали на первісному тексті, який вони підписали, і таким чином він вже тоді перестав бути офіційним документом, зрештою, так само як і списки до Папи та короля, які взагалі не мають підписів. Тому у згаданих заголовках до артикулів нема елементів, що дозволяють трактувати їх як формальний контракт. Хоч Владики назвали їх артикулами-умовами, але умовами у властивому розумінні їх не вважали. Це виразно видно із заголовку на списку до короля, де вони не домагаються, а тільки просять їх здійснити: «Артикули або умови, які просимо від його Королівської милости».[78]

Таке ж звернення «просимо» знаходимо не тільки в артикулах до короля, але воно було вже в головному списку 33-х артикулів від 1-го червня 1595 р., як наприклад арт. 12, 14, 28, 31 і 32. Подібне значення має форма звернення «хай буде нам вільно» в артилулах під чч. 23, 24 і 27 головного списку «33» чи теж «щоб ласкаво зволив» в 11 артикулі до Папи.

Всі вони самі собою виключають припущення чи й думку про те, що ці артикули могли бути укладені як точки договору чи контракту.

Тому можна припускати, що в заголовках до артикулів Владики хотіли лише підкреслити, що про ці справи треба всіма силами старатися і їх домагатися, бо, за словами Апостольського нунція і самого Папи, вони слушні, справедливі й тому не повинні бути предметом торгів.[79] В цьому й самі Владики не сумнівалися, однак про ці справи треба було знову всім пригадати і домагатися їх вирішення, на цьому наполягати, використовуючи добру нагоду, коли й друга сторона була заінтересована у такому З'єднанні.

Так воно, зрештою, і сталось, бо ні король, ані Папа проти жодного з цих артикулів не перечили, з усіма погодилися і їх апробували. Коли пізніше виринали труднощі, то їхнє джерело було не в тих людях, що ці артикули потвердили.

---

[77] Тому можна сказати, що список 33-х артикулів з 1-го червня 1595 р. самі владики Київської і Галицької митрополій відкликали. Він перестав бути офіційним документом, але, на жаль, нові списки до Папи і до короля майже незнані, і здебільшого цитуються та згадуються тільки артикули першого списку від 1.6.1595 року.

[78] Пор. вище.

[79] DUB, nr. 62, p. 112-113; nr. 263, p. 413; nr. 325, p. 483.

4. Пізніші зміни деяких артикулів. – Але згодом виявилося, що не всі артикули однаково втілюються у життя й не всі залишалися актуальними.

Найсумнішою була доля 2-го артикулу до короля, в якому Київська єрархія просила для себе місце в сенаті. Хоча король визнав слушним це домагання й обіцяв їм про це старатися, та й сам Папа часто цього домагався,[80] однак, до сенату Владик ніколи не було допущено. Щойно 1792 р. визнано місце в сенаті за одним лише митрополитом, котрий уже не мав нагоди з цього права користати, бо, ніби за іронією долі, скоро не стало ні сенату, ні Польсько-Литовської Речі Посполитої.

Владикам довго також треба було змагатися, щоб реалізувати пункт 12-го артикулу до Папи – «щоб ніхто нікого не силував до церемоній і визнання релігії Римської Церкви». Цей заклик виявився, однак, мало дієвим у щоденному житті. Митрополити та єпископи невдовзі почали робити старання, щоб не обмежуватися лише голослівним закликом, але щоб Апостольський Престол видав заборону переходити на інший обряд – без дозволу самого Ап. Престолу. Багато документів з такою забороною вийшло з Римської Курії, але державна влада (та й церковна – римо-католицька) була сильнішою від таких декретів і ця проблема на практиці ніколи не була як слід розв'язана.

Пізніше зазнали деякої зміни й інші артикули. Ці зміни, однак, ніхто не накидав силою, бо вони з часом, у ближчому співжитті з латинським обрядом, самі легко приймалися в Київській і Галицькій митрополіях.

До них належить 7-й артикул до Папи – про процесії на празник Пресвятої Євхаристії (Божого Тіла), які пізніше в багатьох місцях прийнялися і практикувалися, але – у власному обряді.

Так було і з артикулом 8-м і 15-м до Папи – про вживання дзвонів перед Пасхою, зокрема у Велику П'ятницю. В Українській Церкві з часом майже всюди прийнялося калатання замість дзвонення, бо воно й не було для неї чужим і, – згідно з Патериком, – вже давніше в ній практикувалося.[81]

Подібне сталося і з 16-м артикулом до Папи, в якому була вимога, щоб могли «відвідувати хворих з Найсвятішими Тайнами, згідно зі зви-

---

[80] Тільки в 1596 році Папа вислав 16 листів до короля, сенаторів, канцлерів та різних єпископів (DUB, nr. 171-180, 182-186, pp. 264-269). В цій справі Папа й пізніше звертався до короля (DUB, nr. 324-325, p. 481-483) і гаряче рекомендував владик молодої З'єднаної Церкви до сенату, а крім того, він часто писав про цю Церкву до багатьох впливових осіб (DUB, nr. 303-315, p. 465-473).

[81] Стахів М., *Христова Церква...*, 372.

чаєм і практикою». Майже всюди з часом прийнялася скромніша, більш приватна форма таких відвідин, зокрема – по містах та між чужою більшістю.

Великої зміни зазнав, зокрема, 14-й артикул до Папи – про залежність усіх монастирів і ченців від місцевих єпископів. Цю зміну вже 1617 р. запровадив сам Київський і Галицький митрополит Йосиф В. Рутський, а пізніше її потвердив також Замойський собор 1720 року [82].

Відтоді Василіянські монастирі вилучено з-під влади єпископів і навіть митрополита, підпорядковано їх одному настоятелеві – спочатку протоігуменові, потім – протоархимандритові. Так воно тепер, зрештою, є в Українській Католицькій Церкві з усіма Чинами та Згромадженнями.

В деяких місцях зазнав зміни і 9-й артикул до Папи – про подружжя священиків. Але на території Східної Церкви (в тому числі і Київської і Галицької митрополій) ця зміна виходила не від Апостольського Престолу, а заводили її власним рішенням самі єпископи.

Деяку зміну внесено і в 6-й артикул до Папи – про запровадження нового календаря, до чого в Київській і Галицькій митрополіях були готові, хоча – з деякими застереженнями. Оскільки ж Апостольський Престол на цьому не настоював, то старий календар залишився всюди, як і перед тим. Нове літочислення з власної ініціятиви завели досі тільки в деяких єпархіях та багатьох парафіях поза Україною.

Між Київськими і Галицькими митрополитами та Римською Курією деякий час тягнулося непорозуміння у справі іменування єпископів-помічників. Майже до половини 18 ст. митрополити самі назначували єпископів-помічників, так само як і єпархів. Пізніше це право в Римі дехто оспорював [83]. Однак, нове східне церковне право визнає це прерогативою Київських і Галицьких митрополитів і, згідно з кан. 181, на патріяршій та архиєпископській територіях всі єпископи обираються, – відповідно, – на патріярших чи архиєпископських синодах.

Всі інші артикули донині не втратили свого значення і вони зберігають колишню свою силу та дієвість, бо на них і надалі стоїть Церква Берестейського З'єднання.

---

[82] *Там же,* 381; *Нарис історії Василіянського Чину св.Йосафата,* 117-122, 164-182.

[83] PATRYLO I., *Archiepiscopi – Metropolitani Kievo-Halicienses,* Romæ 1962, p. 76-92.

SOPHIA SENYK

THE BACKGROUND OF THE UNION OF BREST*

The Greek patriarchs Joachim of Antioch and Jeremias II of Constantinople, who for the first time in the history of the Church in Ukraine visited its lands in 1585-6 and respectively 1588-9, could observe many defects in its church life, but also a vitality denied the Christians living under the crescent. Joachim was simply a guest on Ukrainian territory, which did not belong to his jurisdiction, though this did not prevent him from issuing instructions to the Orthodox faithful living there. Jeremias, on the other hand, was the hierarchical superior of the metropolitan province of Kiev; until his visits, however, neither he nor his predecessors since the fall of Constantinople to the Turks in 1453 had exercised any direct authority over the Kievan Church. Both patriarchs turned up in Ukraine not intentionally, but because it lay on their route to Moscow. From the Orthodox tsar they hoped to receive generous alms to pay off the contributions the Turkish authorities imposed on the holders of the patriarchal thrones.

During Joachim's stay in Lviv in 1586 he issued a letter to the brother-

---

* *Abbreviations used:*

AKTY ZR = *Акты, относящиеся к истории западной России.* Vol. 3, 4. Sankt-peterburg 1848, 1851.

DUB = *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum.* Ed. Athanasius G. Welykyj. Romae 1970.

HALECKI = Oskar Halecki. *From Florence to Brest.* Rome 1958.

LN = *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae Illustrantes.* Ed. Athanasius G. Welykyj. Romae 1959.

MUH = *Monumenta Ucrainae Historica.* Vol.1. Romae 1964.

STUDYNS'KYJ = Кирило Студинський. *Пересторога.* Lviv 1885.

hood confirming its statutes.[1] Clauses giving the brotherhood extensive spiritual authority free of episcopal supervision made a clash between the bishop and the brotherhood inevitable. The brotherhood was empowered to excommunicate its members, to watch over the mores of laity and clergy alike, and, most novel of all, to examine the bishop's actions and oppose them if the brotherhood thought fit. The granting of such spiritual rights to a lay group was contrary to all orthodox tradition. Ruthenian hierarchs, whatever their personal character and abilities, were too conscious of the authority with which they were invested at ordination to tolerate supervision from a portion of the flock they were to guide. Gedeon Baladan, the second member in succession of a prosperous noble family to be bishop of Lviv (1568-1607), was decidedly not one to acquiesce meekly in the usurpation of his authority.

Two years later, in 1588, Jeremias II made the brotherhood totally independent of the bishop by granting it (and the Vilna brotherhood) stauropegial status, that is, subordinating it directly to the patriarchs of Constantinople.[2] The local bishop was to have no further say in the affairs of the brotherhood, even on liturgical and doctrinal matters.

The Bishop of Lviv and the Brotherhood

In the meanwhile, relations between Balaban and the brotherhood, quite amicable at the beginning of Balaban's episcopacy, had been steadily deteriorating. At the bishop's suggestion the brotherhood in 1585 began to buy Ivan Fedorov's press, left pawned at his death in Lviv in 1583. The matter proceeded slowly, since the brotherhood was interested first in finishing the rebuilding of its church of the Dormition and the building of a school. Though already in 1586 the first signs of a rift between the two parties appeared, Balaban for some time yet continued to support the brotherhood in its efforts to set up a school and a typography.

In November 1589 patriarch Jeremias, who also supported the setting up of the press, granted the brotherhood a privilege to print liturgical books

---

[1] *Памятники изданные Коммиссиею для разбора древних актов,* 3 (Киев 1852) 1-21.

[2] See the patriarch's letter to Balaban, admonishing him not to interfere in the brotherhood's affairs, ibid., p. 22-24.

and school manuals. Though this privilege was countersigned by Gedeon Balaban, as well as by bishop Cyril Terlec'kyj of Luc'k as exarch, the Lviv bishop must soon have repented of his signature. The privilege meant that the books, with which hopefully the churches of his eparchy, as also of other eparchies, would be provided, thus ending a chronic shortage, would be issued without his supervision and approbation.[3] Since the manuscript copies of these texts contained endless variations, some due to scribal errors, others to local differences in usage, correct texts for printing had to be prepared, otherwise inferior or even erroneous texts and rubrics would be propagated, and even doctrinal deviations could creep in. Now, in virtue of the patriarch's privilege, the texts would be prepared and disseminated in print by a lay group and without episcopal authorization.

Thus, the brotherhood was entirely withdrawn from the bishop's jurisdiction, and he was powerless to supervise its doings. For its part, though, the brotherhood needed no urging to make use of the patriarch's authorization to oversee the bishop. Balaban found this double injury to his episcopal authority unendurable and began to look around for means to bring the *bratčyky* to proper submission.

One solution, drastic as it might appear at first, brought into focus vague ideas that had been in the air not long before. The unity of all Christendom was too abstract and remote. However, the union of the metropolitan province of Kiev with the Apostolic See, once it began to be considered seriously, appeared both desirable and possible.

The Church in Decline

Apart from private griefs, like Balaban's, the Ruthenian Church was suffering from evils and deficiencies that boded no contented future. It was an object of derision in the Polish-Lithuanian state; its clergy and hierarchy enjoyed none of the privileges accorded churchmen of the state Latin Church. The Ruthenian Church possessed no schools worth mentioning; its clergy as a consequence were ignorant and its upper classes were abandoning it in droves, generally as a result of spending their formative years in

---

[3] On the controversy between Balaban and the brotherhood over printing books, see Ів. Огієнко, *Історія українського друкарства,* 1 (Львів 1925) 53-55, 76, 81-82; the privilege of Jeremias is in *Памятники,* 3:37-45.

Latin (or Protestant) schools. First reforming Protestantism, then restored Catholicism, led by the Jesuits, aggressively penetrated into Ruthenian lands. The attacks of both one and the other against the teachings and usages of the Greek Church could not be met on the same level they were made, which left the Greek Church still more discredited. Monastic life had declined in spirit and showed little sign of rebirth. The mass of the people was uninstructed even in basic Christian truths and prayers.

Reforms within and defense of the Church outwardly needed something more than the Ruthenian Church could produce of itself.

The patriarchate of Constantinople, to which the Kievan Church belonged, far from being able to offer assistance, was itself in need of aid. The patriarch could not be expected to denounce injuries against the Ruthenian Church when he himself was a guest in the Polish-Lithuanian state and dependent on the alms he received there to retain his position. As for the problem of education in the church and of dealing effectively with western polemics, the Christians under the Turks were even further removed from the intellectual currents of the times than the Ruthenian Church.

Interest in the Ruthenian Church on the Part of the Latins

The Roman Church had always retained a concern for Christian unity, and the thought had occurred in Rome that some Ruthenian bishops might be induced to seek union with Rome.[4] This hope was frequently voiced in the 1570s and 1580s, but took no concrete form and led to no results. In 1578 nuncio Giovanni Andrea Caligari was concerned about bringing to the attention of Ruthenian bishops the Acts of the Council of Florence as a means of predisposing them for a union with Rome.[5] But nothing came of these and other vague plans.

Though at the time of the passage through Ruthenian lands of patriarch Jeremias II a plan was proposed to nuncio Annibale de Capua of involving both the patriarch and the Ruthenian hierarchy in talks that might foster union, this matter too was not further pursued. Interestingly, this plan was proposed not from the Catholic side, but by the Orthodox Ruthenian castellan of Brest, Adam Potij. Authorities in Rome held that the only place for

---

[4] MUH, 1:25; HALECKI, p. 209-213.

[5] See his letters, LN, 1:107-108, and the volume passim for other examples.

theological disputes on doctrinal differences were ecumenical councils, and furthermore that the differences between Greeks and Latins had been settled once and for all in Florence in 1439.[6] This position continued to be consistently maintained in Rome and after the Union of Brest prevented any joint formal meetings of the Ruthenian Catholic and Orthodox hierarchy.

In 1582-1584 the Jesuit Antonio Possevino, sent by pope Gregory XIII at the request of tsar Ivan IV to negotiate a peace between Poland and Muscovy, had conversations with prince Constantine Ostroz'kyj. The prince was by far the wealthiest and most influential Ruthenian Orthodox magnate; he was palatine of Kiev, hence senator in virtue of his office. The conversations between Ostroz'kyj and Possevino touched on the topic of Christian unity, discussed in a manner that left both parties pleased.[7] But a pious hope for unity expressed in a talk between a Jesuit diplomat and an Orthodox layman, however influential both parties were, did not bring that unity concretely one step further. Possevino appears to have had a greater interest in the individual conversions of wealthy Ruthenians to the Latin Church than in an ecclesiastical union and he did not spare the Ruthenian hierarchy unjust accusations.[8]

A stir had been caused in 1577 by the publication of a book by another Jesuit, the noted preacher and polemicist, Peter Skarga. The work was entitled, *On the Unity of the Church of God under One Pastor* and was dedicated to prince Ostroz'kyj, in view of his open-minded attitude towards the Catholic Church.[9] To do Skarga justice, he did lay a good part of the blame for the low level of religious culture among the Ruthenians on the oppression of them by the Latin lords, secular and religious. The Polish Jesuit had

---

[6] See the letter of Bernard Maciejowski, Latin bishop of Luc'k, to the nuncio, 23 August 1588, MUH, 1:68-70, and the letter of cardinal Ippolito Aldobrandini (in 1592 elected pope as Clement VIII), to whom Maciejowski's letter had been communicated, p. 70-71.

[7] Ibid., p. 44.

[8] On Possevino and the Ruthenians, see HALECKI, p.199-222.

[9] Skarga's work (2nd ed., collated with the 1st) is reprinted in *Русская историческая библиотека,* 7 (=Памятники полемической литературы в Западной Руси; Петербург 1882) 223-526. On the insignificant contribution of the Jesuits to the Union, see JAN KRAJCAR, "Jesuits and the Genesis of the Union of Brest", *Orientalia Christiana Periodica,* 44 (1978) 131-153.

good intentions and was sincerely dismayed at the decadence of the Ruthenian Church, but he saw the primary causes of that decadence in the married clergy, the Slavic language of the liturgy, and the lack of authority of the hierarchy among the laity, rather than in the historical vicissitudes of the Kievan, as of the entire Eastern Church. His caustic expressions, tempered in the second edition of 1590, his attacks on Ruthenian ritual practices, and his call for individual conversions to the Latin Church were hardly apt to win influential Ruthenians to the idea of church union with Rome.[10] Ostroz'kyj was not flattered by the dedication of the book. He bought up all the copies he could and had them burned, as Skarga complains (without naming the prince) in the preface to the second edition. Ostroz'kyj also had a reply to Skarga's book prepared at the school founded by him in his family seat Ostrih.

The Brest Synod of 1590

In June 1590 metropolitan Michael Rahoza convoked a synod of the Ruthenian Church at Brest, chosen for its central location in the metropolitanate. Rahoza had been elevated to the metropolitan see by patriarch Jeremias on 1 August 1589. His predecessor, Onysifor Divočka, had been deposed by the patriarch on the canonical grounds of bigamy, that is, Divočka had been married twice before his ordination.[11] Michael Rahoza was known to be a monk of exemplary life and devoted to his Church and was the choice of the Orthodox Ruthenian nobility; at the time of his elevation he was archimandrite of Minsk.[12]

Strangely, on 6 August the patriarch named the bishop of Luc'k, Cyril Terlec'kyj, as his exarch, that is, a personal representative with special powers. Jeremias, in a letter to the Orthodox clergy informing them of this appointment, writes that his exarch has "superior authority in ecclesiastical matters, according to which he is to correct all bishops, to assure good order among

---

[10] See *Русская историческая библиотека,* 7:483, 498-500.

[11] In addition, he totally lacked all pastoral concern, see a letter of remonstrance written to him by a group of clergy, 14 February 1585, Акты ZR, 3:289-291.

[12] See the confirmatory letters of Sigismund III, 27 July 1589, ibid., 4:25-26. Rahoza had come to the Minsk monastery only shortly before; previously, since 1582, he had been archimandrite of Sluck, 3:272-273.

them, to admonish them, and to depose the unworthy ones, as our vicar".[13]

The nomination of Terlec'kyj as patriarchal exarch was obviously a slight against the new metropolitan. The Orthodox polemical tract *Perestoroha* of 1605 ascribes this appointment to the farsightedness of Jeremias, who supposedly was mistrustful of Rahoza's constancy in Orthodoxy.[14] Had such doubts arisen in Jeremias' mind, it would have been simpler not to make Rahoza metropolitan. Ironically, the patriarch's exarch would turn out to be the first among the Kievan hierarchy to promote a union that would break his Church's ties with Constantinople.

The metropolitan province of Kiev at the time of the 1590 Brest synod consisted of eight eparchies, including the metropolitan's: Kiev, Volodymyr-Brest, Luc'k-Ostrih, Turiv-Pinsk, Xolm-Belz, Lviv-Kamjanec', Peremyšl'-Sambir, Polock-Vicebsk. The title of Halyč was contested between the metropolitan and the bishop of Lviv.

The bishops of Polock and Peremyšl' did not come to the 1590 synod. To avoid similar absences in the future the synod threatened with fines and eventual deposition any bishop who failed to participate without a justifiable excuse.

In their synodal letter the bishops explained that they met to remedy the many ills besetting their Church – persecutions without and disorders within. Because of the gravity of the problems, henceforth synods would be held at Brest every year on 24 June.

Though other internal conflicts existed, the greatest discord at the moment involved the bishop versus the brotherhood of Lviv. The town of Lviv also offered vivid examples of the persecution that the bishops complained about. The Lviv town administration, wholly in the hands of the Latins, restricted public religious observances by Ukrainians. Processions, even funerals, were limited to certain streets, church bells could not be rung if Latin services were in progress, Ukrainian servants in the homes of Latins were obliged to attend Latin services.[15]

Religious-ethnic conflicts were exasperated after the introduction of the Gregorian calendar in Poland in 1583. Now even those feasts and fasts that were common to both Greeks and Latins fell on different days, and joyous

---

[13] 14 August 1589, ibid., 4:28-29.

[14] Ibid., p. 206.

[15] Cf. MUH, 1:83-85.

celebrations of one coincided with penitential observances of the other. Inobservance of Latin holy days by the Ukrainians was intolerable to the Latin archbishop of Lviv Demetrius Solikowski (1582-1603), and attacks on Ukrainian churches ensued.[16] In 1584 bishop Balaban entered a protest in the courts against Solikowski's rabble-rousing actions.[17] The two bishops made peace the following year, though the causes of conflict remained.[18] In 1590 Balaban even appealed to the Latin archbishop to help free him from "slavery" to the brotherhood, which had become an overseer of the bishops through the imprudent privileges of the patriarchs.[19]

The bishops in synod strictly prohibited the specific abuse of lay persons holding monasteries. The practice of presenting monasteries to lay people had brought on a disastrous decline in numbers and especially in the spiritual vitality of monastic life. While the Latin kings and magnates could be accused of fostering this abuse, a great part of the blame lay with the Orthodox nobility, who procured and used monasteries and their properties for their personal enrichment.

The synodal letter did not go beyond prohibiting these evils. The synod's one concrete proposal regarded the legal protection of church properties. At the following 1591 synod all participants were to bring whatever documents they possessed that granted endowments and rights to the Church, and the synod would decide where to establish a central archive for their safekeeping.

The First Steps towards Union

Four of the bishops, however, took a far more radical stand concerning a remedy for the troubles besetting their Church. Cyril Terlec'kyj of Luc'k, Leontij Pel'čyc'kyj of Pinsk, Gedeon Balaban of Lviv, and Dionisij Zbirujs'kyj of Xolm met in Belz, a cathedral town of the last. The meeting took place just before the Brest synod, but the statement the bishops prepared is dated 24 June, four days after the close of the synod.[20] The bishops agreed in

---

[16] An example is given ibid., p. 52-53.

[17] Ibid., p. 58-61.

[18] See AKTY ZR, 3:291.

[19] HALECKI, p. 234.

[20] The discussions that led to the Union of Brest were conducted secretly; never-

writing to seek the unity of the Church and to acknowledge the pope of Rome as their head. They laid down as a condition that the rites and discipline of their Church would remain as they were, and that the king would confirm their privileges, according to articles which they would submit.

The four bishops declared that their pastoral obligation to seek their own and their flock's salvation imposed on them the task to seek concord and unity. The situation of the Ruthenian Church was certainly critical enough to suggest various means to concerned hierarchs. We do not know what personally prompted each of the four bishops to look towards Rome for aid. Only in Balaban's case are his motives evident: the insubordination of the Lviv brotherhood had become intolerable to him and he was willing to try anything to reassert his authority over its members.

Cyril Terlec'kyj of Luc'k remains a controversial figure. To form a just opinion of his character it would be necessary to examine archival materials; concerning him in their entirety, not only the highly partisan ones that were chosen for publication in the nineteenth century. Terlec'kyj has been accused of ambition and greed in seeking the union, and of far graver crimes in the discharge of his episcopal office. To what extent these accusations are just cannot be verified. Patriarch Jeremias' choice of Terlec'kyj as his exarch points to a different kind of person. It is certain, moreover, that Terlec'kyj was attached to the Eastern Church; his education had been traditional, and he knew no Latin. A favorable disposition towards Rome may have developed through acquaintance with the Latin bishop of Luc'k, Bernard Maciejowski, who throughout his episcopate (1591-1560) showed understanding and sympathy for the Ruthenian Church rare among the Polish hierarchy and assisted it, even financially. Maciejowski may have suggested to Terlec'kyj to seek consensus among the bishops for union with Rome.[21]

Pel'čyc'kyj and Zbirujs'kyj remain shadowy figures; we know hardly anything about them personally or about their pastoral activities. Like Terlec'kyj, they too persevered in working for the union until their deaths.

---

theless, the preparations are well documented. Many sources have been published a number of times; the most convenient collection is DUB, with the letter quoted on p. 7-8.

[21] Terlec'kyj is examined under various aspects in STUDYNS'KYJ; see also ОРЕСТ ЛЕВИЦКИЙ, "Южно-русские архиереи в XVI-XVII в.", *Киевская старина,* 1 (1882, 1) 49-100. For Maciejowski, who in 1605 was named primate of Poland, see the article by Jan Dzięgielewski and Jarema Maciszewski in *Polski Słownik Biograficzny, sub voce.*

Terlec'kyj, who in the next few years appears constantly as spokesman for the other bishops, presented the Belz proposal to king Sigismund III; this may have been done not immediately, but in 1591. A response from the king came only on 18 March 1592. In his letter, the first royal statement concerning the union of the Ruthenian Church with Rome, the king praised the bishops' intention and promised his protection. The king added the significant phrase that they and others who would accept the union would enjoy the same privileges and immunities (*свободы и волности*) as Latin ecclesiastics.[22] The king, however, does not appear to have taken any further steps, directly or indirectly, to encourage the bishops' action, and Rome, as we shall see, was quite ignorant as yet of the bishops' intention.

A synod met the following year, 1591, not in June, however, but in October. Reforms within the Church were considered, but no mention was made of relations with Rome.[23]

Though the four bishops who resolved to work for unity with Rome did not publicize their resolution, it could not be kept secret. The topic was in the air and commonly talked about. A letter of 7 September 1592 from the Lviv Stauropegian brotherhood to patriarch Jeremias reports exaggerated rumors. The letter describes the same kind of troubles in the Ruthenian Church as what the hierarchy had noted in 1590 (though the brotherhood rather onesidedly lays all the blame on the hierarchy) and notes that to remedy these evils "people consider" that it might not be a bad idea to submit to the Roman pontiff; all the usages of the Greek Church would be maintained and order would be restored.[24]

Potij Becomes Bishop

In January 1593 the bishop of Volodymyr-Brest, Meletij Xrebtovyč, died. Prince Ostroz'kyj began strongly to urge his friend Adam Potij, castellan of Brest, to accept the vacant episcopal post.[25] Ostroz'kyj promised to seek the royal charter of nomination for the widowed Potij; in Potij, who was a senator in virtue of his office, the Ruthenian Church would obtain a well-educated and influential hierarch. Sigismund III had already promised he would give the

---

22 DUB, p. 9-10.

23 HALECKI, p. 243-244.

24 DUB, p. 12-14.

25 Potij's letter to Radziwill, ibid., p. 14-16.

nomination to Ostroz'kyj's candidate, in accordance with the privilege granted the prince on 21 October 1592 to act as a kind of protector over the Ruthenian Church and to recommend candidates for vacant episcopal posts.[26]

Potij was undecided at first and refused to make a personal request of the king for the nomination, but he knew that his powerful friends, Ostroz'kyj, Radziwill, Sapieha, would press his candidacy. As could be expected, the king's choice fell on Potij.[27] Since eastern custom demanded that all bishops be chosen from among monks, Potij before ordination received monastic tonsure, with the monastic name Ipatij.

Potij's presence as bishop was desired at the synod in June, to be held in his see of Brest. As it turned out, however, the synod had to be postponed to 1594 because of the king's absence from the country, during which no public assemblies could meet.

Potij, like many nobles, both Latin and Greek, had been attracted to the new faiths propagated in the Commonwealth and had turned Calvinist. As the Catholic revival gained strength, many of these persons returned to the Latin Church or converted to it if they had been Greek formerly. Potij, under what influences we do not know, almost alone among Ruthenian nobles gave up Calvinism not for the Latin Church, but returned to the Greek Church in which he had been baptized. Potij's return demonstrates his attachment to the faith of Rus'. From his own experience and from what he witnessed in other noble Ruthenian families he understood that his Church had to keep pace with the West and needed assistance from the West if it wanted to retain the educated classes.

Already in 1588 Potij saw in the presence of patriarch Jeremias II in Ruthenian lands a providential occasion for fostering a union of his Church with the Roman by the possibility it offered of theological discussions involving all the parties concerned: the patriarch, the Ruthenian hierarchy, and Latin bishops and theologians. He urged the Latin bishop Maciejowski of Luc'k to promote such a meeting.[28]

Nothing further came of this suggestion, but these ideas of Potij were surely known to Ostroz'kyj and seem to have been at least one reason why the prince wanted to see Potij bishop. After Potij's ordination Ostroz'kyj indicated that he

---

[26] RIB, 7:1294; cf. STUDYNS'KYJ, p. 33.

[27] 20 March 1593, DUB, p.16; AKTY ZR, 4:63.

[28] See Maciejowski's letter to nuncio Annibale de Capua, 23 August 1588, MUH, 1:68-70.

expected to see him take concrete steps to promote church unity.

Ipatij Potij was the best-educated among the hierarchy, with wide experience; he was also attached to his Ruthenian Church and its traditions. He recognized the potential forces for renewal in the brotherhoods and when he was still castellan, around 1589, he founded a brotherhood in Brest on the model of the one in Lviv and promoted the "Ruthenian school" it conducted.[29] As bishop of Volodymyr-Brest and later as metropolitan Potij continued to be concerned about Ruthenian schooling.

Prince Ostroz'kyj's Proposals

A letter of Ostroz'kyj to Potij just before the synod was scheduled to meet exhorted the new bishop to strive with all his "force and might" that at least the first steps be taken towards achieving understanding and unity with the Church of Rome.[30] Little did the prince suspect how soon the day would come when he would rue the "force and might" with which the bishop of Volodymyr pursued union with Rome.

Ostroz'kyj's letter, like the brotherhood's cited above, demonstrates how widely, without arousing ire, the possibility of church union was being discussed in Ruthenian circles. In the light of this letter, in which the prince expresses his interest in accord between the Churches and proposes that Potij urge this matter before the synod and even take it to Moscow, it is clear that Potij's inclinations towards union were known and had been a factor in his elevation to the bishopric.

The prince, whose right to take a voice in church matters went unquestioned, proposed eight points for the consideration of the hierarchy. A number of these coincided with the strivings of the bishops: that all rites of the Eastern Church be preserved; that churches and church properties be protected from seizure by Latins; that after a union is concluded the Latin Church not accept any Ruthenians who might want to join it; that Ruthenian bishops and priests enjoy the same privileges as their Latin confreres and that at least some members of the hierarchy be granted seats in the Senate; that schools should be promoted, especially so that there might be learned priests and preachers.

---

[29] See the royal confirmation of the Brest brotherhood, 28 January 1591, AKTY ZR, 4:37-39; cf. the letter of the Lviv brotherhood to patriarch Jeremias, 6 February 1592, p.44.

[30] DUB, p. 18-19.

Other of Ostroz'kyj's points could strike Potij only as light-minded. Ostroz'kyj's proposal that the synod send out representatives of the Kievan Church to the four oriental patriarchs (the one in Moscow was a parvenu as yet unrecognized) to promote a general union could not be taken seriously by anyone who was aware of the precarious position of the patriarchs under Turkish rule. Ottoman authorities did not view feelers in the direction of Christian unity benignly, seeing in any such inclination a threat to their rule over Christian populations. The suggestion, further, that Potij venture to Moscow with the same mission of promoting church union with the West must have struck the bishop as rash unconcern for his safety and life. Potij, who was well-versed in the history of his Church, remembered what had happened to Isidore in Moscow.

The two suggestions to extend the scope of union were unrealistic and fanciful and only for that reason unsound. What perplexed Potij and the other bishops the most, however, was Ostroz'kyj's comment that the synod concern itself with correcting certain things "thought up by men" in their Church, and the Polish text cites, by way of example, the sacraments. These words gave Potij and every other bishop cause to ponder. For all his protestations of concern for the Orthodox church, Ostroz'kyj was wavering over orthodox doctrine.

The dedicatory verses of Herasym Smotryc'kyj in the Bible printed through the prince's initiative and support at his press in Ostrih in 1581 had hailed him as the person "whom God Himself has chosen to be a faithful protector of the orthodox faith received by his ancestors".[31] Since those words were written, however, Ostroz'kyj had succumbed so much to the influence of the heterodox that he held up the Socinians as a model for the bishops to imitate. Potij remonstrated:

> As for what your grace recommends: the way the heterodox do things, however good it may seem, if it is not on the true foundation, then as far as I'm concerned, it's only rubbish – their schools and their typographies and all their preachers. If they themselves are hostile to the Son of God and rob Him of the praise of His divine majesty, then certainly even those fruits are not pleasing to God and all their building is on sand, not on a firm support, which is Christ the Son of God, true God and Man.

With his characteristic directness Potij then remarks:

> I don't like it that what your grace sees in them you find so appetizing and I'm not a little horrified to hear these things form your grace.[32]

---

[31] *Українська поезія. Кінець XVI-початок XVII ст.* Ed. В.П. Колосова, Б.І. Крекотень (Київ 1978), p. 64.

[32] Letter of Potij to Ostroz'kyj, 25 March 1595, DUB, p. 54-55.

Ostroz'kyj's Growing Dissatisfaction

Discussions and reflections about proceeding to a union with Rome over the next year have left little trace in documents. The metropolitan convoked a regular synod for 24 June 1594, but again it could not be held because of the king's absence from the country. Nevertheless, those who had come to Brest for the designated day in the hope that Sigismund would return in time (Rahoza, Potij, Terlec'kyj, superiors of some major monasteries, *protopopy* [deans], and representatives of the brotherhoods) met in a judicial session, not prohibited by the constitution, to regulate the relation of the brotherhoods to the hierarchy.[33]

In the course of this year a cautious feeling-out of positions and deliberations on further steps were best done orally. Yet decisions of great moment were taken at this time, and it is a pity we shall never fully know the underlying motivation.

The hierarchy drew up several documents before its two final texts, the articles of union presented in Rome and to the king and the letter asking for communion with the Church of Rome. Through the various documents we can trace a crystallization of the bishops' thoughts concerning the ills in their Church and remedies for them as well as the gradual maturation of the idea of union from the first vague allusions to a firm decision to take the momentous step. The editing of the texts from 1593 on at least was carried out chiefly by Cyril Terlec'kyj, later with the aid of Ipatij Potij, but the thoughts expressed belong to the hierarchy jointly.[34]

The chief discussions regarding a concrete agreement with the Roman church were conducted by Potij and Terlec'kyj with the Latin bishop of Luc'k Maciejowski. The discussions dealt with concrete matters of concern to the bishops: reinstituting order in the church by upholding the authority of the metropolitan and the bishops, removing the effects of internal anarchy fostered by the letters of Greek patriarchs that freed the brotherhoods from all control, and even considered ways of providing adequate revenues for the metropolitan see. The two Ruthenian bishops strove to arouse

---

[33] See the document of 24 June 1594 signed by those present, *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis,* ed. Wladimirus Milkowicz, 1 (Leopolis 1895) 516; Акты ZR, 4:67-69.

[34] See a note of Maciejowski, DUB, p. 35.

metropolitan Rahoza from his natural indecisiveness and timidity to commit himself wholeheartedly to the cause of union with Rome.[35]

In the course of working out an apologia of their step the bishops refer to the spread of heresy, principally Arianism, among their faithful, in combating which they have no assistance. The hierarchy was mindful of forming but a part of the Eastern Church. In itself, Ostroz'kyj's view that any union should involve the entirety of East and West was the right one. Acknowledging the position of their Church as a part of the patriarchate of Constantinople, the bishops justify their independent attempt at union with the West by citing the subjugation of the Eastern patriarchates to the infidel. Their ecclesiastical superiors (meaning the patriarchs of Constantinople) are unlikely to take any step, because even if they would, they could not. On the other hand, their Kievan Church through its own representative and together with the Constantinopolitan had already come to an agreement with Rome at Florence. Their step, therefore, was not an unheard of novelty, but a return to the traditions of their Church.[36]

Sometime over the next fifteen or sixteen months, by June 1595, all the bishops were won over to the idea of church union with Rome. Synodal discussions and private conversations led to a unanimous decision by the hierarchy of the Kievan Church to take steps in making the union a reality.

At the same time prince Constantine Ostroz'kyj, the protector of the Ruthenian Church, the powerful Orthodox magnate who first had broached the question of union with Rome and who had exhorted his bishops to seek a universal union of the Eastern and Western Churches, from supporter had turned into a dangerous opponent. Why benevolence turned into bitter hostility can only be guessed at; the real key to understanding the prince's motives, one feels, eludes exact analysis.

Many factors played a part. The prince enjoyed the role of an influential partner in discussions on church unity, such as those with Possevino, as long as they were on a theoretical plane, but was not sincere in desiring it when concrete measures began to be taken. He bitterly resented the conversion of his sons Constantine (1583) and Janusz (before 1587) to the Latin Church, to the extent of considering disinheriting them and of refusing to

---

[35] See a report by Potij to Rahoza concerning these discussions, ibid., p. 41-43 (26 January 1595), also Potij's letter of 11 February, p. 41-43, 46-47.

[36] See the hierarchy's letter, 2 December 1594, ibid., p. 32-35.

see them or even to receive letters from them, and now his resentment took hold of him.[37] The prince's sense of self-importance was wounded at not playing the chief role in the discussions and negotiations undertaken and at not even being kept abreast of them. Though he had promoted Potij, he had not anticipated that Potij as pastor would take charge of the flock and consider him only as one of the sheep to be guided. Ostroz'kyj also fell under the influence of Protestants and protestantizers, and their anti-Catholic animus rubbed off on him. Finally, he lacked both strong convictions and a firm character and was easily swayed.[38] Already in 1594 the bishops begin to express their fear of Ostroz'kyj and the consequent necessity for secrecy and circumspection in preparing for the union.[39]

Rome Learns of the Decision

The request on the part of the hierarchy for union with the Roman Church, often represented as an imposition brought about by crafty Roman and Polish machination, actually took Roman authorities by surprise. The nuncio, Germanico Malaspina, who, had there been a secret project in course to draw the Kievan Church into the Roman net, would have been directing operations, in a letter to Rome of 15 October 1594 reports with surprise the unexpected news of the Ruthenian hierarchy's decision to seek union with Rome. Two Ruthenian bishops, whose names and sees the nuncio does not give (one was Terlec'kyj, the other probably Potij) had called on the chancellor of the Crown, Jan Zamojski, and shown him a letter with the signatures and seals of all the bishops but one (to whom it had not yet been taken), in which they express their unanimous decision to acknowledge the Roman primacy and to submit to it. The bishops at the same time ask for protection from Ostroz'kyj. When Zamojski notified Malaspina of this visit,

---

[37] See MUH, 1:53; LN, 1:238.

[38] See the characterization of Ostroz'kyj in STUDYNS'KYJ, p. 33-43. His daughter was married to pr. Christopher Radziwill, a Protestant, and their son, Janusz Radziwill, was a noted and active Protestant, cf. В. БАЛАБУШЕВИЧ, "О дне смерти князя Василия-Константина Константиновича Острожского", *Киевская старина,* 4 (1882, 4) 175-177; П. ЖУКОВИЧ, "Последняя борьба духовенства митрополичей епархии с Потеем и унией (1609-1611)", *Христианское чтение,* 212 (1901) 381.

[39] HALECKI, p. 269.

the nuncio wrote back, asking him to send the two bishops as soon as possible to him.[40]

This was the first that the nuncio, and through him authorities in Rome learned of the intent of the Ruthenian hierarchy. While nuncios, Jesuits, and authorities in Rome in the past had considered how to bring the Ruthenians to union with the Roman Church, by 1590 such projects, devised on too theoretical a plane, appear to have been forgotten. If authorities in Rome thought of Ruthenian lands at all now, it was not in connection with union negotiations, but negotiations with the Cossacks concerning a cause dear to Rome: an anti-Ottoman league of Christian states. The letters of nuncios in this period abound with notices concerning the successes (or defeats) of Cossack arms in skirmishes with the infidel, testifying with what interest they were followed and what hopes they raised.

Cardinal Cinzio Aldobrandini, replying to the nuncio's letter, allowed himself some expressions of hope, but added that it was best to wait to have more definite information.[41]

Early in February 1595 Cyril Terlec'kyj, who was in Cracow on union negotiations, paid a visit to the nuncio.[42] Malaspina, as is clear form his report to Rome, found it difficult to form an opinion about this initiative of the hierarchy.[43] Above all, he was afraid that the declarations by the bishops of their desire for union were being made without serious intent and was afraid to compromise the Holy See by appearing to be anxious. He encouraged Terlec'kyj, but discussed with him no concrete steps.

The letters of the bishops that Terlec'kyj brought to Cracow were submitted to a specially appointed royal commission.[44] The commission finished its examination of the documents and its talks with Terlec'kyj before 17 February and recommended the matter to the king. Sigismund III issued letters to the bishops that Terlec'kyj was to take to them. If all went well and the hierarchy persevered in its intentions, around Pentecost Terlec'kyj with

---

[40] DUB, p. 30-31.

[41] Ibid., p. 31-32.

[42] Ibid., p. 45-46.

[43] Cf. the nuncio's letter, 17 February 1595, ibid., p. 48; HALECKI, p. 281, 284.

[44] DUB, p. 52.

another bishop was to return to Cracow and from there proceed to Rome.

The correspondence of the next few months between the nuncio and Rome confirms that preparations for a union by the Kievan hierarchy, though welcomed, were in no way initiated or even directed by Rome. When it was learned that the bishop of Luc'k might come to Rome, provisions were made to receive him with all due honor, and the Secretariat of State was anxious to know all particulars on how the deliberations on the union were proceeding. But these deliberations in themselves were underrated. In mid-April 1595 a letter was sent to the nuncio, asking for news concerning Moldavian affairs and about the union of the Ruthenians. The first matter was rather pressing, connected as it was with projects of the anti-Turkish league. As for the union, the letter asks the nuncio to take the matter up again "when more important concerns have been taken care of".[45]

The nuncio was equally restrained. His most revealing letter is that of 15 May 1595.[46] He writes: "though nothing was easier than to urge the bishops who came to me a few months ago to proceed to Rome, I considered it more suitable to the dignity of an Apostolic Minister to avoid appearing overeager and hasty". The nuncio goes on to make the prudent observation that he first would like to be assured of the bishops' and clergy's constancy in desiring union, so that the union, once concluded, would not give rise to tumults. The nuncio, clearly, had no premonition that the hierarchy would formally decide to seek union with Rome in less than a month's time.

The Decision of the Hierarchy

In June 1595 a regular synod was held in Brest, concluded on 12/22 June. Since a document called "Articles for which we require guarantees from the Romans before we accede to unity with the Roman Church" is dated 1/11 June, discussions, at least informally, had begun already at the end of May. Public synodal discussions, as we shall see, probably lasted a few days.[47]

The Articles were doubtlessly first drawn up in Ruthenian. The copy sent to Rome is in Polish, signed in Slavic by five prelates: metropolitan Rahoza,

---

[45] Ibid., p. 55-56.

[46] Ibid., p. 56-57.

[47] The synod could not have lasted only one day, as HALECKI, p. 287, asserts.

bishops Potij of Volodymyr, Terlec'kyj of Luc'k, and Leontij Pel'čyc'kyj of Pinsk, and archimandrite Jonas Hohol' of Kobryn'. Eight seals are appended to this document, today in the Vatican archives; not all the seals are still legible, but that of Balaban of Lviv is easily identified. The bishops may have added their seals as they arrived in Brest for the synod. The synod itself drew up the formal letter to the pope, stating the hierarchy's decision to seek union with the Holy Apostolic Roman See and delegating Potij and Terlec'kyj to conclude the union in Rome. This letter, drawn up in Slavic, today also in the Vatican archives, bears the signatures and seals of all eight members of the hierarchy of the Kievan Church and of Jonas Hohol', who at the synod was nominated to succeed the ailing Pel'čyc'kyj, who was to die the same year, as bishop of Pinsk.[48]

Though the bishops and Hohol' as bishop-designate alone signed the synodal document, it is reasonable to suppose that as usual the higher diocesan and monastic clergy (protopopy and archimandrites) also attended the synod. We can be all the more sure of their participation, since we know that even laity attended.

A letter of the nuncio to Rome from 7 July 1595, reporting on the synod and its outcome, provides valuable particulars.[49] Present at the synod were many nobles *(signori di qualità)* — "Catholic, heretic, Ruthenian", that is, they were all Ruthenians, but belonging to three confessions: Latin Catholicism, Protestantism, and Orthodoxy *(rus'ka vira)*. The participation, or rather presence of Ruthenian nobles at synods and at elections of ecclesiastical dignitaries was an established feature of Ruthenian Church life, thus is not surprising here. That Latins and Protestants should be present may seem strange, but it must be recalled that such persons had only recently left their faith and had not as yet become fully polonized. Consequently, they retained a lively interest in the affairs of the *gens Ruthena*, to which they still felt they belonged, and above all in the affairs of its embodiment, the Church.

The nuncio goes on to give an example. Nicholas Sapieha, palatine of Vicebsk, a Calvinist, after listening to the spirited disputes concerning the

---

[48] Text in facsimile, DUB, between p. 448-449; printed from a contemporary copy in Akty ZR, 4:94-95; Latin tr., DUB, p. 78-81.

[49] DUB, p. 90-91.

union (hardly concluded in one day), declared he would return to the Ruthenian faith provided that the union really transpired, otherwise he would become a Latin. The nuncio also mentions that both bishops and laypeople who promoted the union were threatened.

From the nuncio's letter it emerges that at the 1595 synod discussions for and against union with Rome were heated. The division of minds that was evident and the less than certain results to be expected from the union caused the metropolitan to have second thoughts about it.

Rahoza's Indecisiveness

Shortly before the synod Rahoza had failed to keep an appointment with Potij and Terlec'kyj at Kobryn'. The bishops, who had waited for him in vain, then wrote to him, urging him to be more resolute, though they let him know that they realized it was fear of Ostroz'kyj that kept him from exposing himself.[50]

Rahoza dearly would have liked to place all responsibility for the union on others — Ruthenian bishops, the king, Ruthenian nobles. Very enlightening about the metropolitan's character is his letter to the Ruthenian magnate, the palatine of Navahrudek, Theodore Skumyn Tyškevyč, written immediately after the synod, on 14 June 1595. Rahoza states that the bishops were preparing the union without him and that he asked for six weeks to think matters over before signing the Articles of Union; he goes on to ask Tyškevyč how he is to proceed.[51] Tyškevyč, who responded promptly on 29 June 1595, was taken aback by Rahoza's letter, since at the same time he received from others the news that the bishops had already presented the Articles to the king in Cracow; the Articles bore Rahoza's signature and were accompanied by credentials from Rahoza. A copy of the Articles had even been sent to Tyškevyč. Since the hierarchy had already made up their mind about the union, Tyškevyč's advice was no longer of any worth, but was asked "only for derision". Tyškevyč then explains his position: being a sheep of Christ's flock, under the pastoral care of the metropolitan and the other bishops, he, like the other faithful, can only follow his pastors, and the

---

[50] Ibid., p. 57-58.

[51] Ibid., p. 78-79.

pastors will have to give an account how they led the sheep.[52]

Metropolitan Rahoza's character is not alone the cause of his lack of resoluteness in the matter of the union. As metropolitan of Kiev, head of the Ruthenian Church, he must have felt the burden of the responsibility for a decision to break the ties with Constantinople that bound his Church since the baptism of Rus' and to submit it to the Roman pontiff. The pressing needs of his Church urgently called for remedies, while it was hopeless to look for any remedies in the East. But the consequences of an act of union with Rome were unforeseeable. The good to be expected was intangible, while an inkling of troublesome effects was already in the air: threats of excommunication and deposition by the patriarch, which would impress the masses and might lead to sharp conflicts within Ruthenian society, in addition to the already present fear of harm to one's person. At the end of August another letter to Tyškevyč still shows Rahoza fearful of the possible consequences ("a great turmoil, little short of bloodshed") of the union.[53]

Last Efforts to Convince Prince Ostroz'kyj

Four days after the synod Ipatij Potij wrote to his onetime friend and protector, prince Constantine Ostroz'kyj, in an attempt to regain him for the union cause.[54] The bishop states that he had refrained from writing before anything certain had been decided or even discussed, and ridicules the rumors that were circulating that the bishops had turned traitors to their Eastern Church and were now celebrating the Latin mass on azymes. Potij reiterates his own attachment to the Ruthenian Church. He defends the deliberations of the hierarchy, and alluding to Socinians and others who meet freely, he claims the same liberty for the bishops, "who possess orderly and unbroken succession beginning from Christ Himself, the supreme pastor, and from His holy apostles". The bishops are concerned about preserving the orthodox faith and passing it on to future generations.

Potij reminds his old friend that not too long ago he himself had exhorted the bishops to seek union with Rome. The Articles of Union, a copy of which

---

[52] Ibid., p. 87-88.

[53] Ibid., p. 127-128.

[54] Ibid., p. 75-78.

he is sending Ostroz'kyj, will demonstrate that no innovations are considered, except for the new calendar, "which is not an article of faith, but a usage which God's Church can change without harm to conscience". All feasts even with the new calendar would be celebrated as heretofore. This means that the contents of the feasts would remain the same, as shown in the example the bishops give of Epiphany (in the East — the baptism of Christ, in the West — the adoration of the Magi).

Early in July Ipatij Potij met with prince Ostroz'kyj in a final attempt to win him over to the union cause.[55] Ostroz'kyj declared he was willing to reconsider his position if a new synod were held. At about the same time, however, the prince was attacking the proposed union in a letter to the Calvinist Christopher Radziwill; he was already considering joining forces with the Protestants to prevent the union from becoming a reality.

After Potij and Terlec'kyj arrived in Cracow on 17 July 1595, Potij presented Ostroz'kyj's demand for a new synod to the king. Ostroz'kyj was not the only one to desire a new synod; from a letter to him from Theodore Tyškevyč of 18 July we learn that the palatine of Navahrudek together with the Ruthenians of Vilna also wanted a meeting with the hierarchy.[56]

The king wrote to Ostroz'kyj on 18/28 July 1595.[57] He urged the prince to reconsider his position and to support the union.[58] Sigismund, like Potij, saw little profit in another synod, when one had been concluded only a month previously, but he sent two representatives to Ostroz'kyj to discuss the matter.

Ostroz'kyj, however, had not intended his proposal seriously. Already on 24 June 1595 he had sent out a circular letter to the Ruthenian population, calling upon it to oppose the hierarchy who were working for the union. In August he also sent a message to the Protestant gathering in Toruń, inciting its participants to armed opposition jointly with the Orthodox against the union.[59]

---

[55] On this and the developments that followed, see HALECKI, p. 295-302.

[56] DUB, p. 91-92.

[57] Ibid., p. 91-92.

[58] Ibid., p. 82-87; AKTY ZR, 4:99-104.

[59] See the nuncio's letter, 15 September 1595, DUB, p.71-74, and his report on the meeting, p. 149-153; LN, 2:72-78.

The nuncio meanwhile was becoming concerned about the very real threat posed by Ostroz'kyj's hostility. The prince's proposal at the Toruń meeting became known. Though dissension among the various religious bodies present prevented them from forming a united front, the possibility of Protestant action in concert with Ostroz'kyj's against the union was something to be reckoned with. The nuncio was seriously worried about the danger to the two bishops chosen to go to Rome, as his weekly reports testify. The expediency of sending the bishops to Rome at this time was discussed once again. Nevertheless, the two bishops' resoluteness and hope in the success of the union overcame all fears.

Before the bishops left for Rome the nuncio considered it prudent again to have a commission hear them out and examine the documents they carried, "to be well assured of their intention and constancy".[60] All participants, cardinal George Radziwill of Cracow, the Latin bishop of Peremyšl' Laurence Gorlicki, the grand chancellor of Lithuania Leo Sapieha, with several theologians and the nuncio agreed that the bishops were proceeding "canonically, not departing from the Council of Florence".

Potij and Terlec'kyj in Rome

Potij and Terlec'kyj set out for Rome from Cracow on 26 September 1595; king Sigismund III provided them with funds for their outfitting, and nuncio Malaspina gave them money for traveling expenses.[61] In Italy bishops of towns along their route and governors in the Papal States already in August had been requested in the name of Pope Clement VIII to receive the Ruthenian legates with every mark of hospitality. The two bishops arrived in Rome on 15 November and were lodged at papal expense near St. Peter's. On the day itself of their arrival they were received by the pope in a brief audience.[62]

The Articles of Union drawn up by the Ruthenian hierarchy had been forwarded by the nuncio to Rome yet in August, where they were submitted to the Holy Office for examination. The Holy Office asked for the opinion of

---

[60] Nuncio's letter, September 1595, LN, 2:70-71.

[61] So writes the nuncio, ibid., p. 66, 68.

[62] See the series of letters in DUB, p. 123, 124, 125, 129-130, and brief notes on the papal audience, p. 178-179.

several theologians, among them the Dominican Juan Saragoza de Heredia. Additional congregations to discuss the articles were held after the bishops' arrival in Rome.[63]

The Roman theologians, Saragoza in particular, misunderstood the purpose of the Articles, and many later writers, both those favorable and those unfavorable to the union, fail to grasp the essential in a document which the hierarchy intended as a basis for the union.

The Articles do not appear in any observable order; doctrinal and liturgical issues jostle with questions of the civil standing of Ruthenian bishops and clergy, and of intrusions of Greeks in Ruthenian church life. The participants of the Brest meeting appear to have listed them as they came to mind. Some articles deal with fundamental principles, others descend to specifics, illustrating those principles. What is common to all the articles is a sense of pastoral realism; all the articles touch on matters of immediate concern. The bishops do not indulge in inventing improbable schemes; they are concerned with the practical effects of the union.

Fundamentally, the articles raise two points: preservation of the eastern tradition of their Church and an improvement of the position of their Church in the Polish-Lithuanian state. The bishops required assurance that the union with Rome indeed would save their church from oppression and internal disintegration. They required guarantees concerning their eastern practices from Rome; while the status of their Church in the Polish-Lithuanian state depended on the king and the diet.[64]

Only two of the articles are concerned with dogma. In article 1 the bishops affirm their belief in the procession of the Holy Spirit, which is based on the agreement between Latins and Greeks reached in Florence: "the Holy Spirit proceeds not from two beginnings nor in two processions, but from one beginning as source, from the Father through the Son". In article 5 the bishops state they do not wish to argue about purgatory, but will accept what the Church teaches. This was not a major issue between the Latin and Greek Churches, since both admit the efficacy of prayers for the dead.

---

[63] Cf. LN, 2:94-95.

[64] The articles are in DUB, Polish text, p. 61-67, Latin, p. 67-75, with verbal differences in the two texts.

The other articles for which the bishops wanted Roman guarantees concerned matters of church organization and worship. Upon his election the metropolitan was to seek confirmation from Rome; Roman confirmation was not to be required for a bishop's election (article 11). In this article the hierarchy transferred to the Roman Pontiff the right to confirm the election of the metropolitan of Kiev, which previously had belonged to the patriarchs of Constantinople and had never been abrogated, though in practice the patriarch's approval had been sought less and less frequently since the early fifteenth century.

Article 2 asks in a general sense for the conservation of all traditional liturgical practices. Particular practices are mentioned in further articles either because the Ruthenian hierarchy was aware that they were just then contested in disputes with Protestants or because they were an occasion of Ruthenian-Polish conflicts in their lands. Communion *sub utraque* in the Eastern Church (article 3) had never been questioned by the Latins, but since Rome steadily refused the demand by western reformers for the chalice of the laity, the bishops probably wanted an explicit assurance that it would not be questioned in the Ruthenian Church. Married clergy was another issue raised by the Protestant reformers, and again the bishops wanted to be sure the practice of their Church would be respected (article 9).

A number of articles seek guarantees for specific ritual practices: baptism (article 4 — the formula is different in the East than in the West); participation in Corpus Christi processions not to be required (article 7); Easter vigil ceremonies, different from those in the Roman Church (article 8); bellringing (article 2); public carrying of communion to the sick (23); processions (24). Bellringing as required by eastern services, the solemn carrying through city streets of communion to the sick, and processions had all aroused objections by the Roman Catholics, even physical attacks, especially in Lviv. The hierarchy wanted equal respect shown to all liturgical practices in their Church as in the Roman.

Connected with respect for their religious rites was the broader problem of relations between the two Churches in the Commonwealth. The bishops viewed their union with Rome as removing whatever obstacles may have existed to parity between the two Rites. They therefore raise the question of inter-ritual marriage (article 16) and the sore point of their faithful passing to the Latin Church (article 15). In mixed marriages the Ruthenian party was not to be required to assume the Latin rite. Further, voluntary passages to the

Latin Church should no longer be permitted, since the two Rites now form one Church, within which passage to another Rite shows a contempt of one's own faith and ceremonies.

The articles that required the approval of state authorities were also concerned with parity between the two Churches. The most important request of the hierarchy — the one that alone would have demonstrated that indeed the two Rites were considered of equal worth — was for seats in the Senate for the metropolitan and bishops (article 12). The other articles presented to the king sought the support of civil authorities for the necessary measures to effect an internal reform. The hierarchy requested the king not to nominate to church offices unworthy candidates, but to allow canonical elections, subject to royal confirmation (article 9). Ruthenian Church properties should be returned by those who held them unlawfully and should not be usurped in the future (10); at the death of a bishop the property of his diocese should be administered by *krylosy* (chapters), not seized by royal officials or the hierarch's relatives (11). The hierarchy sought exemptions for clergy and monks on a par with Latins (21) and asked for measures against the seizure of churches and monasteries for Latin use (22). The bishops, mentioning brotherhoods (26), schools (27), and the clergy (28), sought to assure their free development and to obtain civil support in exercising full authority over them, as against any stauropegial rights.

The desiderata of the bishops reflect the ills besetting their Church and show a real and practical concern for the needs of the times. None of the points raised are extravagant or petty. The bishops, moreover, were concerned with the consequences of their action and showed remarkable farsightedness. They realized that opponents of the union, especially prince Ostroz'kyj, with his connections with the Eastern patriarchs, would press for the excommunication of the bishops who acceded to the union, a measure that would impress the mass of the people to the hierarchy's detriment. They therefore asked the king to hinder the entry into the Commonwealth of anyone bearing such letters of excommunication (article 14, 32).[65] Article 14 asked also to

---

[65] These two articles found the earliest response, see the king's letters to border captains (28 July 1595) as well as to the hierarchy (30 July), ibid., p. 96, 97-103 (Latin, Polish, and Ruthenian texts of the latter).

prohibit Greek bishops, monks, and clergy to celebrate or to exercise any other functions in Ruthenian lands.

Although the bishops were primarily concerned about the hostility to the Union disseminated by these wandering Greeks, they also had in mind the often dubious credentials and the self-appointed interference of these Greeks, whose chief aim was to collect alms. Patriarch Jeremias himself, when he was in Ruthenian territory, had issued letters to all Orthodox peoples under his jurisdiction not to permit such wandering clergy to exercise any functions in their territories.[66]

King Sigismund III responded to the requests of the bishops in a privilege issued on 2 August 1595. Except for the senatorial seats, which were passed over in silence, since they were not in the king's power to grant, all that the hierarchy asked was granted.[67]

The articles that petitioned for an equitable status for the Ruthenian chuch in the Polish-Lithuanian state brought up problems which were the outcome of a long process of ethnic and religious discrimination and which could hardly be corrected by royal fiat, especially in the Republic where the king's authority was jealously confined by the nobility. Accepting the demands of the Ruthenian hierarchy required of the Latin nobility and hierarchy a revolutionary change of attitude. With Polish culture gaining dominance in the entire Polish-Lithuanian state after the union of Lublin (1569), and with the Catholic restoration proving triumphant, Latin ecclesiastics and nobles were not prepared to see in the culturally backward Ruthenian church an equal of their own and to treat it accordingly. Therefore the articles falling within the competence of state authorities remained largely unfulfilled.

Two final articles deserve particular mention. Article 13 reads as if the bishops foresaw the accusations that would be brought against them for centuries to come and wished to reply in advance:

> If God in time grants that also the rest of the people in the Greek Church join this holy union, it should not be held against us that we preceded them into this union, because we were obliged to do this for certain and just reasons, for peace in the Christian republic, and to avoid further disorder and discord.

---

[66] See AKTY ZR, 4:26-28, for two such letters, addressed to metropolitan Rahoza and exarch Terlec'kyj, 1 and 6 August 1589; cf. STUDYNS'KYJ, p. 46-49.

[67] DUB, p. 113-117.

And their final word is not for a state of things as described in the Articles, but looks forward to a universal agreement:

> If, God willing, the time comes that also the rest of our brothers of the Eastern church of the Greek rite come to holy union with the Western Church, and then by a common unity and consensus of the universal Church some improvements are brought about in the Rites and discipline of the Greek Church, we should be participants in that, since we belong to the same religion. (Article 31).

When the Articles had been submitted by the bishops to the nuncio after the June synod, he found them entirely reasonable and acceptable.[68] Concerning those that depended on the pope for confirmation, the doctrinal articles were in agreement with what the council of Florence had established, therefore their approval by the pope was assured. As for the others, though the nuncio could not know the pope's mind, he believed Clement VIII would approve all, as there was nothing objectionable in them. With regard to the articles which were petitioned from the king, the nuncio promised to do all in his power to have them granted.

In Rome the Articles were examined by a commission of cardinals, which held a series of sessions, at which experts in theology and canon law gave also their opinions. The experts were a great deal more punctilious than the nuncio in their examination of the articles and lacked understanding of the traditions and concrete circumstances of the Ruthenian Church. One of the experts gave a long disquisition on why the bishops should be obliged to accept the Latin formula for the procession of the Holy Spirit ("from the Father and the Son").[69] Another example is the calendar issue: acceptance of the new Gregorian calendar was urged as proof of sincerity. Potij personally found nothing objectionable in the new calendar, but both he and Terlec'kyj realized that an attempt to introduce it would only serve their opponents in a demagogic appeal to the people against the hierarchy, lessening the chances that the union would be peacefully accepted.[70] In 1582 patriarch Jeremias

---

[68] LN, 2:65-66.

[69] MUH, 1:116-127.

[70] On the calendar issue during the Roman negotiations, see J. KRAJCAR, "The Paschalia Printed at Rome in 1596", *Oxford Slavonic Papers,* N.S. 3 (1970) 107-118.

had written to prince Ostroz'kyj denouncing the Roman calendar reform, and Meletius Pigas was likewise hostile to it.[71] The Ruthenian population had refused to follow the new calendar when it was adopted by the Polish-Lithuanian state. To break down the opposition the Latin archbishop of Lviv had unwisely intervened with force to close the Ruthenian churches in his town during the course of Easter celebrations in 1584. As could be expected, violent means served only to increase resistance to the Gregorian calendar.[72]

A fundamental objection to the Articles was raised by one of the theologians consulted, the Spanish Dominican Juan Saragoza de Heredia.[73] The Ruthenian hierarchy, in submitting these Articles to Rome, appeared to be making their union conditional on their acceptance. Saragoza contended that since to be within the Catholic Church was necessary to salvation, no condition could be laid down by those petitioning to be received into it. Saragoza's view prevailed, hence eventually in his Constitution on the Union of the Ruthenians with the Church of Rome Clement VIII did not approve the Articles expressly. The Pope made use of a general formula: "we permit, concede, and approve" all sacred rites and ceremonies "which are not contrary to truth and to the teaching of the Catholic Faith and do not exclude communion with the Church of Rome".[74]

Solemn Audience of Union

The solemn consistory at which the Ruthenian Church was received into union with the See of Rome was delayed because of the Pope's poor health

---

[71] Jeremias' letter, MUH, 1:29-33; many other documents in this volume touch on the calendar reform. On Jeremias and his attitude to Rome, the calendar issue in particular, see GEORG HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste,* II.4-6 (=Orientalia Christiana, 76; Roma 1932), p. 225-304, who also has documents on Meletius Pigas and the Ruthenian Church; cf. HALECKI, p.214-215. See also Pigas' later letter, of 15 October 1599, to Potij, C.C., tr., *Лист Мелетія, Патріярха Александрійского до Іпатія, Єпископа Володимирского і Берестейского, і Отвіт Іпатія Мелетієви* (Львів 1896).

[72] See LN, 1:272.

[73] Saragoza's own written report cannot be found in the Vatican Archives, but his opinion is reported extensively by Pietro Norres MUH, 1:111-116.

[74] DUB, p. 225.

and was held only on 23 December 1595. Present in the Constantine Hall in the Vatican were all the cardinals, bishops, and Poles who were then in Rome.[75] The letters of the Ruthenian hierarchy were read, first in the Ruthenian original, then in Latin. A short discourse was pronounced in the name of the pope by a prelate present, then a solemn profession of faith was read by the two bishops, by Potij in Latin and by Terlec'kyj, who knew no Latin, in Ruthenian; this was done in the name of the entire Ruthenian hierarchy and sworn to on the Gospels.

The profession of faith included the Nicene-Constantinopolitan creed with the addition of the filioque.[76] The reading of the profession was intended to demonstrate that the bishops indeed accepted the teachings of the Roman Church as orthodox, hence that the Roman formulation of doctrine was likewise orthodox and compatible with Greek formulations. The text of the profession of faith is therefore in accordance with Latin teachings. The text was binding as to its sense, not to its every formulation, therefore the bishops, and the Ruthenian Church as a whole, were not required to introduce the filioque into their habitual texts. The first of the hierarchy's articles, therefore, is not contradicted. Immediately after the creed, in fact, the profession of faith explicitly accepts the agreement of the Florentine council, that the Holy Spirit proceeds form one source, from the Father through the Son, as the Greeks declare, which the Latins profess likewise, though using a different formula, licitly added to the creed.

In the profession of faith, the usual text for Greeks coming to union with Rome after the council of Trent, the bishops were required to state explicitly their agreement with the Roman teaching on the primacy, on purgatory, and with the Roman use of azymes in the mass – all topics of Greek-Latin polemics. They likewise stated their acceptance of Catholic teachings contested by the Protestants, such as tradition as a basis of faith, the seven sacraments, the

---

[75] Several eyewitness descriptions of the event exist, ibid., p. 202-212 (an official notarized account), 226-227 (diary of Paolo Alaleo), 229-231, (diary of Paolo Mucante, papal master of ceremonies); see also the brief description in the letter of Potij and Terlec'kyj to Balaban, 236-237; LN 2:98-99 (letter from Rome to nuncio).

[76] Both the Latin and the Ruthenian texts of the profession of faith have been published a number of times. The Latin text is in DUB, p.211-215; the Ruthenian text with the signatures of Potij and Terlec'kyj is reproduced on the plates of the same volume.

veneration of sacred images. They were not required to abjure any beliefs hitherto held, which means that both Rome and the Ruthenian hierarchy regarded the schism between the Greek and Latin Churches as proceeding from causes other than dogmatic.

Illogically, after the profession of faith the bishops were absolved from all "excommunications, suspensions, and interdicts, as well as from other ecclesiastical sanctions and penances, which they may have incurred because of schism, heresies, or errors of any kind". This absolution and the kissing of the Pope's feet at the beginning and at the end of the ceremony make a painful impression on modern sensibilities. These aspects of the ceremony, however, were in the spirit of the age; they did not arouse comment, and both sides found the entire ceremony profoundly moving.

The same day, 23 December 1595, pope Clement VIII issued the constitution *Magnus Dominus* on the union of the Ruthenians.[77] The papal document, as the text states, was intended as a record of the union and briefly relates the steps taken by the Ruthenian hierarchy and the ceremony in the Hall of Constantine. It confirms all Greek liturgical usages. At the end the pope expresses the hope that this particular union might serve as an example for all Greeks to return to communion with Rome.

The Union in Its Setting

The formula of *Magnus Dominus:* "We permit, concede, and approve", characterizes the entire tenor of the papal constitution – a benign authority accepting the submission of a humble petitioner. The modern reader of the document who wonders that the two bishops did not find in it matter for taking offense overlooks that they indeed saw themselves as humble petitioners. Potij and Terlec'kyj appear to have accepted without demur expressions and acts that seem shocking to our more ecumenical sensibilities today. Instead, they were overwhelmed by a totally different aspect.

The two legates of the Ruthenian hierarchy, along their route and in Rome, were received and treated as bishops on a par with the Latin — a new experience for eastern hierarchies from Poland-Lithuania, where even the title of "bishop" was often contested them. They had a chance to inspect the

---

[77] Ibid., p. 217-226.

Greek College, founded in 1577, and to celebrate in its church, where, as Potij put it, "they celebrate everything just as we do, only with greater decorum".[78] Thus, right in Rome itself they found tangible proof that their traditions and rites were esteemed and would be preserved. The seats of honor they were assigned at papal ceremonies was evidence of the consideration for their episcopal dignity.[79]

The two bishops saw pope Clement VIII (who incidentally had spent some time in Poland in 1588-9 as a papal legate) committed to use his authority to obtain for the Ruthenian bishops and their Church a more equitable treatment in the Polish-Lithuanian state. During their stay in Rome Potij obtained the services of the learned Greek Peter Arcudio, who then accompanied the bishops on their return trip. Arcudio was to teach in the seminary Potij was projecting for the Kievan metropolitanate. This would be a step towards raising the cultural level of their Church while maintaining integrally its eastern character. All these marks of consideration and the first help from the West impressed the two Ruthenian bishops.

In the mind both of the Ruthenian hierarchy and of the Holy See the union of the Kievan Church with Rome was not a union of two sister Churches of equal rank. The Kievan Church was part of the "Greek" Church. Questions of principle – that is, dogmatic issues – could be debated only by the entire Church, at an ecumenical council. For the Holy See, the dogmatic issues that divided Rome and Constantinople had not only been debated, but definitely settled at the council of Florence in 1439. The union of a particular Church, a branch of the larger Constantinopolitan patriarchate, with the See of Rome meant acknowledging the primacy of the bishop of Rome and accepting the doctrinal decrees of the council of Florence. The union of the Kievan Church with Rome was thus not the outcome of negotiations between two equals, but the acceptance by a local Church of what a higher authority had decided – an ecumenical council, at which its own head, metropolitan Isidore, and its superior, patriarch Jeremias I of Constantinople, had participated. Union was also submission to the bishop of Rome as the holder of primacy in the Church, and in the specific case at hand, it was also the transferral to Rome of the depen-

---

[78] In a letter to Gedeon Balaban, ibid., p. 237.

[79] See the descriptions of their participation in the diary of the master of ceremonies Mucante, ibid., p. 231-235; also other accounts, p. 227-229.

dence that hitherto had bound the Kievan Church to Constantinople.

In the history of the Church the notion of Roman primacy evolved over time, due to concrete historical situations and to a continuing reflection on the significance of the primacy. So, too, the dependence of local Churches on the patriarchal sees did not remain at the end of the sixteenth century the same as it had been at the founding of the Kievan Church at the end of the tenth century. The union decided upon and later ratified at Brest came at a specific historical moment, and not only the act of union, but the entire further history of the Ukrainian Catholic Church were affected by the particular circumstances of that act. The papacy in the post-Tridentine period had a different view of its role in Christendom and its relations to the Eastern Church than the papacy of the high Middle Ages or the papacy of the year 1000.

The Kievan metropolitan province, at its origins and for some centuries afterwards was entirely subject to the patriarch of Constantinople. Its autonomy came gradually, not through a challenge to patriarchal authority, but as the outcome of a complex of political developments in Rus' (rivalry between Lithuania and Muscovy) and in Byzantium (conquest by the Turks). The evolution of relations between a metropolitan see and a higher ecclesiastical authority was bound to continue, and it is anti-historical to consider that the internal organization of the Ruthenian Church and its relations to Rome as they were in 1595 could be fixed to endure for all time. The bishops-signatories of the Articles had no such mistaken notion; they could envisage a different arrangement in the future, as witness Article 31.

Evidence for the acceptance or rejection of the Articles comes not so much in any formal statement, but in the practice of the Holy See with regard to the Kievan metropolitanate immediately after the conclusion of the union. All the Articles were indeed accepted. Later departures from the Articles, however these departures are judged, are due not to a deliberate violation of them, but proceed from an evolving situation within the Ruthenian Church and in its relation to Rome. Such evolution is the inevitable fate of all earthly institutions.

Magnus Dominus is completed by the bull *Decet Romanum Pontificem*, issued by Pope Clement VIII on 23 February 1596, when Potij and Terlec'kyj were preparing for their return journey.[80] The bull of 23 February repeats and

---

[80] Ibid., p. 291-294.

confirms what the earlier document had stated with regard to ceremonies of the Ruthenian Church, then proceeds to establish the mode of its hierarchical ties with Rome. Without citing the hierarchy's Articles, the bull in effect confirms them. Bishops are to be elected or nominated according to the custom of the Kievan Church; the metropolitan confirms this election and ordains the candidate to the episcopacy. The metropolitan is to be elected or nominated in similar manner, but he must seek confirmation from Rome before exercising his office.

The bull *Decet Romanum Pontificem* is a canonical document with force of law. Ruthenian hierarchs, nuncios, and Roman authorities constantly referred to it when questions concerning the filling of episcopal vacancies came up. It remained in force not only for the duration of the Catholic Kievan metropolitan province (to 1838), but in 1807 was extended also to the newly reconstituted metropolitanate of Halyč.[81] Extensive rights are accorded to the metropolitan of Kiev. The papal bull recognizes his position as it had developed over the centuries, from nomination by and dependence on the patriarchs of Constantinople in the earliest times to election by his hierarchy and virtual autonomy in his province.

The bull had a decisive influence on improving the situation of the Ruthenian Church in the Polish-Lithuanian state. Canonical elections had long given way to royal nomination. The wording of the bull is deliberately inexplicit: both with regard to the metropolitan and with regard to the bishops the bull states that "he who will be elected or nominated [...] according to their customs or the manner permitted them". This phrase, however, was always interpreted as referring to a canonical election by the hierarchy. Though what was called the royal nomination continued, it soon effectively changed from the appointing of a candidate by the king to a confirmation of a candidate presented by the hierarchy as a whole or by the metropolitan.

After the Conclusion of the Union

The two bishops Potij and Terlec'kyj spent a further two months in Rome. They were present at the papal celebrations in St. Peter's for Christmas, New

---

[81] See the bull of Pius VII, *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia,* ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, 2 (Romae 1954) 313-319.

Year's, and Epiphany, arousing the curiosity of Roman prelates and masters of ceremonies by their eastern episcopal robes. Before they left, both bishops were granted by the pope the personal distinction of wearing the sakkos, heretofore reserved in the Kievan Church, as generally in the Greek, to metropolitans alone. The patriarchs of Constantinople had begun to confer the sakkos on other hierarchs they wished to distinguish, and pope Clement VIII similarly wished to honor the two legates of the Ruthenian hierarchy.

More substantial financial aid to the Ruthenian Church was also given. After a brief letter of 30 December 1595 informing Sigismund III of the union concluded in Rome, pope Clement VIII wrote again to the king on 7 February 1596.[82] The pope gave his support to the hierarchy's requests in those Articles that were within the competence of civil authorities and "paternally exhorted" the king to carry them out. He asked the king to assist the hierarchy in an efficacious manner in retaining and recuperating church properties as the revenues from them were needed for the maintenance and schooling of the clergy. Above all, Clement VIII pressingly urged that the metropolitan and bishops be admitted to the Senate:

> [Through this] their Church will shine with greater splendor, their labors will be more effective, they will have protection, and this holy union of the Catholic church will strike deeper roots when they see that they are also admitted to these external honors; they in turn will be of profit and ornament to your senate. Certainly, if we have received them into the grace and communion of this Holy See and recognize them now as brothers, it is only just that they be treated like other Catholic bishops and possess and enjoy the same honors.

Similar letters were sent to the principal lords of the realm, exhorting them to support the admission of the Ruthenian bishops to the Senate. The Ruthenian hierarchy, however, in spite of these and later requests, remained excluded from the senatorial posts.

Pope Clement VIII likewise donated 1000 scudi to the Ruthenian Church towards the foundation of a seminary, a project dear to Potij's heart. After a five-month stay in Rome, Potij and Terlec'kyj finally left for the return journey.

---

[82] DUB, p. 264-266.

A Division in the Hierarchical Ranks

In the Ruthenian lands in the meanwhile opposition to the union was fanned by prince Ostroz'kyj. His wealth and authority made him in the eyes of many indeed the leader of Orthodoxy in Ruthenian lands, as he himself had once put it.[83] While the rumors that he had hired killers to do away with the bishops were unconfirmed by events,[84] Ostroz'kyj had found other means to thwart the union. He had written to the patriarch asking him to excommunicate those of the hierarchy who would join the union and he succeeded in drawing away one of its early adherents, bishop Gedeon Balaban of Lviv.

Balaban backed away from the union when he realized that adherence to it would only add to his troubles, winning for him the dangerous animosity of prince Ostroz'kyj. The bishop was already hard-pressed on all sides. In addition to his perpetual quarrels with the brotherhood and clergy of his see, he had also drawn on himself the wrath of metropolitan Rahoza, who tended to blame the bishop for the disturbances in Lviv. The bishop was summoned to appear before a synod that was to be held in Brest in June 1594. Though a formal synod was not held, Balaban was deposed on 1 July.[85] He was later reinstated, but it is clear that the rest of the hierarchy did not have much confidence in him.

Nevertheless, a few months before the hierarchy as a body decided about the union, Balaban unexpectedly declared publicly his adhesion to it, at an eparchial synod in Lviv on 28 January 1595. The declaration, which asked that the rest of the hierarchy "without delay conclude the salvific matter of holy unity with the see of Rome", was signed by a representative number of secular and monastic clergy from all ends of the Kievan metropolitanate and even by some Greek clerics in passing.[86] Balaban later duly signed the documents of the June 1595 synod. but he was already vacillating, as his signed statements of that summer, each one contradicted by the next, abundantly illustrate.

---

[83] In a circular letter, ibid., p. 83.

[84] For an example, see LN, 2:87-88.

[85] Cf. documents dealing with this in *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis,* p. 500-503, 507-508, 520-525.

[86] DUB, p. 43-44.

Prince Ostroz'kyj more than once in the past had mediated between the bishop and the brotherhood of Lviv, but had obtained no lasting reconciliation.[87] He now used his influence to pressure Balaban into repudiating the union. Balaban was a guest of the prince in Ostrih just before the 1595 synod, at the same time that one of the brotherhood priests came to see the prince. Ostroz'kyj seized the opportunity to reconcile the two. At the priest Mixail's insistence Balaban first swore under a triple oath that he had never been a party to the "apostasy" and also stated in writing that he would support Ostroz'kyj and the brotherhood in opposing the union. The priest, under Ostroz'kyj's persuasion, then made peace with the bishop; the particulars would by worked out in a discussion with brotherhood members.[88] From this meeting Balaban went on to the synod and concurred in its decision. But at the beginning of July he filed in the Volodymyr court a protest against the synodal action, in line with his promise to Ostroz'kyj and Mixail to repudiate by an official act the documents he had signed previously.

In late August Balaban again changed colors. Together with Kopystens'kyj he joined Terlec'kyj and the bishop of Xolm Zbirujs'kyj in signing another formal declaration of their support for the union.[89] Yet in September 1595, before Potij and Terlec'kyj set out for Rome, the nuncio was writing that the bishop of Lviv had "apostatized".[90] Nevertheless, when Potij and Terlec'kyj departed for Rome, they believed Balaban was loyal to the union cause, as their cordial letter to him from Rome shows.[91] By the time they returned, however, he was openly and this time definitely in the anti-union camp.

If Rahoza showed irresoluteness, Balaban was inconstant. Yet, had not the all-important union overshadowed all other concerns of the times, Gedeon Balaban would emerge as one of the more outstanding bishops of his age. He early realized the importance of education and of printing for his

---

[87] See, e.g., Ostroz'kyj's conciliatory letter to the brotherhood, 25 March 1588, MUH, 1:67-68.

[88] Letter of priest Ihnatij of Ostrih to the Lviv brotherhood, 9 June 1595, DUB, 59-60.

[89] Ibid., p. 126-127.

[90] LN, 2:70-71.

[91] DUB, p. 235-238.

Church and did not stint his family fortune in favoring it. He first encouraged the Lviv brotherhood in founding a press, and then, when he fell out with its members, he founded his own press at the Balaban family properties in Strjatyn'. To carry on the work of translating and printing he collected a group of learned monks and actively supported them until his death in 1607.[92]

Other Opponents of the Union

Opposition to the union was marked at the Diet in early 1596 — a presage of the controversies that would trouble many future Diets. Opponents of the union declared they would not recognize those bishops who without the consent of either the eastern patriarchs or of their own people submitted themselves to the pope's jurisdiction.[93]

Among Ruthenians, besides agitation directly involving the union, other disturbances arose, which determined the position various persons or groups took towards the union.

Potij's predecessor in the Volodymyr-Brest see, Meletij Xrebtovyč, had also been archimandrite of the Kiev Lavra. After his death in 1593 Nykyfor Tur was elected archimandrite of this most important monastery in Ukraine. According to custom, a newly elected archimandrite was to receive from the metropolitan of Kiev his spiritual investiture, a special rite of blessing. This Tur refused, even when admonished by the metropolitan through a special emissary, citing the stauropegial status of the Lavra as an excuse.[94] At the beginning, the quarrel between Tur and Rahoza was not connected with their attitudes towards the projected union. Tur, in fact, was among those who in January 1595 had signed Balaban's declaration of union with Rome. Later, however, the continuing quarrel made Tur change sides and oppose the union supported by Rahoza.

---

[92] Cf. the panegyric verses in the translation of St. John Chrysostom's *On the Priesthood,* commissioned by Balaban, but finished only in 1614, reprinted in *Українська поезія,* p. 190, and commentary, p. 388.

[93] Cf. HALECKI, p. 346-347.

[94] See AKTY ZR, 4:76-77, for a report on his mission by the priest Constantine Hryhorevyč. Cf. *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов,* 1 (Ст.-Петербург) 68-70; *Акты относящиеся к истории южной и западной России,* 2 (Санктпетербург 1865) 194-195, for other documents concerning this controversy.

Another disturbance involved the Ruthenian population of Vilna. Its very active brotherhood promoted a layman, Stephen Zyzanij, as its teacher. Zyzanij's teaching was not entirely orthodox; he had absorbed both Protestant doctrines (Christ is not a mediator between men and God) and the Protestant animosity towards Rome (the pope is Antichrist). Together with two Vilna hieromonks Zyzanij was condemned by a synod held in Navahrudek in late January 1595.[95] The participants, except for bishop Balaban of Lviv, were all from the Lithuanian (that is, Belorussian) part of the metropolitanate. Three members of the hierarchy were present, Rahoza, Balaban, and Herman of Poloc'k, as well as archimandrites and protopopy (deans). The synodal decree, however, did not settle matters; Stephen Zyzanij continued to preach in Vilna. A royal decree of 28 May 1596 banishing him from the realm was also ineffective, since Zyzanij and his protestantizing supporters enjoyed the protection of the Calvinist palatine of Vilna, Christopher Radziwill.[96] While this conflict too did not directly involve the union, it played a part in predisposing Zyzanij's sympathizers against the metropolitan and any cause he might promote.

Synod and Anti-Synod

Metropolitan Michael Rahoza convoked a synod in Brest for 8 October 1596; later the date was changed to 6 October. The synod lasted five days, 6-10/16-20 October 1596. The division among the Ruthenians concerning the union was already profound enough to cause two assemblies to meet in Brest at the appointed time. Each called the other illegitimate and considered itself the only valid synod.

The Catholic and Orthodox Churches alike hold that the validity of a synod depends on its hierarchical authorization. The assembly presided over by metropolitan Rahoza would have been recognized by all as the only real synod were it not that at the rival assembly a Greek monk Nicephorus claimed extraordinary powers granted him by the patriarch.

Little is known of Nicephorus' background. He began to attract notice only in 1595 in Moldavia, where his suspect political activities led to his

---

[95] See the synodal decree, AKTY ZR, 4:125-127.

[96] Ibid., p. 132-133; cf. HALECKI, p. 344-345.

imprisonment by the voevoda Jeremias Movila (the father of the later Ukrainian metropolitan Peter Mohyla). Nicephorus managed to escape and soon surfaced at the court of prince Constantine Ostroz'kyj. He produced a document of November 1592, by which patriarch Jeremias II of Constantinople, in the presence of patriarch Meletius Pigas of Alexandria, named Nicephorus his protosyncellus (that is, his vicar or delegate) and endowed him with extensive and extraordinary authority in ecclesiastical matters. This document was issued in general terms and made no specific reference to the Ruthenian Church. Later Nicephorus was to claim that Jeremias II had written to him in September 1595, charging him to go to Ruthenian lands, but could not produce the letter. In any case, Jeremias II died in late 1595, hence any special powers granted Nicephorus ceased (unless they were renewed by Jeremias' successors, something Nicephorus himself never claimed).

Nicephorus had been welcomed by Ostroz'kyj and came to Brest for the synod in the guise of the ranking church authority. Even his supporters would have liked some more reliable proof than the document of 1592 of his authority to intervene; after all, Nicephorus was not even a priest, yet he claimed the power to correct and depose bishops. After some debate, however, the Orthodox assembly accepted his credentials.[97]

Nicephorus presided over the assembly that opposed the union. The question which was the real synod of Brest in 1596 depends therefore on who is recognized as the higher church authority, metropolitan Rahoza or the Greek monk Nicephorus. The authorization given to Nicephorus by Jeremias is in itself of doubtful validity and after Jeremias' death had no further force. Any claim to Jeremias' authorization, furthermore, can be countered by the similar authorization granted by the patriarch to his exarch Cyril Terlec'kyj, who took part in the metropolitan's assembly. Hence the synod convoked by the

---

[97] HALECKI, p. 356, tends to consider the document as authentic, though cleverly extorted from the already ailing patriarch. On Nicephorus and his activity before the Brest synod, see p.355-360; for a detailed account of the Brest 1596 synod and counter-synod, see p. 366-391, and fn.1 on p. 366 for a listing of the sources. See also two eyewitness acounts, by Arcudio and an anonymous Greek, present at the synod and counter-synod respectively, with a commentary by OSKAR HALECKI, "Unia brzeska w świetle współczasnych świadectw greckich", *Sacrum Poloniae Millennium,* 1 (Rzym 1954) 71-136.

metropolitan of Kiev, over which he presided, and in which the majority of the hierarchy participated, alone can be regarded as valid, whether one agrees with its decision or not.

The anti-synod, for which even the powerful support of prince Ostroz'kyj could not obtain a church in Brest, met at the home of the Antitrinitarian whose guest Ostroz'kyj was. Its most distinguished participants were bishops Gedeon Balaban of Lviv and Michael Kopystens'kyj of Peremyšl' and archimandrite Nykyfor Tur of the Kiev Lavra. To judge from the signatures of its decree, ten other monastic superiors and twenty-five members of the diocesan clergy attended. The lay delegation numbered twenty-two nobles and thirty-five burghers, with delegates of brotherhoods among the latter. Present were also Cyril Lukaris, a former teacher in Ostroz'kyj's school, who attended as emissary of Meletius Pigas, other Greeks (including the metropolitan Lucas of Belgrade who had signed Balaban's declaration of union in January 1595), and Ostroz'kyj's Protestant and Antitrinitarian companions.

It is more difficult to draw up a list of the participants of the synod, as its decree, following custom, was signed only by the metropolitan, five bishops, and three archimandrites. This does not exclude the presence of lower clergy and lay delegates and their participation in the discussions. Present at the synod as observers were likewise three representatives of the Pope: the Latin bishops of Lviv Solikowski, of Vilna Maciejowski, and of Xolm Stanislav Gomoliński; and three representatives of the king, all officials of Lithuania: Nicholas Christopher Radziwill, grand marshal and palatine of Troki, Leo Sapieha, grand chancellor, and Demetrius Chalecki, grand treasurer.

Attempts to reconcile the two sides proved futile. On 8/18 October the synod proceeded to ratify the union with Rome.[98] At last metropolitan Rahoza was decisive and remained with his decision. Nicephorus and the anti-synod excommunicated the hierarchy that had adhered to the union, and in turn the Greek monk was excommunicated by the synod, together with Balaban, Kopystens'kyj, and Tur.[99]

These mutual excommunications indicated what lay in store: attempts by each side to impose its convictions on all Ruthenians, a battle of words in an

---

[98] DUB, p. 359-362 (Ruthenian text), 341-344 (Latin tr.).

[99] Ibid., p. 358, 362-365, 366-367.

abundant polemical literature of the next few decades, the never-ending pro- and contra-Union debates in the Diet, and, most seriously, the lasting division of the Kievan metropolitanate into Catholic and Orthodox.

The bishops who concluded the union, for all their concern with concrete pastoral problems, failed to grasp the implications of the most important developments of their times: the rise of a well-organized laity in the brotherhoods and the role of the printing press in forming opinion. Their shortsightedness in that respect led them to neglect the preparation of the laity and even the clergy in building up a climate favorable to the union.[100] The bishops were anxious about the harm prince Ostroz'kyj could do to the union cause. His influence and wealth indeed posed a real threat, as the withdrawal of two bishops from the union side showed, but this threat was spent by his death in 1608. Of more lasting importance was the opposition of the most active brotherhoods and of the Kiev Lavra. In the near future it would be of decisive moment that the Lavra was followed not only by monastics and the masses, but also by the Cossacks. The Cossacks, at first indifferent to ecclesiastical questions, from 1610 began to play a role in the controversy surrounding the union; now literary opposition to the union had the backing of a popular armed force.[101]

Yet the union not only endured, but even thrived. An evaluation of the accomplishment of the hierarchy in Brest in 1595 and 1596 must take into account not only the resulting division, but also its lasting testimony to Church unity. What was achieved at Brest was not a theoretical solution, but a concrete carrying out of union — that is, how to recognize the primacy of the pope of Rome in a particular Church, in its specific political and cultural circumstances. The solution, contingent on the situation, was particular, not universal in its validity; other times and other places may require something different. But this the bishops at Brest themselves realized and expressed in their thirty-first Article of union.

---

[100] Though in a letter of 5 August 1595, bishops, probably Potij and Terlec'kyj, write that the decision of the hierarchy was only a first step, and that they are concerned that "Christ's sheep, of our pasture" agree with them, ibid., p. 117-118, little was done to further this agreement.

[101] Cf. П. Жукович, "Последняя борьба", p. 381-387.

о. А. Пекар, ЧСВВ

ІПАТІЙ ПОТІЙ – ПРОВІСНИК З'ЄДИНЕННЯ

Митрополит Іпатій Потій
1593 - 1600 - 1613

З-поміж усіх видатних творців Берестейського з'єдинення на перше місце висувається Володимирський владика, згодом Київський митрополит, Іпатій Адам Потій. Хтозна, чи без нього взагалі дійшло б до здійснення унії. А якби й дійшло, то чи та унія утрималася б? Тому цілком заслужено можемо назвати Потія провісником і відданим поборником Берестейського з'єдинення, 400-річчя якого саме тепер відзначаємо*. Щоб відповідно оцінити Берестейську унію, неодмінно треба познайомитися з життям і діяльністю цього заслуженого мужа, якого історики і назвали *Батьком унії.* [1] Для кращої орієнтації, подаємо розділи цієї статті:

---

* Скорочення, яких вживаємо при цитуванні творів, подані наприкінці цієї статті.

[1] Ґрунтовний життєпис І. Потія до часу його призначення на митрополита (1599 р.) подає І. Савицький у *Ювилейна книга в 300-роковини смерти митр. І. Потія* (далі: ЮК), Львів 1914, с. 31-133; про його митрополичу діяльність див. J. PELESZ, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1880, vol. II, 35-59; М. ЧУБАТИЙ, *Митрополит І. Потій – Апостол церковної єдности*, Львів 1914; І. НАЗАРКО, ЧСВВ, у *Київські і Галицькі митрополити*, Рим 1662, с. 7-15. З боку православних ще найбільш виважений життєпис подає О. ЛЕВИЦКІЙ, «Ипатій Потій – Кіевскій митрополит» у *Памятники русской старины в западных губерніях*, СПетербург 1885, вип. VIII, 342-374. Досі невідомі дані чи непевні дати подаю за найновішими дослідженнями у – POLSKI SŁOWNIK BIOGRAFICZNY (PSB), Warszawa-Kraków 1983, vol. XXVII, 28-34.

1. Молодість і навернення Потія. 2. Потій єпископом. 3. Унійні заходи Потія. 4. Переписка Потія з Острозьким. 5. Потієва місія в Римі. 6. Проголошення унії в Берестю. 7. Діяльність Потія після Берестя. 8. На митрополичому престолі. 9. Потієва боротьба на сеймах. 10. Замах на життя Потія. 11. Потій і призначення єпископів. 12. Потій як письменник. 13. Останні роки Потія та Післяслово.

1. МОЛОДІСТЬ І НАВЕРНЕННЯ ІПАТІЯ ПОТІЯ

Іпатій Адам Потій походив з давнього українського боярського роду, який після Люблінської унії між Польщею і Литвою (1569 р.) набув повних шляхетських прав. Іпатій (це його монаше ім'я, а хресне – Адам) народився 12 серпня 1541 року в селі Рожанка, недалеко містечка Володава, на Холмщині, що тоді належала до Великого Литовського князівства. Його батько, Лев Потій, був королівським дворянином, а мати Анна походила з дворянського роду Андрія Б. Лощанки. Адамів батько ще замолоду став писарем великого Литовського князя Жигмонта II Авґуста. Коли ж той став польським королем, то на королівський двір взяв зі собою також свого писаря. Ось так 1546 р. родина Потіїв перенеслася до Кракова, де малий Адам перевів свої дитячі літа.[2]

По смерті батька († 1 квітня 1550 р.) молода вдова вдруге вийшла заміж за смоленського каштеляна Доменіка Паца.[3] Тоді дев'ятирічного Адама взяв під свою опіку Литовський канцлер, князь Микола Радзивіл, прозваний *Чорним*, завзятий кальвініст і непохитний поборник протестантизму на Литві.[4] При дворі кн. Радзивіла у Вільні Потій набув вищої освіти, однак, заражений протестантським вченням, покинув батьківську віру і перейшов на кальвінізм. Литовський князь сподобав собі молодого талановитого боярина і взяв його собі за секретаря.

Ставши повнолітнім, молодий Адам перебрав свою частину батьківської спадщини разом із рідним селом Рожанка, де вже 4 листопада 1561 р. одружився з донькою волинського князя Теодора Головні-

---

[2] У Лева й Анни Потіїв було три сини: 1. найстарший Теодор († 1612 р.), пізніший земський суддя в Бересті; 2. середущий Лев († 1613 р.), а 3. наймолодший Адам (1541-1613).

[3] Каштелян Д. Пац, кальвініст, займав пост підкоморного у Бересті († 1579) - PSB, XXIV, 695.

[4] Про князя Миколу Радзивіла «Чорного» (1515-1565) див. PSB, XXX, 335-347.

Острожецького, Анною. Незабаром, зі сприянням згаданого кн. Радзивіла-Чорного, молодий Потій дістався за писаря на королівський двір Жигмонта II Авґуста († 1572 р.), виконуючи також деякі важливі політично-адміністративні завдання. Біля 1574 року, мабуть під впливом своєї шляхетної жінки, Потій покинув протестантизм і вернувся до своєї батьківської, православної віри.[5] 1576 р. король Стефан Баторій призначив його Берестейським повітовим суддею, і тоді він з родиною поселився у Бересті над Бугом. В 1578-1579 роках Потій брав активну участь у війні проти Московщини.

Опинившись у Бересті поміж православними, Потій з болем серця сприймав жалюгідний занепад і погордження своєї прадідівської Церкви, до якої він щойно недавно повернувся. Тож із запалом неофіта він почав розмишляти над тим, як врятувати Руську Православну Церкву, яка творила тоді Київську митрополію, від повного занепаду та піднести до давньої її величі. Так він потрапив до унійного гуртка Луцького латинського єпископа Вернарда Мацєйовського,[6] резиденція якого знаходилася саме в Бересті.

Мацєйовський, ставши Луцьким єпископом, нав'язав дружні стосунки з сусідними православними владиками, а саме, з Луцьким – Кирилом Терлецьким[7] і Володимирським – Мелетієм Хребтовичем,[8] як

---

[5] Про своє навернення Потій розповідає у листі до провінціяла ОО. Домініканців у Львові – див. *Акты относящіеся к исторіи Западной Россіи* (далі: АЗР), СПетербург 1851, т. IV, 209-210; український переклад див. *Боротьба південно-західної Русі-України проти експансії унії, X-поч. XVII ст.* (далі: БОРОТЬБА), Київ 1988, с. 178-190.

[6] Вернард Мацєйовський – Луцький рим. кат. єпископ (1588-1600), ревний прихильник унії, багато спричинився до здійснення Берестейського з'єднання. Опісля єп. Краківський (1600-1606), кардинал (1603 р.), врешті – примас і аєп. Гнізненський (1607-1608) – cf. PSB, XIX, 48-52.

[7] Кирило Терлецький – пінський шляхтич, спершу Турово-Пінський єпископ (1572-1585), а відтак Луцький й Острозький (1585-1607), ініціятор унійних змагань – див. А. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ, *З літопису християнської України* (далі: ВЕЛИКИЙ, З літопису), Рим 1971, т. IV, 195-196; Г. ЛУЖНИЦЬКИЙ, *Українська Церква між Сходом і Заходом*, Філадельфія 1954, 254; О. ЛЕВИЦКІЙ, «Кирилл Терлецкій – еп. Луцкій», у *Памятники русской старины в западных губерніях*, СПетербург 1885, вип. VIII, 308-341.

[8] Мелетій Хребтович-Богуринський – архимандрит Києво-Печерський (1574-1593), як і єп. Володимирсько-Берестейський (1580-1593) – cf. PSB, III, 444-445.

теж з волинською православною шляхтою, щоби схилити їх до ідеї з'єдинення Руської Церкви з Римським Апостольським Престолом в дусі Флорентійської унії, як це представив знаний тоді єзуїтський письменник, о. Петро Скарґа, у своєму знаменитому творі: *Єдність Божої Церкви під одним пастирем*, що появився друком 1577 р. у Вільні.[9] Тож літом 1588 р., з ініціятиви єзуїтського місіонера о. Бенедикта Гербеста,[10] єп. Мацєйовський створив у своїй Берестейській резиденції т. зв. *Унійний гурток*, запрошуючи до себе на розмову православну знать, щоб познайомити їх з ідеєю церковного з'єдинення.[11] Так у резиденції єп. Мацєйовського почали назрівати перші задуми Берестейського з'єдинення, в яких активну участь брав і земський суддя, Адам Потій.

Під впливом Скарґового трактату про єдність Божої Церкви і своїх розмов з Гербестом, Потій перейнявся унійною ідеєю, як єдиним порятунком для Українсько-Білоруської Церкви в границях Київської православної митрополії. У цьому він не таївся і перед єп. Мацєйовським, який уже 23 серпня 1588 р. повідомив Апостольського нунція,[12] що до нього заходить «Берестейський земський суддя-схизматик(!), який щодо своєї освіти, авторитету і пошани не проста собі людина, а щодо знання віри, то між своїми (православними), чи не найбільш обізнаний. Виглядає, що після кількох розмов з о. Єзуїтом (Гербестом – А.П.), він уже побачив світло. Від якогось часу він часто заходить до нас і наполягає, щоб ми разом з іншими нашими єпископами і богословами[13] ста-

---

[9] P. SKARGA, S. J., *O jedności kościola Bożego pod jednym Pasterzem*, Wilno 1577, повний текст поміщений у – *Памятники полемической литературы в Западной Руси* (далі: ППЛ), Петербург 1882, кн. II, кол. 223-526. Про унійну діяльність Скарги див. – J. TRETIAK, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskej*, Kraków 1912, p. 60-70. Повна біографія Скарги у – *Dictionnaire de Théologie Catholique (*DTC), v. XIV, p. 2, 2239-2245.

[10] Бенедикт Гербест, Т.І. (1531-1598) – походженням українець з Перемищини, вже 1566 р. висунув ідею з'єдинення, що її відтак поширював під час своїх місійних подорожей по українських землях. Про його унійні труди див. О. СУШКО, *Єзуїти в заведенню унії на Руси в доберестейській добі*, Львів 1902, 31-58. Його повна біографія у PSB, IX, 434-436.

[11] Про т. зв. *унійний гурток* Мацєйовського, в якому активну участь брав і каштелян А. Потій, див. СУШКО, 56-58; PSB, XIX, 49.

[12] У той час Апостольським нунцієм у Польщі був аєп. Ганібал з Капуї (1586-91).

[13] Потій був переконаний, що тодішні руські владики самотужки, без допомоги латинських єпископів і богословів, не були здатні звершити унію.

ралися здійснити з'єдинення русинів з Римською Церквою».[14]

Потій вже тоді зрозумів, що самі руські владики ніколи не відважаться на такий рішучий крок, щоб зірвати церковні зв'язки з Царгородським патріярхом і з'єднатись з Римом. Тож дізнавшись про приїзд патріярха Єремії II до Польщі восени 1588 р. (переїздом до Москви), Потій піддавав думку, щоб скликати до Берестя синод всіх владик Київської митрополії на чолі з патріярхом, у якому взяли б участь теж деякі римо-католицькі єпископи і теологи під проводом Мацєйовського, щоб провести дискусію над істиннами віри, спірними між Римською і Царгородською Церквами. Тоді руські єпископи, переконавшись у правдивості католицького вчення в присутності Царгородського патріярха, будуть готові приступити до унії. Однак папський леґат, кардинал Іполит Альдобрандіні, який саме тоді перебував у Польщі,[15] не дозволив проведення такого синоду, вказуючи, що диспут над спірними істинами віри між Західною і Східною Церквами вже відбувся на Флорентійському соборі 1439 р. Отож пропозиція Потія не здійснилася, хоч її підтримував і сам Мацєйовський.[16]

Потій однак не знеохотився. Він далі наполягав, щоб ініціятиву з'єдинення взяли у свої руки римо-католицькі єпископи. Мацєйовський, бачучи у Потія щиру прихильність до унії, підтримував його на дусі, а сам удався до Апостольського нунція і до короля за порадою. Король Жигмонт III, хоч і прихильний ідеї з'єдинення, все ж таки не хотів першим виступити в цій справі. Він волів зачекати, аж поки руські єпископи самі не порушать справу унії. Однак за порадою свого коронного канцлера, Івана Замойського,[17] уже в грудні 1588 р. найменував Потія

---

[14] Див. листа Мацєйовського до нунція від 23 серпня 1588 р. у – A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia* (VMP), Romae 1863, vol. III, 41-42; A. ŠEPTYCKYJ, *Monumenta Ucrainae historica* (MUH), Romae 1964, vol. I, 68-70.

[15] Кардинал Іполіт Альдобрандіні 1588 р. був надзвичайним папським леґатом у Польщі.

[16] Див. листа нунція до Секретаря стану від 5 вересня 1588 у MUH, IX-X, 144-145; K. CHODYNICKI, *Kościól Prawoslawny a Rzeczpospolita Polska (1370-1632)*, Warszawa 1934, p. 255-256.

[17] Князь Іван Замойський († 1605 р.) – від 1578 р. польський канцлер, а від 1581 р. коронний гетьман, властиво керував внутрішньою і закордонною політикою королівства. Був відданим прихильником унії і багато причинився до її здійснення.

Берестейським каштеляном, а одночасно й сенатором, надіючись, що Потій як сенатор зуміє вплинути на руських владик, і вони добровільно приступлять до з'єдинення з Римським Престолом.

І дійсно, з сенаторським достоїнством повага й авторитет Потія значно зросли, так що він міг уже успішніше працювати на користь унії. Зрозумівши це, відтоді він почав брати активну участь у церковних нарадах і соборах руських владик. Тож уже 20 червня 1590 р. бачимо його на синоді в Бересті,[19] а відтак і на наступному, що відбувся 26-27 жовтня 1591 р.[20] Як сенатор, Потій тоді нав'язав дружні стосунки з князем Константином В. Острозьким, воєводою Київським, якому доля Руської Церкви також лежала на серці.[21]

Дня 14 березня 1592 р. померла Потієва дружина, княжна Анна Головня-Острожецька, залишивши йому шестеро сиріт.[22] Щоб не залишити своїх дітей без матері, Потій задумав вдруге оженитися з овдовілою тоді Регіною, донькою Полоцького воєводи Дорогостайського.[23] Однак Боже провидіння перекреслило його родинні плани і, замість оженитися, Потій постригся в ченці і став Володимирсько-Берестейським єпископом.

---

[19] П. ЖУКОВИЧ, *Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства с церковной уніей до 1609 года* (далі: ЖУКОВИЧ, СБ), СПетербург 1901, с. 93. Про синод 1590 р. див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 17-21; Е. ЛІКОВСЬКИЙ, *Берестейська унія (1596)*, Жовква 1916, с. 86-88; рішення синоду подане у АЗР, IV, 34-35; A. WĘLYKYJ, OSBM, *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum 1590-1600* (далі: DUB), Romae 1970, p. 5-7.

[20] САВИЦЬКИЙ, 46 – пояснює чому синод відбувся не 24 червня 1591, як було заплановано, але щойно 26 жовтня. Докладний опис синоду і синодальну грамоту владик див. П. ЖУКОВИЧ, «Берестейскій собор 1591 года», в *Известія отдѣленія русскаго языка и словесности* (далі: ИОРЯС), СПетербург 1908, т. XII, кн. 2, 45-71.

[21] Див. життєпис князя Константина В. Острозького (1527-1608) з багатою бібліографією у PSB, XIV, 489-495. Менше об'єктивні монографії: Митр. ІЛАРІОН (Огієнко), *Князь К. Острозький і його культурна діяльність*, Вінніпег 1958; І. ВЛАСОВСЬКИЙ, *Князь Константин К. Острозький*, Ню Йорк-Бавнд Брук 1958; K. LEWICKI, *Ks. Konstanty Ostrogski a Unja Brzeska 1596 r.*, Lwów 1933.

[22] У Потія було три сини: 1. Христофор († ок. 1609 р.), 2. Іван († 1630 р.), який відтак став Берестейським підсудним, і 3. Петро († 1644 р.), опісля земський писар в Бересті; як теж три доньки: 1. Анна, замужня за Піясецького, 2. Олександра, віддана за Ф. Підгородинського, та 3. Катерина, жінка свящ. І. Козеки - cf. PSB, XXVII, 33.

[23] PSB, XXVII, 29. Микола Дорогостайський був Полоцьким воєводою у рр. 1573-1597.

2. ПОТІЙ – ЄПИСКОПОМ

Адам Потій, як сенатор і Берестейський каштелян, здобув собі велику пошану населення, передовсім між православними. До того ж, він, будучи кальвіністом, не перейшов на латинство, як це робили інші українські чи білоруські дворяни, але вернувся до своєї прадідівської Православної Церкви, в якій виховав і своїх дітей. Як сенатор, він причинився до заснування Святомиколаївського братства у Бересті.[24] Тож коли в січні 1593 р. помер Володимирський єп. Мелетій Хребтович-Богуринський,[25] очі всіх українців звернулися у бік повдовілого Берестейського каштеляна.

Потій спершу не погоджувався з такою думкою, мотивуючи це своєю негідністю до духовного сану та браком богословської освіти. Зрештою, і сумний стан занепалої тоді Православної Церкви відстрашував його від такого кроку, тим більше, що йому як сенаторові, усміхалась світла кар'єра, бо вже мав за собою і деякі заслуги для корони.[26] Однак православна знать, на чолі з князем Острозьким, добачала в ньому людину чесну і гідну довір'я, яка зможе піднести й відродити їхню занепалу Церкву. І саме кн. Острозький, який на Потія мав чималий вплив, врешті переконав його. Отож Потій уже 31 березня 1593 р. у Володимирському Успенському соборі одержав з рук Луцького єп. Кирила Терлецького монаше постриження, прийнявши чернече ім'я Іпатій.[27]

Тодішній Київський митрополит Михайло Рагоза[28] мав свого кандидата на Володимирське владицтво, однак він не посмів зігнорувати

---

[24] Про що Львівське братство повідомило Царгородського патріярха листом від 6 лютого 1592 р. – АЗР, IV, 44.

[25] М. Хребтович-Богуринський, будучи Києво-Печерським архимандритом, 1579 р. відкупив собі Володимирське владицтво від невисвяченого ще єп. Т. Лазовського – див. ЛУЖНИЦЬКИЙ, 225; M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae,* Leopoli 1862, p. 115 in nota.

[26] PSB, XXVII, 29.

[27] Про рішучий вплив кн. Острозького на номінацію Потія див. TRETIAK, 124-125; LEWICKI, 91-93. Про вплив Острозького на його рішення стати єпископом згадує і сам Потій у своєму листі до прихильного йому кн. Миколи Х. Радзивіла від 12 лютого 1593 р. – DUB, 14-16. За приписом Східної Церкви, кандидати на єпископів перед своєю хіротонією мали прийняти чернече постриження і вести монаший спосіб життя.

[28] Мінський архимандрит Михайло Рагоза був висвячений на Київського ми-

королівський наказ,[29] і 27 травня 1593 р. за старим стилем рукоположив Іпатія Потія на Володимирського і Берестейського єпископа.[30] Ставши єпископом, Потій, – як визнає навіть антиунійний автор *Перестороги*, – виявився дійсно «великим подвижником, аскетом, посником, здатним і чуйним оборонцем церковних прав і привілеїв, що вже більше не спускався до ніяких світських справ».[31] Хоча між владиками Київської митрополії Потій щодо свячень був наймолодшим єпископом, все ж таки, як «прототроній» (первопрестольний), він займав перше місце після митрополита. Тому на всіх синодальних грамотах його підпис стоїть відразу після митрополичого, навіть перед Полоцьким архиєпископом.[32] Титул первопрестольного Потій успадкував від свого попередника, єп. Хребтовича.[33]

Якщо вірити документам, то виходило б, що під оглядом матеріяльним, Володимиро-Берестейське єпископство належало до найбагатших владицтв Київської митрополії. Крім величного Святоуспенського соборного храму[34] та пишної і добре укріпленої єпископської резиденції-замочка, єпископові належав ще й багатий Святоонуфріївський монастир з його добрами, два містечка (Квасів й Озеряни), 26 сіл, 4 фільварки, 9 млинів й 11 рибних ставів. А в приєднаній Берестейській єпархії, крім величавого Святомиколаївського собору з розлогим двором колишнього монастиря, Володимирському владиці належали ще два села на передмісті Берестя (Шпанів і Тришин) з млином і корчмою.[35] Всі ці добра кн. Острозький, як староста Володимира Волинського, мав

трополита 1588 р., помер 1599 р. Його біографія подається у І. НАЗАРКО, ЧСВВ, *Київські і Галицькі митрополити*, Рим 1962, 1-5; С. СЕМЧУК, *Митрополит Михайло Рагоза*, Мондер 1947; PSB, XXX, 453-457.

[29] Король окремою грамотою мусів наказати Рагозі, щоб висвятив Потія на Володимирського єпископа. Див. грамоту від 20 березня 1593 р. в АЗР, IV, 63; DUB, 16.

[30] Дата Потієвої хиротонії подана у PSB, XXVII, 29.

[31] Див. АЗР, IV, 210.

[32] Хоча б на грамоті Берестейського з'єдинення – DUB, 361-362.

[33] Єп. Хребтович набув собі титул «прототронія» від патріярха Єремії II 1589 р., напевно, не без щедрого хабара – див. САВИЦЬКИЙ, 51, прим 6.

[34] О. ЛЕВИЦКІЙ, *Историческое описаніе Владимиро-Волиньскаго Успенскаго храма,* Кіев 1892.

[35] Див. повний реєстр владичих посілостей, вписаний до Володимирських

офіційно передати новопризначеному єп. Іпатієві Потію.[36] Але в дійсності, внаслідок недбалого господарювання і марнотратства Потієвих попередників, більшість тих дібр було розтрачено або загарбано світськими людьми. Як знаємо, «невисвячений єпископ» Теодосій Лазовський 1565 року збройно зайняв Володимирське владицтво, а відтак велику частину єпископських дібр (цілі села з їхніми посілостями) роздав своїм дітям і приятелям. Нарешті, 1579 року продав і саме владицтво Києво-Печерському архимандритові, Мелетієві Хребтовичу-Богуринському.[37]

Хребтович, перейнявши 1580 р. Володимиро-Берестейську єпархію, надалі затримав для себе розлогі посілості Києво-Печерського монастиря,[38] а єпископські добра, які ще залишилися при Володимирському владицтві, виорендував на десять років зятеві Лазовського, Дубницькому, який далі продовжував розтрачувати й марнувати єпископське майно, ще гірше свого тестя. Так що Хребтович не тільки що не упорядкував єпископських дібр Володимиро-Берестейського владицтва, але ще й причинився до їхнього розтрачення. А по його смерті й те, що ще залишилося, розграбували його рідні чи чужі.[39]

Отож, посівши Володимиро-Берестейське владицтво, Потій застав його у жалюгідному матеріяльному стані. Маючи однак за собою довгорічний судовий досвід, він шляхом судочинства невдовзі отримав назад більшу частину єпископських бенефіцій і міг уже спокійно віддатися архипастирській праці. І саме тоді, коли Потій вибирався до Берестя на синод єпископів, від кн. Острозького йому передано сердечного листа з датою 21 червня 1593 р., в якому князь закликав владик задуматися над тим, як рятувати Руську Церкву від її повного занепаду, підповідаючи їм

міських книг, в *Архив Югозападной Россіи* (далі: АрхивЮЗР), Кіев 1859, часть I, т. 1, 371-375; Савицький, 52, прим. 2.

[36] Див. королівську грамоту від 4 березня 1593 р. в АрхивЮЗР, I-1, 358-360; HARASIEWICZ, 118.

[37] PSB, III, 445; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 225.

[38] Див. список посілостей Києво-Печерського монастиря після смерті Хребтовича від 23 квітня 1593 р. в АрхивЮЗР, I-1, 375-378.

[39] Митрополит МАКАРІЙ (Булгаков), *Исторія Русской Церкви,* СПетербург 1879, т. IX, 534. Див. скаргу Хребтовичового сина про розграблення майна його батька від 11 березня 1593 р., в АрхивЮЗР, I-1, 360-362.

навіть ідею церковного з'єдинення з Римським Престолом.[40] Однак здається, що Потій уже тоді спостеріг нещире ставлення Острозького щодо унії і тому його листа взагалі не представив зібраним у Бересті владикам, оскільки вони на синоді справу з'єдинення цілком не порушували.[41]

В той час єп. Потій був уже цілковито переконаний, що єдиним порятунком для Руської Церкви було з'єдинення з Римським Апостольським Престолом. Тому вже від початку свого владицтва він об'їжджав окремі парафії розлогої єпархії і палкими проповідями вже заздалегідь переконував своїх духовних овечок про потребу єдності Христової Церкви. А щоб створити відповідну унійну атмосферу і серед духовенства, то вже 28 січня 1594 р. (за ст. ст.) відбув з ними єпархіяльний синод.[42] Для піднесення духовного й релігійного життя в єпархії він зразу почав організувати при більших церквах братства, школи, а то й лікарні та притулки для бідних і сиріт.[43]

Ініціятиву унійних заходів між руськими владиками взяв у свої руки Луцький єп. Кирило Терлецький, котрий уже 1590 року схилив до з'єдинення трьох інших владик, а саме: Львівського – Гедеона Балабана,[44] Пінського – Леонтія Пелчицького[45] і Холмського – Діонисія Збіруйського.[46] Всі вони подали до короля заяву, що готові приступити до єдно-

---

[40] Повний текст листа Острозького в оригіналі див. DUB, 17-19; по-українськи у ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 27-30; по-польськи подав HARASIEWICZ, 166-170.

[41] САВИЦЬКИЙ, 53-55.

[42] PSB, XXVII, 30. На жаль, звіту єпархіяльного синоду з 1594 р. мені не вдалося віднайти.

[43] Див. напр. Потієву грамоту Більським міщанам при Богоявленській церкві від 29 червня 1594 р. в АЗР, IV, 69-71.

[44] Гедеон Балабан, єп. Львівський (1569-1607), належав до перших промоторів з'єдинення, але опісля, намовлений кн. Острозьким, відступив від унії і став поборником православ'я. Його біографію списав А-СКІЙ (А. Петрушевич), «Гедеон Балабан, епископ Львовскій», у *Науковый Сборник Галицко-Русской Матицы на год 1867* (далі: НСМ), Львов 1868, 11-134, 199-210; PELESZ, II, 78-104.

[45] Леонтій З. Пелчицький, єп. Пінський (1585-1595), перед тим єп. Холмський (1577-1585) – cf. PSB, XXVI, 565-566.

[46] Діонисій Збіруйський (первісне ім'я: Дмитро Грицькович, з міщанського роду), єп. Холмський (1586-1604), щирий промотор унії – cf. HARASIEWICZ, 321. Про нього мало що знаємо – див. *Енциклопедія українознавства*, Львів 1993, II, 764.

сти з Римским Престолом.[47] У відповідь король Жигмонт III універсалом від 18.III.1592 р. пообіцяв руським єпископам, що в разі з'єдинення він візьме їх під свою королівську опіку і забезпечить їм усі ті привілеї, якими втішаються єпископи й духовенство латинського обряду.[48]

Про унійні переконання Потія Терлецький знав ще з їхніх зустрічей в домі єп. Мацєйовського. Коли ж однак Потій став єпископом, то Терлецький відчув у ньому свого серйозного суперника і, ведений амбіцією і своїми особистими інтересами,[49] почав його не тільки уникати, але й приховував перед ним усі свої заходи щодо з'єдинення.[50] Тому Потій справді не знав, що діялось у справі унії аж до грудня 1594 р., коли-то сам король наказав Терлецькому залучити до унійних заходів також і єп. Потія.[51]

Щоб випередити інших владик (передусім Потія), Терлецький уже навесні 1594 р. розпочав при королівському дворі старання, щоб король призначив його представником руської ієрархії для остаточних унійних переговорів у Римі, хоч сама справа унії ще не була дозріла. Щоб забезпечити для себе роль представника митрополії в Римі, Терлецький сам від себе запропонував покрити свої видатки римської подорожі.[52] Король погодився, але тільки під тою умовою, що до Риму товаришитиме йому Володимирський єп. Іпатій Потій, котрий єдиний з усіх владик володів латинською мовою. Рад не рад, Терлецький був змушений пристати на пропозицію короля.[53] Тоді Терлецький переконався, що король і його дорадники більше довіряють Потієві, ніж йому, і тому ще більше обминав Володимирського владику.

---

[47] Див. заяву чотирьох владик від 24 червня 1590 р. в польськім оригіналі у DUB, 7-8; HARASIEWICZ, 162-163; по-укр. подає ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 20.

[48] Королівський універсал від 18 березня 1592 р. у DUB, 9-10; HARASIEWICZ, 163-165; по-українськи у ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 24-25.

[49] Майже всі автори вважають, що Терлецький трудився для унії не з переконання, але задля власного інтересу – САВИЦЬКИЙ, 44.

[50] *Там же*, 55-56.

[51] TRETIAK,129.

[52] Терлецький вже тоді випросив собі дозвіл від короля, щоб дати в оренду єпископські посілості с. Водиради на 40 років за суму двох тисяч золотих для покриття римської подорожі, який 21.5.1594 вписав до міських реєстрів у Володимирі. Копія реєстру подана в АрхивЮЗР, I-1, 426-431; HARASIEWICZ, 171.

[53] У згаданому дозволі король виразно зазначив, що до Риму, для довершення унії, делеґує Потія і Терлецького.

Продовжуючи свою приховану тактику, Терлецький на свою руку, без відома митрополита, 27 червня 1594 р. скликав до Сокаля у Холмській єпархії прихильних собі владик (тобто: Холмського – Діонисія Збіруйського, Львівського – Гедеона Балабана та Перемиського – Михайла Копистенського)[54] і переконав їх підписати остаточну заяву-рішення приступити до єдности з Римським Апостольським Престолом.[55] Щоб надати Сокальській заяві синодального значення, Терлецький відвідав ще й інших владик, крім одного Потія, й вони всі підтвердили заяву своїми підписами.[56]

Відвідуючи митр. Рагозу, Терлецькому вдалося переконати його, щоб і він підписав унійну заяву. Підписавши заяву, митрополит від себе додав ще деякі умови, що їх Терлецький мав передати коронному канцлерові Замойському,[57] надіючись їхнього затвердження від короля.[58] Тож наприкінці 1594 р. Терлецький вибрався до Кракова, щоб особисто доручити Замойському заяву руських владик про бажання приступити до єдности з Римом, але без підпису єп. Потія. Таким чином Терлецький думав скомпрометувати Володимирського владику в очах короля, мовляв, усі владики Київської митрополії, на чолі з митрополитом, заявились за з'єдиненням, крім одного Потія. Однак хитрощі Терлецькому не вдалися. Король таки покладав великі надії на Потія, тож домагався і його підпису. Терлецький, хоч не хоч, був змушений звернутися до Володимирського владики, щоб одержати і його підпис.

Саме тоді Потій відвідував єп. Мацєйовського у його приватній резиденції в Торчині, недалеко Луцька. Мабуть, хотів від нього дові-

---

[54] Михайло Копистенський, єп. Перемиський (1591-1610), став прихильником з'єдинення з не цілком з'ясованих причин, від якого опісля враз з Балабаном відступив. Його життєпис подає А. ДОБРЯНСКІЙ, *Исторія епископов трех соединенных епархій – Перемишльской, Самборской и Саноцкой до 1794 года*, Львов 1893, ч. II, 1-11; теж у PSB, XIV, 26-27. Про його діяльність див. PELESZ, II, 117-120.

[55] Дату Сокальського з'їзду подає ЖУКОВИЧ, СБ, 113, прим. 246.

[56] Виглядає, що Сокальська унійна заява аналогічна до Берестейської з 1590 р., тільки до неї додано вже й деякі артикули, які подає HARASIEWICZ, 175-176.

[57] САВИЦЬКИЙ, 58 – невірно подає, що митр. Рагоза послав Терлецького до кн. Льва Сапіги, бо свої умови митрополит адресував «до пана гетьмана коронного», а ним тоді був кн. Іван Замойський, що одночасно займав також пост польського канцлера.

[58] Див. умови-домагання митр. Рагози в АЗР, IV, 78-79; DUB, 35-36.

датися щось певного про долю унійних переговорів. Там його застав Терлецький і нарешті розкрив перед ним цілу справу своїх унійних заходів, включно із Сокальською зустріччю чотирьох владик літом того ж року.[59] Так Потій останнім з владик підписав заяву з'єдинення, що її він наново переписав там таки у Торчині, з датою 2 грудня 1594 року.[60] З того часу Потій активно включився до унійних змагань і перебрав усю ініціятиву у свої руки.

3. УНІЙНІ ЗАХОДИ ПОТІЯ

У Торчині Потій разом з Терлецьким і Мацєйовським, наново оформили і переписали всі грамоти стосовно з'єдинення, що їх опісля мали вручити Апостольському нунцієві і королеві для апробати. Однак, за порадою Мацєйовського, вони вирішили ще перевірити всі ці грамоти разом з митрополитом.[61]

Митрополит, все ще непевний свого рішення, уникав зустрічі з ними. Потій однак не зневірявся і повторним листом старався встановити час і місце їхньої зустрічі. Але Терлецький, хоч запевнив Потія, що сам не вибереться до Кракова, аж поки вони спільно не порадяться з митрополитом,[62] все ж таки на початку лютого 1595 р., без відома Потія, сам подався з грамотами до Кракова, щоб з королівською комісією розглянути домагання руських владик, ще поки вони приступлять до єдности з Апостольським Престолом. Таким чином Терлецький і надалі виступав як головний подвижник з'єдинення.[63]

Своїм поспіхом і самочинним виступом у Кракові Терлецький при королівському дворі значно захитав повагу до Потія. Як король, так і

---

[59] З Потієвого листа до Рагози від 26.1.1595 р. випливає, що Терлецький не згадував митрополитові про свою зустріч з трьома іншими владиками в Сокалі, влітку 1594 р.

[60] Див. унійну заяву від 2 грудня 1594 р., підписану у Торчині Потієм в АЗР, IV, 77-78; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 37-40; DUB, 32-35.

[61] Див. Потієвого листа до Рагози від 26 .1.1595 р. в АЗР, I, 81-82; DUB, 41-43.

[62] АЗР, IV, 82; DUB, 43.

[63] Терлецький вже на початку лютого 1595 р. прибув до Кракова трактувати умови з'єдинення, як «посланець руських владик». Наслідок розмов Терлецького з членами королівської комісії подає HARASIEWICZ,175-177. Однак він помилково подає місце розмов, бо вони відбулися в Кракові, а не у Варшаві.

його дорадники очікували, що Потій, ставши єпископом, перебере цілу справу унії у свої руки.[64] Тому його відсутність у лютневих переговорах занепокоїла короля і він вислав до Потія окремого листа, в якому закликає Володимирського владику серйозно зайнятися справою унії, щоб її чим скоріше довести до щасливого завершення.[65] Так ото переконавшись, що Терлецькому нема що довіряти, Потій справу дальших унійних приготувань таки перебрав у свої руки. Віддавшись справі з'єдинення цілим своїм серцем і душею, Володимирський владика невдовзі здобув собі загальне визнання як «*провідник і творець унії*».[66]

Головним завданням Потія було залучити до унійної акції митрополита Рагозу, чого домагався й король. Тому він старався за всяку ціну зустрінутись з митрополитом, щоб разом з ним обговорити і розглянути дальші кроки унійних заходів. Але митрополит ще й далі не був певний себе й уникав їхньої зустрічі, а на домовлену стрічу в Кобрині, 17 травня 1595 р., таки не з'явився, хоч Потій і Терлецький чекали на нього аж три дні. Обурені нещирістю Рагози, вони написали до нього докірливого листа, в якому остерігали його, щоб не легковажив собі справу з'єдинення, бо тим «себе не захоронить, а їх погубить». Тому вони на милість Божу благали його бодай на час скликати до Берестя синод, щоб усі владики разом могли остаточно перевірити й оформити унійну заяву та подати свої умови з'єдинення. Інакше вони грозили митрополитові, що попаде в неласку короля, який уже виявив свою добру волю допомогти їм й готов виконати всі особисті його домагання.[67]

Погроза помогла. Митрополит зразу скликав синод до Берестя на 12 червня 1595 р. (за ст. ст.). Однак, внаслідок короткого реченця, не всі владики могли прибути на синод, в якому, крім митрополита, взяли участь тільки три єпископи, тобто: Володимирський – І. Потій, Луцький – К. Терлецький і Пінський – Л. Пелчицький.[68] Зібрані владики

---

[64] Див. листа Потія до митрополита від 11 лютого 1595 р. у DUB, 47.

[65] Див. королівського листа до Потія від 18 лютого 1595 р. в АЗР, IV, 86-87; DUB, 49-50.

[66] Так представив Потія кн. Микола Х. Радзивіл Папі листом від 14 вересня 1595 р. – cf. DUB, 141.

[67] Див. другого листа Потія до митрополита від 11.2.1595 р. – *Там же*, 46-47.

[68] Єп. Л. Пелчицький скоро після синоду помер, бо вже у серпні король призначив його наслідника, єп. Йону Гоголя (1595-1602), ревного подвижника унії.

остаточно уточнили й затвердили т. зв. *Умови* чи *Артикули Берестейської унії*,[69] а одночасно під датою запланованого синоду, тобто 12 (22) червня 1595 р., оформили синодального листа до папи Климента VIII, в якому заявили свою готовість приступити до єдности з Апостольським Престолом і признати над собою зверхність Римського Архиєрея, якщо Папа погодиться на їхні умови і забезпечить їм повне збереження їхнього східного обряду і звичаїв.[70]

Подібного листа владики написали і до короля, домагаючись від нього признання для з'єдиненого духовенства всіх привілеїв латинського клиру, надання з'єдиненим владикам сенаторського крісла та забезпечення їм їхніх єпископських престолів.[71]

Після синоду Потій і Терлецький, яких призначено на делеґатів до Риму, відвідали всіх відсутніх на синоді владик і одержали від них відповідні підписи, що їх затвердили своїми печатками. І так напочатку липня 1595 р. обидва делеґати вибралися до Кракова, щоб передати на руки Апостольського нунція[72] і короля синодальні грамоти та домовитись про їхню подорож до Риму. В переговорах у Кракові зі сторони нунціятури взяв участь сам Апостольський нунцій, аєп. Германик Маласпіна, а зі сторони короля – коронний канцлер Іван Замойський, Литовський канцлер Лев Сапіга та Луцький римо-катол. єп. Вернард Мацєйовський.

Тому що домагання владик до Папи вповні погоджувалися з рішенням Флорентійського собору з 1439 р.,[73] нунцій не мав жодних застережень і обіцяв їх сердечно поручити Святішому Отцеві. А щодо їхніх чисто громадських домагань, то нунцій обіцяв особисто клопотати перед

---

[69] Згадані артикули були укладені 1.6.1595 р. (за ст. ст.) Потієм і Терлецьким, а відтак підписані ще й митрополитом і всіма єпископами, включно з Балабаном і Копистенським. Польський і латинський текст умов поданий у DUB, 61-75; український текст з основними поясненнями див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 42-66.

[70] Див. синодального листа до Папи Климента VIII з підписами й печатками всіх владик Київської митрополії від 12 червня 1595 р. (за ст. ст.) в оригіналі староукраїнською мовою в АЗР, IV, 79-81; по-латині у DUB, 79-81.

[71] На жаль, мені не вдалося віднайти синодального листа до короля Жигмонта III, про який згадує ЛІКОВСЬКИЙ, 104. Інструкції для Потія і Терлецького, висланих до короля (без дати) в АЗР, IV, 79-81.

[72] У той час Апост. нунцієм у Польщі був аєп. Германик Маласпіна (1592-98).

[73] Умови церковно-релігійного характеру, передані нунцієві, див. HARASIEWICZ, 178-181; PELESZ, I, 528-531; DUB, 107-110.

королем про їхнє затвердження.[74] Королівська комісія також прихильно поставилася до домагань владик, звернених до короля.[75] На їхню рекомендацію король Жигмонт III уже 2 серпня 1595 р. затвердив їхні домагання, тільки не був у силі запевнити їм сенаторської гідности, бо це залежало від рішення сенату. Зате король обіцяв узяти з'єдинену Церкву і всіх владик під свою особливу охорону.[76]

По закінченні нарад обом делеґатам, Потієві і Терлецькому, було доручено приготовлятися на свою історичного значення подорож, щоб за чотири тижні вони вже були готові вибратися до Риму.

4. ПЕРЕПИСКА ПОТІЯ З ОСТРОЗЬКИМ

Чутки про унійний кружок єп. Мацєйовського та про задуми деяких руських владик з'єднатися з Римським Престолом занепокоїли князя Константина В. Острозького і він, уважаючи себе верховним покровителем Руської Церкви, хотів за всяку ціну бути втаємниченим в унійні переговори.[77] Тож кілька днів перед синодом, скликаним митрополитом на 24 червня 1593 р. (за ст. ст.) до Берестя, князь звернувся до свого ставленника, єп. Потія, з підлесливим листом, в якому просив Володимирського владику представити справу церковного з'єдинення на синоді.[78] Хоч справа з'єдинення непроста, писав Острозький, але для відродження занепалої Руської Церкви вона необхідна. Тож зі своєї сторони князь обіцяв владикам свою всебічну поміч. Саме тепер, вибираючись на лікування до Італії він, на доручення владик, готовий був розпочати унійні переговори з Римським Престолом. Тим більше, що такі перего-

---

[74] Відповідь нунція на домагання владик від 1 серпня 1595 р. у HARASIEWICZ, 181-182; PELESZ, I, 531-532; DUB, 112-113.

[75] Домагання звернені до короля подають: HARASIEWICZ, 182-185; PELESZ, I, 532-534; DUB, 110-112.

[76] Див. королівську грамоту від 2 серпня 1595 р. в АЗР, IV, 111-113; HARASIEWICZ, 188-192; DUB, 113-117.

[77] Львівські братчики вже 7.9.1592 р. повідомили патр. Єремію II, що «мнози же совіт утвердше предатися римскому единоначалія архиерейству» – див. АЗР, IV, 46; М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія України-Руси* (далі: ІУР), Ню Йорк 1955, т. V, 546-7.

[78] Див. лист кн. Острозького до Потія від 21 червня 1593 р. в АЗР, IV, 63-66; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 27-30; DUB, 17-19.

вори він перед кількома роками уже вів з представниками Римського Престолу у Кракові, хоча тоді ті розмови були безрезультатними.[79]

У доданих до листа умовах князь наполягав, що з'єдинення з Римською Церквою можна здійснити тільки тоді, коли до нього приступить Царгородський патріярх[80] і Московський великий князь зі своїм духовенством.[81] Тому він заохочував Потія зразу по синоді вибратися до Москви, щоб схилити великого князя до з'єдинення.

Прочитавши листа, Потій відразу зрозумів, що унійний план Острозького не тільки що був нездійсненним, але й нещирим.[82] Князь добре знав про невдалу місію папського посланця, о. Антонія Поссевіно до Московського великого князя, щоби схилити його до унії.[83] Тим більше тепер, коли Московська Церква вже була завершена патріярхатом, всякі заходи Потія здобути Москву для унії були б даремні. У Москві, як колись Київському митрополитові Ісидору, так тепер і Потієві грозила б тільки в'язниця і побиття.[84] А вже цілком не можна було серйозно сприймати пропозиції Острозького, щоб залучити до з'єдинення

---

[79] Про переговори Острозького з представниками Апостольської Столиці в рр. 1582-1583 та про схильність князя до єдности див. J. KRAJCAR, S.J., «Konstantin B. Ostrožskij and Rome in 1592-1594», art. in *Orientalia Christiana Periodica* (further: OCP), XXXV (1969) 193-214; І. ХОМА, «Київська митрополія на передодні Берестя», стаття *у Богословія,* Рим, XL (1976) 42-55. У своєму листі до папи Григорія XIII дня 8 липня 1583 р. Острозький писав, що він «нічого так палко не бажає, як єдности віри та згоди між усіма християнами», а в разі потреби, то він не вагався б «піти і на смерть заради такого важливого діла» – див. в латинському оригіналі *Monumenta Poloniae Vaticana,* Cracoviae 1938, vol. VI, p. 400-401; в українському перекладі див. БОРОТЬБА, 94; коментар подає ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 545.

[80] Колись Острозький запевняв нунція, що навіть якщо «патріярх не погодиться з Апостольським Престолом, то він приступить до згоди і без нього» – див. листа нунція від 24 серпня 1583 р. у A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes* (далі: LNA), Romae 1959, vol. I, 211.

[81] Тоді великим Московським князем був Федор (1584-1598), який відтак проголосив себе царем і 1589 р. завершив Московську Церкву патріярхатом, як патр. Єремія II підніс Московського митрополита до сану патріярха.

[82] ЖУКОВИЧ, СБ, 109.

[83] Про місію єзуїта А. Поссевіно до Москви див. ХОМА, 27-40. Ґрунтовна біографія А. Поссевіно (1533-1611) подана у DTC, XII-2, 2647-2657.

[84] Про місію Київського митр. Ісидора (1436-1458) у Москві див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, III, 86-91; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 187-192; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 523-526; O. HALECKI, *From Florence to Brest* (further: FFB), Rome 1958, 213-216.

Царгородського патріярха Єремію II, якого навіть папські дипломати не зуміли навернути.[85]

Відпускаючи посланців князя Острозького, які доручили йому листа, Потій заявив, що сама думка з'єдинення дуже похвальна, однак її здійснення за вказівками князя немислиме. А відаючи про незичливе ставлення митрополита Рагози до римлян, він не має відваги, щоб самому порушити ту справу на синоді. З самої засади Потій визнавав необхідність з'єдинення для рятування занепалої Руської Церкви, але почин у цій справі він лишав на когось сильнішого від себе, хоча б і на самого князя. А він був готов йому допомогти.[86] Вважаючи проєкт Острозького нездійснимим, а до того й нещирим, Потій на синоді навіть не згадав про нього. Тим більше, що того року на синоді взагалі не було мови про унію.[87]

Виглядає, що кн. Острозький був ображений відповіддю Потія, і довший час не відзивався до нього. Коли однак напочатку 1595 р. до нього почали доходити невиразні чутки про унійні переговори владик при королівському дворі, зокрема, що Терлецький під час засідань сейму їздив у справі унії до Кракова, князь занепокоївся. Він не міг зрозуміти, як владики, без його відома, могли відважитися порушити справу унії при королівському дворі. Тому перервав свою мовчанку і в листі від 9 березня 1595 р. запитував Потія, де Терлецький перебуває тими днями і що він поробляє, бо до нього дійшла вістка, що у посольстві від владик він їхав до Кракова.[88]

Як було сказано вище, Терлецький напочатку лютого 1595 р., сам на свою руку, без відома Потія, вибрався до Кракова, де розглядав з королем призначеною комісією списані в Торчині домагання руських владик на випадок з'єдинення.[89] Про це Потій довідався щойно пізніше, тому 17 березня 1595 р. він цілком щиро відписав Острозькому, що про

---

[85] Cf. G. HOFMANN, S.J., «Patriarch Jeremias II und Rom», in OCP, XXV (1932) 225-248; HALECKI, FFB, 213-216.

[86] Розмова Потія з посланцями Острозького, які доручили йому листа, подана в його полемічному творі *Антиррезис* – див. ППЛ, III, 587-589.

[87] ЛІКОВСЬКИЙ, 95; ЖУКОВИЧ, СБ, 109.

[88] Нам відомий тільки зміст листа Острозького від 9 березня 1595 р. до Потія з його *Антиррезису* – ППЛ, III, 595.

[89] Див. прим. 63 вище.

подорож Терлецького до Кракова він дізнався щойно недавно, але чому той їздив, Потій не міг сказати, як не було йому відомо і те, щоб хтось із владик висилав туди Терлецького.[90]

Тимчасом кн. Острозький мав уже певніші вістки про перебування Терлецького в Кракові та про королівську грамоту до Потія від 18 лютого 1595 р.[91] Тому вже 21 березня він вислав Потієві другого, цим разом досить різкого листа, в якому докоряє йому за у таємних унійних переговорах, у яких він шукає тільки своєї особистої користи чи авансу, а при тому занедбує старання про школи, друкарні та проповідників, як це роблять протестанти, від яких руські владики могли б багато корисного навчитися.[92]

У відповіді на цього листа Потій уже відкрито признався, що він схильний до з'єдинення, але виключно для добра Божої Церкви, а не для якоїсь особистої користи чи підвищення, як йому закидав Острозький: «Про кардинальство, а хоча б і про митрополичу гідність, я не тільки що не думаю, але оплакую і те, що я прийняв на себе (єпископський сан – АП), як і того, хто мене до цього допровадив (тобто князя – АП).» Та найбільше занепокоїло Володимирського владику те, що кн. Острозький, вихваляючи протестантів, уже явно схилявся на їхню сторону. Тому він серйозно напоумляв старого князя, щоб не дався протестантам звести на манівці, бо інакше занапастить свою душу, від чого нехай його Господь Бог збереже.[93]

Відповіді на цього сердечного свого листа Потій уже не дочекався, а тимчасом князь уже відкрито виступив проти єпископів, засуджуючи їхні «тайні» унійні переговори. Тому вже в половині травня 1595 р. Апостольський нунцій повідомляв Рим, що Київський воєвода, князь Острозький «крім прикрих погроз у бік руських владик, відібрав від

---

[90] Лист Потія до Острозького від 17 березня 1595 р. у DUB, 51-52; Потій відтак в *Антиррезис*-і пише: «И певне правду писал, бо яко не змавлялся з владикою Луцким о той дорозі Краковской, так о ней и ничего не знал» – див. ППЛ, III, 595. Теж ЖУКОВИЧ, СБ, 100, признає, що Потій до того часу не був утаємничений в унійних переговорах.

[91] Див. прим. 65 вище.

[92] Лист Острозького від 21 березня 1595 р. не зберігся; тут подано його зміст за *Антиррезис*-ом, у ППЛ, III, 597-599.

[93] Лист Потія до князя від 25 березня 1595 р. у DUB, 53-55.

них (від Потія і Терлецького – АП) усі їхні прибутки і дуже лихо поводиться з духовенством (схильним до унії – АП) у своїх посілостях».[94] Все ж таки Потій не зневірявся. Він був переконаний, що кн. Острозький, пізнавши всю правду відносно їхніх унійних заходів, побачить світло і підтримає справу церковного з'єдинення Київської митрополії з Римом. Тому в червні 1595 р., негайно після Берестейського синоду, на якому дійшло до остаточного рішення владик з'єднатися з Римським Апостольським Престолом, Потій повідомив Острозького про рішення синоду і вислав йому список усіх тих умов, на яких вони були готові приступити до унії.

У своєму листі від 16 (26) червня 1595 р. Володимирський владика благав князя, щоб не вірив різним неправдивим і наклепницьким поголоскам, начебто владики запродали свою Церкву латинникам і хотять перейти на римський обряд. Залучені до листа умови-домагання владик, писав він, можуть легко переконати князя про безпідставність таких наклепів, бо владики домагаються далеко більше, ніж сам князь домагався 1593 р. у листі до нього.[95] Бо ж за винятком календаря, який не належить до істин віри,[96] з'єдинена Церква зберігатиме все те, що й дотепер зберігала. А крім того вона набуде ще й багато інших прав і привілеїв, яких до того часу не мала. Раніше про унійні справи він тому не писав, бо перед синодом у справі унії нічого певного не було вирішено. А тепер, повідомивши князя про готовість владик приступити до з'єдинення з Римською Церквою і маючи на увазі його прихильне наставлення до з'єдинення, він уклінно просить і благає, щоб князь, як видатний і богобоязливий член Божої Церкви, підтримав цю святу справу і допоміг владикам довести її до щасливого завершення.[97]

У відповідь кн. Острозький, 24 червня того ж року, вислав до Потія «суворого листа», в якому з великим обуренням заявив, що більше не визнає його своїм пастирем та що він особисто вирішив «моцне проти тоє єдности стояти».[98] Потій все ще надіявся схилити Острозького до

---

[94] Див. повідомлення нунція від 12.5.1595 р. у LNA, II, 55; MUH, IX-X, 156.

[95] Тут натяк на листа Острозького від 21 червня 1593 р. – див. прим. 78 вище.

[96] У Римі владикам вдалося й надалі зберегти вживання Юліянського календаря – див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 44-45.

[97] Лист Потія до Острозького від 16 червня 1595 р. в *Антиррезис*-і, у ППЛ, III, 623-631; АЗР, IV, 97-99; DUB, 75-78.

[98] За *Антиррезис*-ом у ППЛ, III, 633.

унії. Тож, вибираючись на остаточні переговори до Кракова, наприкінці червня, він затримався у Любліні, де за посередництвом прихильного йому Підляського воєводи, князя Івана Заславського († 1605 р.), мав зворушливу зустріч з Острозьким. Зробивши перед князем детальний звіт усіх унійних заходів і нарад з боку владик, Потій передав йому копії усіх унійних грамот, виставлених єпископами. А тоді, припавши до стіп могутнього маґната, Володимирський владика зі сльозами в очах благав його, щоб цю святу справу з'єдинення перебрав на себе та своїм впливом і повагою допоміг владикам довести її до успішного завершення. Єп. Потій, князь Церкви, навколішки, з благально піднесеними руками просить могутнього Київського воєводу, щоб не противився цьому Божому ділу, якому він сам колись дав почин,[99] але щоб старався довести його до повного здійснення, а владики в тому готові йому допомогти.[100]

Здавалося, що кн. Острозький був зворушений покірним благанням свого давнього друга й обіцяв, що готовий взятися за це діло, якщо король дозволить скликати синод, на якому можна буде спільно розглянути спосіб, як найкраще здійснити цю згоду на славу Божу і добро св. Церкви. Потій обіцяв випросити у короля дозвіл на синод і, піднесений на дусі, поїхав до Кракова.

Король однак не вважав за потрібне скликувати синод, який міг викликати лише замішання і незгоду. Все ж таки він дав намовитись Володимирському владиці і, з надією здобути кн. Острозького для з'єдинення, звелів приготувати відповідні грамоти для скликання синоду. І саме в той час король отримав певну вістку, що Острозький домагається синоду тільки для того, щоб перешкодити намірам владик з'єднатися з Римським Престолом. Щоб переконатися щодо правдивості цієї вістки, король листом від 28.VII.1595 р. повідомив князя, як «провідну особу грецької релігії», про рішення руських владик приступити до з'єдинення з Апостольським Престолом і підпорядкуватись верховній владі Папи Римського. А знаючи про колишню схильність кн. Острозького до унії, король надіявся, що князь з радістю прийме цю вістку і піде за рішенням владик, турботою яких є старатися про спасіння довірених їм душ.[101]

---

[99] Тут знову натяк на листа Острозького від 21 червня 1595 р., в якому князь заохочував владик до з'єдинення, щоб зберегти Руську Церкву від повного її занепаду – див. коментар ЖУКОВИЧА, СБ, 100.

[100] Зустріч Потія з Острозьким у Любліні докладно описана в *Антиррезис*-і – ППЛ, III, 633-635.

[101] Лист короля до Острозького від 28 липня 1595 р. у DUB, 92-94.

Поки наспіла відповідь Острозького, в якій він далі домагався скликання синоду, то до королівського двору надійшла якась «несподівана вістка», внаслідок якої король одразу відкликав свій дозвіл на синод, а Потієві і Терлецькому наказав вертатись додому і готуватись до подорожі в Рим, хоча не пояснив їм причини свого рішення. Тож вертаючись додому, Потій листом від 5 серпня 1595 р. з Любліна повідомив кн. Острозького про все, що сталося в Кракові і як король, через якусь «несподівану вістку» змінив свою думку щодо скликання синоду. Тому він просив князя, щоб особисто звернувся до короля з просьбою скликати синод ще перед тим, як вони виберуться до Риму.[102]

«Несподівана вістка», про яку Володимирський владика тоді ще не знав, було *Циркулярне послання* Острозького від 25 липня,[103] в якому Київський воєвода, як «начальник» православних Польсько-Литовського королівства, закликає усіх вірних «руської релігії», щоб непохитно держалися своєї єдино-правдивої православної віри і нізащо в світі не приступали до унії, як це зробили за підступом диявола «наші позірні пастирі». Вони ж бо, задля пустої слави і своєї пожадливости, писав князь, відреклися єдино-правдивої віри св. Східної Церкви та відступили від вселенських патріярхів і вчителів, а пристали до західних. Потайки змовившись між собою, наче Юда з жидами, вони задумали разом із собою завести до вічної загибелі і всіх благочестивих християн, як це доказують їхні згубні, тайно виставлені грамоти. І, навівши численні цитати зі св. Письма на підтвердження тези про правдивість православної віри, Острозький закликав усіх православних рішуче стати проти задуманого з'єдинення з Римською Церквою.[104]

Щоб успішніше поборювати унію, Острозький не завагався приєднатися до протестантів, які саме тоді приготовлялися до з'їзду, що мав відбутися всупереч королівській забороні в Торуні, 21-26.VIII.1595 р.[105]

---

[102] Уривок Потієвого листа до Острозького від 5.8.1595 р. – *Там же*, 117-118.

[103] DUB, 82, опираючись на АЗР, IV, 99, невірно подає дату *Циркулярного послання* – 24 червня 1595 р. На основі вірогідніших джерел точна дата – 25 липня, як подає ЖУКОВИЧ, СБ, 152.

[104] Повний текст *Циркулярного послання* Острозького у DUB, 82-87.

[105] Про протестантський з'їзд у Торуні див. ЖУКОВИЧ, СБ, 157-160; звіт Апостольського нунція від 15 вересня 1595 р. у LNA, II, 71-74; CHODYNICKI, 305-306; HALECKI, FFB, 297-299.

Посилаючи на протестантський з'їзд у Торуні як свого делеґата дворянина Ґашпера Лушковського, Острозький подав йому відповідні інструкції, згідно з якими він мав вести мову з протестантськими представниками. Запевнивши протестантів у своїй прихильності до них, Острозький закликав їх об'єднатися з православними для рішучої боротьби проти унії, через яку руські владики задумали привести всіх православних під владу «ворога Сина Божого, самого антихриста (маючи на думці Папу - АП) і так віддалити їх від самого Христа». Щоб прихилити до себе протестантів, князь навіть пішов їм на уступки істинах віри, заявляючи: «Всі ми (тобто православні і протестанти – АП), що визнаємо Отця, і Сина, і Святого Духа, є одної віри, а різниця між нами хіба в деяких церемоніях». Тому він запрошував протестантів взяти участь у їхньому синоді, щоб православні могли успішніше виступити проти унійних задумів своїх владик. В обороні православ'я проти латинників, він готовий поставити до 20.000 вояків.[106]

Боже провидіння хотіло, щоб інструкція кн.Острозького Лушковському потрапила у руки короля, який нарешті переконався, що князь за всяку ціну планує знівечити унійні задуми владик. Тому й вирішив не давати дозволу на скликання синоду. А тим часом Потій нетерпеливився, бо вже надходив час їхнього від'їзду до Риму. Тому 23 серпня він знову звернувся до Острозького з просьбою, щоб князь приспішував скликання синоду, бо інакше владики-делеґати будуть змушені від'їхати до Риму без рішення синоду.[107] Незважаючи на те, що синод не відбувся напочатку вересня, Потій з Терлецьким таки вибралися до Кракова, щоби звідтіля продовжати свою подорож до Риму.

Перехоплені інструкції кн.Острозького на з'їзд у Торуні дуже насторожили короля, бо зі сторони князя це був явний заклик до боротьби проти унії. Тож придворна королівська рада, в порозумінні з нунцієм, постановила відкласти римську подорож делеґатів аж до того часу, поки Острозький не охолоне у своїм завзятті проти унії і не стане більш поблажливим.[108] Та королівські посланці, які мали доручити Потієві і Терлецькому наказ зачекати з подорожжю, застали їх уже в дорозі, у

---

[106] Повний текст Інструкції для Лушковського від 12 серпня 1595 р. подає *Антиррезис* – див. ППЛ, III, 641-654; польський текст у К. СТУДИНСЬКОГО, *Пересторога – Руський памятник поч. XVII в.*, Львів 1895, с. 73-76.

[107] Частину Потієвого листа від 23 серпня 1595 р. подає DUB, 123-124.

[108] Див. звіт нунція від 15.9.1595 р. у DUB, 146; LNA, II, 73-74; MUH, I, 99-100.

Новому Місті біля Перемишля. Владики, однак, вже не верталися додому, але продовжили свою подорож і 16 вересня прибули до Кракова.

У Кракові відбулися нові наради, на яких Потій і Терлецький настоювали, щоб справу з'єдинення далі не відкладати, бо хтозна, що опісля може статися і так справа унії може піти нанівець. Владики однак просили, щоб король окремим своїм універсалом постарався заспокоїти і переконати вірних, що з'єдинення з Римським Престолом не є чимсь новим, а тільки відновленням Флорентійської унії 1439 р., до якої приступив не тільки Київський митрополит Ісидор, але й Царгородський патріярх Йосиф II. І саме цей Флорентійський собор забезпечив Руській Церкві збереження всіх її обрядів і релігійних звичаїв. Королівська рада остаточно прийняла пропозицію владик-делеґатів,[109] і вони, повні віри й надії в Божу поміч, вже 26 вересня 1595 р. вирушили в далеку дорогу до Риму, забезпечені численними вірчими грамотами.[110]

Далека дорога і численний почет духовних і світських осіб[111] вимагали поважної суми грошей на покриття видатків, які владики мусіли забезпечити своїм власним коштом.[112] Єп. Терлецький був змушений, за дозволом короля,[113] виорендувати на 20 років усі єпископські добра своєї Луцької єпархії.[114] Проте Потій не вважав за відповідне заставляти церковні маєтки на подорож, тому він продав два свої родинні села, що їх набув у спадщину.[115] Тим більше, що до Риму він брав і свого сина Петра, надіючись залишити його там на студіях.[116]

---

[109] На основі нунцієвого звіту від 22 вересня 1595 р. у DUB, 149-153; MUH, IX-X, 175-9. Про розбіжність думок на нарадах див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 77-81.

[110] Див. напр. вірчу грамоту короля у DUB, 156-157.

[111] З Ватиканських рахунків виходить, що всіх осіб почоту на утриманні Папи в Римі було 23 – *Там же,* 179.

[112] Король, і то лише на особисту просьбу П. Скарги, заледве виділив 600 злотих на подорож – cf. *Scriptores rerum Polonicarum,* Cracoviae 1881, vol. VI, p. 203; а нунцій хіба 300 злотих – LNA, II, 68. На повернення владик Папа призначив 2.000 скудів – DUB, 263-264.

[113] Див. дозвіл короля Терлецькому від 28.7.1595 р. в АрхивЮЗР, I-1, 458-460.

[114] Орендний договір від 16 серпня 1595 р. – *Там же,* 460-467. Терлецький вже попереднього року заставив на 40 років село Водиради – див. вище, прим. 53.

[115] АЗР, IV, 88-90. Потій уже 25 березня 1595 р. писав Острозькому, що зі своєї спадщини продав «двое имінья» на покриття подорожі – DUB, 53. У Римі Папа забезпечив їм ураз з почотом повне утримання – *Там же,* 179.

[116] Потіїв син Петро, на кошт Апостольської Столиці, відтак студіював у

5. ПОТІЄВА МІСІЯ У РИМІ

Подорож до Риму не була легкою і тривала повних сім тижнів, так що до Вічного Міста вони прибули щойно 15 листопада 1595 р. У Римі їх щиро вітали й прийняли з великою радістю. Учасниками руської місії зайнявся державний секретар, кардинал Цинтій Алдобрандіні,[117] який ще того самого вечора представив владик-делеґатів папі Климентові VIII. Святіший Отець прийняв їх з батьківською любов'ю і по короткому привітанні відпустив їх на відпочинок, вручаючи їх опіці державного секретаря.[118]

Третього дня по приїзді Потій і Терлецький були прийняті Папою на окремому прослуханні, під час якого вони передали Христовому Намісникові повірені їм синодальні грамоти, включно з *Артикулами*, тобто умовами з'єдинення. Папа ж негайно призначив комісію, для докладного аналізу справи з'єдинення Руської Церкви з Апостольським Престолом і поставлених руськими владиками умов. Тимчасом Святіший Отець захворів, так що врочистий акт з'єдинення відбувся щойно 23 грудня.[119]

Того дня вечером (а була це субота) папа Климент VIII, в оточенні кардиналів, єпископів та церковних достойників, у присутності представників різних країн, засів на приготованому троні в залі Константина. Тоді процесійно привели перед нього делеґатів Київської митрополії – Володимирського єпископа Іпатія Потія і Луцького Кирила Терлецького. Припавши до стіп Христового Намісника, Потій, який володів латинською мовою, коротко з'ясував причину їхнього приїзду і передав Папі довірену їм синодальну грамоту з підписами і печатями митрополита і всіх владик Київської митрополії, в якій вони просять Свя-

---

Папській грецькій колегії св. Атанасія в рр. 1595-1601 – cf. D. BLAŽEJOVSKYJ, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges,* Rome 1984, 82. Біографію Петра Потія († 1644 р.) див. у PSB, XXVII, 33.

[117] Кард. Цинтій Алдобрандіні був державним секретарем в рр. 1593-1605.

[118] Про приїзд Потія і Терлецького до Риму див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 82-86; їхню місію в Римі докладно описав A. M. AMMANN, S.J, «Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe H. Pociej und C. Terlecki in Rom», in OCP, XI (1945) 103-140.

[119] Офіційний звіт урочистого акту з'єдинення з 23 грудня 1595 р., затверджений Апостольським протонотарієм А. Дандіні, поданий у DUB, 202-211; MUH, I, 136-143; описаний теж ВЕЛИКИМ, З літопису, IV, 87-91.

тішого Отця прийняти їх до єдности Католицької Церкви, заявляючи йому свою підлеглість і послух.

Грамоту (руською мовою) Папа передав віленському канонікові Євстахієві Воловичеві,[120] а латинський її переклад – своєму секретареві, монс. Сілвієві Антоніяно,[121] які врочисто зачитали її обома мовами. Після прочитання грамот секретар Антоніяно від імені Папи, який все ще слабував, висловив велику радість Святішого Отця, що після стоп'ятдесяти років[122] вони знову вернулися в лоно істинної Христової Церкви, якої видимим главою є наслідник верховного апостола Петра – Папа Римський. Відтак він запросив єпископів-делеґатів приступити ближче до Христового Намісника й від імені руського єпископату прилюдно визнати католицьку віру та заявити свій послух Папі Римському. А тоді, – продовжував монс. Антоніяно, – Його Святість готовий з батьківською любов'ю прийняти Київського митрополита, єпископів і весь руський народ у лоно Католицької Церкви.[123]

Тож Потій і Терлецький приклякнули до стіп Христового Намісника, й від імені Київського митрополита і руських владик зачитали приготовану для них ісповідь католицької віри і склали на святу Євангелію присягу послуху Папі. Потій відчитав своє визнання віри по-латині,[124] а Терлецький по-руськи,[125] затвердивши їх власноручними підписами.

По ісповіді віри Папа нахилився до владик і тихим голосом запевнив їх, що він з великою радістю приймає руських єпископів і їхню Церкву до єдности з Римським Престолом. Відтак кількома словами заохотив їх до витривалости й вірности св. Матері Церкві, яка нічого іншого не шукає, тільки спасіння безсмертних душ. Наприкінці, запев-

---

[120] Римо-кат. канонік Євстахій Волович з Вільна був офіційним перекладачем руських владик. Опісля став віленським єпископом (1615-1630).

[121] Монс. Сілвій Антоніяно († 1603 р.) – відомий гуманіст і папський дипломат, від 1599 р. кардинал.

[122] Тут натяк на Флорентійську унію, яку підписав і тогочасний Київський митрополит Ісидор.

[123] Дослівний текст відповіді Папи, що її зачитав секретар, поданий у DUB, 239-240.

[124] Повний текст Потієвої ісповіді віри у DUB, 211-215; MUH, I, 144-147.

[125] Ісповідь віри Терлецького у латинському перекладі DUB, 215-216; MUH, I, 148-149.

нивши їх, що не перестане турбуватися й опікуватися Руською Церквою, Святіший Отець додав: «Я не бажаю над вами панувати, але радше взяти на себе ваші немочі й недомагання!»[126] Спостерігши в очах владик-делеґатів сльози радости, Папа пригорнув їх до своїх грудей й обмінявся з ними «поцілунком святим» (Рим. 16:16).

Після того верховний пенітенціярій, кардинал Юлій А. Санторі,[127] за дорученням Христового Намісника, звільнив владик-делеґатів, а через них митрополита й усіх інших єпископів, від канонічної клятви й інших цензур, затягнених через схизму, та позволив їм відправляти богослуження в усіх римських церквах. Отож уже наступного дня, в навечір'я Різдва ГНІХ, Потій і Терлецький, одягнені у свої архиєрейські ризи, взяли участь у врочистій вечірні, яку в новій базиліці св. Петра[128] відправляв Святіший Отець у присутності численних церковних і світських достойників. Різдвяну св. Літургію владики правили у грецькій церкві св. Атанасія у співслужінні місцевих грецьких священиків. Володимирський владика Іпатій правив на саме Різдво, а Луцький Кирило – на другий день Різдва.

Торжественний акт з'єдинення Руської Церкви з Римським Апостольським Престолом папа Климент VIII увіковічнив конституцією *Великий Господь*, під датою того ж таки 23 грудня 1595 року, в якій Папа подав коротку історію змагань Руської Церкви до з'єдинення з Римським Престолом й описав його врочисте довершення. При тому Христовий Намісник прилюдно забезпечив з'єдиненим збереження всіх їхніх обрядів і звичаїв такими словами:

«На доказ нашої великої любови до них Ми позволяємо і признаємо їм право зберегти всі св. обряди і церемонії, які руські єпископи і духовенство, згідно з постановами святих східних Отців, вживають при звершуванні церковних відправ і св. Літургії, як також при виконуванні всіх св. Тайн і священнодіянь, оскільки вони не суперечать католицькій вірі та не є перешкодою єдності з Римським Престолом».[129]

---

[126] Наведені слова Папи подає його церемоніймейстер Павло Муканцій у DUB, 231; так само подав Потій з Терлецьким у листі до Г. Балабана від 29 грудня 1595 р. – *Там же,* 237.

[127] Кард. Юлій Санторі († 1602 р.), відомий юрист і знавець Східних Церков, був одним з членів Папської комісії, яка розглядала справу з'єдинення Руської Церкви.

[128] Врочисте посвячення базиліки св. Петра відбулося 18 листопада 1595 р.

[129] Апостольська конституція: *Magnus Dominus*, від 23 грудня 1595 р. у A. WE-

На доказ своєї доброзичливости папа Климент VIII підніс обох делеґатів до гідности своїх домашніх прелатів й асистентів папського трону. Тож у навечір'я Різдва Христового, під час врочистої вечірні в базиліці св. Петра, Святіший Отець звелів своєму церемоніймейстрові посадити Потія і Терлецького разом з іншими прелатами-асистентами папського трону.[130] Опісля наділив їх ще привілеєм вживати при літургічних відправах замість фелона саккос[131] і звелів виготовити для них шовкові й золотом мережані архиєрейські ризи.[132]

На відзначення врочистого акту з'єдинення Римський Архиєрей наказав вибити золоті і срібні пам'яткові медалі. На лицьовому боці зображений Папа з написом: CLEMENS VIII PONT(ifex) MAX(imus) a. V. На зворотному боці медалі – Святіший Отець на троні благословить припалих до його стіп єпископів-делеґатів, з написом: RUTHENIS RECEPTIS - MDXCVI.[133]

Для ґрунтовного аналізу умов з'єдинення Папа призначив окрему комісію кардиналів, яким до помочі додав ще кількох богословів-експертів. І саме ті експерти висували проти поданих умов різного роду застереження, часто суто обрядові. Та єпископи-делеґати непохитно стояли на засадах Флорентійського собору і врешті-решт папська

LYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (далі DPR), Romae 1953, vol. I, 236-243; DUB, 217-226; VMP, III, 240-245; HARASIEWICZ, 202-214.

[130] Див. записку самого церемоніймейстера П. Муканція у DUB, 233; у своїм бреве від 7 лютого 1596 р. папа Климент VIII затвердив номінацію Потія і Терлецького на прелатів й асистентів папського трону – *Там же,* 280; DPR, I, 258.

[131] Первісно тільки патріярх мав право вживати при богослуженнях замість фелона т. зв. *саккос* (з гр.: веретище, покутнича одежа). Згодом патріярх надавав цей «привілей» теж заслуженим митрополитам і єпископам. Київські митрополити набули цей привілей щойно напочатку XV ст. Тож папа Климент VIII, ідучи за східним звичаєм, надав привілей вживати саккос при богослуженнях Потієві і Терлецькому за їхні заслуги для з'єдинення. Це однак викликало непорозуміння з митр. Рагозою. Нарешті обидва єпископи погодилися, що в співслужінні з митрополитом не вживатимуть саккоса – див. листа П. Аркудія до головного настоятеля ОО. Єзуїтів від 10.11.1596 р. у *Sacrum Millennium Poloniae* (далі: SMP), Romae 1954, vol. I, 110. Від половини XVIII ст. всі східні єпископи почали вживати саккос.

[132] Див. папські грамоти від 26 лютого 1596 р. у DUB, 294-297.

[133] Репродукцію пам'яткової медалі з обох сторін подає ЛУЖНИЦЬКИЙ, 270.

комісія прийняла всі вимоги руських владик, що були звернені до Апостольської Столиці.[134]

Як знаємо, королівська придворна комісія у Кракові наполягала, щоб з'єдинені прийняли також новий календар. Владики з тяжким серцем погодились на це, надіючись, що в Римі їхні делеґати таки доб'ються збереження старого, Юліянського календаря. Щоб справу календаря ясно представити папській комісії, Потій у Римі підготував окрему розвідку про календар.[135] Хоч він сам був прихильником нового календаря, але у своїй розвідці відверто говорив про великі труднощі у впровадженні його в Київській митрополії.[136] Внаслідок цього папська комісія вирішила справу календаря відкласти на більш підхожий час. Отже, до зміни календаря таки не дійшло і з'єдиненим було дозволено й надалі притримуватися старого, Юліянського каледаря, про що Потій повідомив польського примаса, аєп. Станіслава Карнковського († 1603 р.) ще наприкінці 1595 року.[137]

Десь у половині лютого 1596 р., щасливі успішним завершенням святої справи і скріплені на дусі прихильністю Христового Намісника, Потій і Терлецький нарешті вибралися у зворотну дорогу додому. З собою вони несли 16 папських листів до короля і до впливових сенаторів. В листі до короля Папа дякував йому за щиру підтримку з'єдинення і просив і надалі опікуватися з'єдиненими владиками, а передусім – старатися чимскоріше прийняти їх до сенату, бо вони направду «стали гідні того достоїнства від того часу, коли Ми їх прийняли до Нашої спільноти й признали їх за Наших братів».[138] В листах до духовних і світських сенаторів Папа рекомандував їм з'єдинених єпископів і просив, допомогти владикам забезпечити для них сенаторські крісла та

---

[134] AMMANN in OCP, XI (1945) 123-128, наводить усі ті закиди, що їх теологи-експерти подавали проти умов з'єдинення; див. теж MUH, I, 111-128. Кардинальська комісія однак трактувала їх під кутом зору Флорентійського собору.

[135] Це правдоподібно чотиристорінкове ватиканське видання з 1596 р. під заг. «Ключ на пасхалію водлугъ нового каленъдара римъскаго направленый», яке віднайшов і перевидав I. KRAJCAR, S.J., «The Pascalia Printed at Rome in 1596», in *Oxford Slavonic Papers,* III (Oxford 1970) 107-118.

[136] Див. деякі зауваження римського експерта, передовсім щодо пасхалії, у AMMANN, OCP, XI (1945) 125.

[137] Про схильність Потія до нового Григоріянського календаря див. його трактат: *Унія*, поміщений у ППЛ, II, 139-145.

[138] Див. папське бреве до короля від 7 лютого 1596 р. у DUB, 264-266.

старатися всіма силами підтримувати встановлення і поширення св. унії між русинами.[139]

Для врочистого проголошення з'єдинення Папа наказав митрополитові Рагозі скликати синод,[140] в якому мали взяти участь і три римо-католицькі єпископи, як представники Римської Церкви, а саме: Львівський аєп. Іван Соліковський, Луцький єп. Вернард Мацейовський і Холмський – Станіслав Ґомолінський.[141]

Отож після чотиримісячного перебування у Вічному Місті, сповнені незабутніх переживань, єпископи Іпатій Потій і Кирило Терлецький наприкінці березня 1596 року щасливо вернулися у свої рідні сторони.

6. ПРОГОЛОШЕННЯ УНІЇ В БЕРЕСТІ

В той час як Потій і Терлецький клопотались у Римі про завершення з'єдинення з Апостольським Престолом, вдома, під проводом кн. Острозького, велась завзята антиунійна кампанія, щоб те з'єдинення уневажнити. На жаль, митрополит Рагоза не тільки що не виступив на оборону унії, але своїми приватними[142] й офіційними листами[143] заявляв про свою непричетність до унійних змагань, підкреслюючи, що «за віру і закон греческій» він готовий піти і на смерть.[144]

Хиткість митрополита у справі з'єдинення і його заява про повну лояльність кн. Острозькому тільки заохочували князя до дальшого поборювання унії, надіючись врешті-решт перетягнути Рагозу на свою

---

[139] Теж і листи до сенаторів (їх є аж 14) писані 7 лютого 1596 р., подані – *Там же,* 266-289.

[140] Див. папське бреве до руського єпископату від 7 лютого 1596 р. – *Там же,* 277-281; DPR, I, 256-259; VMP, III, 250-252.

[141] У тій справі вони всі три були повідомлені Папою через бреве від 7 лютого 1596 року.

[142] Див. листа Рагози до кн. Теодора Скумина-Тишкевича від 29 серпня 1595 р. та до кн. Острозького від 28 вересня 1595 р. у DUB, 127-128, 162-164.

[143] У своєму циркулярі від 11 вересня 1595 р., закликаючи руське духовенство і вірних до стійкости у своїй вірі, митрополит запевняв їх, що він непричетний до унійних задумів, а за православну віру він готов віддати і своє життя – *Там же,* 139; АЗР, IV, 116.

[144] Див. листа Рагози до Острозького від 12 серпня 1595 р. у DUB, 118.

сторону.[145] Однак це йому не вдалося, хоча князь був готовий і підкупити хиткого митрополита, обіцяючи йому аж 25 сіл з їхніми посілостями.[146]

Під тиском Острозького Рагоза все ж таки скликав синод, який «за згодою короля» відбувся в Новгороді, дня 25 січня 1596 р.[147] Однак поборники православ'я цілковито знехтували Новгородський синод і постановили виступити проти унії на Варшавському сеймі (скликаному королем на празник Благовіщення 1596 р.), і то – спільними силами з протестантами.[148] Вістря боротьби мало бути звернене в сторону Потія і Терлецького, як проти відступників від правдивої православної віри.

І дійсно, на сеймі противники з'єдинення, на чолі з Острозьким, домагалися усунення Володимирського і Луцького владик з їхніх єпископських катедр, мовляв, вони зрадили прабатьківську віру і підпорядкувались Папі Римському. Тож, покликуючись на свої давні привілеї, забезпечені їм конфедерацією 1573 р.,[149] вони домагались від короля призначити їм таких владик, які признавали б верховну владу Цар-

---

[145] Семчук виправдовує Рагозу, що його листи треба сприймати тільки «тактичним підходом до справи» унії, але рівночасно визнає, що така тактика була «дуже непевної вартости й коротка на успіх» – див. С. СЕМЧУК, *Митрополит Михайло Рагоза*, Мондер 1947, с. 14. Подібно Рагозу боронить і ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 135-136. Про хитке ставлення митр. Рагози до унії досить докладно говорить ЛІКОВСЬКИЙ, 106-110. Сам Потій так боронив Рагозу: «Що митрополит писав у своїх приватних листах, нам непотрібно знати. Однак явно і перед цілим світом пристойно поступив, про що не тільки ми, але й його вороги добре відають» – див. *Антиррезис* у ППЛ, III, 567.

[146] Див. листа Аркудія від 10 листопада 1596 р. у SMP, I, 108; DUB, 384; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 136. Про розлогі посілості кн. Острозького (біля 85 містечок і тисяча сіл) див. САВИЦЬКИЙ, 17, прим. 4; Н. П. БЫКОВ, *Князья Острожскіе и Волынь*, Петроград 1915, с. 13.

[147] Див. митрополичу грамоту від 28 жовтня 1595 р., якою він скликав синод до Новгороду в АЗР, IV, 122-123; DUB, 172-173.

[148] САВИЦЬКИЙ, 66-67; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 601-602; Т. КОЯЛОВИЧ, *Литовская церковная унія*, СПетербург 1859, т. I, 152-153.

[149] На основі релігійної угоди про свободу совісти в польському королівстві 1573 р. до королівської присяги (т. зв. «*конфедерації*») на користь православних були додані слова: «бенефіції грецьких церков мають бути надавані тільки особам віри грецької» – cf. CHODYNICKI, 356-357.

городського патріярха. Однак домагання нез'єдинених, хоч підтримані і протестантськими послами, були відкинені не тільки королем, але й сеймом.

Під час останнього засідання сейму кн. Острозький від імені руської шляхти і земських послів заявив, що вони і їхні піддані, зберігаючи свої давні права і привілеї, більше не признають «єпископів-відступників» (тобто Потія і Терлецького) за своїх духовних пастирів, і тому в своїх посілостях не дозволять їм виконувати їхньої духовної влади. Наступного дня, тобто 7 травня 1596 р., князь вніс протест проти обох згаданих владик до Варшавських міських реєстрів,[150] а земські посли зробили те саме по різних містах, заселених православними.[151]

Хоч Потій і Терлецький після римської подорожі прибули до Варшави ще перед закінченням сейму, то вони не виступали на сеймовому пленарному засіданні, а тільки приватно здали звіт зі своєї римської місії нунцієві, королеві, як і тим сенаторам, для яких вони принесли листи від Папи. Так що до своїх владичих осідків вони вернулися щойно десь у половині травня.

У Бересті духовенство і вірні радісно вітали свого владику з поворотом з Риму, але Святомиколаївське братство, що його сам Потій (ще як каштелян) заснував, злегковажило його і стало в опозицію до унії. Потій перш за все скликав соборчик навколишнього духовенства у Бересті, на якому докладно вияснив їм значення завершеного з Римським Престолом з'єдинення, щоб таким чином розвіяти всі ті фальшиві поголоски, що їх кн. Острозький і його сторонники злобно ширили своїми протестами та циркулярами. Пояснивши відтак зібраним священикам спірні між католиками й православними істини віри, владика відправив разом з ними св. Літургію, цілковито згідно зі старим звичаєм, щоб наочно доказати, що унія нічого не зміняє в обрядах, але їх уповні зберігає і забезпечує. Згодом те саме зробив і при своєму катедральному соборі у Володимирі. Владика не занедбав і своїх вірних, але, об'їжджаючи свою розлогу єпархію, він представляв їм з'єдинення у його правдивому світлі. Так ото Потій приготовляв своє духовенство й вір-

---

[150] Протестацію Острозького подає автор *Апокризис*-а у ППЛ, II, 1123-1126; теж АрхивЮЗР, I-1, 533-534.

[151] Заходи православних проти з'єдинення під час Варшавського сейму 1596 р. докладно описав ЖУКОВИЧ, СБ, 197-206; див. теж САВИЦЬКИЙ, 91-92; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 601-602.

них до врочистого проголошення унії в Бересті.[152]

Кн. Острозький із своїми сторонниками також не дармував. Щоби в очах вірних знеславити унію і викликати в них недовір'я, вони почали накидатись на ініціяторів з'єдинення з брехливими оскарженнями, підлими наклепами, а то й видуманими злочинами, як напр. про намагання Потія і Терлецького отруїти єп. Балабана за те, що він відступив від унії.[153] Та найчастіше вони подавали на суд проти обох владик неправдиві і безмірно перекручувані оскарження, які відтак не могли доказати, зате безкарно поширювали їх серед народу як дійсні.

Прикладом може послужити судове оскарження жінки Брацлавського каштеляна, княгині Загоровської проти владики Потія, що, мовляв він, вернувшись із Риму, зі своїми озброєними слугами силою вломився до Іллінської церкви, спорудженої на її посілостях, обідрав і збезчестив св. вівтар, частину церковних речей забрав із собою, а решту порозкидав, і так осквернену церкву залишив.[154]

Ось що Потій відповів на це оскарження:

Церква св. Іллі була збудована не на посілостях каштеляна Василя Загоровського, але на окремім острові, на передмісті Володимира і здавна належала до катедрального собору. Парохи довколишніх церков, включаючи Святоіллінську, належали до соборового крилосу і мали обов'язок, чергуючись щотижня, відправляти утреню й вечірню в катедральному соборі. Після його повороту з Риму княгиня Загоровська пристала до противників з'єдинення і намовила Іллінського пароха Карпа Мелешковича, щоб уже більше не йшов до собору на відправи. Перестороги владики не помагали. Тож він, бачучи в цьому погордження своєї духовної влади і встрявання світської особи в церковні справи, узяв зі собою не «озброєних слуг», але соборного протопресвітера та кількох священиків і з ними пішов до Іллінської церкви, яка була відчинена, бо саме тоді парох відправляв вечірню. Владика забрав з престолу антимінс і заявив парохові: «Тому що ти не дотримуєшся своєї

---

[152] Див. листа Аркудія до генерала Єзуїтів К. Аквавіва від 20 червня 1596 р. у SMP, I, 105-106; DUB, 314-315.

[153] АрхивЮЗР, I-1, 479-482; відповідні завваги подає САВИЦЬКИЙ, 92-93.

[154] Див. «Жалоба Загоровской, каштелянши Брацлавской» від 10 серпня 1595 р. в АрхивЮЗР, I-1, 505-509. Про це «насильне збезчещення» Іллінської церкви Потієм широко розповідає автор *Апокризис*-а, додаючи ще дещо й від себе.

черги в соборі і погорджуєш зверхністю свого архипастиря, тому і в цій церкві ти не зможеш відправляти Службу Божу!» І взявши один тільки антимінс,[155] владика наказав парохові замкнути церкву і спокійно відійшов. «Де ж тут було насилля?» – питає Потій.[156]

Таких безпідставних і неймовірно перебільшуваних оскаржень було чимало вписувано до міських книг, аби тільки настроювати людей проти з'єдинення, що його здійснив Потій з Терлецьким. Тому й не дивно, що Терлецький, забезпечивши за собою Луцьке владицтво,[157] залишився ніби збоку, а ввесь тягар боротьби лишив для Потія.

Потій мусів мати на увазі ще й хиткого митрополита, особливо ж після того, як довідався, що кн. Острозький був готовий підкупити його багатими посілостями, аби тільки відступив від унії. Потій був свідомий того, що без митрополита ціла справа унії розпалася б, тому старався наблизитись до нього й постійно підтримував його на дусі. І ці зусилля не були даремними, бо наприкінці Рагоза непохитно став на сторону унії і за неї був готовий і постраждати.[158]

Грамотою від 21 серпня 1596 р. митрополит Рагоза скликав до Берестя синод для врочистого проголошення з'єдинення Руської Церкви з Римським Апостольським Престолом.[159] А що синод мав відбутися в Берестейському осідку єп. Потія, тобто в його Святомиколаївському соборі, то тим самим Потій, як господар урочистости, зайнявся також всіма приготуваннями до синоду, на який, крім митрополита і п'ятьох руських владик,[160] прибули ще три призначені Папою представники Римської Церкви (Львівський аєп. І. Соліковський, Луцький єп. В. Мацєйовський і Холмський єп. С. Ґомолінський), як також три королівські посланці-сенатори (Литовський канцлер – кн. Лев Сапіга, Троцький

---

[155] Без антимінса у Східній Церкві не можна відправляти св. Літургії.

[156] Відповідь Потія в *Антиррезис* - ППЛ, III, 927-931. Не виключено й те, що після відходу єп. Потія православні самі збезчестили церкву, щоб мати за що оскаржити зненавидженого ними владику.

[157] Див. повторне надання королем Луцького єпископства Терлецькому 21 травня 1596 р. в АЗР, IV, 133-134; коментар у САВИЦЬКОГО, 94.

[158] САВИЦЬКИЙ, 96.

[159] Конвокаційна грамота митр. Рагози від 21 серпня 1596 р. в АЗР, IV, 317-318; DUB, 317-318.

[160] Єпископи Г. Балабан і М. Копистенський відступили від унії і взяли участь у антиунійному синоді - див. ЛІКОВСЬКИЙ, 136.

воєвода – кн. Микола Х. Радзивіл-Сиротка та Берестейський староста – Дмитро Галецький). З огляду на погрози Острозького, королівські посланці під час синоду мали наглядати за порядком і мирним перебігом синодальних нарад.[161] Князь Острозький і собі скликав до Берестя антисинод, надіючись перешкодити проголошенню з'єдинення, та це йому не вдалося.

Врочисте проголошення з'єдинення відбулося у Святомиколаївському соборі дня 9 (19) жовтня 1596 року. По св. Літургії, яку відправив митрополит Рагоза, на амвон виступив Полоцький архиєп. Григорій Г. Загорський[162] і від імені руських владик зачитав синодальну грамоту, написану попереднього дня на пергамені, в якій владики чітко накреслили основи унії і ті причини, які переконали їх, щоб для свого спасіння і їм повірених душ вони визнали над собою верховну владу Папи Римського й визнали його главою Христової Церкви, побудованої на скелі Петра. Водночас Христовий Намісник забезпечив їм повне збереження їхнього обряду й звичаїв.[163]

Після прочитання унійної грамоти латинські єпископи з відкритими руками приступили до руських єпископів і радісно обнялись, а на знак єдности обмінялись «поцілунком святим» (Рим. 16:16). Проспівавши відтак подячний гимн: «*Слава во вышних Богу*», всі учасники процесійно перейшли до поблизького римо-католицького храму Пречистої Діви Марії, де закінчили небувале торжество співом іншої подячної пісні: «*Тебе Бога хвалим*». Так і завершилося торжественне проголошення з'єдинення Руської Церкви з Римською, яке розпочалось ще попереднього року наприкінці грудня у Римі. А що унію остаточно проголошено в Бересті, то вона й увійшла в історію як – *БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ*.[164]

---

[161] *Там же,* 138; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 111.

[162] Григорій Г. Загорський († 1600 р.), колишній секретар митр. Рагози, був призначений королем на Полоцького архиєпископа 22.9.1595 р. Див. королівську грамоту в АЗР, IV, 118-119. Більше про нього - HALECKI, FFB, 279-280.

[163] Оригінальний текст унійного акту в АЗР, IV, 139-141; HARASIEWICZ, 231-234; латинський офіційний текст у VMP, III, 266-267; DUB, 341-344; MUH. I, 167-170; в українському перекладі - ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 118-121.

[164] Про Берестейську унію написано чимало довших чи корот-ших праць, і то як з боку католицького, так і православного. Головніші з них описав ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 657-661, теж CHODYNICKI, 338-346. Найновіше появилась довша розвідка митр. Й. СЛІПОГО, «Берестейська унія» у *Богословія*, Рим, LVII (1994) 3-88. Список сучасних Берестейській унії описів подає САВИЦЬКИЙ, 104, прим. 6.

Наступного дня, тобто в неділю, 10 (20) жовтня, у соборному храмі св. Миколая відправлено подячну св. Літургію, під час якої глибоко обдуману проповідь про єдність Христової Церкви виголосив славний єзуїтський проповідник, о. Петро Скарґа.[165] Після відправи з'єдинені владики попідписували різні синодальні грамоти та довірили Володимирському владиці негайно вибратися до Кракова й особисто здати королеві звіт про синод і його рішення, особливо про анатему і позбавлення духовного сану Балабана й Копистенського.[166]

Повідомлений про синод і врочисте проголошення з'єдинення, король Жигмонт III дня 15 грудня 1596 р. видав універсал, яким затвердив рішення Берестейського синоду і закликав усіх вірних «грецької віри» до послуху своїм з'єдиненим єпископам. Одночасно остерігав, щоб відпалих від з'єдинення єпископів, Балабана і Копистенського, більше вже не признавали своїми архипастирями та не приймали від них жодної духовної послуги.[167]

Папа Климент VIII, діставши написану на пергамені оригінальну грамоту Берестейського з'єдинення, враз із визнанням католицької віри кожного єпископа,[168] з нагоди успішного завершення святого діла висловив свою радість, сподіваючись навернення і відпалих від унії владик. А в листі, зверненому до його представників на синоді, Папа не забув нагадати латинським єрархам, щоб вони відносилися до з'єдинених єпископів з любов'ю, як до рівних собі братів і впливали на короля, щоб признав руським єпископам всі обіцяні привілеї, передусім сенаторські крісла, про що Жигмонт III у своєму універсалі навіть не згадав.[169]

Олександрійський патріярх Мелетій Піґас, як «намісник Царгородсь-

---

[165] Проповідь Скарґи поміщена в АЗР, IV, 147-148.

[166] САВИЦЬКИЙ, 105. ЛІКОВСЬКИЙ, 146 - невірно інформує, що владики разом з Потієм вислали до Кракова і Терлецького. Терлецький тоді супроводив митр. Рагозу до Варшави, щоб там особисто передати унійну грамоту в руки Папського леґата, кард. Г. Ґаєтано († 1599 р.), як записав його асистент, монс. П. Муканцій – cf. DUB, 378.

[167] Універсал короля Жигмонта III від 15 грудня 1596 р. в старо-українській мові в АЗР, IV, 154-157; ЛІКОВСЬКИЙ, 151-154; DUB, 392-396; по-польськи у DUB, 388-392; HARASIEWICZ, 234-240.

[168] Див. звіт папських представників на синоді від 20.10.1596 р. у DUB, 370-371.

[169] Див. апостольського листа Климента VIII від 18 січня 1597 р. у VMP, III, 269-270; DPR, I, 276-278; DUB, 411-412.

кого патріярха»[170] грамотою від 4 квітня 1597 р. визнав правосильним, антиунійний синод, скликаний Острозьким,[171] а відтак затвердив клятву, кинену на митрополита Рагозу і всіх єпископів, що приступили до з'єдинення.[172] Повідомлений про клятву, кинену на з'єдинених єпископів Олександрійським патріярхом, Папа проголосив цю клятву тепер і повсякчас недійсною і такою, що не має жодних канонічних наслідків щодо єпископського правління з'єдинених владик.[173]

Боротьба проти з'єдинення, завдяки гарячковій протиунійній пропаганді під покровительством кн. Острозького, не ущухла, а радше почала чимраз то дужче посилюватись. Але одночасно на захист з'єдинення виступив непохитний його поборник, Володимирський єп. Іпатій Потій.

7. ДІЯЛЬНІСТЬ ПОТІЯ ПІСЛЯ БЕРЕСТЯ

Іпатій Потій був переконаний, що унія утримається тільки тоді, коли вона буде глибоко вкорінена в серцях віруючих. Сам народ мусить зрозуміти вагу з'єдинення, добровільно до нього горнутися та зі щирим серцем його сприйняти. Тому він продовжував відвідувати поодинокі парафії своєї єпархії, роз'яснював народові значення з'єдинення, його євангельські основи і великі духовні користі, передусім – здійснення Христового заповіту: «І буде одне стадо й один пастир!» (Ів. 10:16).

Не забував він і своїх священиків й де тільки міг, повчав їх про основні істини віри, пояснював їм вагомість з'єдинення, заохочував їх правильно виконувати священицькі чинності, передусім – правильно

---

[170] По смерті Єремії II († 24.2.1595 р.) зчинилася боротьба за Царгородський патріярший престол. Вибраного патр. Матея II по кількох місяцях управління усунено, а два наступні патріярхи (Гавриїл I і Теофан I) один за другим скоро повмирали, залишивши патріярхат у повному безладді. Нарешті, напочатку квітня 1597 р., управління Царгородського патріярхату перейняв Мелетій Піґас як «патріярший намісник» й управляв ним аж до грудня 1598 р., коли патріярхом наново був поставлений Матей II (1598-1602) - див. И. А. МАЛЫШЕВСКІЙ, *Александрійскій патр. Мелетій Пигас и его участіе в дѣлах Русской Церкви*, Кіев 1872, т. I, 461-463.

[171] Грамота Піґаса від 4.4.1597 р. в *Акты относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи* (далі: АЮЗР), СПетербург 1865, т. II, 195-196; МАЛЫШЕВСКІЙ, II, 68-70.

[172] Грамоту Піґаса від 27 квітня 1597 р. подає МАЛЫШЕВСКІЙ, II, 44-59.

[173] Папське бреве від 5.6.1597 р. у VMP, III, 270-271; HARASIEWICZ, 228-230; DUB, 431-433; український переклад подав ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 130-132.

уділювати святі Тайни, закликаючи їх до послуху й карности. Для укріплення унії Потій уже напочатку липня 1597 р. скликав до Берестя синод єпархіяльного духовенства, щоб ґрунтовно пояснити їм умови з'єдинення і дати їм нагоду скласти католицьке віровизнання, як це зробили всі з'єдинені єпископи попереднього року на унійному синоді.[174] А що при тому не було жодного насилля (як загально православні закидують Потієві) видно з того, що тим разом тільки частина священиків склала визнання католицької віри, а решта мала ще час до надуми. На синоді владика також оголосив, що в майбутньому на священиків буде висвячувати тільки тих кандидатів, які вже перед своїми свяченнями складуть визнання католицької віри.[175]

Потій звернув увагу також на Берестейське братство і його школу, яке він сам допоміг заснувати при Святомиколаївському соборі ще як каштелян.[176] А що деякі церковні братства, головно Львівське і Віленське, почали виходити поза межі своєї компетенції і втручатись в управління єпархій, тож владики ще перед унією, на синоді 1594 року точно визначили їхні права і привілеї.[177] Після повернення Іпатія Потія з Риму Берестейське братство, підо впливом Львівського, виступило проти з'єдинення і почало нехтувати наказами владики. Коли нарешті дійшло до явного бунту, то єпископ загрозив їм канонічними карами.[178] Але й це не помогло. Тож літом 1597 року Потій розпустив Берестейське братство, а їхню школу, під наглядом вченого грецького священика з Риму, о. Петра Аркудія,[179] передав з'єдиненим. Тоді ко-

---

[174] Про Володимирський єпархіяльний синод див. звіт очевидця, єп. Мацейовського, від 16 липня 1597 р. у DUB, 436.

[175] Див. листа присутнього на синоді П. Аркудія від 25.7.1597 р. у SMP, I, 113.

[176] Про початки Берестейського братства див. ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 531-2.

[177] Див. синодальну грамоту з 1594 р. в АЗР, IV, 67-68.

[178] Потієве звернення до Берестейських міщан від 3 жовтня 1596 р. в АЮЗР, I, 266-267; DUB, 334-335.

[179] Див. САВИЦЬКИЙ, 113-114; П. Н. БАТЮШКОВ, *Волынь*, СПетербург 1888, с. 134. Вченого грецького богослова Петра Аркудія Папа вислав 1596 р. на Русь, щоб допомагав у Київскій митрополії закладати школи, передусім духовну семінарію. Як близький дорадник Потія, він допоміг йому зорганізувати духовну семінарію у Вільні (1601 р.); 1609 року вернувся до Риму, де й помер (1633 р.). Більше про Аркудія див. - P. PIDRUTCHNYJ, OSBM, «Pietro Arcudio promotore dell'Unione» art. in *Analecta OSBM*, Roma, VIII (1973) 254-277; G. MYKOLIW, «Arcudio Pietro», art. in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1962, vol. IV, 15-17.

роль забезпечив Берестейську школу теж прибутками двох сіл, а саме: Торокань і Лісеня.[180]

Другу школу Потій зорганізував у Володимирі. Тут при церкві св. Іллі вже від 1577 р. існувала школа, в якій дяк навчав дітей читати й писати. 1588 р. кн. Острозький забезпечив Іллінську школу двома вчителями, щоб навчали молодь ще й граматики та грецької мови. Та обидва вчителі невдовзі відійшли до кращих шкіл, так що Володимирську довелося замкнути. Однак після унії Потій наново відкрив у Володимирі школу, але тим разом – при катедральному соборі, забезпечивши її прибутками Спаського монастиря.[181] Коли ж згодом владика призначив прибутки Спаського монастиря на утримання соборної капітули, то школу забезпечив новою фундацією зі своїх єпископських прибутків.[182] Потій сподівався, що одна з його шкіл (передусім Берестейська) буде перетворена на духовну семінарію для з'єдиненого клиру. Але ставши митрополитом, семінарію відкрив у Вільні, куди взяв зі собою і вченого Аркудія.[183]

Потій скоро переконався, що багато його заходів для скріплення унії в його єпархії піде нанівець, якщо він не здобуде для з'єдинення певну частину руської шляхти і дворян. Він був переконаний, що таким чином найкраще збереже шляхту від переходу на латинство й від повного спольщення їхніх родів. Тож і в тому напрямі він розвинув діяльність. І можна собі уявити його немалу радість, коли десь у різдвяний час 1598 р., 35 волинських шляхетських родин приступило до з'єдинення, причому вони прилюдно заявили свою вдячність усім тим, хто потрудився над завершенням унії, маючи на думці передусім владику Іпатія. У своїй унійній заяві вони рішуче протестували проти всіх тих, що разом з іновірцями (тобто протестантами) незаконно вели боротьбу проти святої справи, якою була унія.[184]

---

[180] Див. надавчу королівську грамоту від 26 червня 1597 р. в АЗР, IV, 175-176.

[181] Папа Климент VIII надав з'єдиненим єпископам теж право закладати свої школи - див. папську грамоту від 16 березня 1596 р. у DPR, I, 271-273.

[182] САВИЦЬКИЙ, 118; Потієва фундаційна грамота від 19 квітня 1609 р. в АрхивЮЗР, I-6, 388-389.

[183] Див. лист Аркудія від 20 червня 1596 р. у SMP, I, 106-107.

[184] Заява волинських шляхетських родин з 1598 р. у C. ŻOCHOWSKI, *Colloquium lubelske*, Leopoli 1680, 36-37; А. С. ПЕТРУШЕВИЧ, *Сводная Галицко-Русская лѣтопись 1600 по 1700 год* (далі: СГЛ), Львов 1874, с. 20.

Ось так у Володимирській єпархії, завдяки ревній і невтомній праці єп. Потія, унія чимраз то глибше запускала коріння, хоч більша частина волинських земель разом з простолюддям належала кн. Острозькому, завзятому й непримиренному противникові з'єдинення.[185]

У своїх зусиллях закріпити з'єдинення Потій не поминув і самого Острозького, якого наймолодший син Олександер був саме Волинським воєводою.[186] Покликуючись на свій душпастирський обов'язок, Потій 3 червня 1598 р. звернувся до старого князя з окремим посланням, в якому закликав його перестати боротись проти з'єдинення, а радше, задля спасіння своєї душі, приступити до нього. Тим більше, що ціла Русь дивилася на нього як на свого провідника. Потій признав, що перед його подорожжю до Риму слід було скликати синод, але вина в тому таки самого князя, котрий замість шукати поради у владик, з'єднався з протестантами. Владика запевняв Острозького, що ще не було запізно. Тож перелічивши докладно все, чого владики осягнули через з'єдинення з Римським Престолом, Потій радив князеві звернутися до прихильного йому папи Климента VIII, і виправити все те, що, на думку князя, владики занедбали. А він сам завжди буде готовий князеві допомогти. Своє послання Потій закінчив словами: «Страшна річ – жартувати з Богом! Тут не йдеться про дочасні речі, але про вічну смерть або вічне життя».[187]

Сам князь не відповів Потієві на його послання, але замість нього відповів невідомий нам автор, який сховався під псевдонімом *Острозький клерик.*[188] Відповідь не була достойною, написана з кпинами і наругою. Щоб виставити Потія на загальний посміх, відповідь Клирика надруковано й поширювано між нез'єдиненими. До неї ми ще повернемось у розділі про письменницьку діяльність Потія.

Володимирський владика все ще не тратив надії і напочатку 1599 року звернувся до Острозького з новим листом, у якому намагався переконати князя, що через з'єдинення нічого не було нарушено в обря-

---

[185] САВИЦЬКИЙ, 119; ЖУКОВИЧ, СБ, 340-341; TRETIAK, 290-291.

[186] Про князя Олександра Острозького, Волинського воєводу (1593-1603), розповідає І. Хома у *Богословія,* XL (1976) 49-50; його біографію див. у PSB, XXIV, 480.

[187] Повний текст Потієвого листа до Острозького від 3 червня 1598 р. в АЮЗР, I, 280-289; ППЛ, III, 983-1034.

[188] Відповідь Острозького клерика у ППЛ, III, 377-432.

дах і звичаях Східної Церкви, та що владики були змушені покинути Царгородського патріярха, щоб рятувати від повної загибелі Руську Церкву. Але й тим разом Потієві не пощастило переконати Острозького, який уже готувався до Вільна на з'їзд з протестантами, плануючи утворити з ними певний союз для рішучої боротьби проти з'єдинення.[189] І на цей лист також Потієві відповів тільки Острозький клерик, і знову – в такому самому глузливому тоні.[190]

У своїй широко задуманій унійній діяльності Потій конче потребував відданих собі помічників. Тож на основі королівського індульту з 1589 року[191] він зреформував й оформив свій соборний крилос у Володимирі на зразок римо-католицьких капітул,[192] точно визначивши для нього обов'язки і привілеї окремих його членів.[193] Володимирська крилошанська капітула складалася з 12-ох членів, з яких трьох перших Потій підніс до гідности прелатів, а саме: 1. *Протопресвітера*, який очолював капітулу й одночасно був адміністратором соборного храму; 2. *Секретаря*, тобто керівника єпископської канцелярії і 3. *Архидиякона*, який опікувався школою і приготовляв кандидатів до свячень.

Всі інші крилошани були парохами володимирських і довколишніх церков. Вони були зобов'язані по черзі тижнево відправляти богослуження в катедральному соборі, асистувати владиці при врочистих відправах і виконувати всі справи доручені їм владикою їм. Крилошанська капітула, як юридична особа, мала дбайливо наглядати за єпископсь-

---

[189] Історію Віленського з'їзду православних з протестантами в травні 1599 р. подає МАКАРІЙ, X, 276-283; CHODYNICKI, 340-352. Заклик Віленського братства до з'єдинення з протестантами в АЗР, IV, 192-194; DUB, 489-491. Постанови Віленського з'їзду від 18 травня 1599 р. подає КОЯЛОВИЧ, II, 273-287 (по-польськи, з усіма підписами).

[190] Лист Потія до Острозького з 1599 р. не зберігся. Про нього знаємо тільки з другої відповіді Острозького клерика, що її опублікував К. СТУДИНСЬКИЙ, *Памятки полемічного письменства XVI - XVII в.* (далі: ППП), Львів 1906, т. I, 201-229.

[191] Див. королівський індульт від 23 квітня 1589 р. у M. MALINOWSKI, *Die Kirchen- und Stats-Satzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lemberg 1861, 389-391.

[192] *Там же,* 390: «ad exemplum jurium, libertatum et dignitatum Capituli Ecclesiae Romanae».

[193] Див. Потієву фундаторську грамоту капітули від 20 лютого 1598 р. в АрхивЮЗР, I-6, 208-211.

кими добрами, захищати в суді права, привілеї й інтереси єпархії, а при потребі виступати перед владою від імені відсутнього архиєрея. Всі вони складали присягу послуху Папі Римському і єпископові.

Щоб заохотити крилошан до сумлінної співпраці, Потій призначив їм прибутки Спаського монастиря.[194] Цю фундацію для капітули відтак затвердив для капітули також і король.[195]

На сеймі 1597 р. нез'єдинені, при допомозі протестантських послів, знову намагалися повалити Берестейську унію й домагалися, щоб усі рішення того синоду були проголошені недійсними. Однак всі їхні домагання були відкинені, а до того ще й сеймовий суд засудив «за шпигунство» голову їхнього незаконного, антиунійного синоду, протосинкела Никифора.[196] Внаслідок того православні знову завзялися на Потія і Терлецького, домагаючись поставити і їх на сеймовий суд, як це сталося з Никифором.[197] Король погодився і в січні 1598 р. вислав до обох згаданих владик позов явитися 2 березня на сеймовий суд у Варшаві.[198]

Внаслідок накопичення різних важливих справ сейм 1598 р. не мав змоги розглядати справу оскаржених владик, тому суд над ними відстрочено до наступного сейму, що мав відбутися щойно 1600 року.[199] Як було згадано, на травневому з'їзді 1599 р. у Вільні православні утворили з протестантами союз для спільної боротьби проти унії. Тому вони завчасно пригадали королеві про позов Потія і Терлецького на сеймо-

---

[194] Первісно посілості Спаського монастиря, тобто село Янів з фільварком, як і ділянки землі у Підгайцях і Радочужі, були призначені на утримання школи. Потій однак школу забезпечив грошевою фундацією, а монастирські добра віддав для потреб капітули.

[195] САВИЦЬКИЙ, 127; О. ЛОТОЦЬКИЙ, «Соборні крилоси на Україні та Білій Руси в XV-XVI вв.», стаття у *Записки НТШ*, IX (1896) 1-34. Про Володимирський крилос він розповідає на с. 32-33; теж MALINOWSKI, 393-394.

[196] Про Варшавський сейм 1597 р. див. САВИЦЬКИЙ, 115-117; ЖУКОВИЧ, СБ, 244-300; CHODYNICKI, 363-370.

[197] Самі православні, включно з кн. Острозьким, домагалися, щоб справу Никифора розглядав сеймовий суд. Її докладно розбирає СТУДИНСЬКИЙ, Пересторога, 105-116.

[198] Див. королівський позов єп. Потія на сеймовий суд, від 30 січня 1598 р. в АЗР, IV, 182-183; DUB, 460-462. В позові подані й поодинокі оскарження православних на Володимирського владику.

[199] Про сейм 1598 р. див. ЖУКОВИЧ, СБ, 332-340; CHODYNICKI, 370. В наступному, тобто 1599 р., сейм не відбувся через виїзд короля до Швеції.

вий суд, і при тому рішуче запротестували проти призначення Потія на Київського митрополита, що нібито було порушенням їхніх давніх прав і привілеїв.[200] Тож король уже 28 грудня 1599 р. вислав до обох владик нову позовну грамоту, щоб для свого оправдання вони обидва явилися на сеймовому суді у Варшаві, дня 15 березня 1600 р.[201]

Так ото Потій і Терлецький, на домагання «послів Київського і Волинського воєвідства», нарешті станули перед сеймовим судом. На жаль, документів оборони владик на суді немає, а промова, що її автор *Перестороги* приписує Потієві, не є автентична, хоч на неї загально покликаються як православні, так і католицькі автори, хоча б і сам Ліковський.[202] Однак з королівської грамоти від 16 березня 1600 р. довідуємося, що владики перед сеймовим судом заявили, що він не є компетентним розбирати чисто духовні справи, яким є з'єдинення, все ж таки вони прийшли, щоб здати звіт зі своєї діяльности і раз назавжди доказати свою невинність.

З обороною виступив Потій, доказуючи, що Христос оснував тільки одну Церкву, в якій упродовж певного часу перебували всі християнські народи, і то з усіх кінців землі. Поділ Церков стався значно пізніше. Після Флорентійського собору, на якому дійшло до з'єдинення Східної і Західної Церков, польський й угорський король Володислав III († 1444 р.) надав з'єдиненій Руській Церкві широкі вільності і права, які відтак його наслідники, тобто король Олександер († 1506 р.) і Жигмонт I († 1548 р.) підтвердили.[203] Ці вільності і привілеї були надані з'єдиненим, бо на Флорентійському вселенському соборі до унії приступив також Київський митрополит Ісидор (1436-1458).

---

[200] Літом 1599 р. помер митр. Рагоза (точна дата невідома), тож адміністрацію митрополії король негайно доручив єп. Потієві, якого відтак 26 вересня 1599 р. призначив Київським митрополитом.

[201] Новий позов Потія на сеймовий суд від 28.12.1599 р. в АрхивЮЗР, I-1, 278.

[202] Див. ЛІКОВСЬКИЙ, 217-218, де майже дослівно наводиться текст *Перестороги.* Академік Студинський незаперечно доказав, що промова Потія, наведена в *Пересторозі,* видумана і складена самим автором, див. СТУДИНСЬКИЙ, Пересторога, 120-121. Так само й «промова Львівського братчика», ніби у відповідь Потієві, є тільки «видумкою автора» (с. 123 і далі).

[203] Королівські грамоти: Володислава III з 1443 р., Олександра I з 1504 р. і Жигмонта I з 1543 р., що їх єпископи представили на суді, подає HARASIEWICZ, 78-81. Привілейну грамоту Володислава III з 1443 р. відтак затвердив і Жигмонт III 1621 р.

З бігом часу ця церковна єдність у Київській митрополії була занедбана, тому руські владики, в порозумінні з покійним митр. Рагозою, ту давню єдність тільки відновили. Тож, приступивши до єдности з Римською Церквою, вони не ввели нічого нового, ані не нарушили жодного Божого чи коронного закону, і ніяк не провинилися проти церковних канонів або правил св. Отців, чи проти давніх звичаїв. Вони тільки вернулися до давнього порядку, схваленого і прийнятого першими східними патріярхами, не бажаючи дальше залишатися в схизмі, але – перебувати в єдності дому Божого.

Після Потієвої оборони сенатори покликали речників позовної сторони, щоб доказали свої оскарження проти владик, але вони «не мали нічого противного» закинути їм.[204] Тож король, на основі рішення сеймового суду, дня 16 березня 1600 р., проголосив обох єпископів невинними і визнав за ними право займати свої владицтва й користуватися їхніми церковними бенефіціями.[205]

Це була перша нагода, коли Потій міг виступити перед сенаторською радою в обороні з'єдинення. А його виступ став дійсно успішним, бо за словами православного автора це була «перша і дуже важлива перемога унії над православ'ям».[206]

Десь у половині 1599 р. Потій успішно закінчив свою діяльність над установленням з'єдинення у своїй єпархії, так що в серпні він уже міг похвалитися, що переважну частину своїх овечок він «уже успокоїв».[207] Тому й не дивно, що по смерті Рагози Київським митрополитом призначено саме Володимирського єп. Іпатія Потія. Про нього навіть російський православний історик засвідчив:

«Іпатій Потій безперечно заслужив собі ту високу гідність як завдяки своїй освіті, так і завдяки своїм трудам для унії, передусім же завдяки його

---

[204] У королівській грамоті від 16 березня 1600 р. виразно сказано, що позовна сторона не мала що відповісти після оборони Потія. Тому «відповідь Львівського братчика», що її подає автор *Перестороги* (див. АЗР, IV, 222-229), це тільки видумка самого автора, хоч православні її визнають за автентичну.

[205] Королівську грамоту від 16.3.1600 р. див. в: АЗР, IV, 236-237; DUB, 495-498.

[206] Див. ЖУКОВИЧ, СБ, 382. Про успішний виступ Потія і Терлецького перед сеймовим судом див. повідомлення нунція від 28 березня 1600 р. у DUB, 498; MUH, I, 190.

[207] Див. Потієвого листа до кн. Миколи Х. Радзивіла від 23 серпня 1599 р. у О. ЛЕВИЦКИЙ, Историческое описаніе, 59; DUB, 484.

великій ревності в її поширюванні. Годі також заперечити його щире переконання у правоті і святості того *злощасного* з'єдинення з Римом».[208]

8. НА МИТРОПОЛИЧОМУ ПРЕСТОЛІ

Десь наприкінці червня або напочатку липня 1599 р., переслідуваний православними,[209] достойно завершив своє бурхливе життя Київський митрополит Михаїл Рагоза. Зразу по його смерті король призначив Володимирського єп. Іпатія Потія адміністратором розлогої митрополії, а вже 26 вересня 1599 р. вислав йому номінаційну грамоту на митрополичий престол.[210] Оскільки ж добра митрополії по смерті Рагози були розграбовані, то Потій погодився прийняти митрополичу катедру тільки з тою умовою, що за ним зостанеться також Володимирське владицтво. Папа погодився, але звелів Потієві перебратися в осідок митрополита,[211] а Володимирською єпархією мав управляти тільки на правах адміністратора.[212] На основі папського дозволу, 8 квітня 1600 р. король проголосив Потія Київським митрополитом і наказав духовенству і мирянам «грецької віри» підпорядкуватися його духовній владі.[213] Однак остаточне папське затвердження Потія на Київського митрополита, через різні технічні причини, затяглося аж до 15.XI.1600 р.[214]

Митр. Рагоза, з природи боязливий, аж до часу Берестейської унії не відважився відкрито виступити в інтересах з'єдинення і тому духо-

---

[208] Див. МАКАРІЙ, X, 303.

[209] Під час візитації у Слуцьку нез'єдинені мало що не укаменували митр. Рагозу – див. ЛУЖНИЦЬКИЙ, 293; МАКАРІЙ, X, 261-262.

[210] Номінаційна грамота для Потія на Київську митрополію від 26.9.1599 р. в АЗР, IV, 198-199; див. Потієвого листа до Державного секретаріяту про смерть Рагози і про своє назначення на митрополита від 1.10.1599 р. у MUH, I, 187-188.

[211] Київський митрополит звично перебував у Вільні чи Новгороді, на Литві – див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 177.

[212] Див. папське бреве до короля від 5 лютого 1600 р. у DPR, I, 292-293; DUB, 492-493; теж листа Секретаріяту до нунція у DUB, 493-494; MUH, I, 189.

[213] Див. королівську номінаційну грамоту від 8 квітня 1600 р. в АЮЗР, II, 8.

[214] Папське затвердження митр. Потія від 15 листопада 1600 р. у DPR, I, 295-298; DUB, 506-509.

венство й вірні митрополичої архиєпархії зовсім не були обізнані з актом з'єдинення Руської Церкви з Римом. Зате православні, на чолі з кн. Острозьким, уже від половини 1595 року вели там завзяту, наклепницьку кампанію проти унії. Тому й не дивно, що митр. Рагоза, підписавши Берестейський акт з'єдинення, застав у своїй архиєпархії[215] сильний опір проти унії. Віленське братство перше відмовилось слухати його і прилюдно проголосило, що більше не признає його своїм митрополитом.[216] Однак віленське духовенство, незважаючи на завзяту антиунійну кампанію з боку братства, підпорядкувалось Рагозі – якщо не з переконання, то бодай задля збереження свого церковного становища.[217]

Коли ж відтак митрополит Рагоза почав об'їжджати свою простору архиєпархію, щоб проголосити з'єдинення Руської Церкви з Римським Престолом, то в багатьох місцях народ збунтувався проти нього і не визнавав його своїм архипастирем. Антиунійна кампанія, розпочата кн. Острозьким, уже встигла була зробити своє.[218]

Для утримання митрополита і потреб архиєпархії Рагозі були призначені добра Києво-Печерського монастиря. Але тодішній печерський архимандрит Никифор Тур (1593-1599), щоб зберегти прибутки Печерського монастиря для себе, на Берестейському синоді виступив проти митрополита й перейшов до антиунійного табору кн. Острозького. Коли ж на Берестейському синоді з'єдинені владики кинули на Тура клят-

---

[215] Митрополича архиєпархія простягалась півкругом уздовж східного кордону Польсько-Литовського королівства. На півдні вона охоплювала українські землі Київського і Брацлавського воєводства, а на півночі – майже цілу Литву (тільки Берестейське воєводство було прилучене до Володимирського владицтва) й Білорусь. Отже два головні центри антиунійної боротьби, Київ з князем Острозьким († 1608 р.) і Вільно з зятем Острозького, протестантським кн. Христофором Радзивілом († 1603 р.), знаходились у межах Київської архиєпархії. А третім центром був Острог на Волині, з кн. Олександром Острозьким († 1603 р.), де було, за словами Потія, «гніздо всякого беззаконня і незгоди» – див. його лист до кн. Сапіги від 4 січня 1603 р. у БОРОТЬБА, 173.

[216] Історію Віленського братства з православного боку подає М. П-ча, *Виленское Свято-Троицкое впослѣдствіи Свято-Духовское Братство*, Вильна 1891.

[217] Див. МАКАРІЙ, X, 256.

[218] Так напр. збунтована юрба у Слуцьку була готова укаменувати митр. Рагозу насмерть – див. НАЗАРКО, 4; A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes* (далі: LE), Romae 1973, vol. II, 301.

ву і позбавили його сану архимандрита,[219] то король негайно наказав Острозькому (як Київському воєводі) відібрати від Тура Києво-Печерський монастир з усіма його посілостями і передати їх митрополитові. Але князь, знехтувавши королівським наказом, залишив прихильного йому Тура в сані Києво-Печерського архимандрита. Отож митр. Рагоза залишився без відповідного забезпечення.

Король через своїх дворян два рази старався відібрати від Тура Печерський монастир,[220] але монахи, при допомозі козаків, не допустили їх до монастиря і заявили, що вони не визнають Рагозу митрополитом, а своїм архимандритом і надалі вважають Никифора Тура. При цьому додали, що вони не зобов'язані слухати короля, бо він порушує їхні права й привілеї. Король був безпорадним, бо не хотів починати відвертої війни з могутнім Київським воєводою. Тимчасом Рагозі вдалося здобути деякі добра Києво-Печерського монастиря, що знаходилися на території Литовського князівства. Але зухвалий Тур незабаром і там з'явився з озброєними гайдуками і відібрав від митрополита ці невеличкі посілості,[221] так що Рагозі залишилися тільки незначні прибутки, забезпечені йому королем і Литовським канцлером Сапігою.[222]

Переслідуваний, зневажений і пограбований ворогами з'єдинення, митрополит Рагоза провів останні роки свого благочестивого життя на самоті, потішаючи себе Господніми словами: «Блаженні ви, коли вас будуть зневажати, гонити та виговорювати всяке лихо на вас задля мене. Радійте і веселіться, бо нагорода ваша велика на небі!» (Мт. 5:11-12). Не зважаючи на всі труднощі і крайнє зубожіння, митр. Рагоза більше не вагався, але мужньо крокував шляхом церковного з'єдинення, що його він у своїй совісті вважав єдино спасенним як для себе, так і для Богом повірених йому душ.[223]

Іпатій Потій був уповні свідомий того, в якому жалюгідному стані він перебирає управління Київською архиєпархією. За його власними словами, "більше лихо", і то вже на старості літ, не могло йому трапи-

---

[219] Див. синодальну грамоту від 9 (19) жовтня 1596 р. у DUB, 363–364.

[220] Перший раз 11 серпня 1597 р. через Київського возного Романа Овсяного, а вдруге – 2 грудня 1597 р. через дворянина Івана Кошиця.

[221] Див. МАКАРІЙ, X, 252-255; І. ВЛАСОВСЬКИЙ, *Києво-Печерська лавра та її історичне значення*, Торонто 1966, с. 21.

[222] МАКАРІЙ, X, 255.

[223] СЕМЧУК, 17; НАЗАРКО, 5; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 137.

тися. Та він прийняв це «важке і лячне ярмо» на свої старечі плечі з волі Божої, щоб рятувати святе діло з'єдинення.[224]

Побачивши, що по смерті Рагози всі митрополичі добра були розграбовані, Потій заповзявся повернути хоча б ті посілості Печерського монастиря, що знаходилися на території Литовського князівства, де знаходився й осідок митрополита.[225] Тому ще перед своїм призначенням на митрополичий престол він виклопотав від короля грамоту на всі ті загарбані митрополичі добра.[226] Тим часом помер також архимандрит Никифор Тур († 1599 р.). А що папа Климент VIII, за поданням короля, призначив усі добра Печерської архимандрії як бенефіцію з'єдиненого Київського митрополита,[227] то по смерті Тура король надав архимандрію Потієві, надіючись забезпечити за ним усі добра й прибутки Києво-Печерського монастиря.[228]

Тож у жовтні 1599 р. король вислав свого дворянина Івана Кошиця, щоби він у присутності місцевих королівських урядовців перебрав усі посілості Печерського монастиря в Оршанському повіті під Могилевом, на Білорусі та передав їх в уживання митр. Потія. Однак Печерські монахи з Києва випередили королівських урядовців і при допомозі озброєних козаків і Могилівських міщан не допустили їх до двора і сусідних фільварків села Печерськ, грозячи урядовцям смертю. Тим разом Потій задовольнився самим лише протестом, поданим до Оршанського староства,[229] але рік пізніше він сам відібрав ці посілості і призначив їх на утримання духовної семінарії, що її саме відкрив напочатку 1601 року у Вільні.[230] Згодом він привернув ще й інші митрополичі добра, які знаходилися в Литовській області його архиєпархії.

Ставши Київським митрополитом, Потій за всяку ціну бажав дістатися до свого титулярного осідку – до Києва, воєводою якого був завзятий його противник, князь Острозький. Тож король, на просьбу Потія,

---

[224] Див. листа Потія до кн. Миколи Х. Радзивіла від 23.8.1599 р. у DUB, 483-46.

[225] Див. прим. 211 вище.

[226] Див. королівську грамоту від 26 вересня 1599 р. в АЗР, IV, 199.

[227] Див. папську буллу від 4 березня 1596 р. у DUB, 301-302.

[228] Королівська надавча грамота Потієві на Києво-Печерську архимандрію від 2 жовтня 1599 р. в АЮЗР, II, 1-3.

[229] Потієва протестація від 14 жовтня 1599 р. – *Там же,* 3-5.

[230] Про Віленську семінарію – пізніше.

дня 8 квітня 1600 р. видав йому нову номінаційну грамоту на Києво-Печерську архимандрію, закликаючи всіх крилошан і духовенство Київського воєводства підкоритись владі Потія, як своєму митрополитові. Одночасно король вислав дворянина Лаврентія Лозку, щоб перебрав для Потія всі ті добра, які були надані Київському митрополитові.[231]

Лозці вдалося перебрати тільки Софійський собор і Видубицький монастир з двома селами, але тим часом у Печерському монастирі з'явився вже новий нез'єдинений архимандрит, Єлисей Плетенецький,[232] який спротивився Лозці і не допустив його до монастиря. Все ж таки в місяці жовтні Потієві пощастило зайняти Печерський двір з його посілостями, але до самого монастиря монахи його таки не допустили.[233] Нарешті, дня 26 жовтня 1600 р. між Потієм і Плетенецьким дійшло до порозуміння. Плетенецький лишався архимандритом Печерського монастиря, але зобов'язався віддавати певну частину річних прибутків монастиря митр. Потієві.[234] Плетенецький однак скоро забув про угоду і, будучи ставлеником Острозького, не віддавав митрополитові домовленої частини монастирських прибутків.[235]

У празник Успіння ПДМарії 1599 р., проповідник Віленського братства при Святотроїцькому монастирі, єретик Стефан Зизаній,[236] порушивши королівський вирок вигнання, несподівано з'явився в монастирській церкві, прилюдно виступив проти призначення Потія на митрополичий престол і закликав вірних не визнавати його, як відступника від правдивої православної віри, своїм митрополитом. Довідавшись про виступ Зизанія у церкві Святотроїцького монастиря, Потій відразу наказав віленському протопресвітерові Івану Партеновичу, щоб пропо-

---

[231] Королівська грамота від 8 квітня 1600 р. в АЮЗР, II, 8.

[232] Див. ВЛАСОВСЬКИЙ, Києво-Печерська лавра, 23-24. Є. Плетенецький, як архимандрит Ліщинського монастиря на Пінщині, брав участь в антиунійному синоді в Бересті. Тому по смерті Тура кн. Острозький, без згоди короля, надав йому Києво-Печерську архимандрію.

[233] Див. ЖУКОВИЧ, СБ, 396-397.

[234] Угода між Потієм і Плетенецьким в АрхивЮЗР, I-6, 301-302.

[235] В той час Києво-Печерський монастир посідав два містечка (Васильків і Радомишль), 50 сіл і 15 фільварків у різних воєводствах – cf. A. LIBACKYJ, *The Ancient Monasteries of Kiev Rus'*, New York 1978, 18.

[236] Про Зизанія та його єретичні навчання докладно розповідає СТУДИНСЬКИЙ, Пересторога, 142-166.

віддю виклятого Зизанія[237] осквернену церкву запечатав, а сам доніс справу до короля, який через нарушення Зизанієм присуду вигнання наказав його ув'язнити.[238] Але Зизаній врятувався втечею і безслідно зник. Тоді Святотроїцьке братство відмовило Потієві послух і заявило, що не визнає його своїм архипастирем.[239]

Потій використав цю нагоду і відібрав від братства монастир Св. Тройці, а непокірних братських священиків, Карпа Лазаровича і Григорія Ждановича, які були незаконно висвячені єп. Балабаном, позбавив священицького сану і заборонив їм виконувати всякі священнодійства. А щоб вони і надалі не бунтували людей проти митрополита, то королівський суд наказав їм покинути місто.[240]

Переконавшись, що з Потієм вони так легко не дадуть собі ради, Віленське братство залишило Святотроїцький монастир і почало розбудовувати собі новий осідок при новоспорудженій православними церкві Святого Духа. Тому 1605 р. вони прийняли теж нову назву – *Братство Святого Духа.*[241] Це дало Потієві можливість відновити первісне Святотроїцьке братство з давніми його привілеями, але вже під наглядом самого митрополита.[242] Тому цілком не відповідає правді твердження православних, мовляв, Потій «ненавидів» церковні братства і «жорстоко переслідував» їх.[243]

Так, Потій безпощадно виступав проти братств, але тільки проти тих, які бунтувалися проти його духовної влади і вели злобну пропаганду проти з'єдинення. Щоб переконатись у цьому, досить прочитати розділ про «*Церковні братства в боротьбі проти унії*» у праці Ліковського.[244] Зрештою, сам Потій подав переконливі аргументи, чому він був

---

[237] За єретичні повчання і бунт проти митр. Рагози Зизаній був виклятий з Церкви на синоді у Новгороді, ще перед Берестейською унією. Синодальна грамота викляття Зизанія від 27 січня 1596 р. у W. MILKOWICZ, *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis* (далі: MCS), Leopoli 1895, t. I, 693-695.

[238] Королівський вирок на вигнання Зизанія – *Там же,* 707-709.

[239] Див. МАКАРІЙ, X, 306-308.

[240] *Там же,* 308-311.

[241] *Там же,* 312-316; О. В. ЩЕРБИЦКІЙ, *Виленскій Свято-Троицкій монастырь,* Вильна 1885, 61; П-ча, 40-56.

[242] ЖУКОВИЧ, СБ, 550-552.

[243] П. Н. БАТЮШКОВ, *Холмская Русь,* СПетербург 1887, с. 66.

[244] ЛІКОВСЬКИЙ, с. 178-187; TRETIAK, 297.

змушений виступити проти деяких церковних братств чи братчиків.[245]

Найбільш пекучою справою для з'єдинених владик було виховання духовного доросту. Вони це добре розуміли й тому між умовами з'єдинення домагалися права закладати свої власні школи й семінарії.[246] Не маючи однак відповідних наукових сил, ані матеріяльних засобів, просили Апостольську Столицю їм допомогти. Папа зразу вислав з єпископами-делеґатами вченого грецького богослова, о. Петра Аркудія,[247] щоб зорганізував для Київської митрополії духовну семінарію,[248] а віленському латинському єп. Бенедиктові Войні доручив допомогти митрополитові спорудити для семінарії відповідний будинок.[249]

Потій найкраще з усіх владик розумів вагу духовної семінарії для відродження й утвердження з'єдиненої Церкви. Тому він уже 1597 р., пожертвувавши частину своїх єпископських дібр, відкрив при Святомиколаївському соборі у Бересті першу школу для з'єдинених під наглядом згаданого Аркудія, якого після повернення з Риму затримав при собі. Однак через брак відповідних фондів і вчительських сил Потієві не вдалося піднести Берестейську школу до рівня семінарії і, ставши митрополитом, вже восени 1599 р. мусів перенестися до Вільна, куди взяв зі собою також згадуваного вже Аркудія на свого секретаря і дорадника. У Вільні Аркудій зразу взявся до організації духовної семінарії, яку примістив у більшому дерев'яному будинку, що його купив вищезгаданий єп. Война. Однак в ньому Аркудій міг примістити не більше 12 семінаристів.[250] Першим її ректором Потій призначив свого «придворного духовника», єромонаха Петра Ф. Суром'ятника.[251] На утримання семінарії митрополит віддав свої посілості з двома фільвар-

---

[245] Див. *Антиррезис* у ППЛ, III, 935-939.

[246] Див. 27-й Артикул у ВЕЛИКОГО, З літопису, IV, 63.

[247] Про Аркудія див. прим. 179 вище.

[248] Про те, як він дістався до Київської митрополії, Аркудій сам описує в листі до кард. Ц. Алдобрандіні від 25 вересня 1597 р. – cf. R. HOLOWACKYJ, OSBM, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601-1621)*, Romae 1957, 153-157.

[249] Папське бреве до Виленського єп. Б. Войни від 9.9.1600 р. у DUB, 502-503. Листом від 28 вересня 1601 р. нунцій повідомив кард. Алдобрандіні, що єп. Война пообіцяв дати на митрополичу семінарію 5 тисяч флоринів – MUH, I, 204-205.

[250] За інформацією самого Аркудія.

[251] Щось ближче про П. Суром'ятника нічого не знаємо, хіба те, що належав до почту митрополита. Помер 1602 р.

ками в селі Печерськ, під Могилевом, що їх нещодавно перебрав від Києво-Печерського монастиря.[252] Коли ж цих дібр, унаслідок зростаючого числа семінаристів, уже не вистачало, то Потій додав до них ще й прибутки з сіл Користь, Мідники і Свиряни.[253] Допомога на семінарію приходила також від різних доброчинців, між котрими на першому місці слід поставити самого митр. Потія.[254]

З Віленської семінарії, яка проіснувала тільки до 1621 року, вийшов цілий ряд визначних борців за з'єдинення, а між ними й кількох митрополитів і єпископів.[255] Ось тому Потій, навіть як лише засновник Віленської духовної семінарії, заслуговує собі на визначне місце між ревними поборниками з'єдинення.

Невдовзі після призначення Потія митрополитом Віленський каштелян Єронім Ходкевич передав йому Святотроїцьку архимандрію у Слуцьку.[256] Монахи прийняли Потія за свого архимандрита без найменшого опору, зате між Слуцьким білим клиром знайшлися священики, які відмовились приступити до «нової віри», тобто до з'єдинення.[257] Призначивши до Слуцька з'єдиненого протопресвітера Атанасія Герасимовича, Потій звернувся до Слуцького і довколишнього духовенства зі своїм пастирським посланням, в якому докладно пояснив значення унії, заохочуючи їх підпорядкуватися його духовній владі. Свого поблажливого листа, однак, закінчив такими словами:

«Пишу до вас як батько до своїх дітей, як пастир до своїх чи радше Христових овець. Якщо однак знехтуєте нашим батьківським напімнен-

---

[252] Про добра с. Печерськ з фільварками докладно розповідає HOLOWACKYJ, 114-120.

[253] *Там же,* 121-126.

[254] *Там же,* 126-128.

[255] *Там же,* 148 – подані всі їхні імена. Велике число з них відтак продовжували свої богословські студії за кордоном. Я не погоджуюся з аргументацією о. Д. Блажейовського, що Віленська семінарія, заснована митр. Потієм, проіснувала тільки до 1603 р. – cf. D. BLAŽEJOVSKYJ, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784),* Rome 1975, p. 6-10.

[256] Сенатор Єронім Ходкевич, віленський каштелян (1595-1617), у той час був опікуном княгині Софії Слуцької, ктиторки монастиря, який Потій застав «у повній пустині». Надавча грамота від 28 грудня 1599 р. в АЗР, IV, 202-203.

[257] Православні, представляючи унію як «нову віру», оскаржували з'єдинених єпископів за відступство від «старої віри».

ням, то знайте, що на непослухняних є окремі ліки, що їх, як це й самі добре відаєте, приписали своїми постановами святі Отці. Пам'ятайте, що я не Рагоза!» – натякуючи на свого попередника, який «у своїм благочесті» терпеливо зносив їхній бунт проти його митрополичої влади.[258]

Скоро потім Потій наказав Слуцькому протопресвітерові Герасимовичу, щоб особисто відвідав всіх підлеглих йому священиків і прийняв від них письмову присягу послуху своєму законному митрополитові.[259] Так Потій привернув до з'єдинення і Слуцьке духовенство, з яким митр. Рагоза не міг дати собі ради. Таким чином унія поволі, але послідовно, почала запускати коріння теж на землях Литовського князівства.

Одним з більших монастирів, які в той час признали владу митр. Потія, був Благовіщенський монастир у Супраслі, де архимандритом від 1590 р. був Іларіон Масальський († 1609 р.). Він походив з давнього княжого роду і брав участь в антиунійному синоді в Бересті, по стороні кн. Острозького. Опісля однак розкаявся і з цілим монастирем приступив до з'єдинення, признавши над собою владу митрополита.[260] Однак його навернення не було щирим, бо невдовзі, враз із підпорядкованим собі монахом Самуїлом Сінчилом, почав бунтувати монастирську братію проти митр. Потія. Тож ктитор Супрасльської архимандрії, кн. Є. Ходкевич, обох бунтарів нагнав з монастиря, а Потій кинув на них клятву.[261]

Сінчило швидко опам'ятався і просив помилування. Потій примістив його до Святотроїцького монастиря і, після його трьохрічного покаянного життя, 1604 р. висвятив його на священика і призначив архимандритом того ж монастиря.[262] Також і Масальський, після кількалітнього поневіряння по різних нез'єдинених монастирях, нарешті

---

[258] Потієве послання до Слуцького духовенства від 29.5.1600 р. в АЗР, IV, 239-240.

[259] Лист Потія до Герасимовича від 3 червня 1600 р. – *Там же,* 240.

[260] Супрасльська архимандрія приступила до з'єдинення мабуть під впливом каштеляна Є. Ходкевича, ревного католика, який був її ктитором.

[261] Див. Архим. НИКОЛАЙ (Далматов), *Супрасльскій Благовѣщенскій монастырь,* СПетербург 1892, стор. 92-93. Коли Масальський не появився на митрополичий суд, митр. Потій кинув на нього клятву. Рішення Потія затвердив король і засудив Масальського на вигнання грамотою від 19 січня 1602 р. (АЗР, IV, 242). Новим Супрасльським архимандритом, за рекомендацією Ходкевича, був вибраний єром. Герасим Великонтій († 1635 р.), який присягнув на послух митр. Потієві – див. CHODYNICKI, 375.

[262] Коли 1604 р. помер архим. Гелазій, то у Святотроїцькому монастирі, крім Сінчила, не було жодного монаха. Ісповідь віри Сінчила, див. НИКОЛАЙ, 98-99.

покаявся.[263] Потій не тільки помилував його, але й привернув йому Супрасльську архимандрію. Отже він не був настільки мстивий і немилосердний, як його представляють православні. Так, Потій був строгий до неслухняних, але рівною мірою був милосердний до тих, які щиро каялися. Масальський щиро розкаявся і залишився послушним митрополитові аж до своєї смерти († 1609 р.), натомість Сінчило вже 1608 р. зламав присягу і знову збунтувався проти митрополита. Тому Потій знову кинув на нього клятву та прогнав з монастиря.[264]

Завдяки трудам митр. Потія й інші монастирі приступали до з'єдинення та признавали над собою його владу. Так Богородичний монастир у Череї на Білорусі першим заявив свій послух митрополитові. 1600 р. до унії приступив Святомиколаївський монастир у Грозові, Слуцького повіту, а за ним Онуфріївський монастир біля Мстислава, як теж Пустинський у Полоцькій архиєпархії. Згодом Потієві підкорився ще й Мінський монастир св. Миколая, а за ним багато інших.[265]

Хоч число з'єдинених монастирів з року на рік зростало, але вони знаходилися в такому занепаді, що Потієві годі було знайти відповідних єромонахів, щоб їм передати нагляд над окремими монастирями. Ті монастирі переважно знаходилися вже в руїні, а їхні посілості були загарбані довколишніми ненаситними землевласниками. Тому митрополит був змушений часто призначувати настоятелями тих монастирів не цілком достойних монахів, а часом і світських священиків. Тож на докори прихильного до нього канцлера Сапіги він відповів: «Що ж я маю робити, коли кращих немає. Мені тяжко знайти такого монаха, якому можна б повірити монастир. А якщо якийсь покірний і трохи вчений знайдеться, то не хоче служити в голоді і холоді, бо пани від монастирів позабирали все, а попові кажуть жити з вівтаря, хоч там –

---

[263] Див. просьбу Масальського про помилування від 8 серпня 1607 р. в *Археографическій Сборник документов относящихся к исторіи Северо-Западной Руси* (далі: АС), Вильна 1869, т. VI, 157-158; теж Арх. НИКОЛАЙ, 93-94.

[264] Виклятий Сінчило, розчарований обіцянками нез'єдинених, через маршала Григорія Тризну намагався знову помиритись з митр. Потієм. Однак Потій цим разом домагався від Сінчила прилюдного покаяння і признання своїх злочинів. Відповідь Потія Тризні – *Там же,* 165-171. Виглядає, що Сінчило не погодився на домагання Потія, бо 1611 р. знову Рутський заступався за нього перед митрополитом, але дістав таку саму відповідь – *Там же,* 172-174.

[265] Див. МАКАРІЙ, X, 325-328, де подані ще й інші монастирі, що признали владу митр. Потія.

пусто. Ось так, зле з ним (недостойним настоятелем – А.П.), а без нього ще гірше!»[266]

Митр. Потій був теж свідомий того, що відродження чернецтва, з якого у Східній Церкви наставлялися архиєреї, багато поможе йому в укріпленні з'єдинення у Київській митрополії. Тож, відібравши від Віленського братства Святотроїцький монастир, він саме в ньому надіявся розпочати оновлення монашого життя. Однак поставлювані ним архимандрити виявилися недостойними і призвели монастир до повної руїни так, що чернече життя в ньому цілком завмерло.[267] Але Боже провидіння чувало над Святотроїцьким монастирем.

1604 року до монастиря Пресв. Тройці у Вільні вступив побожний юнак, Іван Кунцевич, родом з Володимира Волинського, який при чернечому постриженні прийняв ім'я Йосафат. А через пару років за ним вступив білоруський шляхтич, Іван Велямин Рутський, вихованець Грецької колегії у Римі, знаний в монашестві як Йосиф. І завдяки їм двом, після усунення негідного архимандрита Сінчила,[268] Святотроїцький монастир досить скоро був відбудований і заповнений молодими монахами, які вели ревне і благочестиве чернече життя за правилами св. Василія Великого.[269] Тож Потій мав підставу радіти, що саме у Вільні, в твердині нез'єдинених, «почала зростати Божа хвала через відновлення чернечого життя в монастирі Пресвятої Тройці, старанням молодих й освічених ченців, які навчаються Божого закону і набувають потрібного знання для добра з'єдиненої Церкви».[270]

---

[266] Цитую за ЛІКОВСЬКИМ, 222-223.

[267] Потієм призначені Святотроїцькі архимандрити: Матей, тайний калвініст; після нього – Гелазій († 1604 р.), вчений, але морально зіпсований; а відтак зісвітчений і підступний Самуїл Сінчило, на якого Потій був змушений кинути клятву.

[268] Сінчила остаточно усунено зі Святотроїцького монастиря 1609 р., коли становище архимандрита перебрав Рутський – див. С.СЕМЧУК, *Митрополит Рутський*, Торонто 1967, с. 14.

[269] Про роль Йосафата Кунцевича і Йосифа В. Рутського у відродженні чернечого життя див. М.СОЛОВІЙ–А. ВЕЛИКИЙ, *Святий Йосафат Кунцевич*, Торонто 1967, с.95-108; *Нарис історії Василіянського Чину св. Йосафата*, Рим 1992, с.110-114; A. GUÉPIN, *Un Apotre de l'Union des Églises au XVIIe siécle – Saint Josaphat*, Paris 1897, t.I, 50-62.

[270] Здібніших монахів Рутський висилав на студії до закордонних папських колеґій – див. *Нарис історії*, 113-114.

9. ПОТІЄВА БОРОТЬБА НА СЕЙМАХ

Під час своєї оборони перед сеймовим судом у Варшаві 1600 року митр. Потій незаперечно доказав, що давні привілеї і вільності, надані королем Володиславом III 1443 р. «людем віри греческія», на які постійно покликувалися православні, були властиво надані з'єдиненим з нагоди приступлення до Флорентійської унії Київського митрополита Ісидора. Тож Берестейська унія не була якимось новим чи чужим актом для Руської Церкви, як її представляли противники з'єдинення, а тільки відновленням давньої церковної єдности з Римом, занедбаної і забутої впродовж багатьох літ. Тим-самим Потій значно зміцнив правне положення з'єдиненої Церкви і знешкодив зусилля нез'єдинених.

Однак противники з'єдинення, під проводом завзятого кн. Острозького, так легко не піддавалися. Хоч вони були змушені змінити свою тактику, все ж таки уперто продовжували боротьбу на сеймах, де їм на допомогу ставали і протестанти. Отож уже 1601 року, використавши хитке політичне становище польської корони внаслідок шведської війни, нез'єдинені під проводом Волинського воєводи, сина кн. Острозького Олександра та при значній підтримці протестантів, зухвало виступили проти короля й оскаржили його за порушення їхніх «давніх прав і вільностей». Тож вони домагалися від короля привернення конфедерації,[271] на основі якої він і надалі надаватиме єпископства і церковні бенефіції тільки «людем віри греческой», тобто нез'єдиненим. Інакше вони грозили зірванням сейму.

Нижча посольська палата прийняла домагання нез'єдинених й обіцяла поставити їх для розгляду на наступному сеймі. Але вища палата, тобто палата сенаторів, відразу відкинула ці домагання і, на основі Потієвої оборони попереднього року, признала повне право за з'єдиненими. Тож Потій, якого 1601 р. допустили до сенату, як обсерватора, вертався додому задоволений. Зате Волинський воєвода, кн. Олександер Острозький, сильно обурився на короля і навіть не попрощався з ним.[272] Нез'єдинені мусіли задовольнитися тільки обширною протестацією, що її вписали до міських книг останнього дня сейму, тобто 13 березня 1601 р.[273]

---

[271] Король Жигмонт III присягнув дотримуватися закону «конфедерації», тобто повної свободи віровизнання, при своїй коронації 1587 р.

[272] Див. звіт нунція від 19.3.1601 р. у MUH, I, 201-202; CHODYNICKI, 376-377.

[273] Текст протестації нез'єдинених детально розглядає ЖУКОВИЧ, СБ, 400-405.

Ще задовго до наступного сейму, скликаного до Кракова на 22 січня 1603 року,[274] волинський воєвода О. Острозький почав організувати новий наступ проти митр. Потія за те, що він незаконно посідає два владицтва, тобто Київську архиєпархію і Володимирське єпископство. Дізнавшись про нові затії православних, митр. Потій уже заздалегідь просив свого покровителя й відданого поборника з'єдинення, кн. Льва Сапігу, щоб на сеймі не вагався боронити «справу Божої Церкви», бо йому самому «нестатки й погане здоров'я не дозволяють їхати до Кракова».[275] На сейм, однак, вислав свого секретаря, о.Петра Аркудія, щоб той пильно стежив за унійною боротьбою і вірно інформував його про напади нез'єдинених.[276]

Хоч нез'єдиненим і цим разом не пощастило добитися всіх своїх домагань, все ж таки «для їхнього успокоєння», щоб не зривали сейму,[277] король зробив для них деякі уступки, а саме: 1) відкликав свій засуд на вигнання нез'єдиненого архимандрита Жидичинського монастиря Григорія Балабана,[278] та 2) дозволив вільний вибір архимандрита Києво-Печерського монастиря, хоч давніше уже сам надав його митр. Потієві.[279] Потій болісно прийняв позбавлення його Печерської архимандрії, але «задля загального покою» нарешті погодився. Однак застеріг собі всі ті добра архимандрії, які знаходились на території Литовського князівства і були призначені митрополії, бо інакше йому довелося б хіба «жебрати».[280]

Великою потіхою і заохотою для митр. Потія 1603 р. була заява 54 руських шляхецьких родин, що вони приступають до з'єдинення, а одночасно просять короля і сенаторів, щоб усіма силами боронили з'єди-

---

[274] Внаслідок воєнного стану сейм 1602 р. не відбувся.

[275] Див. лист Потія до кн. Сапіги від 4.1.1603 р. в *Archiwum domu Sapiehów* (ADS), red. A. Prohaska, Lwów 1892, t. I, 362-4; в укр. перекладі – БОРОТЬБА, 173-5.

[276] Cf. LNA, II, 191.

[277] У королівстві існувало т. зв. «liberum veto», коли кожен сенатор мав право зірвати сейм.

[278] Після звіту нунція це сталося за згодою самого єп. Терлецького, який викляв Григорія Балабана, коли той відмовився привернути йому Жидичинську архимандрію, надану Терлецькому королем – LNA, II, 198-199.

[279] *Там же,* 198.

[280] Див. Потієвого листа до Папи від 28 березня 1603 р. у LE, I, 22; теж його листа до Сапіги від 5 квітня 1603 р. в ADS, I, 365-368.

нену Церкву та її єрархів.[281] На чолі списку підписів видніє ім'я Новгородського воєводи, князя Теодора Скумина-Тишкевича.[282] Тишкевич ще 1595 року висловився про з'єдинення: «Якщо воно від Бога, то встоїться; а якщо від людей, то внівець обернеться!»[283] Воєводі дуже не сподобалося, що в боротьбі з унією православні об'єдналися з протестантами. Тому вже на сеймі 1597 р., коли протестанти почали виступати проти унії, він, хоч сам ще нез'єдинений, став на її оборону.[284] Приступивши 1603 р. до унії, Тишкевич став ревним її оборонцем і сильною опорою для митр. Потія у його постійних зусиллях закріпити унію на території Литовського князівства.

Дня 13 (23) грудня 1603 р. несподівано помер Волинський воєвода, князь Олександер Острозький, який на останніх двох сеймах виступав як провідник православних. На нього старий Острозький покладав велику свою надію,[285] тож тяжко сприйняв передчасну смерть свого улюбленого сина. Виглядає, що зі смертю наймолодшого сина старий князь знову почав хитатися у своєму ставленні до з'єдинення. На Волинського воєводу король тоді призначив «ревного католика», Івана Заславського,[286] з надією, що він підтримає з'єдинення. Але скоро виявилося, що саме Заславський став «головним гонителем» Потія.[287] Так що зі смертю молодого Острозького антиунійне наставлення Волинської шляхти цілком не змінилося.

Наприкінці 1603 р., за рішенням сейму, король настановив Київського латинського єп. Христофора Казимірського († 1618 р.) комісаром для вибору Києво-Печерського архимандрита. Однак кн. Острозький

---

[281] Див. Луцьку заяву української шляхти від 13 травня 1603 р. у – ŻOCHOWSKI, 37-38; ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 19-20; ЖУКОВИЧ, СБ, 438-439.

[282] Про походження роду й навернення кн. Скумина-Тишкевича див. П. ВИКТОРОВСКІЙ, «Западно-русскія дворянскія фамиліи отпавшія от православія в концѣ XVI и в XVII вв.», стаття у *Труды Кіевской Духовной Академіи*, I (1911) 262-6.

[283] Див. листа кн. Тишкевича до митр. Рагози від 29.6.1595 р. у DUB, 87-88.

[284] ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 568.

[285] Див. повідомлення нунція від 27 грудня 1603 р. у LNA, II, 224-225.

[286] Іван Заславський, воєвода Підляський (1591-1604), а відтак – Волинський (1604-1629), був споріднений з кн. Острозьким. У Римі нунцій представив його як «cattolicissimo» – *Там же,* 233.

[287] Але вже 1608 р. нунцій інформував, що воєвода Заславський був «il principal persecutore» митр. Потія – *Там же,* 295.

оточив увесь монастир своїм військом і до голосування допустив тільки своїх прихильників, які на Печерського архимандрита вибрали його ставленика, Єлисея Плетенецького, який ще 1599 р. під охороною Київського воєводи, незаконно захопив управління Київською архимандрією у свої руки.[288] Єп. Казимірський тоді провів вибори на основі королівського доручення в місті. В них взяли участь більшість представників Київської шляхти, але без православних. Їх вибір випав на митрополита Потія.[289]

Князь Острозький був свідомий того, що вибір Плетенецького відбувся незаконно і то без більшости виборців шляхти, тож пустився на хитрощі. Удаючи свою прихильність до унії, він вислав своїх посланців до Апостольського нунція, щоб цей виклопотав від короля затвердження Плетенецького на Києво-Печерського архимандрита, щоб так він міг задовільнити нез'єдинених. За те, мовляв, він сам, перед своєю смертю, готовий приступити до єдности з Римським Престолом. Просьбу князя нунцієві поручав також його син Януш і Каменецький каштелян Яків Претвич († 1607 р.).[290]

Нунцій уже не дуже довіряв обіцянкам Острозького і радив королеві затримати справу Київської архимандрії, щоб мав час звернутися до папи Климента VIII з просьбою написати до князя Острозького листа, в якому заохотив би його приступити до з'єдинення.[291] Ось чому Папа 3 квітня 1604 року вислав до Острозького бреве, в якому в інтересі миру і спокою запрошує його задуматись над своєю антиунійною діяльністю і бодай на старості літ з'єднатися не так з Римською, як радше з Божою Церквою.[292] Прочитавши папського листа старий князь розплакався,[293] а в своїй відповіді заявив, що він готовий приступити до єдности, але наперед попробує привести до з'єдинення ще й Царгородського та Олександрійського патріярхів, з якими він утримує дружні стосунки.[294] Також і Каменецький каштелян Яків Претвич, напевно за просьбою

---

[288] Див прим. 232 вище.

[289] Зі звіту нунція від 21 лютого 1604 р. – LNA, II, 228.

[290] *Там же,* 229.

[291] *Там же,* 229-230.

[292] Папське бреве до Острозького у DPR, I, 309-310.

[293] З повідомлення нунція від 26 червня 1604 р. – LNA, II, 238.

[294] Лист Острозького до Папи від 14 червня 1604 р. у MUH, I, 237-239.

самого князя, запевняв Папу про готовість кн. Острозького приступити до унії. Він тільки не хоче образити східних патріярхів і тому вирішив написати до них листа, щоб запросити їх разом з ним приступити до єдности з Римським Апостольським Престолом. У випадку, якщо патріярхи відмовляться, то Острозький сам, – так переконував Папу Претвич, з цілим своїм домом, приступить до єдности з Римською Церквою.[295]

Тому Папа своїм новим бреве від 15 січня 1605 р. ще раз закликав кн. Острозького до з'єдинення з Римською Церквою, підкреслюючи, що «унія не є нічим новим» і вповні забезпечує гідність і пошану Східної Церкви, даючи їй повну свободу зберегти свій східний обряд і звичаї.[296] На жаль, цей папський лист був доручений Острозькому вже після смерти Папи Климента VIII († 3 березня 1605 р.), тож не мав уже жодного впливу на Київського воєводу.

По смерті свого брата Олександра, Януш Острозький почав запобігати ласки у свого батька, надіючись успадкувати його безмежні посілості. Тому він почав підтримувати домагання православних проти митр. Потія. На закид Апостольського нунція Краківський каштелян виправдувався, що він змушений так поступати – «задля пошани до батька».[297] Під час сейму 1605 р. всі домагання православних були відкинені, за винятком затвердження вибору Єлисея Плетенецького на Києво-Печерського архимандрита. І саме Януш Острозький найбільше добивався затвердження Плетенецького, мовляв, в іншому випадку його батько може втратити свою «схильність до єдности» і наново почати боротьбу проти з'єдинення.[298] Проте він добре знав, що в його батька «схильности до єдности» взагалі не було.

На просьбу короля, для святого спокою, митр. Потій погодився на затвердження Плетенецького на Київську архимандрію, але король мусів забезпечити йому всі посілості Печерського монастиря, які знаходи-

---

[295] Див. листа каштеляна Претвича до Папи від 10 липня 1604 р. – *Там же,* 240; звіт нунція від 11 липня 1604 р. у LNA, II, 240.

[296] Папське бреве від 15 січня 1605 р. у DPR, I, 313-314; теж «Кореспонденція межи Климентом Папою VIII и кн. К. Острогским», у *Временник Института Ставропигійского на год 1865*, Львов 1865, с. 83-87.

[297] Так писав нунцій 27 березня 1604 р. – cf. LNA, II, 231.

[298] Див. повідомлення нунція від 5 лютого 1605 р. – *Там же,* 249.

лися на території Литовського князівства.[299] Ось так король нарешті виконав бажання Острозького і грамотою від 22 лютого 1605 р. затвердив вибір Плетенецького, надаючи йому Києво-Печерську архимандрію.[300] Щоб заспокоїти Потія, король признав йому всі ті права й привілеї, що їх його попередник Жигмонт I ще 1511 року надав Київським митрополитам «над усіма вірними грецької Церкви, і то як духовними, так і світськими».[301]

Затвердивши Плетенецького архимандритом Києво-Печерського монастиря, король вислав до кн. Острозького Львівського римо-кат. аєп. І. Замойського і Луцького єп. М. Шушковського, щоби вони передали йому папське бреве від 15 січня 1605 р. й остаточно переконали старого князя приступити до з'єдинення, як це він обіцяв не тільки йому, але також Папі Климентові VIII.[302] Однак Острозький, добившись затвердження вибору Плетенецького, знехтував королівськими посланцями і розпочав нову кампанію проти з'єдинення і митр. Потія. Тож Потій влучно зауважив, що старий Острозький «відмолод як орел і не перестає мене переслідувати. Виглядає, що він таки доб'ється свого, якщо надо мною не буде видимого Божого захисту, бо на панів католиків (сенаторів – А.П.) годі надіятися».[303]

Після зірваного сейму 1606 р. незадоволення польської шляхти проти короля чим раз то більше посилювалося, і вже літом того ж року воно переросло у явне повстання, що його очолив Краківський воєвода Миколай Зебжидовський († 1620 р.). Тому це повстання й назвали *рокошем Зебжидовського.*[304] Нез'єдинені, під проводом кн. Острозького, зразу приєднались до повстанців, надіючись при їхній помочі повалити унію.

Сейм 1607 р. відбувся в атмосфері загального невдоволення. Однак

---

[299] Надавча грамота Жигмонта III митр. Потію від 20 лютого 1605 р. в АЮЗР, II, 30-31, де всі ті посілості поіменно перераховані.

[300] Королівське затвердження Плетенецького на Києво-Печерську архимандрію від 22 лютого 1605 р. – *Там же,* 31-32.

[301] Див. грамоту Жигмонта III від 22 лютого 1605 р. в АрхивЮЗР, I-6, 352-357. Про значення тієї грамоти для митр. Потія розповідає ЖУКОВИЧ, СБ, 459-461; CHODYNICKI, 382-383.

[302] Зі звіту нунція від 5 березня 1605 р. у LNA, II, 253.

[303] Див. Потієвого листа до Сапіги в укр. перекладі: БОРОТЬБА, 177-178.

[304] Про «рокош Зебжидовського» в рр. 1605-1607 див. *Encyclopedja Powszechna,* vol. XXVIII, 442-444.

нез'єдинені таки домоглися того, що король наново затвердив їм усі давні права і вільності, надані його попередниками «людям грецької релігії» та пообіцяв, що в майбутньому всі духовні достоїнства й бенефіції надаватиме тільки «людям шляхетського роду, руської народности і єдино грецької віри».[305] За це нез'єдинена шляхта перекинулася тоді на сторону короля, який при їхній помочі ще того літа розгромив повстанців.[306] Зрада нез'єдинених дуже вразила провідника повстанців Зебжидовського і він, після перемир'я, став завзятим оборонцем унії.[307]

13 лютого 1608 р. помер провідник нез'єдинених, могутній Київський воєвода, князь Константин В. Острозький. Після нього провід боротьби проти унії перебрало на себе Віленське Святодухівське братство, яке відразу почало нову кампанію проти з'єдиненої Церкви, передовсім проти митр. Потія. Вони були свідомі того, що позбувшись Потія, їм легко буде повалити і саму унію. Тож на наступному сеймі, на основі сеймової конституції 1607 року[308] і при допомозі протестантів, вони вирішили завдати ненависній для них унії смертельного удару.

Сейм відбувся напочатку 1609 року, коли Польща опинилася перед загрозою війни з Московщиною. Король бажав за всяку ціну забезпечити у королівстві мир і спокій, тому для розгляду спірних справ між з'єдиненими і нез'єдиненими він створив окрему сенаторську комісію. Нез'єдинені однак не хотіли поступитися ні на крок і вперто домагалися ліквідації унії. А митр. Потій зі свого боку настоював, щоб справу унії і її законности не розглядала світська комісія сенаторів, але спільний церковний синод. Однак нез'єдинені ніяк не хотіли погодитися на синод і наполягали, щоб справу унії вирішував таки сейм, де їх завжди підтримували протестанти.

Зайнятий воєнними справами, сейм постановив розглянути домагання нез'єдинених іншим разом, а до того часу наказав зберігати «status quo», тобто тогочасний стан власності церков і церковних маєтків. А щодо конкретних спірних проблем, то сейм передав їх юрисдикції

---

[305] Королівська грамота від 18 червня 1607 р. в АЗР, IV, 258-259; про тогорічний сейм див. ЖУКОВИЧ, СБ, 521-539.

[306] Зі звіту нунція від 2 вересня 1607 р. у LNA, II, 279-280.

[307] Див. подячне бреве Папи Зебжидовському від 18 квітня 1609 р. за оборону унії на сеймі – DPR, I, 334-335.

[308] Повний текст конституції з 1607 р. з поясненнями подає – ЖУКОВИЧ, СБ, 531-533.

місцевих трибуналів. У Вільні, де саме тоді митр. Потієві довелося боронити свої церкви і їхні посілості, місцевий трибунал знаходився під контролем протестантів і тому всі спірні справи міський трибунал вирішував на користь нез'єдинених. Тому, покликаючись на давній королівський привілей з 1511 року, митр. Потій домагався, щоб спірні церковні справи розглядалися не світським, але *мішаним трибуналом*, в якому, крім світських суддів, засідали б теж духовні. Тим він відстояв багато спірних справ на користь унії, як це виявилося ще того самого 1609 року.[309]

10. ЗАМАХ НА ЖИТТЯ ПОТІЯ

Як було згадано, у Вільні дня 18 травня 1599 р. відбувся з'їзд православних з протестантами, на якому вони утворили союз для спільної боротьби проти унії. Між іншим, вони призначили 120 провізорів, які мали пильно слідкувати за кривдами заподіяними їм з'єдиненими і рішуче протестувати проти їхнього насилля і переслідування православних.[310] Ось так міські книги Вільна і Волині були заповнені численними протестаціями нез'єдинених, в яких оскарження з'єдинених були зумисно перебільшувані, часто тільки видумані, а то й цілком неправдиві, оборона ж з'єдинених проти їхніх збройних нападів представлювана як «насилля і переслідування» православних. Тому, коли Острозький клирик наводив цілу низку кривд і насилля заподіяних православним з боку з'єдинених, то стриманий православний дослідник констатував, що на ті оскарження з боку православних треба дивитися як на «риторичні перебільшення» в запалі релігійної боротьби і тому їх слід сприймати «дуже критично».[311]

Щоб знеславити з'єдинених владик і викликати до них недовір'я, православні не перебирали засобами, навіть підплачували фальшивих свідків, як подає інший православний історик, П. Жукович, на якого я так часто покликаюсь.[312] Жукович не сумнівається, що православні

---

[309] Про боротьбу Потія на сеймі 1609 р. – *Там же,* 375-381; CHODYNICKI, 396-9.

[310] Імена всіх провізорів, між якими на першому місці видніє ім'я князя Острозького і його сина Олександра, наводить КОЯЛОВИЧ, т. II, 281-286.

[311] Н. И. КОСТОМАРОВ, «Южная Русь в концѣ XVI в.», у *Собраніе сочиненій,* СПетербург 1903, кн. I, 689.

[312] Див. П. Н. ЖУКОВИЧ, «Послѣдняя борьба духовенства митрополичей

«видумували на Потія багато злосливих нісенітниць».[313] Згадати б тільки наклеп Львівського братського священика у церкві, під час проповіді, що, мовляв, «митрополит давніше перейшов на єврейську віру і тільки патріярх Єремія навернув його».[314]

А скільки то тих наклепів посипалось на голову єп. Терлецького, хоч і знаємо, що він не був безгрішний. Упорядник *Архива Югозападной Россіи*, Н. Иванишев, сам православний, який переглянув цілі стоси унійних документів, не завагався ствердити, що «про правдивість оскаржень, якими таврували того єпископа (Терлецького – А.П.) можна вповні сумніватись».[315]

Ми вже бачили, як несправедливо й облудно православні оскаржили Потія за насилля й осквернення Святоіллінської церкви на передмісті Володимира Волинського ще 1595 р. Те саме повторилося у Володимирі 1601 р., коли Потій, вже як митрополит, накинув клятву на одного із своїх крилошан, пароха передміської церкви св. Василія, Мартина Василівського, внаслідок його канонічних проступків і заборонив йому виконувати священицькі чинності.[316] Ктиторами Святовасилівської церкви були завзяті противники унії, дворяни Андрій й Олександер Загоровські, які взяли Василівського під свою охорону і дозволили йому і надалі відправляти богослуження й уділяти св. Тайни.

Коли митр. Потій дізнався, що його виклятий крилошанин зігнорував канонічну заборону і під захистом Загоровських уже зорганізував собі при згаданій церкві православну парафію, то позбавив його духовного сану. Однак Василівський, знехтувавши митрополичою владою, й далі продовжував свою священицьку діяльність. Тому 4 січня ранком, під час утрені, митрополит вислав до Святовасилівської церкви свого

епархіи с Потеем и уніей (1609-1611)», стаття у *Христіанское чтеніе* (далі: ХЧ), СПетербург, 212 (1901) 286.

[313] *Там же.*

[314] Див. листа Потія до провінціяла ОО. Домініканців у Львові з 1603 р. – попольськи в АЗР, IV, 209-210; по-українськи у БОРОТЬБА, 178-180. Відповідь Потія ясна: «Бідні вони (нез'єдинені – А.П.) і не знають, що і в них існує такий канон, що хто раз відрікся Христа, той не може бути єпископом, хоча б і навернувся!».

[315] Н. ИВАНИШЕВ у Вступі до *Архив Югозападной Россіи,* Кіев 1859, ч. I, т. 1, с. XXXIII.

[316] Див. скаргу митр. Потія на парафіян церкви св. Василія у Володимирі від 5 січня 1601 р. в АрхивЮЗР, I-6, 308-311.

диякона, щоб привів до нього виклятого і позбавленого священицького сану Василівського. А знаючи готовість нез'єдинених до насилля, для охорони диякона Потій вислав з ним і кількох своїх слуг. Коли ж Василівський відмовився йти добровільно, то диякон вхопив його за руку і в епітрахилі привів до митрополита. Тоді православні, вдаривши у дзвін на ґвалт, почали збігатися з усіх кінців міста. А що диякона з Василівським уже не застали коло церкви, то схопили прихильного митрополитові возного Ісака Дольмацького, який саме тоді принагідно переїжджав верхи попри церкву і, побивши його до крови, замкнули у церкві, а двері забезпечили ланцюгом.

Коли митрополит дізнався, що сталося з возним Дольмацьким, узяв зі собою двох королівських возних за свідків і в супроводі озброєної міської знаті вдався до Святовасилівської церкви. Нез'єдинені відмовились відчинити йому, як своєму єпископові, церковні двері. Тож митрополит наказав відбити замок і звільнити побитого возного. А звернувшись відтак до народу, проголосив, що церква була осквернена невинною кров'ю і тому в ній не можна буде відправляти жодного богослуження аж до того часу, поки він, як єпископ, її не примирить і наново не освятить. Після того митрополит узяв зі собою згаданих королівських возних, увійшов до церкви, забрав з вівтаря антимінс і Найсв. Тайни та відніс їх до свого собору.

У соборі наказав Василівського вбрати в усі священицькі ризи і, давши йому в руки чашу, із требником перевів над ним приписаний чин позбавлення священицького сану. І як при свяченні єпископ надає рукоположеному одну за другою ризу, так тепер одну по одній митр. Потій відбирав від нього. А що кандидат буває впроваджений до крилицького сану через постриження, то на кінець Владика звелів обстригти його голову догола, на знак позбавлення його хрестоносного постриження. Це обряд, приписаний церковними книгами, яким Василівський був канонічно знову приведений до мирського стану і більше не міг сповняти священицьких чинностей. Незважаючи однак на позбавлення його священицького сану, Василівський і далі продовжував душпастирську працю між православними. Тому Потій подав до міського суду скаргу на православних.

Дізнавшись про скаргу Потія, згадані ктитори Святовасиліївської церкви, Загоровські, подали і від себе скаргу на Потія, брехливо оскаржуючи його за те, що він нібито вислав до церкви біля двадцяти своїх озброєних слуг, які з великим криком і галасом увірвалися до святилища, схопили священика Мартина і, обшарпавши з нього ризи, в одному тільки епітрахилі поволокли його силою, ніби злочинця, до митрополи-

та. А митрополит, давши йому сильного ляпаса (аж кров потекла йому з уст), позбавив його священицького сану. Тим часом вірні, які були присутні на утрені, спіймали головного «насильника Божого храму і порушника громадського спокою», возного І. Дольмацького й замкнули його в церкві. На це митрополит з великим натовпом своїх озброєних слуг і гайдуків напав на церкву, наказав розбити на дверях замок і випустив на волю згаданого возного, а відтак забрав зі собою антимінс і св. Тайни.[317]

Саме в такий спосіб описують Володимирську подію 1601 р. і православні історики, опираючись виключно на оскарження Загоровських, без того, щоб навіть згадали про первісну скаргу, внесену митрополитом Потієм.[318]

Як було сказано, проти митр. Потія з боку нез'єдинених посипались всякого роду облудні оскарження, наклепи, очорнювання, цькування, шаблонні звинувачення за насилля та переслідування, що їх Потій переконливо спростував у своїй відповіді авторові *Апокризиса*, Філалетові.[319] Та найбільше наклепів, очорнень і неправдивих оскаржень митр. Потій зазнавав від Віленського братства, яке 1605 р. остаточно примістилося при новоспорудженій православними церкві Святого Духа, при якій заснувало також свій монастир і школу. Від того часу братство прийняло й нову назву: *Святодухівське братство.*[320] Потій скористався з цієї нагоди й напочатку 1608 р. відновив Святотроїцьке братство, тепер уже з'єдинене, якому король признав усі права і привілеї, первісно надані йому ще перед з'єдиненням. Його очолив князь Теодор Скумин-Тишкевич.[321]

Святодухівське братство відразу запротестувало проти відновлення Святотроїцького братства й оскаржило митр. Потія за те, що він нібито незаконно присвоїв собі їхні давні права і привілеї та передав їх «якомусь там новому братству» при церкві Пресв. Тройці, яке він щойно недавно заснував.[322] На це кн. Скумин-Тишкевич подав протест проти

---

[317] Скарга Загоровських на Потія від 9.1.1601 р. – *Там же,* 311-3; АЮЗР, II, 10-12.

[318] Див. напр. упереджений опис у МАКАРІЯ, X, 325, який скарги Потія навіть не згадує.

[319] Див. *Антиррезис* у ППЛ, III, 937-947.

[320] Про боротьбу Віленського Святодухівського братства проти Потія і з'єдинення див. П-ча, 28-61.

[321] *Там же,* 41-42; ЖУКОВИЧ, СБ, 550-552; МАКАРІЙ, X, 360-361.

[322] Див. протест Святодухівського братства від 26.I.1608 р. в АЮЗР, II, 42-43.

Святодухівського братства, доказуючи, що згадані права і привілеї були надані королями Святотроїцькому монастирю і його братству. Коли ж нез'єдинені збезчестили те святе місце і, відмовивши свій послух митрополитові, відступили від того братства та заснували собі нове Святодухівське братство, то митр. Потій мав повне право відновити первісне Святотроїцьке братство, яке признає його духовну владу. При тому князь зауважив, що нез'єдинені завжди «иначей речи удают, анижли ся што діет».[323]

Однак Святодухівське братство так легко не піддавалося. Нез'єдиненим вдалося притягнути на свою сторону архимандрита Самуїла Сінчила,[324] при допомозі якого вони задумали наново зайняти Святотроїцький монастир і так розбити унійну твердиню. Проте змова не вдалася, бо Рутський і Йосафат оберегли монастир від православних.[325] Потій тим часом не карав Сінчила, сподіваючись його розкаяння, однак призначив Рутського своїм генеральним вікарієм на цілу Литву й передав йому завідування усіма добрами і прибутками Святотроїцького монастиря. У своїй номінаційній грамоті митрополит однозначно оголосив: «Відтепер о. Рутський буде заступати нашу особу, запобігати всякому неладові і карати всіх винуватців з усякою покорою, передусім у Вільні».[326]

Архим. Сінчило перший виступив проти Рутського і не дозволяв йому управляти монастирем. Одночасно він оскаржив Рутського перед Віленським маґістратом, мовляв, він з Йосафатом змовилися на його життя, бо хочуть перевести Святотроїцький монастир на латинський обряд і передати його єзуїтам, для яких уже й почали будувати нові келії.[327] Сінчилові вдалось притягнути на свою сторону також віленського протопресвітера Вартоломея Зашковського, який разом з крилоша-

---

[323] Протестація кн. Скумина-Тишкевича від 25 лютого 1608 р. – *Там же,* 44-45. Одне слово, православні завжди перекручували події у свою користь.

[324] Яким чином дійшло до призначення Сінчила на архимандрита див. СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 108; МАКАРІЙ, X, 363-364.

[325] Про невдалу спробу наново зайняти монастир Св. Тройці див. СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 109-111; GUÉPIN, I, 78-82.

[326] Номінаційна грамота Рутського від 21 червня 1608 р. в АЗР, IV, 262-263; коментар подає ЖУКОВИЧ, СБ, 555-557; GUÉPIN, I, 82; CHODYNICKI, 395.

[327] Саме в той час Рутський проводив ремонт монастиря, доведеного Сінчилом до самих руїн – див. СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 106-107.

нами вислали до митр. Потія протест проти назначення Рутського своїм намісником, підкреслюючи, що намісництво і нагляд над духовенством належить Віленському клиросу та що монах не може мати жодної влади над світським клиром.[328]

Під впливом цих подій і члени Віленського маґістрату звернулися до митр. Потія з проханням, щоб відкликав номінацію Рутського на свого генерального вікарія, бо це суперечить давнім правам і привілеям протопресвітерів і архимандритів. У своїй відповіді Потій пояснив маґістратові, що призначення намісника ніяк не порушує прав архимандритів чи протопресвітерів, хіба що вони не хотять признати над собою його митрополичої влади. Ставши митрополитом, він не може бути присутнім на кожному місці й тому йому конче потрібний намісник, щоб заступав його і наглядав над порядком між архимандритами й монахами, як теж між протопресвітерами і священиками.[329]

Оскільки Сінчило продовжував виступати проти Рутського, то Потій покликав його перед митрополичий суд. Коли Сінчило знехтував аж трьома позовами на суд, то суд відбувся 20 жовтня 1608 р. без його присутности. Отож на підставі того, що Сінчило: 1) погордив церковною владою митрополита і не явився на суд, 2) непристойно очорнював митрополичого намісника і монашу братію Святотроїцького монастиря, бунтуючи проти них віленських міщан, 3) незаконно оскаржив Рутського і монашу братію перед світським трибуналом, 4) розтрачував і марнував монастирські прибутки для свого розгульного життя, занедбуючи монашу братію, і 5) спротивився владі митрополичого намісника то митр. Потій кинув на нього як на бунтівника і наклепника церковну клятву, даючи йому час на розкаяння.[330]

Сінчило не тільки що не розкаявся, але ще й не хотів уступитися з Святотроїцького монастиря, далі бунтуючи віленське духовенство і міщан проти митрополита і ним призначеного намісника. Як уже було згадано, в короткому часі Сінчилові вдалося перетягнути на свою сто-

---

[328] Див. протест Віленських крилошан проти призначення Рутського намісником від 1.9.1608 р. в АЮЗР, II, 45-46; дуже тенденційно представив цю справу МАКАРІЙ, X, 365-6, який, як митрополит, добре знав приписи церковного права.

[329] Лист Потія до Віленських міщан в АС, VI, 112-114.

[330] Вирок митрополичого трибуналу проти Сінчила від 20 жовтня 1608 р. – *Там же,* 115-120.

рону віленського протопресвітера Вартоломея Зашковського[331] з цілим крилосом, які і від себе подали оскарження до світського трибуналу проти Потія і Рутського, мовляв вони, з нарушенням їхніх давніх прав і привілеїв, впроваджують різного роду зміни їхньої віри і хотять їх підпорядкувати латинникам. Тому, на знак протесту, вони більше не визнають митр. Потія своїм пастирем, ані Рутського його намісником.[332]

У грудні 1608 р. Сінчило і Зашковський, ураз з соборним крилосом, вписалися до нез'єдиненого Святодухівського братства та змовились силою захопити Святотроїцький монастир, а монахів разом з Рутським розігнати і ввести там нез'єдинених. Опісля мали по всіх віленських церквах відмовити послух митр. Потієві і знову підпорядкуватися Царгородському патріярхові. На щастя знайшовся чесний слуга одного бурґомістра, який повідомив Рутського про цей намір і час нападу на монастир. Тоді, за наказом Віленського воєводи,[333] міська міліція оточила Святотроїцький монастир і церкву, так що змовники були змушені відступити. Тож Святотроїцький монастир і надалі лишився в руках з'єдинених, але архимандритом замість Сінчила був уже призначений Рутський.[334]

Сінчило і збунтовані ним крилошани ще того самого дня зібралися в одній із міських церков і, вбравшись у священицькі ризи, виповіли послух митр. Потієві й присягли на вірність Царгородському патріярхові. Зашковський, ласий на митрополичі добра, захопив у свої руки не тільки Пречистенський собор, але також і митрополичу резиденцію з її двором.[335] І ніхто з міських чи маґістратських урядовців не заступився

---

[331] Про перипетії Зашковського див. «Relacia» з 1609 р. – СТУДИНСЬКИЙ, ППП, I, 234-236; частинно у КОЯЛОВИЧА, II, 299-301; теж МАКАРІЙ, X, 364-365.

[332] Див. скаргу від 30 листопада 1608 р., підписану Сінчилом, Зашковським, чотирма крилошанами й соборним дияконом в АЮЗР, II, 48-49.

[333] В той час віленським воєводою уже був ревний католик, князь Микола X. Радзивіл «Сиротка» (1604-1616), щирий прихильник митр. Потія.

[334] Див. докладний звіт Рутського Потієві від 14.12.1608 р. в АС, VI, 199-203; пояснення у СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 111-113; МАКАРІЙ, X, 369; GUÉPIN, 85-89.

[335] GUÉPIN, 90; СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 113; МАКАРІЙ, X, 369. Тут слід примітити, що протопресвітер Зашковський не мав за що виступати проти митр. Потія, бо цей звільнив його від нагляду Рутського – див. АС, VI, 121. Видно, був ласий на митрополичі маєтки.

за з'єдинених, хоч як Рутський,[336] так і сам митр. Потій,[337] звернулися до Віленського маґістрату (який був ктитором міських церков), щоб не дозволили нез'єдиненим силою забирати їхні церкви й церковні маєтки.

Святодухівське братство використало це замішання в місті і повело завзяту кампанію проти з'єдинених, мовляв, на наступному сеймі унія буде ліквідована, тому слід завчасу залишити «зрадників і запроданців руської віри» (митр. Потія і Рутського – А.П.) і повернутися до віри своїх батьків. І так неспокій і заворушення у Вільні далі продовжалось. На сеймі 1609 р. православні посли рішучо домагались усунення митр. Потія та з'єдинених владик і призначення на їхні місця таких, які підпорядкуються, як і давніше, Царгородському патріярхові.

Сейм 1609 р., внаслідок приготувань до війни з Московщиною, відстрочив домагання нез'єдинених. Зате король знову, на користь з'єдинених і на просьбу митр. Потія, відібрав Святотроїцьку архимандрію від виклятого Сінчила й надав її Рутському.[338] Крім того король наказав маґістратові Вільна відібрати від нез'єдинених незаконно захоплені ними церкви і звернути їх з'єдиненим.[339] Однак члени Віленського маґістрату, між якими знаходились нез'єдинені і протестанти, під приводом збереження спокою, не виконали наказу короля, а деякі з них то навіть кпили собі з королівських грамот.[340] І саме того дня, коли королівський дворянин Іван Буйвила, з наказу короля, передавав Рутському у посідання Святотроїцьку архимандрію, два міські лавники (судді) – Іван Тупека й Ісаак Кононович, члени Святодухівського братства, організували напад на монастир, щоб його силоміць відібрати від Рутського. Однак ґвардія, яка супроводила королівського посланця Буйвилу, не допустила до насилля й бунтівники знову були змушені відступитись.[341]

Сінчило тоді знову подав Рутського до світського суду, оскаржившн його за те, що він незаконно відібрав від нього архимандрію. А 19 березня

---

[336] Див. звернення Рутського до Віленського маґістрату від 23 грудня 1608 р. – АС, VI, 203-204.

[337] Повторне звернення митр. Потія до маґістрату: 1) від 24 грудня 1608 р. – *Там же,* 121-122; і 2) від 2 січня 1609 р. – *Там же,* 130.

[338] Королівське надання архимандрії Рутському від 20.2.1609 р. – *Там же,* 132-3.

[339] Королівський наказ Віленській ратуші з 20.2.1609 р. – *Там же,* 131-132.

[340] Див. вирок королівського задворного суду від 21 червня 1609 р. – ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 269-270.

[341] *Там же,* 259-261.

1609 р., у супроводі Святодухівських братчиків, ще й силою пробував відібрати від Рутського Святотроїцький монастир. Але напад не вдався, бо збунтована юрба, якимсь чудом, зненацька настрашилась і розбіглася. Так ото Святотроїцький монастир остаточно зостав за з'єдиненими.[342]

Забезпечивши Святотроїцький монастир, Рутський як намісник митрополита представив маґістратові Вільна королівську грамоту, в якій король наказував міській управі звернути з'єдиненим усі церкви з їхнім майном, що незаконно були захоплені збунтованим духовенством і передані нез'єдиненим. Однак нез'єдинені, покликаючись на рішення сейму, справу церков, уже як спірну, передали до суду, причому до цивільного, в якому переважно засідали протестантські судді, які всі спірні проблеми між з'єдиненими і нез'єдиненими вирішували на користь нез'єдинених. Зате митр. Потій, опираючись на привілей з 1511 року, у спірних церковних справах удавався до т. зв. мішаного трибуналу, в якому 4 суддів було світських, а 4 духовних, з-поміж латинського клиру. Спірні церковні справи вони розбирали на основі церковного права, яке у цім випадку сприяло незаконно покривдженим з'єдиненим. Так ото між з'єдиненими і нез'єдиненими розпочались тривалі й коштовні судові процеси. Тоді Потій, забезпечений відповідними грамотами, відважно взявся і до судової боротьби проти нез'єдинених.[343]

Після того як Сінчило, всупереч королівському наказу, хотів силоміць відібрати від Рутського Святотроїцьку архимандрію, Потій передав його, як виклятого з Церкви, під королівський суд,[344] який засудив Сінчила на вигнання і заборонив нез'єдиненим переховувати його у себе.[345] Тим часом Святодухівським братчикам удалося підбурити проти Потія також духовенство Новгорода та Гродна. А що міські урядовці відмовилися помогти з'єдиненим, то Потій був змушений шукати допомоги в короля, який зразу доручив Новгородському воєводі Скумину-Тишкевичеві допомогти митрополитові приборкати збунтоване духо-

---

[342] Протест Рутського проти Сінчила і провідників нападу від 20 березня 1609 р. в АС, VI, 133. Переляк напасників монахи приписували чудесній появі сорока Севастійських мучеників, пам'ять яких того дня врочисто вшановували – див. СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 117; МАКАРІЙ, X, 380; GUÉPIN, 102.

[343] Всі ті процеси між з'єдиненими і православними у Вільні, Новгороді і Гродні детально описав ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 258-291.

[344] Див. Потієвого листа до короля від 10 квітня 1609 р. в АС, VI, 128-129.

[345] Королівський засуд Сінчила на вигнання від 22.4.1609 р. в АЮЗР, II, 51-52.

венство і на місце нескорених настановити послушних йому священиків.[346] Так і сталося.

Як було сказано, віленський протоєрей Зашковський, використавши замішання у місті, незаконно загарбав собі катедральний собор Пречистої Діви Марії враз з митрополичою резиденцією і двором, які були надані митр. Потієві самим королем. Тож Потій звернувся до короля, щоб він, правом свого верховного патронату, привернув йому згаданий собор з резиденцією і двором, а винуватця щоб видав під його митрополичий суд. Король, на основі рішення свого придворного суду, наказав звернути митрополичий собор і резиденцію з двором Потієві, а Зашковського велів поставити перед митрополичий суд.[347]

Відносно Святотроїцької архимандрії та віленських церков між світським і мішаним трибуналом не дійшло до порозуміння. Тому Потій відкликався до королівського суду. Розглянувши всі грамоти і подані свідчення, королівський надворний суд 21 липня 1609 р. визнав Святотроїцький монастир з'єдиненим, а законним його архимандритом Йосифа В. Рутського.[348] Щодо незаконно забраних церков, той же трибунал наказав віддати їх з'єдиненим, а непокірних крилошан, ураз з протопресвітером Зашковським, усунути з їхнього становища.[349]

Гродненського протопресвітера Василя Вербовицького, на якого митрополичий суд за привласнення собі церковного майна кинув клятву і позбавив його духовного сану, також і королівський трибунал визнав винним і засудив його на вигнання.[350] Те саме сталося і з Новгородським протопресвітером Константином Григоровичем, справу якого королівський суд внаслідок різних зловживань передав митрополитові, щоб він судив і карав його за церковним законом.[351] Григорович однак швидко розкаявся, всі церкві заподіяні шкоди направив і знову присягнув на вірність митрополитові, який його помилував.[352]

---

[346] Див. МАКАРІЙ, X, 381; ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 275.

[347] Королівський вирок проти Зашковського від 8.7.1609 р. в АС, VI, 147-153; справу Зашковського досить докладно описав ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 279-280.

[348] ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 282-284.

[349] *Там же,* 281-282.

[350] *Там же,* 284-285.

[351] *Там же,* 286-287.

[352] Підпис Григоровича фігурує під заявою вірности від 25 липня 1609 р. в АС, VI, 157; ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 370.

Одержавши повне задоволення з боку королівського суду, митр. Потій скликав тоді з усіх збунтованих околиць соборчик духовенства і докладно їм вияснив, що наклепи проти нього і Рутського (мовляв, вони планують запровадити різні обрядові зміни, щоб відтак перейти на латинський обряд) були тільки злобними видумками колишнього віленського протопресвітера Зашковського і позбавленого Святотроїцької архимандрії Сінчила, з причини їхньої ненависти до них і до церковного з'єдинення. Тож зібрані на синоді священики 25 липня 1609 р. виступили із заявою, в якій висловили жаль, що далися спокусити бунтівникам і просили вибачення. Відтак всі вони склали присягу, що залишаться вірними своїм з'єдиненим архипастирям і боронитимуть св. єдність усіма силами.[353] Таким чином митр. Потій знову показав свою батьківську поблажливість і вирозуміння для своїх заблуканих овець.[354]

Дня 6 серпня 1609 р. до Вільна прибули королівські урядовці, які, в супроводі місцевих возних і представників шляхти відібрали від нез'єдинених усі церкви з їхнім майном, згідно з рішенням королівського суду. Склавши відтак точний інвентар кожної церкви, дня 11 серпня передали їх митр. Потієві.[355] За нез'єдиненими у Вільні залишилася тільки одна, вже ними споруджена церква Святого Духа. Саме тоді у Вільні перебував король Жигмонт III, який вибирався до Смоленська, щоб урочисто відзначити перемогу польських військ над москалями. Тож православні домагалися від нього, щоб не відбирав від них згадані церкви, але король не уступив. Серед нез'єдинених почався заколот і незадоволення, й тільки присутність королівського війська стримувала їх від відкритого бунту.

Того самого дня, тобто 11(21) серпня 1609 р., коли з'єдиненим були повернені всі віленські церкви, митрополит у супроводі Рутського і деяких дворян вертався додому з візиту в Апостольського нунція,[356] який прибув до Вільна разом з королем. На міській площі зненацька на ньо-

---

[353] Заява вірности духовенства митр. Потієві від 25.7.1609 р. в АС, VI, 156-157.

[354] Тут можна б згадати, що королівський суд засудив на страту одного з провідних бунтівників у Новгороді, Тихона Баткелевича, але сам Потій випросив помилування у короля для нього – див. АЮЗР, II, 56.

[355] Див. заяву королівських урядовців від 11 серпня 1609 р. в АС, VI, 153-154; звіт нунція від 17 серпня 1609 р. у LNA, III, 28-30.

[356] В той час Апостольським нунцієм у Польщі був аєп. Франциск Сімонетта (1606-1611).

го напав якийсь гайдук, на ім'я Іван Тупека (не ототожнювати з лавником І. Тупекою!), і шаблею розмахнувся над його головою. На щастя, митрополит відрухово заслонився своєю патерицею, так що шабля, сковзнувши по патериці, відтяла йому тільки середній і підмізинний палець лівої руки, а на плечі розтяла золотий ланцюг нагрудного хреста та подвійну одежу, залишаючи на шиї лише червоний шрам. Удар шаблею був настільки замашний, що повалив митрополита на землю. Тоді його непритомного занесли до близької кам'яниці каштеляна Єроніма Ходкевича. Винуватця на місці схопили, але він не признався, хто його намовив до замаху на життя митрополита.[357]

Замах на митрополита, і то в білий день, викликав у місті загальне обурення. Потій однак зразу простив своєму «вбивцеві» і просив у короля помилування. Але тодішнє правосуддя було невмолиме і всякий замах на життя, здійснений під час перебування короля у місті, карано страшною смертю через четвертування. Тож митрополит вислав до нещасного злочинця у в'язниці Йосафата, щоб старався бодай спасти його душу. Йосафат так лагідно і зворушливо промовив до серця Тупеки, що той розкаявся і висповідався, а свою неминучу смерть прийняв у дусі покути за свій злочин. Йосафат перебував з ним і під час страти, аж до останньої хвилини його життя.[358]

Пролита кров митрополита Потія кликала до неба о помсту, що була звернена проти всіх ворогів з'єдинення, передусім проти бунтівничого Віленського братства Святого Духа. Через якийсь час, однак, воно знову підвело голову і зосередило свої сили на поширення антиунійної, т.зв. полемічної літератури. Так митр. Потій вистояв у завзятій боротьбі проти ворогів Берестейської унії, скропивши її своєю кров'ю.

---

[357] Про замах на життя митр. Потія див. «Relacia» у СТУДИНСЬКИЙ, ППП, 247-249; звіт нунція від 17 серпня у LNA, III, 30-32; лист очевидця до Януша Острозького від 12 серпня повністю наведений в російському перекладі ЖУКОВИЧЕМ у ХЧ, 212 (1901) 373-376; cf. GUÉPIN, 109-111; TRETIAK, 299-301.

[358] СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, 111-112.

11. ПОТІЙ І ПРИЗНАЧЕННЯ ЄПИСКОПІВ

Нема найменшого сумніву, що після врочистого проголошення з'єдинення Київської митрополії з Римською Церквою у Бересті 1596 р., кожний з'єдинений владика проголосив акт унії також у своїй єпархії, стараючись привести до з'єдинення не тільки своє духовенство, але й вірних. На жаль про унійну діяльність окремих владик мало що знаємо, бо досі майже вся увага дослідників була звернена на Іпатія Потія, який старався оборонити правне становище з'єдиненої Церкви проти постійних, часто дуже злобних нападів противників унії під проводом непримиренного Київського воєводи, князя Константина В. Острозького.

Щоб подолати унію кн. Острозький від самого початку спрямував свої зусилля проти її творців, тобто проти Потія і Терлецького, єпархії яких знаходилися на просторах розлогих його Волинських посілостей. Володимирський єп. Іпатій Потій не злякався всесильного Київського воєводи, але відважно став до нерівної боротьби за справу Божу, стараючись приєднати до унії не тільки своє духовенство, але й вірних. Зате Терлецький, забезпечивши собі володіння Луцьким владицтвом, притих, залишаючи ввесь тягар оборони унії самому Потієві.

Коли ж по смерті Рагози не він, але Потій був призначений Київським митрополитом, то Терлецький взагалі замовк. Свою мовчанку виправдовував тим, що митр. Потій легковажить собі ним і цілком покинув його. На такий закид князя Сапіги Потій відповів: «Не вір йому, бо він тільки звалює на мене свою вину. Властиво він ненавидить мене і вже понад півтора року не відповідає на мої листи. Йому перед очима завжди моя митрополія й моє вище становище. Одно певне, що коли б він став митрополитом, то я поважав би його далеко краще, ніж він поважає мене. І що ж тут завидувати? Таж його одне владицтво більше вартує від моїх обох. На цей час митрополія дуже зубожіла, бо коли давніше вона приносила тисячу золотих річного прибутку, то останніми роками не приносить ані п'ятсот. Великий титул, але користи мало з нього. Однак мені байдуже! Хоча мені прийдеться і жебрати, все ж таки я не перестану служити Церкві Божій».[359]

Нарешті 1606 р. митр. Потієві вдалося намовити Терлецького, щоб прибув на сейм до Варшави, аби разом з ним боронити законне існування унії. Про свій спільний виступ на Варшавському сеймі вони пові-

---

[359] Див. листа Потія до Сапіги від 5.4.1603 р. в ADS, I, 368; ЖУКОВИЧ, СБ, 420.

домили Папу Павла V такими словами: «Ми обидва разом взяли участь на сеймі і скільки наших сил, ми відважно боронили наші права». А передбачаючи дальшу боротьбу в обороні з'єдинення, вони просили Христового Намісника заступитися за них перед польською єрархією та впливовими сенаторами, включно з королем. Вони теж не забули подякувати Папі за ту велику підтримку, яку з'єдинені мають з боку Апостольської Столиці через нунція.[360] Ось так, після шести років мовчання, Терлецький ще раз, і то вже в останній раз, виступив разом з Потієм на оборону Берестейської унії, яку первісно сам започаткував.[361]

Це однак не значить, що Терлецький занедбав трудитися над поширенням з'єдинення у своїй власній єпархії, хоч стикався з великими перепонами з боку Волинської шляхти, яка в більшості виступала разом з кн. Острозьким проти унії.[362] Подібно діяли й інші владики, які підписали акт Берестейської унії. Найревнішим між ними виявився Холмський єп. Діонисій Збіруйський.[363]

Наприкінці Берестейського синоду владики кинули на Львівського єп. Гедеона Балабана і Перемиського Михайла Копистенського клятву і позбавили їх єпископського сану.[364] Їхнє синодальне рішення затвердив також король і наказав усім вірним грецької релігії, щоб згаданих Балабана і Копистенського більше «не важали за єпископів і, як від виклятих, не приймали від них благословення, ані не мали з ними жодного спілкування».[365] Тому з'єдинені владики вважали Львівську і Перемиську єпархії вакантними (опорожненими) і просили короля замінити виклятих єпископів з'єдиненими. Однак король враз зі своєю радою ще сподівався на навернення Балабана і Копистенського й тому вирішили їх не чіпати, тож призначення з'єдинених єпископів на їхні

---

[360] Спільний лист Потія і Терлецького до Папи Павла V від 15 квітня 1606 р. у MUH, I, 255-256; LE, I, 29-30.

[361] Про долю Терлецького після Берестейської унії див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 1956.

[362] PELESZ, II, 98.

[363] *Там же,* 76-77; про Збіруйського див. свідоцтво єп. Суші у – LE, II, 314-315.

[364] Див. синодальну грамоту проти Балабана у – DUB, p. 362-363; проти Копистенського – *Там же,* п. 366-367; АЗР, IV, 148-149.

[365] Королівський універсал від 15 грудня 1596 р. у DUB, p.391-392; в укр. перекладі див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 126-127.

владицтва відстрочили до часу їхньої кончини.[366] Балабан і Копистенський цілковито знехтували рішення Берестейського синоду і без найменшої перешкоди далі управляли своїми єпархіями, заохочуючи своє духовенство й вірних до боротьби проти з'єдинення.

Коли відтак Олександрійський патріярх Мелетій Піґас, як намісник Царгородського, 4 серпня 1597 р. призначив Балабана екзархом Київської митрополії, то Балабан почав роз'їжджати по всіх єпархіях, висвячував для нез'єдинених священиків, посвячував їхні церкви та бунтував народ проти унії. До того від Терлецького ще силою відібрав Жидичинську архимандрію з її посілостями. Тож король уже 1599 р. строго заборонив йому встрявати в чужі єпархії, якщо й надалі хоче зостатися Львівським єпископом.[367] Але й королівська погроза не помогла, бо під охороною кн. Острозького Балабан продовжував їздити по цілій території Київської митрополії, бунтуючи народ і духовенство проти з'єдинених владик.

Зимою 1603 р. митр. Потій тяжко захворів, сумніваючись, чи взагалі одужає.[368] Коли ж йому трохи покращало, то наприкінці травня 1604 р. він вибрався до гарячих купелей в околиці Львова. При цій нагоді, на основі присяжної грамоти єп. Макарія Тучапського (1539-1549), який управляв відновленою тоді Львівською єпархією тільки як «намісник і суфраґан Київського митрополита», Потій постановив обстояти свої митрополичі права на Львівську єпархію.[369]

Єп. Балабана в той час не було вдома. Дізнавшись про приїзд митрополита, нез'єдинені оточили єпископську резиденцію й собор, і не впустили його всередину. Коли ж Потій домагався від протопресвітера Григорія Негребецького призначити йому одну з церков на відправу, той йому відмовив, а братчики Святоуспенського братства постарались, щоб митрополита не допустити ні до одної з Львівських церков. Тоді Потій, за непослух митрополитові, кинув на Львівське духовенство і братство клятву. Тим часом вернувся єп. Балабан і митрополит мав з ним довшу розмову, закликаючи його до з'єдинення. Виглядало, що

---

[366] DUB, 363; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 617.

[367] Див. королівське напучування Балабана від 22 березня 1599 р. у DUB, 476-477; HARASIEWICZ, 240-241; HALECKI, FFB, 408-409.

[368] Зі звіту нунція від 3 січня 1604 р. у LNA, II, 225.

[369] Справу підпорядкування відновленої 1539 р. Львівської єпархії Київському митрополитові розглядає ЛУЖНИЦЬКИЙ, 219-221; ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 180-188.

Потій діткнувся його серця. Однак Балабан скоро забув про розмову з митрополитом і надалі зостався противником з'єдинення, поборюючи його аж до самої смерти.[370]

На вимогу Острозького король просив Потія не публікувати клятви, киненої на Львівське духовенство і братство,[371] щоб не дратувати старого князя, який тоді бодай позірно схилявся до унії.[372] Доказавши відповідними грамотами свою владу над Львівською єпархією, Потій знову оскаржив перед королем Балабана, що той, не зважаючи на кинену на нього синодом анатему, дальше виконує єпископські чинності, і то не тільки в своїй єпархії, але і в чужих, а при тому ще й виклинає митрополита та з'єдинених владик. На те король вислав до Балабана гострого листа, в якому, покликуючись на свій наказ з 1599 р., строго заборонив йому мішатися у справи чужих єпархій, і то під карою 5.000 золотих.[373]

Одним з найскладніших завдань для митр. Потія було призначування наслідників Берестейських владик через брак відповідних кандидатів. Це було також одною з причин, чому він затримав за собою Володимирську єпархію, аж доки не виховав достойного собі наслідника. Щоб уникнути призначування негідних кандидатів на єпископів, на синоді 1591 р. руські єпископи вирішили, що по смерті архиєрея, всі владики митрополії мають зійтися у Бересті і соборно вибрати відповідного кандидата, якого відтак митрополит подасть королеві до затвердження.[374]

На жаль, король не брав до уваги синодального рішення владик і далі іменував єпископів за рекомендацією впливових світських дворян, причому, часто і без відома митрополита. Потій, з одного боку був занепокоєний призначуванням невідповідних кандидатів на єпикопів, але з другого боку не смів перечити королеві, бо в тяжкій боротьбі проти ворогів унії він потребував його підтримки. Тож у своїй турботі він просив Апостольського нунція дипломатично пригадати королеві, щоб не призначував нових єпископів без відома митрополита.[375] Однак

---

[370] Див. повідомлення нунція від 26 червня 1604 р. у LNA, II, 238-239; ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 22.

[371] Протестаційна грамота Львівського протопресвітера проти Потія від 5 (15) червня 1604 р. див. ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 403-405.

[372] Зі звіту нунція від 24 липня 1604 р. у LNA, II, 241.

[373] PELESZ, II, 102-103; МАКАРІЙ, X, 342-343.

[374] Див. рішення синоду з 1591 р. у ЖУКОВИЧА, ИОРЯС 1908, т. XII, кн.2, 65-6.

[375] З повідомлення нунція від 1 квітня 1607 р. у LNA, II, 267.

виглядає, що нунцій не порушував цієї справи перед королем, бо той далі призначав руських єпископів без рекомендації митрополита. Коли ж відтак Литовський канцлер кн. Лев Сапіга докоряв Потієві, що висвячує негідних єпископів, то митрополит йому відповів:

«Відносно вищих духовних достоїнств, то кого я сам назначував на ці місця? Може Полоцького (аєп. Гедеона Брольницького – АП.)? За допомогу собі він може дякувати впливовим урядовцям королівської канцелярії. А Холмського (Арсенія Андріївського – А.П.), як мені казали, поставив староста (Холмський – А.П.) Угровецький. Правда, він простакуватий, але принаймні католик. Малинського (Євстахія, на Луцьке владицтво – А.П.) поставив той, хто має кращий доступ до королівського двора від мене. Про нього я ані не знав, але примирився з його вибором уже як з доконаним фактом. Відносно Перемиського владики, то начим я дізнався про смерть Копистенського, я прямо з Варшави вибрався до Перемиського старости (Адама Стадницького – А.П.), який там втішається великим впливом і представив йому двох кандидатів – Рутського й Мороховського. Він однак відкинув обох, мовляв, вони не є тамошніми уроженцями й тому шляхта їх не прийме. А про Крупецького, сам Бог знає, що я про нього ані не думав. Він сам до мене написав, що король бажає його призначити на Перемиську катедру і я погодився, щоб тільки там не допустити якогось схизматика».[376]

Першим з владик, які підписали акт Берестейської унії, відійшов до вічности Полоцький архиєп. Григорій Г. Загорський наприкінці 1600 р. Його наслідником став Лавришівський архимандрит Гедеон Брольницький (1601-1618), який також брав участь у Берестейському унійному синоді і підписав його акти. На його хіротонії, що відбулася 1601 року на празник Переображення ГНІХ у Вільні, присутніми були теж король й Апостольський нунцій.[377] На жаль він не зумів закріпити унії у своїй архиєпархії і допустив до того, що т. зв. Мстиславська єпархія вийшла з-під його юрисдикції і підпорядкувалася владі виклятого Балабана. Так що у Полоцькій архиєпархії унія укріпилася щойно за владицтва Йосафата Кунцевича (1618-1623), який зросив її своєю мученицькою кров'ю.[378]

---

[376] Копія Потієвого листа з 1610 р. до кн. Сапіги в ADS, VI, 162-163; по-польськи і в старо-укр. перекладі в АС, VI, 161-165.

[377] Опис хіротонії аєп. Брольницького поданий у *Записках ЧСВВ,* Рим, VIII (1973) 273-274.

[378] Про аєп. Г. Брольницького див. СОЛОВІЙ-ВЕЛИКИЙ, с. 190-192; PELESZ

По смерті Йони Гоголя 1602 року Пінсько-Туровським єпископом став Мінський архимандрит Паїсій Онишкевич-Сахановський (1603-1626), якого настановив сам Потій, король же тільки затвердив його вибір. Як учасник Берестейського унійного синоду, єп. Онишкевич-Сахановський ревно потрудився над поширенням унії, так що нез'єдинених у його єпархії мало що залишилося.[379]

Наприкінці 1603 р. помер Холмський єп. Діонисій Збіруйський,[380] який вберіг свою єпархію від намагань Балабана збунтувати духовенство і вірних проти з'єдинення. Його наслідником став єп. Арсеній Андріївський (1604-1619), якого король найменував, вибравши з-поміж світського клиру без відома митрополита, на пропозицію впливового Холмського старости Угровецького. Андріївський, хоч був малоосвічений («простакуватий»), все ж таки виявився ревним оборонцем св. з'єдинення.[381]

Коли ж напочатку 1607 року розпрощався зі світом Луцький єп. Кирило Терлецький, то нелегко було знайти відповідного наслідника на його місце. Нарешті висунено кандидатуру Луцького судді Євстахія Малинського, який походив зі шляхетського роду і 1603 р. враз з іншими Волинськими шляхтичами приступив до унії.[382] Король найменував його за рекомендацією впливових людей при королівському дворі, без поради з митрополитом. Потій однак погодився, аби тільки не допустити до Луцька нез'єдиненого єпископа, як того домагалися противники унії.[383] І так Малинський, склавши перед митрополитом визнання католицької віри й обітницю послуху, вже 5 червня 1607 р. був

II, 64. Сам Потій осуджував Брольницького за його лицемірство, бо той присягав на унію, однак про неї не дбав. Оскільки ж явно не виступав проти з'єдинення, то годі було його суспендувати – ADS, I, 323.

[379] PELESZ, II, 328.

[380] LNA, II, 225.

[381] Про Холмського єп. А. Андріївського (1604-1619) див. ПЕТРУШЕВИЧ, НСМ на 1866, с. 195-196; PELESZ, II, 330. Про його унійну ревність див. свідоцтво єп. Суші у LE, II, 315.

[382] Ім'я Євстахія Малинського фіґурує у списку 58-и шляхетських родин, які 1603 р. прийняли з'єдинення - див. ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 16; ширше про рід Малинських у *Труды Кіевской Духовной Академіи,* I (1911) 413-414.

[383] Див. звіт нунція від 23 червня 1607 р. у LNA, II, 273.

затверджений королем на Луцьке владицтво.[384]

Хоч Малинський був вдівцем, але перед тим був аж три рази жонатий. За тодішнім правом Східної Церкви повторне подружжя творило церковну перешкоду до єпископських свячень, з якої диспензувати міг тільки Папа Римський, а у випадку православних Царгородський патріярх. На просьбу нунція, щоб не допустити на Луцьку катедру нез'єдиненого, папа Павло V уділив Малинському потрібну диспензу.[385] Та вже перед самими свяченнями на Малинського посипались з усіх боків, головно від нез'єдинених, різного роду правдиві й неправдиві оскарження, які змусили короля, а ще більше нунція, призадуматись над його призначенням. Тому нунцій, в порозумінні з королем, доручив митр. Потієві і Віленському єп. Войні, щоб вони докладно перевірили всі ті оскарження проти Малинського. Виявилося, що Малинський, як світська людина, не був святцем, проте після смерті своєї третьої жінки поводився чесно і пристойно. Тож нунцій доручив Малинському папську диспензу, а митрополит був готовий висвятити його.[386]

Проти Малинського тоді рішуче виступив Януш Острозький, який діяв тут заодно з Волинською нез'єдиненою шляхтою.[387] Коли ж митрополит не звертав уваги на його безпідставні закиди проти Малинського, то Краківський каштелян обурився і пригрозив Потієві, що в такому разі він на сеймі перестане боронити з'єдинену Церкву.[388] Нунцієві однак удалося заспокоїти Януша Острозького,[389] так що згодом митрополит таки висвятив Малинського на Луцького єпископа, як випливає з його листа до Сапіги: «У всякому випадку він (Малинський – АП.)

---

[384] Королівська номінаційна грамота для Малинського від 30.5.1607 р. в Архив-ЮЗР, I-6, 368-9; королівське затвердження після присяги (5.6.1607). – *Там же,* 372.

[385] Диспенза для Малинського від 11 серпня 1607 р. у MUH, I, 271-272.

[386] Див. повідомлення нунція від 17 серпня 1608 р. у LNA, II, 299-301.

[387] *Там же,* 294.

[388] Загрозливий лист Януша Острозького до митр. Потія від 23 серпня 1608 р. у MUH, I, 285-286; Потіїв лист до нунція від 8 вересня у LE, I, 43; MUH, I, 286-287; звіт нунція від 14 вересня у LNA, II, 301-302.

[389] Нунцієве повідомлення від 8 листопада 1608 р. у LNA, II, 306-307; його звіт від 15 лютого 1609 р. у LNA, III 8-9, де він повідомляє, що Януш Острозький остаточно погодився на кандидатуру Малинського та що тепер митрополит готовий його висвятити; знову ж 1 березня 1609 р. нунцій інформував, що король дав митрополиті дозвіл висвятити Малинського на Луцького єпископа – *Там же,* III, 13.

виконує свої обов'язки і я надіюся, що при Божій помочі, в ньому я матиму не найгіршого помічника».[390]

Хоч король пообіцяв Потієві й Апостольському нунцієві, що після смерті Балабана призначить на Львівське єпископство з'єдиненого владику, коли однак Балабан помер (16 січня 1607 р.), він без відома митрополита чи нунція, на скору руку найменував нез'єдиненого кандидата Ставропігійського братства Єремію Є. Тисаровського (1608-1641), за єдиною тільки рекомендацією Львівського латинського аєп. І. Замойського.[391] Щоб не втратити номінації, Тисаровський, на домагання нунція, позірно приступив до єдности і підписав обітницю вірности Апостольській Столиці,[392] але рівночасно звернувся до Царгородського патріярха, щоб позволив Молдавському православному митрополитові висвятити його на Львівського єпископа.

Діставши від патріярха позволення, Тисаровський таємно вибрався до Яссів і там, після присяги на вірність Царгородському патріярхові, Сучавський митр. Анастасій рукоположив його на Львівського єпископа.[393] Дізнавшись про обман, митр. Потій викликав Тисаровського перед митрополичий трибунал,[394] але той не з'явився, тільки письменно заявив, що він не міг прийняти єпископських свячень з рук Київського митрополита, бо він з'єдинений з Римом. Тому за дозволом Царгородського патріярха він прийняв хіротонію з рук Молдавського православного митрополита.[395] З огляду на тодішню неспокійну політичну си-

---

[390] Див. АС, VI, 162-163.

[391] Див. номінаційну грамоту для Тисаровського від 31 жовтня 1607 р. в АЗР, IV, 261-262. У своєму листі до Сапіги Потій виразно підкреслив, що Тисаровського «поставили єпископом римо-католики!» – АС, VI, 163. Про назначення і висвячення Тисаровського див. PELESZ, II, 104-108; A. WELYKYJ, OSBM, «Prima unio eparchiae Leopoliensis a. 1607», art. in *Analecta OSBM*, I (1953) 553-567, cum documentis; CHODYNICKI, 402-403; ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 410-411; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 587-589; МАКАРІЙ, X, 354-358.

[392] Грамота прийняття унії й ісповідання катол. віри Тисаровським від 14 листопада 1607 р. у *Analecta OSBM*, p. 560-563. Дня 18 листопада нунцій повідомив Рим, що прийняв Тисаровського до Католицької Церкви – LNA, II, 286-287.

[393] Див. ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 33.

[394] Позов Тисаровського на митрополичий суд від 27 серпня 1608 р. у HARASIEWICZ, 443-445; LE, I, 41-42.

[395] Відповідь Тисаровського Потієві подає ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 33-34.

туацію, король заборонив Потієві карати Тисаровського, котрий таким чином спокійно управляв Львівською єпархією як православний єпископ аж до своєї смерти.[396]

1609 року помер Перемиський нез'єдинений єп. Михайло Копистенський. На його місце король призначив секретаря своєї придворної канцелярії, Олександра Крупецького (родом з визначної литовської родини), який при чернечому постриженні прийняв ім'я Атанасій.[397] Завдяки його благочестивому життю і високій освіті Потій не перечив його призначенню, хоч він був вихований в латинському обряді. Під час монашого постриження Крупецький прийняв східний обряд і зложив обітницю послуху митрополитові, який у Бересті, дня 20 червня 1610 року висвятив його на Перемиського єпископа.[398]

Нез'єдинені, підтримані польською шляхтою на чолі з Перемиським старостою А. Стадницьким, рішуче зареагували проти призначення Крупецького і не допустили його до єпископської резиденції.[399] З бігом часу Крупецькому вдалося приєднати до унії частину Перемиської єпархії, але постійний спротив польської і нез'єдиненої шляхти, що не вагались ужити навіть і насилля, зробив його владицтво одним затяжним мучеництвом.[400]

Восени 1608 року монаша братія Києво-Печерського монастиря внесла до короля скаргу на свого архимандрита Є. Плетенецького та його дорадників-крилошан, що вони безкарно розтрачують монастирські добра, а про монастирську братію цілком не стараються, ба ще й грубою своєю поведінкою і накладанням суворих кар проганяють

---

[396] ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 197-198.

[397] Біографію Атанасія О. Крупецького, Перемиського єпископа (1610-1652) списав ДОБРЯНСКІЙ, ч. II, 12-41; PELESZ, II, 120-123; PSB, XV, 406-407.

[398] Грамота хіротонії і призначення Крупецького на Перемиське владицтво в АЮЗР, II, 64-65. У листі до Сапіги Потій відмітив, що він радо погодився на призначення Крупецького, бо той був «досвідчений у церковних справах і вповні прихильний унії» – AC, VI, 163.

[399] Див. ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 38-42; ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 387-389; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 589-590; свідоцтво єп. Суші у LE, II, 312-314.

[400] В літописі Перемиської капітули про Крупецького записані такі слова: «Tota vita Athanasii erat continuum martyrium ob seditiones continuas schismaticorum» – PELESZ, II, 122. Навіть по смерті нез'єдинені збезчестили його гріб і тіло – див. ДОБРЯНСКІЙ, II, 24.

монахів з монастиря. Тож листом від 10 вересня 1608 р. король доручив Потієві, щоб він, «з обов'язку свого митрополичого уряду», розглянув цю справу, а одночасно щоб «по всіх Київських монастирях і церквах запровадив відповідну карність і порядок».[401]

Внаслідок віленських бурхливих подій та замаху на його життя, Потій щойно напочатку 1610 року вирішив, за дорученням короля, привести до порядку церковні справи в Києві й тим самим забезпечити свою юрисдикцію також на Київщині. Тож 24 січня 1610 р. він призначив згадуваного вже єромонаха Антонія Грековича архимандритом Видубецького монастиря і своїм Київським намісником, щоб там старався встановити порядок і митрополичу владу. На жаль, у Києві митр. Потій не мав своїх прихильників, а навіть польська католицька шляхта, «задля святого спокою», не підтримала його влади.

Київська православна шляхта з духовенством стійко виступили проти митрополичих претензій Потія на Київщині й відмовили йому у своєму послусі. До них приєдналося і козацтво, яке завжди було готове «мечем рішати церковні справи». Воно й загрозило Грековичеві смертю.[402] Так ото місія Грековича в Києві не принесла жодних результатів, а його самого відтак козаки (як грозили – так і зробили) втопили у водах Дніпра.[403] Тому також Грековича можемо вважати мучеником св. з'єдинення.

12. ПОТІЙ ЯК ПИСЬМЕННИК

У затяжній боротьбі з противниками з'єдинення Іпатій Потій виступив також на літературному полі, ввійшовши до історії українського письменства як непересічний і плодовитий полеміст. У своїх полемічних творах він однозначно доказав, що до з'єдинення він приступив не з якогось особистого інтересу, але зі щирого переконання. Поки він рішився на цей крок, то ґрунтовно досліджував спірні питання між католиками й православними та докладно вивчив минуле Руської Церкви, яку саме схизма довела до жалюгідного занепаду. В унії Потій бачив

---

[401] Див. королівську грамоту від 10 вересня 1608 р. в АЮЗР, II, 47.

[402] Див. ЖУКОВИЧ у ХЧ, 212 (1901) 381-387. Протест Потія проти Київського духовенства від 20 серпня 1610 р. в АС, VI, 65-66.

[403] Див. ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 599-600.

єдиний вихід, щоб привернути своїй погорджуваній Церкві давнє її благочестя і славу та вберегти руську шляхту від переходу на латинство й повне її спольщення. А створення Московського патріярхату 1589 року його дуже насторожило супроти Москви, яка вже загрожувала самій незалежності Київської митрополії.

Таке глибоке знання церковно-політичних проблем, як і щире прив'язання до рідного обряду й покривдженого народу, викресало в його серці ту іскорку цілковитої посвяти для з'єдинення, в якому він ясно добачав волю Божу, висловлену нашим Божественним Спасителем: «*І буде одне стадо й один пастир*» (Ів. 10:16). Потієві твори є ясним віддзеркаленням його високої освіти, глибокого розуміння богословських засад й ґрунтовного знання історії Церкви. Тож не дивно, що його полемічні твори відзначаються логічністю, щирістю та переконливістю.[404]

Побачивши, що над з'єдиненням уже від самих початків почали збиратися темні хмари,[405] Потій ще перед своїм від'їздом до Риму приготував до друку свою першу розвідку, яка вийшла у Вільні наприкінці 1595 року під заголовком: *Унія альбо Выклад преднейшых артыкулов, ку з'одноченью Греков з костелом Рымским належащых.*[406] Цю свою розвідку Потій написав передовсім для руської шляхти, щоб її переконати, що унія не є якоюсь новою вірою, а тільки поверненням до давньої єдности Руської Церкви з Римською, довершеної на Флорентійському соборі 1439 року. Свою працю Потій присвятив одному з чільних представників руської шляхти, Новгородському воєводі, тоді ще нез'єдиненому князеві Теодорові Скуминові-Тишкевичу. І не розчарувався. Під впливом Потієвих писань і виступів на сеймах, князь 1603 р. приступив до унії і як керівник з'єдиненого Святотроїцького братства у Вільні, став відданим співробітником митрополита.

---

[404] Див. короткі розвідки про письменницьку діяльність Потія: 1) О. МАКАРУШКА, «Огляд літературної діяльности митр. І.Потія», у ЮК, 142-149; 2) К. СТУДИНСЬКИЙ, «В тристалітє митр. І. Потія», у ЮК, 158-167; 3) Я. ГОРДИНСЬКИЙ, «Іпатій Потій як письменник», у *Нива*, Львів, 4-6 (1914) 81-88; а найновіше І. ПАСЛАВСЬКИЙ, *Між Сходом і Заходом,* Львів 1994, стор. 87-105.

[405] Про циркулярне послання Острозького від 25 липня 1595 р. проти «єпископів-зрадників» – див. прим. 103 вище.

[406] Текст розвідки *«Унія»,* яким я користувався, надрукований у ППЛ, II, 111-168. Найкраща студія цього твору – C. STUDZIŃSKI, *Pierwszy występ literacki H. Pocieja*, Lwów 1902. Студинський пише: «Хоч розвідка *Унія* появилася безіменно, все ж таки нема найменшого сумніву, що її автором був Потій» (стор. 23).

Суттєві різниці між католиками і православними у своїй розвідці *Унія* Потій звів до трьох питань, а саме: 1) про походження Святого Духа *«від Отця і Сина»*, 2) про існування чистилища та 3) про першенство Папи Римського. На основі перших семи вселенських соборів (що їх визнають і православні), як також на основі писань східних Отців Церкви, Потій недвозначно ствердив правдивість тих істин, що їх перед церковним роздором 1054 року навчала і Східна Церква. Всі інші відмінності, як напр., уживання опрісноків, причастя під одним видом, новий календар тощо, Потій уважає другорядними, бо вони стосувалися не віри, а радше обрядів.

В останній главі своєї розвідки Потій спростував закиди православних, які, – під впливом протестантів, – почали з погордою називати Папу *антихристом*.[407] Потій детально розглянув усі арґументи протестантів і, довівши їхнє безглуздя, дійшов до висновку, що хіба протестантів-єретиків можна б назвати *послідовниками антихриста*, тобто його слугами.

Вже з цієї одної літературної пам'ятки можемо пізнати Потія, як «чоловіка бистрого розуму і знавця життя-буття на Русі, що не жахався жодних перешкод і, незважаючи на темні хмари, які збиралися з усіх сторін над унією, мав відвагу відверто станути в обороні католицької віри».[408] А та Потієва відвага викликає тим більше признання, що її годі знайти в інших творців унії, хоча б у самого Терлецького.

Після врочистого проголошення унії на синоді в Бересті 1596 року, православні почали оспорювати його правомочність. Тому єзуїт Петро Сларґа подав правдивий опис цього синоду в окремій брошурі, під назвою: *Synod brzeski i jego obrona*. Потій негайно переклав цей твір Сларґи на руську мову, хоча з дещо зміненим заголовком: *Описанье и оборона собору руского Берестейского*, додаючи теж свої численні зауваження.[409] Крім перекладу Сларґової праці, Потій написав й оригінальну історію Берестейського синоду, яка вийшла друком у Вільні також 1597 р.: *Справедливое описанье поступку и справы синоду Берестейского*. Однак вона не збереглася, ба навіть зміст її невідомий.[410]

---

[407] Про єретика С. Зизанія і про його навчання про Папу як «антихриста» див. СТУДИНСЬКИЙ, Пересторога, 142-166.

[408] САВИЦЬКИЙ, 89.

[409] Обидва тексти опубліковані у ППЛ, III, 183-328; аналіз Скарґового твору подає TRETIAK, 173-177.

[410] Див. СТУДИНСЬКИЙ у ЮК, 159.

Виглядає, що письменницька діяльність Потія була успішною, бо вже напочатку 1598 р. 35 волинських шляхетних родин приступило до з'єдинення. Однак серед них не було імени князя Острозького. Тому Потій, покликаючись на свій душпастирський обов'язок, дня 3 червня 1598 р. звернувся до князя з окремим посланням, щоби схилити його до з'єдинення і привернути Руській Церкві спокій і мир. У своєму посланні Потій вказував князеві, що унія не є чимсь новим, а тільки відновленням давньої церковної єдности, тому закликав його приступити до тієї єдности, бо на нього глядить увесь руський народ. Перелічивши Острозькому докладно все, що Руська Церква здобула через унію, Потій заохочував старого князя: «Маєш ласкавого для тебе найвищого вселенського архиєрея (тобто Папу – А.П.), домовляйся з ним про все, чого тільки хочеш, пиши до нього про все, що тільки тобі подобається, а в мені будеш мати завжди готового помічника, хоч би це мало статися із загрозою для мого здоровля на старості моїх літ».[411]

На це сердечне послання Потія відповів не князь, але якийсь Острозький клирик, причому з кпинами і наругами.[412] Потій негайно відповів клирикові в досить гострому тоні, спростувавши всі його докази проти першенства Папи Римського, як теж і всі закиди клирика проти з'єдинених владик. Відповідь Потія: *Отпис на лист ниякого клирика Острозького безименного*, була написана жваво й цікаво, а своєю аргументацією він далеко перевищив клирика.

Це однак не зневірило Потія, і він напочатку 1599 року вислав до кн. Острозького другого листа, закликаючи його до миру і згоди[413]. Але й цього разу Потієві відповів той же клирик.[414] Це було останнє звернення Потія до кн. Острозького, з яким відтак йому довелося вести нелегку боротьбу.

Коли ж Потієві не вдалося схилити кн. Острозького до унії, то він звернув увагу на популярний полемічний твір проти Берестейської унії, що з'явився 1597 р. по-польськи, а напочатку 1599 р. по-руськи, під назвою: *Апокризис альбо Отповѣдь на кныжки о соборѣ Берестейском од людей староѣ грецькоѣ вѣры чрез Христофора Филалета*.[415] У відповідь

---

[411] Див. прим. 187 вище.

[412] Див. прим. 188 вище.

[413] Відповідь Потія Острозькому клирикові у ППЛ, III, 1041-1122.

[414] Див. прим. 190 вище.

[415] Повний текст *Апокризис*-а по-польськи і по-руськи поданий у ППЛ, II, 1003-1820. Аналіз твору подають: ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, VI, 547-550; М. ВОЗНЯК, *Істо-*

Філалетові Потій написав свій головний полемічний твір, а саме: *Антиррезис альбо Апологія проти Христофора Филалета*, опублікований у Вільні 1599 р. по-польськи, а 1600 р. – по-руськи.[416] Хоч деякі дослідники авторство *Антиррезис*-а приписують грецькому богослововi Петрові Аркудієві,[417] то академік К. Студинський, після ґрунтовних студій, незаперечно доказав, що його автором є таки Іпатій Потій.[418] Аркудій хіба приготував для Апостольської Столиці латинський його переклад, що його згадує Е. Леґранд.[419]

Антиррезис виглядає досить хаотичним твором, бо Потій, відповідаючи на закиди Філалета, переходить *Апокризис*-ом сторінка за сторінкою. Все ж таки він цінний тим, що в ньому Потій наводить чимало своїх біографічних даних, доповнює історію Берестейської унії новими документами, особливо ж докладно описує різні моменти приготувань до з'єдинення, в яких він сам відігравав провідну роль. Доказавши Філалетові неправдивість і безпідставність його оскаржень, Потій відтак звертається до нього такими словами: «Спам'ятайся, щоб ти за всі ті неправди, що їх ти чимало насіяв, пожалував, бо інакше Божої кари не уникнеш!»[420]

Найкраще признання для Потія вийшло з уст Олександрійського синкела Кирила Лукариса, який кілька разів побував на Русі і брав участь в антиунійному синоді в Берестю. Склавши докладний звіт своєму патріярхові Мелетію Піґасові про стан Руської Церкви, Лукарис представив йому Потія, як учену людину, гідну архиєрейського сану. На думку Лукариса Потій був єдиним єпископом, що займався справами з'єдинення, бо інші владики або не дбали про унію, або їй лишень шко-

---

рія української літератури, Львів 1921, т. II, 205-212; М. СОЛОВІЙ, ЧСВВ, *Мелетій Смотрицький як письменник*, Рим 1977, ч. I, 72-75.

[416] *Антиррезис* опублікований двома мовами у ППЛ, III, 477-982; його аналіз подає СОЛОВІЙ, I, 88-91; ВОЗНЯК, II, 218-219; М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія української літератури* (далі: ІУЛ), Ню Йорк 1960, т. V, 392-398.

[417] Напр. Миколів, який свою опінію базує виключно на свідоцтві Леґранда – cf. *Analecta OSBM*, IV (1963) 79-94.

[418] К. СТУДИНСЬКИЙ, «Хто був автором Антиррезис-а з 1599 р.?», стаття у *Записки НТШ*, XXXV-XXXVI (1900) 1-20.

[419] E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique*, Paris 1895, vol. III, 222 – подає, що в Римі він бачив рукопис з написом: «Petri Arcudii Apologia adversus Christophorum Philalethem», але він десь пропав.

[420] Див. *Антиррезис* у ППЛ, III, 947.

дили. На думку Лукариса, якщо б удалося їм привернути Потія назад до православ'я, то на Русі не буде нікого, хто б зайнявся долею з'єдинення.

Ось чому Олександрійський патріярх Мелетій дня 15 жовтня 1599 року вислав до Потія довге послання, в якому закликав його вернутися назад до Православної Церкви, щоби відновити собі єпископський сан, що його він утратив через своє відступництво до унії. Торкнувшись відтак різниць православного й католицького віровчення, Піґас старався доказати Потієві (причому – обширно) істинність православного вчення, передовсім щодо походження Святого Духа та причастя під обома видами. У своєму посланні патріярх наголошував, що Папа Римський не може бути главою Церкви, бо ним є сам Христос. Наприкінці послання Олександрійський патріярх ще раз закликав Потія повернутися до Православної Церкви, а тоді він радо здійме з нього клятву й наново настановить його єпископом.[421]

Потій не думав відповідати Олександрійському патріярхові. Однак Лукарис, вернувшись 1600 р. на Русь, почав поширювати Піґасового листа між нез'єдиненими.[422] Потій не витримав й у відповідь Олександрійському патріярхові написав цілу розвідку п. з.: *Респонз Мелетіевѣ Пігасовѣ,* яка вийшла 1601 р. по-польськи, а відтак була перекладена теж на руську мову.[423] У своїй відповіді Піґасові Потій заявив, що до Православної Церкви він не має наміру вертатися, бо вона підпала під вплив протестантського вчення, тому він радше залишиться вірним Римському Престолові. На закид патріярха, що його обманули або примусили приступити до унії, митрополит відповідає:

«Ніхто не примушував мене, ані не обманув мене світовою мудрістю, але Бог Отець покликав мене, Бог Син утвердив мене, а Святий Дух освітив мене. Тож я послухав того, що покликав мене; я подав руку тому, що укріпляє мене; а свій зір я втопив у того, що освічує мене. Тому я не думаю вже більше нахиляти свого вуха до Олександрії, ані

---

[421] Лист М. Піґаса до Потія від 15.10.1599 р. у МАЛЫШЕВСКОГО, Приложеніе I, 103-141; ССС, *Лист Мелетія, патр. Александрійского до Ипатія еп-а Володимирского и отвѣт Ипатія Мелетіеви,* Львов 1897, с.5-40. Докладний аналіз листа подав TRETIAK, 217-224. Лист до Потія дуже подібний до Піґасового послання до «князя Острозького і всіх вірних» від 30.8.1596 р., що його подав ВЕЛИКИЙ у DUB, 321-332.

[422] Православні ще 1605 р. передруковували і поширювали Піґасове послання до Потія – див. ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ, 406, 408.

[423] Див. ССС, 41-114; цінні зауваження до Потієвої відповіді у СОЛОВІЯ, I, 91-3.

підносити своїх рук до Єрусалиму, ані шукати світла в Царгороді, бо я став на твердій скелі і знайшов істинне світло у вселенського пастиря Климента VIII, в якому я оглядав Петра (Гал. 1:18)».[424]

При цій нагоді митр. Потій став в обороні походження Святого Духа від Отця і Сина, примату Папи Римського, існування чистилища, причастя під одним або двома видами, як теж прихильно висловився щодо безженного духовенства. А наприкінці своєї ґрунтовної відповіді Потій запевнив патріярха: «Вашій милості не потрібно проливати сліз над наверненням руського народу до правдивої віри. Прийнявши унію, він не поховзнувся, але станув на твердій скелі, хоч перед тим він стрімголов летів до пекла!» Однак, здається, що відповідь митр. Потія вже не потрапила до рук Олександрійського патріярха, який 14 вересня 1601 р. відійшов у вічність.

Виступаючи на захист унії, Потій постійно висував ту думку, що унія не є якоюсь новою вірою, але тільки відновленням давньої унії Східної Церкви з Римською, довершеною на Флорентійському вселенському соборі 1439 р. і підписаною не тільки Царгородським патріярхом Йосифом II, але й Київським митрополитом Ісидором. А що Острозький клирик, насміхаючись з Потія, ще 1598 р. видав спотворену і цілком фантастичну – *Історію о листрійском, т. е. о разбойническом Ферарском або Флоренском синодѣ, вкоротце правдиве списанная*,[425] то Потій ґрунтовно досліджував історію згаданого собору і 1603 р., у відповідь клирикові, опублікував польською мовою свою дальшу розвідку: *Obrona ś. synodu Florentskiego powszechnego,* присвячену кн. Янушові Острозькому.[426] Руською мовою розвідка появилася рік пізніше під дещо зміненим заголовком, а саме: *Оборона собору Флорентейского осмого, против фальшивому, недавно од противников згоды выданому.*[427]

У своїй обороні Флорентійського собору Потій успішно доказав неправдивість фантастичних подій, наведених клириком і у зв'язку з Флорентійською унією навів кілька важливих грамот, між якими й оригінальний лист митрополита Ісидора. У другій частині своєї розвідки Потій виступив проти догматичних мудрувань Острозького клирика і чит-

---

[424] ССС, 43-44.

[426] Невірно подає Студинський, а за ним Соловій, що Потій свою оборону Флорентійського собору присвятив старому Острозькому.

[427] Оригінальний примірник знаходиться у Ватиканській бібліотеці, яким і я користувався.

ко виклав католицьке вчення про походження Святого Духа та про першенство Папи Римського, як Христового Намісника і глави Церкви. Наприкінці своєї розвідки Потій перерахував усі ті вигоди, що їх принесла унія Руській Церкві.

Наклепи, кинені православними на Флорентійський собор, не давали Потієві спокою і він почав запопадливо розшукувати давні грамоти, що свідчили б про вплив Флорентійської унії на життя Київської митрополії. І вже 1605 р. він видав друком дві вартісні брошури, а саме: 1. *O przywileiach, nadanych od Naiasnieyszych Krolów polskich,* і 2. *Посельство до папежа Римского Сикста IV од духовенства, княжат и панов руских,* з року 1476, що їх можна вважати документальним доповненням до його розвідки про Флорентійський собор.

Грамоту до Папи Сикста IV з 1476 року («Посельство...»), яка вказує на стосунки Київської митрополії з Апостольським Престолом після Флорентійської унії, митр. Потій віднайшов влітку 1605 р. між старими грамотами Кревзької церкви і зразу опублікував її в руському оригіналі і польському перекладі.[428] Хоч православні автори ще й сьогодні заперечують автентичність *Посельства*, новіші літературні критики визнають його дійсним.[429]

1608 р. митр. Потій видав анонімно досить їдку брошуру проти ворогів унії, тобто: *Heresiae, ignorantiae y polityka popow i mieszczan bratstwa Wilenskiego*, але вона не збереглася. Її однак бодай приблизно відтворив Кирило Студинський на основі відповіді М. Смотрицького у т.зв. *Антіґрафе.*[430] Хоч велика частина закидів Потія на адресу нез'єдинених була правдива, все ж таки брошура була написана роздратованим автором і

---

[428] Див. реєстрацію грамоти Потієм у віленських міських книгах від 15.6.1605 р. в АЗР, IV, 251. Повний текст грамоти в Архив ЮЗР, I-7, 199-211; А. ПЕТРУШЕВИЧ, *Науковый Сборник Галицко-русской Матицы на 1869 г.*, Львов 1869, с. 223-260 (уважає її автентичною); в оригіналі і в латинському перекладі у MUH, IX-X, 5-55. Докладний аналіз грамоти, як літературної пам'ятки з XV ст., подає ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУЛ, V, 185-191; W. HRYNIEWICZ, «Memorial unijny metropolity Mizaela (1476)», art. у *Unia Brzeska*, Kraków 1994, p. 54-65; R. ŁUŻNY, «Adama Hipacego Pocieja *Parenetica*», ibid. 345-357.

[429] Див. передовсім критичні досліди Б. БУЧИНСЬКОГО у *Записки НТШ*, XC (1909) 5-24, як і в *Записках Українського Наукового Т-ва в Києві*, XIII (1914) 5-44; ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР, V, 531-535, 537 прим. 2.

[430] Див. К. СТУДИНСЬКИЙ, «Полємічне письменство в р. 1608», у *Записках НТШ*, CIV (1911) 5-19; теж СОЛОВІЙ, II, 12-16.

викликала між віленцями велике обурення, що дало початок новій боротьбі проти митрополита.

Щоб трохи заспокоїти віленців, Потій ще того самого року опублікував більше примирливий трактат: *Гармонія альбо согласіе Восточной церкви с костелом Римським*,[431] в якому старався доказати, що Східна Церква з Римською згідні у вірі і св. Тайнах, а частково і в обрядах, пояснюючи відтак ще й ті різниці, що з бігом часу з'явилися між обрядами обох Церков. Вручаючи цей твір загалові читачів, митрополит писав: «Бог Серцевідець бачить, що я написав її (цю книжку – А.П.) з добрим наміром, бажаючи згоди і святого спокою між обома сторонами, без нарушення вчення й обрядів одної і другої Церкви, які по правді годяться між собою. А те, що противиться правді, того мені годі було замовчати. Решту хай Господь Бог розсудить!»[432]

Гармонія написана жваво й цікаво, часом навіть дотепно. До нез'єдинених автор ставиться досить помірковано, але настійливо їх остерігає перед протестантами-євангеликами, бо саме вони внесли до Руської Церкви незгоду і заколот, і далі будуть вносити, поки нез'єдинені користуватимуться ними як своїми союзниками у боротьбі проти церковної єдности. Цей трактат Потій закінчує словами: «Ваша з ними згода, як з огнем вода!»[433]

Мелетій Смотрицький у своїй відповіді *Антіґрафе* [434] закинув Потієві, що той докоряє нез'єдиненим за те, що їм услуговують негідні священики, а сам послуговується такими душпастирями, які вже після свячень незаконно оженилися й були прогнані православними, а він їх поставив ще й своїми намісниками.[435] Зачеплений Смотрицьким за живе, Потій не захотів таїти правди й тому 1609 р. опублікував брошуру: *Relacia y Uważenie postępkow niektorych okolo Cerkwi Ruskich Wileńskich,*

---

[431] Руський і польський текст у - ППЛ, II, 169-222. Добрий аналіз *Гармонії* подає СТУДИНСЬКИЙ у *Записках НТШ*, CIV (1911) 20-37; за ним СОЛОВІЙ, II, 16-23.

[432] Див. *Гармонія* у ППЛ, II, 172.

[433] *Там же,* 222.

[434] Повний текст *Антіґрафе* з 1608 р. поданий у ППЛ, III, 1149-1300; див. ґрунтовну розвідку К. СТУДИНСЬКОГО у *Записках НТШ*, CXLI-CXLIII (1925) 1-40; за ним СОЛОВІЙ, II, 23-63.

[435] Див. *Антіґрафе* у ППЛ, III, 1165. Тут натяк на протопресвітера Вартоломея Зашковського.

roku 1608 y 1609, Wilnu wszytkiemu świadomych,[436] в якій признав, що і з'єдиненим услуговували негідні священики, тобто Самуїл Сінчило і Вартоломей Зашковський, злочинності яких він собі не усвідомлював. Але як тільки він довідався про це, то відразу їх прогнав. Але нез'єдинені, знаючи їхню минувшину, знову їх прийняли до себе з розкритими обіймами. Виходить, що поки вони служили з'єдиненим, то православні вважали їх злочинцями, але як тільки вони перейшли до їхнього табору, то негайно стали чесними й правовірними.[437]

Розглядаючи письменницьку діяльність Іпатія Потія, слід згадати і його вартісне листування зі своїм протектором, Литовським канцлером, князем Левом Сапігою,[438] як також з Римськими архиєреями, Климентом VIII і Павлом V.[439] Із цих листів постає автентичний образ його затяжної унійної боротьби, яку Потієві довелося вести майже самому. Наприклад, після сейму 1607 року, коли нез'єдиненим були зроблені поступки й дана обіцянка, що по смерті з'єдинених владик на їхні місця будуть призначені «люди з руської шляхти, єдино грецької віри», тобто нез'єдинені, то митр. Потій був готовий резиґнувати,[440] але папа Павло V підтримав його морально.[441] Передусім важливі Потієві листи до Христового Намісника, в яких він періодично описував тодішній

---

[436] Реляція була опублікована СТУДИНСЬКИМ у ППП, I, 230-249.

[437] Як ми вище бачили, митр. Потій як Сінчилу, так і Зашковського викляв і прогнав з Вільна. Нам треба пам'ятати про моральний розклад руського духовенства перед унією. Тож по унії й між з'єдиненим клиром знайшлося чимало негідних священиків.

[438] Багато Потієвих листів до кн. Л. Сапіги опублікував A. PROHASKA у *Archiwum domu Sapiehów*, Lwów 1892, vol. I.

[439] Потієві листи до Римських Архиєреїв розкинені у A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes* (LE), Romae 1972, vol. I (1600–1640); Metr. A. ŠEPTYCKYJ, *Monumenta Ucrainae historica (MUH)*, Romae 1964, vol. I (1075–1623). Відповіді Папів у A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (*DPR), Romae 1953, vol. I (10751700).

[440] Див. нунцієвого листа від 4 листопада 1607 р. у LNA, II, 285-286. 15 червня 1607 р. Потій у своєму листі до Папи висловив побоювання, що після його смерти «унія готова розпастися» – cf. LE, I, 35-36.

[441] Див. бреве Павла V від 6 січня 1608 р. у DPR, I, 324-325; MUH, IX-X, 298.

стан з'єдиненої Руської Церкви.[442]

Митрополит Потій не тільки полемічними творами, але також і живим словом, тобто своїми проповідями боронив Берестейську унію, стараючись заронити прив'язання і любов до з'єдинення в серцях своїх вірних. На жаль збереглися тільки 74 з його проповідей завдяки митр. Левові Кищці[443] і то тільки польською мовою. Серед них переважають догматичні проповіді, в яких Потій доступно пояснював істини католицької віри, передусім про походження Святого Духа, про св. Тайни, про першенство Папи Римського тощо. Крім догматичних, слід згадати і його моралізаторські повчання проти п'янства, гордости, жадоби багатства і т. п. Потій не забував оплакувати й тяжкого соціяльного положення простолюддя і духовенства.[444] В очах згадуваного вже академіка К. Студинського Потій був визначним проповідником і його проповіді «відчитувано віками по церквах, а многі з них не втратили своєї вартости по нинішній день».[445]

Свою проповідницьку й письменницьку діяльність митр. Потій неначе припечатав своєю кров'ю. Коли 1610 року Мелетій Смотрицький у полемічному творі *Тренос* гостро виступив проти з'єдинення і назвав Рим джерелом всякого лиха, то Потій видав своє *Послання до нез'єдинених*, в якому прилюдно визнав свою вірність тій «знеславленій» Смотрицьким Церкві. А звертаючись до нез'єдинених, він закликав їх, щоб вони ще раз вислали проти нього убивць, як це зробили 11 серпня 1609 року, бо за з'єдинення він радо піде на смерть, аби тільки дати добрий приклад іншим.[446]

Це явне свідчення непохитної віри митр. Іпатія Потія і наочний до-

---

[442] Напр. звіт Потія від 7 березня 1605 р. у LE, I, 27-29; від 18 січня 1607 р. – *Там же,* 32-35;«Ad limina» від 28 лютого 1609 р. – *Там же,* 46-48 тощо.

[443] Потієві проповіді по-руськи вийшли 1674 р., але вони не збереглися. Польською мовою див. L. KISZKA, *Kazania i homilie męża Bożego H. Pocieia*, Supras'l 1714.

[444] Єдину ґрунтовнішу розвідку про Потієві проповіді, наскільки мені відомо, написав Н. ТРИПОЛЬСКІЙ, *Уніатскій митр. Ипатій Поцей и его проповѣдническая дѣятельность*, Кіев 1878. Він власне інформує, що Потієві проповіді «первоначально напечатаны в Супрасле, в 1674 году» (с. 261).

[445] Див. СТУДИНСЬКИЙ у ЮК, 167.

[446] Це Потієве *Послання до нез'єдинених* Скарґа помістив у своїй відповіді Смотрицькому п. з.: *Na Treny y Lament Theophila Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga*, Kraków 1912, p. 104-107.

каз його щирого й глибокого переконання, що він, приступивши до єдности з Римським Апостольським Престолом, крокував правдивою дорогою, на яку опісля ступив і сам Смотрицький. Правда, до навернення Смотрицького причинилася не кров Потія, але кров Священномученика Йосафата.

13. ОСТАННІ РОКИ ПОТІЯ

Після замаху на його життя, Потій почав значно підупадати на силах, тим більше, що від довшого часу він нездужав. Тому-то в останні роки життя він усе більше покладався на свого намісника Йосифа В. Рутського, а сам обмежився до управління Володимирською єпархією. 19 листопада 1609 року він написав свій заповіт, в якому ще раз визнав свою католицьку віру й непохитну вірність Римському Престолові. У своїм заповіті Потій знову підкреслив, що, приступаючи до єдности з Римською Церквою, він тільки пішов слідами своїх попередників, митрополита Ісидора та митрополита Рагози. А приступив він до св. єдности не задля якихось особистих інтересів, але задля спасіння своєї душі і душ повірених йому овець.

Ведучи своє стадо до замирення і згоди з Римською Церквою, – продовжував він, – перед своїми очима завжди мав слова самого Христа: *«З того пізнають, що ви мої учні, коли любов і згоду збережете між собою!»* (Ів. 13:35). Бо ж молитися щодня за «єдність віри» та «з'єдинення всіх Церков», а на ділі цілком не дбати про ту єдність і з'єдинення, – означає насміхатися з Бога. Приступивши до єдности віри, пише він, з'єдинена Церква зберегла незмінним свій обряд і звичаї, що їх сам папа Климент VIII врочисто затвердив.

Ту першу, можна б сказати духовну частину свого заповіту, митрополит закінчив словами: «Якщо я комусь не догодив або зробив щось не до вподоби, то не судіть мене, а залишіть те на суд Божий, перед маєстатом якого всі ми станемо, а тоді *кожному віддасться за його вчинками* (Рим. 2:6). Там ми розпорядимось і довідаємся, котра сторона ревнує по Божому!»

У другій частині тестаменту митр. Потій розпорядився з своїми добрами. Все особисте майно лишив у спадок своїм дітям.[447] Щодо цер-

---

[447] Про розподіл родинного й особистого рухомого майна своїм дітям Потій залишив окремий заповіт.

ковного майна, то все мало бути віддане церкві, до чого він присягою зобов'язав своїх синів. Всі старовинні грамоти й унійні документи він зібрав в окрему скриньку та віддав її на збереження Віленському римо-католицькому єпископові, побоюючись, що нез'єдинені з митрополичого архіву могли б деякі важливі грамоти викрасти. Інші документи, що стосувалися Володимирської єпархії, казав передати до Володимира, а митрополичі – до Новгорода.

Наприкінці свого заповіту Потій виразно заявив, що по собі він не лишає жодного боргу та що він у ніякий спосіб не заставляв церковних дібр. Навпаки, він виплатив навіть давній борг (1.100 золотих), що його зробив ще його попередник, єп. Мелетій Хребтович († 1593 р.), на єпископські посілості в Городку.[448]

27 квітня 1613 року митрополит написав ще додатковий тестамент, в якому розпорядився церковними ризами й посудинами, як також своєю численною бібліотекою. Тут ішлося про його власні ризи й церковні посудини, які розділив між Володимирським і митрополичим собором, хоч дещо призначив і для Берестейського катедрального храму. У заповіті Потій підкреслив, що більшу частину своїх церковних речей заповідає Володимирському соборному храмові, оскільки з Володимирського владицтва він мав більше прибутків, аніж з митрополичої архиєпархії. Також і саккос, який йому подарував папа Климент VIII, залишив у Володимирі.

Свою бібліотеку Потій поділив на три частини. Всі латинські книжки духовного змісту призначив для митрополичої семінарії у Вільні, а руські книжки духовного змісту залишив для єпископської бібліотеки у Володимирі. Книжки ж світського характеру передав у розпорядження своїм синам.[449]

Як було згадано, коли 1610 р. Смотрицький виступив проти з'єдинення своїм «сенсаційним» твором *Тренос*, то Потій вже не мав ані сили, ані давнішого завзяття, щоб відразу відповісти своєму супротивникові. Все ж таки відповів недовгим *Посланням до нез'єдинених,* в якому прилюдно визнав свою католицьку віру і висловив готовість віддати за з'єдинення навіть і своє життя. Зате єзуїт П. Сларґа, якого Смотрицький теж дошкульно зачепив у *Тренос*-і, успішно виступив проти нього

---

[448] Див. заповіт Потія від 19.11.1609 р. в АрхивЮЗР, I-6, 391-396; АС, X, 229-232.

[449] Додатковий тестамент Потія від 27.4.1613 р. в АрхивЮЗР, I-6, 413-415.

трактатом *Na Treny y Lament*.[450] Але й Потій не відступив. Він доручив своєму надійному секретареві, Іллі Мороховському, дати авторові *Тренос*-у належну відповідь. І так 1612 р. у Вільні появився полемічний твір Мороховського під титулом: *Паригорія або Втихомирення докучливого Плачу св. Східної Церкви*, де часто вчуваються думки самого Потія, висловлені в його давніших полемічних писаннях.[451] Отож митрополит не опускав поля битви проти ворогів з'єдинення аж до останньої хвилини свого жертвенного життя.

Влітку 1611 р., коли вже почав дуже підупадати на силах, митр. Потій висвятив у Вільні Святотроїцького архимандрита Йосифа В. Рутського на єпископа-помічника, надаючи йому титул Львівського єпископа. Цим титулом Потій хотів підкреслити, що він, як Київський митрополит, і далі обстоює свої права на Львівську єпархію.[452] Рік пізніше митрополит передав Рутському управління митрополичою архиєпархією, а сам обмежився тільки до Володимирського владицтва. Рівночасно, за згодою короля, Потій відступив Рутському на його утримання посілості Лавришівської архимандрії.[453]

Про діяльність Рутського, як помічного єпископа, його сучасник написав такі слова:

«Досягнувши такого високого достоїнства, Йосиф (Рутський – А.П.) уповні посвятився управлінню розлогої митрополії своїми пастирськими посіщеннями, синодами, свяченням нових священиків і служінням духовним потребам вірних, але при тому не занедбав перевіряти і правовірність духовенства. Він об'їжджав усі міста й села, посвячував церкви, відвідував шляхетські родини і дворян – одних укріпляв у вірі, а інших приєднував до з'єдинення, так що православні публічно забороняли своїм навіть приставати з ним до розмови... І хоч він звертав свою увагу на цілу митрополію, все ж таки найбільше уваги присвячував віленським жителям, стараючись і їх позискати для з'єдинення. Так

---

[450] Загальну оцінку Скаргової відповіді подає СОЛОВІЙ, II, 180-181.

[451] *Там же,* 181-182. Мороховський при постриженні прийняв чернече ім'я Йоаким, а на священика був висвячений 1612 р. Після смерти Потія став Володимирським єпископом (1614-31). Про нього див. PELESZ, II, 324-5; PSB, XXI, 777-8.

[452] Див. ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 198-199; PELESZ, II, 129.

[453] Див. надавчу грамоту Потія від 16 червня 1612 р. в АЗР, IV, 429-430. Згода короля і надання Рутському Лавришівської архимандрії – *Там же,* 431-432; див. теж НАЗАРКО, 21; ще й звіт нунція від 8 серпня 1612 р. у LNA, III, 77.

для св. Церкви він здобув чимале число міщан».[454]

Такого-то владику митрополит Потій приготовляв собі на свого наслідника!

У той час як Рутський набирався досвіду й гартувався до дальшої боротьби проти ворогів з'єдинення, життя нескореного оборонця унії невпинно хилилося до заходу. Наприкінці свого многотрудного життя Потій ураз зі св. Павлом міг сказати: *«Доброю боротьбою я боровся і віру зберіг. А тепер уже приготований для мене вінок слави, що мені дасть – справедливий Суддя!»* (2 Тим. 4:7-8). Ось як митр. Лев Кішка († 1728 р.) описав останні дні Потія, на підставі записок очевидця:

«Почуваючись близько смерти, він звернувся до упорядкування справ своєї душі, приготовляючи до щасливої вічності своє, до краю виснажене працею і постійним постом тіло, хоч і перед тим він, як монах, не вживав м'яса. Пам'ятаючи на слова Апостола: *Умертвляйте земні ваші члени!* (Кол. 3:5), він ще більше виснажував себе тяжкими покутами й волосінницею, озброюючи свою душу на передсмертні напасті диявола. В тому часі, частинно сам, а частинно через свого секретаря (Мороховського – А.П.), він також списував для пам'яті свої письменницькі праці, як теж свої духовні проповіді й гомілії».[455]

Тут митр. Кішка подав повний список Потієвих праць і писань, а відтак навів ще й докладний опис останньої недуги й кончини митрополита, записаний тим же очевидцем. Ось зміст того опису:

Митрополит Потій смертельно захворів 25 червня 1613 року. Як тільки захворів, то зразу висповідався і запричастився, а третього дня прийняв маслосвяття. Через тиждень знову прийняв св. Тайни. 17 липня йому значно погіршало і вночі почалась передсмертна агонія. Над ранком покликали місцевого домініканця, о. Гавриїла, який ще раз висповідав його. Тоді Володимирський протопресвітер, у супроводі всіх крилошан, врочисто приніс св. Тайни і запричащав вмираючого, який, вдарившись у груди, промовив: «Слава Тобі, Христе Боже наш, що вчинив єси мене, грішного слугу Твого, гідним причаститися святих Твоїх

---

[454] Cf. Metrop. R. KORSAK, «Vita Rutscii» in *Analecta OSBM*, IV (1963) 174; укр. переклад цієї частини Корсака подає ВЕЛИКИЙ, З літопису, IV, 238.

[455] Ті Потієві «духовні проповіді й гомілії» відтак Кішка видав друком у польському перекладі 1714 р. У вступі до проповідей Кішка подав і життєпис митр. Потія, де описані й останні його дні. Я знову користуюсь укр. перекладом ВЕЛИКОГО, З літопису, IV, 210-214, де подана «Праведна кончина митр. І. Потія».

Таїн на відпущення гріхів моїх, в останню хвилину життя мого. Амінь.»[456]

По св. Причасті вмираючий просив присутніх священиків відмовити над ним требником приписані *Молитви на відхід душі*, що їх він проказував разом з ними. І так ранком, дня 18 липня 1613 р., у мирі і спокою віддав Творцеві свого праведного духа. Похорон відбувся згідно з його розпорядженням у заповіті, де було записано:

«Мою грішну душу передаю в руки Божі, а моє тіло віддаю, з непохитною надією на воскресіння мертвих, землі, з якої його взято. Його слід похоронити за християнським звичаєм з почестю і з відповідними молитвами, як теж з відповідною милостинею для бідних. А похороніть те моє тіло у Володимирському соборі перед царськими воротами».[457]

Ось так по затяжній і завзятій боротьбі з нескореними ворогами св. з'єдинення, нарешті спочив у Бозі непохитний «оборонець унії», завдяки якому Берестейська унія вистояла і повела Українсько-Білоруську Церкву до повного розквіту й давньої її слави.

ПІСЛЯСЛОВО

Ця розвідка, присвячена великому поборникові Берестейського з'єдинення, була написана більше на підставі документальних джерел, аніж на основі вже існуючих коротших чи довших його життєписів. А що в життєписах Іпатія А. Потія є багато прогалин, історичних неточностей, а то й упереджено висвітлених подій, мені довелось порівнювати чимало наукових, літературних творів різних авторів, джерельних праць, передусім оригінальних грамот. Це спричинило значне накопичення приміток до тексту. В них подано і багато пояснень малознаних або дискусійних питань. Тому для повного розуміння тексту випливає необхідність уважно перечитувати й подані під текстом примітки.

Щодо термінології, то значну проблему становить окреслення назви Церкви й вірних, які творили на переломі XVI і XVII ст. Київську митрополію. Крім українців до неї належали також білорусини й литовці, тому її годі назвати *українською* Церквою, а всіх вірних неможливо ототож-

---

[456] *Там же,* 213.

[457] Із заповіту в АС, X, 231.

нювати як – *українців.* Тож у своїй розвідці я вживаю тогочасних назв, а саме: *Руська Церква, руська релігія, руські владики, руська мова* тощо.[458]

Під час роботи мені довелося часто покликуватися на ті самі збірники документів чи джерельні праці, тож з огляду на практичність виникла потреба вживати деякі скорочення (їх список подаю наприкінці розвідки).

З нагоди врочистого відзначення ювілею Берестейської унії цю скромну працю присвячую нескореному поборникові церковного з'єдинення, Іпатію А. Потієві, який, засівши на владичому, а відтак на митрополичому престолі, для тієї унії жив, цілковито їй посвятився, і за неї був готовий віддати й своє життя. Тому не без причини я назвав його – *Провісником з'єдинення,* перед яким, врочисто відзначуючи 400-ліття Берестейської унії, ми всі з пієтетом і вдячним серцем клонимо свої голови.

---

[458] *Руська Церква* – не в значенні совітської термінології (*російська,* чи радше – *московська),* але спільна назва для Українсько-Білоруської Церкви XVI-XVII ст. Щодо тогочасної мови, то подаю – *руська,* а часом - *старо-українська.*

СКОРОЧЕННЯ УЖИВАНИХ ДЖЕРЕЛ

АЗР = *Акты относящіеся к исторіи Западной Россіи,* т. IV, СПетербург 1851.

АрхивЮЗР = *Архив Югозападной Россіи,* часть I, том 1, Кіев 1859; ч.I, т. 6, 1883.

АС = *Археографическій Сборник документов относящихся к исторіи Сѣверо-Западной Руси,* т. VI, Вильна 1869; т. X, Вильна 1874.

АЮЗР = *Акты относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи,* т. I-II, СПетербург 1863-1865.

БОГОСЛОВІЯ = видає Українське Богословське Наукове Т-во в Римі.

БОРОТЬБА = *Боротьба південно-західної Русі-України проти експансії унії (X - поч. XVII ст.),* Збірник документів і матеріялів, Київ 1988.

ВЕЛИКИЙ, З літопису = А. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ, *З літопису християнської України,* т. IV, Рим 1971.

ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУЛ = М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія української літератури,* т. V, Ню Йорк 1960.

ГРУШЕВСЬКИЙ, ІУР = М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія України-Руси,* т. V і VI, Ню Йорк 1955.

ЖУКОВИЧ, СБ = П. ЖУКОВИЧ, *Сеймовая борьба западнорусскаго дворянства с церковной уніей до 1609 года,* СПетербург 1901.

ЖУКОВИЧ у ХЧ = «Послѣдняя борьба духовенства митрополичей епархіи с Потеем и уніей (1609-1611)», стаття у *Христіанское чтеніе,* СПетербург, 212 (1901) 258-291; 370-389.

ЗАПИСКИ НТШ = *Записки Наукового Т-ва ім. Шевченка* у Львові.

ЗАПИСКИ ЧСВВ = *Записки Чину св. Василія Великого* у Римі.

ИОРЯС = *Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности,* т. XII, кн. 2, СПетербург 1908.

НСМ = *Науковый Сборник Галицко-Русской Матицы на год 1867,* Львов 1868.

ППЛ = *Памятки полемической литературы в Западной Руси,* кн. II і III, Петербург 1882-1903.

СТУДИНСЬКИЙ, ППП = К. СТУДИНСЬКИЙ, *Памятки полемічного письменства XVI-XVII в.,* т. I, Львів 1906.

ПЕТРУШЕВИЧ, СГЛ = А. ПЕТРУШЕВИЧ, *Сводная Галицко-Русская Лѣтопис с 1600 по 1700 год,* Львов 1874.

ХЧ = *Христіанское чтеніе,* т. 212, СПетербург 1901.

ЮК = *Ювилейна книга в 300-роковини смерти митр. І. Потія,* вид. Т-во св. Апостола Павла, Львів 1914.

* * * * *

ADS = *Archiwum domu Sapiehów*, red. A. PROHASKA, t. I, Lwów 1892.

Analecta OSBM = те саме, що **Записки ЧСВВ**.

DPR = *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. ab A. WELYKYJ, OSBM, vol. I, Romae 1953.

DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique.*

DUB = *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, ed. ab A. WELYKYJ, OSBM, Romae 1970.

HALECKI, FFB = O. HALECKI, *From Florence to Brest*, Rome 1958.

LE = *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. ab A. WELYKYJ, OSBM, voll. I-II, Romae 1972-1973.

LNA = *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. ab A. WELYKYJ, OSBM, voll. I-III, Romae 1959.

MCS = *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*, ed. a W. MILKOWICZ, t. I, Leopoli 1895.

MUH = *Monumenta Ucrainae historica*, coll. a metr. A. ŠEPTYCKYJ, OSBM, vol. I, Romae 1964; vol. IX-X, Romae 1971.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*, publ. a Pont. Instituto Orientalium Studiorum, Romae.

PSB = *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa - Kraków 1935 ss.

SMP = *Sacrum Millennium Poloniae*, vol. I, Romae 1954; vol. IV, Romae 1957.

VMP = *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, ed. a A. THEINER, vol. III, Romae 1863.

о. А. Пекар, ЧСВВ

УЖГОРОДСЬКА УНІЯ ТА ЇЇ ТВОРЦІ
(1646 – 1996)

Ужгородська унія була засаджена тяжким трудом і зрошена рясним потом відданих Божій справі душ, тож Господь Бог поблагословив її і дав їй буйний зріст (I Кор. 3:6-7). Поборовши багаточисельні труднощі й перешкоди, вона з бігом часу розрослася, як те гірчичне зернятко, у велике дерево, в тіні якого знайшло собі захист століттями поневолене українське Закарпаття. Оскільки Ужгородська унія, подібно як і Берестейська, причинилася до відродження і розвитку занепалої тоді закарпатської Церкви, то вона цілком заслуговує на те, щоб ми ознайомилися з її історичним розвитком. А відзначення 350-річчя її звершення дає нам добру нагоду до цього.

Перша спроба з'єдинення

Нема найменшого сумніву, що Берестейська унія стала спонукою і зразком Ужгородської, хоч Мукачівський владика в Берестейській унії не брав участи.[1] Базуючись на анонімному листі, опублікованому А. Петровим,[2] деякі православні дослідники не вагаються твердити, що Мукачівський єпископ Амфілохій через свого заступника, архимандрита Матвія, брав участь у Берестейському протиунійному синоді. Ось що

---

[1] Закарпатські українці творили т. зв. Мукачівську єпархію, а первісним осідком владики був Святомиколаївський монастир на Чернечій горі біля Мукачева – А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття,* Рим 1967, стор. 17-21 (далі скор.: ПЕКАР, Нариси).

[2] А. ПЕТРОВ, *«Старая вѣра и унія в XVII-XVIII вв.»* С-Петербург 1905, I, 4 (далі скор: ПЕТРОВ, Старая вѣра). Автор не подав ні джерела листа, ані джерела звідки він почерпнув відомість про єп. Амфілохія. Такого єпископа в Мукачівській єпархії взагалі не було. Більше того, імені єп. Амфілохія ні в унійних, ні в протиунійних Берестейських документах не згадується зовсім – cf. M. LACKO, S.J., *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*, Romae 1955, p. 31 (далі: LACKO, Unio).

пише, наприклад, православний історик Іван Власовський: «Як прийшло до Берестейського собору в жовтні 1596 року, то до князя Острозького прибув від православного єпископа Мукачівського Амфілохія, як представник Закарпатської України, отець Матвій, архимандрит з Афонського манастиря, що й був на Берестейському православному соборі, заступаючи на ньому православних українців Угорщини. Цей же єпископ Мукачівський Амфілохій, через 10 років по соборі Берестейському, знайшов собі притулок у князя Острозького в Степанському манастирі, фундації Острозьких на Волині, коли 1606 року мусів залишити Мукачів».[3]

Про безпідставність твердження Власовського свідчить те, що в списку Мукачівських владик взагалі нема імені якогось єп. Амфілохія. Навпаки, документи виразно доводять, що в час Берестейської унії Мукачівським єпископом був Василій,[4] який саме восени 1596 р. виїхав до цісаря Рудольфа II, що тоді перебував у Празі, а вернувся щойно на початку наступного року.[5] Тож особу єп. Амфілохія і його участь (особисту чи через представника), на протиунійному синоді у Берестю слід уважати видуманою.

Вістка про Берестейське церковне з'єдинення Київської митрополії з Римом скоріше чи пізніше дійшла й на Закарпаття, де саме тоді запеклий кальвініст князь Сиґізмунд Раковці[6] ув'язнив єп. Василія тільки за те, що владика відважився їхати до самого цісаря скаржитися на князя, котрий уважав себе всемогутнім.[7] Той же князь так само вчинив

---

[3] Іван ВЛАСОВСЬКИЙ, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Ню Йорк-Бавнд Брук 1957, т. III, 323-324. Петров, на якого покликується Власовський, подає, що сам єп. Амфілохій брав участь у Берестейському протиунійному синоді, а Власовський твердить, що єп. Амфілохій брав участь у тому ж синоді тільки через свого представника, атонського архимандрита Матвія.

[4] У латинських документах його ім'я подане як Ladislaus, по-мадярськи László.

[5] Документи про подорож єп. Василя до Праги подає HODINKA A., *A munkácsi gör. szert. pöspökség okmánytára,* Ungvar 1911, p. 30-33 (скор.: HODINKA, Okm.).

[6] *Князь Сиґізмунд Раковці* володів Мукачівським замком і посілостями у роках 1588-1606.

[7] Єп. Василь перед цісарем оскаржив Раковція у тому, що пограбував Святомиколаївський монастир, відібрав всі монастирські добра (тобто села Бобовище і Лавки) й постійно перешкоджав йому в управлінні єпархією. Цісар Рудольф II справу подав на суд, де, зрозуміло, Раковці «оправдався» – HODINKA, Okm., 40-42.

і з Василієвим наслідником, єп. Гавриїлом.[8] А вже 1600 року на Мукачівському престолі згадується єп. Петроній,[9] котрого ще того самого року прогнав з Мукачева волоський князь Михайло Воєвода. Саме у серпні 1600 року Воєвода зайняв Мукачівський замок, прогнав із Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі єп. Петронія, а на його місце посадив румунського єп. Сергія.[10] Сергій втримався на Мукачівському владичому престолі аж до 1619 року, коли був змушений шукати собі пристановища у Тасманському монастирі, де й помер біля 1629 року.[11] Під час Сергієвого владицтва Перемиський з'єдинений єп. Атанасій Крупецький пробував запровадити унію на Закарпатті, однак це йому не вдалося.[12]

Після турецької перемоги над мадярами 1526 року під Могачем, де загинув і мадярський король Володислав II, Мадярщина була поділена на три частини, оскільки середню її частину зайняли турки. Західна частина, зберігши назву мадярського королівства, на короля вибрала собі Австрійського цісаря Фердінанда I (1526-1564), а східна частина (під турецьким протекторатом) оформилась у т. зв. Семигородське князівство на чолі з Іваном Заполієм (1526-1540), який також титулував себе мадярським королем. Саме ж Закарпаття тоді творило коридор, із яким стикалися східна і західна частина тодішньої Мадярщини. Тому східна частина Мукачівської єпархії, тобто колишні комітати Берег з Мукачевом, Уґоча, Мараморош і Сукмар, належала до Семигородського князівства, а західна її частина (комітати Уж, Земплин, Саболч, Шариш і Спіш) залишилась у т. зв. Мадярському королівстві, під володінням

---

[8] Ім'я єп. Гавриїла згадується 1599 р., коли князь Раковці його ув'язнив, а відтак прогнав з монастиря – *Там же,* 123, ч. 10; с. 127, ч. 35.

[9] Літом 1600 р. єп. Петроній брав участь і підписав синодальні акти в Яссах – LACKO, Unio, 41.

[10] Сергій був ігуменом Тасманського румунського монастиря і прихильником волоського воєводи Михайла. Документи стосовно його єпископства у Мукачеві – *Там же,* 42-43.

[11] Єп. Сергій був змушений покинути Мукачівський монастир через повстання Гавриїла Бетлена, який відтак став власником Мукачівського замку і посілостей (1622-1629). Про Бетлена досить докладні інформації подані – *Там же,* 43-46.

[12] *Атанасій Крупецький* – Перемиський з'єдинений єпископ (1610-1652). Його життєпис подає – J. PELESZ, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom,* Wien 1880, vol. II, 120-124.

австрійського цісаря.[13] Ось так упродовж майже двох наступних століть Закарпаття стало полем завзятої боротьби і постійних повстань Семигородських князів проти Габсбургів.

Одночасно з поділом Мадярщини прийшла і хвиля протестантизму (спочатку лютеранства, а відтак кальвінізму), що захопила тоді майже всю мадярську шляхту. Масові відступства мадярських маґнатів і дворян, а то й вищого духовенства, у другій половині XVI ст. довели Католицьку Церкву у Мадярщині майже до повної руїни. «У той час, – пише закарпатський історик М. Лучкай, – уся Мадярщина стала б протестантською, якби між самими реформатами, тобто між лютеранами і кальвіністами, не дійшло до взаємної боротьби, в якій перемогли кальвіністи, внаслідок чого кальвінізм став *мадярською вірою*».[14]

Однак з початком XVII ст. прийшла католицька контрреформація, яку очолив відомий мадярський єзуїт Петро Пазмань, пізніший примас й Остригомський архиєпископ.[15] Під його проводом Католицька Церква в Мадярщині почала набирати нових сил, коли більша частина маґнатських родин, переважно у західній чи королівській частині Мадярщини, вернулась до католицької віри. Та для нашої історії важливішим було навернення графа Юрія III Друґета, котрий став католиком під час своїх студій в єзуїтській колегії у Празі.[16]

Повернувшись до своїх розлогих земельних посілостей, які простягалися від Гуменного у колишньому Земплинському комітаті – аж до

---

[13] Про поділ Мадярщини після битви під Могачем див. О. МИЦЮК, *Нариси з соціяльно-господарської історії Підкарпатської Руси*, Прага 1938, т. II, 15-17, де подана теж карта поділеної Мадярщини; історію поділеної Мадярщини подає – C. A. MACARTNEY, *Hungary – A Short History,* Chicago 1962, 65-80.

[14] М. ЛУЧКАЙ, *Історія карпатських русинів*, т. II, гл. 50, український переклад у: *Науковий Збірник Музею української культури у Свиднику,* Пряшів 1970, т. 14, 136-140 – досить влучно змалював реформаційний рух у Мадярщині впродовж XVI ст. (далі скор.: ЛУЧКАЙ у НЗ-МУК).

[15] *Петро Пазмань (1570-1637)* – навернувшись з кальвінізму, вже 1587 р. вступив до єзуїтів. Після закінчення студій у Римі, за короткий час був професором філософії у Ґраці, звідкіля перейшов на місійну працю до Мадярщини, де навернув понад 30 маґнатських родин до католицької віри. Відтак 1616 р. став Остригомським архиєпископом, а 1629 кардиналом. При помочі оо. Єзуїтів та їхніх шкіл йому вдалося знову відродити Католицьку Церкву в Мадярщині.

[16] *Граф Юрій III Друґет (1583-1620)* посідав Гуменську латифундію, до якої 1610 р. були долучені ще і розлогі Ужгородські земельні посілості.

околиць Ужгорода, молодий граф Друґет став ревним апостолом католицької віри. А що більшість його підданих були нез'єдиненими українцями, то він задумав і їх привести до з'єдинення з Римським Апостольським Престолом. Та спроваджені ним до Гуменного єзуїтські місіонери,[17] перетягаючи нез'єдинених на латинський обряд, не мали великого успіху між ними.[18] Тоді граф звернувся до польського Перемиського єп. Станислава Сєцінського, щоб той вислав йому українських з'єдинених місіонерів. У Перемишлі вже від 1610 року перебував з'єдинений єп. Атанасій Крупецький, однак православні не допускали його до управління єпархією. То ж він радо згодився розпочати унійну діяльність між закарпатськими українцями.[19] Отож, поселившись у Святодухівському монастирі в Красному Броді, єп. Крупецький вже у вересні 1613 р. почав свою місійну працю у посілостях графа Друґета.[20]

Єп. Крупецький первісно думав поселитися в Мукачівському монастирі на Чернечій горі, щоби звідтам розгорнути свою унійну діяльність на цілу Мукачівську єпархію. Але тогочасний власник Мукачівського домену, граф Микола Естергазі, хоч був католиком, не допустив до того.[21] Все ж таки, побувши якийсь час у Святомиколаївському монастирі на Чернечій горі, Крупецькому вдалося схилити до унії тамтеш-

---

[17] Граф Друґет 1608 р. спровадив трьох єзуїтських місіонерів до Гуменного, де відтак 1615 р. він заснував для них колегію, перенесену 1646 р. до Ужгороду.

[18] Про єзуїтських місіонерів між українцями Лучкай пише: «Вони більше дбали про навернення русинів (українців) на католицтво (на латинський обряд) ніж реформатів» – ЛУЧКАЙ у НЗ-МУК, 14 (1986) 169.

[19] Про місію Крупецького єп. С.Сецінський уже 25.9.1613 р. повідомив Рим: «Мадярський шляхтич Юрій з Гуменного, який навернувся з єретичної на католицьку віру, спонуканий ревністю за католицьку віру і бажанням поширити унію в своїх комітатах між людьми грецького обряду, листовно звернувся до мене, щоб я вислав туди єп. Крупецького для утвердження унії між його підданими. Це я кілька днів тому і зробив» – cf. A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, Romae 1863, t. III, 357.

[20] Василіянський монастир у Красному Броді був заснований князем Т. Корятовичем наприкінці XIV ст. Його повну історію подає М. ВАВРИК, ЧСВВ, *По василіянських монастирях*, Торонто 1958, стор. 249-251; К. ЗАКЛИНСЬКИЙ у НЗ-МУК, 1 (1965) 43-57.

[21] *Граф Миколай Естергазі* володів Мукачівським замком і земельними добрами в рр. 1612-1633. Cf. HODINKA, Okm., 121, n.2: «Перемиський єпископ хотів поселитися в монастирі, але Вельможний пан М. Естергазі йому не позволив».

ніх монахів і деяких довколишніх священиків.[22]

Повернувшись у Друґетові посілості, єп. Крупецький осівся в Краснобрідському монастирі, який став осередком його місійної діяльности між нез'єдиненими. Виглядає, що владика головну свою увагу звернув на навернення духовенства, бо вже у короткому часі здобув для з'єдинення понад 50 священиків. Причину його успіху слід шукати в тому, що він міг обіцяти закарпатським священикам усі користі Берестейської унії, головно – збереження східного обряду та звичаїв. Однак, при своїй апостольській ревності владика занедбав підготування до унії простого народу. Через брак досвіду він думав, що вірні самі собою підуть за своїми душпастирями. Але так не сталося.

Саме тоді граф Друґет дав спорудити при монастирі у Красному Броді нову муровану церкву,[23] в якій була приміщена чудотворна ікона Пресвятої Богородиці, що перед тим зберігалась у малій капличці біля церкви. Якраз ця чудотворна ікона на празник Зшестя Святого Духа рік-річно притягала до Красного Броду тисячі паломників, навіть з-поза Бескидів. Граф Друґет, котрий одночасно був ктитором Краснобрідського монастиря й церкви, хотів використати присутність з'єдиненого владики і запросив його посвятити новоспоруджену церкву саме на храмовий празник – Зшестя Святого Духа, коли до Красного Броду сходилося до десяти тисяч прочан. А єп. Крупецький, бажаючи якнайскоріше вернутися до своєї Перемиської єпархії, вирішив при цьому проголосити акт з'єдинення з Апостольським Престолом.

Однак поспіх владики виявився фатальним. Хоча духовенство у посілостях Друґета переважно було вже готове чи бодай схильне до унії, простий народ не був готовий до цього і тому його легко можна було наставити проти неї. Один – два противники могли без труднощів підбурити неосвічене простолюддя проти задуманого проголошення з'єдинення. Так і сталося.

Вже в навечір'я празника (1614 р.) до Красного Броду зійшлося кілька тисяч прочан, що спішились поклонитися чудотворній іконі Бо-

---

[22] LACKO, Unio, 47. Виглядає, що тодішній Мукачівський єп. Сергій у той час перебував у Грушевському монастирі, на Мараморощині.

[23] 1603 р., ще перед своїм наверненням, граф Юрій Друґет переїжджав у кареті попри Краснобрідський монастир саме тоді, коли почали дзвонити. Коні наполохались і заїхали у рів. Граф розсердився і приказав дерев'яну монастирську церкву спалити. Однак по своїм наверненні дав спорудити нову.

жої Матері. Пізно ввечері до церкви увійшов єп. Крупецький, щоб усе відповідно приготувати для святочних відправ. Оскільки ж прочани постійно товпилися коло ікони й годі було навести якийсь порядок, то владика на якийсь час випросив людей із церкви та примкнув двері. А ворохобники на те тільки й чекали. Вони відразу збунтували прочан проти єпископа, мовляв, задля унії простим людям не можна буде навіть спокійно помолитися у церкві.

Тоді збунтована юрба силою виважила церковні двері та з палицями в руках кинулась на єпископа і його помічників, які з поспіхом скрилися у захристії. І хто-зна, що могло б з ними статися, коли б не наспіла графська ґвардія, що миттю розігнала розлючену юрбу. Наступного дня єп. Крупецький посвятив церкву і відправив торжественну св. Літургію, але акту унії не довершив. Це довелося відкласти ще на якийсь час.[24]

Після невдалої місії на Закарпатті, єп. Крупецький вернувся до своєї Перемиської єпархії, де нез'єдинені не переставали переслідувати його до самої смерти.[25] Він однак дальше утримував стосунки з прихильними до унії закарпатськими священиками, а згодом був зв'язковим між Київським митрополитом Й. Рутським[26] і Мукачівськими владиками. Після смерти Рутського він став головним дорадником єп. Василія Тарасовича (1633-1651) у його унійних змаганнях.

Василіяни – носії унійних ідей

Під час своєї місійної праці на Закарпатті єп. Крупецький зауважив прихильність тамтешніх монахів до з'єдинення. Тому він порадив митр. Рутському, щоби він насамперед постарався витворити в Мукачівській єпархії унійну атмосферу, і то найкраще через місцевих монахів-василіян. Добра нагода для цього постала вже 1623 року, коли Рутський допоміг прогнаному Мукачівському владиці Петронієві вернутися до своєї

---

[24] Опис очевидця Краснобрідського випадку подає – LACKO, Unio, 48-50.

[25] В *Хроніці* Перемиського капітулу про єп. Крупецького читаємо: «Ціле життя Атанасія було постійним мучеництвом через сталі бунти православних», як подає PELESZ, vol. II, 122.

[26] *Велямин Йосиф Рутський* – Київський з'єдинений митрополит (1613-1637). Його повну біографію подає І. НАЗАРКО, ЧСВВ, *Київські і Галицькі митрополити*, Рим 1962, стор. 17-36.

єпархії і знов осісти у Святомиколаївському монастирі на Чернечій горі.[27]

Єп. Петроній, як згадувалося, 1600 р. був прогнаний з Мукачівського монастиря волоським князем Михайлом, який на це місце посадив румунського єп. Сергія. Як василіянський монах, Петроній знайшов собі притулок між своєю братією в тодішній Польщі. Товаришем його вигнання був молодий монах-послушник Іван Григорович, який відтак закінчив свої студії у Володимирській «академії».[28] Тож там закарпатські ізгої перейнялися унійними ідеями та познайомилися з митр. Рутським (1613-1637). Ось так у серці єп. Петронія зродилося щире бажання пересадити церковну унію теж по той бік Карпат.

Петронієві мрії скоро здійснилися, бо вже 1622 р. Мукачівська округа із замком перейшла у володіння могутнього на той час Семигородського князя Гавриїла Бетлена († 1629), який був споріднений з польською шляхтою. Якраз через посередництво цієї шляхти митр. Рутському вдалося вплинути на Бетлена, котрий 1623 р. повернув Мукачівське владицтво єп. Петронієві.[29] Ось так єпископ-ізгой повернувся до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, а разом з ним – єромонах Іван Григорович та надійний молодий чернець Василій Тарасович,[30] якого митр. Рутський вислав їм як помічника. Вони створили т. зв.

---

[27] Святомиколаївський монастир на Чернечій горі біля Мукачева був первісним осідком Мукачівських владик, які рівночасно займали уряд архимандрита. Коротку історію монастиря подає ВАВРИК, 225-242.

[28] Властиво це була катедральна школа у Володимирі Волинському, що її зреорганізував митр. Іпатій Потій (1600-1613). LEHOCZKY T., *A beregmegyei gőr. szert. katholikus lelkészségek története a XIX sz. végeig* (Історія греко-кат. духовенства Березького комітату до кінця XIX ст.), Munkács 1904, p. 21 – покликуючись на грамоту від 23 жовтня 1617, видану у Володимирі, що її знайшов в архіві Братіславської капітули, подає, що Іван Григорович був «покірної вдачі» й у Володимирі закінчив «академію», тобто катедральну школу. Як знаємо, Володимирська єпархія протягом довшого часу була заборолом з'єдиненої Київської митрополії .

[29] Номінаційну грамота у Бетлена від 10 лютого 1623 р. подає І. ДУЛИШКОВИЧ, *Историческія черты Угро-Русских*, Унґвар 1874, т. II, 82-83; HODINKA, Okm., 53-54. Про Петронія див. LACKO, Unio, 53-54.

[30] В. Тарасович був висвячений на священика єп. Григоровичем щойно 1627 р. У той час, за звичаєм Східної Церкви, на священиків висвячували тільки 30-річних – див. Е. КОЗАНЕВИЧ, ЧСВВ, *Життя св. Священномученика Йосафата, ЧСВВ*, Жовква 1930, стор. 28.

унійну трійцю, що з великою посвятою обробляли занедбану і затверділу ріллю Срібної Землі, щоб відповідно приготувати її для благодатного засіву церковної унії. Вони всі троє, один за одним, займали Мукачівський владичий престол, а саме: єп. Петроній у 1623-1626 роках, єп. Іван Григорович у 1627-1633 роках, і єп. Василій Тарасович у 1633-1651 роках.[31]

Єп. Петроній не мав спроможности реалізувати унійних планів митр. Рутського, бо скоро помер, душевно і фізично виснажений скитальщиною. Однак він вплинув на монашу братію і довколишнє духовенство, котрі вибрали його наслідником – Івана Григоровича, товариша по вигнанню.[32] Григорович мусів бути дуже обережним, аби не прогнівити свого протестантського ктитора, всемогутнього князя Бетлена, який і чути не хотів про якусь там унію. З другого боку, неосвічене і занедбане духовенство дуже повільно сприймало ідею з'єдинення. Тож за порозумінням з митр. Рутським,[33] Григорович прийняв єпископську хіротонію від Молдавського православного митрополита у Яссах, де зараз же сам висвятив на священика свого відданого помічника Василія Тарасовича.[34]

На початку лютого 1628 р., повертаючись із Яссів, єп. Григорович з о. Тарасовичем вибрали довшу дорогу через Галичину, де зустрінулися з митр. Рутським, щоби розглянути дальші плани унійної діяльности в Мукачівській єпархії. Про цю зустріч митр. Рутський 28 червня 1628 р. повідомив Апостольську Столицю, пишучи:

«На початку лютого переїжджав через ці околиці Мукачівський єпископ грецького обряду в Мадярщині, висвячений на початку цього року Волоським митрополитом на єпископа тих частин Мадярщини і Семигороду, де від давніх часів находяться численні руські (українські)

---

[31] Слід відмітити, що відомості і хронологічні дані про цих трьох єпископів Лучкай подає дуже поплутано, тому їх слід сприймати критично. Краще орієнтуватися на даних, як їх подає – LACKO, Unio, 53-90.

[32] Номінаційну грамоту кн. Бетлена від 12 січня 1627 р. див. у ДУЛИШКОВИЧА, т. II, 84; HODINKA, Okm., 57-60.

[33] На користь нав'язання стосунків Григоровича з митр. Рутським промовляють такі факти: 1. Григорович чекав із своїми свяченнями майже цілий рік (від січня до грудня 1627 р.); 2. за порадою Рутського Григорович листовно звернувся до патр. Лукаріса, подібно як М. Смотрицький; 3. по своїх свяченнях Григорович зустрічався з Рутським, про що мусіли наперед домовитися.

[34] LACKO, Unio, 60.

поселення. Тому і їхній єпископ - русин (українець) і добре знаний мені. Він теж з нами, хоч ще не цілком досконало. При Божій помочі ми його цілковито позискаємо, утримуючи з ним зносини через наших післанців. Що більше, при його допомозі ми зможемо нав'язати зносини теж з митрополитом і єпископами Волощини та Молдавії. На взір нашого Мелетія (Смотрицького) він теж написав листа до Царгородського патріярха, що дасть нагоду до зірвання їхніх зносин. Копію його (Григоровичевого) листа тут пересилаю».[35]

З наведених слів митр. Рутського (що Мукачівський владика *«з нами, хоч ще не цілком досконало»)* можемо зробити безперечний висновок, що Григорович у своєму серці вже був переконаним католиком, хоч для публічного визнання католицької віри мусів вичекати відповідної нагоди.

З того ж листа ми довідуємося і про план зірвання стосунків з Царгородським патріярхом, котрого закарпатці, хоч тільки формально, все ще вважали главою своєї Церкви. За порадою Рутського єп. Григорович листовно звернувся до тодішнього патріярха Кирила Лукаріса (не позбавленого прихильності до кальвінізму),[36] щоб отримати примірник його катехизму, написаного уже підо впливом кальвіністського навчання.[37] Діставши Лукарісів катехизм, єп. Григорович мав намір публічно розкрити єретичні навчання патріярха, зірвати з ним стосунки та проголосити з'єдинення з Римським Апостольським Престолом.[38] Лукаріс однак підозрівав, що Рутський впливав на Григоровича і тому взагалі не відповів на його листа. Тож задуманий план проголошення унії в Мукачівській єпархії і тоді не здійснився.

Єп. Григорович, однак, не знеохочувався. Як добрий пастир, він перший з-поміж Мукачівських владик почав систематично проводити канонічну візитацію всіх парафій єпархії, щоб ознайомитись з правди-

---

[35] T. HALUŠČYNSKYJ, OSBM - A. WELYKYJ, OSBM, *Epistulae Josephi V. Rutskyj, OSBM,* Romae 1956, p. 207.

[36] Про Кирила Лукаріса († 1638), який між іншим студіював у Женеві, центрі кальвінізму, див. М. СОЛОВІЙ, ЧСВВ, *Мелетій Смотрицький як письменник,* Рим-Торонто 1977, т. I, 196-199; C. EMEREAU, «Lucar Cyrille», in DTC, IX/1, coll. 1003-1019.

[37] *«Катехизм»* Лукаріса, написаний підо впливом протестантського віровчення, був перевиданий 1622 р. його учнем З. Ґерґаносом.

[38] Повний текст Григоровичевого листа від 16 грудня 1627 р., писаного латиною, подає – LACKO, Unio, 196-197.

вим станом релігійного життя своєї пастви.[39] При цій нагоді він не забував повчати своїх священиків про потребу єдності Вселенської Церкви, стараючись схилити їх до унії. Таким чином Григорович намагався витворити в Мукачівській єпархії унійну атмосферу.

На жаль, і єп. Григоровичеві не судилося довго управляти Мукачівською єпархією, бо вже 1633 р. він перейшов до вічности. Однак перед смертю йому теж вдалося забезпечити Мукачівське владицтво для свого однодумця і відданого співробітника, єромонаха Василія Тарасовича, який продовжував розпочате діло з'єдинення.[40] Проте становище Тарасовича значно погіршилося, бо новим власником Мукачева став запеклий кальвініст, князь Юрій І Раковці, котрий намагався насаджувати кальвінізм серед своїх підданих.[41]

Ставши Семигородським князем,[42] Юрій І Раковці 1633 р. додав до своїх уже немалих посілостей ще й розлогі земельні володіння Мукачівського домену. Тим самим він став і ктитором (патроном) Мукачівського владицтва з його осідком, Святомиколаївським монастирем на Чернечій горі біля Мукачева. Щоб Мукачівського єпископа і монашу братію цілком підпорядкувати своїй владі, Раковці загарбав усі добра Святомиколаївського монастиря,[43] а на прожиток єпископа і монахів казав видавати певну кількість продуктів із замкових запасів. Зрозуміло, що при найменшому спротиві розпорядженням князя чи коменданта замку з боку єпископа чи монахів, доставлення харчів до монастиря припинялося. Внаслідок цього Мукачівський єпископ став цілковито залежним від князя Раковція, або радше – від коменданта Мукачівського замку, безоглядного Івана Балінґа. Серед таких обставин про унію нічого було й думати.

---

[39] З 1630 р. збереглася грамота коменданта цісарських військ М. Алаґі, якою Григоровичеві забезпечувалась охорона під час його візитацій – cf. HODINKA, Okm., 60-61.

[40] Про єп. В. Тарасовича див. ДУЛИШКОВИЧ, т. II, 86-94; Е. ПЕРФЕЦКІЙ, «В. Тарасович – єпископ Мукачевський», стаття у *Науковий Збірник Т-ва Просвіта* (далі скор.: НЗТП), Ужгород, II (1923) 84-92; LACKO, Unio, 58-90.

[41] LACKO, Unio, 57-59.

[42] MACARTNEY, 82.

[43] Наприкінці XVI ст. князь Т. Корятович забезпечив Святомиколаївський монастир на Чернечій горі посілостями в селах: Бобовище і Лавки, як теж десятиною з винниць Іванівецької гори, недалеко Мукачева.

Після вибору Василія Тарасовича на Мукачівського владику, князь Раковці зразу вислав його до Молдавії,[44] де 6 грудня 1633 р. висвятив його на архиєрея митр. Варлаам.[45] Щойно після повороту Тарасовича з Молдавії, князь найменував його «*єпископом Мукачівським і Мараморoським*»,[46] хоч у Марамороші вже від 1628 р. був призначений єпископом Доситей.[47]

Опинившись у скрутному становищі й шукаючи поради, єп. Тарасович зразу нав'язав стосунки з Перемиським з'єдиненим єп. Атанасієм Крупецьким,[48] який уже перед двадцятьма роками трудився над з'єдиненням закарпатських українців на посілостях графа Друґета. Без сумніву, головним предметом їхніх розмов була справа унії. Вони скоро дійшли до висновку, що Тарасович доти не зможе нічого зробити для з'єдинення, поки: 1) не здобуде собі прихильності й довір'я єпархіяльного духовенства; 2) не закріпить своєї влади над усіма вірними, включно з Мараморощиною;[49] та 3) не звільниться з-під залежности князя Раковція.

Скориставшися з дозволу князя «щорічно переводити візитацію поодиноких парафій і скликати реґіональні синоди»,[50] Тарасович відвідав майже всі церкви своєї єпархії, не поминувши і Мараморошу.[51] У той спосіб він закріпив свою владу над всіма закарпатськими українцями,

---

[44] Див. Раковцієву грамоту безпечного подорожування для Тарасовича від 16 жовтня 1633 р. у – HODINKA, Okm., 62.

[45] Грамоту єпископських свячень Тарасовича у Сучаві подає – LACKO, Unio, 205.

[46] Див. номінаційну грамоту для Тарасовича від 5 січня 1634 р. у – HODINKA, Okm., 63-65.

[47] Кн. Бетлен найменував Мараморoським єпископом Доситея ще 1628 р., а Раковці затвердив його 1635 р. Щойно 1639 р., по смерті Доситея, Марамoрош був підпорядкований Тарасовичеві – LACKO, Unio, 61-62; A. BARAN, *Eparchia Maramorošiensis eiusque unio*, Romae 1962, p. 12-13 (далі скор.: BARAN, Ep. Maramorošiensis).

[48] Підпис єп. Крупецького фіґурує на одному з документів уже 1634 р. – LACKO, Unio, 62-63.

49 У той час єп. Тарасович управляв властиво тільки середньою частиною Мукачівської єпархії, бо західною керував єп. Крупецький, а східною – єп. Доситей.

[50] Дозвіл було дано в номінаційній грамоті Тарасовича на єпископа – HODINKA, Okm., 64.

[51] Мараморoський клир підпорядкувався владі Тарасовича 1639 р. на Сиготському синоді – *Там же,* 62; BARAN, Ep. Maramorošiensis, 13.

стараючись викликати теж прихильність єпархіяльного духовенства. Одночасно він вишукував важливіші королівські грамоти, щоб доказати свої права на Святомиколаївський монастир і його добра, що їх незаконно загарбав собі князь Раковці.

Тарасовичеві, однак, не було під силу ставати один на один до боротьби із всемогутнім Семигородським князем; він мусів шукати собі сильнішого від князя Раковція охоронця, тобто – самого цісаря Фердінанда III († 1657), а з ним і підтримки католицької єрархії. Тому він рішився на відважний крок – відверто скласти визнання католицької віри, про що він уже від 1638 р. домовлявся з тодішнім Яґерським латинським єпископом, Юрієм Ліппаєм.[52]

Саме тоді, коли Тарасович уже був готовий вибратися до Ясова,[53] щоб там перед Яґерським єпископом і його консисторією скласти католицьке віроісповідання, начальник Мукачівського замку капітан Іван Балінґ дня 13 грудня 1640 р. ув'язнив його.[54] І так довго не випускав його на волю, поки Тарасович не підписав заяви повної залежности й послуху князеві Раковцієві та його заступникові, Балінґові.[55] Хоч Балінґ подавав різні причини Тарасовичевого ув'язнення, все ж таки врешті решт признався, що правдивою причиною його ув'язнення був задум владики «з'єднатися з католиками».[56] Як бачимо, стати католиком в очах протестантів було великим злочином.

Опинившись на волі, Тарасович ще того самого року старався нав'язати стосунки з Апостольським нунцієм у Відні. Але на початку грудня 1641 р. його листа до нунція перехоплено і Балінґ знову кинув єпископа у тюрму. А трохи згодом, отримавши уповноваження від князя Раковція, Балінґ скинув Тарасовича з владицтва і прогнав його з Раковцієвих посілостей. Після усунення Тарасовича, Балінґ звернувся з цією справою до суду, щоби з допомогою своїх свідків доказати, ніби й

---

[52] *Юрій Ліппай* – Яґерський єпископ (1637-1642), пізніше став Остригомським архиєпископом і примасом Мадярщини (1642-1666).

[53] У той час Яґер був зайнятий турками, тож Яґерський єпископ переніс свій осідок до Ясова, недалеко Кошиць.

[54] Обставини і спосіб ув'язнення Тарасовича подає ПЕРФЕЦКІЙ, 90. Палатин М. Естергазі назвав Балінґа «hominem perversum et vilissimum» – HODINKA, Okm., 92.

[55] Умови, із якими єп. Тарасович був звільнений з в'язниці – *Там же*, 105-112.

[56] LACKO, Unio, 73.

попередні землевласники ув'язнювали, усували та проганяли Мукачівських єпископів, якщо вони їм не корились.[57] У цей спосіб Балінґ хотів довести, що князь Раковці, який настановив Тарасовича єпископом, мав право й усунути його з єпископства, як це велося у протестантів.

Прогнаний з Мукачева, єп. Тарасович удався до Ясова, до свого покровителя, Яґерського єпископа Ліппая. Не заставши його, владика-ізгой подався до Відня, щоб там шукати опіки Апостольського нунція. Нунцій, за рекомедацією єп. Ліппая, що тоді також перебував у Відні, щиро заопікувався Тарасовичем.[58] І так на початку травня 1642 р. Тарасович, в присутності цісаря і його родини, склав на руки Апостольського нунція визнання католицької віри.[59] Після цього цісар Фердінанд III († 1657) призначив Тарасовичеві відповідне приміщення в містечку Каллово та 200 флоринів річної допомоги на його прожиток.[60]

Прийнявши під свою охорону Тарасовича вже як католицького єпископа, цісар Фердінанд III звернувся з просьбою до князя Раковція, щоб той дозволив владиці осісти у його резиденції при Святомиколаївському монастирі на Чернечій горі та щоб привернув йому Мукачівське єпископство.[61] Раковці знехтував просьбою цісаря і замість Тарасовича найменував Мукачівським єпископом завзятого противника унії, Доробратівського пароха Івана Юська, звабленого вже кальвінізмом.[62] Виявилося, що й сам цісар не був спроможний оборонити єп. Тарасовича перед князем Раковцієм, який незабаром розпочав проти того ж цісаря нове повстання, що закінчилося 16 грудня 1645 р. замиренням у Лінцу.[63]

---

57 Судовий процес проти Тарасовича відбувся 27 січня 1642 р. Свідоцтва 58-х свідків подає – HODINKA, Okm., 120-131.

58 Див. листа Віденського нунція до Риму від 5 квітня 1642 р. у – LACKO, Unio, 204-205.

59 Див. *Звіт* нунція до свящ. Конґреґації для Поширення Віри від 14 липня 1642 р. у – A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illusttrantes*, Romae 1973, vol. II, 15 (далі скор.: WELYKYJ, LittEp.).

60 Див. цісарську грамоту від 29 квітня 1643 р. у – HODINKA, Okm., 143-144.

61 Див. листа цісаря Фердінанда III до свого леґата, єп. Якушича від 2 січня 1643 р. – *Там же*, 142, відм. 6.

62 Номінаційна грамота для Юська від 6 травня 1643 р. – *Там же*, 146-148. Юсько однак управляв єпархією без єпископських свячень – LACKO, Unio, 81.

63 МИЦЮК, т. II, 19. Під час мирних переговорів цісар і далі домагався повернення Мукачівського єпископства Тарасовичеві – HODINKA, Okm., 152.

Проживаючи у Каллові (колишнього Саболчського комітату), єп. Тарасович однак управляв західною частиною Мукачівської єпархії, яка була під контролем цісаря, і там ревно трудився над запровадженням унії. Однак і на Каллово зненацька наскочили Раковцієві повстанці. Вони схопили Тарасовича, поволокли його в кайданах до Мукачівського замку і кинули у в'язницю. Опинившись знову в руках князя, Тарасович був змушений зректися унії й підкоритися велінням князя. Тоді князь Раковці, усунувши з монастиря Юська, привернув Тарасовичеві Мукачівське владицтво і забезпечив його відповідним прожитком.[64]

Сьогодні, через брак документальних відомостей, нам годі зрозуміти, що спонукало єп. Тарасовича зректися унії. Одне певне, що коли б Тарасович у той час випустив зі своїх рук Мукачівське єпископство на користь уже прокальвіністськи наставленого І. Юська,[65] то на Закарпатті справа з'єдинення була б цілком завмерла. А так, своїм *«зовнішнім відступством»*,[66] Тарасович забезпечив Мукачівський престол єп. Партенієві Петровичеві, що міг далі розвивати унійну діяльність своїх попередників.

Шляхом до Ужгородської унії

Протагоністом, чи радше апостолом Ужгородської унії, здійсненої 24 квітня 1646 р., був монах – василіянин Партеній П. Петрович.[67] Під впливом Тарасовича, Партеній, як монах Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, перейнявся ідеєю з'єдинення і став близьким співробітником владики. 1643 р., коли на місце прогнаного Тарасовича Мукачівським єпископом був призначений запеклий ворог з'єдинення,

---

[64] LACKO, Unio, 83-86.

[65] Про вплив протестантизму на Закарпатті див. А. ПЕТРОВ, *Отзвук реформаціи в русском Закарпатѣ*, Прага 1923, головно стор. 73-87 (далі скор.: ПЕТРОВ, Отзвук).

[66] Так назвав відступство єп. Тарасовича – HODINKA A., *A Munkácsi görögkath. püspökség története*, Budapest 1909, p. 319 (далі скор.: HODINKA, Története).

[67] *Партеній П. Петрович, ЧСВВ* – згідно о. Лацка народився коло 1592 р. у с. Секуль, недалеко Братислави, у західній Словаччині. Ще замолоду вступив до монастиря на Чернечій горі, де був вихований уже в унійному дусі – LACKO, Unio, 118-119.

Іван Юсько, Партеній покинув Чернечу гору та перейшов до Краснобрідського монастиря (на посілостях прихильного до унії графа Друґета). Там Партеній відкрито приступив до з'єдинення і розпочав свою унійну діяльність.

В той час там був проїздом інший з'єдинений василіянин, єромонах Гавриїл Косовицький, вертаючись до Польщі із своїх студій у Відні. Граф Друґет сподобав собі його і затримав коло себе у Гуменному, щоб звідтам і той розгортав унійну діяльність.[68] Косовицький свою місійну діяльність зосередив якраз тут і в околиці. Згодом, заснувавши у Гуменному першу на Закарпатті з'єдинену парафію, став її парохом. Партеній же роз'їжджав по далеких околицях і своєю місійною харизмою здобував для унії серця багатьох священиків і селян. Хоч Косовицький був більше освічений, зате Партеній «посідав надзвичайний дар навертати людей до з'єдинення»[69] і тому розвинув далеко ширшу місійну діяльність, ніж його вчений співбрат по Чину.

По трирічній відданій праці прийшов час привселюдного визнання католицької віри та проголошення з'єдинення із Римським Апостольським Престолом. Наприкінці 1645 р. Яґерський латинський єпископ Юрій Якушич[70] приїхав до Ужгороду на похорон чоловіка своєї сестри, графа Івана Друґета, й зі своєю повдовілою сестрою перебував кілька місяців в Ужгородському замку, який тоді ще належав Друґетам. Тож в Ужгороді Партеній домовився з єп. Якушичем, що в день його іменин – на св. Юрія (тобто 24 квітня 1646 р.)[71] скличе до замкової церкви всіх заохочених до з'єдинення священиків, і вони всі разом врочисто складуть на руки Яґерського єпископа визнання католицької віри, під такими умовами:

---

[68] *Гавриїл Косовицький, ЧСВВ* вже як священик був висланий 1639 р. на вищі богословські студії до Відня. Закінчивши студії, без дозволу настоятелів залишився на Закарпатті. Ще 1663 р. єп. Суша домагався в Римі, щоб Косовицькому наказали вертатися до своєї провінції – WELYKYJ, LittEp., II, 287.

[69] Так писав архиєп. Ліппай у листі до Риму від 2 липня 1654 р. у – HODINKA, Okm., 174.

[70] *Юрій Якушич (нар. 1608 р.)* – наслідник Ліппая, став Яґерським єпископом 1642 р., але вже 1647 р. помер.

[71] Різні автори подають різні дати Ужгородської унії, які наводить – LACKO, Unio, 92-93. Правильну дату встановив уже ДУЛИШКОВИЧ, II, 138-140. Тут слід зазначити, що у Мадярщині римо-католики відзначали празник св. Юрія 24 квітня, бо 23-го вони святкували день покровителя Мадярщини, св. Адальберта.

1) що з'єдинені матимуть право зберігати східний обряд і звичаї;

2) що з'єдинене духовенство й надалі зможе вибирати собі єпископа, якого потім Апостольська Столиця лише затверджуватиме;

3) що з'єдинені священики матимуть привілеї і вольності нарівні з римо-католицьким духовенством.[72]

Отож 24 квітня 1646 р., в римо-католицький празник св. Юрія Переможця, до замкової церкви в Ужгороді, в присутності Яґерського єп. Юрія Якушича, зібралося 63 закарпатські священики, що їх, як вони самі писали, «Дух Святий наклонив до з'єдинення».[73] На початку Партеній ще раз говорив до них про єдність Христової Церкви, а Косовицький пояснив ті відмінності, що склалися у віровченні Католицької і Православної Церков. Тоді деякі священики приступили до св. сповіді, а відтак усі разом відправили св. Літургію. По її закінченні всі разом, під проводом Партенія, склали на руки єп. Якушича визнання католицької віри та прирекли вірність і послух Христовому Намісникові, Папі Римському.

Оскільки до унії приступили самі лише священики, без єпископа, а її умови були вже затверджені Апостольським Престолом з нагоди Берестейського з'єдинення (1596 р.), то єп. Якушич не вважав конечним справу Ужгородської унії посилати на розгляд до Риму, чи видавати якусь окрему грамоту. Тому невдовзі, по смерті Якушича (†1647), Партеній звернувся до його наслідника, номіната Венедикта Кішдія,[74] щоб і той затвердив умови Ужгородської унії, як згадано в листі архидияконів до Папи з 1652 р.[75] Виглядає, що за порадою Кішдія Партеній вдався й до давнього покровителя унії, тепер уже примаса Мадярщини, Остригомського архиєпископа Юрія Ліппая.[76] Ліппай з радістю прийняв

---

[72] Самого акту Ужгородської унії досі ще не вдалося віднайти. Перебіг подій, пов'язаних з Ужгородською унією, поданий на основі листа архидияконів до Папи Інокентія X від 15 січня 1652 р., що його деякі автори невірно називають «Документом Ужгородської унії». Повний текст листа архидияконів до Папи подають: ДУЛИШКОВИЧ, II, 99-100; HODINKA, Okm., 163; LACKO, Unio, 98-100.

[73] Слова архидияконів у згаданому листі до Папи.

[74] *Венедикт Кішді* уже 1648 р. був найменований цісарем на Яґерського єпископа, але Рим його затвердив щойно 1652 р. Тому на Тирнавскому синоді (вересень, 1648 р.) він підписаний тільки як «єпископ-номінат». Помер 1660 р.

[75] HODINKA, Okm., 164; LACKO, Unio, 100.

[76] Цісар найменував Ліппая примасом Мадярщини 1642 р., але затвердження з Риму прийшло щойно 1645 р.

делегацію з'єдинених священиків і без найменшого вагання затвердив умови Ужгородської унії, як це ми бачимо з його грамоти від 14 травня 1648 р.:

«У Господі ми приймаємо під нашу батьківську опіку й особливішу охорону всіх руських (українських) священиків грецького обряду в Мадярщині, які прийняли чи приймуть унію з Римською Католицькою Церквою. Рівночасно проголошуємо їх учасниками усіх привілеїв, вольностей й імунітету, якими користуються всі інші особи духовного сану у цьому королівстві, згідно з повнотою нашої духовної влади».[77]

Щоб надати Ужгородській унії більшої ваги, примас запросив Партенія особисто викласти справу з'єдинення на синоді мадярського єпископату, що мав відбутися у вересні того ж 1648 р. у Тирнаві. І справді, Партеній, на чолі делегації з'єдиненого духовенства, прибув на Тирнавський синод, де докладно представив синодальним отцям справу Ужгородської унії і її дальшого поширення.[78] Синод відтак одноголосно схвалив наступну пропозицію, що її подав примас Ліппай:

«На Спішу,[79] передусім на території Яґерської єпархії, двері для навернення і приведення до єдности з св. Матір'ю Церквою нез'єдинених русинів (українців) широко відчинилися і багато їхніх священиків вже приступили до лона Католицької Церкви. Їх вдасться позискати для з'єдинення передусім тим, що їх зробимо учасниками привілеїв і вольностей духовного сану, а землевласники звільнять їх бодай від їхніх особистих робіт панщини, та іншими милостями. Я (примас Ліппай) вважав це за відповідне, щоб їх прийняти по-батьківському і з відкритими раменами, примінивши їхні домагання до унії з'єдинених грецького обряду і до практик того самого народу у сусідній Польщі».[80]

Хоч Тирнавський синод схвалив цю пропозицію примаса з великим захопленням, все ж таки втілити її в життя було нелегко, оскільки звільнення від кріпосних робіт й імунітет з'єдиненого духовенства су-

---

[77] Див. грамоту Ліппая від 14 травня 1648 р. у – HODINKA, Okm., 154-155.

[78] Про виступ Партенія на Тирнавському синоді згадує Ліппай у своєму листі від 4 січня 1660 р. – *Там же*, 188.

[79] «На Спішу» – тобто у Спішському комітаті, куди сягала власть Перемиського єп. А. Крупецького († 1653 р.).

[80] Тут натяк на Берестейську унію. Текст пропозиції подає – C. PETERFFY, *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungariae celebrata*, Vienna 1742, vol. II, 382-383.

перечили інтересам панів-феодалів. Тому Ліппай, стараючись здійснити умови Ужгородської унії, зустрів з боку землевласників чималий опір. Та про це пізніше. Наразі нам слід звернутись до дальшої унійної діяльности Партенія, бо Косовицький, підтриманий Яґерським єпископом, після акту т. зв. Ужгородської унії всю свою увагу зосередив лише на розбудову парафії в Гуменному.

Партеній – єпископ

Після визнання Партенієм католицької віри, вдова Івана Друґета, графиня Анна Якушич подарувала йому в Ужгороді невеличкий будинок, і з того часу Ужгород став осередком дальшої його унійної діяльности. З успішної унійної праці Партенія найбільше радів єп. Тарасович, бачивши, що його труд і терпіння не пропали марно. А щоб Партеній мав можливість поширити унію також на середню частину єпархії, він постановив домогтися для нього Мукачівського владицтва. Щодо цього він мусів порозумітися з Партенієм, інакше годі зрозуміти, чому той не робив жодних заходів для призначення з'єдиненого єпископа, хоча число навернених до унії священиків і парафій зростало з дня на день. Так ото в останні роки свого владицтва Тарасович намагався піддане собі духовенство схилити до думки, щоб по його смерті Мукачівським єпископом вибрали Партенія, який тоді мав би можливість поширити унію на цілу єпархію. А це видавалося реальним, бо запеклий ворог унії, князь Юрій I Раковці, 1648 р. помер.

Перед своєю смертю єп. Тарасович[81] «живим словом і власноручно підписаним письмом призначив своїм наслідником Партенія», а присутніх при його смертній постелі священикіь «під присягою зобов'язав не прийняти за єпископа нікого іншого крім номіната», тобто Партенія.[82] Так і сталося. З 400 священиків 370 подали свій голос за Партенія.[83] А Партеній, щоб не допустити до Мукачева якогось нез'єдиненого

---

[81] Тарасович помер у Святомиколаївському монастирі літом 1651 р. – LACKO, Unio, p.86-88. Тож невірно подає ПЕРФЕЦКІЙ, стор. 91, що Тарасович помер «загублений й усіма забутий у місті Кало, 13 серпня 1648 р.»

[82] Як подає грамота висвячення Партенія на єпископа з 1651 р. – HODINKA, Okm., 158.

[83] Див. просьбу примаса Ліппая про затвердження Партенія на Мукачівського єпископа від 19 червня 1652 р. – *Там же*, 166.

єпископа, з поспіхом удався до семигородського Білгороду, де румунський православний митрополит Стефан Сімонович висвятив його на Мукачівського єпископа,[84] хоч добре знав, що той був уже з'єдиненим.[85]

Після своїх єпископських свячень Партеній поспішив до Мукачева, де чернеча братія прийняла його з великою радістю.[86] Однак княгиня Сузанна Лорантфі,[87] вдова Юрія І Раковція, спротивилася і на Мукачівський престол найменувала нез'єдиненого єп. Йоаникія Зейканя.[88] Навіть заходи цісаря не помогли, і Партеній був змушений вернутися до Ужгороду. Так Мукачівська єпархія залишилася поділеною.

Після повернення до Ужгороду, Партеній одразу подався до примаса Ліппая й докладно розповів йому про єпископські свячення, що їх він з поспіхом прийняв з рук нез'єдиненого Білгородського митрополита, бажаючи не допустити до Мукачева нез'єдиненого єпископа. Примас Ліппай, як щирий покровитель з'єдинення, опинився у складному становищі. Щоб рятувати унію, він тимчасово призначив Партенія візитатором з'єдинених і дозволив йому виконувати єпископські чинності,[89] але одночасно звернувся до папи Інокентія X († 1655) з проханням позбавити Партенія можливих канонічних кар і, задля збереження унії, найменувати його Мукачівським єпископом.[90] На жаль справа Партенія в Римі затягнулася аж на чотири роки, поки папа Олександер VIII († 1667) нарешті затвердив його на Мукачівське владицтво,[91] хоч Ліп-

---

[84] Грамота хіротонії Партенія у – *Там же*, 158-159.

[85] У своїй просьбі від 19 червня 1652 р. Ліппай пояснює, що Сімонович не вимагав від Партенія визнання православної віри, хоч Партеній заявив, що він з'єдинений і таким бажає залишитися. На ті слова Партенія митрополит тільки зітхнув і шепотом замітив: «О, коли б і я міг приступити до унії!» – *Там же*, 166.

[86] Це ясно виходить з Партенієвого листа до цісаря з 1661 р. – *Там же*, 198.

[87] *Княгиня Сузанна Лорантфі*, теж запекла кальвіністка, після смерти свого чоловіка володіла Мукачівськими добрами в рр. 1648-1660.

[88] *Православний єп. Йоанникій Зейкань (1651-1686)* – як священик, по смерті жінки, на своїх родинних добрах в Імстичеві Іршавського району заснував собі монастир з кількома монахами. Завдяки своєму спротиву до унії він втішався прихильністю панів-протестантів. Більше про нього подає ДУЛИШКОВИЧ, II, 122-123; LACKO, Unio, 142-147.

[89] Див. декрет Ліппая від 5 вересня 1651 р. – HODINKA, Okm., 159-160.

[90] Просьба Ліппая до Інокентія X від 10 вересня 1651 р. – *Там же*, 160-161.

пай не переставав наполягати, бо деякі з'єдинені священики почали вертатись під управління нез'єдиненого Мукачівського єпископа, Йоаникія Зейканя.[92]

Домігшись для єп. Партенія папського затвердження,[93] Ліппай зразу почав робити відповідні старання щодо привернення йому Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, як осідку Мукачівського єпископа. Передусім, він вистарався для Партенія, від цісаря Леопольда I († 1705) грамоту силою якої той, як мадярський король, на основі привілею верховного патронату (ктиторства) над усіма єпископствами Мадярщини надав йому Мукачівське владицтво.[94] Ліппай сподівався, що княгиня Лорантфі підпорядкується розпорядженню цісаря і тепер уже допустить Партенія до Мукачівського монастиря. Але так не сталося, бо княгиня катеґорично відкинула цісарську номінацію Партенія і не допустила його до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, де далі перебував нез'єдинений єп. Зейкан.[95]

Скоро потому княгиня Лорантфі померла.[96] Володіння Мукачівськими латифундіями перейшло в руки княгині Софії Баторі, вдови Юрія II Раковція,[97] котра ще того самого року навернулася до католицької

---

[91] Папське затверження Партенія на єпископа від 8 червня 1655 р. у – A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustratia*, Romae 1953, vol. I, 559-560 (далі скор.: WELYKYJ, DPR).

[92] Див. звіт примаса Апостольському Престолові про стан Мукачівської єпархії від 2 липня 1654 р. – HODINKA, Okm., 168-174. Свій звіт Ліппай кінчить такими словами: «Вже найвищий час, щоб свящ. Конґреґація взяла собі до серця навернення тих людей».

[93] Головніші причини зволікань із Партенієвим затвердженням: 1. Брак фундаційної грамоти Мукачівської єпархії; 2. Зайняття осідку єпископа нез'єдиненими; 3. Недовір'я Риму до примаса Ліппая і його інформацій; 4. Зміна Віденського нунція 1652 р. та 5. Смерть Папи Інокентія X († 7 січня 1655 р.).

[94] Цісарська грамота Леопольда I від 10.11.1659 у – HODINKA, Okm., 186-8.

[95] Див. відповідь цісарського висланця М. Подбеланія до княгині від 17 квітня 1660 р. – *Там же*, 195-196.

[96] Княгиня С. Лорантфі померла коло Великодня, 1660 р. – *Там же*, 187.

[97] *Княгиня Софія Баторі,* виходячи 1643 р. заміж за Юрія II Раковція, стала кальвіністкою, хоч у серці надалі залишилася католичкою. Але 1660 р., по смерті свого чоловіка і свекрухи, вона знову стала католичкою й управляла Раковцієвими розлогими посілостями аж до 1680 р. – LACKO, Unio, 145.

віри. Партеній надіявся, що тепер він напевно буде допущений до Мукачева. Однак і навернена княгиня відмовилась прийняти Партенія, бо, мовляв, «він уже застарий і немічний», щоб обняти єпископство.[98] Натомість через свого єзуїтського сповідника вона звернулася до Київського з'єдиненого митрополита, щоб висвятив і вислав до Мукачева «вченого і розважного» єпископа, а разом з ним і кількох добре вишколених василіянських монахів, які при Мукачівському монастирі могли б вести школу княжої фундації.[99]

Тож Партеній як єпископ уже десятий рік перебував в Ужгороді, мріючи вернутися до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі та об'єднати Мукачівську єпархію під проводом одного, уже з'єдиненого єрарха. Будучи під наглядом оо. Єзуїтів, в неділі і свята[100] Партеній був змушений вислуховувати св. Літургію, сповідатися і причащатися в їхній церкві, зрозуміло – в латинському обряді.[101] Не маючи певного забезпечення, жив у крайній нужді. Щойно 1655 р., після папського затвердження, він відважився просити від цісаря якусь допомогу. І дійсно, цісар Фердінанд III призначив йому 200 флоринів річної допомоги, яку йому мала виплачувати Спішська королівська камера,[102] як колись єп. Тарасовичеві у Каллові.[103]

Продовжуючи свою унійну місію у західній частині Мукачівської єпархії, єп. Партеній скликав соборчики духовенства, на яких пригадував їм правди віри, утверджував їх у св. єдності, старався викоренити різні зловживання та повчав їх належно звершувати св. Тайни. Не занедбував він і простолюддя, приєднуючи його до унії. Тому й не дивно, що біля 1660 р. вже майже ціла західна частина Мукачівської єпархії була з'єдиненою.

Партеній нарешті переконався, що йому не варто залишатися в Ужгороді, й почав роздумувати над тим, щоб перенести свій осідок десь

---

[98] Істинна причина була та, що цісар найменував Партенія Мукачівським єпископом, а вона й надалі бажала зберегти це право для Раковцієвої родини.

[99] Див. листа сповідника княгині о. С. Міллея, Т.І. від 3.10.1662 – LACKO, Unio, 234-237.

[100] Розуміється – латинські свята.

[101] Як подає *Річний звіт оо. Єзуїтів* з 1652 р. – HODINKA, Okm., 168.

[102] Див. цісарську грамоту від 24 червня 1655 р. – *Там же,* 178-179.

[103] Див. замітку 60 вище.

між своїх вірних, хоча б і до Гуменного.[104] Та поки він вагався, літом 1664 р. наспіла радісна вістка, що княгиня Баторі прогнала з Мукачівського монастиря нез'єдиненого єп. Й. Зейканя,[105] а на його місце була готова прийняти Партенія. Що ж сталося?

Як було сказано, наприкінці 1662 р. княгиня Баторі через свого сповідника попросила Київського з'єдиненого митрополита висвятити для Мукачівської єпархії єпископа. Українські владики цю справу розглядали на Жировицькому синоді 1663 р. Вони були готові висвятити для Закарпаття відповідного єпископа, але з умовою, що Мукачівська єпархія буде підпорядкована Київському митрополитові.[106] Коли ж княгиня дізналася, що висланець українських владик у Римі, холмський єп. Яків Суша[107] старається про приєднання Мукачівської єпархії до Київської митрополії, вона змінила свою думку. Княгиня бажала, щоби Мукачівський єпископ був залежний тільки від мадярського Остригомського архиєпископа.[108] Тож літом 1664 р., вона поспішно покликала до Мукачева єп. Партенія, покровителем якого був саме Остригомський архиєп. Ліппай, і передала йому у володіння традиційний осідок Мукачівського владики, Святомиколаївський монастир на Чернечій горі.

Таким чином з'єдинений єпископ нарешті засів на Мукачівському владичому престолі. Здійснились найщиріші бажання померлого вже єп. Тарасовича. Тим самим і майбутність Ужгородської унії була забезпечена, до чого значною мірою причинився примас Ліппай, котрий не щадив ні часу, ні своїх трудів, аби тільки забезпечити Мукачівське єпископство і монастир для Партенія.

---

[104] A. WELYKYJ, OSBM, *Acta S. C. de Propaganda Fide*, Romae 1953, vol. I, 303, n. 9 (далі скор.: WELYKYJ, APF). Гуменне – містечко в горішньому Земплині у східній Словаччині, тодішній осідок родини Друґетів.

[105] Єп. Зейкань, прогнаний з Мукачева, деякий час перебував у своєму Імстичівському монастирі, але згодом переселився до Углянського монастиря, звідкіля управляв нез'єдиненими парафіями Мараморощини. Помер 1686 р. – ПЕТРОВ, Старая вера, II, 24-25.

[106] J. PRASZKO, *De Ecclesia Ruthena sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romae 1944, p. 186-187; B. PEKAR, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis a. 1771*, Romae 1956, p. 41-42 (далі скор.: PEKAR, De erectione).

[107] *Яків Суша* – єп. Холмський (1652-1687).

[108] Просьба єп. Суші підпорядкувати Мукачівську єпархію Київському митрополитові у – HODINKA, Okm., 208-209.

Після врочистої інтронізації на Мукачівського владику, Партеній уже небагато міг був зробити для зміцнення унії у середній частині єпархії,[109] бо незабаром, на початку 1665 р., відійшов по свою вічну нагороду.[110] Однак, зайнявши традиційний осідок Мукачівського єпископа, він тим самим забезпечив Мукачівське єпископство для з'єдинених. Тому його справедливо можемо назвати «*Батьком унії*».[111]

Тяжкі часи для унії

Після смерти єп. Партенія Петровича, ЧСВВ († 1665), в житті Мукачівської єпархії упродовж чверть століття тривав великий нелад і замішання. Крім постійних політичних заворушень і Текелієвого повстання,[112] дійшло й до затяжної боротьби між цісарем і Раковцієвим княжим домом за право призначування Мукачівських єпископів, а про митрополичу залежність Мукачівської єпархії – між Київським митрополитом й Остригомським архиєпископом, що одночасно був і примасом Мадярщини. В тій боротьбі важливу роль відіграв впливовий тоді при цісарському дворі примас Юрій Селепчені (1666-1685), що водночас виконував і державну функцію канцлера Мадярщини.[113]

Використовуючи цісарську прихильність, Селепчені ніяк не хотів допустити до залежности Мукачівської єпархії від Київського митрополита, але всіма силами намагався підпорядкувати її своїй митрополичій власті, як Остригомському архиєпископові. Тому він почав насаджувати на Мукачівський єпископський престол своїх кандидатів, яких відтак затверджував цісар. Але княгиня Софія Баторі, привласнюючи собі право номінації Мукачівського єпископа, стала в опозицію й далі зверталась до Київського митрополита, щоби він висилав відповідних кандидатів на Мукачівський владичий престол. Це означало б фактич-

---

[109] Тобто у тодішніх комітатах: Берег, Уґоча та Сукмар.

[110] Різні автори неоднаково подають рік смерти Партенія. Остаточно встановив його – LACKO, Unio, 148-149.

[111] Лучкай безпідставно твердить, що Партеній «похвально розпочав, а туманно закінчив» – див. НЗ-МУК, 14 (1986) 218.

[112] Так зв. змова Вешеленія «за свободу» (1664-1671) та повстання «куруців» під провом Текелія (1676-1688) – див. МИЦЮК, II, 21-23.

[113] Примас Селепчені розкрив «змову Вешеленія» проти цісаря, за що при цісарському дворі здобув собі великий вплив.

не включення Мукачівської єпархії до Київської митрополії, чого ніяк не хотів допустити Селепчені.[114] Тому між примасом і княгинею дійшло до протистояння, від чого потерпіла тільки унія.[115]

Після смерти єп. Партенія княгиня Баторі повторно звернулася до Київського митрополита,[116] щоби висвятив для Мукачева гідного і достойного кандидата на єпископа. Адміністратор осиротілої тоді митрополії, архиєп. Гавриїла Селява, перше ніж сповнити волю княгині, вирішив формально включити Мукачівську єпархію до Київської митрополії. Тому доручив представникові українських владик у Римі, Холмському єп. Я. Суші, звернутися до Апостольського Престолу, за канонічним затвердженням влади Київського митрополита над Мукачівською єпархією.[117]

Дізнавшись про це, примас Селепчені дуже занепокоївся, бо ніяк не хотів втратити Мукачівське владицтво з-під свого митрополичого контролю. Тому він через Отців Єзуїтів поспішно відшукав у Галичині нез'єдиненого єромонаха Йосифа Волошиновського, котрий погодився стати з'єдиненим Мукачівським єпископом. Селепчені однак поставив йому такі вимоги: 1) що перед примасом складе визнання католицької віри; 2) що єпископські свячення прийме з рук ним визначеного святителя; 3) що визнає митрополичу владу Остригомського архиєпископа та 4) що буде ревно трудитися над зміцненням унії в Мукачівській єпархії.[118]

Однак Волошиновський, діставши номінаційну грамоту від цісаря, не чекав на затвердження своєї номінації Апостольським Престолом, але зразу подався до Львова і там прийняв єпископські свячення з рук

---

[114] Примас Селепчені ніяк не хотів погодитися з думкою, щоб Мукачівське єпископство було виключене з-під його влади.

[115] Про ввесь цей період див. докладну розвідку О. БАРАНА, «Церква на Закарпатті в роках 1665 – 1691», у *Богословія*, Рим, XXXII (1968) 77-145 (далі скор.: БАРАН, Церква).

[116] По смерті митр. А.Селяви († 1655) Київський митрополичий престол був вакантний аж до 1665 р., коли митрополитом став Полоцький архиєп. Гавриїл Коленда († 1674). Його життєпис подає НАЗАРКО, 51-57; PELESZ, II, 256-273.

[117] Див. просьбу єп. Суші до Папи з 1665 р. у – HODINKA, Okm., 208-209.

[118] Див. цісарську грамоту для Волошиновського від 16.7.1667 р. між документами опублікованими у – A. BARAN,«Quaedam ad biographiam J. Vološynovskyj», in *Analecta OSBM*, Romae, II (1954) 211-213 (скор.: BARAN, Quaedam).

Львівського нез'єдиненого єп. Йосифа Шумлянського.[119] Тим самим він не дотримався умов Селепченія і був покараний суспензою, тобто забороною виконувати єпископські чинності. Примас одразу ж заборонив йому сповняти архиєрейські священнодійства, але негайно звернувся до Апостольського Престолу, щоб звільнити Волошиновського від усіх канонічних кар.[120] Звільнення прийшло щойно 30 березня 1669 року. Ап. Престол визнав дійсність єпископських свячень Волошиновського, звільнив його з усіх канонічних кар і дозволив виконувати архиєрейські чинності.[121] Однак є відомості, що Волошиновський, не звертаючи уваги на заборону Селепченія, і без дозволу Апостольського Престолу виконував єпископські священнодійства, висвячуючи нових священиків.[122]

Скоро виявилося, що Волошиновський не лише занедбав поширення унії, але взагалі не надавався до управління єпархією, даючи можливість усуненому нез'єдиненому єп. Зейканьові переманювати багатьох священиків на свій бік.[123] Переконавшись, що примас Селепчені не виправдав її надій і що унія в Мукачівській єпархії почала дуже підупадати, княгиня Баторі вирішила якнайскоріше позбутися Волошиновського, і вже літом 1670 р. відібрала від нього всі монастирські прибутки.[124] Волошиновський по недовгих роздумах покинув Мукачівський монастир, хоч деякий час ще тинявся по різних парафіях єпархії.[125] Нарешті

---

119 HODINKA, Okm., 231; BARAN, Quaedam, 214.

120 Див. просьбу примаса Селепченія про звільненя Волошиновського від канонічних кар і затвердження його на Мукачівського єпископа від 9 грудня 1668 р. у – HODINKA, Okm., 230-231; BARAN, Quaedam, 214-215.

121 Cf. HODINKA, Okm., 234; BARAN, Quaedam, 221.

122 Cf. BARAN, Quaedam, 214.

123 Див. скаргу Волошиновського з 1669 р. у – HODINKA, Okm., 234-235;WELYKYJ, LittEp., III, 111-112.

124 Про єп. Волошиновського див. В. ГАДЖЕҐА, «Й. Волошиновський і І. Малаховський, як єпископи Мукачівські», стаття у *Записки ЧСВВ,* Жовква, IV (1932) 161-167; БАРАН, Церква, 95-100.

125 З того часу збереглися три листи Волошиновського; два з 1674 р., один писаний у Сваляві, а другий у Нижніх Верецьках (тепер: Нижні Ворота) та з 1675 р., писаний у Малоберезницькому монастирі. Тоді він підписувався уже як «православний» єпископ. Всі три листи подає ДУЛИШКОВИЧ, II, 123-125; WELYKYJ, LittEp., III, 167, 172 & 176-177.

десь 1675 р. вернувся на свою Тернівську посілість у Галичині і помер забутий усіма.[126]

Зрозумівши свою велику помилку у призначенні Волошиновського, примас уже 18 червня 1669 р. звернувся до свого протектора в Римі, кардинала Юлія Спіноли,[127] щоб серед випускників Грецької Колегії св. Атанасія знайшов для Мукачівської єпархії «богобійного, ревного, чеснотливого і вченого кандидата» на єпископа, який зумів би навести добрий лад у єпархії та зміцнити в ній унію.[128] Однак у той час такого кандидата в Римі не знайшлося.

Після того як Волошиновський покинув Мукачівський монастир, княгиня Баторі своєю чергою знову звернулася до Київського митрополита Гавриїла Коленди, щоб вислав для Мукачівської єпархії «достойного і вченого» єпископа, який був би здатним оновити і зміцнити в ній унію. Митрополит довго не вагався й одразу ж скерував до Мукачева найкращого свого кандидата, Перемиського з'єдиненого владику Івана Малаховського.[129] При цьому нагадав княгині, що тим самим Мукачівська єпархія підпорядковується Київському митрополитові, котрий у майбутньому завжди посилатиме туди відповідного єпископа.[130]

Владика Малаховський наприкінці 1671 р. прибув до Мукачева, де княгиня прийняла його дуже ласкаво й одразу ввела до Святомико-

---

[126] Остання вістка про Волошиновського від 1 грудня 1680, коли брав участь у висвяченні Перемиського православного єп. Інокентія Винницького у Крилосі – див. Г. ЛУЖНИЦЬКИЙ, *Українська Церква між Сходом і Заходом*, Філадельфія 1954, стор. 401. Тож Гаджеґа невірно подає, що Волошиновський «помер мабуть 1676 р.» (стор. 170).

[127] *Юлій Спінола* († 1691 р.) – був Апостольським нунцієм у Відні (1665-1667), в час, коли Селепчені став канцлером і примасом Мадярщини (1666 р.). Коли ж опісля Спінола став кардиналом і був призначений до Папської курії, Селепчені вибрав собі його за свого представника при Апостольській Столиці.

[128] Див. листа примаса до Спіноли від 18.7.1669 р. у – BARAN, Quaedam, 225.

[129] *Іван Малаховський* († 1693) – з'єдинений Перемиський єпископ (1669-1691), мав бути рівночасно також адміністратором Мукачівської єпархії. Про нього див. ГАДЖЕҐА, Й. Волошиновський і І. Малаховський, 166-169; БАРАН, Церква, 100-104; A. BARAN, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*, Romae 1960, p. 78-81 (далі скор.: BARAN, Metropolia); А. ДОБРЯНСКІЙ, *Исторія епископов трех соедыненных епархій: Перемышльской, Самборской и Саноцкой,* Львов 1893, стор. 54-61.

[130] A. WELYKYJ, OSBM, *Epistolae Metropolitarum Kioviensium cath. R. Korsak, A. Sielava et G. Kolenda*, Romae 1956, p. 316; HODINKA, Okm., 239.

лаївського монастиря, призначивши йому 1000 флоринів річної платні.[131] Тоді, з пошани до цісаря Леопольда I, просила монарха, щоб затвердив Малаховського Мукачівським єпископом.[132] Малаховський однак зауважив, що цісар не спішився з його затвердженням на Мукачівське єпископство. Тоді, забезпечившись рекомендаційною грамотою польської королеви Елеонори, сестри цісаря Леопольда I,[133] та польського короля Михайла,[134] сам вибрався до Відня шукати щастя на цісарському дворі.

Представивши у Відні свої рекомендаційні листи, єп. Малаховський терпеливо очікував цісарської грамоти, а згодом подав до придворної канцелярії ще й Меморандум, де порушив різні проблеми, без вирішення яких, – на його думку, – годі було розпочати оновлення з'єдиненої Мукачівської єпархії. Крім відповідного забезпечення і гідної резиденції для владики, Малаховський домагався ще і забезпечення окремих парафій належними бенефіціями і надання з'єдиненим священикам усіх привілеїв латинського клиру. Для належного вишколу священицьких кадрів просив відкрити єпархіяльну семінарію, а для виховання місіонерів забезпечити достатніми добрами бодай один з василіянських монастирів, у якому можна б відкрити нормальний новіціят і місійну школу. Нарешті, для культурного і релігійного піднесення вірних, він просив заснувати слов'янську друкарню.[135]

Уже самі домагання єп. Малаховського свідчать про велич його місійного духа, як також – про його спроможність піднести й укріпити в Мукачівській єпархії унію. Однак на перешкоді став примас Селепчені, який ніяк не хотів допустити, щоби ставленик Київського митрополита перебрав у свої руки управління Мукачівського владицтва. Він розумів, що це означало б підпорядкування єпархії Київському митрополитові, він же ж бажав затримати її під своєю владою. Тому він переконав цісаря не допустити до Мукачева Малаховського як кандидата княгині тим більше, що той висував для себе і єпархії вимоги, що потребували коштів, на які у тих скрутних часах[136] цісарський двір ніяк не міг собі позволити.

---

[131] *Там же.*

[132] Див. грамоту княгині від 2 січня 1672 р. – *Там же*, 240.

[133] Рекомендація королеви Елеонори від 2 квітня 1672 р. – *Там же*, 240-241.

[134] Рекомендація польського короля Михайла від 3.8.1672 р.– *Там же*, 241-2.

[135] Меморандум єп. Малаховського з 1672 р. – *Там же*, 244-245.

[136] Часи постійних воєн і повстань мадярських маґнатів проти цісаря.

Цісарська придворна канцелярія тоді, «через брак фондів», відкинула домагання Малаховського, а йому самому призначила одноразову грошову допомогу, щоб чимскоріше вертався до Польського королівства.[137] Так Малаховський, знеохочений наставленням до себе цісарського двору, вернувся до Перемишля,[138] залишаючи Мукачівську єпархію вакантною. Виглядає, що після невдачі Малаховського, не тільки цісарський двір, але і княгиня Баторі, втратили інтерес до збереження церковного з'єдинення на Закарпатті. Однак примас Селепчені продовжував шукати у Римі відповідного кандидата на Мукачівський єпископський престол.

Нарешті 1676 р. примасові вдалося знайти такого в особі грецького митрополита Теофана Маврокордата, який під натиском турків виїхав до Риму і там перейшов на католицьку віру.[139] Тож Конґреґація для Поширення Віри, забезпечивши Маврокордата відповідними грамотами, вислала його до Відня. На цісарському дворі Маврокордата прийняли дуже ввічливо. Цісар зразу призначив його адміністратором Мукачівської єпархії і доручив йому, щоби старався «відновити унію».[140] На початку 1677 р. грецький митрополит прибув до Мукачева і там, при помочі галицького єромонаха Петронія Камінського,[141] почав наводити

---

[137] Див. відповідь Цісарської придвороної канцелярії від 8 жовтня 1672 р. – HODINKA, Okm., 245-246.

[138] Після повернення Малаховського нез'єдинений єп. А. Винницький († 1679) не допустив його до Перемишля, тому до 1691 р. він перебував при королівському дворі у Кракові, а відтак король Іван III Собєський найменував його Холмським єпископом. Малаховський помер 12 лютого 1693 р., не дочекавшись папського затвердження. – PELESZ, II, 335-336.

[139] Про митр. Т.Маврокордата († 1688) див. БАРАН, Церква, 108-115; A. BARAN,«Archiepiscopus Th. Maurocordato eiusque activitas in eparchia Mukačoviensi» art. et documenta in *Orientalia Christiana Periodica,* Roma, XXVII (1961) 115-130 (далі скор.: BARAN, Aep. Maurocordato); C. GATTI – C. KOROLEVSKIJ, *I Riti e le Chiese Orientali*, Genova 1942, p. 693-694.

[140] BARAN, Aep. Maurocordato, 126.

[141] *Петроній П. Камінський, ЧСВВ* – галицький монах-пройдисвіт, який часто переходив на Закарпаття, залишаючи по собі тільки недобру славу. В історії Мукачівської єпархії він відіграв дуже сумну роль. Помер 1710 р. Ще 1688 р. єп. А. Бенкович радив Колоничу ув'язнити Камінського, бо це людина «summi scandali» – HODINKA, Okm., 277-279.

серед духовенства порядок[142] й укріпляти їх у з'єдиненні.[143]

Однак Маврокордато недовго залишився в Мукачеві, бо наступного року, довідавшись про нове повстання Емерика Текелія проти цісаря,[144] покинув Чернечу гору й виїхав до Відня, щоб уже більше не вертатись.[145] Внаслідок цього справа з'єдинення в Мукачівській єпархії виявилася під загрозою з боку нез'єдиненого єп. Йоаникія Зейканя. Оселившись в Імстичівському монастирі біля Мукачева,[146] він розпочав інтенсивну протиунійну кампанію. Зокрема, до Святомиколаївського монастиря вислав свого відданого прихильника, єромонаха Методія Раковецького,[147] щоб той старався привернути йому монастир, а з ним і Мукачівське єпископство. Раковецький хитромудро довів до того, що зразу після зайняття Мукачева повстанцями, Текелі призначив його настоятелем Святомиколаївського монастиря.[148]

Примас Селепчені, ще надіючись на повернення митр. Маврокордата,[149] для управління Мукачівської єпархії призначив генерального вікарія в особі єпархіяльного священика зі Спішу, о. Івана Липницького.[150] Раковецький однак не допустив його до Мукачівського мона-

---

[142] Див. *Пастирський лист* митр. Маврокордата від 13 квітня 1677 р., по-мадярськи – *Там же*, 250-251.

[143] Маврокордато провів два соборчики, щоб викоренити серед духовенства зловживання й утвердити його у з'єдиненні – BARAN, Aep. Maurocordato, 127.

[144] Про повстання Текелія (1678 р.) див. МИЦЮК, II, 21-22; MACARTNEY, 87.

[145] Дальшу долю Маврокордата описав БАРАН, Церква, 113-115.

[146] Ставши єпископом, Зейкань 1651 р. заснував на своїх посілостях в Імстичеві монастир. Історію монастиря подає ВАВРИК, 346-247. Про дальшу долю Зейканя див. БАРАН, Церква, 137-139; ПЕТРОВ, Старая вѣра, II, 25-27.

[147] *Методій Раковецький* († 1693 р.) – священик і прихильник єп. Зейканя, після смерти своєї жінки вступив до Мукачівського монастиря, де накоїв багато лиха. Після смерті Зейканя дався висвятити як його наслідник на єпископа Сучавським митр. Доситеєм, який тоді проживав на вигнанні у Стрию, Галичина – див. ПЕТРОВ, Старая вѣра, II, 27-30; БАРАН, Церква, 113, 123-124. Про єпископські свячення Раковецького див. – HODINKA, Okm., 263-264.

[148] БАРАН, Церква, 115-116.

[149] Митр. Т. Маврокордато зрікся Мукачівського єпископства щойно 1686 р., вже по смерті Селепченія († 1685 р.).

[150] Див. номінаційну грамоту для Липницького від 13 грудня 1681 р. у – HODINKA, Okm., 254-255.

стиря, так що Липницький мусів обмежити своє управління тільки західною частиною єпархії, що була під контролем цісарських військ.[151] Липницький, як знаємо, здійснив канонічну візитацію майже всіх парафій Спішського комітату.[152]

Після перемоги над турками й визволення Відня (1683 р.), скінчилося куруцьке повстання Текелія. Тоді враз із приходом цісарських військ у Мукачеві з'явився і галицький єромонах Порфірій Кульчицький, ЧСВВ. Як ген. вікарій єп. Малаховського, він перебрав управу середньої частини Мукачівської єпархії.[153] На просьбу польського короля Собєського, завдяки заслугам його брата при визволенні Відня, цісар Леопольд I обіцяв Порфірієві Кульчицькому надати Мукачівську єпархію.[154] Однак примас Селепчені, а за ним й аєп. Колонич,[155] не допустили до номінації Кульчицького. Вони боялися, що Кульчицький готовий підпорядкувати

---

[151] *Іван Липницький* – правдоподібно походив з Галичини. Десь у пол. XVI ст., коли ще багато Спішських парафій знаходилося під владою Перемиського єп. А. Крупецького, мав стати парохом одної з них, а відтак уже залишився на Закарпатті аж до кінця свого життя – див. БАРАН, Церква, 116-117.

[152] Див. звіт візитації Липницького від 25 лютого 1686 р., в якому описав сумний стан з'єдинених парафій – HODINKA, Okm., 260-262.

[153] *Порфірій Кульчицький, ЧСВВ* – родом з Волині, студіював у Франції, а відтак вступив до оо. Василіян. Як монах, захопився місійною працею й об'їхав Балкани та південну Мадярщину. Вернувшись до Галичини, ревно пропагував унію на Холмщині, а відтак у Перемиській єпархії. Оцінюючи його місіонерські здібності, Перемиський з'єдинений єп. Іван Малаховський призначив його своїм генеральним вікарієм і вислав його рятувати з'єдинення в Мукачівській єпархії. На посту Мукачівського вікарія Кульчицький залишався аж до 1689 р., коли архиєп. Колонич наказав йому вертатися до Галичини – див. БАРАН, Церква, 117-120.

[154] Брат Порфірія, Юрій Кульчицький, відзначився як герой при визволенні Відня від турків 1683 р., за що був цісарем Леопольдом I нагороджений дворянством. Тож скориставши з цісарської прихильності, він через польського короля Івана III Собєського просив для свого брата Мукачівське владицтво. Цісар обіцяв, але своєї обіцянки не дотримав – див. листа Собєського до цісаря від 18 травня 1686 р. у – HODINKA, Okm., 264-265.

[155] По смерті Селепченія († 1685), який був примасом і канцлером Мадярщини, примасом став архиєп. Юрій Сейчені († 1695), а канцлером архиєп. Леопольд Колонич († 1707), який мав заслуги при визволенні Відня. Після смерті Сейченія Колонич став теж примасом, а 1689 р. – кардиналом.

Мукачівське єпископство Київському митрополитові. Все ж таки вони залишили Кульчицького в Мукачеві на посаді вікарія аж до 1689 р., коли Колонич звелів йому вертатися до Галичини.[156]

Та вже перед тим в єпархії прийшло до нових непорозумінь і безладдя. Після смерті єп. Зейканя († 1686) нез'єдинене духовенство вибрало його наступником Методія Раковецького, ігумена Мукачівського монастиря. Раковецький довго не роздумував і ще напочатку 1687 р. поїхав до галицького Стрия, де на вигнанні перебував Молдавський митрополит Доситей і той висвятив його на єпископа.[157] Вернувшись до Мукачева, він без будь-якого затвердження чи уповноваження, тільки на власний розсуд, почав управляти Мукачівською єпархією, без огляду на те, були це з'єдинені чи нез'єдинені парафії.

Раковецький однак скоро усвідомив, що йому, як нез'єдиненому, годі буде втриматися в Мукачівському монастирі. Тож напочатку 1688 року поїхав до Кошиць[158] і там перед Яґерським єп. Юрієм Фенешієм († 1699), склав визнання католицької віри.[159] Однак навернення Раковецького не було щирим і він продовжував підтримувати нез'єдинених. Навіть Кульчицький не міг його стримати, аж доки десь у половині травня 1688 р. до Мукачева не прибув висланий Римом митрополит Рафаїл Гаврилович.[160]

Рафаїл Гаврилович, прогнаний патріярхом Діонисієм IV († 1687) з Галатського митрополичого престолу в Малій Азії, у пошуках притулку, опинився в Римі і став католиком. Дізнавшись згодом про вакансію

---

[156] Мукачівський єпископ Й. Декамеліс пізніше просив свого покровителя, кард. Колонича, щоб повернув П. Кульчицького на його вікарія, але кардинал відмовив – див. листа Декамеліса від 22 квітня 1690 р. у – HODINKA, Okm., 298.

[157] Див. замітку 147 вище.

[158] Після захоплення Яґра турками, Яґерська консисторія була перенесена до Ясова, недалеко Кошиць, а сам єпископ замешкав у Кошицях.

[159] БАРАН, Церква, 124.

[160] *Архиєп. Гавриїл Гаврилович* – родом білорусин, ще замолоду виїхав до Царгороду і там вступив до монастиря. Коли ж його співбрат, єромонах Яків, став патріярхом (1679-1683), то найменував його Галатським митрополитом. Однак наслідник Якова, патр. Діонисій IV, позбавив Рафаїла митрополичого престолу й він, початком 1684 р., прибув до Риму і прийняв католицьку віру. Про нього див. БАРАН, Церква, 121-126; теж окрему його розвідку з віднайденими документами – A. BARAN, «Aep. R. Havrilovič eiusque activitas in eparchia Mukačoviensi», in *Orientalia Christiana Periodica*, XXXI (1965) 119-134.

у Мукачівському єпископстві, він звернувся до Апостольської Столиці з пропозицією вислати його на Закарпаття. Тож папа Інокентій XI († 1689) найменував його адміністратором Мукачівської єпархії і скерував до Відня, де тодішній канцлер, архиєп. Л. Колонич, виклопотав для нього цісарське затвердження. Так колишній Галатський митрополит став Апостольським адміністратором Мукачівської єпархії.[161]

За допомогою вікарія Кульчицького, Гаврилович успішно розпочав свою унійну діяльність, проте недовго, бо вже літом 1689 року його відкликали до Відня і «через важливі причини» звеліли покинути територію Австрійської імперії.[162] Тоді Кульчицький спробував перебрати адміністрування Мукачівською єпархією у свої руки, але самозваний єп. Раковецький йому у тому перешкодив, і врешті-решт дав його ув'язнити. Вийшовши на волю,[163] Кульчицький описав сумний стан єпархії і задля збереження унії, просив Колонича, якнайскоріше призначити його Мукачівським єпископом. Заявляючи однак, що єпископських свячень йому уділить Київський митрополит, він допустився серйозної помилки.[164] Така заява дуже насторожила Колонича проти нього і він невдовзі наказав Кульчицькому вертатися до Галичини.[165]

Здається, що після усунення Кульчицького, Колонич носився з думкою затвердити Мукачівським єпископом негідного Раковецького,[166] але приголомшуюче повідомлення Сукмарського вікарія Дмитра Монастелі[167] стримало його від цього. Саме тоді Раковецький збунтував проти унії цілий Саболчський комітат, де всі парафії вернулися на пра-

---

[161] БАРАН, Церква, 123.

[162] Виглядає, що Гавриловича підозрівали у шпигунстві на користь турків – HODINKA, Okm., 278.

[163] Кульчицький перебув у тюрмі три тижні – *Там же..*

[164] Лист Кульчицького від 10 листопада 1688 р. – *Там же*, 279.

[165] Про це єп. Декамеліс пригадав Колоничеві 22.4.1690 р. – *Там же*, 298.

[166] Ще наприкінці 1688 р. Колонич просив інформації про дійсність єпископських свячень Раковецького – *Там же*, 275-276.

[167] *Дмитро Монастелі* походив із сербських поселенців в околиці Комарна, зах. Словаччина. Як шляхтич, одержав вищу освіту і став парохом з'єдинених сербів у місті Комарно. 1686 р. був призначений парохом Сукмару і деканом (вікарієм) з'єдинених парафій Саболчського і Сукмарського комітатів, які тоді належали до Мукачівської єпархії – БАРАН, Церква, 120-121.

вослав'я.[168] Щойно тоді Колонич зрозумів, під якою серйозною загрозою опинилась Ужгородська унія. А причиною цього стала мадярська політика, яка не дозволяла закарпатським українцям єднатись навіть на церковному полі з їхніми з'єдиненими братами по той бік Карпат.[169]

Єпископ Й. Декамеліс і відновлення унії

Під кінець 1689 р. архиєп. Колонич вибрався до Риму, щоб прийняти кардинальський капелюх.[170] При тій нагоді він теж шукав серед римських греків відповідного кандидата на Мукачівський престол. Невдовзі він знайшов такого в особі василіянського прокуратора, єромонаха Йосифа І. Декамеліса, ЧСВВ, грека за походженням.[171] Одержавши від папи Олександра VIII номінаційну грамоту на апостольського адміністратора Мукачівської єпархії,[172] Декамеліс таки там, у Римі, був висвячений на єпископа і напочатку 1690 р., разом із своїм протектором, кард. Колоничем, виїхав до місця свого призначення. Його супроводжував молодий український василіянин, єромонах Адріян Косаковський, що саме завершив студії в Грецькій Колегії св. Атанасія.[173] Він служив Декамелісові не тільки як перекладач, але був і відданим його помічником.[174]

Декамеліс без ускладнень був затверджений цісарем Леопольдом І

---

[168] Див. повідомлення Монастелія від 12.7.1689 р. у – HODINKA, Okm., 282-3.

[169] А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Церковна політика мадяр на Закарпатті», у *Збірник на пошану М. Чубатого,* Записки НТШ, т. 205, Ню Йорк-Торонто 1987, стор. 297-306. Ця віковічна боротьба висвітлена теж у праці – A. BARAN, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*, Romae 1960, passim.

[170] Архиєп. Л.Колонич прийняв кардинальський капелюх у Римі 10.11.1689.

[171] Про єп. Й. Декамеліса і його діяльність див. БАРАН, Церква, 128-137; A. PEKAR, OSBM, «Tribute to Bishop J. J. de Camillis, OSBM (1641-1706)», in *Analecta OSBM*, XII (1985) 374-418 (далі скор.: PEKAR, Tribute).

[172] Див. папське бреве від 5 листопада 1689 р. у – WELYKYJ, DPR, I, 658-659.

[173] Від 1623 р. шістьох клириків з Київської Митрополії студіювало в Папській Грецькій Колеґії св. Атанасія в Римі – cf. WELYKYJ, LPF, I, 9.

[174] *Адріян Косаковський, ЧСВВ (1664-1695)* – василіянин з Київської митрополії, свяч. 1688, д-р богословія 1689 р. Товаришив єп. Декамелісові як його секретар і перекладач, а відтак ще і генеральний вікарій. Противники з'єдинення отруїли його 1695 р. – БАРАН, Церква, 131-132; PEKAR, Tribute, 394-395.

на Мукачівську єпархію[175] і вже 20 квітня 1690 р. зайняв єпископську катедру при Святомиколаївському монастирі на Чернечій горі. Свою унійну діяльність розпочав тим, що звелів єп. Раковецькому, як і всім присутнім священикам і монахам скласти перед ним визнання католицької віри. Тоді затвердив Раковецького ігуменом Святомиколаївського монастиря, строго заборонивши йому виконувати єпископські чинності. Виглядає однак, що Колонич не дуже довіряв і Декамелісові,[176] бо підпорядкував його наглядові Яґерського єпископа, який тоді перебував досить близько, у Кошицях.[177] Однак Декамеліс, розуміючи свої єпископські права, не допустив, щоби Яґерський єпископ втручався у справи Мукачівської єпархії.[178]

Єп. Декамеліс негайно розпочав свою працю над піднесенням і зміцненням з'єдинення, яке опинилося у дуже занедбаному стані. Почавши від Мукачева, упродовж неповного року він об'їхав цілу тодішню єпархію, скликаючи реґіональні синоди. Під час тих синодів він роз'яснював священикам значення унії, старався викоренити зловживання, наставляв недоуків, навертав заблуканих, а наприкінці синоду вимагав від кожного священика визнання католицької віри і присяги на вірність єпископові.[179] Зауваживши лицемірство Раковецького, який не переставав підбурювати проти нього монахів й навколишнє духовенство, Декамеліс прогнав його з монастиря, а згодом – і з єпархії.[180]

---

[175] Цісарська грамота від 11 березня 1690 р. у – HODINKA, Okm., 296-297.

[176] Єп. Декамеліс студіював разом з майбутнім Київским митр. Кипріяном Жоховським (1674-1693) у грецькій колегії св. Атанасія в Римі. Ставши митрополитом, Жоховський призначив Декамеліса своїм прокуратором при Апостольській Столиці. Кард. Колонич строго заборонив йому утримувати дальші зв'язки з митр. Жоховським, але Декамеліс таємо продовжував листуватися з ним – БАРАН, Церква, 117.

[177] Cf. «Einrichtungswerk» Колонича з 1689 р. для цісарської придворної канцелярії під. чис. 4 – HODINKA, Okm., 295.

[178] PEKAR, De erectione, 46-51.

[179] БАРАН, Церква, 134-136, на основі звіту Косаковського поіменно перераховує всі соборчики, разом з числом учасників. Зразком тих соборчиків може послужити докладний звіт Сукмарського синоду від 1 травня 1690 р. у – HODINKA, Okm., 300-302.

[180] *Там же*, 297-298. Прогнаний 1690 р. з монастиря, Раковецький ще якийсь час тинявся в околиці Мукачева, а відтак виїхав до Галичини і поселився в Перегінському монастирі біля Стрия, де й помер 1693 р. – ПЕТРОВ, Старая вѣра, II, 30.

Спочатку священики дивилися на єп. Декамеліса з підозрінням, як на чужого єпископа. Але скоро вони переконалися, що новий владика бажає тільки їхнього добра, зміцнення унії та піднесення релігійного життя в єпархії. То ж прийняли його як свого і почали відноситись до нього з великою пошаною і довір'ям. І дійсно Декамеліс уже 1692 р. добився від родини Раковці повернення всіх монастирських дібр,[181] виклопотав від цісаря Леопольда І затвердження привілеїв і вольностей для з'єдиненого духовенства,[182] домагався забезпечення окремих парафій наділами землі,[183] для вишколення провідного клиру вистарався чотири місця в Єзуїтській академії в Тирнаві,[184] видав основний катехизм для загальної освіти духовенства,[185] почав закладати парафіяльні школи,[186] для навчання молоді дав надрукувати «*Букварь*»,[187] не кажучи вже про його відважну оборону незалежности і прав Мукачівського владики.[188] Тому і єп. Декамеліс вслід за пророком міг би заявити: «Що ще я мав учинити, – для піднесення і скріплення унії – а не вчинив?» (Іс. 5:4).

Отож, призначення Декамеліса Мукачівським єпископом можемо вважати провіденціяльним. Він не тільки оновив, але й утвердив церковну унію між закарпатськими українцями, що відтак призвело Мукачівську єпархію до її повного розквіту.

---

[181] Заява про звернення монастирських дібр від 19 січня 1692 р. у – HODINKA, Okm., 317; цісарське затвердження звернених дібр для монастиря від 23 лютого 1693 р. – *Там же*, 358-359.

[182] Цісарський декрет Леопольда І про емансипацію з'єдиненого духовенства від 23.8.1692 р. подає – ДУЛИШКОВИЧ, III, 5-13; HODINKA, Okm., 347-350.

[183] Див. договір про наділення земель окремим парафіям Берегського комітату у – HODINKA, Okm., 370-376.

[184] ДУЛИШКОВИЧ, III, 19-20; HODINKA, Okm., 417 B. SHEREGHY-B. PEKAR, *The Training of Carpatho-Ruthenian Clergy*, Pittsburgh, Pa. 1951, p. 81-84.

[185] Єп. Й. Декамеліс, *Катехисис для науки Угроруским людем*, Тирнава 1698; P. MAGOCSI - B. STRUMIN'SKYJ, «The First Carpatho-Ruthenian Printed Book», art. in *Harvard Library Bulletin*, Cambridge, Mass., XXV (1977) 292-320.

[186] HODINKA, Okm., 346; В. ГАДЖЕҐА, «О первих початках народного шкільництва на Підк. Руси», стаття у *Підкарпатська Русь*, Ужгород, 2 (1927) 31.

[187] *Букварь язика Славенська*, Тирнава 1699, вповні передрукований М. МОЛЬНАРОМ, *Словаки і українці*, Пряшів 1965, стор. 119-158; A. PEKAR, OSBM, «First Carpatho-Ruthenian Primer – Bukvar», art. in *The Eastern Catholic Life*, Passaic, N.J., May 22, 1983, p. 3.

[188] PEKAR, Tribute, 411-414.

Завершення Ужгородської унії

Єп. Декамеліс старався поширити свою владу й на східну частину єпархії, тобто Мараморощину. Однак це йому не вдалося, бо саме тоді була створена самостійна Мараморська православна єпархія, у склад якої були включені як румунські, так і українські парафії.[189]

Адміністративно Мараморський комітат і надалі належав до Семигородського князівства, яким ще все правила кальвіністська шляхта, непримиримо ворожа до унії. Тож після усунення православного єп. Йоаникія Зейканя з Мукачева, Мараморська комітатська рада передала йому церковну владу над цілою Мараморощиною. Зейкань тоді поселився в Углянському монастирі, що опісля став осідком Мараморських православних єпископів.[190]

На вістку про призначення Апостольською Столицею Йосифа Декамеліса на Мукачівського єпископа, комітатська рада вирішила раз і назавжди відділити Мараморощину від Мукачівського владицтва, створивши окрему Мараморську православну єпархію. Її очолив прихильний до кальвінізму ігумен Углянського монастиря, Йосиф І. Стойка, якого висвятив на єпископа Сучавський митрополит Доситей.[191] Таким чином доступ до Мараморського комітату для єп. Декамеліса виявився закритим.

1703 року князь Франціск II Раковці почав нове повстання проти цісаря, тож прогнав з Мукачева єпископа Декамеліса, як цісарського ставленика. Останні три роки свого трудящого життя Декамеліс перебув на

---

[189] BARAN, Ep. Maramorošiensis, 10-22; ПЕКАР, Нариси, 72-76. Декамеліс просив цісаря підпорядкувати йому також Мараморощину, але цісар не бажав собі нових заворушень і тимчасово залишив там православного єп. Й. Стойку.

[190] М. НЕМЕШ, «Углянськое епископство», стаття у *Календарь «Науки» на 1906 год*, Ужгород 1905, стор. 65-67; Архим. ВАСИЛИЙ, «К истории Угольского монастиря», стаття у *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии*, Прага 1968, стор. 94-103.

[191] *Єп. Йосиф І. Стойка (1690-1711)* походив з дрібної шляхти с.Чумальово, Тячівського району, де був також парохом. По смерті жінки вступив до Углянського монастиря, де згодом став ігуменом. Схильний до кальвінізму, 1690 р. був призначений Мараморським православним єпископом. Помер 1711 р. – К. ЖАТКОВИЧ, «Епископы Мараморошскіе», стаття у *Листок*, 15 (1891) 172; ПЕТРОВ, Старая вѣра, II, 32-37.

вигнанні, при парафії у Руській Новій Весі, недалеко Пряшева,[192] куди рука Раковція ще не досягала. По його смерті († 1706) на Мукачівському престолі наступив період довгої десятирічної вакансії, бо його наслідник, єп. Юрій Г. Бізанцій, був висвячений щойно 21 грудня 1716 р.[193]

Після поразки князя Раковція, і спричиненого нею Сукмарського перемир'я 1711 р., Семигородська протестантська шляхта втратила політичну силу. Внаслідок цього серед українського духовенства Мараморощини почали проявлятися симпатії до з'єдинення.[194] Тому вже 1715 року з Мукачева вислано до них єромонаха Прокопія Годермарського, ЧСВВ, щоб розпочав унійну місію в Мараморощині.[195] Годермарський вже наступного року провів у Мараморському Сиготі унійний синод, на якому 60 українських священиків приступили до з'єдинення й підкорилися владі Мукачівського єпископа.[196] Отже, підвалини для з'єдинення Мараморського комітату були закладені.

Комітатська протестантська рада одразу виступила проти унійних змагань Годермарського і вже 1718 р. призначила для Мараморощини нового православного єпископа, Углянського ігумена Доситея Теодоровича, якому підпорядкувала також і з'єдинені парафії.[197] Але з'єдинені

---

[192] У Пряшеві тоді ще не було української парафії, а Руська Нова Весь віддалена від Пряшова тільки 9 км. Декамеліс помер у пряшівській лікарні 1706 р. Про час вигнання єп.Декамеліса див. ДУЛИШКОВИЧ, III, 28-33; PEKAR, Tribute, 417-8.

[193] *Юрій Г. Бізанцій (1716-1733)* висвячений на єпископа Київським митр. Левом Кішкою († 1728) у Володимирі Волинському, дня 9 грудня 1716 р. Його життєпис і діяльність подає ДУЛИШКОВИЧ, III, 46-98; ширше ЛУЧКАЙ у НЗ-МУК, 16 (1990) 161-220.

[194] Інспірував їхні симпатії до унії сам єп. Стойка, який цілком піддався під вплив протестантів. Хоч протестантська шляхта обіцяла надати привілеї і вольності також православним священикам, однак ніколи цього не здійснила.

[195] *Прокопій Годермарський, ЧСВВ (1689-1726),* покінчивши студії в Римі й Оломовці, 1713 р. був висвячений на священика і вже від 1715 р. трудився над з'єдиненням Мараморощини. Опісля, 1723 р., був призначений першим Мараморським вікарієм, але незабаром помер (1726 р.) – cf. *Schematismus dioecesis Munkacsiensis ad A. D. 1878*, p. 152-153.

[196] Опис учасника Сиготського синоду подає ДУЛИШКОВИЧ, III, 65-66.

[197] *Доситей Теодорович (1718-1721)* – останній православний Мараморський єпископ, усунений 1721 р., коли вже ввесь Мараморош прийняв унію. Залишившись без пастви, доживав свого віку в Углянському монастирі, де крадькома продовжував висвячувати священиків. Помер 1735 р. – ПЕТРОВ, Старая вѣра, II, 38-41; BARAN, Ep. Maramorošiensis, 80-83.

священики виступили з протестом до цісаря Карла VI († 1740), який не лише підпорядкував усіх з'єдинених священиків Мараморського комітату Мукачівському владиці, але й запевнив для них належні їм привілеї і вольності.[198]

У серпні 1721 р., забезпечений відповідними грамотами, Мукачівський єп. Бізанцій розпочав свою унійну подорож по всій Мараморощині, зміцнюючи між тамошнім українським духовенством з'єдинення.[199] Таким чином 1721 р. Ужгородська унія остаточно утвердилася і всі первісні частини єпархії були знов об'єднані під владою Мукачівського з'єдиненого владики.

Для кращої адміністрації Мараморощини Єп. Бізанцій 1723 р. створив т. зв. Мараморський вікаріят з окремою консисторією, а першим його вікарієм призначив заслуженого єромонаха Прокопія Годермарського, ЧСВВ (1723-1726), котрий багато потрудився для з'єдинення Мараморських парафій.[200]

Здійснення унійних умов

Здавалося, що введенням єп. Партенія Петровича, ЧСВВ, до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, унія Мукачівської єпархії буде завершена, однак цього не сталося. Боже провидіння хотіло, щоби й на Закарпатті унія склала іспит зрілости. Як було сказано, головною перешкодою до поширення унії була мадярська протестантська шляхта. Коли ж після навернення більшости шляхетських родин на католицьку віру, ця перешкода була усунена, унія швидким темпом поширилася на ціле Закарпаття.

Однак з прийняттям унії розпочалася затяжна боротьба із мадярською єрархією та землевласниками, які не хотіли реалізувати головних умов Ужгородської унії, схвалених примасом Юрієм Ліппаєм, а затверджених Тирнавським синодом мадярського єпископату 1648 р., а саме: 1) збереження рідного обряду; 2) вибір свого власного єпископа, якого

---

[198] ДУЛИШКОВИЧ, III, 76; BARAN, Ep. Maramorošiensis, 64-65; S. CZIPLE, *A Maramorosi püspökség kérdése*, Budapest (s.a.), p. 123-126.

[199] Унійну працю єп. Бізанція на Мараморощині докладно описав – BARAN, Ep. Maramorošiensis, 65-77.

[200] Про Мараморський вікаріят див. ПЕКАР, Нариси, 78-82; Schematismus a. 1878, p. 146-160 BARAN, Ep. Maramorošiensis, 77-80.

відтак мав лише затвердити Римський Престол; і 3) признання з'єдиненим священикам всіх привілеїв і вольностей, що їх мав латинський клир. Тож розгляньмо кожну з цих умов зокрема.

1. Збереження рідного обряду – для закарпатського духовенства було святим заповітом. І Флорентійський собор 1439 р., й Берестейський унійний синод 1596 р. та Тирнавський національний синод 1648 р. ґарантували непорушність їхнього обряду та обрядових звичаїв. Однак скоро виявилося, що всі ті ґарантії залишилися тільки на папері, бо на практиці справа виглядала цілком інакше. В очах латинської єрархії і духовенства з'єдинені східного обряду були тільки «*напів-католиками*», а унія вважалась тільки перехідним етапом до повної латинізації.

Головним пропаґандистом цих ідей був Яґерський римо-католицький єпископ, який від самих початків унії прагнув підпорядкувати собі з'єдинених українців, щоб їх відразу ж златинізувати і змадяризувати. Так, уже єп. В. Кішді (1648-1660) доручив Ужгородським оо. Єзуїтам бути «дорадниками» єп. Партенія, й вони змушували владику брати участь у латинській св. Літургії та наказували йому, для «повчання вірних», у них сповідатися і причащатися.[201]

Зразком «правдивого уніята» мав послужити товариш Партенія, єромонах Гавриїл Косовицький, який цілковито пішов на поступки Яґерському єпископові й відправляв св. Літургію вже в латинському обряді. Апостольська Столиця тоді суворо заборонила Косовицькому служити в латинському обряді і звеліла йому вертатися до своєї василіянської спільноти в Польщі.[202] Косовицький однак, під охороною Яґерського єпископа, знехтував розпорядженням Апостольської Столиці і продовжував «навертати» українців на латинський обряд.[203]

Єп. Партеній спочатку мовчки терпів нерозважну ревність своїх «дорадників», бо потребував підтримки оо. Єзуїтів, щоб оволодіти Мукачівським монастирем. Але 1664 р., після своєї інсталяції у Святомиколаївському монастирі на Чернечій горі, запротестував проти нарушування східного обряду і просив Апостольську Столицю вказати римо-католикам, щоб вони не заважали з'єдиненим «жити після свого власного обряду».[204] Апостольська Столиця усіма способами старалася

---

[201] Див. виписку з *Річного звіту оо. Єзуїтів* за 1652 р. у – HODINKA, Okm.,167-8.

[202] WELYKYJ, APF, I, 239-240; WELYKYJ, LPF, I, 203-204.

[203] Додаткові документи у справі Косовицького див. – LACKO, Unio, 209-215.

[204] WELYKYJ, APF, I, 303.

боронити обрядові традиції з'єдинених, але на практиці переможцем завжди виходив Яґерський єпископ. Класичним прикладом цієї нерівної боротьби може послужити календарна справа.[205]

Мадярське духовенство на чолі з Яґерським єпископом домагалося від з'єдинених дотримання римо-католицьких свят. Внаслідок цього у деяких парафіях вірні почали святкувати як свої, так і латинські свята. Це занепокоїло землевласників, бо селянам бракувало достатньої кількости трудових днів, щоб відробити панщину. Тоді Яґерський єп. Юрій Фенеші наказав з'єдиненим зберігати тільки латинські свята, а з їхніх празників дозволив їм святкувати тільки два-три дні в році.[206] Однак Боже провидіння розпорядилося так, що саме тоді Мукачівським єпископом був непохитний Йосиф Декамеліс, котрий не дозволив Яґерському єпископові втручатися до справ його вірних. Хоч деякі землевласники далі вимагали від підданих відзначати латинські свята, селяни, підбадьорені своїм владикою, не піддавалися. Все ж таки як з'єдинене духовенство, так і вірні, багато натерпілися від римо-католиків.[207]

1706 р., після смерти єп. Декамеліса, Яґерський єп. Стефан Телекеші († 1715) найменував генеральним вікарієм Мукачівської єпархії єзуїта, о. Франціска Раваса. Це викликало обурення з'єдиненого духовенства, але наразі воно не могло нічого вдіяти. Однак, коли Равас відважився змінити календар, серед з'єдиненого духовенства почалося заворушення. Дня 7 березня 1715 р. священики зібралися в Мукачеві на синод і гостро запротестували до Риму проти призначення римо-католика їхнім генеральним вікарієм, а щодо зміни календаря заявили: «З огляду на наші старинні традиції і права, щоб оминути неспокій у народі, ми ніяк не можемо прийняти Григоріянський календар аж до того часу, поки Апостольська Столиця не прикаже усім з'єдиненим, і поза границями Мадярщини, зберігати свята за новим стилем».[208]

Справу календаря розглядали навіть у мадярському сеймі, який, як і

---

[205] Це не тільки питання календарного стилю, але також святкування римо-католицьких свят, що вже заторкає обряд і церковну дисципліну.

[206] HODINKA, Okm., 333, nn. 1-2.

[207] У своїй емансипаційній грамоті з 1692 р. цісар Леопольд I не настоював на святкуванні римо-католицьких свят, хоч вимагав дотримання Григоріянського календаря – *Там же*, 347-350.

[208] Див. синодальне письмо до Апостольського Престолу від 7.3.1715 р. – *Там же*, 651-659.

слід було чекати, – наказав упровадити новий календар. Але новопоставлений Мукачівський єп.Юрій Бізанцій знову звернувся до Риму, щоб не допустити до зміни календаря.[209] У відповідь, Апостольський Престол доручив Віденському нунцієві наказати Яґерському єпископові, «щоб стримався від будь-яких змін у справі календаря, бо це могло б викликати заколот між з'єдиненими, які щойно недавно прийняли католицьку віру».[210] Яґерський єпископ однак не послухався і, покликуючись на емансипаційну грамоту Леопольда I з 1692 р., домагався від з'єдинених збереження латинських свят, що їх простолюддя називало «мадярськими святами».[211] Щоб усунути і цю проблему, єп. Бізанцій 1720 р. виклопотав від цісаря Карла VI нову грамоту привілеїв для з'єдиненого клиру, у якій не було вже згадки про новий календар і святкування латинських свят.[212] Так бодай на якийсь час з'єдиненим удалося зберегти Юліянський календар і свої свята.

Я навів тільки справу календаря, бо вона достатньо удокументована і наочно висвітлює, як мадярські церковні кола намагалися златинізувати з'єдинених українців.[213] Мадярське духовенство воліло забути, що закарпатські українці вже були з'єдинені з Римо-католицькою Церквою, йому ж хотілося перевести їх на латинський обряд, щоб якнайскоріше змадяризувати.

2. *Вибір свого власного єпископа* – що його закарпатці вважали своїм «владикою», тобто – не тільки церковним, але і національним провідником, від якого значною мірою залежала їхня доля. Тож можемо з певністю твердити, що від Мукачівського владики залежала також доля унії. Ось чому в акті унії духовенство домагалося «свого власного

---

209 WELYKYJ, APF, III, 161-162.

210 WELYKYJ, LPF, III, 124.

211 Яґерський єпископ знову зосередив проблему на дотриманні римо-кат. свят – WELYKYJ, APF, III, 167.

212 J. BASILOVITS, OSBM, *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits*, Cassoviae 1799, P. II, 152-153.

213 Календарну справу мадяри знову і знову порушували, аж нарешті 1916 р., під терором війни, вони змогли накинути закарп. українцям Григоріянський календар. Але після світової війни, коли Закарпаття приєдналось до Чехословаччини, Юліянський календар був знову повернений – ПЕКАР, Нариси, 110. В. БІРЧАК, *На нових землях*, Львів 1938, стор. 147-158 – наочно описує терор, при допомозі якого мадяри 1916 р. накидали з'єдиненим зміну календаря.

єпископа, вибраного з-поміж себе і лише затвердженого Апостольським Престолом.»[214]

Першим з'єдиненим Мукачівським єпископом, що його вибрало духовенство, був Партеній Петрович, ЧСВВ, затверджений папою Олександром VII 8 червня 1655 р. Та після смерти Партенія ні мадярський примас, ані Яґерський єпископ не звертали уваги на цю умову і самовільно почали призначувати кандидатів на Мукачівського єпископа, причому, – переважно чужинців.[215] Щойно по смерті єп. Декамеліса († 1706), коли Яґерським єпископам уже вдалося захопити владу над Мукачівською єпархією, вони почали звертати увагу і на цю другу умову Ужгородської унії, тобто – на вибір єпископа духовенством. Але й тоді Яґерський єпископ вимагав від них голосувати тільки за такого кандидата, який уже наперед обіцяв йому повний послух. Отож, від єп. Юрія Бізанція († 1733) аж до єп. Михаїла Ольшавського († 1767), Мукачівськими владиками вибирано тільки ставлеників Яґерських єрархів. Щойно владика Іван Брадач (1768-1772), що був рекомендований самою цісаревою Марією Терезою, став Мукачівським єпископом всупереч волі Яґерського єпископа.

Після канонічного створення самостійної Мукачівської єпархії 1771 року вже й Апостольський Престол не брав до уваги право вільного вибору кандидатів на Мукачівське єпископство,[216] але визнав це право за Австрійським цісарем, як мадярським апостольським королем – на основі привілею верховного патронату (ктиторства). А цісареві кандидатів звичайно представляв мадярський примас, якому так само залежало на тому, щоби якнайскорше змадяризувати українське Закарпаття, бо, як інформував Апостольський нунцій: «У мадярів завжди грає роль патріотизм, що закрадається до всіх їхніх справ». [217]
Внаслідок мадярського «патріотизму» Мукачівськими, а опісля і

---

[214] Див. другу умову Ужгородської унії – ДУЛИШКОВИЧ, II, 96; LACKO, Unio, 100.

[215] А часом наставляли і недостойних єпископів, як напр. Волошиновського.

[216] Оскільки акт Ужгородської унії не був затверджений Апостольським Престолом, то Рим не вважав себе зобов'язаним тими умовами. І це було головною помилкою закарпатського духовенства, що воно не постаралося про затвердження умов Ужгородської унії Римом.

[217] Див. листа нунція від 21 червня 1766 р. – Ватиканський Архів, *Нунціятура Німеччини,* т. 381, к. 441а.

Пряшівськими єпископами ставали переважно мадярські прислужники,[218] які значною мірою причинилися до приспішеної мадяризації вірних. Як реакція проти насильної мадяризації з'єдиненої Церкви, вже на початку цього століття наново відродився православний рух, потягнувши за собою біля 120.000 душ. Отже, через нехтування правом вибору кандидатів на єпископа з'єдиненим духовенством, відчутно потерпіла унія, не кажучи вже про мадяризацію значного числа закарпатських українців.[219]

3. *Признання привілеїв і вольностей для з'єдиненого духовенства* - що їх забезпечувала третя умова Ужгородської унії. Це признання привілеїв вимагало чималої боротьби і превеликих жертв, поки було введене в життя.

Ці привілеї були наступні: 1) привілей канону або недоторканности,[220] 2) привілей церковного суду,[221] 3) привілей вольности чи імунітету,[222] та 4) привілей належного забезпечення – бенефіції.[223]

Хоч мадярський король Володислав I ще 1443 р. надав усі ці привілеї, що ними користувався латинський клир, також православному духовенству,[224] мадярські землевласники цілковито знехтували цю королівську грамоту і надалі трактували закарпатське духовенство як своїх кріпаків, піддаючи їх тілесним карам, ув'язненню, а то й карі смерти.[225]

---

[218] Такими були Мукачівські єпископи: С. Панкович (1867-74), І. Пастелій (1875-91) та А. Папп (1912-24), а Пряшівські: І. Валій (1882-1911) та С. Новак (1913-20).

[219] Про православний рух на Закарпатті див. ПЕКАР, Нариси, 113-123.

[220] Привілей канону або недоторканности охороняв духовенство від насилля і зневаги.

[221] Привілей церковного суду забороняв ставити священиків перед цивільним судом, хоч з бігом часу державним законом було передбачено чимало випадків, коли священика можна було покликати перед цивільний суд.

[222] Привілей вольности чи імунітету звільняв духовних осіб від кріпацьких і військових повинностей, як теж від інших несумісних духовному станові обов'язків.

[223] Привілей належного утримання забезпечував духовенство засобами для прожитку, переважно земельними наділами – бенефіціями. Про всі згадані тут привілеї і вольності див. А.БАЧИНСЬКИЙ, *Церковне право*, Львів 1900, с. 101-111.

[224] Декрет Володислава I з 1443 р. подає – M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, p. 78-80.

[225] ПЕТРОВ, Отзвук, 19-20.

Священики, поневолені панами, не мали нагоди набути хоча б підставової освіти і тому вони зовсім не відрізнялися від простих селян-кріпаків, до яких землевласники відносилися тільки з погордою і зневагою. Хоч деколи серед упослідженого духовенства тут і там знаходилися й світлі особи, які відзначалися знанням і шляхетністю духа,[226] але це були скоріше тільки рідкісні винятки.

Щоб піднести духовний та інтелектуальний стан з'єдиненого духовенства, примас Ліппай грамотою від 14 травня 1648 р. надав їм усі привілеї латинського клиру. Це означало теж звільнення з'єдиненого духовенства від кріпацьких повинностей, як теж їхнє матеріяльне забезпечення наділами землі. Для захланних землевласників це означало значну матеріяльну втрату, тому вони переважно знехтували грамотою примаса, як і раніше грамотою короля Володислава I. З'єдинені священики фактично залишалися кріпаками, хоч Ліппай особисто старався переконати принаймні маґнатів-католиків, щоб надавали з'єдиненим обіцяні їм привілеї.[228]

Заходи примаса Ліппая не дуже помогли, і вже 1660 р. він знову «закликає і благає землевласників», щоб нарешті признали належні вольності з'єдиненому клирові і забезпечили їх відповідними наділами землі.[229] Одинокий, хто бодай частково визнав привілеї з'єдиненим священикам, був граф Юрій IV Друґет.[230] Переважна ж частина з'єдиненого духовенства надалі залишалась у кріпацтві, без жодних привілеїв.

Нарешті 1692 р., за старанням єп. Декамеліса, цісар Леопольд I видав емансипаційну грамоту, силою якої всі привілеї латинського клиру були поширені на з'єдинене духовенство.[231] Однак землевласники не взяли до уваги й цієї королівської грамоти, бо вона, мовляв, не має

---

[226] Наприклад, єромонах Іван Григорович, який закінчив Віленську академію – HODINKA, Okm., 64.

[227] Грамота примаса Ліппая від 14 травня 1648 р. – *Там же*, 154-155.

[228] LACKO, Unio, 169-171.

[229] HODINKA, Okm., 189-190.

[230] Див. грамоту Друґета від 31 березня 1655 р. – *Там же*, 176-177.

[231] Емансипаційну грамоту цісаря Леопольда I 1720 р. знову затвердив цісар Карло VI, а остаточно цісарева Марія Тереза 1741 р. Всі три грамоти подає – BASILOVITS, P. II, 188-202.

законної сили без затвердження мадярським сеймом. Тому вони продовжували трактувати з'єдинених священиків як звичайних собі кріпаків.[232] З якою погордою і зневагою відносилися навіть католицькі землевласники до з'єдинених священиків, можемо переконатися зі слів Рімая, сказаних на їхню адресу під час комітатських зборів у Мукачеві 1694 р., після зачитання цісарської емансипаційної грамоти: «Якщо хотять бути вільними, то нехай живуть на вулиці з циганами, або у хліві із свинями!»[233]

Єп. Бізанцій, бажаючи закріпити унію на Мараморощині, 1720 р. випросив у цісаря Карла VI нову емансипаційну грамоту для з'єдинених, і цим разом владика дав узаконити її 1723 р. мадярським сеймом.[234] Однак і це не помогло, бо землевласники (навіть католики) далі не визнавали за з'єдиненими священиками їхніх привілеїв.

Більший успіх мала нова грамота привілеїв, що її 1741 р. проголосила цісарева Марія Тереза. Але справа привілеїв для з'єдиненого клиру почала серйозно трактуватись щойно після створення самостійної Мукачівської єпархії під патронатом тієї ж цісаревої, а її завершив єп. А. Бачинський щойно 1806 р.[235] Отже цілих 160 років треба було, щоби з'єдинене духовенство нарешті здобуло повну емансипацію.

Не менш болючою справою було зазіхання латинського клиру під проводом Яґерського єпископа на десятину й епітрахильщину за треби з'єдиненого духовенства.[236] Ще 1551 р. цісар Фердінанд I признав, що десятину нез'єдинені мають віддавати своїм священикам і єпископам.[237] Коли ж однак Яґерський єпископ почав наполягати, щоб пра-

---

[232] Див. Звіт комітатських зборів у Мукачеві о. Косаковського від 29 січня 1694 р. у - HODINKA, Okm., 376-378.

[233] *Там же*, 378. Дослівно так поступив Білецький землевласник, який схопив єромонаха Йоаникія з Імстичівського монастиря, забив його в колоду і кинув до хліва між свині. І не випустив його звідтам, поки Йоаникій не заплатив йому 24 флорени податку, бо він, мовляв, був його підданим і без дозволу вступив до монастиря – HODINKA, Okm., 377.

[234] О. МАРКОВ, «Матеріялы для соціяльной історіи Подк. Руси в XVIII в.», стаття у *Карпаторусскій Сборник*, Ужгород 1930, стор. 138.

[235] А. БАРАН, *Єп. Андрей Бачинський*, Йорктон 1963, стор. 35-38.

[236] Десятину популярно звали *роковиною*, тобто річними датками для пароха від кожного дому, звично – натурою. Парохи віддавали десятину єпископові.

[237] Декрет цісаря Фердинанда I з 1551 р. подає - HODINKA, Okm., 11-12.

вославні віддавали десятину латинським парохам, 1574 р. справа опинилися на мадярському сеймі, який видав таке розпорядження: «Тому що русини (закарп. українці) і румуни - православні, то десятину повинні давати своїм єпископам і священикам».[238] Після Ужгородської унії, 1659 р. той самий закон був застосований цісарем Леопольдом I і до з'єдинених.[239] Однак деякі протестантські землевласники, передусім у колишньому Уґочському комітаті, змушували православних, а відтак з'єдинених, щоб віддавали десятину протестантським служителям (міністрам) чи їхнім управителям (суперінтендентам).[240]

На основі Леопольдівського декрету єп. Декамеліс заборонив з'єдиненим віддавати десятину протестантам і почав її збирати для себе. Яґерський єпископ заперечував це й домагався, щоб Декамеліс йому віддав усю зібрану десятину, бо територія Закарпаття належить до його дієцезії.[241] Єп. Декамеліс однак не скорився, покликаючись на те, що з'єдинені підлягають владі не Яґерського, але Мукачівського єпископа.[242] Для певності він виклопотав 1692 року від цісаря Леопольда I згадувану вже емансипаційну грамоту й далі управляв Мукачівською єпархією незалежно від Яґру, самостійно збираючи десятину від своїх вірних.

В емансипаційній грамоті, на пропозицію кардинала Колонича, цісар Леопольд I звелів з'єдиненим прийняти Григоріянський календар. Єп. Декамеліс, а тим більше з'єдинене духовенство, не прийняли нового календаря, хоча через це мадярська шляхта відмовилася визнати за ними обіцяні привілеї. Та це була лицемірка, бо коли 1720 р. цісар Кар-

---

[238] BASILOVITS, P. IV, 195; A. BARAN, *Monumenta Ucrainae Historica,* Romae 1973, vol. XIII, 97-98 (далі скор.: BARAN, MUH).

[239] Грамота цісаря Леопольда I від 23.10.1659 р. у – HODINKA, Okm., 183-5.

[240] Про десятину й епітрахильщину в Мукачівській єпархії див. МИЦЮК, II, 104-109; М. ЛЕЛЕКАЧ, «Штолові доходи греко-катол. священиків в Ужгородській жупі до 1730 р.», стаття у НЗТП, XII(1937) 138-141; МАРКОВ, 137-145.

[241] Див. листа Яґерського єп. Фенешія до кард. Колонича від 7 березня 1692 р. у – HODINKA, Okm., 321.

[242] Див. листа єп. Декамеліса до кард. Колонича від 15 березня 1692 р., в якому Декамеліс пише: «Воно справді дивно, що коли протягом усіх тих років протестантські служителі брали десятину від вірних східного обряду, то ніхто не протестував, ані не почувався покривдженим. А тепер, коли я, католицький єпископ, почав її відбирати для себе, римо-католики незадоволені» – WELYKYJ, LittEp., IV, 49-50.

ло VI затвердив привілеї для з'єдинених без вимоги змінити календар,[243] шляхта й надалі вперто відмовлялась признати з'єдиненому духовенству належні йому привілеї та вольності.

Яґерські єпископи не переставали наполягати, що десятина, як також епітрахильщина за треби від з'єдинених «канонічно» належать латинським парохам. Тому єп. Ф. Барковці,[244] дня 8 травня 1747 р., наказав своїм парохам забирати від з'єдинених десятину й епітрахильщину, а при спротиві вживати насилля.[245] Тоді єп. М. Ольшавський, щоб заспокоїти Барковція, добровільно підпорядкувався Яґерському єпископові, однак під умовою, що десятина й епітрахильщина належатимуть з'єдиненому духовенству, бо тоді це був єдиний їхній прибуток.[246] Одночасно Барковці мусів наказати своїм священикам, щоб вони «трактували з'єдинене духовенство у *більш людяний спосіб*, уважаючи їх радше своїми братами».[247] З цього бачимо, що латинський клир, подібно як і мадярська шляхта, гордували собі з'єдиненим духовенством і відносилися до них *нелюдяно.*

Цісарева Марія Тереза вирішила і цю справу довести до кінця, тож наказала єп. Ольшавському провести основну візитацію всіх з'єдинених парафій Мукачівської єпархії, яку він і здійснив у рр. 1750-1752.[248] Після візитації Ольшавський повідомив цісарську придворну канцелярію, що: 1) більшість землевласників знехтували собі цісарсько-королівські грамоти привілеїв і далі трактують з'єдинених священиків, як своїх кріпаків; 2) у селах, де знаходяться парафії обох обрядів, латинські священики ще і надалі відбирають від з'єдинених десятину та епітрахильщину й перешкоджають з'єдиненим парохам звершувати св. Тайни. З того відтак виникають сварки і ворожнеча, а часом між парохами доходить і до бійки. У багатьох випадках вірні відмовились приймати

---

[243] Емансипаційна грамота Карла VI від 13 серпня 1720 р. у – BASILOVITS, P. II, 152-155.

[244] *Граф Франціск Барковці* – Яґерський єпископ (1745-1761), а згодом примас Мадярщини (1761-1765).

[245] Ватиканський Архів, *Віденська нунціятура*, т. 79, л. 13а; BASILOVITS, P. IV, 31; PEKAR, De erectione, 58.

[246] BARAN, MUH, XIII, 203-205.

[247] *Там же*, 205.

[248] Див. грамоту М.Терези від 21.4. 1750 р. у ДУЛИШКОВИЧА, III, 153-154.

св. Тайни від латинських парохів і померли без напуття.[249] З того виходить, що латинські священики також легковажили собі розпорядженнями свого єпископа і не переставали надуживати своєю владою.

На основі візитації єп. Ольшавського і всіх заподіяних з'єдиненим кривд, 16 вересня 1756 р. Марія Тереза видала окремий декрет, в якому раз і назавжди розпорядилася, щоб «священики грецького обряду відбирали для себе всі церковні доходи від усіх вірних свого обряду, що проживають де-небудь на території Яґерської дієцезії, і яким тільки вони мають уділяти св. Тайни».[250] Незважаючи на декрет Марії Терези, наступник Барковція, єп. Карло Естергазі,[251] 1763 р. знову відібрав від з'єдинених священиків десятину та епітрахильщину і передав їх латинським парохам, покликуючись на розпорядження свого попередника з 1747 року.[252] На протест з'єдинених проти нового безправ'я, примас Ф. Барковці всього лиш закликав їх виявляти «пошану і синівське довір'я до Яґерського єпископа, як до свого ординарія».[253]

Зарозумілість Яґерського єпископа, підтримувана ще й примасом, до краю обурила єп. Ольшавського і він під кінець січня 1764 р. скликав до Мукачева синод з'єдиненого духовенства, на якому вирішено звернутися до цісаревої Марії Терези з наполегливою просьбою, щоби вона нарешті звільнила Мукачівське владицтво від нестерпної залежности від Яґерського єпископа.[254] Цим разом Марія Тереза цілковито зрозуміла жалюгідне становище з'єдинених і з готовністю звернулася до папи Климента XIII († 1769), щоб канонічно усамостійнив Мукачівську єпархію, яку вона зобов'язувалася забезпечити відповідними бенефіціями.[255] Однак Папа опираючись на звіт Яґерського єписко-

---

[249] Дослівну цитату подає В. ГАДЖЕҐА, «Додатки до історіѣ русинів и руських церквей в був. жупѣ Земплинській» у НЗТП, XII (1937) 39-40.

[250] Грамоту Марії Терези див. ЛУЧКАЙ у НЗ-МУК, 17 (1991) 84; HODINKA, Tört., 605.

[251] *Граф Карло Естергазі* – Яґерський єпископ (1762-1799).

[252] Див. листа Естергазія від 13.5.1763 р. – BARAN, MUH, XIII, 217-219.

[253] Лист примаса Барковція від 20 вересня 1763 р. – *Там же,* 219-221.

[254] Див. ДУЛИШКОВИЧ, III, 172-173.

[255] Просьбу Марії Терези про усамостійнення Мукачівської єпархії до Папи Климента XIII від 30 квітня 1766 подає В. ГАДЖЕҐА у НЗТП, III (1924) 17-19.

па,[256] відкинув просьбу цісаревої.[257] Тоді вона видала нове розпорядження під датою 24 серпня 1768 р., в якому повторно наказала Яґерському єпископові, щоб він уважав з'єдинених душпастирів «дійсними парохами» і щоб не посмів відбирати від них десятину та епітрахильщину, які згідно з правом належать саме їм.[258]

Здобувши перемогу в Римі, єп. Естергазі став ще більше зарозумілим тим паче, що якраз тоді його рідний брат був канцлером мадярської придворної канцелярії,[259] яка полагоджувала також усі справи Мукачівської єпархії. Тож Естергазі, хоч сама цісарева наказала йому трактувати Мукачівського єпископа «достойно його гідности», поставився до наступника Ольшавського, єп. Івана Брадача (1768-1772),[260] з великою погордою, образливо назвавши його «фарисеєм», «людиною зіпсутого сумління», «злобним чоловіком», «ворогом Риму» тощо. На ці образливі слова єп. Брадач відповів: «Я признаю, що славна родина Естергазіїв велика і могутня. Однак сміло можу заявити, що й вона не в силі направити всі ті великі шкоди й кривди, що їх Ваша Ексцеленція заподіяла з'єдиненому духовенству і вірним, як також самій унії».

На ці слова Брадача єп. Естергазі обурено закликав: «Це все я роблю не як граф, але як Яґерський ординарій, якому сам король признав владу над з'єдиненими русинами (українцями) і румунами!»[261] Брадач на те з обуренням заявив: «Ваша Ексцеленція могутня з обох сторін,[262]

---

[256] Яґерський єп. Естергазі подав обширні інформації проти усамостійнення Мукачівської єпархії до Риму дня 31.3.1767 р. Текст подає BARAN, MUH, XIII, 98-251.

[257] Див. папське бреве від 13 липня 1768 р. – WELYKYJ, DPR, II, 198-200.

[258] Див. розпорядження Марії Терези від 24.8.1768 р. – BASILOVITS, IV, 131-3.

[259] *Граф Франциск Естергазі († 1715)* – рідний брат Яґерського єпископа, 1766 р. став канцлером Мадярської придворної канцелярії – cf. REVAI, *Nagy Lexikona,* Budapest 1911, vol. VI, 731.

[260] Наслідником М. Ольшавського став єп. Іван Брадач (1768-1772). Вичерпну розвідку про нього див. – A. PEKAR, OSBM, «Bishop John Bradač», in *Orientalia Christiana Periodica*, 1 (1983) 130-152.

[261] Сам єп. Естергазі признає, що «король» (цісар), а не Ап. Престол, підпорядкував Мукачівську єпархію Яґерському єпископові, а це суперечило канонічному праву. І тому єп. Декамеліс слушно протестував: «Як може бути один єпископ підпорядкований іншому, якщо той не є митрополитом?» – HODINKA, Okm., 298.

[262] «З обох сторін» – тобто як граф і як єпископ. Графська родина Естергазіїв була одною з найбагатших і найбільш впливових у Мадярщині. Як єпископ, Естергазі здобув собі прихильність на цісарському дворі своєю боротьбою проти протестантизму – cf. RÉVAI, Nagy Lexikona, VI, 731-732.

тому має силу мене постійно переслідувати й очорнювати. Все ж таки я надіюся, що ласкавий Господь Бог не покине мене і моїх вірних, а Їх Величність (цісарева) не позволить вічно переслідувати своїх підданих!» І з цими словами він вийшов із залі нарад Яґерської консисторії, «щоб уже більше не вернутися».[263]

І справді, ласкавий Господь не покинув Мукачівського владику і його вірних, а цісарева Марія Тереза не дозволила постійно переслідувати своїх підданих. Тому вже 1770 р. вона знову, і то дуже рішуче, звернулася до Апостольського Престолу з проханням канонічно усамостійнити Мукачівське єпископство.[264] Цим разом Апостольська Столиця не могла відкинути просьби Марії Терези і папа Климент XIV вже 19 вересня 1771 р. канонічно усамостійнив Мукачівську єпархію, однак підпорядкував її під митрополичий нагляд примаса.[265] Одночасно закінчилась і справа визнання привілеїв і вольностей для з'єдиненого клиру, про що також подбала цісарева Марія Тереза, як було згадано вище.[266]

На закінчення

Невідповідний і навіть ворожий з боку мадярської католицької єрархії та мадярської шляхти підхід до з'єдинення закарпатських українців довів Ужгородську унію майже до повного занепаду. Мадярські панівні кола підтримували унію тільки тому, що сподівалися через неї златинізувати, а відтак і змадяризувати закарпатських українців, які ще й по довгих століттях зберігали своє національне обличчя. Однак вони

---

[263] Дня 15.9.1769 р. єп. Брадач прибув із своїми консисторіяльними дорадниками до Яґру, щоб усунути непорозуміння, які виникли між ним і Яґерським єпископом. Коли ж Естергазі наполягав, аби Брадач склав перед ним присягу вірности, той відмовився, бо в номінаційних грамотах ані Рим, ані Відень не накладали на нього такого обов'язку. Тоді Естергазі зі злістю накинувся на Брадача. Опис розмови між двома єпископами поданий на основі *Денника* присутнього там ген. вікарія А. Бачинського, що його опублікував ДУЛИШКОВИЧ, III, 194-211. Загальний опис цих відвідин подає теж BASILOVITS, P. IV, 134-137.

[264] Просьба Марії Терези від 12 травня 1770 р. – Ватиканський Архів, *Віденська нунціятура*, т. 79, л. 195; її опублікував – V. FRAKNÓI, *Oklevéltár a magyar királyj kegyuri jog történetéhez*, Budapest 1899, 491.

[265] Папська булла канонічного створення Мукачівської єпархії від 19.9. 1771 р. у – WELYKYJ, DPR, II, 214-8; PEKAR, De erectione, 129-132; BARAN, MUH, XIII, 263-7.

[266] Про дальшу долю Ужгородської унії див. ПЕКАР, Нариси, 95-127; B. BOYSAK, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto-N.Y.1963, p. 99-226.

зустріли геройський у своїй простоті народ, який зумів тісно згуртуватися навколо свого владики і своєї погорджуваної Церкви східного обряду. Тому-то св. унія, як задум Божого провидіння, перетривала й в найбільш невідрадні обставини й уже за владицтва Андрея Бачинського (1773-1809) причинилася до повного розквіту Мукачівської єпархії.

Як бачимо, Ужгородська унія, не менше від Берестейської, йшла своїм тернистим шляхом аж до другої половини XVIII ст., коли вона вже поширилася на ціле Закарпаття, разом з Мараморощиною. Однак навіть тоді унія являла собою сумний, дуже сумний образ. Щоб краще зрозуміти цей сумний образ унії, порівняємо стан Мукачівської єпархії перед з'єдиненням та після нього.

Перед унією Мукачівська єпархія була самостійною і втішалася автономними правами,[267] так що Мукачівський владика міг вільно управляти своєю єпархією, без жодних перешкод з боку інших єпископів. Натомість після з'єдинення Мукачівська єпархія втратила свою самостійність і незаконно була підпорядкована Яґерському єпископові, а Мукачівський владика управляв нею тільки як «обрядовий вікарій» Яґерського ординарія, який постійно обмежував його владу над з'єдиненими.[268] Вже не говоримо про позбавлення з'єдиненого духовенства його давнього права вибирати собі власного єпископа.[269] Замість вибору, з'єдиненим згори наставляли або чужих єпископів, або ж таких, що цілком підпорядковувалися владі Яґерських єпископів, складаючи перед ними присягу вірности.[270] Все це й було передумовами канонічного усамостійнення Мукачівської єпархії в 1771 р. А за право вибирати собі власного єпископа з'єдиненим довелось боро-

---

[267] Так характеризує стан Мукачівської єпархії перед з'єдиненням BARAN, Metropolia, 47.

[268] Наприклад, Яґерський єп. Барковці забороняв єп. Ольшавському будувати нові церкви, висвячувати без його дозволу священиків, а виконування єпископських чинностей обмежив йому до трьох років – ДУЛИШКОВИЧ, III, 148-149; BARAN, MUH, XIII, 206.

[269] Це була друга умова Ужгородської унії.

[270] Див. присягу єп. Бізанція від 20 квітня 1715 р. у ДУЛИШКОВИЧА, III, 47-48. Коли відтак 1747 р. єп. Барковці силою примушував єп. М. Ольшавського складати присягу вірности, то Ольшавський заявив: «Я вже присягав на вірність Папі і королеві, тож більше я не зобов'язаний. Однак примушений, я прочитаю, що тут написано, але без наміру присягати» – BASILOVITS, P. IV, 186-187; BARAN, MUH, XIII, 92-93.

тися аж до кінця, причому – без успіху.[271]

Не краще виглядала і справа збереження рідного обряду. Перед унією закарпатці зберігали свій обряд як найбільший скарб і ніхто не втручався до їхніх обрядових звичаїв. А після унії їм одразу ж почали накидати Григоріянський календар, змушували дотримуватись латинських свят,[272] приймати св. Тайни з рук римо-католицьких священиків,[273] чинили перепони з'єдиненим священикам у виконуванні їхніх душпастирських обов'язків, домагались впроваджувати до їхнього обряду різні західні церемонії чи практики тощо.

Та найтяжчим випробуванням для з'єдинених була проблема признання і надання їм належних привілеїв і вольностей. Тут католицькі землевласники повелись далеко гірше від протестантів, а римо-католицьке духовенство виявилося більше захланним від землевласників. Правда, перед унією українські священики не користувалися жодними привілеями, зате вони спокійно збирали від своїх парафіян десятину й епітрахильщину за треби. А по унії з'єдиненим довгий час не признавали належних їм привілеїв, до того ж Яґерські єпископи зі своїм клиром не переставали дивитися на них з презирством і погордою. Більше того – почали відбирати від них ще й єдиний їхній мізерний прибуток (десятину й епітрахильщину), допускаючись навіть до насилля. Тому соціяльне становище з'єдиненого духовенства аж до кінця XVIII ст. не тільки не покращало, але й погіршилося,[274] і все ж таки унія не завмирала, а дальше боролася. Підкреслюємо цей факт, бо ще й тепер знаходяться деякі автори, які успіх Ужгородської унії пояснють тільки «соціяльним поліпшенням» з'єдиненого духовенства, що правда, з часом це поліпшення прийшло, але значно пізніше, через більш як 150 років після прийняття унії, коли вона вже добре вкоренилась.

---

[271] Див. статтю о. А. ВОЛОШИНА, «Про церковну автономію», у його *Споминах*, Філадельфія, Па. 1959, стор. 28-32.

[272] Напр. в Оноківцях біля Ужгороду римо-католицький парох заборонив з'єдиненим в їхні свята дзвонити – ГАДЖЕҐА у НЗТП, II (1923) 64.

[273] Знов у Ратовцях плебан не хотів допустити з'єдиненого пароха сповідати перед Великоднем своїх вірних – *Там же*, 60.

[274] Ще 1773 р. на Віденському синоді з'єдинені владики скаржилися, що «їхні священики щодо матеріяльного забезпечення перебувають у далеко гіршому стані аніж протестантські служителі чи навіть нез'єдинені попи» – M. LACKO, S.J., *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, Romae 1975, p. 56.

Вороже наставлення Яґерського єпископа і його клиру[275] до з'єдинених суттєво паралізувало діяльність і наміри Мукачівських владик. Замість старатися зміцнити унію, піднести рівень морального й релігійного життя вірних, забезпечити бодай початкове виховання занедбаного клиру, організувати церковне шкільництво, ширити між народом освіту, старатись про порядок і дисципліну в єпархії тощо, Мукачівські єпископи майже півтора сторіччя були змушені передусім боронити своїх законних прав і привілеїв, забезпечених з'єдиненим різними королівськими грамотами та папськими декретами.[276] Тож можна погодитися з проф. А. Тайнером і дійти до того самого висновку, що:

«Нещасна зарозумілість латинських єпископів і панівної (мадярської) шляхти тут (на Закарпатті), так само як і в Польщі, цілком паралізувала кроки з'єдиненого духовенства до самостійности і гідного трактування їхньої Церкви. Латинський клир, керований лише своєю іґноранцією і власними інтересами, не побоявся твердити, що русини (закарпатські українці) домагаються свого власного єпископа тільки для того, аби легше могли відірватися від Римської Церкви і вернутися до схизми».[277]

Тут Тайнер натякнув на листа Яґерського єп. Естергазія до Папи від 8 серпня 1770 р., яким Естергазі все ще намагався спинити процес канонізації Мукачівської єпархії і в якому між іншим писав, що з'єдинені домагаються створення самостійної єпархії тільки тому, «щоб відтак вернутись до схизми».[278]

Не зважаючи однак на всі ті перепони і труднощі, Ужгородська унія вистояла і глибоко закоренилася у надрах Срібної Землі, як виразний доказ того, що справа з'єдинення - це справа Божа і тому її слід трактувати по Божому. Тим більше, що в новітніх часах вона вже зрошена не тільки потом, але й кров'ю кращих синів і доньок Срібної Землі, котрі разом зі своїм Владикою-Мучеником Теодором заявили перед цілим світом: «Радше муки і смерть, ніж ми мали б відректися Греко-Католицької Церкви!»

---

[275] Не без підтримки мадярського примаса.

[276] Відносно цього досить прочитати розвідку – K. ZSATKOVICS, *Jagerskoje vlijanije i bor'ba protyv neho v istorii Mukačevskoj dieceziji* (pereklad z mad'ars'koho), Homstead , Pa. (s. a.).

[277] A. THEINER, *Histoire du Pontificat de Clement XIV,* Paris 1852, P. I, 411.

[278] Ватиканський Архів, *Нунціятура Німеччини,* т. 723 (без паґінації).

Василь Ульяновський
Київ

МОСКОВСЬКИЙ ПАТРІАРХ ІГНАТІЙ – У ЛОНІ УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ

У жировицькому василіанському синодику в числі перших ієрархів уніатської Церкви названий другий Московський патріарх грек Ігнатій.[1] Після еміграції з Росії, в результаті духовного спілкування з Йосафатом Кунцевичем та Йосифом Велямином Рутським, він прийняв унію і проживав у віленському Троїцькому василіанському монастирі. Звивистий життєвий шлях Ігнатія є трагічною ілюстрацією надзвичайно складного релігійного та політичного життя Східної Європи першої половини XVII ст. Тому не дивно, що ім'я Ігнатія викликає цілком протилежні асоціації та оцінки в істориків і богословів, які репрезентують різні напрямки історичної науки та різні богословські школи.

Офіційна російська історіографія в основному негативно оцінювала особу Ігнатія, оголосивши грека конформістом, клевретом польського запроданця, таємного католика Лжедмитрія І. Ще в 1831 р. історик Муравйов, називаючи Ігнатія Лжепатріархом, писав, ніби він прийняв католицтво в Італії. Навіть коли він прибув до Росії та став Рязанським архієпископом, грек був «таємним папістом», жертвуючи «для мирської слави вірою і душею». Затим вже на московському патріархаті Ігнатій привів Церкву до «безпорядку і колотнечі». Він, як і Лжедмитрій І, на думку Муравйова, «були керовані Папою на згубу Росії, тому останньому щорічно проголошують анафему, а першого вважають лжепатріархом».[2] Ця цілком недостовірна оцінка Самозванця і другого московського патріарха затим повторювалася і розроблялася в кількох спе-

---

[1] Добрянский Ф., *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки церковно-славянских и русских,* Вильно 1882, стор. 187, 189.

[2] *Центральна наукова бібліотека АН України,* відділ рукописів (далі: ЦНБ), ф. КДА, од. 691, Леб., ч. 10, арк. 1-4; Муравьев А.Н., «О Лжепатриархе Игнатии», у *Московский телеграф,* 1831, ч. 45. Очевидно, йому ж належить і стаття Н.А.А., «Лжепатриарх Игнатий», у *Чтения в историческом обществе истории и древностей российских* (далі: ЧОИДР), 1848, ч. 8, стор. 37-41.

ціальних працях російських істориків. Наприклад, Воробйов не приводячи конкретних доказів та фактів, заявляв: Ігнатій «мав веселий характер, любив жіночу стать, був досить поступливий у відношенні до себе та до інших і при цьому розділяв з Лжедмитрієм І його віротерпимість та прихильність до Заходу».[3] Ця характеристика, повторена у фундаментальній праці українського історика М. І. Костомарова.[4] Російський історик – класик М. М. Карамзін писав, що грек-патріарх «не мав сорому морального».[5] Вказані негативні оцінки Ігнатія так чи інакше повторювали майже всі авторитетні російські історики.[6]

Слід зауважити, що дана традиція тягнеться ще від сучасника Ігнатія, висвяченого останнім в митрополити, четвертого Московського патріарха, батька першого царя з династії Романових – Філарета (в миру Федора Микитовича Романова). Саме він офіційно засудив діяльність Ігнатія на соборі 1620 р., а його наступник патріарх Іоасаф у 1634 р. викляв грека на віки вічні. З того часу офіційна церковна і світська історіографія керується свідомо чи несвідомо цими актами. Історики православної Церкви стверджують, що висунення Ігнатія в патріархи відбулося з поради єзуїтів, це самочинно зробив Лжедмитрій І без згоди церковного собору. Переказуючи різні легенди та чутки, вони писали про розпусту, таємне католицтво Ігнатія, зраду його православ'ю. Змальовуючи чорними фарбами Самозванця, православні богослови звинувачували у потуранні йому патріарха, який віддав церкви під костели, допускав безчинства поляків у храмах, обвінчав Лжедмитрія з католичкою Мариною Мнішек без її перехрещення.[7]

---

[3] Воробьев Г. А., «Смутное время и деятельность русского духовенства (1605-1613)», у *Русский архив,* 1892, кн. 1, стор. 6-12.

[4] Костомаров Н. И., *Смутное время Московского государства в начале XVII столетия,* СПб. 1904, т. 1, стор. 210, 238, 258.

[5] Карамзин Н.М., *История государства Российского,* СПб. 1835, т. XI, гл. IV.

[6] *Там же,* стор. 219, 123, 126, 127; Соловьев С.М., *История России с древнейших времен,* М. 1960, кн. IV, т. 8, стор. 119; Бестужев-Рюмин К.Н., «Обзор событий от смерти царя Иоанна Васильевича до избрания на престол Михаила Феодоровича Романова», у *Журнал Министерства народного просвещения* (далі: ЖМНП), 1887, ч. 8, стор. 104; Костомаров Н. И., Смутное время, стор. 238, 258.

[7] Боголюбский М., «Московская иерархия. Патриархи», у *Чтения в обществе любителей духовного просвещения,* 1894, кн. 10, стор. 534; Н.А.А., Лжепатриарх, стор. 39; Иванов Ф., *Церковь в эпоху Смутного времени на Руси,* Екатеринослав 1906, стор. 52-65; Платон, митр., *Краткая российская церковная история,* М. 1825, т. 2;

Офіційна думка Філарета Романова давно стала пануючою, і, як не дивно, була перейнята радянською історіографією. В 1967 році вийшла фундаментальна узагальнююча праця з історії православ'я в Росії до 1917 р. Її автори схарактеризували Ігнатія як людину безпринципну, висунуту Самозванцем і цілком йому покірну. У вину греку-патріарху поставлено благословення на царство авантюриста Лжедмитрія I, його вінчання з католичкою Мариною Мнішек в Успенському соборі Московського Кремля без переходу її у православ'я; згода патріарха на страту боярина Василя Шуйського.[8] Все це цілком відповідає й офіційній думці сучасних ієрархів російської православної Церкви. Ігнатій виключений із списків Московських патріархів і визнаний незаконно обраним в усіх останніх православних церковних виданнях.[9] Така єдність світської і православної історіографії нашого часу не може не вражати, з огляду на постійний осуд нею праць дореволюційних авторів і разом з тим, повне успадкування їхніх традицій. Отже, директивний вирок Філарета Романова панує й досі.

Однак, ще за часів Романових виник й інший погляд на Ігнатія – його історичне оправдання з позицій православ'я. У 1848 р. в Москві вийшла книга, автор якої сховався під криптонімом «А.Н. Н.». Тут Ігнатій хоч і був названий лжепатріархом, однак говорилося, що дані про його «злі дії» за часів Лжедмитрія I цілком відсутні.[10] Найбільш

Филарет (Гумилевский), архиеп., *История русской Церкви.* Период IV, М.1888, стор. 28, 117, 321; Г-ий, «Патриархи московские», у *Журнал Московской патриархии* (далі: ЖМП), 1944, ч. 8, стор. 108, 109; Макарий (Булгаков), митр., *История русской Церкви,* СПб. 1881, т. 10, кн. 1, стор. 106-107; Муравьев Н., *История русской Церкви,* МДС 1959, стор. 402; Палладій (Шиман), архім., «Священномученик Ермоген, Патріарх Московський і всієї Русі та його служіння Вітчизні», у *Православний вісник,* 1984, ч. 2, стор. 30; *Центральний державний історичний архів* (далі: ЦДІА, Ленінград), ф. 1628, оп. 1. од. 334, арк. 21, 57-57 зв., ф. 834, оп. 1, од. 943, арк. 26-28 зв.; *Центральний державний архів давніх актів* (далі: ЦДАДА), ф. 189, оп. 1, од. 1423, арк. 4 (Є. Є. Голубінський); «Как древлеправославная Церковь спасла Русское государство от гибели в эпоху Смутного времени?», у *Слово церкви.* Древлеправославный церковно-общественный журнал, 1917, ч. 34-35, 20 и 27 августа, стор. 590-591.

[8] *Церковь в истории России* (IX–1917 г.): Критические очерки, Москва 1967, стор. 133-134.

[9] *Русская православная Церковь,* Москва 1980, стор. 17-18.

[10] А.Н.Н., Московские патриархи, М. 1848, стор. 111.

серйозна спроба в цьому напрямку належить М. Левицькому. Зібравши і детально проаналізувавши цінний джерельний матеріал, вчений відкинув звинувачення в таємному католицтві і майже всі закиди російських літописів та повістей Смутної доби на адресу Ігнатія, підкресливши його релігійну терпимість.[11] М. Левицького підтримав відомий літургіст, професор Київської Духовної Академії А. Дмитрієвський, який потвердив, що Ігнатій несправедливо був представлений «у найневигіднішому світлі перед потомством у історії», хоча він чинив усе, як і інші ієрархи Церкви і був канонічно обраним патріархом.[12] Побіжно цю думку висловив й історик російського православ'я М. Ф. Каптєрєв.[13] Тоді ж у Вільно, де скінчилося земне життя Ігнатія, вийшла брошура Руфа Ігнатьєва, що пояснювала дії грека з позицій історичної психології. Автор закликав не судити патріарха – свої гріхи він спокутував ганьбою, поневіряннями і сплюндруванням його поховання.[14] Навіть один з найавторитетніших істориків Російської православної Церкви митрополит Макарій (Булгаков), говорячи про самочинне поставлення Лжедмитрієм І Ігнатія в патріархи, все ж таки включав його в загальний реєстр Московських патріархів, заявивши, що Ігнатія «вважали сучасники патріархом, хоча й визнавали затим єретиком».[15]

На жаль, дана тенденція «історичного виправдовування» Ігнатія не отримала розвитку в історіографії нашого часу. Це, власне, й спричиняє до необхідності нового дослідження біографії і церковної діяльності другого Московського патріарха, особливо його маловідомих сторінок, як, наприклад, перехід Ігнатія в унію та останні роки його життя у віленському василіанському монастирі.

---

[11] Левитский Н., «Игнатий, патриарх Московский», у *Христианские чтения* 1886, т. 11-12, с. 546-590; 1887, т. 1-2, с. 20-53; Левитский Н., Игнатий, у *Православная богословская энциклопедия,* СПб. 1892, т. 5, стор. 790-793; Левитский Н., *Лжедмитрий I как пропагандист католичества на Москве,* СПб. 1886, стор. 131-136; Левитский Н., «Игнатий, названный патриарх», *Странник* 1881, т. 3, стор. 193-231.

[12] Дмитриевский А. А., *Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории: По рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря,* К. 1899, стор. 116-123.

[13] Каптерев Н. Ф., *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. – Время патриаршества Иосифа,* Сергиев Посад 1913, стор. 30.

[14] Игнатьев Р., *Лжепатриарх Игнатий,* Вильна 1879, стор. 40.

[15] Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 122-123.

Передусім, про джерела. Офіційна російська історіографія у своїх негативних оцінках діяльності Ігнатія опиралася на вітчизняні літописи, повісті та сказання про Смуту, що, в основному, відображали директивний вирок Філарета Романова і значною мірою мають упереджений характер, наводячи цілком легендарні факти та безпідставні звинувачення. В одному випадку ці джерела твердили, що Ігнатій – «родом страны италианския, а веры не вем греческия, не вем латынския, едино вем, еже православны догматы неистово исполняюще и творяше».[16] В іншому – патріарха називали «гнусодеемым», «единогласником» Лжедмитрія I, «богомерским еретиком, грешником».[17] Ще інші повідомляли, що грек був «единомыслен тому (Самозванцю – В. У.) суща и ни в чем же противящася».[18] Нарешті, особливо популярними в історіографії стали слова кількох наративних джерел, де говорилося про поставлення Лжедмитрієм I в патріархи «угодника своего и возлюбленника, не пастыря и не учителя во Святеи Соборнои и Апостольскои Церкви Пречистыя Богородицы, но пьяницу и сквернословца», «мужа глупа и пьяницу и пакосника», «прелюбодея не телесного, но душевного».[19]

Увесь цей «негативізм» щодо Ігнатія в найбільшій концентрації зібрав автор компілятивного «Морозівського літописця», що містить багато легенд та мало достовірних фактів з різних періодів та проблем історії Росії. Тут подається особливо принизлива характеристика Ігнатія: «призва (Лжедмитрій I – В. У.) с Рязани епископа Игнатия, суща греченина, угодника и возлюбленника своєго, не учителя, но зело

---

[16] *Архів Ленінградського відділення Інституту історії* (далі: ЛОИИ), к. 238, оп. 1, од. 103, арк. 181; *Державна публічна бібліотека ім. М. Є. Салтикова-Щедріна* (далі: ДПБ, ВР), Погод. 1624, арк. 274 зв.; *Полное собрание русских летописей* (далі: ПСРЛ), М.–Л. 1951, т. XIV, стор. 151; *Четыре сказания о Лжедимитрии, извлеченные из рукописей имп. Публичной библиотеки* (далі: Четыре сказания), СПб. 1863, стор. 71-116; *Державна бібліотека ім. В. І. Леніна* (далі: ДБЛ, ВР), ф. 313, од. 2913, арк. 183 зв., ф. 218, од. 7, арк. 805 зв.; Попов А. Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции,* Москва 1896, стор. 193, 235, 410.

[17] Четыре сказания, стор. 45; *Русская историческая библиотека* (далі: РИБ), СПб. 1909, т. XIII, Стб. 652.

[18] *Дополнения к актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею* (далі: ДАИ), СПб. 1846, т. II, ч. 76, стор. 195.

[19] ДПБ, ВР, Q. XVII.74, арк. 73-73 зв.; Q. XVII.22, арк. 73; Q. XVII.18, арк. 481 зв.; ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 17, 18; РИБ, т. XIII, 655.

велика губителя, и угодника диявола, и врага, и зла супостата, во святую Соборную и Апостольскую Церковь Пречистыя Богородицы и Приснодевы Марии Честнаго ее Успения, иже бысть пьяница и сквернословец. По своей убо еретической воле такова и избра».[20] Один з сучасників, близький до Самозванця, в «Повісті» написаній пізніше, задля власної реабілітації і на догоду владі Романових, представляв Ігнатія єдинодумцем Лжедмитрія І: «всякому беззаконию и скаредному смешению сообщник быв и, спроста рещи, враг и Богу и человеком и единогласен ему... взненавиденный не единым градом, но всемирно и всеградно всеми человеки... дерзость запустения, на святом месте, святых наших отец посаждается и церковный чин отъемлет».[21]

Слід відзначити, що чим пізніше виникло те чи інше джерело, тим більш різко і поширеніше критикує воно Ігнатія, до абсурду розвиваючи його офіційну оцінку.

Із іноземців–сучасників лише голландський купець Ісаак Масса дає нищівну характеристику Ігнатію, називаючи його «лукавим негідником, содомитом і розпусником, якого ненавидів народ, безбожним ошуканцем».[22] Масса був лютеранином і його антипатії до грека (як і до першого Московського патріарха Іова) цілком зрозумілі.

Ми навмисно детально зупинилися на джерелах, які стали підґрунтям офіційної світської і православної історіографії, щоб більш ясно показати їх фактологічну бідність, цілковиту політичну упередженість і залежність від «філаретівської традиції», а тому безумовну некоректність виключного використання лише даних джерел, як і необ'єктивність зроблених на їх основі оцінок та висновків.

Маючи на меті переглянути оцінки, висвітлити наново всі періоди політичної та релігійної діяльності Ігнатія, ми перш за все здійснили детальні пошуки нових джерел, особливо актового та епістолярного характеру в різних архівосховищах України, Росії, Білорусі й Ватикану. У світлі численних знахідок та нового аналізу вже відомих писемних джерел в даній роботі подається реконструкція політичного портрета Московського патріарха Ігнатія, прослідковуються перепетії його складної долі. Безперечно, дана реконструкція буде уточнюватися, доповню-

---

[20] ДПБ, ВР, F. IV. 228, арк. 106, зв. 107.

[21] РИБ, т. XIII, Стб. 540 (Хворостинін І. А).

[22] Масса И., *Краткое известие о Московии в начале XVII века,* М. 1937, с. 150.

ватися, можливо, в чомусь переглядатися і виправлятися в подальшій праці та в зв'язку з новими архівними знахідками.

Сучасні грецькі дослідники встановили, що Ігнатій дійсно був греком і народився близько 1540 року. В тридцятилітньому віці він став архієреєм (1571 р.).[23] Російські наративні джерела («Новий літописець», «Сказание еже содеяся») називають його то кіпрським архієпископом, то «цареградським».[24] Майже всі історики церкви та автори спеціальних праць одностайно називали Ігнатія саме кіпрським архієпископом, і твердили, що він втік до Риму від турків. Кіпріотом вважають Ігнатія і деякі сучасні грецькі дослідники – П. Ставру та К. П. Кірріс. Останній твердить, що він в сані єпископа (а не архієпископа) втік з Кіпру у 1571 році.[25] М. Левицький вперше звернув увагу на те, що турки, які захопили Кіпр, забороняли католицтво, але не переслідували православ'я. Саме тому, що до захоплення ними Кіпру восени 1570 р. грецьке населення острова на чолі з духовенством звернулося до турецької влади з пропозицією взяти Кіпр під протекторат, щоб позбутися католицької влади Венеції (1485-1579).[26] На думку М. Левицького, саме тоді Ігнатій, який симпатизував католикам – венеціанцям, і був разом з ними вигнаний з Кіпру турками. М. Левицький вважав, що ці симпатії Ігнатія були обумовлені його навчанням у Падуанському університеті, що ближче всього був до Греції, яка в XVI ст. не мала власних вищих шкіл.[27]

Однак дана гіпотеза, як і загальноприйнята думка про архієпископство Ігнатія на Кіпрі, не підтверджується джерелами і фактами. На протязі тривалого часу, з початку XIII ст. до 1571 р. кіпрська архієпископія взагалі не існувала. Тут було всього чотири єпископи, що підко-

---

[23] *Συκουτρῆς Ι.Α.Γ., «Κύπριος πατριάρχης Μόσχας»,* див. *Κυπριακὰ Χρονικὰ, ΙΙ,*1924, *σσ.* 175-176; Kyrris C.P., *History of Cyprus,* Nicosia 1985; Ставру П., «Кипр и его культура», у *Сокровища Кипра,* М. 1970, стор. 14.

[24] ПСРЛ, т. 14, стор. 48, 67-70, 109; РИБ, т. XIII, Стб. 713; ДБЛ, ВР, ф. 178, од. 2900, арк. 26 зв.; ЦДІА, Ленінград, ф. 1628, оп. 1, од. 334, арк. 21.

[25] *Καψαμπέλης Ἐ. Γ., «Ὁ πατριάρχης Ἰγνάτιος ὁ Ἕλλην καὶ ἡ ἐποχὴ τοῦ Ψευδοσ-Δημητρίου», - «Τί ὀφείλει ἡ Ῥωσσία εἰς τὴν Ἑλλάδα Αθῆναι* 1947, *σ.* 172-179.

[26] Левитский Н., «Игнатий патриарх московский», у *Христианские чтения,* 1886, нн. 11-12, стор. 551-553; Скабалланович Н. А., «Политика турецкого правительства в отношении к христианским подданым», – *Там же,* 1878, кн. 2, стор. 434-435, 454-457; Ламанский В.И., «Османы в Европе», у *Исторический вестник,* 1880, н. 1, стор. 20.

[27] Левитский Н., Игнатий, стор. 551-553.

рялися Римській церкві. Лише у 1572 р. Константинопольський патріарх призначив на Кіпр православних ієрархів – Тимофія, Афанасія, Митрофана. Ім'я Ігнатія в джерелах не називається.[28] Крім того, згідно з грецькою системою, архієпископ – це глава митрополитів. Такого сану до приїзду в Росію Ігнатій носити не міг.[29] Нарешті, співставлення дарів, принесених ним до Москви, з дарами інших кіпріотів того часу дозволяє потвердити, що Ігнатій (його дари) не був пов'язаний з Кіпром. Кіпріоти привозили до Москви часточки мощей святих (ап. Варнави, ап. Луки, Єпіфанія Кіпрського), що вшановувалися на Кіпрі. А Ігнатій підніс цареві «на блюдечке мощи св. Мученика Прокопия, да смирно». Мощі кесарійського мученика не мали жодного відношення до Кіпру. Але в описі царських речей зазначено, що їх «привез к государю кипрской епископ Игнатей». На цій підставі дослідниця О. А. Білоброва висловила припущення, що Ігнатій сам назвав себе в Росії кіпрським архієпископом, щоб використати співчуття до Кіпру, захопленого турками. Ця «політична мімікрія» могла бути розрахована на антитурецькі настрої і передбачала чисто меркантильну мету.[30] Видається, що дана гіпотеза є малопідтвердженою: опис царських речей складався значно пізніше (1640 р.) і саме його автор, як було прийнято тоді в джерелах, назвав Ігнатія кіпрським архієпископом. Сам він говорив інше, про що скажемо далі.

Таким чином, Ігнатій не міг бути архієпископом Кіпру, а тому і інша гіпотеза про його втечу у 1571 році до Риму, навчання там і таємний перехід у католицтво, не може вважатися достовірною.

Існує ще одна гіпотеза про походження та початок релігійно-політичної діяльності Ігнатія, яку обстоював Руф Ігнатьєв. Дослідник вважав, що він був західноруського походження, себто білорусом. Про це повідомляв у своїх хронологічних записках ще уніатський митрополит Лев Кишка. Згідно з його даними, Ігнатій був слов'янином з Русі, але

---

[28] Нелюбов Б., «Кипрская православная Церков. Краткий исторический очерк». ЖМП, 1964, н. 6, стор. 44.

[29] Папулидис К. К., «Из истории русско-греческих связей конца XVI – начала XVII вв. (О происхождении московского патриарха Игнатия)», у *Византийский временник,* 1977, т. 38, стор. 155-156.

[30] Белоброва О. А., *Кипрский цикл в древнерусской литературе,* Л. 1972, стор. 18, пр. 44; Викторов А., *Описание записных книг и бумаг старинных форцовых приказов 1584-1725 гг.,* М. 1877, вып. 1, стор. 15.

виховувався за кордоном, в Римі, можливо, навіть, навчався там разом з Йосифом Велямином Рутським.[31] Ігнатьєв звернув увагу на портрет патріарха, що зберігався у Московській синодальній друкарні. На ньому була зображена людина похилого віку, з блідим обличчям, рудуватим і трохи сивим волоссям та світлоблакитними очима. На думку дослідника, це швидше західноруський тип, ніж грецький. Р. Ігнатьєв вважав, що образ почав створюватися ще за патріаршества Ігнатія, але не закінчений – над його ликом немає ореолу, яким оповиті патріархи Іов та Гермоген. Портрет після детронізації Ігнатія був знищений, збереглася лише його копія, виконана на папері аквареллю. Дослідник підтверджував свої припущення відомостями про те, що Ігнатій добре володів церковнослов'янською та польською мовами. Р. Ігнатьєв припускав також що Ігнатій отримав освіту спочатку в якомусь колегіюмі у Литві, затим через зв'язки з грецькими ченцями потрапив до Константинополя і на Кіпр.[32]

Таким чином, всі гіпотези Руфа Ігнатьєва грунтуються на підставі лише одного портрета, походження якого залишається нез'ясованим. Як відомо, галерея портретів патріархів знаходилася у домовій церкві патріарха Никона. Саме з них могли бути зроблені копії. Ці портрети писалися пізніше Смутної доби і очевидно не з натури, тому їх автентичність досить сумнівна. Всі ті риси, які Р. Ігнатьєв відмічає в портреті Ігнатія і визначає як «західноруський тип», цілком притаманні і портретові Арсенія Єлассонського, який був опублікований А. Дмитрієвським. В ньому також відсутні східні риси: білявий, сивуватий, правильні риси обличчя, бліде чоло, старечий погляд вже літньої людини – все як на портреті Ігнатія, але Арсеній, безперечно, був греком. Відсутність ореолу над головою Ігнатія може бути пояснена або відповідним розпорядженням Никона, який хоч і вважав грека канонічним патріархом, але сумнівався у святобливості його життя; або пізнішою редакцією автора копії портрета.

Отже, пізня копія портрета Ігнатія не може служити джерелом для визначення його етнічної приналежності. Стосовно ж знання церковнослов'янської та польської мов, то даних, що Ігнатій володів ними до приїзду в Росію – немає. Очевидно, саме незнання мови і затримало йо-

---

[31] Петрушевич А. С., *Вопросы и ответы. Библиографическо-исторические письма,* Львов 1898, стор. 39-40.

[32] Игнатьев Руф, *Лжепатриарх Игнатий,* Вольна 1879, стор. 3-7.

го архієрейське призначення аж до 1603 року. Зберігся документ (відпускна грамота) з особистим автографом Ігнатія – підпис зроблено книжним напівуставом, а не скорописом, що свідчить про обмежене знання російської мови і письма. Польська мова була опанована вже під час спілкування з польськомовною свитою Лжедмитрія І.

Таким чином, гіпотеза Ігнатьєва про «західньоруське» походження другого Московського патріарха є досить суперечливою. Найдостовірніші, на наш погляд, дані про походження Ігнатія подає його сучасник Арсеній Єлассонський. У своїх мемуарах він повідомляє, що Ігнатій був греком і займав кафедру єпископа Єріссо та Святої гори Афон.[33]

Ці свідчення добре пов'язуються з дарами, що їх приніс Ігнатій цареві (часточки мощей св. Прокопія, які були також на Афоні). Сам Ігнатій в тульському таборі Самозванця в розмові з єзуїтом А. Лавицьким (Ланіцієм) зауважив, що він «родом з Греції». Останній повідомив про це генерала ордена єзуїтів у донесенні від 21 вересня 1605 р.[34] Даний документ, як і факт його появи сам по собі, очевидно, підтверджує думку, що Ігнатій не був таємним католиком і його зовсім не знали в Римі.

На жаль, ми нічого не знаємо про діяльність Ігнатія в Греції і маємо документальні свідчення лише з рязанського, московського та віленського періодів його біографії.

Називаються різні дати і причини приїзду Ігнатія в Росію. Одні вважають, що він був представником патріарха Олександрійського на царському вінчанні Федора Івановича у 1584 році.[35] Інші називають 1588 чи 1595 роки, коли Ігнатій міг прибути по традиційну милостиню і був залишений у Москві завдяки Борису Годунову.[36] Всі ці дати не мають достатнього джерельного підґрунтя. Вже згаданий Арсеній Єлассонський у своїх спогадах твердить, що Ігнатій приїхав у Москву в 1598 році як посланець патріарха Константинопольського на царське вінчання Бориса Годунова.[37] Сам Арсеній перебував у Москві з 1589 р. і був жи-

---

[33] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 229.

[34] Старина и новизна, 1911, т. XIV, стор. 534.

[35] Дмитриевский А. А., Арсений, с. 578; Папулидис К. К., Из истории, с. 155.

[36] А.Н.А., Московские патриархи, стор. 107; Н.А.А., Лжепатриарх Игнатій, стор. 554; Левитский Н., «Игнатий патриарх Московский», у *Православная богословская энциклопедия,* Пг. 1904, т. V, стор. 790; Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 106.

[37] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 119-120.

вим свідком приїзду в російську столицю Ігнатія в якості посланця вселенського патріарха. Саме єпископ Святої Гори Афон, а не Кіпрський архієпископ чи єпископ (автокефальний, незалежний від Константинополя) міг представляти Константинопольського патріарха, обов'язки якого виконував Мелетій Пігас (Піга). Міцний в ортодоксії Мелетій не міг призначити на чолі такої важливої місії непевну людину, що мала якісь симпатії до інших конфесій. На це вказував ще митр. Макарій (Булгаков).[38]

Ігнатій так і не повернувся в Грецію. Між тим, біля п'яти років він не міг отримати кафедри в Росії. Лише в 1603 році грека призначили архієпископом на Рязань.[39] У зв'язку з цим, автор «Нового літописця» (створений біля 1630 р.) докинув, що «царь Борис не позна в нем (Ігнатії – В. У.) окаянном ерести».[40] Затримка грецького архієрея без служебного місця може бути пояснена відсутністю вільної архієпископської кафедри та незнанням мови, звичаїв, особливостей російського православ'я, що робили неможливим спілкування з паствою, вищою ієрархією та світською владою. Мовна проблема, очевидно, була основною. Рязанська кафедра стала вакантною ще 17 лютого 1601 р., коли помер архієпископ Варлаам, але Ігнатій отримав її лише через два роки. Та навіть вже ставши патріархом, як мовилося вище, він писав лише книжним напівуставом (28 лютого 1606 р.). Можливо, дозвіл на перебування в Росії був даний з Константинополя. Східна Церква підтримувала зв'язки з Ігнатієм і надалі. Відомий, наприклад, лист до нього патріарха Рафаїла, переданий у 1604 р. через Аміклонського архієпископа Феодосія.[41]

Краєзнавча література і опубліковані документи Рязані нічого не повідомляють про діяльність Ігнатія на місцевій кафедрі. Лише нещодавно була відкрита копійна книга Рязанського архієрейського дому (список XVIII ст.), де подано кілька документів економічного характе-

---

[38] Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 106.

[39] Дмитриевский А.А., Арсений, стор. 151.

[40] ПСРЛ, т. XIV, стор. 67; ЧОИДР, 1848, н. 8; Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 106.

[41] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 150-151; *Сношения России с Востоком по церковным делам,* СПб. 1865, т. 1, стор. 318; Иероним, архим., *Рязанские достопамятности,* изд. И. Добролюбовым, Рязань 1889, стор. 45-46. Щербатов Н. Н., История Российская, М. 1774, т. VII, ч. 2, стор. 20, 21.

ру (в основному, про землеволодіння) початку XVII століття.[42]

Ігнатій отримав рязанську кафедру у надзвичайно складний час. Тоді у землях Речі Посполитої з'явився Самозванець. Уряд Бориса Годунова для боротьби з ним почав активно використовувати силу та вплив Церкви. Грек Ігнатій був мало обізнаним з таємницями московського двору і тому погано уявляв, ким же була насправді та людина, що назвала себе царевичем Дмитром. Проте, отримавши розпорядження патріарха Іова, рязанський архієпископ, як і всі інші ієрархи, оголосив анафему «єретикові – розтризі». Згідно з указом царя Бориса, Ігнатій відразу ж відправив своїх «дітей боярських» (дворян архієпископа) в діючу армію (збереглася «десятня» від 19 травня 1604 р. про наділення їх «жалуванням» по 100-300 четвертей землі та 5-10 карбованців).[43]

Однак успіхи Самозванця, смерть царя Бориса Годунова та бродіння в його війську привели до різкої зміни поглядів Рязанського архієпископа. Відомо, що в числі ініціаторів перекинення армії Годунова на бік «царевича Дмитра» були рязанські дворяни Липунови «с товарищи».[44] Можливо, у раді рязанців брав участь і архієпископ, а його дворяни були в числі тих, хто першим перейшов у табір Лжедмитрія I під Кромами. Тут Самозванець розпустив військо Годунова. Рязанці повернулися на свою землю. Як пише літописець, по містах від цих дворян «учинилась смута велия», тобто багато люду перейшло на бік «сина Івана Грозного».

М. Левицький вважав, що грек, не знаючи правди про смерть царевича Дмитрія в Угличі (15 травня 1591 року), міг повірити запевненням Самозванця у його царському походженні, як вірили йому численні маси людності Сіверщини.[45] Важко погодитися з цим. Ігнатію були добре відомі звинувачувальні грамоти патріарха Іова з детальним описом

---

[42] *Центральний державний архів Московської обл.,* ф. 739, оп. 1, од. 55; Морозов Б. Н., «Грамоты XIV-XVI вв. из копийной книги Рязанского архиерейского дома», в *Археографический ежегодник за 1987 год,* М. 1988, стор. 298-300; Щербатов М. М., История Российская, т. VII, ч. 2, стор. 20, 21; Иероним, архим., *Рязанские достопамятности,* Рязань 1889, стор. 45-46.

[43] *Акты Московского государства, изданные императорской академией наук,* СПб. 1890, т. 1, 41, стор. 65-66; ЦДАДА, ф. 210, десятні, од. 206.

[44] Белокуров С. А., *Разрядные записи Смутного времени,* М. 1907, стор. 72; РСРЛ, т. 34, стор. 241-242; ДПБ, ВР, F. IV, 212, арк. 812; РИБ, т. XIII, Стб. 728; ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 15.

[45] Левитский Н., Игнатий, стор. 555-556; Левитский Н., Игнатий патриарх, ПЕЭ, т. V, Стб. 796.

біографії Григорія Отрепьєва – ченця Чудового Московського монастиря і слідство Бориса Годунова. Подальші вчинки грека показують, що він не надавав надзвичайного значення особі царя – для нього то була просто нова офіційна влада, новий цар, якому слід служити. Сам М. Левицький далі дає дуже сувору характеристику людським якостям Ігнатія, підкреслюючи його потяг до власної вигоди та відсутність любові до Росії, російського патріотизму.[46] Дані емоційно-етичні оцінки, очевидно, не зовсім справедливі. Грецьке походження Ігнатія не може пояснити всі його вчинки. Під час Смути багато хто з відомих політичних діячів Росії, включаючи майбутнього патріарха і батька першого царя з династії Романових Філарета Микитовича, чинили те, що й Ігнатій.

Зрозумівши раніше інших церковних ієрархів, що Годунови приречені і майбутнє за «царем Дмитром», Рязанський архієпископ почав агітацію за нього серед своєї пастви. Самозванець звернув на це увагу і висловив своє задоволення листовно: «Твоими молитвами и благословением Рязань и Кошира и все иные города нашему величеству добили челом».[47] Ігнатій поспішив до Тули в табір Лжедмитрія I і був першим російським ієрархом, що благословив нового царя. Саме тут, очевидно, у Самозванця і визріла думка настановити грека патріархом. Єзуїт А. Лавицький зауважив в одному з своїх донесень у Рим, що в Москві при в'їзді Лжедмитрія II був присутній ним призначений патріарх. Лавицький повідомляв дещо про Ігнатія, зокрема, його слова про походження: «він сам говорить, що є родом з Греції».[48] Отже, вже в Тульському таборі Самозванця всі бачили в Ігнатії майбутнього патріарха, який, очевидно, і був проголошений так званим «нареченим патріархом» саме в Тулі. В Москву Ігнатій в'їхав разом із своїм покровителем через Серпуховські ворота. Він ішов перед образами, а попереду нього несли патріарший посох. Саме тому іноземці вирішили, що це вже законний патріарх, зафіксувавши даний епізод у своїх донесеннях та мемуарах.[49] Яскраво описував картину вступу до Москви нових глав світської та церковної влади А. Лавицький у звіті до Риму від 21 вересня: попереду священики несли дві хоругви з зображенням Богоматері, затим – доро-

---

[46] Левитский Н., Игнатий, стор. 43-45, 49.

[47] ПСРЛ, т. 34, стор. 343.

[48] Старина и новизна, М. 1911, т. XIV, стор. 534.

[49] Левитский Н., Игнатий, стор. 560; Левитський Н., Игнатий патриарх, ПЕЭ, т. V, стор. 790.

гоцінні Євангелія, чудотворні ікони. Дві великі ікони Богоматері та Миколая Мирлікійського в дорогих золочених та унизаних дорогоцінними каменями шатах, які несли перед Ігнатієм, справили найбільше враження на автора звіту.[50]

Однак при в'їзді до Москви Ігнатій ще не був канонічно поставленим патріархом. Питання про обставини інтронізації грека на патріаршество залишаються не до кінця з'ясованими і цілком по-різному тлумачаться. Слідом за російськими літописами та повістями, які передавали офіційний погляд царя Василя Шуйського та Романових, ряд авторів вважає, що Самозванець самочинно без усякого обрання призначив Ігнатія патріархом. Цим він «иных властей, иже митрополитов и архиепископов, и епископов оскорби, и весь священный собор постави нивочтоже».[51] На цій підставі ім'я Ігнатія виключається з числа московських патріархів.[52] Слід зауважити, що в такому разі довелося б переглянути канонічність багатьох Московських патріархів. Як відомо, навіть перший патріарх Іов (визнаний у 1989 р. святим) був настановлений Борисом Годуновим та царем Федором Івановичем.[53] Василь Шуйський висунув у патріархи Гермогена (визнаний святим). Завдяки світській владі і політичній ситуації став патріархом Філарет Романов. Отже, перші патріархи всі обиралися і заміщувалися, в основному, світською владою згідно з тими чи іншими політичними міркуваннями.[54]

Лише М. Левицький та А. Дмитрієвський на підставі мемуарів Арсенія Єлассонського і побіжно М. Каптєрєв висловлювалися за канонічне поставлення Ігнатія патріархом.[55]

Свідчення джерел з даної проблеми дуже різнобіжні. Сучасник,

---

[50] Старина и новизна, т. XIV, стор. 534.

[51] ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 18; *Бібліотека Академії наук* (далі: БАН, ВР), од. 45. 12. 266, арк. 1 (Сказание о Дмитрии самозванце. XVII в.); Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 106.

[52] Г-ий, пр., «Патриархи московские 1589-1944», у ЖМП, 1944, н. 9, стор. 12; *Русская православная Церковь,* М. 1980, стор. 17, 18, 116.

[53] *Див.* Ульяновський В., «... І знехотя рукопоклав Росії патріарха», у *Патріархат,* 1989, ч. 1/217, стор. 18-21.

[54] Каптерев Н. Ф., *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович,* Сергиев Посад 1912, т. 2, стор. 60.

[55] Каптерев Н. Ф., *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа,* Сергиев Посад 1913, стор. 30.

голландський купець Г. Масса відзначав, що Лжедмитрій I «поставив на власний розсуд у Москві патріарха, не вибраного єпископами і духовенством».[56] Про це говорять і численні російські наративні пам'ятки.[57] Як показує текстологічний аналіз, джерелом для них послугував Хронограф редакції 1617 р., де було сказано, що Ігнатія «без священних рукоположений возведе на престол рострига».[58] Один з пізніх літописців офіційного напрямку, розширюючи дане пояснення власними домислами, писав, ніби питання про обрання патріарха Лжедмитрій I вирішував не з «освященним собором», а з своїми близькими радниками. Вони старалися поставити такого патріарха, при котрому можна було б «по прежереченному обету с королем литовским и с папою римским... превратити вера крестьянская на латинскую ересь».[59]

Безпосереднім свідком і учасником перепетій боротьби за патріархат був грек Арсеній, архієпископ Архангельського собору Московського кремля, хранитель царських гробниць. Свої мемуари він писав у 20-30-ті роки XVIII ст. Тут детально подається історія патріаршества Ігнатія. За словами Арсенія, 21 червня 1605 р. відразу після в'їзду до Москви, Лжедмитрій I наказав зібрати всіх архієреїв, архімандритів та ігуменів з метою обрання нового патріарха. При цьому Самозванець заявив, що Іов (перший патріарх) вже старий і не може виконувати свої обов'язки. Тому «Обговоріть, щоб призначити замість нього іншого патріарха, кого ви виберете». Усі погодилися з царем. Члени «освященого собору» помолилися, відбули літію і в приділі Покрова Пречистої Богородиці Успенського собору «сіли усі на тронах». Спочатку було вирішено, щоб знову повернувся до Москви патріарх Іов (на той час він був висланий до м. Стариці). Однак, «так як він дуже похилого віку і підсліпуватий і не в змозі пасти велику Церкву Христову і таку багаточисленну паству, то все ж вирішили обрати нового патріарха». Подальші свідчення Арсенія особливо важливі: «І дійсно, законно усі архієреї одноголосно обрали і найменували превелебного архієпископа Рязанського кир Ігнатія патріархом Москви і усієї Росії». Акт рішення був підписаний усіма учасниками собору і поданий цареві та боярській Думі, які

---

[56] Масса И., Краткие известия, стор. 160.

[57] *Временник Ивана Тимофеева,* М.–Л., 1951, стор. 86, 257.

[58] ПСРЛ, М–Л., 1962, т. 27, стор. 152; ДПБ, ВР, Р. IV. 183, арк. 302.

[59] ДПБ, ВР, Q. XVII. 18, арк. 483 зв.

схвалили і затвердили дану кандидатуру.[60]

Арсеній єдиний безпосередній учасник подій, який залишив про них детальні спогади на користь канонічного обрання Ігнатія. Саме тому він став об'єктом критики з боку істориків православ'я. Так священик Ф. Іванов називав мемуари Арсенія суцільною брехнею, не приводячи ніяких фактів.[61] Все ж слід думати, що архієпископ Архангельського собору в цілому вірно відтворив зовнішню картину подій. Свої записки Арсеній складав значно пізніше, коли і Самозванець і другий Московський патріарх були офіційно прокляті. Мемуарист повинен був би повторити офіційну версію, але він цього не зробив, що підкреслює об'єктивність його свідчень. Призначення Ігнатія патріархом було попередньо вирішено Лжедмитрієм І. Собор лише освятив його волю. «Вибрання» Ігнатія майже повторювало «вибори» першого патріарха Іова, кандидатура якого була теж попередньо намічена і хоча пропонувалося три кандидатури, навіть в офіційній розписці церемонії говорилося, що цар Федір Іванович обере саме Іова.[62] При виборах Ігнатія теж зовні було дотримано канону: спочатку запропонували повернути Іова і лише затим через його похилий вік – обрано всіма архієреями Ігнатія. Отже, канон з формального боку не було порушено, про що може свідчити і порівняння чину поставлення в патріархи Іова та Гермогена з описом Арсенія відносно Ігнатія.[63]

Іов дійсно був досить старим і немічним. Вже давно він написав заповіт і збирався піти на відпочинок до монастиря, але його утримував Борис Годунов. Читання книг при тьмяному світлі свічок зіпсувало зір патріарха. В Оружейній палаті Московського Кремля серед предметів патріаршої ризниці було віднайдено 4 пари древніх окулярів. Одні з

---

[60] Дмитриевский А.А., Арсений, стор. 101-103. А. Дмитрієвський виправляє Арсенія: акт обрання патріарха відбувся в приділі Похвали Богородиці, а Покровського приділа взагалі не було в Успенському соборі.

[61] Иванов Ф., Церковь, стор. 64.

[62] *Див.* Ульяновський В., «... І знехотя рукопоклав Росії патріарха», у *Патріархат*, 1989, ч. 1/217, стор. 18-21.

[63] Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 31; пор. з чином обрання Іова – *Державний історичний музей* (далі – ДІМ), ВР. Синод. 703, арк. 109-119; Гермогена (Творения святейшего Гермогена патриарха Московского и всея Руси, М. 1912, стор. 102-107); Скрынников Р. Г., «Учреждение патриаршества в России», у *Вопросы научного атеизма,* М. 1980, вып. 25, стор. 93-95.

них датуються початком XVII ст. (Держ. Оружейна палата, н. 15308): праве скло – 2,2 діоптрії, ліве – 3,3. Можливо, це були окуляри Іова.[64] Враховуючи, що окуляри використовувалися лише для читання, зір його дійсно був поганим. Слабке здоров'я патріарха – прибічника Годунових – стало приводом для Лжедмитрія I і оправдовуючою обставиною для «освященного собору», що проголосував за його заміну.

Отже, все це збігається з описом Арсенія. Але він не показав тіньової сторони справи. Іов користувався авторитетом у ієрархів Російської Церкви, Ігнатія ж ніхто не знав, до нього ставилися підозріло, особливо після того, як грек першим з російських архієреїв благословив Самозванця. Голосуючи за Ігнатія, собор просто уникав суперечки з новим царем і благословляв царську волю.[65] Його одностайність була вимушеною.

Автор «Більського літопису», який походив з українсько-білоруського пограниччя, наводить додаткові і надто оригінальні подробиці про обрання Ігнатія в патріархи. Він повідомляє, що прибулий 20 червня до Москви Лжедмитрій I надіслав у Рязань до Ігнатія грамоту, в якій повідомляв про здобуття столиці і в подяку за приєднання до нього Рязані та Кашири на чолі з Ігнатієм, запрошував його на патріаршество. Далі говорилося, що «перваго патриарха Иева на немочь ево повелели есмя отпустить на обещание в Старицу». Ігнатій негайно вирушив до Москви, обдарувавши царського гінця.[66] Дане свідчення викликає ряд сумнівів. Ігнатій прибув у табір Самозванця, коли той був ще в Тулі, і слідував за ним далі аж до Москви. Згідно з донесенням очевидця А. Лавицького в Рим, грек разом з іншим духовенством брав участь в урочистому в'їзді Лжедмитрія I до столиці (20 червня).[67] Обрання Ігнатія відбулося вже наступного дня (21 червня) і він не міг прибути з Рязані за добу (враховуючи ще й шлях гінця з Москви). Звідки в далекому Більську стали відомі такі подробиці – тяжко сказати. Однак достовірність їх досить сумнівна.

---

[64] Талько И., «К истории очков в России (Патриаршие очки)», у *Вестник офтальмологии,* К. 1893, т. 10, Янв.-февр., стор. 89-90; Соболь С. Л., «Ожки в России в XVII веке», у *Проблемы физиологической оптики,* М.–Л. 1949, т. VII, стор. III – 128.

[65] Скрынников Р. Г., *Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века,* Л. 1985, стор. 303.

[66] ПСРЛ, т. 34, стор. 243.

[67] ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 18; Попов А., *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции,* М. 1869, стор. 193.

Лжедмитрій I поспішав з офіційним освяченням нового патріарха, який повинен був вінчати на царство його самого. Акт офіційної інтронізації Ігнатія на патріаршество був призначений на неділю. Самозванець вступив до Москви 20 червня, в четвер.[68] 21 червня, в п'ятницю Собор обрав Ігнатія, що було затверджено царем і Думою. Найближчою неділею було 23 червня. За один день зібрати усіх ієрархів, підготувати офіційний розпис освячення патріарха, полагодити цілий ряд інших справ було практично неможливо. Крім того, ледь вступивши до Москви, Самозванець мав вирішити ще велику кількість нагальних питань. Була розкрита змова Василя Шуйського та боярсько-купецької верхівки. Отже, висвячення патріарха 23 червня не могло відбутися.

В джерелах з цього приводу немає одностайності. «Иное сказание» та один з Хронографів вказують дату – 24 червня.[69] Однак це був понеділок, тоді як в хронографі записано, «июня в 24 день в неделю»,[70] а «Иное сказание» перед цим записом повідомляє, що 20 червня був четвер.[71] Згідно з правилами, поставлення на патріарха мало відбуватися лише в неділю. Інші джерела поєднали акт обрання і акт поставлення Ігнатія, віднісши обидві події до дня показової «страти» і помилування Василя Шуйського – 30 червня, так невідомий іноземець в листі від 8 серпня 1605 р. повідомляв, що цього дня 30 червня (10 липня) «всі єпископи і священики з усієї Москви зібралися у церкві Діви Марії і на цьому синоді обрали нового митрополита» (патріарха), який вінчав царя Дмитрія.[72]. Про це ж пише один з пізніх літописців.[73] Обидва

---

[68] ДПБ, ВР, F. IV.212, арк. 822 зв.; РИБ, т. XIII, Стб. 52; Попов А., Изборник, стор. 193, 235; ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 18.

[69] ДПБ, ВР, F. IV.212, арк. 822 зв. (помилково – липень); РИБ, т. XIII, Стб. 51-52; *Центральний держ. архів Жовтневої революції* (далі: ЦДАЖР), ф. 279, оп. 1, од. 824, арк. 2 зв.; Макарий (Булгаков), митр., История, т. X, стор. 107; Соловьев С. М., История, т. 8, стор. 119; Костомаров Н. И., Смутное время, стор. 258; Левитский Н., Игнатий, стор. 567.

[70] ДПБ, ВР, F. IV.212, арк. 822 зв.; РИБ, т. XIII, Стб. 52; Попов А., Изборник, стор. 193, 235; ЧОИДР, 1847, н. 9, стор. 18.

[71] РИБ, т. XIII, Стб. 51.

[72] *Историческое и правдивое извествование о том, как Московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского престола. Чешский текст 1606 г.* Прага 1908, стор. 32.

[73] ДПБ, ВР, Q.XVII.18, арк. 483 зв.

джерела хоч і поєднують дві події, але фактично мають на увазі одне й те ж – офіційне поставлення Ігнатія в Успенському соборі, датуючи його 30 червня. Цю дату називає і «Більський літопис»[74] та автор сучасних подіям заміток з Кирило-Білозерського монастиря.[75] Нарешті, безпосередній учасник поставлення на патріарха, архієпископ Арсеній писав, що саме 30 червня, в неділю, «возвели превелебного архієпископа Рязанського кир – Ігнатія і нареченого на великий (височайший) патріарший престіл великої Москви і всієї Росії, на пам'ять найславніших 12 апостолів (святкувалася 30 червня – В. У.), в неділю, коли служилася з великою урочистістю відправа в присутності царя, синкліту і усього народу. Після цього була велика трапеза у царя, де він обдаровував нового патріарха та архієреїв і всі розійшлися з великою радістю». Церемонія цілком точно повторювала розроблений у 1589 р. процес поставлення патріарха Іова.[76]

Того ж дня новий патріарх розіслав в усі кінці Росії грамоти з повідомленням, що він «по... государеву изволению учинен есмя в царствующем граде Москве на престоле святых великих чюдотворцев Петра и Алексея и Ионы патриархом Московским и всея великия Росии».[77]

Саме 30 червня закінчився і судовий процес над Василем Шуйським, який тягнувся цілий тиждень (з 23 червня). Опозиція намагалася позбутися Лжедмитрія I, який вже виконав свою місію (скинув Годунових), поширюючи різні чутки про його походження.[78] Лише після суду стало можливим поставлення нового патріарха. Причому, показова «страта» Шуйського, його помилування і акт висвячення Ігнатія відбулися в один день. Перше – царське помилування змовників, зробило більш урочистим друге, – поставлення визначеного царем патріарха. Всі вказані вище міркування дозволяють нам вважати датою постав-

---

[74] ПСРЛ, т. 34, стор. 243.

[75] ДПБ, ВР, Погод 1566, арк. 60 зв.

[76] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 103; в мемуарах Арсенія стоїть дата 31 травня; в тексті рукопису вона виправлена на 31 червня. Церемонія освячення Іова – РИБ, т. 2, СПб., 1875, Стб. 314-327.

[77] *Архів АН, Ленінград,* ф. 21, оп. 4, од. 8, арк. 32-34; Собрание государственных грамот и договоров (далі: СГГД), М. 1819, Ч. 2, 92, стор. 204-207.

[78] Левитский Н., Игнатий, стор. 567-568; Скрынников Р. Г., Социально-политическая, стор. 304.

лення Ігнатія на патріаршество 30 червня 1605 р. (а не 23-24 червня, як вважає ряд дослідників [79]).

Можливо, з метою підкреслення законності обрання Ігнатія при ще живому першому патріарху, Самозванець посилав його за благословенням до Іова. Про це сповіщає автор «Латухінської степенної книги» (далі: ЛСК). Згідно з його словами, Іов, «видя в нем (Ігнатії – В. У.) римские веры мудрование и не попустя сему в патриархах быти», не злякавшись переслідувань, заявив, що «яко по вотаге и атаман, а по овцах и пастыр». За це експатріарх «много гоним бысть», але грека не благословив.[80] Автор ЛСК, безперечно, літературно домислив викривальну промову Іова, яку міг чути лише один Ігнатій, що не був зацікавлений в її розголосі. Однак важлива сама по собі спроба Лжедмитрія I опертися на авторитет першого патріарха для призначення другого. Це не вдалося, і в грамотах Ігнатія ніде не згадується про благословення Іова.

Поставлення у патріархи Ігнатія відбулося 30 червня в Успенському соборі згідно з повним чином 1589 року. Тут були присутні всі вищі ієрархи Церкви, підтвердивши своїм авторитетом законність і канонічність даного акту.

Лжедмитрій I дотримав своєї обіцянки. Він нагородив усіх, хто перейшов у його табір ще під час війни з Годуновим. Так з'явилась ціла група новопризначених бояр, дворян. Тоді ж новий церковний сан дістало ряд ієрархів Церкви. Серед них – Філарет Романов, який став Ростовським митрополитом. Рязанським архієпископом замість Ігнатія був призначений Феодорит (відома грамота до нього Лжедмитрія I від 29.8.1605 р.), який пережив всю Смутну добу і просив на царство Михайла Романова. Ні йому, ні Філарету не згадували потім, що свої кафедри вони отримали при Самозванцеві і з рук Ігнатія.[81] Призначення вищих ієрархів Церкви світською владою в Росії було нормою. Так був призначений патріарх Іов, а перед ним митрополити Московські і всієї Росії Варлаам та Даниїл. Іноземець – сучасник Я. Маржерет свідчив, що «патріарх, єпископи і аббати призначаються з волі імператора».[82]

---

[79] Платонов С. Ф., *Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI-XVII вв.*, М. 1937, стор. 273; Скрынников Р. Г., Социально-политическая, стор. 308.

[80] ДБЛ, ВР, ф. 178; од. 2900, арк. 26 зв. 27; ДПБ, ВР, F. IV. 597, арк. 465 зв. (463 зв.); ДІМ, ВР, Синод. 293, арк. 439.

[81] Сборник Муханова, СПб. 1866, стор. 203; СГГД, ч. III, стор. 15.

[82] *Россия в начале XVII века. Записки капитана Маржерета,* Л. 1984, стор. 155

Ігнатій посів місце вигнаного Іова, але й сам Іов отримав кафедру московських митрополитів після заслання з наказу Бориса Годунова митрополита, «премудрого грамматика» Діонисія та його прибічника архієпископа Варлаама, які вступили в боярську коаліцію, що мала на меті усунути Годунова від царського двору Федора Івановича.

Всі патріархи (крім Никона) служили царям і освячували їхню владу. Ігнатій не був виключенням. Відразу після інтронізації патріарх розіслав звернення до православної людності про воцаріння Дмитра Івановича, даючи детальні настанови, як молитися за нового царя та його матір Марію Нагу (останню дружину Івана Грозного) – «в церквах Богу молитись... и не по один день з звоном». Патріарх наказував просити у Бога процвітання Церкві, миру й тиші державі, довголіття й здоров'я цареві, благоденства, «христолюбивому воїнству», перемоги над ворогами, «латинством и над бесерменством», позбавлення від лихоліть, напастей тощо.[83]

21 липня Ігнатій, усі російські митрополити, архієпископи і єпископи, згідно з ритуалом, розробленим ще в 1498 р. і доповненим у 1547 р., вінчали на царство Лжедмитрія І. В Успенському соборі Ігнатій поклав на нього царський вінець, діадему і корону Івана Васильовича, а в Архангельському соборі, в приділі Йоана Ліствичника архієпископ Арсеній вінчав Самозванця «шапкою Мономаха».[84]

Цар Дмитро Іванович, згідно з традицією, після коронації вшанував вищих церковних ієрархів включенням до складу боярської Думи. Як було заведено, думка патріарха слухалася на засіданнях уряду першою. Ієрархи освячували усі рішення Думи. 15 вересня 1605 р. Самозванець підписав дві жалувані грамоти патріарху на його земельні володіння і економічні пільги (безмитне перевезення товарів з Нижнього Новгороду; заборона світській владі втручатися у володіння патріарха).[85] При-

---

[83] Архів ЛВІІ, к. 115, оп. І, од. 431. Р. л. 10-13 зв. (копія); ЦДАДА, ф. 184, оп. І, од. 137, арк. 68, 75; *Архів АН Ленінград,* ф. 21, оп. 4, од. 8, арк. 32-34, од. 2, арк. 58-62; СГГД, ч. 2, н. 92, стор. 204-207.

[84] БАН, ВР, од. 24.5.32, арк. 50 зв. 51, од. 34.8.25, арк. 495 зв.; ЦДАДА, ф. 149, оп. 1, од. 10; Белозерская Н., *Царское венчание в России,* Спб. 1896, стор. 20; Корецький В. И., «Успенский собор как памятник идейно-политической жизни Москвы конца XV – начала XVII веков», в *Уникальному памятнику русской культуры Успенскому собору Московского Кремля 500 лет,* М. 1979, стор. 37; Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 105, 124.

[85] ДБЛ, ВР, ф. 29. од. 1621/128, арк. 249-251, 275-279 (підтверджені грамоти Івана IV 1565 г. – тут же, арк. 249-251, 244-245), ф. 204, акти, карт. 26, од. 26, арк. 1-2; *Акты феодального землевладения и хозяйства,* М. 1961, ч. III, нн. 47, 48.

бутки патріаршого двору зросли. За даними А. Поссевіно, у 80-х роках XVI ст. Московський митрополит мав біля 18 тисяч талерів (13 тисяч золотих) щороку.[86]

Від першого одинадцятимісячного перебування Ігнатія на Московському патріаршестві майже не збереглося документів про його діяльність. Однак те, що вдалося віднайти, свідчить про продовження греком традиційної політики Московського первосвятительського престолу.

Патріарх вершив церковний суд, регулював монастирське життя, розглядав прохання духовенства, підтверджував земельні володіння та економічні пільги церковних організацій тощо. Так зберігся автограф Ігнатія на жалуваній грамоті Царекостянтинівському монастиреві м. Володимира. Ще в 1602 р. патріарх Іов видав монастиреві грамоту на самостійний суд у своїх володіннях, рішення справ з немонастирськими підданими мало відбуватися у встановлений день раз на рік. Визначались також норми відробітку та податків на монастир з селян. Патріарх Ігнатій підтвердив грамоту попередника. Цікаво, що за підписом грека стоять підтверджувальні підписи патріархів Гермогена, Філарета, Іоасафа, Йосифа.[87] Очевидно, подібні підтвердження і нові грамоти отримали від Ігнатія також інші монастирі Росії, однак після його прокляття ці документи були вилучені і знищені. Наприклад, Ігнатій давно встановив відносини з Кирило-Білозерським монастирем. Ще в сані Рязанського архієпископа він передав у його казну одяг та дороге сідло.[88] Запис про це зберігся в документації монастиря чудом – вилучали лише ті документи і записи, де Ігнатій фігурував як патріарх. Тоді ж було знищено 7 грамот Лжедмитрія I, витерте його ім'я в Синодиках, вкладних та кормових книгах. Так штучно пізніша влада знищувала сліди діяльності царя Дмитра Івановича і патріарха Ігнатія. Але, коли про останнього зразу почали ширитися різні непривабливі чутки, то патріарх, за визнанням ворожо настроєного до нього літописця, «православные догматы неистово исполняюще и творяще».[89]

При сприянні Ігнатія 15 березня 1606 р. Іван Андроніків син Нєвє-

---

[86] Поссевино А., *Исторические сочинения о России XVI в.*, М. 1983, стор. 21.

[87] Архів ЛВІІ, к. 226, оп. I, од. 148, арк. 36-38 зв.

[88] *Архів АН, Ленінград,* ф. 247, оп. I, од. 48, арк. 8 (Копії прибутково-видаткових книг 1605 р., 5 серпня), запис про більш ранній внесок.

[89] Архів ЛВІІ, к. 238, оп. I, од. 103, арк. 181; ДПБ, ВР., F. IV. 212, арк. 822 зв.; Погод. 1624, арк. 274 зв.; ПСРЛ, т. 27, стор. 151.

жин завершив друк «Апостола». В його післямові зазначалося: «при пастве... святейшаго патриарха, кир Игнатия Московского и всея России, в первое лето, святительства его».[90] Цікаво, що в «Апостолі» за прикладом богослужбових книг супрасльського, львівського та віленського друку була зроблена спроба утвердити літочислення від Різдва Христового (згідно з календарною реформою Папи) поряд з традиційним в Росії літочисленням від Створення світу.

Історики православ'я в цьому контексті подавали «сенсаційний» документ – лист кардинала Борґезе до нунція Ранґоні (з грудня 1605 р.), де говорилося, що «патріарх російський виявив послух Столиці апостольській». Це ставилося у вину Ігнатієві і робився висновок про його таємний перехід в католицтво та ошуканство православного населення Росії. Однак вже О. Гіршберґ показав, що слово «патріарх» в листі вжито замість «митрополит» і стосується митрополита Київського Іпатія Потія, бо після цитованої вище фрази йдеться про необхідність оборони унії в Литві. М. Левицький слушно відзначив, що Папа в листах до Лжедмитрія І ніколи навіть не згадував про Ігнатія, вимагаючи від царя, який ще в Польщі дав обіт вірності, швидшого виконання обіцянок щодо місіонерської діяльності в Росії.[91] Отже, другий Московський патріарх на той час залишався в лоні православ'я і це також свідчить про його канонічність.

Більше того, нововиявлені документи показують, що сучасники Ігнатія, російська паства вважали його законним патріархом навіть після його детронізації, що сталася після вбивства Лжедмитрія І. Так, наприклад, піп-удівець Костянтин, який переписував на продаж церковний Устав (з 3 вересня 1605 по 23 квітня 1606 р) був змушений видерти аркуш післямови і вставити інший, де замість імені царя Дмитра стояло «Гришка Отрепьев». При цьому він не замінив слів про детронізованого Ігнатія: «совершена бысть Богом поспешенствуема в том же лете 7114-м году, месяца апреля в 28 день... в славном и преименитом и царствующем граде Москве в царство Гришки Отрепьева именуема Расстриги и при великом господине Игнатии патриархе Московском и

---

[90] *Апостол,* М. 1606, арк. 317 – 317 зв.

[91] Левитский Н., *Лжедмитрий I как пропагандист,* стор. 56-57; СГГД, ч. 2, н. 92; *Historica Russiae Monumenta,* Ptb. 1842, t. 2, n. 60, p. 77; Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 108; Hirschberg A., *Dymitr Samozwanec,* Lwów 1898, s. 132-133.

всея Росии, тому бо тогда на высоком седальнем степени стоящу и правящу престол Соборныа и Вселенскиа Пречестныа и апостольскиа церкви в богоспасаемом и царствующем граде Москве».[92]

В грамоті митрополита Сарського і Подонського Іони до архієпископа Рязанського і Муромського Йосифа від 10 січня 1619 року Ігнатій теж був названий в числі патріархів: «Святейший Иев патриарх, и Игнатий патриарх, и святейший Ермоген патриарх».[93] Навіть Філарет Романов, який засудив Ігнатія на соборі 1620 р., назвав його там православним патріархом і закидав лише неканонічність вінчання Лжедмитрія I з Мариною Мнішек без її переходу у православ'я.[94] Авторитетний історик православ'я митрополит Макарій (Булгаков) також відзначив, що на соборі не говорилося про неканонічність чи таємне католицтво Ігнатія.[95]

В одній з додаткових глав Судебника 1650 р., що названа «Про митрополію Московську» (167), перераховані перші Московські патріархи, серед яких другим названий «патриарх Игнатей», а останнім (четвертим) – Філарет Романов, за якого, очевидно, і була зроблена ця дописка.[96] Ім'я Ігнатія як канонічного патріарха названо також в іншому реєстрі митрополитів і патріархів, укладеному за того ж Філарета.[97] В числі патріархів ім'я грека значиться і в одному з списків Воскресенського літопису (Іов, Ігнатій, Гермоген), складеному до 1612 р., а також в «Короткому літописці» першої чверті XVII ст.[98]

---

[92] ДІМ, ВР, Уваров. 24, арк. 742-742 зв.; Истомин Г. И., *Опись библиотеки Московского Успенского собора,* ЧОИДР, 1895, н. 3, стор. 11; *Москва и первый Самозванец,* СПб. 1906, стор. 3-6; Голубева С., *По поводу статьи академика А. И. Соболевского «Москва и первый самозванец»,* К. 1910, стор. 3-8.

[93] *Акты, собранные и изданные археографическою экспедициею* (далі: ААС), т. III, н. 330, стор. 483.

[94] *Потребник иноческий,* М. 1639, арк. 214-215; ДБЛ, ВР, ф. Троїце-Серг. лаври, од. 741, арк. 46-100; Макарий (Булгаков), митр., История, т. II, кн. 2, Спб. 1882, стор. 23-29; *Требник,* М. 1651, л. 560.

[95] Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 122.

[96] ДПБ, ВР, Ерм. 59, арк. 65 зв. – 66 зв.; ДБЛ, ВР, ф. 178, од. 297, арк. 93, ф. 37, од. 333; *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемых Н. Калачовым,* М. 1855, кн. 2, полов. I, отд. 2, стор. 75-76.

[97] ДІМ, ВР, ф. Синод. 363, арк. 200.

[98] БАН, ВР, од. 16.9.2, арк. 287 зв.; ЦДАДА, зібр. Мазурина, од. 1530, арк. 23 зв.; ПСРЛ, т. 7, стор. 239.

Ігнатій був детронізований Василем Шуйським, який вважав його креатурою забитого Самозванця. Грека «с патриаршества ссадили и свели в обитель в Чюдов Монастырь». Так повідомляють «Більський літопис» та «Рукопис Філарета».[99] Автор Хронографу 1617 р. додає, що це рішення царя підтримав також «увесь освящений собор», бо його нібито «без освященных рукоположений возведе на престол Ростригa».[100] Згідно ж з словами сучасника кн. І. М. Катирєва-Ростовського, «со святительского престола испровергоша, понеже недостоин бысть святительского чина» ще до обрання Шуйського царем.[101] Інший сучасник і очевидець подій, член собору архієпископ Арсеній свідчив, що Ігнатія детронізували найближчої неділі – 19/29 травня – після вбивства Лжедмитрія І «без будь-якого законного розслідування» і ув'язнили 26 травня (5 червня) в монастирі.[102] На підставі даних джерел одні дослідники вважають, що Ігнатій був позбавлений патріаршества особистим наказом царя,[103] інші – рішенням собору ієрархів.[104] Остання думка утвердилася, очевидно, завдяки Філарету Романову. Вона наведена в офіційному Хронографі 1617 р. Затим на соборі 1620 р. сам патріарх Філарет заявляв, що Ігнатія «священно начальницы великия святыя церкви российския, яко презревшего правила святых апостолов и святых отец (вінчання Лжедмитрія з Мариною – В. У.) от престола и от святительства по правилом святых изринуша».[105]

На думку М. Левицького, в Соборі брали участь не лише ієрархи Церкви, але й бояри. Можливо Ігнатій добровільно полишив патріарший престол, щоб уникнути розправи. Дослідник відзначив, що залишається неясним, яке звинувачення греку висунув собор. Закид про вінчання Самозванця з Мариною, що прозвучав у 1620 р., не міг бути виставлений в 1606 р. ієрархами, які самі погодились на це і брали участь у вінчанні. Більше того, до 1620 р. не наполягали на офіційному

---

[99] ПСРЛ, т. 34, стор. 243; Сборник Муханова, стор. 266, н. 195.

[100] ДПБ, ВР, F. IV. 183, арк.302; Попов А., Изборник, стор. 194, 242.

[101] РИБ, т. XIII, Стб. 582, 657; Попов А., Изборник, стор. 294; Сборник Муханова, стор. 263-263.

[102] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 137, 154.

[103] Н.А.А., Лжепатриарх Игнатий, стор. 40.

[104] Боголюбский М., Московская иерархия, стор. 534; Левитский Н., Игнатий, ПЕЭ, т. V. – Стб. 791.

[105] *Потребник иноческий,* Кл. 14, арк. 214-215.

переході католиків у православ'я. Цього не робив навіть місцеблюститель патріаршого престолу Іона.[106]

Очевидно, вирішальним було те, що Ігнатій вважався ставлеником скинутого і виклятого царя – Самозванця. Він неминуче мав бути усунутий. Після вбивства Лжедмитрія I були репресовані всі близькі до нього люди без всякого судового розслідування. Як видається, Ігнатій також був позбавлений церковної влади з наказу боярської верхівки і Василя Шуйського. Однак, згідно зі свідченням Арсенія, патріарха приблизно тиждень тримали під вартою в його палатах і лише 26 травня перевели до Чудового монастиря. Можливо, Шуйський вагався – адже Ігнатій був поставленим патріархом. В даному випадку цар Василь міг піти і на інсценізацію собору. В його практиці це не було новиною: майже в той саме час він наказав перенести з Углича поховання царевича Дмитрія, якого Шуйський у 1591 році як член офіційної комісії визнав самовбивцею, затим при Самозванцю спочатку завіряв людність Москви, що царевич врятувався, а потім – що він був убитий з наказу Годунова, новоявлений же «царевич» – то Григорій Отреп'єв. Так чи інакше, детронізація Ігнатія була політичним актом, що не відповідав церковним канонам.

В Чудовому кремлівському монастирі Ігнатія посадили «скована под крепкое начало», «яко да совершенно навыкнет благочестивые веры, яже во Христа Бога...».[107] При цьому, як свідчить «Новий літописець», – «положи на него черное платье», тобто просте чернече.[108] Тут, в ув'язненні, Ігнатій пробув «толико время до 7119-го году» (тобто до 1610-1611). В той час у оточеному ополченням Кремлі перебували два ув'язнені патріархи: Ігнатій – в Чудовому і Гермоген на подвір'ї Кирилівського монастиря.[109] 28 квітня 1610 р. папський нунцій Симонетті сповіщав з Вільно кардинала Борґезе, що Ігнатій, позбавлений патріаршества за зв'язки з Лжедмитрієм I, схилився до Лжедмитрія II.[110] Перебуваючи в Чудовому монастирі, грек став свідком насильного по-

---

[106] Левитский Н., Игнатий, 1887, т. I, н. 1-2, стор. 27-31.

[107] ДПБ, ВР, ф. 487, оп. 2, од. 216. F. арк. 77; ПСРЛ, т. 27, стор. 152; *Древняя российская вивлиофика* (далі: ДРВ), М. 1788, ч. III, стор. 121; Попов А., Изборник, стор. 194, 242.

[108] ПСРЛ, т. 14, стор. 69-70.

[109] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 155.

[110] *Historica Russiae Monumenta,* Petropoli 1842. t. 1, pp. 202-203.

стригу свого ворога царя Василя Шуйського в червні 1610 р.

Польські війська, що захопили Москву у 1611 р., знову відновили Ігнатія на патріаршестві. 17 березня тимчасово для відправи у Вербну неділю був звільнений з ув'язнення Гермоген. А 24 березня на Великдень в Успенському соборі служив Ігнатій.[111] Звістка про заміну Гермогена Ігнатієм через І. Безобразова була передана під Смоленськ королеві Сігізмунду III.[112] В цей час Ігнатій молився за королевича Владислава.[113]

Однак вже в грамоті Московського уряду до короля від 5 жовтня 1611 р. ім'я Ігнатія не згадується. З духовних осіб тут названий лише Арсеній Єлассонський.[114] На думку М. Левицького, на даний час Ігнатій вже покинув столицю.[115] Але, як згадував Арсеній Єлассонський, Ігнатій виїхав з Москви 27 грудня 1611 р. В цей час сюди прибув з продовольчими запасами гетьман Кароль Ходкевич. Залишивши обози, він знову вирушив збирати фураж і продовольство. Разом з ним виїхав також Ігнатій, який віз цінності королеві. Однак в дорозі патріарха пограбував якийсь російський загін і він, позбавлений всього і майже роздягнений, ледве дістався до Польщі[116]. У патріаршій ризниці в Москві з речей Ігнатія залишався лише саккос, доля якого зараз невідома.[117]

Отже, другий період патріаршества Ігнатія тривав всього біля півроку. Поставлений цього разу польськими силами, він не міг розраховувати на прихильність росіян і змушений був полишити Москву. Деякі дослідники вважають, що це був час його лжепатріаршества, яке опиралося на польську зброю.[118] А російські автори XVII ст. писали, що Ігнатій «позна свое нечестие, убояся же и православия поборников».[119]

Серед матеріалів архіву С. Бєлокурова, який досліджував Смутну добу, збереглося свідчення, ніби Ігнатій потрапив у полон до поляків

---

[111] ЧОИДР, кн. 17, стор. 133-134.

[112] ЧОИДР, кн. 12, стор. 134.

[113] *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею* (далі: АЗР), т. IV, стор. 435.

[114] СГГД, ч. II, 272; Макарий (Булгаков), митр., История, т. 10, кн. 1, стор. 157.

[115] Левитский Н., Игнатий, 1887, т. I, н. 1-2. стор. 33-35.

[116] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 158.

[117] *Держ. архів Кримської обл.*, ф. 535, оп. I, од. 2056, арк. 117 зв.

[118] Левитский Н., Игнатий, 1887, стор. 51, 53.

[119] ДРВ, ч. III, стор. 127.

під час захоплення Смоленська (3 липня 1611 р.) і не захотів повертатися в Росію, прийняв унію у Вільно.[120] Але ж факт перебування Ігнатія в Москві до кінця 1611 р. зафіксований очевидцем архієпископом Арсенієм, тому можна лише допустити, що Ігнатій в 1611 р. виїжджав з Москви, але повернувся з польськими загонами.

У першій половині 1612 року Ігнатій поселився у Вільно, у Василіанському Святотроїцькому монастирі, архімандритом якого був Йосиф Велямин Рутський. 8 серпня 1612 року Чезаре Бароффі, секретар апостольського нунція, повідомляв з Вільно, що «Московський патріарх... прибув кілька місяців тому до цього міста і замешкав у монастирі Пресвятої Тройці, який належить греко-католицькому чину св. Василія. Отець Йосиф Велямин Рутський, архімандрит цього ж монастиря та єпископ з правом наступства на митрополичий престол..., розповів мені довірочно, як справу великої таємниці, що він за порадою митрополита Потія та інших уніатів, дав патріархові почитати для призадуми деякі грецькі церковні книги, між якими був і твір про Флорентійський собор Генадія Схоларія, колишнього константинопольського патріарха, про п'ять суперечливих питань того ж собору... Патріарх, прочитавши ті книги, сам признався, що аргументи Схоларія його переконали про правду з'єдинення з Римською Церквою, і дивувався, що нез'єдинені знаходяться в такій очевидній помилці. В цьому переконанні його утвердив отець Йосиф та інші уніати. Перебуваючи в цій постанові, патріарх рішився скласти ісповідь віри та присягнути, що слухатиме нашого Святішого Отця (Папу); він це незабаром зробить (але, поки що, з розумних причин, таємно) на руки преосвященного єпископа цього міста».[121] Лист Бароффія підтверджує грецьке походження Ігнатія, як також попередню стійкість при православ'ю.

---

[120] ЦДАДА, ф. 184, оп. I, од. 1423, арк. 4. Свідчення про полон Ігнатія і вивезення його до Литви подається в одній з епістолій митрополита Рафаїла Корсака 1634 р., який писав також, що після заключення Польщею миру з Росією, король дозволив Ігнатію повернутися у Москву, але він не захотів, WELYKYJ A., *Epistolae Metropolitarum Kioviensium catholicorum: R. Korsak, A. Sielava, G. Kolenda (1637-1674),* Romae 1956, p. 117.

[121] Див. WELYKYJ A., *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes* (далі: WLN), vol. III (1609-1620), p. 76-77; WELYKYJ A., *Litterae Episcoporum* (далі: WLE), vol. I (1600-1640), p. 50-53; *Monumenta Ucrainae Historica,* vol. I, Romae 1964, p. 306-308. – **N.B.** Цю і наступні дві сторінки ми додали, бо Авторові не були доступні деякі видання римських документів. – *Редакція.*

Згодом (14.XI.1612 р.) Бароффі звітує кардиналові Борґезе, що 7 вересня 1612 року патріарх виїхав з Вільно. Перед виїздом Ігнатій, у великій таємниці, склав ісповідь віри перед латинським єпископом Венедиктом Войною, у присутності трьох свідків, та написав листа до Папи, в якому визнав його зверхність і присягнув йому послух. Потім висповідався з цілого життя перед одним уніатським священиком і прийняв св. Причастя.[122] Таку вістку Бароффі отримав від єзуїта о.Фабриція, але єп. Война цього не потвердив, а «відповів двозначно і радше негативно», а єп. Йосиф Рутський признався, що не може нічого сказати, бо зв'язаний присягою. Бароффі, однак, ще раз переговорив з отцем Фабрицієм, «надзвичайно чесною людиною», і пересвідчився, що він ніколи не поширював би фальшивих вісток та що воно дійсно все так відбулося.[123]

Коли 6 листопада 1612 р. польська армія Сігізмунда III та його сина Владислава знову вступила до Росії, «з ними прибув і патріарх Ігнатій, і численні російські бояри».[124] Король на короткий час повернув Ігнатієві «патріаршество в Московії» і дав йому «архієпископство в тамтих сторонах», бо патріарші добра були спустошені.[125]

Повернувшись до Вільно, Ігнатій жив у Святотроїцькому монастирі. Лев Кишка, протоархимандрит Василіанського чину (1703-1713), а відтак митрополит, помістив Ігнатія між *Життєписами Василіан.*[126] Кишка його титулує «Дон Ігнатій, московський патріарх» і розповідає, що він приступив до з'єдинення з Римом та вів строге аскетичне життя, проводячи ночі на молитві під хрестом або на кладовищі. З Рутським і Кунцевичем жив як з рідними, а шляхта його дуже поважала.[127] Секретар та економ Ігнатія, Емануїл Кантакузен, родом з Ахелону (Греція), також став уніатом. Він так прив'язався до архієп. Йосафата Кунцевича, що разом з ним перейшов до Полоцька та став господарем архієпископської палати. На беатифікаційному процесі (1637 р.) Кантакузен дуже докладно свідчив про життя і смерть Йосафата.[128]

---

[122] WLN, vol. III, p. 85; WLE, vol. I, p. 54.

[123] WLN, vol. III, p. 90-91; WLE, vol. I, p. 57-58.

[124] Дмитриевский А. А., Арсений, стор. 163.

[125] WLN, vol. III, p.85-86 – Лист Ч. Бароффі до Риму від 26.XI.1612.

[126] «Життєписи Василіян», у *Записки ЧСВВ*, т. III (1928), стор. 511-513.

[127] *Там же.*

[128] Welykyj A., *S. Josaphat Hieromartyr – Documenta Romana beatificationis et canonizationis,* vol. II, Romae 1955, p. 257-273.

Безперечно, що великий вплив на Ігнатія мав Йосиф Рутський. Згідно з даними історика унії Ігнатія Кульчинського, Рутський твердив, що патріарх Ігнатій був його духовним сином, а він йому апостолом.[129] Сумніву немає, що Рутський мріяв використати Ігнатія для унійної справи. Це ми можемо відчути з листа Бароффія (від 8.VIII.1612 р.), який розповідає, що патріарх Ігнатій має в плані просити в Папи двох-трьох духівників грецького обряду, які «прийшовши в рясах монахів св. Василія», постійно були б до послуг патріарха і, відповідно до обставин і часу, скеровували б його до поширення святого з'єдинення в тих сторонах. Тому що в Московщині померло багато єпископів, а тих трьох-чотирьох, які ще залишились, були люди неспокійні й негідні цього сану, то в майбутньому король міг би, за порадою патріарха призначати єпископами добре наставлених до унії кандидатів. Згодом патріарх і король заснують у багатьох місцевостях школи й семінарії, де молодь буде виховуватись у догмах св. З'єдинення. А народ, релігійно темний, послухає своїх пастирів.[130]

З таким планом Рутський носився ще в 1606 р., коли разом з чотирма ченцями кармелітами побував у Москві.[131] Можливо, саме тоді Рутський познайомився з патріархом Ігнатієм, тим більше що перший володів і грецькою і слов'янськими мовами, слугуючи кармелітам за перекладача. Місія Рутського залишається нез'ясованою. Безперечно, його цікавило питання поширення унії в Росії. Не випадково, в одній з програмних реляцій до Риму він твердив, що лише уніати, зокрема василіани, після певної реформи ордену можуть «через свої відносини з народом московським розширити у ньому світло правдивої віри без підозри, що його хочуть насильно примусити до покори справжньому Намісникy Христа».[132]

По різному оцінюють перехід до унії Ігнатія його біографи. Руф Ігнатьєв писав, що відсутність богословських праць грека про унію ніби-

---

[129] KULCZYNSKI I., *Specimen Ecclesiae Ruthenicae,* p. 313; *Menologium Bazylianskie,* Wilno 1771. Портрет Й. В. Рутського (з 1633 р.) на полотні зберігся в церковно-археологічному музеї КДА – див. ПЕТРОВ Н. И., *Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной академии,* К. 1897, стор. 166; ІРИНЕЙ НАЗАРКО, *Митрополит Йосип Велямин Рутський,* Львів 1938, стор. 15; Рукопис цієї праці, ЦНБ АН Львів, від. рук., VIII, 2567 (292), 56 арк.

[130] WLE, vol. I, p. 51-52.

[131] Підручний П., *Два програмові писання Рутського: «Discursus» і «Programma Unionis»,* у *Записки ЧСВВ,* XIV (Рим 1974), стор. 24-47.

[132] RYKACZEWSKI E., *Relacye Nuncyuszów*, st. 107-108.

то свідчить про його примусове навернення.[133] Даний аргумент не є доказовим: більшу половину свого життя Ігнатій був православним ієрархом, але немає жодних даних про його богословські праці на терені православ'я. Очевидно, грек не був вченим – богословом і з переходом до унії не повинен був і не міг ним стати. Суб'єктивні причини, які наштовхнули Ігнатія перейти в унію залишаються невідомі, про них можна говорити лише на рівні довільних гіпотез. На прийняття з'єдинення могли вплинути грецькі книги (Схоларія чи Аркудія), як і щоденна зустріч з такими видатними й праведними уніатськими діячами, як Йосиф Рутський і Йосафат Кунцевич.

Втім, наукова об'єктивність вимагає зауважити, що в даному випадку ми не можемо відкидати і певного меркантилізму в поведінці Ігнатія, який, як показує уся його попередня діяльність і певне пристосовництво, міг навіть бути визначальним. Меркантилізм Ігнатія підкреслюється побіжно тим, що він добився від короля привілею на земельні володіння «двірця Папинського з присілками», при цьому було відмовлено Полоцькому уніатському єпископові Гедеону Брольницькому у його претензії на ці землі. Про це повідомив Брольницького литовський канцлер Лев Сапіга 18 січня 1615 р. В листі він цитує королівську постанову, в якій визначається також становище самого Ігнатія та відношення до нього короля: «рачил на выхованье в Бозе велебному его милости отцу Игнатию, патриарху Московскому, на весь час в Вильне будучому, богомольцу своєму, который, выехавши из Москвы и статечне веру свою господарем нашим, королю его милости и королевичу его милости Владиславу держучи, тут в панствах его королевской милости успокоенья нашого с Москвою дожидается».[134] Отже, Сігізмунд III навіть після переходу Ігнатія до унії бачив у ньому законного Московського патріарха. Очевидно, цієї думки дотримувався і Лев Сапіга, який також іменував Ігнатія патріархом. В 1616 році останній з дозволу митрополита Київського Йосифа Велямина Рутського освятив церкву в маєтку литовського канцлера. Зберігся антимінс церкви з власноручним записом Ігнатія.[135]

Наприкінці 1616 року, коли королевич Владислав почав готуватися

---

[133] Игнатьев Руф, Лжепатриарх Игнатий, стор. 24-34.

[134] АЗР, СПб. 1851, т. IV, н. 190, 435.

[135] А.Н.А., Московские патриархи, стор. 111 (фото запису).

до нового походу на Москву, він сповіщав людність Росії, що в його обозі «буде Ігнатій патріарх».[136] Однак дана акція не увінчалася успіхом і Ігнатій залишився у Вільно.

Питання про його Московське патріаршество, очевидно, було поставлене перед російською дипломатією після обрання патріархом Філарета Романова, який на той час знаходився у польському полоні. Після повернення в Росію, Філарет відразу починає нову хвилю дискредитації Ігнатія перед паствою. В липні 1619 року, коли Філарет прибув до Москви, було укладене «Известие о начале патриаршества на России и о возведении на патриарший престол... Филарета Никитича». В цьому офіційному документі було заявлено, що Лжедмитрій I, відлучивши Іова, самочинно посадив на патріаршество Ігнатія «єдиномыслена тому суща и ни в чем же противящася».[137] Тоді ж був укладений так званий «Рукопис Філарета», початок якого не зберігся. На першому аркуші (з тих, що збереглися) читається фраза, що Ігнатій патріарх «поколебася и з Гришею Ростригою соединився».[138]

Нарешті на соборі 1620 року Філарет висунув офіційне звинувачення Ігнатієві, де той був названий «Іудою», «зрадником», який обвінчав єретика Лжедмитрія I з католичкою Мариною, «презревши правила святых апостолов и святых отец». Це було докинуто у зв'язку з розглядом на Соборі справи митрополита Сарського і Подонського Іони, що перевів у православ'я без перехрещення поляків Я. Слободського та М. Святицького.[139] В 1620 році вже мало хто пам'ятав, що всі ієрархи російської Церкви перед вінчанням на Соборі погодились на даний акт і визнали його канонічним (протестував спочатку лише Казанський митрополит Гермоген). Філарет, тоді митрополит Ростовський, нововисвячений Ігнатієм, теж дав свою згоду. Патріарший посох Філарет отримав в таборі Лжедмитрія II в Тушині. На чолі великого посольства він просив на московський престол Владислава замість насильно постриженого Василя Шуйського. Як видається, Філарет Романов не в праві

---

[136] *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею* (далі: АИ), СПб. 1841, т. III, н. 72.

[137] ДАИ, т. 2, н. 76, стор. 195.

[138] Сборник Муханова, М. 1866, н. 195, стор. 263.

[139] Гренков А., «Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 году и его определение», у *Православный собеседник,* 1864, ч. 1.

був судити Ігнатія. Втім офіційна думка могутнього патріарха, якій підкорявся сам цар Михайло Федорович, стала пануючою. Вона фактично була порушенням постанови собору 1484 року, де вказувалося, що переведення у православ'я католиків і єретиків мало здійснюватися лише миропомазанням без перехрещення.

В 1634 р. патріарх Йосиф в грамоті про позбавлення сану архієпископа Суздальського Йосифа, писав: «Не менши бо и он зре восхотел содеяти Исидора преклятого митрополита и Игнатия патриарха, их же Церкви соборная проклинает, такожде и мы проклинаем».[140] Традицію порушив напівприватно лише патріарх Никон. Позбавлений сану в боротьбі з царем Олексієм Михайловичем, він писав із заслання боярину Зюзіну: «И здесь в Москве, невинного патриарха отставили (тобто, Ігнатія – В. У.), Єрмогена возвели при жизни старого: и сколько зла сделалось». В покоях Никона, згідно з свідченням сучасника Павла Алеппського, у домовій церкві апостола Пилипа (біля келії патріарха) серед портретів шести його попередників був і портрет Ігнатія (у Алеппського – Герасим). Його ім'я Никон завжди поминав у тиждень православ'я.[141]

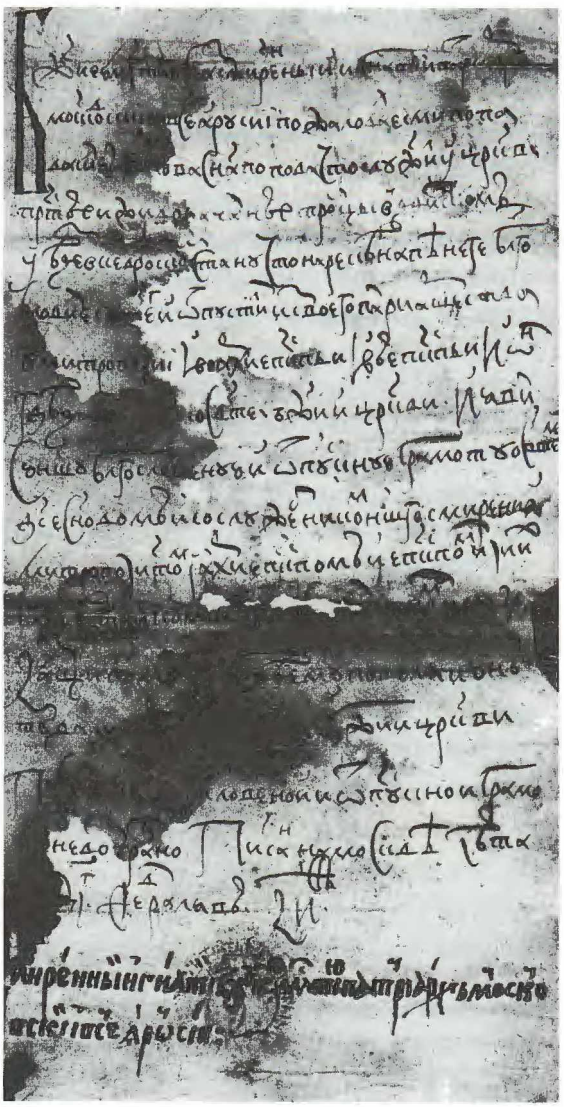
Однак, то було виключення, особиста думка і справа Никона. Офіційно ж ім'я Ігнатія було вилучене з синодиків, де поминалися усі царі і патріархи, їх імена мали згадуватися в церковних відправах.[142] Заборонено було відбувати навіть заупокійні відправи та молитви як за Ігна-

---

[140] РИБ, т. II, СПб. 1875, н. 160,

[141] Макарий (Булгаков), митр., История, т. XII, стор. 295-296; Соловьев С. М., История России, т. XI, стор. 310; Иконников В. С., *Опыт русской историографии,* К. 1908, т. 2, кн. 2, стор. 1333, пр. 1; Писарев Н., *Домашний быт русских патриархов,* Казань 1904, стор. 44-45; *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским,* М. 1867, кн. XI, гл. XIV, стор. 104. Правда, в рукописі «Сказания» про патріаршество, списанному з друкованої книги апостольських правил, виданої при Никоні і з його наказу у 1653 р. 3 червня, ім'я Ігнатія пропущене – ДПБ, ВР, ф. 487, оп. 2, од. 174, F, арк. 37 (1770-е рр.). Очевидно, це відбулося з вини пізнішого перепищика і зроблено свідомо.

[142] ДБЛ, ВР, ф. 178, од. 9255, арк. 9-10; ДПБ, ВР, F. IV. 196, арк. 41, F. IV. 195, арк. 69, ф. 775, од. 2978, арк. 1, Погод. 600, арк. 1, од. 594, арк. II, од. 598, арк. 39 зв., од. 597, арк. 18, од. 596, арк. 21; ДІМ, ВПД, ф. 17, оп. 2, од. 183, арк. 69; БАН, ВР, Арханг. Д. 313, арк. 5, зв., Арханг. Д. 391, арк. 8, Арханг. С. 145, арк. 93; ДІМ, ВР, Зібр. Уварова, од. 527, F, 4; ДПБ, ВР, ф. 487, оп. 2, од. 216, F, арк. 110 зв.; Пыпин А. Н., *Сводный старопечатный синодик,* СПб. 1883, стор. 16.



Автограф патріарха Ігнатія

Відпускна грамота 28 лютого 1606 р. (Інститут російської літератури. Пушкінський Дім, Санкт-Петербург, сховище старожитностей).

тія, так і за Лжедмитрія I. Не згадується ім'я грека і в числі архієпископів Рязанських в синодиці Переяславль-Рязанського Архангельського собору, хоч тут записаний рід Муромця Кобузєва, який служив сотником при Самозванцеві.[143]

Започаткована Філаретом нова хвиля звинувачень і анафемства Ігнатію усе розросталася. Проживаючи у Вільно, він, можливо, і не знав про це. Очевидно, не знав і про те, яке нове жахливе звинувачення, що мало б викликати прокляття усього православного світу, висунув йому автор офіційного життєпису патріарха Іова (50-ті роки XVII ст.). Тут говорилося, що «вовк» і «таємний єретик... вірою папіст» Ігнатій після від'їзду з Москви «до папи»(?) «на Россию всю и на четырех патриархов греческих велико гонение воздвиже». З його намови турецький султан патріарха Константинопольського Кирила, «камень на вык навязав, вверже... в море». Інших патрі-

[143] ДПБ, ВР, Погод. 599, арк. 77, зв. 91.

архів і людність православну «едва не погубиша от ево затей в конец». За це Ігнатія – «патриарха рускаго» – всі східні патріархи, митрополити, архієпископи і єпископи «проклинают даже і до днесь».[144]

Дане звинувачення є безперечною легендою. Агіограф «відтіняв» непривабливий портрет гонителя Іова, який посів місце справжнього першого патріарха. Автор мав на меті дискредитувати Ігнатія перед усім християнським світом. Літературна гіперболізація «житія» опального патріарха межувала з наклепом. Це був апофеоз розпочатої Філаретом кампанії викляття Ігнатія.

Весь час перебування у Вільно Ігнатій знаходився у невизначеному становищі. Він продовжував титулуватися патріархом, навіть Московським. Василіани вважали Ігнатія надзвичайно ревним уніатом. Митрополит Лев Кишка передавав навіть легенду, ніби патріарх так завзято переконував московського царя і єпископів прийняти унію, що побачивши неможливість цього, на знак протесту виїхав до Литви, де «проголосив анафему схизмі».

Патріарший сан і титул Ігнатій у Вільно використовувався лише з метою надання більшої пишноти процесіям. Так, у 1615 р. саме він у римокатолицькому віленському соборі служив урочисту відправу – на похороні Гавриїла Войни – підканцлера Великого Князівства Литовського.

Весь віленський період Ігнатій прожив у стінах василіанського Троїцького монастиря, де й помер. Називаються різні дати його смерті. На думку А. Петрушевича, це сталося біля 1620 року. Інші автори вказують 1640 рік і визначають вік Ігнатія 80-роками. Певний хронологічний орієнтир дає (на жаль побіжно) митрополит Рафаїл Корсак у листі до Риму 1634 року. Тут сказано, що Ігнатій «жив у великій святобливості» і помер 15 років тому, досягнувши восьмидесятилітнього віку. Отже, підтверджується припущення А. Петрушевича – за Корсаком, патріарх помер близько 1619-1620 рр. Це відповідає і встановленій даті народження Ігнатія (1540 рік), що загалом дає 80 років життя на день смерті.[145] Як свідчив митрополит Лев Кишка, патріарх був похований «з великою урочистістю у присутності громадян усіх станів» у Троїцькій церкві монастиря, де згодом поряд з ним поховали Йосифа Велямина Рутського († 1637 р.).

---

[144] РИБ, т. XIII, стб. 937-938.

[145] АЗР, т. IV, стор. 129. Петрушевич А.С., Вопросы и ответы, стор. 40. Welykyj A., *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum,* vol. II, p. 117.

Однак смерть не врятувала тіло Ігнатія і пам'ять про нього. У жировицькому синодику, де його ім'я стоїть серед перших уніатських ієрархів, сказано, що у 1654-1655 роках, коли російські війська захопили Вільно, вони дізналися від черниць-василіанок про поховання Ігнатія і Рутського, відкопали їх рештки і «взяли к Москве». Легенду про те, що тіла двох достойників унії були вивезені до Москви «і з великою шанобою поряд з гробницями інших патріархів покладені (тобто, в Успенському соборі Кремля – В. У.) з великим жалем для святої унії», передає і митрополит Лев Кишка у *Життєписах Василіан.*[146]

Історик віленських василіан Ігнатій Кульчинський стверджував, що рештки обох ієрархів були відкопані 8 серпня 1656 р. з таємного наказу царя і вивезені до Москви.[147] Руф Ігнатьєв не погодився з цим твердженням, зауваживши, що рештки уніатських ієрархів не потрібні були росіянам. Їх могили були найпишніше оздоблені і тому стали об'єктом грабунку, як й інші віленські поховання. Історик зауважував, що це могли зробити і віленські православні, які в 1661 р., коли Вільно знову перейшло до Польщі, придумали легенду про вивезення тлінних останків росіянами.[148] М. Левицький, навпаки, вважав, що дану легенду створили самі уніати, які оголосили мощі Ігнатія нетлінними, як святого угодника, що перетерпіли знущання від «московитів».[149]

У справах Віленського трибуналу збереглися документи, які дозволяють детальніше реконструювати події у Вільно. Місто було захоплене російським військом 29 червня 1655 року. 31 червня сюди прибув цар Олексій. Відношення царя і його армії до уніатів було явно ворожим. Пізніше (червень 1657 р.) цар Олексій видав наказ про звільнення з по-

---

[146] *Записки ЧСВВ*, т. III (1928), стор. 513; ЦДАДА, ф. 184, оп. I, од. 1423, арк. 4; АЗР, т. IV, н. 190; АИ, т. III, н. 72, стор. 68. Добрянский Ф., *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки церковно-славянских и русских*, Вильно 1882, стор. 187, 189; Петрушевич А.С., Вопросы и ответы, стор. 40.

[147] Kulczynski I., Specimen, p. 130, 313.

[148] Игнатьев, Лжепатриарх Игнатий, стор. 36-37.

[149] Левитский Н., Игнатий, стор. 38. Холмський єпископ Яків Суша, який 1664 р., перебуваючи у Римі, написав обширну реляцію «De laboribus Unitorum» також згадує про вивезення в Московщину останків патр. Ігнатія і митр. Рутського. Див. Welykyj A., WLE, vol. I, p. 308.

сад усіх уніатів і висилку їх з Вільно.[150] Ченці Троїцького монастиря покинули його, забравши цінності, архів, Остробрамську чудотворну ікону Божої Матері. Мощі Святих Мучеників Антонія, Йоана, Євстахія (XIV ст.) були зариті в монастирському саду. Їх віднайшли православні і таємно сховали під вівтарним склепом Святодухівської церкви.[151]

Але коли польське військо знову взяло Вільно, василіани повернулися в Троїцький монастир і випустили брошуру, де говорилося, що православне віленське братство допомагало царським військам грабувати монастир. Було забрано майже на 100 тис. коп. грошей, великий дзвін «Лебідь». Ченці Святодухівського православного монастиря забрали рештки Ігнатія «патріарха Московського» і Йосифа Рутського, що були у склепах, познущалися і спалили(!) їх.[152]

15 червня 1661 р. ченці Троїцького монастиря з возним прибули у Святодухівський монастир з вимогою повернути майно та гробниці з тілом Ігнатія і Рутського. Православні ченці відмовилися під приводом відсутності в монастирі архімандрита Данила Дорофійовича.[153] Через два дні архімандрит Данило подав протестацію до суду.[154] Тоді 28 червня троїцькі василіани подали до міського суду свою протестацію, де було сказано, що ченці Святодухівського монастиря переховують у себе рештки Ігнатія і Рутського.[155] Отже василіани вже не говорили про спалення тіл ієрархів і сподівалися віднайти їх. Невідомий судовий вирок по справі. Але відомо, що рештки обох ієрархів так і не були віднайдені. Доля їх залишається не встановленою і по сей день.

Таким чином, релігійно-політична діяльність Ігнатія може бути поділена на чотири основні періоди: афонський, рязанський, московський, віленський. Це був шлях від грецької православної ортодоксії через її російський варіант – до унії. Він був досить непростим і відбивав на собі всю складність релігійного життя християнського Сходу останньої

---

150 *Акты исторические,* т. IV, СПб. 1842, н. 115, стор. 261.

151 Сцепуро Д., *Виленское Свято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях,*

152 *Акты, изданные комиссиею высочайше учрежденною для разбора древних актов,* Вильно 1879, т. IX, н. 66.

153 *Там же,* н. 69.

154 *Там же,* н. 66.

155 *Там же,* н. 68.

чверті XVI – першої чверті XVII ст. Зайнявши високе місце в числі вселенських православних патріархів, Ігнатій, через виключно несприятливі обставини політичного життя Росії в період Смутної доби, був скинутий з престолу і змушений покинути Москву, як колись залишив батьківщину, захоплену турками. В умовах політичної і релігійної орієнтації Речі Посполитої на Рим, Ігнатій повторює шлях багатьох православних ієрархів, які з тих чи інших причин перейшли в унію.

Перейшовши на унію, Ігнатій перебував у Святотроїцькому монастирі василіан, де вів благочестиве життя і свято помер коло 1620 року.

SOPHIA SENYK

THE UKRAINIAN CHURCH IN THE SEVENTEENTH CENTURY

Introduction

In order to understand the history of the Ruthenian Church in the seventeenth century it is useful to recall some points about the Union of Brest. Literature about the Union of Brest began to appear almost immediately after the synod of October 1596 that confirmed it. Defenders and opponents took pen in hand to promote or hinder its success. This polemical bent of literature about the Union has persisted to the present day. Polemics is seldom original; polemics about the Union has repeated certain statements so often that they tend to on faith be accepted even by scholars, not needing verification.

One false notion unsupported by any source holds that the papacy, abetted by the king and the Jesuits, was responsible for raising the idea of union with Rome by the Orthodox Ruthenians of the Polish-Lithuanian state and then for working to bring it about. However one judges the hierarchy that accepted the Union, they were not puppets, venal or naive, manipulated by others. The nuncio, who according to this scenario should have been directing the action, was taken by surprise when in October 1594 the chancellor, Jan Zamoyski, informed him that two Ruthenian bishops had been to see him about their plans to ask for communion with the Roman see. The nuncio wrote to Rome for instructions, emphasizing that he himself could not quite believe this news and that he did not intend to act in haste.[1] The Union of Brest, be it stressed, was prepared and brought into effect by the hierarchy of the Kievan metropolitanate. The bishops acted on their own initiative and made their decision synodally; the letter that Ipatij Potij of Volodymyr-Brest and Cyril Terlec'kyj of Luc'k-Ostrih brought to Rome was signed by all the bishops.

Another point that needs to be emphasized is that the division in the Kiev metropolitanate was an unforeseen consequence of the Union. The hierarchy

---

[1] *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum,* ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ (Romae 1970), p. 30-31.

took action and sent the two bishops to Rome only when the decision in favor of the Union appeared to be unanimous. When two bishops withdrew their agreement the schism that ensued within the Kievan Church was not accepted as a lasting split, but as a temporary dissension that could be and should be overcome. Both sides, uniates and non-uniates, viewed the Ruthenian metropolitanate of Kiev as one entity, one Church that should be preserved as one.[2] Both sides believed that all should accept one ecclesiastical authority and strove to achieve this by appeals to the state and by persuasion through the written and spoken word. In this belief they shared the outlook of contemporary European society (and of the American colonies) and the outlook of the political leaders of the Polish-Lithuanian state.

Pluralistic societies are a relatively modern development and confined largely to the western world. Like all other European states in the late sixteenth century, Poland-Lithuania considered religious differences among its population undesirable. Viewed against the background of other European states it was relatively tolerant, but its tolerance was the outcome of necessity, not conviction. It could not hope to convert the large Ruthenian minority — at least one-third, if not one half of its entire population — to the Latin rite. Unity of faith with difference of rite was a second-best alternative only because nothing better could be realistically expected. Hence, after the hierarchy accepted union with the Roman see, the state officially favored the Union, but political expediency dictated numerous compromises.

We shall see further on that one can speak of preferment of the Union over the Orthodox Church in Poland only in a very limited sense. But if Poland hoped for a society more homogenous in its beliefs, so the Cossacks, once they attained to political significance, also for reasons of a unified society demanded the abolition of the Union. The vicissitudes of the uniate and Orthodox Churches in the seventeenth century cannot be understood without taking into account this political and social context.

The peculiar circumstances of Rus' society at the turn of the sixteenth century determined to a large measure the fortunes of the Union of Brest. Here we can only refer to cultural currents and trends in Ruthenian, especially Ukrainian culture that the limits of this article do not allow to describe or to analyze more deeply.

---

[2] A note on terms: «uniate» and «non-uniate» have been overlaid with pejorative connotations, but both terms in their direct meaning are extensively used in the documents of those times. I do not see the need for awkward circumlocutions.

Throughout the historical existence of Ukraine western currents added their elements to the Byzantine foundations of Ukrainian religious culture. This openness to the West in the period before Brest led to the absorption of a certain outlook that would have provoked opposition to the Union even if all the bishops had remained committed to it. The laity organized in confraternities had become imbued with some of the views of the Protestant Reformers and had come to see its role in the Church as being on a par with that of the hierarchy. The moral and pastoral shortcomings of some Ruthenian bishops in the sixteenth century reinforced such views. This means that the most active laypersons, as were the confraternity members, became accustomed to independent action within the Church and to a highly critical view of the hierarchy. The Union that took place against this background and that was the work of the hierarchy alone was destined from the start to be combated by the laity, if only from motives of a general anti-hierarchical mood. The opposition of the brotherhoods to their bishops, as is evident in many other actions of this period, was essentially unconnected with the Union or its merits. In Lviv such opposition had broken out in full force long before the Union was even whispered about; in fact, it was the conflict with the confraternity that directed bishop Gedeon Balaban's thoughts Romewards. When later an Orthodox hierarchy was reconstituted, Orthodox metropolitan Mohyla took as dim a view of the brotherhoods' breakaway from episcopal control as had uniate metropolitan Potij.

The brotherhoods were religious-social associations, and some of their claims were contrary to the tenets of both the Orthodox and the Catholic Church. There existed, hence, differences, and even conflicts within Ruthenian society that touched on ecclesiastical life, but they cannot be marshaled on one side or the other in the controversy over the Union. The brotherhoods cannot without more ado be proclaimed defenders of pure Orthodoxy simply because some of them refused obedience to bishops who accepted the Union. In other controversies, such as that over the extent to which Latin learning should be fostered, the lines were drawn not between uniates and non-uniates, but within each group, though in a different manner in each.[3]

---

[3] Cf. FRANK E. SYSYN, «Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture», HUS, 8 (1984):155-187.

The First Decades after Brest

Metropolitan Michael Rahoza died in 1599 and was succeeded by Ipatij Potij (1600-1613). Like all further uniate Kievan metropolitans, who were promoted from diocesan bishops, Potij retained the eparchy he held as bishop, in his case Volodymyr-Brest. Potij had had experience in administration and in state affairs as castellan of Brest and senator. He had agreed to accept episcopal nomination and he supported the Union out of conviction, at a sacrifice of the privileges he possessed. As bishop and as metropolitan Potij worked tirelessly for his Church, to strengthen it internally. He made frequent pastoral visits and preached often, in the living Ruthenian language.[4] Since he, like the other bishops who accepted the Union, claimed that communion with the Roman see was not an innovation for the Kievan Church, but a return to its tradition, he undertook historical researches to find support for his views in the documents and literary works of the Kievan Church. In 1605 he published a letter of 1476 from metropolitan Mysail of Kiev to pope Sixtus IV. Besides its intrinsic importance it has another significance: it marks the first publication of a source of Ukrainian church history and inaugurated historical research among both uniate and Orthodox contemporaries.

Since both sides claimed to be carrying on the age-long tradition of the Ruthenian Church, they turned to leafing through old codices in search of supporting evidence. Among the uniates, Josaphat Kuncevyč, of the Holy Trinity monastery in Vilna, later archbishop of Polock, who was steeped in Ruthenian religious culture, was especially given to citing old texts, but even Joseph Rutskyj, first a fellow-monk in Vilna, then Potij's successor as metropolitan, who had a western education, considered the testimony of old native writings more convincing than that of any Latin or Greek works.[5]

Pastoral activity and appeal to historical precedents, as well as literary polemics were one side to the defense and propagation of, or attack on the Union. The state was called upon for support in the controversies between what was recognized in fact, if not juridically, as two Churches. It was not possible to pretend that a certain portion of the population did not accept the Union, among

---

[4] For an evaluation of Potij, see the review by В. Перницкий of the dissertation of Н. Трипольский, *Униатский митрополит Ипацей Поцей и его проповедническая деятельность* (Киев 1878), in *Труды Киевской Духовной Академии,* 1878, 4:362-369.

[5] *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj,* ed. Theodosius T. Haluščynskyj, Athanasius G. Welykyj (=EM; 1; Romae 1956), p. 58.

them many nobles who had not yet passed to the Latin Church. In consequence, the rights of the Orthodox began to be confirmed explicitly. In some instances ambiguity was sought on purpose, to appease both sides, but such measures could bring only brief calm.

In 1607 the Diet approved the statutes of confraternities, and Sigismund III also gave his approval to the decision that all dignities and benefices of the Ruthenian Church be granted only to persons «of the ancient Greek religion».[6] The Diet had not been more explicit in order to avoid protests from the Orthodox party, still strong, or from the papal nuncio. As could be expected, both uniates and Orthodox interpreted the phrase in their own favor. This and similar decisions of the Diet, hence, though frequently invoked, accomplished little in resolving conflicts.

In 1611 Potij chose as his coadjutor with right of succession the archimandrite of the Vilna Holy Trinity monastery Joseph Veljamyn Rutskyj (1574–1637). Rutskyj had been born in a noble Belorussian family that had become Calvinist, although he was baptized, by chance, in an Orthodox church. After frequenting the Calvinist school in Vilna, he went to Prague for higher studies, in the course of which he converted to Latin Catholicism. Upon the advice of the Jesuits, he went to the Greek College in Rome to finish his studies Rutskyj only reluctantly, it seems, took the oath required of the students at the College that they remain in and aid the Eastern («Greek») Church, but once the oath was taken, he devoted himself totally to the Church of his ancestors. After his return to Vilna, still as a layman, he opened a Ruthenian school. In 1607 he became a monk at the Holy Trinity monastery; there he was ordained to the priesthood and soon after became archimandrite of the monastery.

Rutskyj became metropolitan in 1613, upon Potij's death. He was an ideal pastor: tireless in administering his vast province, in providing pastorally for his own eparchy and overseeing others, in promoting zealous bishops to vacant sees, in looking after the interests of the secular clergy and in reforming the monks. The metropolitan was besides a person of deep spirituality, who in the midst of all his work felt justified in planning a year-long retirement for solitary prayer (a plan he had to abandon when St Josaphat was killed).[7] The nuncio to Poland Onorato Visconti, after returning to Rome in 1635, lauds the metropolitan's prudence and zeal, his exertions «not only against the attacks of adver-sa-

---

[6] *Volumina legum* (=VL), 2 (Petersburg 1859):438-439.

[7] Cf. EM, 1:86.

ries but also that the faith of his own might not fail. [...] I have been edified more than I can say by his constancy».[8]

His efforts from the first were directed towards promoting learning within his Church. He obtained posts for students from Ruthenian lands at the Greek College and other posts in other pontifical colleges. As already Potij before him, so Rutskyj hoped to set up a seminary for the education of the secular clergy – a project that he did not see realized. He had greater success in his reform of monasticism. He had early perceived that to raise the spiritual and cultural level of his Church it was necessary to begin with the monks, from among whom all the bishops were chosen, in conformity with eastern tradition, and who were the preferred spiritual guides of the people, hence possessed influence on the Church at large. This reform was initiated by Rutskyj in November 1617 at a meeting («congregation») of superiors and delegates from five monasteries in the Belorussian part of the metropolitan's Kievan eparchy. This date may be considered as the founding of the modern Basilian Order in the Ukrainian Catholic Church. In a short time, all the monasteries of the uniate Church joined this reform. It was decided to organize the monasteries on the pattern of western orders, by electing one general superior for all (called proto-archimandrite) and by instituting one common novitiate. This centralization was meant to assure that the formation of the monks would be uniform, that monastic observance would be maintained in all the monasteries, and that monks might be moved where they were needed. Rutskyj's reform also emphasized the formal theological education of the monks. The Order set up philosophy and theology studies for its members, and sent the most gifted to schools abroad. All these elements were in contrast to monasticism as it had existed heretofore in the East, but Rutskyj considered them essential if the Ruthenian Church wanted to hold its own against the strong attractions, especially for the educated class, of the Latin Church.

Early in Rutskyj's metropolitanate it seemed that vast fields were opening for the expansion of the Uniate Church eastwards. In 1611 Smolensk, in the borderland between Belorussia and Russia, succumbed to a twenty-month Polish siege; it remained a Polish possession until 1654, when it was retaken by Muscovite forces. Although archbishop Sergij of Smolensk was imprisoned for a time in Malbork (Marienburg) and later was not allowed to reenter his diocese, he retained the title of archbishop of Smolensk until his death. His succes-

---

[8] *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes,* ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, 5 (Romae 1961):200-201.

sor, whose nomination, like that of all bishops, depended on the king, was the learned uniate monk, Leo Krevza (1625-1639). Krevza's disinterested efforts to instruct his flock were greatly hampered by the hardships and ill-will caused by the Polish confiscation of churches and church properties for the benefit of the Latins. The policies of the Polish state prevented any notable advance of the Union here, and, in any case, the Smolensk see reverted to the Orthodox in 1654.[9] Titular uniate archbishops of Smolensk, however, continued to be named throughout the seventeenth and eighteenth centuries.

Acceptance of the Union depended a great deal on the pastoral efforts of individual bishops. It comes as no surprise that the Union found wide adherence in the first decades in the Volodymyr-Brest eparchy, where bishop Potij preached tirelessly and effectively, in the metropolitan eparchy in Belorussia, with Potij and then Rutskyj as pastors, and in the Xolm eparchy. The Polock eparchy before St Josaphat was rather neglected by its elderly archbishop and there the union did not make much progress before the 1620s. In the Luc'k eparchy too it seems that pastoral effort was lacking.

The Orthodox in the meanwhile found themselves with only one bishop left: Evstaxij Tysarovs'kyj of Lviv. When bishop Gedeon Balaban died in 1607, Tysarovs'kyj received the royal nomination because he promised to accede to the Union, but once he had the royal charter he had himself ordained in Iaşi, Moldavia, by the Orthodox metropolitan Anastasius of Suceava, with the permission, Tysarovs'kyj asserted, of the patriarch of Constantinople. Tysarovs'kyj, who took the name Jeremias at his monastic tonsure before being ordained bishop, was left undisturbed in the possession of his see. The Peremyšl' see, which also had remained outside the Union in 1596, received a uniate bishop, Athanasius Krupec'kyj, in 1610.

Two Hierarchies

In 1620 the patriarch of Jerusalem, Theophanes III, who was passing through Ruthenian lands on his way back from Muscovy, ordained secretly and, from the state's point of view, illegally, seven Orthodox bishops, with a metropolitan at the head, for all the sees already occupied by uniate bishops.[10] The

---

[9] See JAN KRAJCAR, «Religious Conditions in Smolensk 1611-1654», *Orientalia Christiana Periodica* (=OCP), 33 (1967):404-456.

[10] The letter of Theophanes annoucing these ordinations is in *Архив юго-западной России* (=ARXIV JUZR), pt I, 5 (Киев 1872) 5-9: cf. the description in the chronicle of

Orthodox metropolitan was Jov Borec'kyj, who had been the Greek and Latin teacher at the confraternity school in Lviv, then pastor of a church and rector of the brotherhood school in Kiev. Before becoming metropolitan he was superior of the monastery of St Michael Goldendomed in Kiev.

Sigismund III was offended, naturally enough, since the official nomination of all bishops, Catholic and Orthodox, in his realm, and thus their civil recognition, was his prerogative. But just then Poland was involved in a war with Turkey, for which it needed the aid of the Cossacks. Poland could not risk antagonizing the Zaporozhian host, thus no action was undertaken against the new hierarchy. The newly-ordained Orthodox could not supplant the uniate bishops in their sees, but they carried on pastoral activity, though not always in the eparchies for which they were ordained.

The outstanding member of the new Orthodox hierarchy was Meletius Smotryc'kyj, ordained for the see of Polock. He was the son of the rector of the Ostrih school, Herasym, and had received a good education. From 1607 he taught in the school of the Holy Spirit confraternity in Vilna. He first became known through his polemical writings directed against the adherents of the Union of Brest. The most important of these works is *Threnos* (Lament of the Eastern Church), printed in Polish in Vilna in 1610 under the pseudonym Theophilus Ortholog. In 1617 Smotryc'kyj entered the Holy Spirit monastery of Vilna. After his ordination as Orthodox archbishop of Polock Smotryc'kyj threw himself into combating the uniate Church in Belorussia and in letters incited the people against the uniate archbishop of the same see, Josaphat Kuncevyč.

The reconstitution of the Orthodox hierarchy led to renewed controversies at the Diets. The Orthodox began to demand the deposition of the uniate bishops and the recognition of their hierarchy. Rutskyj defended his Church by being present when the Diet was in session and trying to win support from its Catholic members for the Union. This was a difficult task, since even Latin bishops tended to regard the Union from the position of reasons of state and to sacrifice it for state interests. Uniate bishops and faithful, from the state's point of view, were neither an asset nor a menace, but the Orthodox Cossacks determined the safety or peril of the commonwealth.

---

the Hustyn' monastery, ed. О. Бодянский, "Летопись монастыря Густинского", *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете,* 1848.

St Josaphat

In the person of archbishop Josaphat Kuncevyč of Polock, the uniate Church too had one of its outstanding pastors. Kuncevyč was born in 1580 in Volodymyr Volyns'kyj in a merchant's family; as a youth he was apprenticed to a merchant in Vilna. In 1604 he entered the uniate monastery of the Holy Trinity in Vilna, where he led an austere life of prayer. His gift for preaching became apparent after he was ordained priest. The attraction of his holy life and his zeal in catechizing and instructing the people gained many adherents to the Union, so much so that he was called «dušoxvat» (snatcher of souls) by the Orthodox. For a brief period (1614-1617) Josaphat was archimandrite of the Holy Trinity monastery, edifying everyone by his own exemplary monastic life and his charity to all, then in 1617 he was ordained bishop, as auxiliary to the ailing ninety-year old archbishop Gedeon Brol'nyc'kyj of Polock. Brol'nyc'kyj died a few months later, and Kuncevyč in name as in fact became archbishop of Polock.

As archbishop Kuncevyč continued his former way of life, of fasting and asceticism and monastic offices. He habitually had the poor at table with him, and he possessed a gift for reconciling enemies. His preaching, in simple language and in a natural style, in contrast to the baroque rhetoric of his age, attracted even many non-uniates to the services in his cathedral. As archbishop Kuncevyč was also much concerned about the secular clergy; by holding regular eparchial synods and by writing rules for the clergy he strove to introduce needed reforms, while by legal action to recuperate church properties held by laypersons he hoped to improve the unenviable material conditions of the clergy.

In the early 1620s acts of violence led to the death of uniate adherents in several localities. In Kiev, for example, two priests and a member of the town council were killed after they refused to abjure the Union. In some places in Belorussia too the people had been aroused against the Union, as in Vicebsk, the second cathedral town of the archbishops of Polock. In November 1623, when archbishop Josaphat came to Vicebsk, a plot to assassinate him was set in motion; he was brutally killed on 12 November, and his body was flung into the river Dvina, from which it was recuperated two weeks later.

St Josaphat Kuncevyč was killed out of hatred for the Union, to which he himself was totally dedicated and which he preached in his eparchy. His martyrdom and the cause for which he died have obscured, both for those who venerate him and for those who, because they reject the Union, feel bound to reject anyone who propagated the Union, all other aspects of his life and prevent a just estimation of his activity. He did not have much formal education and knew only Slavic and Polish, but he had assimilated the fathers, to which

he had access in Slavic translation and he possessed a profound understanding of the theology expressed in church offices. The particular hatred of which he was the object arose because he was seen as particularly dangerous, as someone who joined profound religious conviction that the Union was the right course for the Ruthenian Church with equally profound attachment to all the traditions of that Church. His own spiritual life was formed wholly by the traditional reading of eastern monks, he was scrupulously observant in liturgical rites, and in his own administrative and judicial activity as archbishop he relied on native sources. He had the *Ustav* of Jaroslav, in the recension current in his time, entered in the tribunal books of Vicebsk, as a measure to give this text, used in deciding marriage and family cases submitted to church courts, greater weight.[11]

The violent death of the archbishop of Polock became the prod for both sides to seek out ways for reconciliation. For Ruthenian churchmen on both sides of the controversy the ideal was one Kievan metropolitanate for all the Ruthenian population, and the contacts embarked upon were directed to this end. Both sides considered Smotryc'kyj as morally responsible for the hostile climate that had led to the assassination of the uniate archbishop. Smotryc'kyj himself, after the tragedy in Vicebsk, felt it prudent to leave the country for a time and undertook a journey through the eastern patriarchates. He was appalled by the decline, the corruption, and the infiltration of heretical teachings that he observed in the East. As a consequence, he became convinced that the Union of Brest was the best decision for the Ruthenian Church and when he returned, he became one of the proponents of a rapprochement between the two Ruthenian Churches and of union with the Roman see. His pro-Union writings provoked hostile reactions among the Orthodox. Eventually Smotryc'kyj adhered to the Union alone, not with the rest of the Orthodox hierarchy as he had hoped. He died as archimandrite of the Derman' monastery in Volyn' in 1633.

The problems posed by two hierarchies claiming jurisdiction in the same territory and over the same faithful and the animosities aroused through this did not prevent cautious contacts between the two hierarchies from the 1620s on. Two points first raised by king Sigismund III soon after the Brest synod of 1596 would be the object of projects and hopes for most of the seventeenth cen-

---

[11] See Я.Н. ЩАПОВ, *Древнерусские княжеские уставы* (Москва 1976), p. 136-137. On St Josaphat, see *S. Josaphat Hieromartyr*, ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, vol. 1-2 (Romae 1952-1955); SOPHIA SENYK, «The Sources of the Spirituality of St Josapaht Kuncevyč», OCP, 51 (1985):425-436.

tury: a common synod of uniates and Orthodox to discuss thoroughly and, so ran the wish, overcome their differences; and the idea of creating a patriarchal see in Kiev, as a way out of the dilemma of remaining acephalous after abandoning the patriarchate of Constantinople, without an *eastern* patriarch as the immediate head of the Ruthenian Church.[12]

In 1624 metropolitan Rutskyj, taking realistic stock of the situation and the *de facto* existence of a rival hierarchy, began cautious contacts with Orthodox leaders — the metropolitan, other bishops, the Vilna brotherhood — to discover their views on how to «unite Rus' with Rus'».

Metropolitan Rutskyj, in his desire to recompose unity in the Kievan Church, at first sent monks to Orthodox centers, Kiev and Vilna, to learn whether the hierarchy and other Orthodox would be willing to enter into discussions with the uniates. Metropolitan Rutskyj himself visited Kiev in December 1629-January 1630 and celebrated in the cathedral of St Sophia. He wanted by his visit to disarm diffidence towards the Union. He personally was courteously accepted, and the archimandrite of the Kiev Lavra, Peter Mohyla, even sent a student of his school with a formal greeting, in the form of a declamation in verse that was the fashion then. Rutskyj evidently felt that the visit had passed as best it might under the circumstances and was encouraged in his strivings for reconciliation. He had begun the renovation of St Sophia and now hoped to build a monastery by it.[13]

Serious obstacles stood in the way of mutual understanding. Although, as personal contacts began to take place, the controversy carried on in polemical writings gradually ceased,[14] the religious atmosphere did not yet permit an open and thorough discussion. The synod held under Borec'kyj in Kiev in 1629 had to yield to pressure from the Cossacks and condemned Smotryc'kyj's writings that were held to be too favorable to the Union. On the other side, the uniate hierarchy was repeatedly restrained by directives from Rome from entering into formal theological discussions with the Orthodox, which Rome held only an ecumenical council was authorized to carry on and which, in any

---

[12] On the patriarchate, see J. KRAJCAR, «The Ruthenian Patriarchate», OCP, 30 (1964):65-84, esp. p.70. Various proposals were made how this could be brought about; for an early list of alternatives, from 1624, see *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae Illustrantes* (=LE), ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, 1 (Romae 1972):103-105.

[13] EM, 1:241-244; LE, 1:212-216. Cf. EM, 1:79; MUH, 11:88.

[14] Cf. *Litterae Basilianorum in Terris Ucrainae et Bielarusjae,* ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, 1 (Romae 1979), 1:46.

case,had already been settled at the Council of Florence in 1438-1439.[15] The planned joint synod between uniates and Orthodox that was to be held in Lviv in 1629, thus, would not have led to any discussions even if the Orthodox had come as they had pledged.

The Mohyla Era

Metropolitan Borec'kyj died in 1631. He was succeeded by Isaiah Kopyns'kyj, who had studied in the Lviv brotherhood school and then become a monk and the founder of monasteries in the Left Bank on the properties of princess Rajina Vyšnevec'ka. In contrast to most other Ukrainian Orthodox bishops and prominent ecclesiastics of his day, Kopyns'kyj espoused conservative views and a suspicion of learning and of everything tainted by the West; in contrast, his sympathies lay with Muscovy and its church life. He had been ordained bishop of Peremyšl' by Theophanes III, but continued to concern himself mostly with the Left Bank.

Kopyns'kyj's tenure of the metropolitan see was cut short by political developments. On 30 April 1632 king Sigismund III died. At the Diet to elect his successor, convoked in November of that year, the chief candidate was Sigismund's son, Ladislas. The candidate before his election had to agree to certain conditions, formalized in the so-called *pacta conventa.* Among the conditions to which Ladislas agreed was the demand of the Orthodox for the official recognition of their hierarchy, but he refused to confirm the bishops already in office, which meant that the Orthodox had to present new candidates. Negotiations between the Orthodox on one side and representatives of the state, with the agreement of the uniates, on the other resulted in the «Points of pacification of the inhabitants of the Crown and of the Grand Duchy of Lithuania of the Ruthenian nation and Greek religion». These Points were: 1) freedom of religion throughout the state was guaranteed to all; 2) their rights and the possession of their churches and properties were confirmed to the confraternities; 3) there were to be two metropolitans of Kiev, uniate and Orthodox; 4) St Sophia in Kiev was to be the cathedral of the Orthodox metropolitan and the other Kievan churches were also to be held by the Orthodox; 5) the Lviv, Peremyšl', and Luc'k eparchies were to be Orthodox, and the uniate bishops of Peremyšl' and Luc'k were to receive a pension until their deaths; 6) in the terri-

---

[15] See, e.g., the instruction sent to the nuncio in Warsaw, Antonio Santacroce, in 1629, *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes,* ed. ATHANASIUS G. WELYKYJ, 1 (Romae 1954):90-92.

tory of the Polock uniate eparchy there was to be an Orthodox eparchy of Mscislav with the see in Mahilev; 7) the lauras of Kiev and Univ were to be Orthodox. Since in many regions the population was divided between uniates and Orthodox, churches and monasteries there were to be assigned by a royal commission nominated *ad hoc.*

The new hierarchy elected by the Orthodox was: Peter Mohyla as metropolitan, Athanasius Puzyna for Luc'k, and Joseph Bobrykevyč for Mscislav (Mahilev).

Mohyla asked for the blessing of the patriarch of Constantinople Cyril Lukaris and was then ordained bishop in Lviv in April 1633. The first problem that faced him was the intransigent opposition of Kopyns'kyj. Mohyla went so far as to hold Kopyns'kyj for a time prisoner in the Kiev Lavra. After his release, Kopyns'kyj was named superior of the monastery of St Michael Golden-domed in Kiev, but he continued to agitate against Mohyla. In 1638 he disseminated the rumor that Mohyla was on the point of embracing the Union and unleashing a persecution of the Orthodox; as a consequence, numbers of monks and nuns from the monasteries founded by Kopyns'kyj fled to Muscovy. Kopyns'kyj died in October 1640, probably somewhere in Polissja, where he lived since 1635.

The recognition of the new Orthodox hierarchy and, even more so, the partitioning of church properties between Orthodox and Uniates by the royal commission, embittered relations between the two groups. Mohyla, moreover, was not conciliatory by character. If he dealt harshly with his Orthodox predecessor he was not likely to be overnice in his dealings with the uniates, and there are complaints in Rutskyj's letters about the Orthodox metropolitan. Nevertheless, quietly contacts were again begun between the two hierarchies, and discussions on ways to achieve a «universal union» proceeded. Rutskyj had personal contacts with the Orthodox in Volyn' and visited the Orthodox bishop of Luc'k Athanasius Puzyna.[16] The death of Rutskyj on 5 February 1637 did not interrupt these negotiations. They were pursued by his successors, Raphael Korsak (1637-1640) and Antony Sjeljava (1641-1655), though neither of these matched Rutskyj's breadth of vision. Sjeljava, moreover, was sickly and tended to be inactive; in his time, and with his approval, dealings with the Orthodox were carried on principally by the bishop of Xolm, Methodius Terlec'kyj (1630-1649).

In the end, the great uprising led by Bohdan Xmel'nyc'kyj found this matter of a «universal union» as far from settlement as ever, and the division of

---

[16] LE, 1:214.

Ukraine in 1654 rendered any further discussions impossible. That these talks were pursued for over a quarter of a century is a sign that both sides felt that the schism within the Kievan Church was somehow wrong and should be righted.

Few hierarchs leave such a stamp on their Church as did metropolitan Peter Mohyla on the Ukrainian Orthodox Church. He was born on 21 December 1597 in the family of the hospodars of Moldavia (uncle Jeremias 1595-1606, father Simeon 1606-1607).[17] The Mohyla family in 1593 had been granted indigenous noble rights in the Polish state, and Simeon's widow and children moved to Poland after his death. Perhaps Peter first envisaged a life in state service; in 1621 he took part in the battle of Xotyn' (Chocim) against the Turks. In 1627, however, he entered the Lavra of the Kiev Caves and shortly after became its archimandrite. By this time he identified himself fully with the Kievan metropolitanate and Ruthenian culture, though he kept up relations with his native Moldavia until his death.

Jov Borec'kyj, who had been director of the Kiev Epiphany Brotherhood school of Greek-Slavic-Latin letters before becoming metropolitan, continued to interest himself in its fortunes until his death. When Borec'kyj died in March 1631, he left to archimandrite Mohyla his Greek and Latin books and entrusted to his care the fortunes of the school. Borec'kyj's successor, Kopyns'kyj, however, was from the first hostile to Mohyla — the opposition of a man of fundamentalist stamp, wishing the world would stay as he knew it, to a man decidedly determined to bring his Church into step with the culture of his epoch — and Mohyla decided to found his own school. Already in the summer of 1631 he invited professors to the school he proposed to found at the Lavra. The school opened in the fall of that year, with Silvester Kosiv as its first rector. It was organized according to the model of Polish preparatory schools, with three cycles of courses: languages (Slavic, Latin, Greek, Polish), rhetoric, and philosophy (to which later was added theology).

Inevitably, rivalry arose between Mohyla's school and that of the brotherhood, but in the summer of 1632 they were united to form the Kiev Brotherhood Collegium. The direction traced by Mohyla prevailed in the Collegium, with emphasis on the Latin language. The pro-western orientation of the studies was looked at askance not by Kopyns'kyj alone, and Kosiv felt called upon to write an apologia. The importance of knowing the language of learning and of

---

[17] For Mohyla's dates and family background, see MATEI CAZACU, «Pierre Mohyla (Petru Movilă) et la Roumanie: Essai historique et bibliographique», HUS, 8, no.1-2 (June 1984):188-222.

law was too obvious, however, to stand long in need of such defense. The school enjoyed Mohyla's moral and material support until his death; to the school he left funds from his personal fortune and his library. Fittingly, it was later called the Kiev-Mohyla Collegium (from 1701: Academy).

Mohyla shared in the historical interests of so many Ruthenian churchmen in the seventeenth century. He had archeological excavations carried out on the site of the church of the Tithe (*Desjatynna*), destroyed in the Mongol invasion of 1240, and rebuilt a church on that spot.

Of lasting importance for the Ukrainian Church and for the Orthodox world are Mohyla's liturgical and theological achievements. His editions of the *Služebnyk* (liturgicon) of 1629 and 1639 and of the *Trebnyk* (ritual) in 1646, based on scholarship and attuned to pastoral needs, have served as a model or reference for all further Slavic editions. Mohyla's *Trebnyk* is among the outstanding liturgical works of the Byzantine tradition. The huge folio volume of about 1400 printed pages consists of three parts: 1) the sacraments, each provided with extensive explanatory articles and full rubrics; 2) consecrations and blessings of churches, church vessels, houses, and other objects; 3) services *(treby)* for various occasions. The choice of the rites in the second and third parts was Mohyla's, who took what he considered useful from Slavic and Greek manuscript texts, translated other texts from the Roman ritual, and himself composed still others.

In 1640 Mohyla called a synod to Kiev, to which the other Orthodox bishops (Athanasius Puzyna of Luc'k, Silvester Hulevyč of Peremyšl', Jeremias Tysarovs'kyj of Lviv, Silvester Kosiv of Mohyliv) did not come personally, but sent representatives. The synod, held in September, regulated some ritual matters and discussed the catechism prepared by Mohyla. This catechism was then submitted to the Orthodox council held at Iaşi in Moldavia in 1642. The four Greek Orthodox patriarchs approved it the following year. Mohyla's catechism with the emendations that the council and the patriarchs called for was first printed in Greek, in Amsterdam 1685. For the use of his own Church, Mohyla published in 1645 an abbreviated version of his catechism, but one that was in accordance with his original text, without the changes demanded at Iaşi.

Mohyla died on 1 January 1647; his successor was his collaborator of many years, Silvester Kosiv.[18]

---

[18] On Mohyla, two valuable introductions are IHOR ŠEVČENKO, «The Many Worlds of Peter Mohyla», HUS, 8, no.1-2 (June 1984):9-44; and the review article by SYSYN, «Peter Mohyla», ibid., p. 155-187.

The Change of Patriarchates

In the spring of 1648 Xmel'nyc'kyj's uprising began. The Orthodox Church had not called for an armed defense of its interests, and some of the higher clergy must have wondered about the wisdom of turning against the Polish-Lithuanian state. Xmel'nyc'kyj's assertions of championing the cause of the oppressed Orthodox religion, however, could not but be endorsed by the Church.

To have the full support of one's national government might be thought to lead to a corresponding strengthening of the Orthodox Church, but that Church's moment of greatest glory carried within itself the seed of its painful subservience and loss of native traditions. In January 1654 in Perejaslav Xmel'nyc'kyj signed a treaty with Muscovy. Only under great pressure did metropolitan Kosiv allow the people on his church lands to swear loyalty to the tsar according to the treaty's terms. Kosiv until his death on 15 April 1657 remained firmly opposed to anything that might even remotely suggest his Church's subordination to Muscovy. His fears of Muscovite ascendency were shared by other higher clergy. So as not to give Moscow a pretext for claiming jurisdiction in Ukraine, the newly-elected bishop of Černihiv, Lazar Baranovyč, whom Kosiv, already on his deathbed, could not ordain, went for ordination not to Moscow, but to Iaşi.

In the course of preparations for the election of Kosiv's successor, the Russian voevoda of Kiev, Andrew Buturlin, reported to Moscow about his attempts to persuade leading churchmen to seek to be under the patriarch of Moscow.[19] The synod to elect the new metropolitan, convoked by hetman Xmel'nyc'kyj, but which took place already after Xmel'nyc'kyj's death (27 July 1657), elected the bishop of Luc'k, Dionysius Balaban, as metropolitan, «in accordance with ancient rights», without even informing the tsar, much less asking his permission. In July 1658 Balaban left Kiev, to be at the side of hetman Ivan Vyhovs'kyj in Čyhyryn; for the next three decades no metropolitan would again set foot in Kiev. When in 1659 Jurij Xmel'nyc'kyj became hetman, the articles submitted to him for signing by the Muscovite government included a statement that the metropolitan of Kiev and all his Church be under the «patriarch of Moscow and all Great and Little and White Russia». Patriarch Nikon had already arrogated jurisdiction over Belorussian territories, appoin-

---

[19] *Акты относящиеся к истории южной и западной России,* 4 (Санктпетербург 1863) 69.

ting church dignitaries and signing himself as «archbishop of Moscow and all Great and Little and White Russia».[20] For the time being the title did not mirror reality, but the direction in which the signs pointed was clear.

The next thirty years were by inroads against the autonomy of the Orthodox Church. The metropolitans, who refused to submit to Muscovy, were barred from Kiev. In Kiev the Muscovite government appointed a *locum tenens* of the metropolitan throne. Briefly this post was filled by bishop Lazar Baranovyč of Černihiv, who tried to obtain Muscovite approbation for the election of a metropolitan.[21] Baranovyč evidently was too independent minded for the Muscovite authorities, because in 1661 the post of *locum tenens* was confided to the *protopop* of Nižyn, Maksym Fylymonovyč. In Moscow, in May 1661, Fylymonovyč, with the monastic name Methodius, was ordained bishop of Mscislav (that is, of Belorussia, which he never even visited) and sent to Kiev to administer the metropolitanate. In August of the same year metropolitan Dionysius Balaban in the Right Bank ordained Joseph Neljubovyč-Tukal's'kyj to the same see as that formally held by Fylymonovyč, Belorussia.

The Orthodox Church, thus, was weakened by internal strife as well as by outside pressures. When metropolitan Balaban died in 1663, his successor, elected the following year in a synod held in the Right Bank, became bishop Neljubovyč-Tukal's'kyj. A rival faction, however, elected to the same post Antony Vynnyc'kyj, bishop of Peremyšl'. King John Casimir confirmed Vynnyc'kyj, and Tukal's'kyj was even imprisoned 1664-1666 on political charges. Nevertheless, the majority of the Orthodox recognized Tukal's'kyj as metropolitan, while Vynnyc'kyj found support mostly only in his own Peremyšl' eparchy.

In 1663 Ivan Brjuxovec'kyj was elected hetman. His pro-Moscow orientation affected also the Church. From his election on he began to ask tsar and patriarch to send a Muscovite metropolitan to Kiev, to counteract the attraction of the metropolitan on «Polish» territory. Brjuxovec'kyj's opposition to Tukal's'kyj was motivated not only by his Muscovite sympathies, but also politically, since Tukal's'kyj supported the rival Right Bank hetman, Peter Dorošenko. Tukal's'kyj was popular among the masses as well as among the clergy, even in Kiev, but he died in 1675 without having entered Kiev.

---

[20] See, e.g., *Древняя российская вивлиофика,* 3 (Москва 1788) 300-301 (13 March 1656).

[21] See *Акты относящиеся к истории южной и западной России,* 5 (Санктпетербург 1867) 27.

In 1666-1667 bishop Lazar Baranovyč of Černihiv and the *locum tenens* of the metropolitan throne, bishop Methodius Fylymonovyc, participated in the Moscow synod that judged and deposed patriarch Nikon. This synod decided also some matters that touched the Ukrainian Church. The question was raised about the submission of the Kiev metropolitanate to the Moscow patriarchate, but the two eastern patriarchs present, Paisius of Alexandria and Macarius of Antioch, refused to treat it, and the matter was dropped. However, the synod, on the grounds that the territory of the Černihiv eparchy in the sixteenth century had been part of the Muscovite state, felt competent to raise that see to an archbishopric (although it belonged to another metropolitan province and another patriarchate).[22] Further, the synod decided to create a metropolitan see in Belgorod in the newly-colonized eastern steppes, with the Serb Theodor as its first metropolitan. The Belgorod eparchy at this time included all of Slobidščyna, which was being colonized at that time by people from other Ukrainian territories.

For another twenty years the problem of giving Kiev a metropolitan remained unsolved. Fylymonovyč lost his patrons' favor by 1668 and ended his days under monastic arrest in Moscow. Baranovyč was again named *locum tenens,* while the search for a candidate to the see acceptable to all parties (Ukrainian clergy, hetman, officialdom, and Moscow) went on. The learned archimandrite of the Kiev Caves, Inokentij Gizel' seemed to be a suitable and popular candidate, but he let it be known that he would never exchange dependence on Constantinople to dependence on Moscow, hence never obtained the *placet* of Moscow. When Gizel' died in November 1683, a solution seemed as far away as ever.

Soon after, however, most unexpectedly the candidate Moscow had been hoping for appeared, in the person of Gedeon Četvertyns'kyj, bishop of Luc'k. In 1684 he abandoned his see (due to harassment by the uniates, he claimed) and showed up at the hetman's capital, Baturyn. Četvertyns'kyj's own ambitions, hetman Ivan Samojlovyč's support, and the efforts of Moscow authorities, pleased to find at last a candidate willing to submit to the patriarch of Moscow, brought about the election of Četvertyns'kyj as metropolitan on 29 June 1685 in Kiev. No hierarch participated in the election; Lazar Baranovyč of Černihiv did not attend, and neither did anyone from his eparchy. The convocation had been only for the purpose of electing a metropolitan, but Četvertyns'kyj in Baturyn,

---

[22] For the pertinent charter signed by the patriarchs Paisius of Alexandria, Macarius of Antioch, and Joasaf of Moscow, see ARXIV JUZR, pt I, 5:9-11.

immediately upon being given the news of his election, announced his intention of going to Moscow for his enthronization. No heed was taken of protests from higher monastic clergy, led by archimandrite Varlaam Jasyns'kyj of the Kiev Lavra, that the electoral synod was not authorized to make a decision as important as that of transferring the obedience of the Kievan Church from the Constantinopolitan to the Moscow patriarchate. Gedeon Četvertyns'kyj was solemnly enthroned on 8 November 1685 in the Dormition *sobor* in Moscow, as «metropolitan of Kiev, Halyč, and Little Russia». The patriarch of Constantinople had been asked to permit the transfer of the Kiev see to the jurisdiction of Moscow. A suitable recompense from the tsar made it easier for the patriarch to agree to the inevitable. The transferral, in fact, had already been carried out, without bothering to wait for consent from Constantinople — the decision of the patriarchal synod followed only in June 1686, long after Četvetyns'kyj's enthronization in Moscow.[23]

The Uniate Church in the Period of the Cossack Wars

Metropolitan Rutskyj was one of those exceptional figures, possessed of wide visions and of total dedication, to whom fate seldom grants a successor of equal mettle. Competency without brilliance is the best to be hoped for. The Uniate Church, however, did not even have that, when grave external threats to its existence and far-reaching internal problems beset her.

Rutskyj's immediate successor, metropolitan Raphael Korsak died prematurely in August 1640, after only three years as metropolitan, so it is difficult to evaluate him. He shared the ideals of Rutskyj, for whom, he had the highest possible esteem and whose collaborator he had been, as his coadjutor bishop since 1626. Korsak was succeeded by Antony Sjeljava, archbishop of Polock. Sjeljava was of a sickly disposition and tended towards hypochondria. The Uniate Church no longer had at its head a person of Potij's or Rutskyj's stamp, heedless of personal convenience and disposed to risk all for his Church.

Metropolitan Sjeljava was content to leave the administration of his Church to others, mostly incompetent timeservers. No initiative could be expected and, in any case, the Cossack wars that soon broke out rendered even ordinary

---

[23] Documents pertaining to the transfer of the Kiev metropolitanate have been collected in ARXIV JUZR, pt I, vol.5. A detailed study, based on sources, of this act and its further history exists in the unpublished dissertation of ROMAN YERENIUK, *The Ukrainian Orthodox Metropolitanate of Kiev 1686-1730: From Autonomy to Autocracy* (Pontifical Oriental Institute, Rome 1988).

church life exceedingly difficult. The Muscovite wave that followed in Belorussia put the Union in great peril, and just then the metropolitan died. Uniate monks and nuns had to flee from their monasteries, many monasteries themselves were destroyed or damaged. The Basilian congregation at Žyrovyci in 1661 speaks of some monasteries destroyed, others held by Muscovites, and many monks still dispersed.[24] As it was with the Basilians, so it was generally with the uniate Church in Belorussia.

At the same time, the Union in Ukraine was menaced first by the war, then by the Hadjač pact. The Xolm eparchy, where the Union was the strongest, was occupied by Cossack forces, and king John Casimir gave the bishopric to the Orthodox. With the withdrawal of Cossack forces the Union again began to gain ground, and in 1652 the eparchy received the Basilian Jakiv Suša as bishop. The Hadjač pact of 16 September 1658 between the Polish state and hetman Ivan Vyhovs'kyj, however, again posed a threat to the Union, since by its terms the uniate Church was to be totally excluded from the three Ruthenian palatinates. The pact never went into effect, but it demonstrated clearly how far the Polish authorities were willing to go in sacrificing the uniate Church to state interests.

After Sjeljava's death the administration of the Kievan uniate metropolitanate was taken in hand by Gabriel Kolenda, archbishop of Polock, whom metropolitan Sjeljava had wanted as his successor. Kolenda had only temporal jurisdiction; his spiritual jurisdiction depended on the official nomination of him as metropolitan by both the king (which really was a confirmation, giving civil force to the metropolitan's election) and the Holy See. The Holy See refused to accept Sjeljava's designation of Kolenda and demanded that a regular election by the bishops be held before it would confirm the candidate. Under the conditions of war and dispersal it was impossible to convoke the bishops for an election until 1665, when the hierarchy gave its approval to Kolenda and royal and papal confirmation followed.

In the meanwhile an internal controversy in the uniate Church absorbed the energies of the hierarchy and of the Basilians. According to metropolitan Rutskyj's rules for the Basilians, the Order was to be governed by a protoarchimandrite elected from the ranks, but an exception was immediately made for him. Similar exceptions continued under his successors. When the death of metropolitan Sjeljava created a vacancy not only in the government of the

---

[24] Cf. *Археографический сборник документов относящихся к истории северо-западной Руси,* 12 (Вильна 1900) 77.

Church, but in the Order as well, the state of war in 1655 induced the Order hurriedly to elect a temporary superior, Benedict Terlec'kyj, for two years. The times were not more peaceful when this term was up, so Terlec'kyj was reelected for another two years. Gabriel Kolenda, who administered the uniate Church and hoped to receive the official nomination as metropolitan, claimed also his rights, as he saw them, in governing the Basilian Order. He had supporters, who elected him as protoarchimandrite. This created a serious division in Basilian ranks, which lasted until 1667. That year a Basilian chapter that united all parties duly elected Kolenda as protoarchimandrite; he retained this office until his death in 1674.

Kolenda's successor as metropolitan, Cyprian Žoxovs'kyj, himself renounced all rights over the Order, and in 1675 the Basilians elected the monk Pachomius Ohilevyč to head the Order. In 1683, however, Žoxovs'kyj put forward his claim to be elected protoarchimandrite. This led to a renewed conflict between the metropolitan and his adherents within the Order and those Basilians who wanted the Order to be exempt from hierarchical administration. In 1686 an agreement was finally, and this time permanently reached, which regulated relations between the metropolitan and the Order for the next hundred years. Only a simple monk could be elected protoarchimandrite, but the metropolitan had a voice in convoking the chapters, at which he and the other bishops, as coming all from Basilian ranks, had the right to participate.

The Union of Three Ukrainian Eparchies

When Gabriel Kolenda was finally nominated metropolitan in 1665, the worst dangers to the Uniate Church were receding. Under Kolenda and his successor, Cyprian Žoxovs'kyj (1674-1693) the Uniate Church not only recovered from its losses, but made great advances in gaining adherents and in internal strength.

The most important gain for it was the union of the three western eparchies, Peremyšl' (1691), Lviv (1700), and Luc'k (1702). Political circumstances played a large role in bringing this about. The political division of Ukraine, the separation of the Orthodox in Poland-Lithuania from their metropolitan see, Kiev, the involvement of king John Sobieski (1674-1696), a personal friend of the bishops concerned, in preparing the union, are among the most important.

The Orthodox in western Ukraine were cut off from Kiev, where first a *locum tenens* appointed by foreign authorities prevented the metropolitan from taking possession of his see, and then a metropolitan was installed who repudiated ties with Constantinople. They were divided among themselves, as we have

already seen, in a situation full of confusion, with some recognizing as metropolitan Tukal's'kyj and others Antony Vynnyc'kyj. And they were also cut off from Constantinople, when, citing suspicions that the Turks used Orthodox churchmen from Ottoman territories as their agents and spies, a law enacted at the coronation diet of 1676 forbade the involvement of Constantinopolitan church authorities in the affairs of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian state and sundered the ties of stauropegial institutions with the patriarchate, submitting them to the jurisdiction of local bishops. Orthodox clergy could not travel abroad without previous government permission.[25] This law, like all laws in Poland, was applied only fitfully, but it did hem in the Orthodox.

The attitude of the Polish government became more actively favorable to the union in the second half of the century. Kings Ladislas IV (1632-1648) and John Casimir (1648-1668) had been prone to make concessions to the Orthodox at the expense of the uniates. In the wars of the mid-century, when the uniates were driven out of Belorussia, no state protection was proferred them, and one reason for the ten-year vacancy on the metropolitan throne was the king's reluctance to irritate the Orthodox by naming a uniate metropolitan. King Michael Wiśniowiecki (1669-1673), on the other hand, and especially king John Sobieski (1674-1696), while maintaining the privileges granted to the Orthodox, showed a definite preferment for the Union. Inokentij Vynnyc'kyj, who expressed an inclination for the union, received the royal nomination for the Peremyšl' see, but Clement Tryzna, an adamant anti-uniate, was not granted the royal nomination to the see of Belorussia. Sobieski strove to promote Catholicism, even in its eastern form, out of religious conviction, but his support for the uniates stemmed also from political considerations. The uniates had demonstrated their loyalty to the Polish-Lithuanian state, while the Orthodox were suspected of dealings with the enemy, be he patriarch in the Ottoman empire or the Muscovite tsar.

The Lviv see was troubled by the contention of various parties. After the death of bishop Athanasius Želibors'kyj in 1666, the nobility in 1667 elected Joseph Šumljans'kyj, at that time a layman with a military career behind him, as bishop. Šumljans'kyj duly made his monastic profession, as custom required, and received all the degrees of orders. He was opposed, however, by another contender for the Lviv see, Evstaxij Svystel'nyc'kyj and his partisans, and a veritable battle for the cathedral ensued. That both Šumljans'kyj and Svystel'nyc'kyj had received royal charters for the same see did not help matters.

---

[25] VL, 5:180.

Only after the accession to the throne of John Sobieski did peace begin to return to the eparchy. Svystel'nyc'kyj died in 1676. Sobieski consistently supported Šumljans'kyj, from motives both of personal friendship and, especially, of religious policy. Šumljans'kyj in his military career had not shown himself overly attached to the Orthodox Church, and Sobieski hoped to win him for the Union.

In 1677 bishop Joseph Šumljans'kyj of Lviv made a secret profession of the Catholic faith before metropolitan Žoxovs'kyj and in the presence of Sobieski and promised to promulgate the Union in his eparchy. Šumljans'kyj was often admonished by Rome to act openly, as it was unworthy of the faith to hide one's profession, but he always countered that he needed time to prepare adequately clergy and people. The public promulgation of the Union in the Lviv eparchy came only a quarter of a century later.

In 1680 a meeting in Lublin of uniate and Orthodox hierarchy of the Polish-Lithuanian state was prepared by metropolitan Žoxovs'kyj. Sobieski had wanted this Lublin colloquium held, hoping that it would serve as a means towards the union of the western eparchies. The entire uniate hierarchy came to Lublin as well as the protoarchimandrite and a large delegation of Basilians, and, from the Orthodox, bishop Šumljans'kyj of Lviv and bishop-designate Vynnyc'kyj of Peremyšl', each with a delegation that included numerous monastic superiors. No formal discussions took place, however, since immediately after the opening of the colloquium a letter from the king adjourned it. Both the papal nuncio, who, consistently in line with Roman policies was opposed to uniate-Orthodox theological discussions, and the Muscovite representative had pressed the king to call off the meeting. Yet, although the discussions of the colloquium did not take place, its very preparation and the coming together of the two parties served to increase a climate favorable to closer cooperation.

The following year, 1681, bishop Inokentij Vynnyc'kyj of Peremyšl' followed the example of Šumljans'kyj and made a private profession of the Catholic faith. Šumljans'kyj was present at the ceremony in the royal palace of Warsaw and repeated his profession of four years previously. Two archimandrites, Varlaam Šeptyc'kyj of Univ and Silvester Torovs'kyj of Ovruč, likewise at this time professed the Catholic faith before the nuncio. Vynnyc'kyj, like Šumljans'kyj before him, put off making his profession public until he was sure the majority in his eparchy would follow him.

A factor that no doubt encouraged these churchmen to consider adhering to the Union was the growing interference of the Muscovite state in the affairs of the Ruthenian Orthodox Church. The bishops were aware that the Belorussian eparchy had been detached from the Kievan metropolitanate and they witnessed the futile efforts of the Orthodox metropolitans to enter Kiev. In the next few

years several developments occurred: 1) the Kievan metropolitanate passed to the obedience of the Moscow patriarchate in a highly irregular manner; 2) at the treaty signed between Muscovy and Poland in Moscow on 6 May 1686 Muscovy assumed formally the protection of the Orthodox in the Polish-Lithuanian state; 3) at the same time it was definitely confirmed that Kiev would remain under Russia.

It turned out that Vynnyc'kyj was the first of the western Ukrainian bishops to proclaim the Unicn in his eparchy. His case was in some ways the most difficult, since some parts of the eparchy were already uniate and there was a uniate bishop of Peremyšl', Ioan Malaxovs'kyj (1669-1691). In the end it was decided that Malaxovs'kyj should be transferred — a vacancy in the Xolm see occurred just then — but he died before he could take over the new see.

Only in 1700 did Šumljans'kyj proclaim the Union in the Lviv eparchy. In contrast to the Peremyšl' eparchy, where the Union was total, in Lviv some monasteries and the Stauropegial Confraternity did not adhere to the union with the bishop. Only gradually and singly did these institutions accede to the Union: the Stauropegial Confraternity in 1708 and the last of the monasteries, Krexiv, in 1721. After that date the Manjava Skete remained the only Orthodox monastery in western Ukraine.

The bishops of Peremyšl' and Lviv learned from the experience of the Church after Brest and prepared the people of their eparchies for the union, which was accepted without disturbances. Primarily, this means that the nobility and the clergy had been prepared for the union. The numerous petty nobility of western Ukraine was active in church matters and had the determining voice in the election of bishops. Šumljans'kyj and Vynnyc'kyj themselves belonged to this class and were elected by them. Both bishops likewise were popular with their clergy for demonstrating a genuine interest in the cultural and economic betterment of their priests. They both took steps effectively to free the clergy and their families from servile obligations and began to consider ways of providing an education for their priests. Protests against the union of these two eparchies were made by Muscovy, however. The Muscovite government throgh its resident in Warsaw sought for several years to have Vynnyc'kyj removed from his see, and Peter I renewed these efforts with regard both to Peremyšl' and Lviv at the beginning of the Northern War.[26]

The eparchy of Luc'k was Orthodox from 1633, although it had about one hundred uniate parishes, under the jurisdiction of neighboring uniate bishops,

---

[26] И.Чистович, *Очерк истории западно-русской церкви,* 2 (С.-Петербург) 47-48,50.

and twelve uniate monasteries. In February 1695 an assembly of clergy and nobility elected a noble, Demetrius Žabokryc'kyj as bishop (with the monastic name Dionysius). Žabokryc'kyj had been married to a widow, which constituted a canonical impediment to his ordination; his election, moreover, was contested by a rival party of nobles. When the bishop-elect turned to the Orthodox metropolitan of Kiev, Varlaam Jasyns'kyj, for ordination, the latter declared he could not grant a dispensation from the canons. The affair dragged on. Žabokryc'kyj's troubles at length induced him to follow the advice given him by Inokentij Vynnyc'kyj and in 1701 he made a profession of the Catholic faith before the uniate metropolitan Leo Zalens'kyj. In 1702 he promulgated the union in his eparchy. Žabokryc'kyj's later fate proved that his action was not merely opportunistic. For his adherence to the Union he was seized by Russian troops in December 1709, deported to Russia, and there died in 1712, firm in the Catholic faith.

The Orthodox Church in Ukraine under Poland, thus, at the turn of the seventeenth century lost all three eparchies to the Union. In the part under Russia, under Orthodox tsar and Orthodox patriarch, its fortunes were not much brighter. It did not lose whole eparchies of faithful to the Union, but it was dismembered just the same and experienced repression in its internal development.

When Gedeon Četvertyns'kyj became metropolitan of Kiev in 1685, the reduced state of the Orthodox Kievan metropolitan province was already evident. The falling away of the three western Ukrainian eparchies was imminent; the Mahilev eparchy was vacant between 1678 (after the death on 11 March of bishop Theodosius Vasylevyč) and 1697, and anyway, its bishop no longer belonged to the Kievan province. The Church in the recently settled Slobidščyna was also not a part of the Kievan province. And, to top everything, archbishop Lazar Baranovyč of Černihiv in 1688 asked to be directly under the jurisdiction of the Moscow patriarch, thus sundering hierarchical dependence on Kiev. The Orthodox metropolitanate of Kiev, hence, was reduced to the sole eparchy of Kiev. More restrictions were to come. Archimandrite Varlaam Jasyns'kyj of the Kiev Lavra, like Baranovyč, was unhappy with Četvretyns'kyj as metropolitan, and asked that the Lavra be a stauropegial monastery of the Moscow patriarchate. Moscow did not wait to be asked twice. Jasyns'kyj's example was followed by the important monastery of the Savior in Mežyhirja by Kiev. A number of monasteries and brotherhoods in Belorussia remained under the jurisdiction of the Orthodox metropolitan of Kiev, but dealing with the complaints of and disorders in those distant and small institutions could not offset the real loss of the metropolitan's authority.

Četvertyns'kyj died in 1690; his successor was Varlaam Jasyns'kyj (1690-

1707). One may wonder how Jasyns'kyj regarded the exemption of the Lavra from the metropolitan's jurisdiction when he himself became metropolitan, but that was a step that could not be undone. Jasyns'kyj's years as metropolitan coincide with the hetmanate of Ivan Mazepa (1687-1708) — the last great flowering of a native religious culture in Kiev. Jasyns'kyj even succeeded in submitting the Mahyliv eparchy to his jurisdiction; he appointed an administrator, Serapion Polxovs'kyj. King Sobieski refused to confirm an Orthodox bishop to that see, but after his death (1696), his successor, Augustus II, gave the royal privilege to Polxovs'kyj, and Jasyns'kyj was able to ordain him as bishop.

Within the limits imposed by Muscovite state and ecclesiastical authorities, church life in Ukraine under Russia continued in the manner that had become traditional. Hetman Bohdan Xmel'nyc'kyj had taken over from the Polish kings the custom of confirming the possession of properties by church institutions, the rights of monasteries to elect their superiors, the exemption of church institutions and their properties from taxes and quartering obligations, and the like. Under Xmel'nyc'kyj's successors in the hetmanate the juridical position of church institutions was defined by like enactments.

Internal Life

The official adherence of hierarchs and eparchies to the Union or to Orthodoxy may be complicated, nevertheless, it is clear. Not so the adherence of the people at large. True, portrayals of the attitude of the masses to the Union have not been wanting.

> The main centers of Orthodoxy were taken by assault, and only here and there a guerilla (!) warfare was still carried on against the immense armies of the opponent. In the end, jesuitical craftiness and brute force prevailed, and the people's opposition to them appeared under more passive forms. [...] The Union was victorious throughout the entire Xolm land, but it did not succeed in killing the Russian (!) spirit; the spirit of ancient Orthodoxy was concealed in the bosom of the people, until it soared anew in our times to a new and glorious life.[27]

And so on. The picture is pathetic, but does it have any relation to reality?

---

[27] *Акты издаваемые Виленскою коммиссиею для разбора древних актов* (=AV), 27 (Вильна 1900), p.xxiv-xxv of the introduction by V.M. Ploščanskij. One's confidence in his expertise is shaken when one reads on that «already the wise king Stephen Batory [died 1586] asserted that the Union [born 1596] is a bone of contention».

Practically all other writing on this subject is identical in tone. A highly selective publication of sources and inaccessibility of archival materials render it extremely difficult to present the subject in all its complexity. I shall not attempt to do so here, but wish to name only one factor that has always been important in influencing the people. This is the attitude that the parish clergy took. The local parish priest, if he was greatly liked – or hated – was followed without demur in the choice he made. It must be stressed that the vast majority of the population saw no difference between the two Churches.

The seventeenth century was a period of great vitality in all areas of church life. The seed of intellectual renewal in the late sixteenth century, the quickening of church life brought on by the controversies over the Union of Brest, the great upsurge of national awareness due to Xmel'nyc'kyj's rising, the native hetmanate state even with all its shortcomings — these were so many stimulants to a religious culture adapted to the society of those times.

At the beginning of the century the cultural activity of the Church was carried on to a great extent by the brotherhoods. The most important, in Lviv, possessed a typography and supported a monastery and a school. The Orthodox brotherhoods of Vilna, Kiev, and Luc'k likewise conducted schools and sought to promote religious culture. Studies on the confraternity movement concentrate on these prominent examples and tend to overlook the numerous other brotherhoods, both Orthodox and uniate, whose activities left lesser traces for posterity but were not less important in influencing contemporary society through the direct meaning they had in the life of their members. The brotherhoods, it should be remembered, had as their first aim a more active participation of the people in religious life. Results of such movements are difficult to trace, but perhaps further studies will make this clearer. In the course of the seventeenth century the brotherhoods lost their momentum in certain areas — in maintaining schools, for instance, and in involvement in public life. In Lviv the school founded in 1586 began to decline in the 1630s. The Vilna brotherhood had a school roughly in the same decades. The Luc'k brotherhood founded a school around 1619.

The schools began with the idea of cultivating Greek letters. However, they quickly ran into the difficulty of finding qualified teachers of Greek, and it became clear that for life in a state with Latin culture and for service to a Church with Slavic as its language Greek was not immediately useful. The changes in political life, the rise of the Cossacks as a social force, as well as economic impoverishment of the brotherhoods, as of towns in general, due to wars and devastations from 1648 on, caused a decline in their public activities.

Pastoral Concerns

Effective pastoral care by the hierarchs was rendered difficult by the vastness of the eparchies. While some of the figures estimated in contemporary records are grossly exaggerated, it remains that each eparchy counted hundreds of parishes scattered over fairly large territories. Each eparchy was divided into smaller administrative units, with a *protopop,* the equivalent of a dean in Catholic lands, as the link between the parish clergy and the bishop. The uniate metropolitan Gabriel Kolenda wrote in 1671 that eparchial synods were regularly held annually, in accordance with church canons, although he added immediately after that due to the size of his own eparchies (Polock and the Kiev metropolitan eparchy) the synod was held by turns in three different localities, and each year one-third of his clergy was convoked.[28] Such probably was also the practice in the other uniate eparchies. Among the Orthodox, on the other hand, we have fewer notices about eparchial synods.

Matters affecting the entire church province are properly treated in provincial synods convoked by the metropolitan. In this case, the synods were more numerous among the Orthodox. In the Uniate Church metropolitan Rutskyj convoked a synod at Kobryn' in 1626, which dealt with the problems of educating the clergy and with other pastoral matters. After Kobryn', however, no other synod was convoked until 1720. To a certain extent the Basilian congregations, convoked as a rule every four years, made up for the presence of synods, since the bishops, as belonging to the monastic clergy, participated along with the superiors and other delegates of the Order and matters affecting the entire Ruthenian Church were discussed.

It was otherwise with the Orthodox.

Several church synods were held under Borec'kyj: in 1621, 1627-1628, August 1628, Lent 1629. The synod of 1621 and Borec'kyj's early efforts were aimed at correcting failings in church life by promoting the education of candidates to the priesthood and the observance of canonical and ritual prescriptions. The synod held in Kiev in 1629 deliberated about the correction of liturgical practices and the introduction of new services. The synods of 1627 and 1628 were concerned, directly or indirectly, with problems posed by the Union. Under Mohyla, a synod was convoked in 1640, to discuss his catechism. Later the upheavals of the mid-century and the period of the Ruin were not propitious

---

[28] MUH,12:317-318. The pastoral activity of the bishops has been little studied, but see SOPHIA SENYK, «Methodius Terlec'kyj — Bishop of Xolm», *Analecta OSBM,* 18 (1985):342-373.

for synodal discussions. Conflicting jurisdictions within the Church and the unsettled problem of transferring to the the Moscow patriarchate rendered it impossible to convoke a synod. Only towards the close of the century metropolitan Varlaam Jasyns'kyj convoked a synod, confined, however to the Kiev eparchy, to which the Orthodox metropolitan province was now reduced. This synod dealt chiefly with parochial organization and clerical discipline.

The Secular Clergy

In local church life no great changes in the education and in the social position of the clergy occurred in the seventeenth century. Neither the Orthodox nor the uniates were able to provide a system of education that prepared adequately any great proportion of candidates for the priesthood.

Neither had a proper seminary. The Kiev Collegium was a general school, and until 1689 did not even have a regular course of theology.[29] Some of its students went on to become priests, but that was a small proportion of the Orthodox clergy. Other schools that existed in various parts of Ukraine at different times in the seventeenth century provided education for some other priests.

Among the uniates the project of a central seminary, first raised by Ipatij Potij immediately after the Union of Brest, then promoted by metropolitan Rutskyj, did at last become a reality in the mid-century. It opened with great promise in Minsk, but the year was 1651, and the school was swept away almost immediately after its founding by the wars that drove out the uniates from Belorussia. It was not revived. At various bishops' sees schools were founded and supported by the bishops. The most stable and best organized appears to be the school – gymnasium – in Xolm, founded by bishop Methodius Terlec'kyj before 1640 and entrusted to the Basilians. Like all other schools, so this too was not confined to candidates for holy orders, but was a general school for all, although the hope of the bishop was that it would also serve to educate priests for his eparchy. This it did, but what percentage of its students, and indeed, how many students passed through the school cannot be known. In 1679, under bishop Jakiv Suša, the school in Xolm, a town that was «almost entirely Ruthenian and uniate», was attracting great numbers of youth and it appears that a good proportion were indeed candidates for the priesthood.[30] But if one consid-

---

[29] See JAMES CRACRAFT, «Theology at the Kiev Academy during its Golden Age», HUS, 8 (1984):71-80.

[30] MUH, 4:80.

ers the whole extent of Ruthenian territories, the thousands of parishes, then it is clear that exceptional schools like those in Kiev or Xolm could not fill the requirements for which a whole network of schools on all levels would have been necessary. The majority of clergy continued to have only the instruction they obtained at home from their fathers, if they were priests' sons, or from other priests, supplemented by a few weeks of doctrinal and liturgical instruction by a cathedral church.[31]

On lands of the nobility candidates to the secular clergy had to obtain a document of presentation from the landowner.[32] The clergy of the towns was appointed directly by the hierarch.[33] Especially in the hetmanate the custom prevailed of the community electing its priest and sending him to the bishop for ordination. Metropolitan Jasyns'kyj in the 1690s, preoccupied about the lack of education among the clergy, refused to ordain some elected candidates, but this provoked sharp protests and even complaints to Moscow.

Soon after the Union a number of places in pontifical colleges in Rome and elsewhere were obtained for Ruthenian students. These posts were intended in the first place to prepare theologians, and no doubt the secular clergy were primarily in mind. To take advantage of these posts, however, a good knowledge of Latin was the *sine qua non* and other basic education was required. In practical terms, this excluded the secular clergy, which had no adequate preparatory schools at home and which moreover was generally tied down by families. The monks too at first had difficulty in filling the posts, due to little knowledge of Latin. But after the organization of the monks carried out by Rutskyj, the Order conducted schools for its members, which prepared them for higher studies abroad. The places in the pontifical colleges, thus, came to be filled entirely by Basilians.

Inadequate culture among the clergy made it difficult to solve other problems. Catechetical instruction at different levels was not as diffused as it should have been. In the seventeenth century, one has the impression that there was more preaching, more teaching of the faith, the people were better instructed than formerly. At least on Sundays and feasts catechetical sermons were preached in most churches, among the uniates as among the Orthodox. But the classes who possessed a European culture had difficulty in finding adequate

---

[31] On the education of priests, see SOPHIA SENYK, «The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century», OCP, 53 (1987):387-416.

[32] This was formally reiterated in the constitutions of the Warsaw Diet of 1647, see VL, 4 (Petersburg 1859):59.

[33] Cf. MUH, 12:317-318.

religious care in their own Church, and conversions to Latin Catholicism continued inexorably, from both the Orthodox and uniate groups.

The seventeenth century throughout Europe can be called a religious age, at least as far as we can judge from external religious practices and exercises of piety. This religious spirit is evident as well in Ruthenian lands. We may briefly refer to religious plays, religious popular songs, and other such expressions among the population at large. But increased attention to the practice of one's religion among Eastern Christians means above all increased participation in liturgical services. This aspect is evident throughout Ukraine, without distinction between Orthodox and Uniates; there is a renewed religious awareness of taking part in church services and in approaching the sacraments.[34]

Religious Literature

The presses, for all their real achievements, failed to provide religious literature for the people. Liturgical editions (a necessity for the Church) and baroque religious oratory did not address a wide public. Had development been free and unhampered, the results might have been more positive. As it was, publications from Ukraine were looked at with the gravest suspicion in Muscovy. Already in the 1630s books printed by Ukrainian and Belorussian presses were scrutinized in Moscow for deviations from orthodoxy,[35] and after 1654 the typographies of Kiev and Černihiv came under ever stricter controls. If minute verbal or orthographic differences did not escape blame, no scope remained for developing original thought or even original presentation. Matters for the Ukrainians were not helped by extremists among Greek ecclesiastics, like patriarch Dositheus of Jerusalem, who wrote to Ukrainian clergy warning them against contamination by western philosophy and aroused Muscovites to still greater vigilancy over the Ukrainian Orthodox Church.[36] The suspicion of unorthodoxy in Ukrainian books could pass over into downright persecution, and after 1686 the patriarchs, as later the Holy Synod, began to lay down the law about what could and what could not be printed.[37] The Moscow patriarchs

---

[34] Cf. SOPHIA SENYK, «The Eucharistic Liturgy in Ruthenian Church Practice», OCP, 51 (1985):123-155.

[35] Cf. *Воссоединение Украины с Россией,* 1 (Москва 1954) 90-92.

[36] Cf. his letter of 20 May 1678, Архив ЮЗР, pt I, 5:11-32. Many documents in this volume treat of Kievan theological and liturgical teachings.

[37] On the conflict over the printed word, see ВИТАЛИЙ ЭЙНГОРН, «О сношениях

took exception to Ukrainian liturgical practices that differed from Russian and opposed Kievan theological formulations. The widespread practice of baptism by infusion in Ukraine, as opposed to baptism by immersion in Russia, and the teaching of the Kievan theologians about eucharistic consecration as being effected by the words of institution were both treated as heretical. Patriarch Joachim of Moscow (1674–1690) exerted pressure to have the Kievan Church conform it views to the Muscovite, which meant in the last years of the century demands begin to be made that Ukrainian liturgical editions conform to the Muscovite and that only those books be printed in Ukraine for which there were also Muscovite editions to serve as models. This effectively restrained the printing of popular books in the language of the people, and soon explicit regulations were decreed in that sense, by which even primers were prohibited.

The liturgical publications themselves presented problems. Among both uniates and Orthodox the need was evident of preparing and printing correct editions of all the books needed for liturgical services. Both looked to Greek texts as their models. Throughout the seventeenth century an impressive advance was made in providing ever better liturgical texts, with an awareness both for philologically correct texts that preserved the best tradition and for pastoral needs with reference to the population. Mohyla's works, remarkable both for their scholarship and for an awareness of what instruction the priests using them needed and what might best serve the people, have already been mentioned. Among the uniates, the *služebnyk* of metropolitan Cyprian Žoxovs'kyj was an achievement with like requirements in mind, even if it does not equal Mohyla's truly monumental work.[38]

We should single out the ambitious undertaking of providing the Ukrainian Church with a full set of saints' lives. The desirability of providing Ukrainian readers with a printed edition of the most popular religious literature, arranged according to the order of the liturgical year was long evident to Ukrainian ecclesiastics. When Varlaam Jasyns'kyj became archimandrite of the Kiev

---

малоросссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича», *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских,* 1899, 1:873-874, and passim. Cf. И.А. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время* (С.-Петербург, 1891) p. 200; А.С. Петрушевич, *Сводная галицко-русская лѣтопись с 1600-по 1700 год* (Львôв 1874), p. 222.

[38] On liturgical editions, especially of the *služebnyk,* in the Ruthenian Church, uniate and Orthodox, in the 17th cent., see Laurence Daniel Huculak, *The Divine Liturgy of St John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome* (Romae 1990).

Lavra in 1684, he entrusted the task to Demetrius Tuptalo, who resigned from the post of superior of the Baturyn monastery and moved to the Kiev Lavra to work on the lives.[39] Tuptalo wrote his work using manuscript texts, but also the best editions of his day, including the *Acta Sanctorum* of the Bollandists. His work demonstrates well how the learned monks of Kiev sought to combine traditional piety and modern learning. The first edition of the Lives of the Saints came out in four folio volumes, each containing the saints for three months, in 1688, 1695, 1700, and 1705, and proved to be immensely popular, not only in Ruthenian lands, but in Russia as well. The work was later reprinted, but with changes imposed by Russian censorship.

The development of church life and the achievements of religious culture can be evaluated properly only by taking into consideration the complex political and religious background and the forces that the Church possessed. The numbers of highly educated Orthodox monks and clergy, their concern about learning, the schools and printing presses gave some lasting achievements to the Ukrainian Church and seemed promising for the future. A great portion of the religious literature written then is now only of historical interest, but that is because their authors were imbibed with the spirit of their age. Had this cultural development continued, more original works of more lasting value might have been written. The period of the Ruin, however, was not conducive to quiet literary activity, and the eighteenth century brought only increasing restrictions, which quickly froze all creativity. More scope was left for the development of church architecture and art, until that too was taken in the grip of official regulations in the nineteenth century.

Monasticism

The seventeenth century saw a revival of monastic life. Old foundations were reformed and many new monasteries arose. The forms monastic life took varied greatly, from the cells of hermits in solitary places to the Kiev Lavra, with its large community and its printing and teaching activities, from small monasteries that continued to lead a monastic life based on traditional teachings of the fathers to those whose monks had a western educational orientation.

In this complex picture a few general developments stand out. The most important, with the most far-reaching consequence, was the reform of monastic life in the uniate Church undertaken by metropolitan Joseph Rutskyj, described earlier.

Among the Orthodox no comparable unified reform of monasticism took

---

[39] See his diary notes, *Древняя русская вивлиофика,* 17 (Москва 1791) 17-18 (1684).

place, and it is difficult to give a brief general picture, both because of the variety in monastic life and because of the lack of specialized studies. Throughout Ukraine the seventeenth century marked a renewed vitality in monasticism. Externally this appears in the numerous new foundations everywhere and the support, material and moral, that monasteries found in all strata of society. While new monasteries arose in all Ukrainian territories, new foundations are especially evident in the Left Bank, which was being resettled in the seventeenth century. This growth of monasteries and their impact on society would not have occurred had there not been an internal revival in monastic life. The monastery that gained the greatest prominence, after the Kiev Lavra, whose position throughout Ukrainian history is unique, was Počajiv in Volyn', founded at the very end of the sixteenth century. The fame of its holy founder, Jov Zelizo and its miraculous icon of the Mother of God drew numerous pilgrims, especially after 1676, when the monastery was saved in a truly miraculous manner by the inexplicably sudden withdrawal of the large Turkish forces besieging it, an event celebrated in popular religious songs carried all over Ukraine.[40]

Uniates and Latins

The Uniate Church, in breaking ties with Constantinople and the East, broke direct living ties with the tradition that had formed it. Instead, it now foged closer links with the Lain West. Because it now stood isolated from the rest of the East its own position in the face of the West was weaker and it succumbed passively to the influence of a religious culture not always in accord with its own tradition. Nevertheless, the latinization of the Ruthenian uniate Church should not be exaggerated — it did not go very deep and, especially in the seventeenth century, it was confined in its range.

The attitude of the Polish state towards the Union was ambivalent. Since the uniate Church was a branch of the Catholic Church, it was to be supported. But since any Ruthenian Church, with its separate hierarchical organization and distinct rite, was an obstacle to the assimilation of Ruthenians, it was rather an undesirable body, in an age of growing national consciousness in Poland, as in the rest of Europe. The undesirability of the uniate Church was felt even more when its very existence seemed to be the one impediment blocking Polish-Cossack understanding and involving Poland in costly and futile wars. The

---

[40] Monasticism in Ruthenian lands in the 17th cent. is studied more amply in SOPHIA SENYK, «Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism: A Comparison», OCP, 48 (1982): 406-430.

state never gave up the conviction that the Union was at best a compromise over making Orthodox Ruthenians into Latin Poles.

For the Polish Church, then, it was even more difficult to part with the desire that the Union should be merely a passage to the Latin rite. Very soon it came up against the hard and clear fact that this was not going to be. Illusions die hard, and when they do, resentment at their not having been fulfilled sets in. Indifference at best, but more often open animosity was the attitude towards the Uniate Church.

The bishops at the time of the Union of Brest worried over the passage of Ruthenian elites to the Latin Church. They had hoped that the Union would provide the means of raising their Church culturally and thus stem these losses. The Union, however, provided no ready remedy for the unpreparedness of their Ruthenian Church to meet the religious needs of their elites on an adequate cultural level, and the passage to the Latins continued, often actively pursued by the Polish clergy, especially by the Jesuits in their schools. To put a stop to this, pope Urban VIII, in a decree of 7 February 1624 forbade the passage of Ruthenians, both lay and ecclesiastics, to the Latin rite. In Poland both the Polish hierarchy and the king protested against the decree, and the king refused to permit that it be published in the Polish-Lithuanian state. In consequence, Urban VIII modified the decree, restricting the prohibition only to ecclesiastics — priests and monks, while the Jesuits were admonished privately to curb their zeal in soliciting passages to the Latin rite. This modified decree of 7 August 1624 was published, but it had little effect. The problem was not one to be solved by mere prohibition. Only if the Ruthenians had a network of schools on the same level as the Latins would they have been able to meet the challenge of the attraction of a higher culture. The educated classes continued to pass to the Latin rite. This was one of the insuccesses of the Union and a sore disappointment to the hierarchy already in the early seventeenth century.[41]

Yet one cannot reduce all relations to animosity or indifference. Many of the noble families of the Polish state, those that had been Ruthenian at one time or that had intermarried with Ruthenians, conscious of their background, out of family tradition or moral obligation continued to support the Ruthenian Church materially. In 1613 Jan Felix Herbert and his wife Elizabeth Zasławska, both Latin Catholics, he of Polish origin, she of Ruthenian, founded the monastery of Dobromyl' in western Ukraine, at that time Orthodox; in their foundation grant they cite the example of their ancestors who «without any distinction supported both our holy Roman Catholic faith as also the Greek».[42]

---

[41] Cf. Rutskyj's comments, EM, 1:74-75 (and in many other passages in the same vol.).

[42] Венедикт М.Площанский, «Добромиль», *Науковий сборник,* 3 (1867) 215, fn. 1.

Conclusion

The complexities of institutional organization and of internal life in the Church in Ukraine in the seventeenth century are many, and it is well at the end to retrace the main lines of development. Immense changes had occurred in the meanwhile, the main being, of course, that the Church, still essentially one at the beginning of the century, was now clearly divided in two at its end, and not only in the ecclesiastical sense. That the ecclesiastical division, speaking broadly, followed political boundaries in Ukraine (less so in Belorussia) indicates the effect political events had in determining religious issues.

At the beginning of the century the uniate Church alone was officially recognized. The Union was beset by internal contestation and lacked an educated clergy; at moments it seemed, even to the nuncio, that only a handful of bishops stood resolutely by it, and the Union's future was in doubt. The appearances of a lack of convinced adherence to the Union made its position seem even more precarious when war broke out in 1648, and the Cossacks declared their intention to extirpate it. Yet fifty years later the Uniate Church was not only peacefully dominant in western Ukraine and in most of Belorussia, but it was also steadily being built up internally. The next century would continue to develop the Church within: the Church's organization was consolidated, increasing attention was paid to the economic and educational conditions of the secular clergy, the Basilian Order showed promising growth, and both knowledge of the faith and religious practices increased among the people. Yet all this development was hampered by that what already hampered it in the seventeenth century: the Uniate Church existed in a state that regarded the Ruthenian Church, Orthodox or Uniate as it might be, with disdain. The Uniate Church, in the seventeenth as in the eighteenth century, lacked that climate of sincere encouragement that would have permitted it to grow in a creative way. In the seventeenth century the concept of national states in Eastern Europe had not arisen, and Ruthenian ecclesiastics were loyal to the Polish-Lithuanian state.

The distinct structure of the Uniate Church, totally separate from the Latin, preserved it from inroads and assured its survival. But existence within a state in which the Ruthenian language, Ruthenian traditions, and Ruthenian religious rites were unambiguously considered as unprogressive and inferior rendered it beyond the strength of the Uniate Church to develop innovatively its distinct identity.

о. А. Пекар, ЧСВВ

МУКАЧІВСЬКИЙ ЄПИСКОП ВАСИЛЬ ПОПОВИЧ

(З нагоди двохсотріччя його народження)

Єпископ Василь Попович
(1796 – 1838 – 1864)

Відзначаючи двохсотріччя від часу народження одного з найбільших владик Мукачівської єпархії, бл.п. єп. Василя Поповича, годиться ближче познайомитись з його жертвенним життям і довголітнім архиєрейським служінням.

Василь Попович народився 12 вересня 1796 року в селі Великі Ком'яти, Виноградівського району, де його батько Юрій був греко-католицьким священиком. Його мати Марія з дому Лендєл, походила з мадярського дворянського роду. Наскільки батько прищепив у серці талановитого сина любов до свого поневоленого народу, настільки ж його мати зуміла влити в його душу пошану до мадярської панівної нації. Так що з його поведінки і вчинків годі було розпізнати, хто він такий: «чи мадяр, чи русин; більший мадяр, чи русин?»[1]

На єпископському престолі

Закінчивши початкову школу у Мараморському Сиготі (сьогодні в Румунії), В. Попович свої середні студії продовжив в Ужгороді, де

---

[1] Mondok J., *Popovics Bazil, O Nagyméltoságának lelki udveért* (Egyházi beszéd), Ungvár 1864, p. 15.

відзначився своїм кришталевим характером і небувалими здібностями. Філософію і богослов'я студіював у Пешті,[2] де здобув академічний ступінь доктора філософії. По висвяченні на ієрея (1820 р.), задумав продовжити свої теологічні студії у Відні, однак склалося інакше. Спершу його вислано «на якийсь час» сотрудником до Сваляви, а відтак до Мараморського Сиготу. Нарешті, 20 квітня 1822 р., єп. О. Повчій відпустив його до Пряшівської єпархії, де зайняв посаду секретаря єп. Григорія Тарковича.

На посту єпископського секретаря й керівника єпархіяльної канцелярії Попович пробув 15 років, здобувши за сумлінну і віддану працю загальне визнання. Хворобливий і похилий віком єп. Таркович в останні роки цілковито поклався на поміч відданого йому секретаря, який, фактично сам управляв єпархією. Як вияв вдячності своєму секретареві, єп. Таркович 1835 р. підніс його до гідності крилошанина й призначив його парохом Пряшівського катедрального собору. Крилошанин Попович однак і надалі виконував обов'язки управителя єпископської канцелярії.

По смерті єп. Олексія Повчія († 1831), Мукачівська єпархія довший час залишалася вакантною. Нарешті Апостольський Нунцій у Відні звернувся до єп. Тарковича, щоб запропонував відповідного кандидата на опустіле єпископство. Таркович відповів: «В обох єпархіях я не знаю більше достойного кандидата на єпископа, як мого секретаря Василія Поповича».[3] Так і сталося. Вже 16 березня 1837 р. цісар Фердінанд I найменував Поповича Мукачівським єпископом,[4] а відтак 2 жовтня 1837 р. прийшло потвердження від Апостольського Престолу.[5]

Оскільки в той час єп. Таркович уже знемагав, то хіротонія Поповича відбулася 18.3.1838 р. у Львові, де його супроводили: 1) канонік Йосиф Ґаґанець з Пряшева, 2) канонік Теодор Чопей з Ужгороду, 3)

---

[2] Попович студіював у роках 1814-1818, коли Пешт, на лівому березі Дунаю, ще не був злучений з Будою, розташованою по правому боці ріки. В одне місто – Будапешт, вони об'єдналися щойно 1872 р.

[3] А. Кралицький, ЧСВВ, «Память пок. Мукачевскаго еп. В. Поповича», життєпис у Е. Сабов, *Христоматія*, Унгвар 1893, стор. 93.

[4] Цісарський декрет див. Ватиканський Архів, *Акти свящ. Консисторської Конґреґації*, т. 239, фол. 279-280.

[5] Папська булла від 2 жовтня 1837 р. у: A. Welykyj, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia,* Romae 1954, vol. II, p. 354-355.

декан Іван Гаджеґа з Ком'ят, 4) о. Олександер Духнович і 5) семінарист Василь Гаджеґа.[6] Єпископських свячень довершив сам митр. Михайло Левицький, а співсвятителями були: єп. Іван Снігурський з Перемишля та вірменський аєп. Самуїл Стефанович зі Львова. З нагоди свячень два галицькі письменники, а саме о. Й. Левицький і о. А. Могильницький уклали в честь нововисвяченого Мукачівського архиєрея дві окремі оди-панегірики.[7] З цієї нагоди також о. Олександер Духнович написав похвальний вірш-епіфаламіон під заголовком: «*Его Високопревосходителству Василію Поповичу, егда в епископа Мункачскаго освящашася*».[8]

З приходом єп. В. Поповича до Ужгороду в житті Мукачівської єпархії почалася нова доба.[9] Своєю кропіткою працею і сумлінним служінням він цілком виправдав великі надії та сподівання духовенства й мирян. Малий ростом, зате великий духом, він ніби втілював одночасно авторитет і послух. Тож не дивно, що він невдовзі відновив церковну дисципліну і завів порядок у єпархії, що за час довгої вакансії значно підупали.[10] Як єпископ, В. Попович цілковито віддався служінню своїй єпархії, і такої ж відданості та посвяти вимагав і від своїх священиків.

Єп. Попович понад усе любив український церковний обряд. Свою любов і замилування до обряду він виявляв побожною відправою богослужінь і точним зберіганням літургічних приписів (типіка), що їх постійно досліджував і студіював. Він теж наполягав на строгому дотриманні постів, уклав точний список обов'язкових свят, суворо заборонив скорочувати богослужіння чи вводити якісь зміни тощо. Між іншим, він уклав і точний порядок відправ на празник Благовіщення, коли воно припадало у Велику П'ятницю.[11]

---

[6] О. Духнович, *Твори,* Пряшів 1967, т. II, стор. 521.

[7] К. Студинський, «А. Духнович і Галичина», стаття у *Науковий Збірник Т-ва Просвіта* (далі: *НЗТП*), Ужгород, III (1924) 37.

[8] Духнович, *Твори*, т. I, 185-189.

[9] Від 1780 р. осідком Мукачівського єпископа був Ужгород. Інтронізація єп. Поповича відбулася 19 квітня 1838 р.

[10] Доноси проти єп. Поповича з боку мадярської єрархії до Апостольського Нунція були злобні і неправдиві – див. Додаток, *Документ ч. 2.*

[11] Згаданий порядок був оголошений у *Пастирському Листі* від 24 січня 1855 р.; див. теж А. Микита, *Руководство в церковный типікон*, Унгвар 1901, стор. 228-231; (Е. Фенцик), «Епископ Василій», стаття у *Листок*, 20 (1888) 306-307.

Владика звертав особливішу увагу на церковний спів. Тому настійливо вказував, щоб кожна парафія старалася мати добре вишколеного дяка, який був би спроможний плекати всенародний спів під час богослужінь за прийнятим закарпатським наспівом. Тому при єпархіяльній учительській препарандії (для якої дав спорудити новий, модерний будинок з каплицею) Попович продовжив підготовчу дяківську школу до двох років. Кожна церква мала бути забезпечена всіма літургійними книгами, а для бідніших церков він сам, на свій власний кошт, замовляв потрібні книги.[12] При катедральному соборі єп. Попович запровадив хоровий спів. Катедральний хор (зв. «*Гармонія*») під керівництвом К. Матезонського в короткому часі здобув собі всенародне визнання.[13]

Попович чимало причинився й до поширення духовної пісні на Закарпатті.[14] Він сам уклав кілька духовних пісень, серед яких: *Во мучениціх, славне Георгіе*, та загальновідому коляду: *Божий Син днесь народился*, написану 1857 р.[15]

В тому часі з'явилася потреба видання нового катехизму, бо в Мукачівській єпархії все ще вживали катехизм кан. Івана Кутки, виданий 1803 року. Оскільки Кутків катехизм був уже застарілим, то єп. Попович сам особисто його переглянув і доповнив. Нове видання катехизму відтак вийшло друком 1855 року.[16]

В грудні 1853 р., перед проголошенням догми про Непорочне Зачаття Пречистої Діви Марії, Апостольський Нунцій звернувся до єп. Поповича з пропозицією заснувати в Мукачівській єпархії *Братство Непорочного Зачаття* – для поширення згаданого культу. Відповідь

---

[12] Як побачимо пізніше, Владика замовляв літургічні книги через своїх знайомих в Росії й Україні, за що його почали підозрівати як «прихильника царя».

[13] Про К. Матезонського та катедральний хор «Гармонія» див. В. Гаджеґа, «Константин Матезонський», стаття у *Підкарпатська Русь*, Ужгород, 1 (1929) 1-7; 2 (1929) 29-36; В. Гошовський, «Початки хорового співу на Закарпатті», стаття у *Науковий Збірник Музею української культури в Свиднику* (далі: *НЗ-МУК)*, Пряшів 1972, т. VI, кн. 1, стор. 97-106.

[14] С. Пап, «Духовна пісня на Закарпатті», стаття у *Записки ЧСВВ*, Рим, VII (1971) 114-142.

[15] *Там же*, стор. 131.

[16] Cf. *Schematismus Dioecesis Munkacsiensis pro A. D. 1878* (далі: *Schem. – 1878),* p. 47; розпорядження єп. Поповича щодо усучасненого ним Катехизму від 30 червня 1855 р. у *Листок*, 16 (1889) 186-187.

єпископської консисторії у цій справі наочно виявляє міркування єпископа стосовно цієї догми: «Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці і вседіви Марії у нашій Церкві вірні вже від віків ісповідували і почитали, і так само ми й тепер його ісповідуємо і почитаємо». Тож у Мукачівській єпархії не було потреби засновувати окремого братства для поширення цього вчення й набожности між вірними.[17]

Як добрий батько, єп. Попович старався і про матеріяльне забезпечення свого духовенства, котре часто знаходилось у крайній нужді. Єп. А. Бачинський († 1809) упорядкував прибутки тільки тим священикам, парохії яких знаходилися під державним (цісарським) патронатом. Але більшість церков Мукачівської єпархії залишалась під патронатом приватних землевласників, які були змушені виділяти для окремих парафій певну кількість землі, однак вони ставали дуже скупими, коли треба було фінансово допомагати бідним священикам. Тому на деяких парафіях священикам доводилось боротися з крайньою нуждою. Саме для них Попович виклопотав з Релігійного фонду державну допомогу, т. зв. *конґруу*.[18]

Коли ж згодом після Кошутової революції, в Мадярщині почалася економічна криза, то 1863 року владика вистарався для бідного духовенства підвищення «конґруї», а одночасно підвищив і устійнив відповідні датки за треби, тобто епітрахильщину.[19]

Не забув він і про своїх каноніків-крилошан, для яких виклопотав не тільки краще матеріяльне забезпечення, але і своєрідні нагрудні відзнаки-хрести. Наприкінці його владицтва робилися спроби зменшити семеричне число катедрального крилосу, але він рішучими діями не допустив до цього. Для деканів своєї єпархії єп. Попович 1854 р. вистарався привілей носити червоний пояс.

---

[17] Див. Ю. П. Русак, «Мукачевская епархія и ея борьба за права русскаго языка во время еп. В. Поповича», стаття у *Карпаторусскій Сборник* (далі: *КСб*), Ужгород 1930, стор. 60.

[18] З лат. «pro *congrua* sustentatione». *Релігійний фонд* – був створений цісарем Йосифом II (1780-1790), із сконфіскованих ним церковних і монастирських дібр, для допомоги церквам – див. *Листок*, 22 (1888) 347-348.

19 Cf. *Schem. – 1878, p. 46*. Перед тим епітрахильщина (треби) була урегульована ще за єп. М. Ольшавського 1752 р. Список требів Ольшавського подав – M. Lacko, S.J., *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungria Vindobonae a. 1773 celebrata*, Roma 1973, p. 83-84. Її прийняв також єп. Бачинський – *Тамже*, 257-258.

Під поліційним наглядом

Єп. Василь Попович уже від початку свого архиєрейського служіння був під постійним наглядом ужгородської поліції через підозріння в таємних стосунках з царською Росією. Про це свідчать численні доноси до цісарської надвірної канцелярії у Відні, починаючи від 1839 року. Таємні поліцейські слідства проти єпископа з наказу самого цісаря Фердінанда V велися відтак у 1845-1847 рр.[20]

Все почалося від того, що 1839 р. Мукачівський парох і видатний закарпатський письменник Василь Довгович від імені своїх колишніх парафіян с. Великі Лучки відважився започаткувати судовий процес проти насильного відбирання селянських земель Мукачівським землевласником, графом Шенборном.[21] Довговичеві допомагав його близький приятель, відомий історик Михайло Лучкай.[22] Мадярська поліція тоді нап'ятнувала Довговича і Лучкая «бунтівниками селян» і «ворогами корони». Оскільки ж єп. Попович їх обох у цій справі підтримував, то підозріння щодо ворожого наставлення до держави

---

[20] М. Тершаковець, *Матеріяли й замітки до історії національного відродження Галицької Руси (1830-1840),* Львів 1907, де в Додатку, на с. 268-285 – подані різні поліцейські доноси й повідомлення про єп. В. Поповича, знайдені у Віденському Поліційному Архіві.

[21] Щодо селян Великих Лучок, то король Матвій Корвин (1458-1490) звільнив їх від кріпацтва і наділив землями. Як вільні селяни-лібертини, вони підтримали повстання князя Франціска II Раковція, яке 1711 р. було розгромлене цісарським військом. Внаслідок того цісар Карло VI подарував 1731 р. цілу Мукачівську домінію (власність князів Раковцієвих), разом із с. Великі Лучки, своєму заслуженому генералові, графові Шенборну «на вічне користування». Граф Шенборн, щоб покарати лучан за їхню підтримку Раковція, скасував їхні привілеї і відібрав від них свобідні землі. Тоді на оборону селян виступив Довгович, який і розпочав судовий процес проти графа Шенборна. Процес закінчився щойно 1924 р., коли суд звелів Шенборнам повернути частину земель і пасовиськ лучанським селянам. Але о. Довгович постраждав за те, що посмів виступити проти могутнього тоді графа Шенборна. Див. І. Мацинський, «Життя і діяльність В. Довговича (1783-1849)», вичерпна розвідка у *НЗ-МУК*, X (1982) 23-110; В. Довгович, *Автобіографія – Там же*, стор. 121-131; С. Пап, «Василь Довгович», стаття у *Благовісник*, Пряшів 1983, ч. 8, с. 3-4; ч. 9, стор. 3-4; ч. 10, стор 4 і 15; про судовий процес – *Там же*, 10 (1983) 4.

[22] Вичерпну біографію о. Лучкая уклав В. Гаджеґа, *Михаїл Лучкай (1789-1843)*, Ужгород 1929 /відбитка з *НЗТП*, VI (1928-1929) 3-128/; О. Рудловчак, «До 200-ліття від дня народження М. Лучкая», стаття у *НЗ-МУК*, XVI (1990) 7-28.

перейшло і на нього.[23] З того часу ужгородській поліції було наказано пильно стежити за кожним кроком владики, послуговуючись навіть донощиками, між якими не бракувало й духовних осіб з його найближчого оточення.

Як єпископ, Попович листувався також і з деякими закарпатськими вченими, що тоді виїхали до Росії. Між ними був і надвірний лікар царя, Іван Мольнар, колишній шкільний товариш єпископа.[24] Через це листування з Мольнаром Поповича почали підозрівати, що він утримує таємні політичні зв'язки з урядовими колами в Петербурзі. Тим більше, що владиці звідтам часто приходили посилки літургічних книг, що мадярські органи безпеки вважали лише прикриттям шпигунства на користь царської Росії.[25]

Ще більш інтриґуючими для служби безпеки стали відвідини 1842 року професора Петербурзького університету, Ізмаїла Срезневського, з яким – за доносом до поліції – єп. Попович нібито нав'язав «дружні стосунки».[26] Навіть листування Поповича з його святителем, митр. М. Левицьким, ужгородська поліція вважала «небезпечним» для Мадярщини.[27] Все це, врешті–решт, у 1845-1847 рр. призвело до таємного поліцейського нагляду за єп. Поповичем.

Після двох років строгого нагляду і слідства проти єп. Поповича поліція не зуміла знайти й найменшого доказу його політичних зв'язків з російською владою чи будь-яких слідів його протидержавної діяльности. Навпаки, органи безпеки у своєму звіті до цісарського двору у Відні виразно зазначили, що єп. Попович «тілом і душею» є твер-

---

[23] Див. звіт урядовця Угорської надвірної канцелярії Ферстла, складений на основі доносів від 25 вересня і 15 грудня 1839 р. – Тершаковець, стор. 268-269; інший донос від 30 листопада 1840 р. подає І. Заклинський, «З минулого Закарпатської України», у *Славиа*, 1 (1960) 126-127; Рудловчак, 15.

[24] Тершаковець, 275. Іван І. Мольнар (1801-1872) був шкільним товаришем єп. Поповича під час гімназійних студій в Ужгороді й відтак, опинившись на еміграції в Росії, посилав Владиці різні книжки.

[25] Див. звіт Ватермана з 1845 р. у Тершаковця, 274; О. Духнович, *Твори*, Пряшів 1989, т. III, 503.

[26] Див. донос шефа Ужгородської поліції К. Фішера – Тершаковець, 276. У доносі рік відвідин Срезневського помилково поданий як 1843. Проф. І. Срезневський свою студійну подорож по всіх «зарубіжних» слов'янських країнах здійснив у 1840-1842 рр.

[27] Тершаковець, 275.

дим русином (українцем) і переконаним католиком, і що він завжди і всюди боронить інтереси Католицької Церкви. Свою ж вірність і лояльність австрійському цісарському трону і мадярській владі він уже не раз засвідчив.[28]

Однак, цей звіт органів безпеки ані трохи не задовольнив цісаря Фердінанда, й він далі настоював, щоб слідство проти єп. Поповича продовжувати.[29] Нарешті 29 вересня 1847 р., після поновного ґрунтовного розслідування, засекречений аґент, висланий з Відня, остаточно повідомив цісарську канцелярію, що стосовно єп. Поповича може розходитися хіба про його особисті симпатії до Росії, однак вони далекі від того, щоб захитати «чесність його характеру, свідомість його святого обов'язку відносно Католицької Церкви й держави, і його загальновідому відданість австрійській королівській владі».[30]

Зусилля мадярів усунути єп. Поповича

Як уже було згадано, єп. Попович любив свій український народ, хоча під впливом своєї матері почувався й мадярським патріотом, що виявилося під час Кошутського повстання (1848-1849), коли він явно став на сторону мадярських повстанців. В половині липня 1848 р., вітаючи в ужгородському міському парку повстанців, єп. Попович відправив для них торжественну св. Літургію, а у своїй проповіді ще й заохочував їх до дальшої боротьби за повну незалежність Мадярщини.[31] Через це, як повідомляє закарпатський публіцист о. Е. Мустянович († 1947): «Кошут вельми шанував Поповича і мав намір настано-

---

[28] *Там же*, 278. Довірена особа інформувала цісарський двір, що незадоволення закарпатського духовенства і його симпатії до Росії спричиняє – «брак їхнього матеріяльного забезпечення».

[29] На звіті начальника поліції при Угорській надвірній канцелярії, графа Седелницького, від 28 червня 1846 р., цісар власноручно дописав: «*Ich erwarte seiner Zeit die Anzeuge des Resultates der von Ihnen über das Benehmen dieses Bischofs einzuleitenden ferneren Beobachtungen*» – див. Тершаковець, 280.

[30] *Там же.*

[31] Див. И. А. Сильвай (Уриил Метеор), *Избранние произведения*, Пряшів 1957, стор. 97, де автор описує це «торжество» в Ужгородському парку, в якому він особисто брав участь як член катедрального хору «Гармонія».

вити його митрополитом Угорщини».[32]

Тоді багато студентів з духовної і вчительської семінарій, узявши собі до серця проповідь єпископа, вступили в ряди повстанців, тобто – до мадярської національної ґвардії.[33] Більшість єпархіяльного духовенства також висловили підтримку Кошутові, котрий саме тоді призначив їм надзвичайну грошеву допомогу, т. зв. конґруу.[34] З тієї причини й пряшівське духовенство співпрацювало з революційним урядом, хоч їхній єп. Йосиф Ґаґанець (1843-75) залишився цілком льояльним до цісарської влади, за що був повстанцями навіть ув'язнений на короткий час.[35]

Патріотичний виступ єп. Поповича на підтримку революції мав для нього сумні наслідки. Після придушення повстання (в серпні 1849 р.), прийшов час зведення рахунків. Цісарські власті звернули пильну увагу на тих єпископів, що були прихильниками Кошута і його невдалої революції.[36] Їх усіх примушувано уступити зі своїх становищ. Боячись ув'язнення, єп. Попович почав переховуватись, і повернувся до своєї резиденції щойно тоді, коли отримав запевнення слідчих органів, що його не заарештують. Однак єпископська резиденція була під строгим наглядом поліції аж до часу, поки не закінчилося судове слідство проти нього, що потривало майже два роки. Та крім публічного привітання повстанців, які, – до речі, – з українським населенням Закарпаття поводилися дуже брутально,[37] слідчі органи не знайшли у

---

[32] Див. Е. Мустянович, «Василій Попович (1796-1864)», стаття у *Календарь «Науки» на год 1911*, Унгвар 1910, стор. 107.

[33] Н. А. Бескид, *Духновичи*, Гомстед, Па. 1934, стор. 104 – подає, що тоді 35 клириків і 25 учнів учительської препарандії зголосилися добровольцями угорської національної ґвардії; див. теж Сильвай, 31-32.

[34] Про участь закарп. українців у Кошутській революції див. М. Данилак, *Галицькі, Буковинські і Закарпатські українці в революції 1848-1849*, Пряшів 1972, стор. 157-190; I. N. Mel'nikovová, «Zakarpatska Ukrajina v revolucii r. 1848», u: *Historicky Sbornik Slovenskej Akademie Ved a Umeni*, Bratislava 1952, p. 116-183.

[35] Про ув'язнення єп. Ґаґанця повстанцями Віденський нунцій інформував Апостольську Столицю 25 травня 1849 – cf. L. Lukács, *The Vatican and Hungary 1846-1878*, Budapest 1981, p. 339.

[36] *Там же*, 363.

[37] Під час революції Віденський нунцій інформував Рим: «Questa guerra prende un tal carattere della crueltà dalla parte degli Ungheresi, come se i medesimi fossero ancora del tutto barbari» - *Там же*, 340.

діях єпископа жодної вагомої провини проти цісарської влади. Тому вони остаточно залишили Поповича в спокої, і він далі успішно керував Мукачівською єпархією.

Під час слідства єп. Поповича дуже вразив виступ проти нього мадярського примаса, аєп. Івана Сцітовського, який наполягав, щоб Попович добровільно зрікся управління Мукачівською єпархією і подався у відставку. Коли ж єп. Попович не погодився на його пропозицію, то примас зараз з іншими мадярськими єпископами оскаржив Поповича перед Апостольським Нунцієм, що він «людина скандального поводження» та що «його релігійні переконання дають слабку запоруку його прив'язання до св. з'єднання».[38] Тому вони домагалися, щоб Апостольський Престол усунув єп. Поповича від управління єпархією. Очевидно, що це були лише злобні наклепи, але вони до певної міри приглушили мадярський патріотизм єп. Поповича і зміцнили його льояльність до цісарського трону, який позбавив його усіх безпідставних звинувачень.[39]

Із судовим слідством проти єп. Поповича в рр. 1850-1851 тісно пов'язані відвідини каноніка Олександра Духновича в справі української друкарні.[40] Для піднесення національної свідомости серед закарпатських українців, які нарешті почали будитися зі сну, конче була потрібна своя друкарня. Духнович, у порозумінні з о. протоігуменом Яковом Бованковичем, ЧСВВ (1848-54), задумав відкупити ужгородську друкарню К. Еллінґера й перевезти її до Мукачівського монастиря, де Отці Василіяни погодилися взяти на себе відповідальність за ведення української друкарні.

Тож у червні 1851 р., коли єп. Попович ще все знаходився під слідством і поліцейським наглядом, Духнович приїхав до Ужгороду, щоб запевнити для своїх планів і згоду єпископа. Попович прихильно прийняв пропозицію Духновича, але захотів почути й думку своєї консисторії. Через три дні відбулося консисторіяльне засідання, на яке запросили Духновича. Однак, запримітивши в залі нарад аґента мадярської таємної поліції, єп. Попович дипломатично мовчав про

---

[38] Див. Додаток, *Документ ч. 1.*

[39] Бескид, 109: «Хотя под вліяніем семьи со стороны матери епископ и тянул к мадярам, послѣ подавленія мятежа он решительно стал на русскую точку зрѣнія».

[40] Дату усталила О. Рудловчак – див. Духнович, *Твори*, т. I, 84, прим. 1.

справу друкарні, а на розгляд консисторії подав один з подружніх випадків.

Коли закінчилася дебата про шлюбний випадок, О. Духнович почав нетерпляче домагатися слова. Однак єпископ, відчуваючи небезпеку ув'язнення Духновича, зразу запитав його по-латині, чи має вірчого листа від свого єпископа. Коли ж Духнович почав пояснювати, що будучи в Ужгороді загально знаним, йому й на думку не прийшло, аби просити від свого владики вірчого листа, то Попович перебив йому і з притиском заявив: «Без вірчого листа ми не приймаємо від вас жодних пропозицій!» З тим владика раптово встав і вийшов із залі. Тоді О. Духнович, вражений виступом єп. Поповича, котрого завжди вважав своїм близьким другом, ще того самого дня виїхав з Ужгороду, щоб уже більше «ніколи не вертатись до міста, в якому я від дитинства був вихований» – відмітив він у своїх *Записках.*[41]

Підтвердилося, що єп. Попович мав рацію. Духнович щойно виїхав, як уже за ним на цегольнянську парафію, де він перебував гостем, пригналися мадярські жандарми, щоб його, як «бунтівника» і «московського аґітатора», ув'язнити. Не знайшовши там Духновича, запідозрили, що його переховує єпископ. Тому шеф поліції Янке зразу ж написав до Поповича листа, щоб негайно видав «каноніка Дуновича»(!). Оскільки ж у листі поліцейського шефа ім'я Духновича було подане неточно, то єп. Попович спокійно відповів, що він такого каноніка не знає та що ніхто з таким іменем його не відвідував. Ось так своїм обачним кроком владика врятував кан. Духновича від ув'язнення, хоч той, не перевіривши як слід справи, опісля терпко осудив Поповича.[42]

Я навмисно навів випадок з кан. Ол. Духновичем на його історичному тлі, щоб остаточно змити з єп. Поповича тавро «зрадництва», яким незаслужено поспішили затаврувати його деякі закарпатські критики тільки на основі Духновичевих *Записок*, без критичної їхньої перевірки.[43]

---

[41] Про свої відвідини в Ужгороді О. Духнович розповідає у т. зв. *Записка 1861 р.*, стор. 10-21.

[42] Випадок із Духновичем в Ужгороді описаний на основі Бескида, стор. 107-109, який дослівно наводить розповідь Духновича з його *Записки 1861 р.*

[43] Хоча б упередження О. Рудловчак, яка у своєму нарисі про Духновича, поміщеному в першому томі його *Творів*, стор. 57 – не вагалася приписати єп. Поповичеві «зрадництво», мовляв, він «запродав свого друга Духновича».

Культурно-освітня діяльність

Після Кошутської революції й судового слідства, коли повною мірою виявилася злоба й вороже наставлення мадярів до єп. Поповича, він твердо став на народну платформу, стараючись національно й культурно піднести свій український народ.

Для поліпшення народної освіти Попович старався поширити у своїй єпархії мережу церковних шкіл, передовсім у тих селах, де все ще не було систематичного навчання дітей. Він теж наполягав, аби навчання в церковних школах велося українською мовою. Після численних заходів, йому вдалося осягнути й те, що також в Ужгородській і Сиготській гімназії було також впроваджено і навчання української мови.[44]

Єп. Попович 1850 р. проголосив, що офіційною мовою Мукачівської єпархії є українська. Тому кожну просьбу, що не була написана по-українськи, звелів завертати адресатам.[45] Лекції в єпархіяльній духовній семінарії також читалися українською мовою. Однак примас, аєп. Іван Сцітовський (1849-1866), митрополичому наглядові якого була підпорядкована й Мукачівська єпархія, вже 1855 р. почав домагатися, щоб навчання в Ужгородській духовній семінарії велось латиною та з латинських підручників, щоб, мовляв, до лекцій догматичного і морального богослов'я «не закралось якесь хибне навчання».[46] Хоч єп. Попович завзято боровся проти латинської мови як викладової в духовній семінарії, врешті-решт мусів поступитися волі впливового тоді вже кардинала Сцітовського.[47] Все ж таки пасторальні й літургічні лекції й надалі велись українською мовою.

Для піднесення національного життя на Закарпатті єп. Попович сприяв теж заснуванню культурного товариства. Однак, через різні перешкоди з боку мадярських властей справа затяглася аж до 1866 року, коли владика відійшов уже до вічного життя. Та вдячні члени-засновники, оцінюючи старання владики для здійснення давньої мрії закарпатських діячів, найменували культурне товариство – *Общество св. Василія Великого*, в честь однойменника єп. Василя Поповича.[48]

---

[44] Русак, *КСб*, 50-53.

[45] *Там же*, 53.

[46] *Там же*, 56-57.

[47] *Там же*, 57.

[48] Ю. Гаджега, *Історія «О-ва св. Василія Великаго»*, Ужгород 1925, стор. 10;

Коли Попович став Мукачівським єпископом, то через малий ріст священики назвали його – *Василієм Малим.* Однак вони вірили, що він, як єпископ, заслужить собі ймення – *Василія Великого.* Так і сталося, бо ім'я єп. Василя Поповича в історії Мукачівської єпархії безперечно записане серед її великих і визначних архиєреїв.[49]

Як дбайливий батько, єп. Попович не забував і про добродійні єпархіяльні установи. Вже 1840 р. він завершив будову гуртожитку св. Олексія для священицьких дівчат-сиріт, що його розпочав ще його попередник, єп. Олексій Повчій († 1831), забезпечивши гуртожиток відповідними фондами. А для хлопців, студентів середніх шкіл, Попович відкрив подібний гуртожиток, т. зв. *Конвикт*, в якому на свій кошт утримував щороку 12 учнів гімназії, а здібніших з них висилав на вищі студії. Так, при матеріяльній помочі єп. Поповича, понад 40 убогих студентів закінчили університет. Єпископська кухня була повсякчас відкрита для бідних, насамперед – студентів. Під час голоду 1855 р. в його кухні харчувалося біля 200 голодуючих.[50] Тож і не дивно, що єп. Попович помер вкрай убогим, зате з великим «скарбом на небі» (Мт. 6:20).

Єп. Поповича можемо сміливо назвати також *єпископом – будівничим.* Після спорудження величавої вчительської препарандії, він взявся до оновлення та оздоблення катедрального собору, як теж до реставрації єпископської резиденції, до якої звелів добудувати ще й каплицю.[51] 1858 р. він розпочав відновлення духовної семінарії, при якій була влаштована теж окрема каплиця, присвячена Трьом Святителям, щоб семінаристи не мусіли ходити на щоденні богослужіння до катедрального храму.

Владика не забував і про парафіяльні церкви й помешкання для священиків, які до того часу переважно були дерев'яними й часто ставали жертвою вогню. Тому він наполягав, щоби священики по селах

А. Федорович, «Об откритіи О-ва св. Василія Великаго», стаття у *Науковый Сборник Галицко-русской матици на год 1866*, Львов 1866, стор. 360.

[49] Mondok, 9.

[50] Див. Кралицький, 94; *Листок*, 19 (1888) 223-225.

[51] Adriányi, 51-52 – невірно подає, що єп. Попович спорудив катедральний собор і єпископську резиденцію. Попович 1858 р. їх тільки «відновив» – *Schem. – 1878*, p. 45.

будували нові церкви й парафіяльні доми вже з каменю чи цегли. З приходом єп. Поповича в Мукачівській єпархії було тільки 30 кам'яних церков, а на час його смерті – вже 334 церкви та 222 парафіяльні доми були мурованими.[52]

Як згадувалося, єп. Попович пристрасно любив свій східний обряд і точно дотримувався літургічних приписів. Він охоче, якщо тільки не було якоїсь перешкоди, брав участь у всіх богослужіннях в катедральному соборі, що його прекрасно відновив і наново оздобив. Та у Світлий Понеділок 1864 р., під час хресного обходу, він дуже перестудився і захворів на запалення легенів, внаслідок чого в його грудях утворилася вода, яка й спричинила його смерть.

Перед смертю, на слова одного з довірених священиків, що деякі церковні достойники з оточення уже нетерпеливо чекають його кончини, вмираючий відповів: «Мій сину, бути єпископом 28 років – це велика ласка від Бога!». Прийнявши відтак св. Тайни, єп. Попович дня 9 жовтня 1864 р. віддав свою невинну душу в руки Творця, якому він сміло міг заявити: «Ревність до Твого дому з'їла мене!» (Пс. 69:10).

Тлінні його останки були зложені в крипті катедрального собору в Ужгороді, де вони очікують воскресіння мертвих.

Ще й по смерті знеславлений

Єп. Попович помер саме тоді, коли накотилася нова хвиля насильної мадяризації. Ще 1863 р. в Гайдудорозі зібралися т. зв. «мадярські греко-католики» й вислали до нього *Меморіял*, в якому домагались упровадження мадярської мови в літургію.[53] Знаючи, що сам примас, кардинал І. Сцітовський, підтримує почин змадяризованих греко-католиків, єп. Попович переслав їхній *Меморіял* до Риму, а тим часом строго заборонив уживати мадярську мову в богослужіннях.[54] Коли ж відповідь від Апостольського Престолу довго не приходила,[55] то мадяри почали оскаженілу кампанію проти єп. Поповича, до якої

---

[52] *Листок*, 19 (1891) 224.

[53] Згаданий Меморіял подає - GRIGÁSSY Gy., *A magyar görög-katholikusok legujjab története*, Ungvár 1913, p. 103-105.

[54] А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 102-103.

[55] Апостольський Престол щойно 7 грудня 1866 р. «строго заборонив мадярську літургію» – див. А. Волошин, *Спомини*, Філадельфія, Па. 1959, стор. 20.

своїми безпідставними доносами до Апостольського нунція приєдналися і деякі мадярські єпископи. Відтак всі ці безпідставні доноси й оскарження проти єп. Поповича Віденський нунцій, аєп. Маріян Фалчінеллі (1863-1874), зібрав і, не потрудившися їх перевірити, вислав до Апостольської Столиці. На основі цих доносів і оскаржень Папа Пій IX (1846-1878), вже по смерті Поповича, задумав через Пряшівського єп. Йосифа Ґаґанця здійснити апостольську візитацію.[56]

Передусім, єп. Поповичеві необґрунтовано приписували занедбання церковної дисципліни та потурання духовенству в численних зловживаннях. Як ми бачили, єпископ був людиною дисципліни й такої ж дисциплінованості вимагав від своїх священиків. Він ніколи не терпів хоча б і найменшого порушення церковних законів чи порядків.[57] До того ж, ґрунтовне слідство проти нього в роках 1849-1851 не виявило нічого такого, що могло мати далекосяжні «політичні наслідки, ворожі інтересам імперії».[58] Тому не відповідає істині, що єп. Попович довів духовенство Мукачівської єпархії до загального морального занепаду й облудного навчання віруючих.

Прив'язаність єп. Поповича до східного обряду і неухильне дотримання обрядових практик (зокрема – носіння бороди деякими священиками) в очах мадярських єпископів було «ознакою його нахилу до схизми».[59] А вже цілком злобним був донос, що, мовляв, єп. Попович дозволив деяким священикам уводити до богослужінь живу «народну мову». Само собою, що його автори мали надію замість української, впровадити мадярську мову, вживання якої Попович строго заборо-

---

[56] Лист нунція до графа Менсдорфа від 6 березня 1865 р. подаю в українському перекладі в Додатку, *Документ ч. 2*; у французькому оригіналі його опублікував – ADRIÁNYI, p. 408-410.

[57] Єп. Попович «був строгим як супроти себе самого, так і супроти підчиненого собі духовенства... Не терпів жодної зміни й не допустив ніякого нововведення» - див. *Листок*, 19 (1891) 224; теж *Листок*, 20 (1888) 306-307. А кращий з його життєписців, о. А. Кралицький, ЧСВВ, виразно підкреслює, що «рішучість і твердість характеру» спричиняли єп. Поповичеві багато клопотів і неприємностей – див. Е. САБОВ, *Христоматія*, 91.

[58] Єп. Попович не тільки був очищений цісарським судом від усіх оскаржень, але ще був іменований 1863 р. «Цісарським радником» – *Schem. 1878*, p. 45.

[59] Сам єп. Попович голив бороду, зате не забороняв плекати бороду, за давнім звичаєм Східної Церкви, своїм священикам, що й «скандалізувало» римо-католиків – див. Студинський, 86.

нив, відкликуючись до Апостольського Престолу.[60]

Цілком безпідставними були й закиди проти єпархіяльної духовної семінарії та її професорів. Тут розходилося про намагання примаса Сцітовського вмішуватися й контролювати виховання молодого клиру, проти чого єпископ, разом з професорським збором, спротивився, прагнучи зберегти український характер своєї духовної семінарії.[61]

Після докладнішої перевірки стану Мукачівської єпархії по смерті єп. Поповича виявилося, що задуманої апостольської візитації Римом не було потрібно.[62] Все ж таки усі перелічені злобні наклепи проти єп. Поповича допомогли мадярам посадити на Мукачівський єпископський престол свого кандидата, відданого мадярського патріота, Стефана Панковича (1867-1871), від якого й почалась систематична мадяризація закарпатського клиру. Та це – вже інше питання.

ДОДАТОК

Недавно мадярськими авторами були опубліковані два листи Апостольських Нунціїв у Відні, які у спотвореному світлі представляють одного з найвизначніших Мукачівських владик – єп. Василя Поповича (1838-1864). Щоб очистити його добре ім'я, я старався бодай коротко, але об'єктивно подати образ його єпископського служіння і тим самим доказати, що навіть реляції Апостольських Нунціїв слід ґрунтовно перевіряти, бо вони часто основуються на тенденційних і невірних доносах неприхильних, хоча й високо поставлених церковних осіб.

ДОКУМЕНТ ч. 1.

Перший документ – це реляція Віденського Нунція, аєп. Михаїла Віяле Прелá (1845-1855) до Просекретаря Стану, аєп. Якова Антонел-

---

[60] Пекар, *Нариси*, стор. 103.

[61] Русак, *КСб*, 56-57.

[62] Кан. І. Мондок, що особисто знав єп. Поповича, не вагався свідчити, що єп. Попович відзначався «збереженням церковної дисципліни, точним зберіганням церковних традицій, як також правовірним навчанням» – *Schem. 1878*, p. 46-47.

лі (1848-1852),[63] подана на основі тенденційних інформацій мадярського примаса, аєп. Івана Сцітовського. У звіті йде мова про двох «експонованих» єпископів, тобто про Великоварадинського єп. Л. Бемера та про Мукачівського єп. Василя Поповича. Подаю український переклад італійського оригіналу, але тільки ту частину звіту, що стосується єп. Поповича.

Відень, 29 грудня 1849.

Реляція Віденського Нунція до Просекретаря Стану про «скомпромітованих» під час Кошутської революції єпископів Великоварадинського й Мукачівського.

Ватиканський Архів, *Секретаріят Стану 1848-50,* Рубр. 247, зшиток 6 (259).
Lukács L., *The Vatican and Hungary 1848-1878*, Budapest 1981, p. 376-378.

Неприємні справи відносно мадярських єпископів ще не скінчилися. Є ще два інші поважно скомпромітовані єпископи, проти яких буде розпочате слідство, а саме: монс. Бемер, римо-католицький єпископ Великоварадинський і монс. Попович, Мукачівський греко-католицький єпископ. Під час Кошутської революції обидва єпископи повелися у спосіб, гідний осудження. Примас навіть зробив відповідні кроки, щоб їх не заарештували. Я теж старався підтримати його намагання, і тому їхнього ув'язнення вдалося уникнути.

Монс. Сцітовський[64], з яким я неодноразово розмовляв про згаданих єпископів, старався мене переконати, що для Католицької Церкви в Мадярщині було б набагато краще, якби обидва згадані єрархи зреклися своїх єпархій...

Примас, а з ним й інші (мад. єпископи – А.П.) мене запевняють, що справа Мукачівського греко-католицького єпископа виглядає далеко гіршою.[65] Вони його схарактеризували як людину скандальної поведінки і таких релігійних переконань, що дають малу запоруку

---

[63] Аєп. Я. Антонеллі від 1848 р. був тільки Просекретарем Стану, і щойно 1852 р., коли вже дістав кардинальський капелюх, став Секретарем Стану (1852-1876).

[64] Іван Сцітовський став Остригомським архиєпископом і примасом Мадярщини щойно по революції, тобто 1849 р. Кардиналом був найменований аж 1853 р.

[65] Див. вище, де була мова про єп. Поповича під час Кошутської революції.

його прив'язаності до св. з'єднання. Повторяю, було б великою користю для Церкви, якби вони обидва згодились зректися своїх єпархій.

Є ще і Пряшівський єпископ,[66] що серед тих жахливих обставин, в яких знайшлася Мадярщина (під час революції – А.П.), попав у руки повстанців і, під політичним оглядом, допустився менше похвальних учинків.[67] Однак це достойна людина, яка завжди була віддана пануючій династії. Тому про нього годі сказати, що він скомпрометував себе. Надіюся, що при моїй помочі Примасові вдасться запобігти тому, щоб його не турбували...

ДОКУМЕНТ ч. 2.

Другий документ – це урядове повідомлення Віденського Апостольського Нунція, аєп. Маріяна Фалчінеллі (1863-1874), вислане вже по смерті єп. Поповича австрійському міністрові закордонних справ, графові Олександру Менсдорфові (1864-1866), про необхідність Апостольської візитації Мукачівської єпархії, яку Папа Пій IX (1846-1878) задумав провести через Пряшівського єп. Йосифа Ґаґанця (1843-1875). Візитація однак не відбулася, бо виявилося, що всі доноси проти єп. Поповича були безпідставними. Однак Мадярська надвірна канцелярія домоглась того, що наслідником єп. Поповича став їхній кандидат, Стефан Панкович, який, будучи мадярським патріотом, значно прислужився мадярам.[68] Повідомлення нунція передаю українською мовою, у перекладі з французького оригіналу.

---

[66] Пряшівський єп. Йосиф Ґаґанець (1843-1875), близький друг Поповича.

[67] Повстанці схопили єп. Ґаґанця і примусили його відправити для них на головному майдані у Пряшеві архиєрейську Службу Божу. Опісля під багнетами поволокли його аж до Дебрецина і щойно по якомусь часі випустили його на волю – cf. LUKÁCS, 339.

[68] Стефан Панкович, єп. Мукачівський (1867-1874), як мадярський патріот, почав мадяризацію греко-катол. Церкви на Закарпатті - див. Уриіл Метеор, «Положеніе Угорских Русских под управленіем еп. Стефана Панковича», стаття у *Славянскій Сборник*, С-Петербург 1875, т. I, стор. 44-88; передрукована у И. А. Сильвай (Уриил Метеор), *Избранные произведения*, Братислава 1957, стор. 352-389; A. PEKAR, *The Bishops of the Mukachevo Eparchy*, Pittsburgh, Pa. 1979, p. 41-45.

Відень, 6 березня 1865.

Повідомлення Апостольського Нунція австрійському міністрові закордонних справ про задум Папи Пія IX провести Апостольську візитацію Мукачівської єпархії.

Ватиканський Архів, *Архів Віденської Нунціятури,* том 477А, чис. 46/3.
G. Adriányi, *Ungarn und das I Vaticanum*, Köln-Wien 1975, p. 408-410.

Дух, який панував в адміністрації Мукачівської єпархії за часів недавно померлого єпископа, як це вже відомо й Імператорсько-королівському дворові, довів цю єпархію до надзвичайно жалюгідного стану. Внаслідок слабости і великої поблажливости бл. п. монс. Василя Поповича, серед греко-католицького духовенства поширилося багато зловживань, що не тільки порушують церковну дисципліну, але й загрожують чистоті католицької віри та збереженню св. Унії між вірними згаданої єпархії.[69] Деякі з тих зловживань протирічать також інтересам імперії, бо можуть викликати поміж вірними ще й політичні наслідки.[70]

Виявилося, що засади Католицької Церкви не були достатньо зберігані Мукачівською єпископською консисторією, передовсім – щодо законів подружжя і його нерозривности, які ще й донині не зберігаються священиками.[71] Велика кількість сільських парохів схильна

---

[69] Про неухильну церковну дисципліну, контрольовану єп. Поповичем, мовилося вище, в його життєписі. Єпархіяльний історик, канонік І. Мондок, виразно підкреслює, що єп. Попович, зокрема, визначався «cura disciplinae ecclesiasticae»– cf. *Schematismus dioecesis Munkacsiensis pro A. D. 1878,* p. 46.

[70] Після дворічного слідства проти єп. Поповича державними органами не знайдено й найменшої його провини проти інтересів імперії, хоч примас Сцітовський зі свого боку настоював, щоб він уступив з єпископської катедри.

[71] Примас І. Сцітовский намагався накинути Мукачівській єпархії латинське канонічне право, передусім – щодо подружніх справ. Коли ж Мукачівська консисторія запротестувала і продовжувала вирішувати подружні справи на основі східної канонічної традиції, примас оскаржив її перед Апостольським нунцієм, мовляв, Мукачівська консисторія не зберігає «засад Католицької Церкви», передовсім – щодо подружжя і його нерозривности – див. статтю кан. І. Чурґовича: «О разводѣ брака», в якій він боронить Мукачівську консисторію проти безпідставних оскаржень примаса, опубліковану у *Листок*, 1888, чч. 1-24, в укр. перекладі о. К. Ю. Жатковича.

до східної схизми, а деякі каноніки катедральної капітули явно намагаються ширити анти-католицькі ідеї.[72] Їхню схильність до схизми, яка й назовні виявляється способом одягання і плеканням бороди,[73] можна зауважити теж у їхніх спробах вводити деякі зміни в св. Літургії.[74] Багато священиків на власний розсуд почали вже вживати народну мову у богослужіннях.[75]

Управління єпархіяльної семінарії далеке від того духа, якого мало б дотримуватися, щоб відповідно виховати молодий клир до святости, якої вимагає їхній стан. Деякі професори навчають доктрини, цілком незгідні з вченням Католицької Церкви. Тому молодих священиків, які виходять з їхньої семінарії, щодо знання і моральности, годі рекомендувати.[76]

Занедбання канонічної візитації єп. Поповичем довело до поширення між духовенством морального неладу. Повторне і часто серйозне порушення церковного права, як теж різні пороки й облудне навчання священиками не були усунені. Теж і непотизм, який при померлому єпископі відігравав важливу ролю, став причиною значних скандалів, витворюючи між клиром духа незгоди.[77]

---

[72] Вираз «анти-католицькі ідеї» тут треба розуміти тільки як спротив Мукачівської консисторії проти намагання примаса латинщити східний обряд.

[73] Хоч єп. Попович сам голив бороду (не дуже йому росла), все ж таки за давнім звичаєм східного обряду не забороняв своїм священикам носити бороду. Про голення бороди див. О. Духнович, *Твори*, Пряшів 1967, т. 2, стор. 528; Н. Бескид у життєписі «Попрадов», стаття у *Карпатскій Свѣт*, Ужгород, 1 (1929) 408-409.

[74] Про прив'язаність єп. Поповича до східного обряду див. його життєпис (Е. Фенцика) у *Листок*, 20 (1888) 306; згаданий вище кан. Мондок, який особисто знав єп. Поповича, особливо наголошує, що Владика був «singularis in exacta ritus et consuetudinum Ecclesiae Orientalis scientia, summaque in iis manutenendis fides et vigilantia».

[75] Це були власне змадяризовані священики, які всупереч забороні єп. Поповича, за тихою згодою примаса, почали «на свою руку» відправляти св. Літургію по-мадярськи, як було сказано вище, у статті.

[76] Тут простежується лінія на латинщення Єпархіяльної семінарії, де виклади велися українською мовою. Але примас Сцітовський наполягав, щоб навчання велось латиною і то – з латинських підручників, проти чого запротестувала як консисторія, так і професорський збір при семінарії. Про цю боротьбу див. Ю. П. Русак, «Мукачевская епархія и ея борьба за права русскаго язика во время еп. В. Поповича», стаття у *Карпаторусскій Сборник*, Ужгород 1930, стор. 56-57.

[77] Щоб переконатись про фальшивість такого свідчення, досить переглянути велику кількість *Пастирських листів*, що їх видав єп. Попович. Багато з них наво-

Щоб поправити цей жалюгідний стан і викоренити вище подані надужиття, Його Святість хоче використати добру нагоду вакансії Мукачівської єпископської катедри і зарядити Апостольську візитацію єпархії. На Апостольського візитатора наміряє призначити монс. Йосифа Ґаґанця, Пряшівського греко-католицького єпископа.

Хоч ці апостольські заходи, внаслідок свого чисто духовного характеру, цілковито залежні від Глави Церкви, все ж таки Святіший Отець, на серці якого лежать добрі відносини між обома державами, бажає, щоб Імператорський двір уже наперед був відповідно поінформований про цей його задум. Тож нижчепідписаний Апостольський нунцій, виконуючи цей наказ Святішого Отця, передає це повідомлення Вашій Ексцеленції, Шановному графові з Менсдорфів, як Міністрові закордонних справ, будучи переконаний, що Імператорсько-королівський двір узнає вповні обґрунтованими ті спонуки, які змусили Святішого Отця зробити таке рішення в інтересі духовного добра вірних Мукачівської єпархії.

Відносно особи, якій він наміряє доручити місію Апостольського візитатора, Святіший Отець переконаний, що зразкове благочестя й апостольська ревність, як і інші чесноти, що ними єп. Ґаґанець відзначається, роблять його відповідним, щоби, зокрема, успішно виконати це дражливе, а заразом і важливе завдання.

Надіючись, що Ваша Ексцеленція зволить повідомити нижче підписаного (тобто Ап. Нунція - А.П.) про думку Імператорського двору щодо вищезгаданого наміру Святішого Отця, підписаний з приємністю користає з цієї нагоди, щоб відновити свою глибоку пошану до особи Вашої Ексцеленції.

дить Gy. Papp, A magyar görög-katol. Egyház particuláris jogforrásai, Budapest 1943, p. 35-36, і вони ясно свідчать про запопадливість, з якою Владика старався утримувати порядок і правовір'я у своїй єпархії. Тому цілком правильно схарактеризував правління єп. Поповича історик Мондок: «Post ejus mortem, una omnium fere vox erat, eum, ob ea quae ipse habuit et quae suo labore Diœcesim habere fecit, omnino dignum esse, ut ejus nomen et memoriam pari cum his, qui optime de Dioecesi nostra meruerunt, – honore et gratitudine prosequamur et celebremus» – cf. *Schematismus pro A. D. 1878,* p. 47.

I. DOCUMENTA — МАТЕРІЯЛИ

[Митрополит Іпатій Потій]

«ОБОРОНА ФЛОРЕНТІЙСЬКОГО СОБОРУ ВОСЬМОГО ПРОТИ ФАЛЬШИВОГО [СОБОРУ], НЕДАВНО ВИДАНОГО ВОРОГАМИ З'ЄДИНЕННЯ – у Вільні – 1604 року»

Зі староукраїнської мови переклав
пок. о. Атанасій Великий, ЧСВВ

ВІД РЕДАКЦІЇ

В 1970 році, з нагоди 375 річниці Берестейської унії, о. А. Великий видав Documenta Unionis Berestensis *і взявся до перекладу* Оборони Флорентійського собору. *Цей твір митрополита Іпатія Потія він хотів опублікувати в* Українській Духовній Бібліотеці *«для української людини», – як часто говорив і писав, – щоб пригадати їй, що Творці Берестейської унії жили ідеєю Флорентійського собору (1439 р.), на нього покликалися та його обороняли.*

З невідомих нам причин о. Великому не судилось видрукувати свого перекладу. Він його не викінчив, залишивши неперекладеними декілька сторінок, яких тоді не міг відчитати з нечітких фотокопій. Після 25 років друкуємо переклад цього твору митр. Потія, бо він вкладається в тематику цього збірника, а, одночасно, бажаємо цим віддати належну шану пок. о. Атанасієві Великому, який зібрав і видав стільки документів про Берестейську унію.

****

Оборона Флорентійського собору *митр. Потія – це відповідь на двоє писань Клирика Острозького з 1598 року:* Отписъ на листъ в Бозѣ велебного Отца Ипатіа... *(в імені князя Костантина Острозького) та* Исторіа о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флорентском синоде вкоротцѣ правдиве списанная. *В цих творах Клирик розповідає про фантастичні речі, які мали б діятися на Флорентійському соборі. У 1598 або 1599 р. митр. Потій дав першу відповідь, видаючи* Отписъ на листъ ниякого Клирика Острожского безименного, который писалъ до владики Владзимерского и Берестейского, *а 1603 р. видав твір* Obrona ś. synodu Florentskiego powszechnego, dla prawowiernej Rusi napisana przez Piotra Fiedorowicza w Wilne, kollegium ruskiego, im. księdza metropolity

kiiowskiego rectora, a przez Gellasia Rusowskiego, archimandritę wileńskiego na polski ięzyk przelożona. *Книжка вийшла під іменем Петра Федоровича і присвячена князеві Константинові Острозькому. Потій не підписався під цим твором, тому що князь Острозький не прийняв би жодної книги йому присвяченої, якщо б вона була підписана його іменем. Однак, у вступі до руського видання* Оборони Флорентійського собору *Потій подав свої ініціяли:* И. А. М. К., *що означають:* Ипатій Адам Митрополит Київський. *(Зміст «Оборони» див. стор. 234-235).*

ѠБОРОНА
соборꙋ Флорентїеского
ѡсмого, противъ
фальшивомꙋ недавно ѡдъ
противниковъ згод
выданомꙋ

Титульна сторінка «Оборони»

Ватиканська Апост. Бібліотека (R.G. Concili V/144)

ПРИСВЯТА

Світлому князеві, панові Янушеві, князеві Острозькому на Заславлю, воєводі волинському, панові моєму милостивому, з побажанням ласки Божої, спасенного здоров'я і щасливого панування на довгі літа.

Ледве чотири роки тому, світлий і милостивий княже, якийсь анонімний Клирик острозький видав в острозькій друкарні по-руськи і по-польськи такий собі підступний і фальшивий «Собор», називаючи його немов би то собором Флорентійським восьмим, в котрому нагромадив так багато поганої та богомерзької брехні і перекручень, що, здається, й сам диявол з пекла не спромігся б більше видумати. А все те – на зогидження і знищення тієї святої згоди і єдности, що на Вселенському Флорентійському соборі звершилася між греками і римлянами за часів Євгена IV папи Римського, в році 1439 від Різдва Христового, а тепер за наших часів, уже як призабута, в державі його Королівської милости, пана нашого милостивого, почала відновлюватися і виходити на денне світло. Але ворог душ, який ніколи не перестає викривлювати справжні Божі шляхи і сіяти незгоду між братами, бачучи, що той Вселенський собор є очевидним свідченням і великою опорою того святого християнського з'єдинення, тепер на нього кидається й атакує в нечуваний спосіб.

Тому, бажаючи загасити цілком ясну правду – неправдою, християнську любов – ненавистю, а з'єдинення Божих Церков – роздором, видав з пекла проти цього Вселенського собору, майже цілим християнством прийнятим, інший (твір), повний фальші, очорнення і неправди, в якому так погано обмовив усі стани архиєрейські й царські того віку, немов би всі, що були на тому соборі, брехали, богомерзькі речі, ґвалтування й убивства затаювали, а розбрат і незгоду покровом надуманої згоди і з'єдинення прикривали, і все інакше, аніж там діялося, перед християнами вдавано показували. А вчинив те не без причини, бо бачить, що затяті греки не мають жодного виправдання для свого непослуху тому Соборові і відступлення від прийнятого з'єдинення (а не слухати Собору – то Церкви не слухати, якою Дух Святий управляє, та й неможливо інакше), то й закинув цьому священному Соборові (всьому християнству відомому), немовби той Собор з волі Божої був скликаний у західних країнах.

По-друге, немов би там на тому Соборі мали діятися над греками (з боку латинян) ґвалти, ув'язнення і вбивства; немовби грецького

імператора Палеолога підкуплено дарунками, константинопільського патріярха Йосифа задушено, греків силоміць примушувано до підпису, та й багато інших небилиць перелічує; а до того ще називає цей священний Вселенський собор «листрикійським» – тобто розбійницьким. Тож тут не комусь одному, але майже всьому християнству, всім історикам і літописцям того століття, всім книгам, всім привілеям святої пам'яті королів польських, а врешті – і давнім руським церковним Збірникам, в яких про той Вселенський собор говориться, закидається брехня, бо всі вони мають цей Вселенський собор за священний і правдивий, і серед інших Вселенських соборів його вшановують не гіршим від них.

Зрештою, і єретики, вороги Римської Церкви, які радо викопали б те і з-під землі, коли б щось знали проти Папи (всіх їх кільканадцять, яких я згадав), навіть вони не подають жодної згадки про такі безбожні речі. Більше того, у своїх літописах оповідають, що греки, погодившись на Флорентійському соборі з римлянами, від тієї згоди і з'єдинення вперто знову відступили, про що явно засвідчують і деякі їхні патріярхи; тую ж поганську неволю, якою їх Пан Біг покарав, не чому іншому, а лише цій проклятій схизмі приписують, про що Ваша княжа милість достатньо знайде в цих моїх книгах.

Пригляньcя ж далі, Ваша милосте, безрозсудній сміливості цього безбожного Клирика – брехливого соборописця, чи він оглядався на шляхетну славу його княжої милости, пана воєводи Київського, і на його стольний город (Остріг), який заходами того ж побожного і боголюбного пана був украшений академіями, школами, друкарнями й іншими вільними науками? А той там, на добрі справи уфундований верстат, своїм баламутством і очорненням всього християнства нечувано ганьбив; і немало тому дивуюся: Чи ж там людей не було, які б його від того стримали? Чи ж там ця друкарня усім відкритою стоїть так, що кожному вільно в ній і безглуздя друкувати? Бо хоча місце (в його книзі) не вказане, але всім добре відомо, хто її видав і де вона друкована. І тим, що не подав ані свого імені, ані місця видання, дав явно знати, що неправду написав.

Так то діє сваволя, де старшого не мають, а якщо й мають, то ним погорджують. Не ганю я порядку у римлян, де хоч би який філософ, або вчений у богослов'ї був, однак не сміє давати до друку жодної праці, аж після апробати, засвідченої і даної за відомом старших. Але в нас на Русі все навпаки: хоч би і сам чорт з пекла щось видумав, аби лише слов'янською мовою, – все приймуть, не питаючи, чи це правда і з якого джерела воно вийшло, а того найшлось би чимало.

Отож, бачучи таку людську поведінку на велику шкоду для спасіння

душі, гірко плачу, а як тому зарадити, і сам не знаю.

З другого ж боку, мій обов'язок змушує мене до того, щоби безнастанно, вчасно і невчасно, закликати і напоумляти, хоча й знаю, що в декого попаду ще в більшу неласку. Так і ці книги хотів я присвятити його милості, світлому князеві Острозькому, пану воєводі Київському, як дідичеві тієї славної острозької столиці, бажаючи сповнити мою повинність й нагадати, аби його Князівська милість пильнував якось тих професорів острозької друкарні, карав ворохобню, а речей, що Богові і правді супротивні, на шкоду душевного християнського спасіння, не дозволяв видавати на денне світло. Бо знаю, що це діється без волі й відомости його милости.

Але, щоб не викликати на себе більшого гніву його милости, хоча знаю чеснотливу й богобоязливу його вдачу, що правду радо слухає; однак донощики, що послугуються мною перед його милістю і небилиці про мене розсівають, могли б цю мою добру волю і пересторогу перекрутити й за супротивну подати, тож дав я спокій, не бажаючи додавати жару до жару. Одначе, аби це залишилось в тому шляхетному домі, то ж вашій княжій милості, світлий і милостивий княже (як братові і повинному його милості тієї ж лінії славного і вельможного дому княжат Острозьких, ті малі книжечки присвячую й офірую та під охорону шляхетного імені твого віддаю, щоб були знаком і певним свідоцтвом моєї підлеглости й прихильности до найдостойнішого вашої милости дому Острозького, якого я визнаю себе вічним слугою, і якому всього душевного і тілесного добра щиро бажаю, і прошу, аби твоя княжа милість від мене, свого слуги й богомольця це прийняв ласкаво, не з огляду на мою особу, яка тобі самому відома, але з уваги на саму річ, яка (як Бог на небі, справедлива) для перестороги необізнаних людей і для оборони того священного Вселенського Флорентійського собору написана. А також з рук твоєї княжої милости – його милістю паном воєводою київським вона буде вдячніше прийнята. Крім того, може Господь Вседержитель прихилить до мене і його серце, щоб я хоч раз перед моєю смертю міг побачити ласкаве для мене око його милости, а потім стати перед нелицемірним Суддею, поєднавшись з супротивником у дорозі – згідно з наукою Христа Бога нашого; а того і його милості, хоч і великому панові, неменше як і мені вбогому потрібно. А твоя милість, мій милостивий пане, зволь бути по-давньому ласкавий для мене, слуги свого.

Писано у Вільні року Божого народження 1604, місяця липня 27 дня.

Вашої княжої милости слуга і богомолець І.А.М.К. *(= Іпатій Адам, Митрополит Київський).*

ОБОРОНА
ПРАВДИВОГО СОБОРУ ФЛОРЕНТІЙСЬКОГО, ПРОТИ ФАЛЬШИВОГО, НЕДАВНО ПРОТИВНИКАМИ З'ЄДНАННЯ ВИДАНОГО

Передмова

Як у всіх звичайних речах зрада й обмова гидкі як Пану Богові, так і добрим людям та далеко більше гидкі вони в Божих речах, що стосуються спасіння; гіршого і бридкішого вже не буває. Бо, найперше, що інше зав'язує між людьми любов і згоду, понад яку немає нічого милішого і дорожчого, як не правда, щирість і статечна віра? Тому на ній, як на певній основі, Боже Письмо і всі розумні люди (хоч би й погани) основують всю справедливість і державний добробут. «Правда Твоя, – каже Давид, – правда вічна, і закон Твій – правдивий». А нижче каже: «Всі Твої дороги – правда». І те саме говорить на багатьох подібних місцях. А поганин Ціцерон написав: «Основою справедливости, – є віра; то є так у мові, як і в справах, жодна річ так не підтримує держави, як сама віра». А Ціцерон того навчився в школі інших чесних грецьких філософів. Не інакше вчать Платон і Аристотель, які описали брехню як заразу і найпевнішу погибель держави, а кару на брехуна встановили таку саму, як і на зрадника держави.

Правду називають ґрунтом і стовпом утвердження справедливости, і – слушно. Бо викинувши з-посеред людей правду, не буде безпечний купець за свій крам, ані ремісник – за своє ремесло; приятель же – від приятеля, товариш – від товариша, ані щодо приязні, ані щодо здоров'я, не зможе мати певности. Ось що зуміє брехня між людьми! Та й між Богом і людиною лише одна правда вчиняє спокій і єдність, чого ми всі якраз і бажаємо: милого перебування Богові – в нас, а нам – у Бозі. Говорить пророк: «Господи, хто мешкає в Твоєму домі, або хто поселиться на святій горі Твоїй?» (Пс. 14). І сам відповідає Божим іменням: «Хто ходить без порока, чинить правду і говорить істину в серці своєму, що не облесливий у мові своїй, і не чинить ближньому своєму зла».

Одного поганина, ім'я його Пітаґор, спитали, що вчиняє людину найподібнішою до Бога? А він відповів: «Коли говорить правду». Якщо ж правда вчиняє людину подібною до Бога, то фальш – неподібною (або радше – дуже відмінною від Бога), а тому є взірцем і лихої поведінки. Бо коли сам Бог є правдою, як каже св. Іван (Ів. 14), то хто за ним іде – ненавидить неправду; і Господь вигубить всіх, що говорять

лож (Пс. 6), і відвертається від фальшивої людини. Таких людей ясно зображає Давид, називаючи їх розкритими гробами. Бо як з розкритого гробу постійно виходить сморід і є причиною падіння й провалу в нього для необачного, так і з брехливих уст виходить сморід огидної зради, що для нерозумного є причиною погибелі.

З цього кожний може побачити, наскільки всяка брехня є огидною Богові Вседержителеві. Та підемо далі. Якщо на славі, на маєтності та на здоров'ї вчинити комусь зраду, то це стає злобною і ганебною справою, поганою і перед Богом і перед людьми. А що ж сказати, коли це приносить з собою погибель душі? А до того, коли це зумисно вчинено, щоб через злість і впертість правду Божу закопати, аби світло небесних таїнств у людських душах загасити, щоби врешті й сам Бог був зогиджений і з людських сердець викорінений і якнайдалі відсунений? Ліпше назвати і змалювати її не можемо, як лише плодом диявола і його пекельним насінням. Бо ж диявол за природою своєю (проклятий по гріхопадінні) є обманцем і батьком усякого обману, що ненавидить славу Божу в людях. Завидуючи людям духовного спасіння і небесного благословення, якого сам був позбавлений, він завжди до того змагає, аби шляхом обману і в людях на світі Божу хвалу знищити, і людські душі потягнути на вічну погибель і вчинити їх собі подібними у своєму вічному проклятті; а чого сам не може осягнути, то через обдурених людей, як через свої інструменти, свого домагається. Ясний і кожному відомий приклад того маємо у матері нашій Єві, яку як слабкішу звів розмаїтими оманами, а опісля через Єву й Адама, і так своєю завистю і брехнею той проклятий душогубець навів на весь людський рід смерть. І вже про пророків Ахавових, ставши перед Богом, диявол сказав про них: «Буду, – каже, – в устах їхніх духом обманним», що й вчинив на вічну погибель царя Ахава.

А нарешті, самого Ісуса Христа, нашого Спасителя, до котрого зблизившись під гарним сповидом Святого Писання, диявол брехливо і зрадливо спокушав. А відтак його невинності, як і апостолів, і всіх його слуг, диявол фальшивими наклепами через злих людей багато докучав, допікав, наводив на них нехіть, а нарешті довів і до страти життя. Він і по нинішній день чинить це стосовно його вірних. І в його школі теж і деякі з руського народу, набувши досвіду, своїми заразливими писаннями вчинили в Церкві Божій немалу шкоду, видавши їх друком. Перший з них – Степан Зизаній, що на загибель своєї власної віри, бажаючи нібито зашкодити римлянам, назбирав на них багато єретицьких арґументів, і видав друком у руських і польських книжках, в яких

навіть і в найменшому не тримається Святих Отців щодо давньої віри, церковної влади, Святих та стосовно інших речей. А переписавши з єретичних постиль докази, дав їх Русі. І ці його книги русини-небожата прийнявши, після короткого часу почали з Церкви виступати, святі образи викидати й від обідні відмовлятися, бо того з самого Письма не можуть доказати, якщо від святих і богоносних Отців відступлять. А Степан, відступивши від Святих Отців, пише письмо з єретичними викладами. Йому ж подібний і Клирик острозький безіменний, що спрягшись з якимсь аріянином Філалетом, видав книги, названі «Апокризис», які повні фальшу й омани. А потім, не вдоволяючись тим, видав по-руськи й по-польськи «Флорентійський собор», який власною брехнею і новохрещенськими єресями наповнив, а на ділі й одного слівця правди в ньому не знайдеш. А все це – для знищення тієї святої єдности і згоди, котра звершилася на тому Флорентійському соборі за Євгенія IV папи Римського між греками і латинянами.

Звідомлення чи універсали цього Собору є і в старих руських книгах, що їх називають Зборниками. Є у Вільні одна книга в церкві Воскресіння Христового, під назвою Зборник, в якій дяк Кирило, що в Більську вчить дітей, вирвав з неї той Собор. Є і другий Зборник в церкві Святої Тройці у Вільні, якому близько ста років, з якого також той Флорентійський собор почав був виривати Степан Зизаній, але його міський писар Іван Яцкович стримав, і майже силою вихопив з його рук, і не допустив йому вирвати до кінця. Знаки того видирання є і досі на двох картках.

Отож, подивися, християнський брате, чи то не пекельне серце, бачивши правду, її нищить? Дерти книги і впертість свою фальшем підпирати? А що є тяжчого і соромнішого? Бачивши, що пастирі Божої Церкви для свого і своїх овечок спасіння вдалися до того з'єдинення, яке на Флорентійському соборі збулось між греками й латинянами, відновляючи згоду, недбальством інших занедбану, а вони, неспроможні проти ясної правди інакше повестись, як лише розсварити простеньких і своїх старших, давню флорентійську згоду за неслушну подали людям на огиду, і видумали собі цілком інакший собор і таку явну небилицю, якої і світ ніколи не чув, та зодягли його фальшем, обманством і єретицькими арґументами. Отож, взявши перед себе той видуманий їхній собор, покажу наочно всім благочестивим християнам, від початку до кінця, як йому мають вірити. Звідси, християнський читачу, одночасно також довідаєшся про речі певні, що маєш зберігати й думати про істинний Флорентійський собор.

Частина перша

ПРО ПИСЬМЕННИКІВ, ЯКІ ОПИСАЛИ ПРАВДИВИЙ ФЛОРЕНТІЙСЬКИЙ СОБОР

Про давні речі, які діялися не за нашої пам'яті, не можемо інакше здобути відомості, лише через писання людей, котрі або самі їх бачили, або були добре обізнані з речами, що їх описують, та й особистість яких між людьми є визначна; а ознаки їхнього спостереження і знання багатьох речей є засвідчені. Однак, хто з непевних розповідей про давні речі пише, такому загально не ймуть віри, бо там правда мусить бути підозрілою, коли розповідь основується не на певних свідках. А особливо, коли хто описує якусь подію з-перед століть, або й раніше, і не має в себе жодного давнішого свідоцтва, той радше заслуговує на глум і наругу, ніж на довір'я.

Оскільки ж у недавно минулі літа невідомо хто відважився подати людям справу відбуття Флорентійського собору, то годилося, щоб ім'я своє підписав, бо цнотливому годиться з-за правди не соромитися. А якщо правду писав, то повагою своєї особи тим більше підпер би її; але що своє ім'я замовчав, то мабуть боявся, щоб йому за його баламутство не було сорому. Так то власне хитро вчинили і безглуздий Клирик острозький, і його товариш-новохрещенець, від якого назбирав арґументів, бо розумів, що йому не тільки на папері, але й прилюдно живим словом, усно, в очі могли закинути його брехню. Власне, так як роблять собаки, побрехавши за плотом, скрився. Належало було доброму писаці навести ще старих письменників, або давні книги (хоч би й писані), з яких він те, що написав, вичитав, а коли цього не вчинив, то нехай не бере мені за зле, якщо його назву баламутом і творцем вигадок. А, натомість я, поглянь, скільки письменників йому покажу, а почну від своїх власних.

Найперше – руські церковні Зборники, і то дуже давні, в яких є вписаний той Флорентійський собор. Опісля, похвала того собору Григорія, митрополита Київського, яка також знаходиться у старих руських книгах. До того ж і листи царгородських патріярхів (які і тепер маю в руках), уже з часів турецького панування в Царгороді, в яких-то листах Флорентійський собор патріярхи називають священним і правдивим. Маю й інші листи Ісидора, митрополита нашого Київського,

якими після Флорентійського собору (всіма нашими духовними з радістю прийнятого) від кривди боронив і воєводам та державцям так руським як і польським, маючи на це владу, як власний пастир наказував. А надто і привілеї Володислава, Олександра і Жигмонта І-го, які засвідчують ту єдність, довершену на Флорентійському соборі, бо за тією єдністю руському народові, на їх просьбу, були надані вольності. А той Володиславів і Олександрів привілей ще Намісник митрополита київського, Макарій Тучапський, дав вписати від імені всього духовенства і суспільства руського до Львівських книг, за Львівського старости Миколи Гербурта на Фельштині, що діялось шість років перед привілеєм Жигмонта І-го, чого знаком є печать, витиснена на пергаменті. А далі: сам Собор описаний (і печатками, папською і цісарською, та Отцями всіма обох народів підписаний) є і тепер у папській скарбниці в Римі, а хто не вірить – нехай справдить. Цей Собор був виданий по-грецькому, самими греками на латинську мову перекладений і так видрукований, аби хтось не говорив, що він видуманий латинянами, бо легше пізнає щиру правду кожний справді шляхетноуроджений грек, коли його по-грецькому прочитає.

По-четверте: Висаріон, митрополит Нікейський, у своєму листі до Олексія Ласкаріса Філантропа всю справу, як вона діялася на тому Соборі, описує. І ще додам з-посеред греків: Калькоконделя і Вартоломея, Авраама Критського – єпископа Аріємського, який також переклав цей Собор з грецької на латинську мову.

По-п'яте: Антоній, чесний історик, що жив у той час, був між першими, що той Собор описав. За ним маєш і Платину, великого ворога папів, Навклера Сабельника; з ними ж – Сильвіюса, Волятерна, Палмерія, Блонда Мунстера, Яна Фунціюса – маґдебурзького лютеранина, Михайла Бурнієра коломарського і Мєховіту – нашого поляка; всі вони не знають іншого Флорентійського собору крім того, що його маєш у соборових книгах.

А крім того, приводжу на свідків самих царгородських патріярхів: Григорія і Геннадія, котрі були вдома своїми обрані патріярхами і, сидячи у своїй столиці, той Собор за священний визнавали, і цю єдність з римлянами зберігали аж до самого здобуття Царгороду турками. А якщо тобі цього ще замало, то питайся і самих лютеранів-єретиків, котрі якби могли знайти і під землею щось такого на Папу, то і звідтіль викопали б. А однак про такі нісенітниці, як ваші, вони навіть не чули. Пи-

тайся ж і самого Базилейського собору, котрий у той час був обурився на папу Євгена IV так, що проти нього був обрав іншого папу. Однак і цей Собор, і його противник Микола, не завдавали йому такої жорстокости, що її ви задумали; і певна річ, що ті самі причини проти нього могли послужити і його ворогам. Питайся чеського народу, який у той час (і то немалий) відірвався був від римської Церкви і шукав причин для виправдання свого розриву, і напевно не був би замовчав такого поневолення греків, про яке ви блеєте, якщо в тому було б щось правдивого.

Нарешті, спитайся всього вірменського народу та етіопців, котрі на тому ж Соборі, після унії греків з латинянами, і самі до неї приступили, і поучення у вірі і в святих тайнах просили. Чи не гадаєш, що якби вони були бачили, що так інших навчають, як ви кажете, то певно були б втекли якнайдальше і не чекали б на закінчення Собору, бо загально про це так кажуть: «На барані тіпається шкіра, коли овець стрижуть».

Маєш коло двадцять свідків правди, наукою і обставинами всякого довір'я поважаних, з різних народів: греків, італійців, вірмен, індійців, німців, поляків, русинів, а врешті – увесь світ не нашої лише релігії, але й самих відступників і єретиків. Кажучи одним словом – в той час не знайдеш ні одного письменника у світі, що той Собор описував би інакше. Аж ось тепер один той покутний літописець вилетів з тим своїм новим «Собором» на світ; а звідки його виписав, і хто його автор, коли жив – щодо того жодної вказівки не дає. А це значить, що йому і подібному йому товаришеві, мабуть, це все у сні привиділося, або з маломудрого мозку в Острозі між впертими попами вилупилося. А так, на милість Божу, кого не зворушить природний сором і властива кожному християнинові чеснота, кого не схвилює страх Божий, кого не переможе власне сумління – щоб своє довір'я дав радше всьому світові, аніж одному такому непевному, більше того, брехливому писаці, і то в такій важливій справі, від якої залежить будування Божої Церкви і спасіння власної душі.

Друга частина

РОЗПОВІДЬ ПРО ФЛОРЕНТІЙСЬКИЙ СОБОР

Новітній історик так пише про проголошення Собору: «Коли незичливі обороти високого неба накерували свої кола на земну долину, коли почитателі Магомета сарацини з'явились на світі і поширювали свою могутність, коли ввесь світ почав зодягати плащ смутку і тривоги, а цвіт християнського благополуччя усихав від жаркого вогню, тоді Папа римський Євген послав до константинопільського імператора листа, прохаючи, дораджуючи і напоумляючи, щоб думав про мир, згоду й оборону, а найбільше – щоб церковне об'єднання через той Синод і знатний з'їзд було вчинене і завершене. Тоді цісар Палеолог написав до всіх трьох патріярхів, а найбільше з четвертим, що був під його боком, мав часті розмови і зустрічі про Синод і церковну єдність. Спонукав він також князів сербських, болгарських, північних і руських через своїх послів, а Папа – західних королів. І так за їх волею був визначений і скликаний Собор у країнах італійських. Але що не з волі Божої, бо не із Заходу вийшов закон, основа і твердь цієї віри, тому на ньому не лише нічого не поправили, але за прикладом Ромулюса кров'ю його затопили» – і так далі.

Християнине, тут дві дуже знаменні істини добач, яких не добачив писака, хоча на кінець якимось баламутством їх пофарбував. Першою правдою є та, що Папа римський, як вселенський пастир, печалиться про Христом доручене стадо і, бачачи розбрат і неспокій в Божій Церкві, збирає його до єдности віри і до взаємної християнської любови. А це не належить нікому іншому, ані не знайдеться на це іншого способу. Бо, щоб Собор був правдивий, найперше потрібно, аби був іменем Христовим тобто силою і владою Христовою скликаний (Мат. 18). Але Христової сили в справах духовних, святих мирянин не має, а також й інші духовні достойники не мають поза своєю єпархією зверхности чи влади над іншими. Тому нікому іншому, лише саме тому належиться собори скликати, котрий може всіма володіти, і якому Христос Господь доручив управляти усією Церквою, коли йому сказав: «Паси мої вівці». Ним є Петро і його намісник – Єпископ римський. А коли б так не було, то ніколи жоден Собор не був би скликаний, бо не було й не буде нікого іншого – так світського, як і духовного, – якому би все християнство так підлягало, щоб було послушне на його вказівки, хіба що посмів би хтось сказати, що також Нерон, Діоклеціян або й інші погансь-

кі імператори чи єретики мали таку владу в Церкві Христовій, щоб скликати Собори.

А хоч би Папа і не був вселенським пастирем і настоятелем над усією Церквою, як це твердять єретики і схизматики, однак як першому первопрестольному і патріярхові, то саме йому належиться скликати Собори, як архиєпископові чи митрополитові у своїй єпархії, про що ясно свідчить давнє правило, про котре говорить папа Маркел року 302 по Христі, в листі до архиєпископа антіохійської єпархії (і котре поновив перший Нікейський собор). А правило це наказує, що без єпископа римського собори не є дійсними (Сократ 2, гл. 13). Такої влади уживав на першому Соборі Сильвестр (про що свідчить шостий Собор, справа 18; Дамаз у Понтифікалі і Руфин – книга 10, глава перша). Константин каже, що він за думкою й ухвалою ієреїв (а саме – Сильвестра) скликав Собор, на якому мав першенство єпископ римський через своїх послів Гозія, Віта і Вінкентія пресвітера, які і перші перед усіма підписалися, що признають і руські правила. А цісар Константин не лише не збирався присвоювати собі зверхність над іншими духовниками, але також сидів на місці, нижче від єпископів і заявив, що має бути підлеглим і суджений єпископами, а не їх настоятелем, – як пишуть Руфин у книзі 10, главі 2; Амвросій – у листі 32; Атанасій – в Апології 2 (Теодорит, книга 1, гл. 7; Євсевій, книга 3, про Життя Константина).

Так само Царгородський собор скликав папа Дамаз своїми листами, які імператор Теодосій розіслав до єпископів (про що пише Теодорит, кн. 3, гл. 9). На ньому не було папських послів, хоч наші руські книги пишуть, що Тимотей Олександрійський тримав місце римського Папи. В той час був Собор західних Отців, на який Дамаз покликав східних греків з Царгороду, але вони вимовлялися слушними причинами. Однак хоч і не тілом, але духом і розумом до них прилучилися, а в своїх листах називають Дамаза своїм головою, а він зве їх своїми синами (читай листи з обох сторін у Теодорита, кн. 5, гл. 9 і 10).

Так і Ефезький собор – як свідчать Проспер і Евагрій – з доручення папи Келестина був скликаний, а на ньому Кирило Олександрійський засідав на місці папи, що і сам Кирило засвідчує в листі до Келестина, якого помістив у своїх писаннях також і Фотій (Проспер у Хроніці; Евагрій кн. 1, гл. 14; Фотій кн. 7: про Собори).

Не інакше був скликаний і Халкедонський за спонукою папи Льва, а на ньому Пасхазій і Люцентій єпископи, Боніфатій і Василій пресвітери передували як папські посли; читай про це самі соборові діяння, Зонару, Евагрія і листи самого Льва (24, 25, 26). І теж від того Собору

царгородський патріярх Флавіян апелював до Римської апостольської столиці, до папи Льва. Річ ясна, що нема потреби більше звеличувати Собори, про які читай Зонару, грека, у житті Юстиніяна і в житті Константина IV; читай теж і самі соборові правила, з яких ясно довідаєшся, хто Собор скликав, хто першим засідав, хто наприкінці соборові декрети потверджував, а саме – Папа римський. Не замовчу й того, що хоч римські єпископи власне наказували і скликали Собори, то однак до того вживали допомоги імператора. Бо Константин застеріг був це давньою цісарською ухвалою, щоби без цісарської згоди ніде жодні з'їзди не відбувались, а до того ж на той час не могло бути собору ніде, як лише в цісарському місті, доки цісарі самі держали під своєю владою цілий світ. А крім того, в той час на такі собори цісарі покривали і кошти, також давали єпископам житло і підводи від міста до міста. З тих то причин було потрібно, щоб при папських листах було теж цісарське оголошення і позволення. Ось звідки противники взяли привід, щоби позбавляти папу влади на скликування і відбування священних Соборів, але чи слушно і мудро? Про це може розсудити кожний обачний. Як первісно римські папи скликали давні Собори, так і на Флорентійський собор покликано імператора з усіма греками, і західних панів, уживаючи звичайної своєї влади (як і сам противник пише, що папа Євгеній скликав). В тому першу правду признав цей літописець Флорентійського собору, хоч і назвав його фальшивим.

А друга його правда та, що каже: Цісар позволив і всі інші, аби Собор відбувся в Італії; а якщо на це всі позволили, то мусить бути на те Божа воля і справа Святого Духа, бо де двоє або троє зберуться в ім'я Христове і на його славу погодяться, там напевно сам Христос є між ними. А де весь світ зібраний для того, щоб Церкву Божу привести до єдности віри, взаємної любови, однодумного визнавання і прослави Бога, – і коли він був привернений і потверджений, то чи в тому сам Бог, сам Христос і сам Дух Святий не був там присутній? Інакше думати, судити й ганити, чи ж це належить до одного-другого простого неука? А чи можна називати тиранством і єрессю те, що всі православні, вчені і святі люди спільно ухвалили? Тому добре воно, що і противник це визнав, що на той Собор всі без винятку дозволили. Бо та правда всі його неправди, що вслід за тим ідуть, зовсім перевертає. По тій двоякій правді все, що далі описується, не має і єдиного правдивого кусника. Це стосується головно тієї частини, до якої прилатав усяку неправду.

Найперше каже, що цей Собор відбувся не по волі Божій і наводить дві причини. Перша: неслушна це справа проводити Собор в західних

країнах, що перед тим не було такого звичаю, але тільки там, де за Соломоном «Мудрість (Христос Спаситель) збудувала собі дім», тобто Східну Церкву, й укріпила сімома стовпами великих вселенських Соборів, цебто – у східних країнах. Друга причина каже, що не з Заходу вийшов закон, основа та укріплення всієї віри. Це так вирішує літописець. Дивно воно мені чимало, що таким бездумним і легкодухим словам вірять ті, котрі себе мудрими називають. Найперше тому, що в Греції було багато єретиків, які Божу Церкву тривожили і розривали блудами, тому-то там у них теж Собори бували. А далі, коли йшлось про загальний мир всієї Церкви і обох народів, – а проти ворогів Церкви Божої, коли треба було допомоги, то було два великі і значні Собори в Італії, в Латерані. Перший – за папи Каліста II; другий – за Інокентія III, від якого жодного іншого більшого не було, і на якому були теж два патріярхи (константинопільський і єрусалимський) і посли грецького та римського імператорів; був і третій Собор у Ліоні, де також Михайло Палеолог (через послів) іменем своїм і грецьких Церков, прилучився до західних Церков.

Не згадую великого Собору в Ріміні в Італії, зібраного аріянами на загладу католиків; не згадую і римського, котрий відбувся одночасно з царгородським. Також обидва Собори (і грецький в Царгороді, і латинський у Римі) вважалися за один; не згадую і багато інших, менших, і на них тут лише натякую, щоб ти побачив, що не було новиною як у Греції, так і в Італії здавна скликати Собори про справи Божої Церкви. Так воно з волі Божої сталося і на Флорентійському соборі.

А що він каже, ніби Мудрість Божа – Христос, на сімох стовпах у Греції, тобто на семи соборах, збудував свою Церкву, то прошу, нехай покаже, де він таку мудру науку вичитав, котрий зі Святих Отців сім Соборів розумів, як сім стовпів і так викладав, або з якого писання до цього доходить? О глупа простото, що даєш себе зводити таким лихим крамом; якщо лише щось зблисне, то думаєш, що то вже золото, але трохи потреш – а це мідь! Бо чи Мудрість Божа своєї Церкви від початку світу (скоріше аніж Собори почалися) на сімох стовпах не будувала, не укріпила? Чи ж пророки, апостоли, на котрих, як на основі, вся віра здвигнена, перед тими Соборами не були засновані й укріплені у вірі? Чи Мудрість Христова сімома стовпами своїми їх не збудувала, коли їм всяку владу, навчання, відпускання гріхів і заряджування Церквою залишила? Хіба ж так є, як ти оповідаєш: чи ж перед Нікейським собором Церкви Христової не було, і вона аж на Нікейському соборі почалася? Чи ще не була досконалою і на другому, на третьому – і щойно на сьомому звершилася?

Бо так розуміти, то це велике й нечуване блюзнірство. Бо не Собори в тих стовпах треба розуміти, але семикратну владу і дари Святого Духа, якими і перед Соборами, і на Соборах і після Соборів Христос утримує й укріплює свою Церкву, навчаючи і освячуючи кожну людину, а особливо – посилаючи пастирів, вчителів, апостолів і євангелистів у всі часи, на збудування Христового Тіла. Під тими стовпами ще розуміється церковних настоятелів і вчених, як говориться про Павла і Петра, про Якова і Івана (до Галатів, гл. 2); а під числом семикратним в Письмі розуміється різнородність, як сказав Мудрець: *Премудрість викувала собі багато стовпів у своєму домі, який збудувала,* чого прикладів маєш багато в Писанні. Захарія, гл. 7: *Видів я,* – каже – *ангелів, свічник золотий, а на ньому сім свіч.* Ці слова Кирило й Анастасій примінюють до всіх апостолів, євангелистів і учителів церковних. Так у пророка Міхея, гл. 5: *Месія буде миром, коли прийде асирієць в нашу землю і коли буде товктися по домах наших, і збудимо сім пастирів і вісім учителів,* тобто, – як пояснює святий Єронім, – дуже багато. Ісая ж, у гл. 4: *І візьмуть за одного мужа сім невіст,* то значить – багато невіст. А причина, чому жиди вживають числа сім (що означає багато) є та, що субота (шабаш) визначується сімома днями, а від десяти заповідей Божих число десятичне у жидів часто означає многоту. Так власне треба розуміти, що *Премудрість на семи стовпах дім собі збудувала,* тобто – багатьма пастирями й учителями свою Церкву зміцнила. А також Христос Господь не східну, ані західну, але – католицьку і вселенську Церкву збудував, яка є неначе одне його тіло; так всюди одного Духа, одну владу, одну основу віри, науки і таїн мусить мати, бо інакше не була б єдиною Церквою, а тому і не Христовою. То перша причина, задля якої таку писанину треба кинути під лаву (на смітник).

А друга: «Закон – він каже, – не вийшов від Заходу». А що з того, прошу тебе? Писання також не говорить, що з Царгороду, з Греції, але каже: *з Сіону.* Тобто, Соборів не могли б відбувати, – лише в Єрусалимі, бо звідти закон вийшов. Та чи до речі воно? А якщо твій силогізм чогось вартий, то я тим самим способом далеко сильніше тебе подолаю: Віра римська, вийшовши з Єрусалиму, найперше по всьому світі почала славитися, і про неї святий Павло свідчить, чого про жодну іншу не говорить (Кор. 1). До Римлян (уже християн) він написав найпершого листа; тому також Кипріян, святий мученик, римську Церкву називає матір'ю всіх інших Церков. То таким чином з Риму, із Заходу прийшов закон, а тому радше там Собори мали б відбуватись. Премудрий філософе, розв'яжи той силогізм хоч би спільно з тим твоїм Бронтелем но-

вохрещенником, і визнаю твою перемогу. Чи не відчуваєш, як тебе на першій неправді приловлено?

Та ходім до іншого, ще більшого: говорю про митрополита київського, мужа достойного, святого і дуже вченого Ісидора. «Вибраний, – каже, – був від свого церковного духовенства, і від князів землі руської і литовської Йона, єпископ Рязанський». Хто не знає, нехай вірує, що в той час у нашій батьківщині діється, і котрий єпископ (руський чи польський) без королівського надання (відколи Русь була підчинена) засідав на своїм престолі? Чи не було в такій розлогій державі жодного гідного чоловіка на таке високе місце, що аж з Москви, із землі родового ворога (і то – з далекого пограниччя) мусіли прикликати єпископа? Далі: «Виправлений, – каже, – був той Йона, з допоручаючими і вірчими листами, до патріярха Йосифа і грецького цісаря Палеолога по сакру (дивись на грецьку штучку, яка від цісаря сакру виводить: немов не знає Русь що таке сакра, але то твої новохрещенські плітки). А перше ніж той Йона вибрався з дому, зі своїх країв, і поки внаслідок далекої дороги доїхав до Константинополя (не вадить кусливій осі збрехати перед простаками; а звідкіля ж ближче до Царгороду, чи з Києва, чи з Риму, і то сушею чи морем), у той то час якийсь чоловік на ім'я Слован, з західних країн, приїхав з Риму до Константинополя з вірчими листами від Папи римського і лагідними словечками перемовив патріярха Йосифа, за цісарським вставленням, щоб його на київський митрополичий престол не поставляв».

Тут тепер достойне сміху: ще Папа з Патріярхом живе в неприязні і в розколі, а вже вставляється за Ісидором, а Патріярх на лист свого противника, чоловікові дає благословення, який з його противниками товаришував. Чи ж це не баламутство? Справді не можна знайти про того Ісидора, з якого він був народу. Однак мусіло бути, що був слов'янином, бо на київський престол без знання слов'янської мови не був би поставлений, і його не називають інакше як «Ісидор-русин». Про нього тільки те знаємо, що був то чоловік вчений, котрий разом з Висаріоном Нікейським дуже переконували і цісаря, й усіх греків про єдність. Ось маєш і другу правду.

По-третє, пише синодописець, що Ісидор, набравши собі немало духовних осіб, їхав до італійських країн на Флорентійський собор через німецьку землю. А історики пишуть, що всі східні, а пойменно й Ісидор, разом із цісарем морем їхали. Але то менше. «Трапилося тоді в дорозі, що переїжджали до одного міста на німецьких границях, в якому було чимало християн східного послушенства; вони-то, почувши про

приїзд руського митрополита, зібралися за звичаєм з хрестами, і стрінули його перед містом; німці папського римського послушенства бачучи це, зібралися процесійно зі своїм духовенством і з великим витесаним бовваном. (Дивись, як блюзнірець-новохрещенець ховається під руським плащем, Христове розп'яття – бовваном називаючи. О бідна ти, Русе, чи не бачиш, як то тебе ті твої оборонці гиддю напувають, називаючи так римські, як і твої хрести, бовванами). «Вийшли, – каже, – на стрічу». Милий Боже, де тут розум, де тут сором? А в котрому ж то німецькому місті, на Бога, в дорозі до Італії, знайдеш християн східної віри? Де те місто було? Як його звуть? Чому його не називаєш? Додумується, що то діялося в Острозі, де римляни з Руссю помішалися. Але в німцях ніде такого нема. Але що кажу в Німеччині, і до Польші приїхавши вже там руського набоженства не знайдеш, а не то що в Німеччині, переїхавши всю Польщу! Але тобі дозволено плести що лише хочеш, і з тим твоїм Бронтелем, міністром новохрещенським. Якби ти був того не писав, якби був оглянувся на те, що в Римлян (ба, і в вас самих) чужого єпископа ніколи з хрестами не стрічають (а тим паче – схизматицького, якими були ще в той час греки перед Собором), хіба що звелів би так власний єпископ, вшановуючи достойність якоїсь особи, вбачаючи у тому якесь загальне добро. Так як після Собору це Ісидорові в Польші роблено, вітаючи його з радістю, як брата, що до єдности і спільноти з усією Церквою на Соборі приєднався.

Четверта: «Вижидали, – каже, – Ісидора у Феррарі, за намовою Євгена, щоб засідання і переконування вчиняти. Не на Ісидора, брате, вижидали, але ж до панів і до духовенства, для більшої повноти собору (за настоюванням греків) знову розписали листи, прохаючи їх, щоб туди приїхали, й тому їх і вижидали. А в той час були розмови про чистилище та про інші, менше важливі справи.

На кінець Марко Ефезький каже, що мав доручення від трьох патріярхів і заступав їх особи. А згадані вище історії і самі дії соборові описують, найперше, про Антонія Гераклейського і Григорія протосинкела, послів від Філотея Олександрійського патріярха, а опісля про Марка Ефезького і Ісидора руського митрополита, послів від Доротея патріярха Антіохійського; а від єрусалимського – Дозитея Мопсветського і Діонисія. Якщо ж тоді в цьому всьому хтось воліє радше вірити тому одному непевному, аніж так багатьом авторам з усього світу, нехай же бідака перед Богом в сумлінні своєму відчує, чи це слушно чинить.

А як я спочатку так неправдиву його розповідь докладно показав, то якщо б далі хотів їх вичисляти, тоді й сам марнував би непотрібно час, і

тебе, читачу християнський, згаяв би без користі. Скажу одним словом: Що говорю правду, то самого Бога на свідка кличу, що інакше воно не було, і на кожному місці, а не лише пером, але й словом до очей і в громаді, не скрито, ані за стіною, хочу кожному це показати. Тож кажу тоді відважно, що ціла повість того літописця, аж до самого кінця, є цілковито видумана до тієї міри, що в ній не має й однієї правдивої сентенції. Проте, щоб ти побачив його фальш, то з самих істориків опишу тобі цілу справу коротенько. Справа тоді так мається: (*далі наступає третя частина – Ред.).*

Третя частина

ПРО ПОЧАТОК І ЗАСІДАННЯ СОБОРУ

Люди мудрі, богобоязливі та вчені бачили, що Східним дуже багато бракувало до давньої краси, оскільки Пан Біг їх карав, як у духовних, так і в мирських справах, і то постійно, бо вони відірвалися від церковної єдности, як галузка від дерева свого, бо магометани опанували вже майже всі їхні країни, сплюндрували і спустошили їх. З другого ж боку, серед духовенства вкоренилися незнання, грубість і недбання про Божу хвалу і людське спасіння. Говорю, що бачачи це, самі греки (духовні і миряни), як Висаріон, Ісидор, Григорій протосинкел, Схоларій, Геннадій та багато інших освіченіших й обачніших, просили цісаря Палеолога, щоб пильно старався в Папи римського про вселенський Собор, на якому розділені Церкви були б привернені до єдности і, таким чином, спільно могли б дати сильнішу відсіч ворогам: як туркам, так і єретикам.

Цісар так і зробив, просивши папу Євгенія IV про Собор. Євгеній написав листи, скликаючи Собор до Феррари, а цісар розіслав їх по всіх країнах східної держави. Також у західних країнах Євгеній переніс Собор Базилейський, котрий вже був почався, до Феррари. Згідно з цим оповіщенням константинопільський цісар з багатьма грецькими єпископами приїхав на Собор. Також Ісидор, митрополит Київський, з наших сторін, разом із цісарем, – як свідчать історики, приплив морем з Царгороду до Венеції, опісля ж усі прибули до Феррари, де були прийняті з великою радістю. Там найперше маркграф Феррарський з найзначнішими своїми міщанами і всім духовенством, котрі із Папою їх очікували у Феррарі, виїхав зустріти цісаря до присілку Франколіно,

звідкіля цісаря, посадивши на коня, разом з папським легатом, котрий з ним приїхав з Царгороду, супроводив до міста, і з великою пишнотою та пошануванням впровадив у палац, де на нього чекав у палатах Папа з кардиналами. А Папа, коли цісар був уже близько, відступаючи дещо від свого маєстату, привітав його і не дозволив приклякнути, як хотів цісар, але стоячки його обняв і руку для поцілунку подав. Опісля ж посадив його біля себе по лівому боці. Потім цісар встав зі свого крісла, бо всі кардинали вітали його з великою шанобою стоячи. Тоді цісар, обговоривши дещо тихо з Папою, відійшов до свого палацу.

Чотири дні пізніше царгородський патріярх Йосиф з більшою частиною свого духовенства (бо деякі приїхали скоріше з цісарем) на багатьох, гарно прибраних корабликах, приплили з Венеції. Його ж маркграф Феррарський з чотирма кардиналами і 25 єпископами при самому кораблі привітали, а відтак на коні, між двома кардиналами, відпровадили до папської палати. Папа, піднявшись зі свого крісла, обняв його і в лице поцілував. А коли обидва сіли, то східні єпископи цілували Папу в руку і в лице, а інші – в ногу. Після такого привітання Папа відійшов до своїх покоїв, а Патріярха відпровадили до його палацу.

Незабаром опісля цісар просив Папу, щоб він, як обіцяв, прикликав на Собор не тільки єпископів й абатів, але також королів, князів та інших панів християнських. Хоч Папа знав, як важко буде це здійснити, одначе і листи, і своїх посланців він розіслав прохаючи, щоб королі, князі і західні пани через чотири місяці або самі, або через своїх послів з'явились на Соборі.

А в той час, як я вище сказав, обидві сторони, заславши звичні молитви до Господа Бога, почали Собор обопільною розмовою. З латинської сторони було визначено шістьох: Миколая, кардинала Чесного Хреста і Юліяна, кардинала святого Сави, Андрія, архиєпископа Колосейського, архиєпископа Флорентійського і двох менше знатних богословів; від греків також шістьох: Марка Ефезького, Ісидора, митрополита Київського, Висаріона Нікейського, Теодора Ксантопула (на прізвище Ісидор Фас), Сильвестра Балзамона і Григорія Ємеського. Всі вони, вправлені вже у дискусіях, дискутували найперше про чистилище, аж поки не наспів час повного Собору.

Про це Висаріон так пише до Ласкаріса Філантропа:

«Коли ми, – каже, – з'їхалися до Феррари, напочатку зумисне тратили час на менше важливі і не так дуже потрібні нам справи, між собою сперечаючись, поки не приїхали ті, на кого ми чекали. А коли надійшов час Собору і відвертої розмови, нам, грекам, видалося, що треба

розділити дискусії на дві теми: одну, що не треба до символу нічого додавати, хоча б була і правда; другу, що наука про походження Святого Духа латинників не є правдивою. І так, розрізнивши справи, всі ми розважали про що б найперше з латинниками дискутувати. Я дораджував (пише Висаріон), щоб насамперед розмовляти про другу тему, бо якщо докажемо, що Дух Святий не походить *і від Сина*, опісля піде й те, що воно неправильно ввійшло до символу. І це можна буде коротко владнати, чого навчає сама природа, щоб довго тим не займатися. І тому, якщо докажемо, що Святий Дух не походить і від Сина, вже все маємо, що хочемо, і далі йти не треба. А якщо в тому програємо, то ще однак лишається цілою друга тема, котрою зможемо себе оборонити, бо хочби це була і правда, та не слід було того раніше додавати. В іншому однак випадку, якщо спершу будемо говорити про те, що не треба додавати щось до символу, то хоча б ми й виграли, однак нам залишиться ще друга трудна справа, при котрій довго будемо мусіти змагатися. А якщо латинники здобудуть позицію в тому, що за їхнім хотінням все буде починатися, треба боятися, щоб в одному вигравши, не були тим сміливіші в другому, а ми, раз програвши, то щоб і в другому, хоч і правдивому, бувши вже стривожені і посоромлені, тим ганебніше не потерпіли б.

«Показував я також і при самому цісареві, яка то слабка і гідна посміху справа, розуміти і не додавати правди до символу, бо проти того є такі сильні арґументи, що на них ніхто не може відповісти. Так то я нашим радив, але не міг їх переконати (бо вони сильно на тому настоювали), щоб найперше була розмова про що інше, за чим опісля мудріші дуже жалували. Бо я свідчу перед Богом і моїм сумлінням, що в тому я добачував честь і славу мого народу, бо краще з славою явної перемоги від латинників відлучитися, або до них шанобливо приєднатися, не даючи по собі знати, що ми були переможені, чого ми були б осягнули, якби були послухали моєї ради. Та оскільки вчинили навпаки, ціла справа мала противний наслідок. Однак, що іншим подобалося, то й я на те згодився.

«І так ми почали двобій з латинниками, показуючи, що до символу не потрібно нічого, хоча б і правдивого, додавати. І всю нашу арґументацію ми поставили на правилах святих Соборів, в яких наприкінці Святі Отці застерігають, щоби понад це ніхто вже нічого не додавав, описуючи і навчаючи нової віри. В той час весь наш народ був би зазнав чималого насміху, через отого доброго мужа ефезького, який бажав навести слова Апостола: *Якщо б вам хтось проповідував що іншого,*

крім того, що ви чули від мене, нехай буде проклятий; і святого Діонисія, що не годиться не тільки нічого не говорити, але й думати, крім того, що нам було в Святім Письмі об'явлено. Я, – каже Висаріон, – того боронив, аби не згадувано тих слів, а пропонував триматися лише правила третього Ефезького собору, обстоюючи те, що там була перша постанова про недодавання. Бо першого й другого Собору правил я не мав з собою. Царгородський же до першого Нікейського додав, відняв і змінив немало, тому не могли ми доказати, ніби ще перед третім Собором така постанова була вчинена, бо інакше піддали б ми прокляттю самих Святих Отців; з цього вже бачиш, до якого то стиду був би нас привів Ефезький. Бо оскільки Апостол і Діонисій були перед Соборами, то мусіли б ми ствердити, що вони заказують учити не тільки фальшивих, але й правдивих речей; або, що Святі Отці другого Собору є прокляті, бо вони багато додали, відняли і змінили з першого Собору. Так мали б бути прокляті також Святі Отці Нікейські, що апостольський символ відмінили і уклали інший символ, якого в Письмі не знайдеш. А що таке говорити або думати є блюзнірством, то з того виходить, що Апостол і Діонисій не забороняли додавати чогось, що могло б більше роз'яснити правду в Письмі або на Соборі вже подану, але заказували вчити речей фальшивих і супротивних вірі, поданій у Писанні. А що не інакше соборову постанову, як і слова святого Павла і Діонисія розуміємо, тому-то й Собори забороняють тільки фальшиві і супротивні вірі речі додавати. Тож і я, бачивши це, представив цю справу перед всіма своїми і ледве домігся, щоб тому дали спокій, інакше уже першого дня напевно втратили б ми позиції. А так вступивши в рамки диспуту, зразу нам вдавалося, ніби так було, що ми мали перевагу, коли ми сильно відкидали все те, що вони піддавали, і нічого, що було б відмінне, не наводили, аж поки не почав говорити всіма мірами визначний і дивний чоловік, окраса латинського народу, Юліян кардинал римський, котрий, навівши багато сильних причин, ясно доказав те, що в міру потреби на вселенськім Соборі (читай Флорентійськім соборі) завжди годилося і годиться додати, що є правдиве. Над цим ми впродовж багатьох днів застановлялися, але в нічому не змогли йому заперечити. Тоді між іншими численними і сильними арґументами, що їх проти нас латинники виставили, головнішими були наступні:

По-перше: Священні Собори забороняють видумувати і вчити нової віри, але не заказують віри раз поданої і в символі встановленої викладати і пояснювати, й навіть різними, розмаїтими словами ту саму річ представляти, бо інакше всі Святі Отці, котрі у визнанні своєї віри

однакову істину показуючи, кожний іншими словами її написали, накликали б на себе прокляття. Проте, так говорити недостойно і зрозуміло – це блюзнірство. Тому не заборонено на соборах різними словами одну правду вияснювати і ту ж саму віру утверджувати, але заборонено запроваджувати й учити щось протилежне.

По-друге: Шостий Собор наказує те саме, що і третій та четвертий приказують, а що є понад це – забороняє, аби ніхто нових слів на шкоду того, що на соборі постановлено, не вживав. З того можеш побачити, що лише одне заборонено: додавати і видумувати, що могло б спотворити те, що на них ухвалено було; але не те, що може бути використано для ліпшого зрозуміння і роз'яснення, зберігаючи непорушною саму істину.

По-третє: Третій Собор приказав, під клятвою, жодної іншої віри, крім нікейської, не вносити. Однак символ, що його тепер всі у храмі і по домах проказуємо, відмінний і більший від того, що був укладений на Нікейськім соборі. Тому ми всі мали б бути у тяжкому грісі, що не Нікейського, але Константинопільського символу уживаємо. А коли хто скаже, що символу Константинопільського третій Собор не згадує, ані не відкидає, бо він з Нікейським одно, хоч і інші має слова, і багато в ньому додано, але нічого протилежного в собі не має, то за ним і я також скажу, що кожний символ, який зберігає одне розуміння з Нікейським, не є відмінним од Нікейського і не твориться в тому нічого супротивного настанові Собору, бо те слово (нічого іншого) має розумітися, як щось противного.

«І врешті, кожний Собор, скінчивши свої правила так їх завершує: "Святий Собор постановляє, щоб нікому не було вільно іншої віри вносити", а це треба розуміти, що не годиться видумувати нічого супротивного тому, що є постановлено. Але хоч багато є постановлено на другому Соборі чого на першому не було, а на третьому, на четвертому й інших, чого не було на попередніх, то однак наступні Собори не відкидали перших, ані попередні не заказували їм проклинати останніх. А все те для того, треба розуміти, щоб віра не була змінювана, а не задля слів, котрі віру вчиняють тільки яснішою. А якщо серцем добре і правдиво віруємо, то годиться те саме й устами визнавати на спасіння, бо інакше ми мали б недосконалу віру. Треба також перед людьми віру визнавати, якщо хочемо перед Богом Отцем мати похвалу. Тож певно годиться, щоб те, що визнаємо спасенним, і в символ вкласти, щоб те всім було відоме.

А що воно так є, посвідчує Халкедонський собор четвертий, на

якому єретик Євтихій, перемінивши Нікейський символ, так закінчив: «Ту віру ісповідую, та віра є прадідна, і в ній хочу жити і вмерти. А про Флавіяна кажу, що грішить, коли визнає в Христі дві природи, чого віра Нікейська в собі не містить. А хто би щось додав, або видумав понад ту віру Нікейську, проклятим його робить Ефезький собор». То були слова Євтихія. На ті слова Євтихія вигукнув Євсевій, єпископ Дорилійський: «Неправда! Бо того, що ти говориш, жодне право, жодне правило не наказує!» То й Отці того Собору осудили Євтихія, а Євсевієве трактування потвердили і показали декретом, що Флавіян і Євсевій в нічому не виступили проти Нікейської віри. Бо хоча в Нікейському символі нема тих слів, що Христос має дві природи, однак в ньому самою істотою замикається. Тим самим показали ті Святі Отці, що Ефезький собор заказує тільки додавати слів і супротивної віри до тієї віри, котру визнаємо в Нікейськім символі. А не заказує додавати того, що було би правдою, і що до вияснення віри стосується. Нарешті, Трулопалатний собор (правило 1) ще виразніше викладає, як ті слова треба розуміти, бо так каже: «Благодаттю Божою наказуємо берегти непорушною і непошкодженою віру, передану нам самовидцями і слугами Слова, Богом вибраними апостолами, і ще подану нам блаженними 318-ма Отцями, що зібралися в Нікеї; а якщо б хтось тої вищесказаної науки не приймав, а твердив щось противного, нехай буде анатема».

Тут явно показується виклад слів, які в Третьому соборі читаємо, чого додавати, віднімати чи зміняти не годиться, тобто того, що суперечило б вірі святій, але не того, що могло б ту віру вияснити й укріпити. До того латинники нам ще показали в давніх пергамінових книгах лист папи Ліберія до Атанасія, архиєпископа Олександрійського, з такими словами: «Прочитавши в листі вашому віру Нікейського собору, ми дуже втішилися; за неї ж не лише вам співчувати і ваше гоніння з вами терпіти, але якщо б того треба, то для імені Христового і смерть прийняти з вами ми б не перечили». Бо згаданий Собор постановив, що нікому не годиться вносити іншої віри, писати або інакше розуміти, і вчити інакше, що було б супротивне навчанню Святих Отців. Така то тоді (пише Висаріон) відповідь латинників як мені, так і всім нам подобалася, то ж чогось іншого більшого не було потрібно. Але сварливого ніколи не можна задовольнити. Та якщо б ти був сам слухав, то мусів би був здивуватися. Особливо ж те, що згодом розум всіх вразило, тож сам прошу тебе, нині пильно розваж.

Ми на тому стояли, що спочатку це заказане було на Третьому соборі, не згадуючи нічого (хоча ми знали) ні Першого, ні Другого соборів,

на яких ще раніше така заборона була; а так ми тому вчинили, бо бачили, як багато Другий собор відняв Першому, і дуже багато додав. Ми ж не сміли говорити, ніби та заборона сталася перед Другим собором, щоби ми самі тим самим Святих Отців Другого собору не осудили на прокляття, або щоб ми себе самих не переконали, визнавши, що ніби годиться щось додавати, як це сталось на Другому соборі, але тільки тому, щоб не було ні одної суперечності. Але латиняни добре про те знали і вивели просто перед наші очі те, що ми замовчували; бо знаєш і ти сам, що вони дуже пильні і розсудні в досліджуванні всякої старинности не лише в справах Божих, але і світських, про які не лише в книгах, але і по їхніх домах знайдеш написаного: що й коли значного і пам'яті гідного сталось. А церковні справи з такою великою пильністю описують і переховують, що й кожну подію в Церкві, і списки всіх папів, докладно мають описані і збережені. Такими ось тоді й іншими доказами наша пропозиція була розв'язана. Ми ж тоді, не змігши придумати нічого, що б проти них говорити, мовчали. А латиняни, показавши, що годиться добру науку мати і вивчати її, і до символу додавати, якщо вона не є супротивною Писанню і Святим Отцям, обіцяли опісля доказати, що й те, що було додане, тобто, що Святий Дух від Отця і від Сина походить є правдивим і так провокували нас до слухання і до думання. А наші програвши в одному, боялися і другого програшу. І сталося те, про що я їх попереджав, і так затривожені, не хотіли далі лишатися, але всі гукали: «Треба нам вертатися додому і з латинянами нам не треба єднатися». А коли ми питали чому, не могли відповісти. Тож тоді я промовив: «Скажемо латинянам, якою то чесною і слушною причиною виправдуємося, бо ж ледве тільки почавши і нічого достойного не зробивши, хочемо повернутися». Але вони далі кричали: «Розійдімся». Бо розуміли, що латиняни з багатьох грецьких Святих Отців ясно могли доказати, що Святий Дух і від Сина походить. Оскільки ж вони за найважливіше своє твердження проти латинян вважали не те, що Дух Святий лише від Отця походить, але те, що не годиться додавати до символу нічого, хоча була б це і правда, що їм не вдалося, то одразу зневірилися і уважали свою справу за програну, знаючи, що їх далі могло чекати. Щойно тоді, побачивши свою дурну раду, далися цісареві намовити, аби відступити від своєї постанови».

Так то пише Висаріон про першу частину Собору. Тут я додам ще дві з багатьох дуже важливих причин, які знайдеш і в самому Соборі, завдяки яким цим доданням *(і від Сина)* до символу, нічого не сталося всупереч давнім Соборам.

Перша: Кожний Собор заказує, щоб ніхто нічого іншого не вносив, ані не вчив, а однак тими словами не загороджує дороги іншим, наступним Соборам постановляти про віру (якщо б виявилося щось сумнівного) те, що для більшого роз'яснення і певности корисне, бо яку владу від Святого Духа мав Перший собор, таку ж будуть мати всі аж до кінця світу; тому що той же Дух Святий, перебуваючи завжди в Церкві Христовій, як першим, так і останнім Собором рядить і завідує. Як перший постановляв й утверджував те, що в той час було сумнівне і непевне, і тому противну віру заказував, так само й наступні Собори в інших сумнівах, яким ніхто дороги загородити не може, мають встановлювати і пояснювати правду аж до кінця світу, ні в чому не применшуючи тим самим перших Соборів. Тож дійсно не годиться нікому власною силою і авторитетом нічого такого вносити, а тільки силою Духа Святого, яка завжди є з Церквою, особливо з намісником Христовим, якому сказано: *Я молився за тебе, щоб твоя віра не послабла,* годилося і завжди буде годитися аж до кінця світу. Бо як диявол ніколи не спиняється у своїх спокусах, хотячи душі наші погубити і Церкву Божу зруйнувати, але завжди напускає на світ нові єресі, показуючи людям нерозумним, або безбожним і неспокійним, нові труднощі й сумніви у вірі, так теж Дух Святий в Церкві Божій не інакшим способом, а лише через Собори і через Петрового Намісника, поставленого над стадом Христовим, ті єресі й непевності усуває і новими додатками слів (яких на перших Соборах не було) роз'яснює, що на перших Соборах жодного сумніву і трудности не викликало і про що, якби це не було слушним, міг би розсудити і найдурніший. Але з боку віри на жодному Соборі, ані від жодного папи, ніколи не було постановлено щось такого, щоби першим Соборам і їх постановам суперечило. Бо як у кожній справі є одна правда, а Святий Дух завжди правду любить і подає, тож тому ані не хоче, ані не може чомусь, що супротивне правді, нас навчати.

Друга причина, що коли греки читали завершення Сьомого собору, то латиняни показали дуже давні книги, в яких також знаходилося те закінчення того собору з тим додатком, що Дух Святий походить від Отця і Сина, й ніхто не міг сказати, що ті книги були попсовані, бо хоч й були старі, але жодного не мали до того знаку й подібности. А притому один чесний і вчений історик свідчить про те, що символ з тим додатком був читаний на Сьомому соборі. Отож ті самі Отці, бувши на тих Соборах, встановили таке правило. Ті, кажу, навчаючи, такого додатку про Святого Духа вживали. Бо св. Кирило, викладаючи 14 главу св. Івана, де є слова: *Я буду просити Отця і іншого Утішителя дасть вам,*

так говорить: «Оскільки добрий і одноістотний Син Бога Отця є учасником, то тим способом і Духа має, так як і про Отця це розуміємо: як і кожний з нас духа свого посідає, і видає його зі свого нутра. Тому наш Спаситель Духа свого тілесно видихнув, аби показати, що як Дух з людських уст виходить, так також і Дух Святий з Божої істоти, як і належиться Богові, випливає. Про що нижче буде мова обширніше».

Тими словами Кирило вчить, що позаяк всякі властивості батьківські Син вже від своєї природи має, тож певне і те має, що Духа як і Отець видихує, не порушуючи ні в чому гідности осіб. А однак такого Кирилового тлумачення ніхто не вважав супротивним до священних Соборів. Той же Кирило писав листа з Олександрійського собору до Несторія (котрий раніше не визнавав походження Святого Духа і від Сина) такими словами: «Дух Святий названий є Духом правди, а правдою є Христос, тому й від нього теж, як і від Отця, походить». Той лист найперше потвердив Ефезький собор третій, а потім чотири наступні. Того ж і латинські вчителі, передусім святий Августин, що його греки за свого мають, і святий Амвросій, на багатьох місцях, перед дванадцятьма сотками літ, не інакше навчали. Від того часу найперше в греків, а далі й у латинників, в їхніх писаннях, і в символі появилося це навчання, чим далі тим ясніше. Бо і в греків на Сьомому соборі символ з цим додатком читано, а від Другого собору (тобто Царгородського I) вже цей додаток був у символі, як пише святий Єронім, а опісля, для успокоєння роздору, у Франції й Еспанії (на восьмім Толетанськім соборі, за часів Шостого собору в греків) латинники явно читали і подавали символ з додатком. Тож як тоді п'ять грецьких Соборів, додавши шостий Олександрійський, і святий Кирило й інші Вчителі грецькі, і Августин, Єронім та інші декретів собоворих не насилували, вживаючи цього додатку, так і латинська Церква не насилує, вживаючи його. А щоб справа була ще ясніша, дивися, що на Халкедонському соборі пишеться про папу Льва. Дехто папу Льва дуже звинувачує, що уклав інший символ і віру інакше виклав, не так як Нікейські Отці встановили. Щоби такої скарги пізніше на нього не накидувано, Собор проти тих, що на правду повстають, оскарження дає й оповіщає, що Лев у викладі й поясненні віри нічого не вчинив супроти заборони, бо ж на нові фальші нове лікарство Святі Отці мають подавати; бо хоча віра, подана Святими Отцями, є самодостатньою, але оскільки багато є таких, котрі хочуть захитати правдиве її розуміння, тому треба її викладати і наново пояснювати. Так вчить Халкедонський собор. А з того, як з перших арґументацій, підсумовую, що для вияснення віри годилося і

завжди буде годитися доповнювати те, з чого виростає новий сумнів, і Собори того не забороняють, навпаки, дозволяють і самі так чинять. Тому латиняни не мають вини і догани жодної, що з відома зверхньої влади пастирів церковних і за позволенням Собору (що вже й раніше на Соборах було схвалено і від Святих Отців так латинських, як і грецьких за правдиву науку належну до віри, було прийнято) додатком слова (і Сина) краще вияснення віри в Пресвяту Трійцю учинили. Однак греки (хоча добре це бачили) латинянам упродовж довгого часу, за п'ятсот літ по Нікейськім соборі, у тому жодного закиду не вчинили, аж поки не відірвалися від латинян; і перед Теофілактом, котрий жив дещо перед Сьомим собором (де ясно і похвально вкладений був цей додаток до символу), ніхто не подає про це згадки, хоч уже давно перед тим та наука як у греків, так і в латинян славилася, як нижче побачиш.

Так тоді та перша частина розмови греків з латинянами відбулася. Якщо тоді латиняни дали неслушний звіт, особливо в цій справі, чому до символу додали «і Сина», нехай кожний уважний по Божому судить. А якщо таким мудрим себе чинить, що йому бачиться неслушною й недостатньою та відповідь, нехай скаже на це щось більше, чого ті великі і вчені греки не змогли сказати. Пізніше й ми готової відповіді не занехаємо подати.

Про другу справу той же Висаріон пише з Флоренції, переїхавши туди з Феррари, внаслідок морового повітря.

«Перші – каже, – ми почали диспут, як сторона, що скаржить і поводилися за нашою волею, повертаючи справу як нам подобалося й доказували ми з Писання, з Соборів і зі східних Святих Отців не те, щоб Дух Святий не походив *і від Сина* (бо жодного свідоцтва про те мати не можемо, крім Дамаскина, котрий мовить: "*Духа Синового* кажемо, а *від Сина* – не кажемо, але що Дух Святий походить від Отця". А на те латинники одноголосно відповіли: "Все те є правдою, і ми так віруємо, що Дух Святий від Отця походить, і це не суперечить науці й вірі нашій. Але походження від Отця не заперечує настільки походження і від Сина, щоб одне з другим не могло бути разом; як коли хто сказав би, що Духа Святого посилає Отець, а другий би промовив, що посилає й Отець і Син – обоє правду говорили б, бо так воно є і не є це речі протилежні. А так, коли святе Письмо або Отці говорили б, що Дух Святий лише від єдиного Отця походить, або якби говорили: *а від Сина не походить,* то слушно хтось міг би казати, що недобре віруємо" – так вони на наше подання відповіли. Оскільки ж ми нічого не згадали про Дамаскина, то і латинники таксамо на це нічого не відповіли. Але зго-

дом я тебе й у цьому цілковито задовольню.

«Опісля – пише Висаріон –зі свого боку вони теж з Письма дуже багато й упродовж немало днів доказували, що Дух Святий від Отця і від Сина походить. Навели теж і свідчення східних Святих Отців так багато, що ними ясно свою справу підтримали, і котрі я тобі осібно списані посилаю, щоб і сам ти наочно побачив і зрозумів, як цю справу західні Отці знають і розуміють. А на ті свідчення наші жодної іншої відповіді не могли дати, як лише те, що книги є латинниками пофальшовані. Але ми вдома всі добре приглядаючись до них і стараючись, аби їм мали що доказати, не змогли однак жодним способом того підтвердити, щоб книги були пофальшовані, бо і з того, що йшло спочатку і з того, що прийшло згодом, ясно виходило, що у Святих Отців не іншою була думка й розуміння.

«Щодо другого, то в так багатьох і в таких старих книгах все однаково стоїть, і ми не могли показати жодних книг (ні грецьких, ні латинських), які мали б цю річ у собі інакше написану. Тому ми не могли слушно триматися того, що книги пофальшовані. Зрештою, ми не могли вказати ні одного зі Святих Отців, котрий би виразно вчив, що Дух Святий від Сина не походить. Все ж таки деякі вперто твердили, що західні Святі Отці зайшли в облуду, але таке заперечення було дуже шкідливим для віри. Бо якщо Святим Отцям (як латинським так і східним), свідченнями яких ми віру нашу укріпляємо, будемо натомість приписувати облудність, тоді і наша віра мусить бути непевною. Тому то (пише далі Висаріон) слушно наступила і була закріплена згода і єдність з латинниками, на що всі без жодного примусу, Бог тому свідок, погодилися (дивись, фальшивий синодописче!). Хто ж не хотів погодитися (а таких не було більше одного-двох, ті без примусу вільно залишилися при своїм твердженні. Слушно це чи неслушно, ти сам розсудиш, коли прочитаєш ті свідчення Святих Отців, які тобі посилаю і котрі й мене самого переконали так, що ані силогізми, ані подібності, ані жодні доказування й арґументації вже не могли мати в мене місця, як тільки голі і справді ясні писання Святих Отців. І як лише я їх почув, перестав сперечатися, бо перед тим я найбільше наступав і наполягав. Я бо зрозумів про Святих Отців, що вони, сповнені Духа Святого, не помилялися. Жаль мені було, що тих їхніх писань я не читав скоріше, бо жодний з нас не усвідомлював собі того, що латинники так добре знали Святих Отців і таку черпали з них силу».

Таким є писання Висаріона Нікейського, єпископа грецького, до Олексія Ласкаріса, достойного мужа. І з нього бачиш, християнський

читачу, яку то "правду" тії новописці на свою ганьбу світові подають, плетучи про ґвалти, які ніби-то мали б там чинити грекам, і про програвання латинників та інші безглуздя, про що нижче довідаєшся більше. А тут тепер побачиш, якими арґументаціями латиняни проти греків діяли і як перемогли. А ті арґументи не тепер є видумані чиєюсь головою, але на Флорентійскім соборі по правді подані, тобто з Висаріонової промови, яку він мав до своїх греків там же у Флоренції, після довгого спору, а опісля послав до Ласкаріса (як у своєму листі згадує) з самого Собору, котрі маєш тут вийняті з чотирьох книг соборових. А найперше маєш знати, що говорячи з обох позицій про Духа Святого, не наводилося тільки зі св. Писання, але й зі свідчення Святих Отців, котрими вони, на підставі Писання про походження Святого Духа і від Сина доказували. Тому-то разом з Письмом наведу і Святих Отців так, як воно на Соборі діялося.

По-перше: Кирило Олександрійський так пише про Сина Божого: «Оскільки Бог від Бога з природи є Сином, тому що з Бога Отця був зроджений, то і власним його (тобто Сина) від нього і Дух є, як розуміємо і про самого Бога-Отця» (Кирило, *На гл. 20 від Івана,* як Висаріон наводить).

Той же Кирило на іншому місці: «Христячи, – каже Ісус, – у вогні і в Дусі Святім, не іншого вилив Духа, так як слуга або знаряддя, але – як Бог, згідно з природою зі силою всемогутньою, що від Нього і Його є» (*Книга про правдиву віру* до Теодосія).

На третьому місці: «Коли Христос встановляє закон, то так становить, якби від нього і в ньому був Дух його» *(В книгах Скарбу).*

На четвертому місці: «Святий Павло жодної відмінности між Сином і Духом Святим не визнає, лиш як такого, що від Нього і в ньому перебуває з природи, Господським ім'ям називаючи його. Тож бачиш, що св. Павло тому називає Духа Святого Господом (як свідчить Кирило) – а це ймення є Синовим, бо він є від Сина» *(Перше до Коринтян, гл. 3).*

На п'ятому місці: «Ставши чоловіком, – каже, – єдинородний Син Божий, лишився однак Богом, маючи все, що є в Отця (хоча й не є Отцем) і маючи своє власне, що є вічний і від нього походить Дух Святий» *(У викладі анатеми, 9).*

На шостому місці: «Дух Святий з Бога Отця, – за словами Спасителя, – але знай, що й від Сина не є віддалений, бо все, що має Отець, має і Син, як сам Господь вчив, кажучи про Духа Святого: Все, що має Отець – є моє, тому і сказав я вам, що від мене прийме і звістить вам; бо був і є, – каже Кирило, – Дух його як і Отця, а не більший в Отця, чи

менший у Сина, але однаковий в обох» *(Відповідь Теодосієві).*

А то не є нічого іншого, як лиш те, що Дух Святий є вітцівським, що від нього походить і те показує (коли так свідчить Господь), що Син має все, що має Отець, і додає, що то про Духа Святого говорить Господь, і ще те потверджує, що від нього, тобто від Сина, бере Дух Святий. І не інакше розуміє Кирило, коли каже, що Дух від Сина походить; так само, як розуміють інші, коли кажуть «через Сина»; і сам він раз так, а раз сяк говорить. Бо те слово «через» у Письмі й в усякій мові означає або знаряддя, тобто інструмент, яким щось чинимо (але на цім місці того не означає, бо то єресь аріянська називати Христа інструментом, яким Бог Отець здійснює свої діла, і тим самим меншим його чинити), але значить воно і початок, і причину. Наприклад, коли Письмо каже, що через Нього всі речі постали, тобто що Він з Отцем усе створив. А коли Отці говорять, що Дух Святий походить від Отця через Сина, то розуміють, що як від Отця, так і від Сина, як з одного джерела і причини, Святий Дух походить. Але полишаю багато таких свідоцтв святого Кирила і йду до інших.

Святий Єпіфаній каже: «Дух Святий від Отця і Сина є третій іменуванням». А на іншому місці *(Анхора)* каже, що обидва (Христос і Дух його) замешкують у праведній людині. Якщо віруємо, що Христос з Отця, Бог з Бога, то і Дух Святий з нього, або ж з обох, як Христос каже: «що від Отця походить, а з мого приймає», й у багатьох місцях повторює ті слова: «Від Отця виходить і від Сина бере», «Дух Отця і Сина», «від Отця і від Сина», «Дух істинний, а Христос істина», «Дух Христовий», «Дух Святий від обох». Після того додає Єпіфаній: Але скаже хтось, що тоді говоримо про двох Синів, а він же ж єдинородний; але хто ти, що супроти Бога розуму добавляєш? Бо якщо Сина називає, який з нього є, а Святого Духа, котрий з обох, знай, що Отець є отцем правдивого Сина, увесь – світлість, а Син – правдивого Отця, світло від світла, Дух же Святий є правдивим Духом, третьою світлістю, від Отця і від Сина. А на іншому місці, вичисливши, яке різнородне в Письмі те слово дух має значення, але Духа Святого самого звуть від Отця і Сина Духа істинного, Духа Христового. А що над ті докази Єпіфанія може бути яснішого?

Додам і те, що Єпіфаній у своїх книгах вичисляє єресі, котрі перед ним і за його часу були в Церкві Божій, і проти всіх тих єресей пише; і коли б мав це за єресь (або всі інші, що з ним того віку жили, таке, що вже за його часів латиняни з греками вчили і ясними писаннями визнавали), то не був би замовчав це згадати, і проти того писати. Оскільки

ж ані не писав, ані того не називав єрессю (що більше – сам так учив), тому явна це річ, що він сам та інші Отці того часу не інакше це розуміли.

Та перейдемо вже до інших. Ще Атанасій, старший за Єпіфанія і Кирила, так про це говорить: «Дух Святий від Отця і від Сина не вчинений, не сотворений, не вроджений, але такий, що ісходить», – і це є в символі Атанасія, про що свідчить Григорій Богослов Назіянський і Августин. А той же Атанасій у *4-му Слові* проти аріян: «Не три, – каже, – начала, і не про трьох Отців навчаємо, як Маркіаніти *(Промова проти аріян),* бо ж не про три сонця говоримо на подобу, але одне сонце і його сяяння, а від них обох виходить світло. Що ж ясніше від тої подібности: через сонце розуміється Отця, через сяяння – Сина, через світлість Духа Святого, що від обох виходить.

Іду до святого Василія. Святий Василій у *Книзі 2-ій проти Євномія* так пише: «І хто ж, – каже, – не бачить, що жодне діло Сина не є від Отця відокремлене, і немає нічого між усіма речами, що Син мав би, а Отець не мав, бо все – мовиться, – "Твоє є моє, а моє – Твоє". То як же тоді початок святого Духа Євномій самому Синові приписує?». Той же Василій (у главі 12) запитує: Чому Святого Духа не називаємо Сином Синовним, і сам на це відповідає: «Не тому не називаємо його Синовним сином, бо він є від Отця через Сина, щоб не думати, що Свята Трійця множиться без кінця». Про це також говорить і Атанасій до Серапіона: «Якщо Дух Святий від Сина не походить, тоді недоречно святий Василій ставив би те питання: Чому Святий Дух не має називатися сином Синовним, якщо від нього не походить, а що його відповідь є слушною, то каже, щоб хтось не зрозумів, що Свята Трійця множиться без кінця, як тільки сам Отець є початком і Сина, і Святого Духа». І ще він же в книзі третій: «Гідністю, – каже, – Дух Святий є другим від Сина, тому що від нього має свою сутність, і від того ж початку залежить». Це місце читано з грецьких книг, які привезено саме на той час, а написаних 600 років перед Флорентійським собором, і сам Марко Ефезький визнав, що книги такі грецькі в Царгороді і деінде знаходяться, які мають в собі ті слова Василія, звідки йому показано, що те свідчення святого Василія є справді його.

Дідим Олександрійський так пише *(книга 80, про Святого Духа)*: «Оскільки Дух Святий від Отця походить, а Господь мовить, *що з мого прийме,* тому з того теж слідує і те, що є від обох». І знову: *«Не від себе буде промовляти,* тобто – не без моєї і Отчої волі, бо є невіддільним від моєї й Отчої волі, й не від себе, але і від Отця і від Мене походить». І на

інших місцях: «Не інша, – каже, – є сутність Святого Духа, як лише та, що її бере від Сина».

Симеон Метафраст у житті Діонисія Ареопагіта каже: «Вступив Христос мій до неба, і повернувся до Отчого престола, і Духа, що з нього походить, зіслав на учнів».

Анастасій, якого з великою пошаною згадує Шостий собор, так пише: «Дух Святий є названий Духом уст Божих, а устами Отчими є Син». А дещо нижче, аби навчити, що єдиносущним є як той, хто бере, так і той, від кого бере, тобто – від кого походить, бо не вийшов від нього різним за істотністю й не взяв від нього нічого, що не було б одноістотне собі. І далі: «Сам Дух від нього походить і є посланий, а не від Отця одного, але й від Сина».

Тарасій в листі до східних патріярхів (цей лист є вписаний в Сьомому соборі, а справі третій), каже: «Віруємо в Духа Святого, котрий від Отця через Сина походить» *(Книга 5, гом. 10: Про склад віри).*

Крім тих Святих Отців, що їх згадує Висаріон у своїм писанні до Ласкаріса, про який була згадка вище, і Геннадій, пишучи про Святого Духа, наводить їх ще більше. Тобто святого Золотоустого, котрий так пише: «Сей є Дух, що від Отця і від Сина виходить, що розділює Дари свої кожному як хоче». Є ще багато інших доказів Золотоустого, але тут додам особливе місце його розповіді про Христове воплочення, якого в латинських книгах ще немає, але Русь у своїм *Маргариті* має. А Геннадій так те місце переписує з грецького: «Прийшов Христос до нас і дає нам, що Дух з нього виходить, і прийняв тіло наше».

Опісля Григорій Назіянський в бесіді 5-ій про богослов'я; Григорій Ніський у гомілії четвертій: про молитву Господню (глава 1), і в першій книзі проти Євномія, котрих, як і інших, для стислости залишаю; хто хоче нехай читає, але іншого там не знайде.

Не згадую тут латинських Святих Отців, бо воно очевидно, що вони ще з давніх часів перед Нікейським собором одностайно про це писали: Тертуліян у книгах проти Праксія; Кипріян, святий мученик, у *Слові на прихід Святого Духа*, в другому діянні, де мова про Святу Трійцю.

Амвросій (у книзі другій, главі 12-ій: про Святого Духа), котрого на третьому Соборі Отці як святого Вчителя згадують; Єронім у листі до Гедибія – в главі 10-ій; Августин, у «Справі 99» на Івана, в книзі 11-ій; про Трійцю (у розділах 17, 26 і 27). Святий Леонтій (у листі до Турвія, глава першій), котрого східний Четвертий собор з великими похвалами так часто згадує: «Як Леонтій вірить, так і ми віруємо». Залишаю пізніших, які з першими йдуть однодушно.

Отож маєш, побожний і вірний читачу, п'ять Соборів східних, і західних кілька, маєш головніших Святих східних Отців, маєш усіх латинських, котрими латиняни грекам доказували свою віру, а врешті-решт маєш і Письмо, на якому як Святі Отці, так і Собори, немов на фундаменті, будували цю віру. Бо чи ж то не Письмо, хто тому пильно приглянеться, майже ясне в Івана (16:14): «Він, – каже, – прославить мене, бо з мого прийме і звістить вам».

А що ж це є, коли говориться: *З мого прийме?* У Бога бо нема нічого іншого, лише його істотність; тоді взяти не можна нічого і від Сина, лише істотність, що виходить з нього, бо що Дух Святий бере від Сина знання (як Золотоустий, Кирило, Августин і Теофілакт навчають), а та мудрість від істотности Сина іншою не є, бо в Бозі немає якоїсь ускладнености, тоді і знання (мудрість) Духа Святого, взяте від Сина, і сама є істотністю, і походить від нього; але те знання Сина є спільним зі знанням Отця, бо каже Іван (гл. 17): *Отче, все Твоє – моє єсть,* і в главі 16: *Все, що має Отець – є моє,* тож однаково і від Отця, й від Сина походить Святий Дух. Це перше положення уважай сильним.

А друге (Іван 15:26): *Коли ж прийде Утішитель, якого я пошлю вам від Отця, Дух правди, що від Отця походить;* в главі 16-й: *Якщо я не піду, Утішитель не прийде до вас, але якщо відійду, то пошлю його вам* (Ів. 16:7) *Пошлю,* – каже Христос. А чи ж розумієш, що значить те послання? Чи правдоподібне, що когось різного від себе посилає? Але того бути не може, бо в одному божестві немає нічого розділеного, чи меншого кого? Але не дай того Боже, щоб щось менше чи більше в божестві визнавати; або Духа Святого, якого Син посилає, меншим від Христа мали б ми визнавати. Тож не інакше треба розуміти посилання Духа Святого, лише так як і святий Павло говорить: *Послав Бог Духа Сина свого в серця ваші.* А як послав Отець, хіба не так, що від нього походить? Тож і тут, і у святого Івана так само розуміється: *пошлю,* тобто також і *від мене* походить. І дивись, що Павло зі святим Іваном одну річ викладають, вживаючи різних слів. У святого Івана мовить Ісус: *Що від Отця походить;* а Павло: *Духа свого Сина.* І не дивуйся тому, бо хто посилає, щось свого посилає, і посилана річ від посилаючого походить; а що це Син посилає, тоді ця річ послана (тобто – Дух Святий) мусить від нього походити. Але не так має походити як у людей, де річ послана є різною від того, хто посилає, тому і не випливає з природи його. Але Бог Син посилає річ, від себе невіддільну, тому-то з його власної природи випливає і походить Дух Святий, як говорять Василій і Кирило. Як собі думаєш, чи ті місця не є сильні на доказ, що Дух Святий і від Сина

походить? Якщо можеш, покажи свій розум і дай на них відповідь.

Ще також Павло (до Римлян, 8) Духа Святого не раз як Отчим, так і Синовним називає. *Дух,* – каже, – *Божий, котрий підняв Ісуса;* а з другого боку говорить: *Хто не має Духа Христового* (до Галатів у 4-й главі): *Послав Бог Духа Сина свого.* Скажи ж, чому Письмо називає Духом Синовним? Чи це слуга його? Але то було б блюзнірство! Чи не тому, що так само й від Отця походить, бо і Син йому рівний? А той доказ святий Августин так собі цінував, що на ньому самому вдоволявся доказати, що Дух Святий походить і від Сина.

Отож маєш цитати зі св. Писання, яких і давні Святі Отці, і Флорентійський собор (двадцять разів засідаючи в 14-х місяцях) на скріплення віри про Святого Духа і для перемоги над греками вживали, і на які греки, як мудрі, полюбивши згоду, добровільно погодилися і до єдности схилились. А як це стало дійсним і як обидві сторони до згоди приступили, опишу трохи нижче.

А тут найперше смішні грецькі арґументи, котрі дурний синодописець, а ще дурніший його оборонець, виклали у своїм писанні. І дивуюся тому, що преславна Русь настільки себе не добачає, що дозволяє своїх Святих Отців і свою віру такими ганебними доказами, про які тим Отцям і не снилося, оббріхувати і на посміховисько виставляти. Не такими доказами, брате, які до речі ніяк не стосуються, і котрі навіть першак може збити, греки на латинників наступали.

Але ваш оборонець, бажаючи вас простаків на свій бік перелицювати, такі зрадливі писання вам подає, що за них взявшись, ви і Духа Святого, і Сина Божого мусите обдерти від їхньої божественности. Не базувалися вони на новохрещенських фундаментах, якими бридилися. Не самим лише Письмом, як неправдиво плете той ваш писар, і не голими силогізмами, але цілими листами Святих Отців показували собі з обох сторін, як учителі обох народів Святе Письмо про Святого Духа розуміли.

Тож глянь, прошу тебе, на штучні докази того безбожного оборонця і пізнай, чи то не є властиві новохрещенські штуки, якими вони звикли штурмувати проти правдивого божества Сина Божого і Святого Духа.

1. – Ісая, гл. 61,1 мовить же пророк: «Дух Господа Бога на мені, бо Господь мене помазав», – що Христос про себе свідчить.

2. – Ісая, гл. 42, про Христа пророк говорить: «Ось мій слуга..., якого вподобало моє серце. Я поклав на нього Дух мій».

3. – Ісая, гл. 59,21: «Дух мій, – говорить Господь, – що на тобі, і слова мої, що я вклав тобі в уста».

4. – Ісая, гл. 44,3: «Я виллю мій Дух на твоїх потомків (Якове)» – тобто на Христа.

5. – Іван, гл. 14,16: «І проситиму я Отця, і дасть він вам іншого Утішителя, щоб з вами був повіки».

6. – Іван, гл. 14,26: «Утішитель, Святий Дух, якого Отець в ім'я моє зішле».

7. – Іван, гл. 15,26: «Як прийде Утішитель, якого зішлю вам від Отця, Дух істини, який від Отця походить».

8. – Діяння Апостолів, гл. 10: «...про Ісуса з Назарету, якого Бог помазав Святим Духом і силою», – а то, каже, сильний доказ.

9. – Коли Ісус хрестився, «відкрилось небо, і Святий Дух у тілеснім вигляді, немов голуб, зійшов на нього» (Лук. 3,21-22).

10. – Апостол до Євреїв 1, і Псалом 44: «Помазав тебе, Боже, Бог твій єлеєм радости».

11. – Діяння, гл. 2,32: «Оцього Ісуса Бог воскресив... Він, отже, вознесений Божою правицею, отримав від Отця обіцяного Святого Духа й вилив його».

12. – До Ефесян, гл. 3,14: «Я згинаю свої коліна перед Отцем (Господа нашого Ісуса Христа), від якого бере ім'я все отцівство на небі і на землі».

13. – А на другому місці: Коли показалася ласка і добротливість Спаса нашого Бога, не від діл наших праведних, але згідно з його волею спас нас водою відродження і обновленням Духа Святого, котрого вилив на нас щедро Ісусом Христом, Спасителем нашим.

Оці місця зі св. Письма наводить фальшивий соборописець, а за кожним робить висновок про те, що Син не «архе» (початок), тобто, не є причиною або початком, Син виливає Духа, але Отець є джерелом Святому Духові. А я на ті цитати так йому найперше відповідаю, що їх на Флорентійському соборі ані не згадувано, й не могли їх згадувати, за винятком лише святого Івана, гл. 14 і 16, що до тої справи власне належали. Але інші докази, які він тут згадав, найменше до того їхнього диспуту стосувалися; а більше того новохрещенці своє блюзнірство ними покривають, насильно їх у свій бік тягнучи, бо то є вся їхня ціль, до якої вони прямують, щоб лише самого Отця початком і Богом вчинити, а від Сина Божого і Святого Духа божественність відібрати.

А тому завжди говорять: Ото сам Отець є Богом; це він сам все сотворив; то сам Отець посилає Святого Духа – значить, Син і Дух Святий не сотворили світу, хоч св. Письмо ніде не говорить того, що лише сам Отець. Правда є, що св. Письмо називає Отця Богом, але ніде не каже,

що сам Отець є Богом, бо св. Письмо і Сина і Духа Святого часто називає Богом. Правда, що Отця Сотворителем, Господом, Вічним називає, але теж і Синові й Святому Духові те саме приписує. Правда, що Письмо говорить, що Святий Дух від Отця походить, але того не каже, щоби від єдиного Отця, ані теж ніде в Письмі святому не знайдеш тих слів, щоб було сказано «а від Сина Дух не походить». І взагалі, багато таких речей знайдеш, котрі те саме про Сина свідчать, що і про Отця; бо як Бог Отець через Сина все створив (тобто – Отець і Син), так теж і Дух походить від Отця через Сина, тобто від Отця і від Сина. Є тоді і Отець початком, є і Син початком, є і Дух Святий, але різним способом, бо якщо порівняти Бога зі створінням, то й Отець, і Син, і Дух Святий є один і однаковим початком усього, як один Бог.

А знову глянувши на початок осіб Божих самих у собі, тут уже слухай: Сам Отець є першопочатком, ні від кого не зроджений ані не сотворений, ні не випливаючий; а від нього Син і Дух Святий ісходять; після Отця Син є другою особою, від Отця зроджений, він є початком з початку, однак разом з Отцем є єдиною причиною Святого Духа, від яких той ісходить, і тому в Письмі читаємо, що Отець посилає; читаємо теж, що і Син посилає Духа Святого. Але ж не міг би його посилати, якщо від нього не походив би; бо якщо від котроїсь особи не походить, то від неї й не посилається, як розуміємо про особу Отця, котра не посилається ані від Сина, ані від Духа Святого, і певно не задля старшинства (бо в єдинім божестві немає старшого, ані меншого), але Отець тому не посилається, бо не походить ані від Сина, ані від Духа Святого; так-то власне маєш розуміти і про Святого Духа, котрий посилається від Сина, і тому посилається, бо від нього походить. Бо ж читаємо, що Дух Святий є від Отця, читаємо, що є також від Сина; читаємо, що Дух є Отчий, читаємо, що є Синовний; проте, однак, не два, але один є Святий Дух, і одна причина того Святого Духа. А сліпий новохрещенець, вхопившись за одну сторону, нею постійно трясе, хоч про те жодного спору нема (тобто, що Дух Святий походить від Отця), бо з тим і ми годимося, і всі Письма про це радо приймаємо; а про другу сторону хитрий зрадник, прикриваючи свій фальш, ані не згадує, але все замовчав, як уже було сказано вище.

Про Сина ж Божого також подвійно розуміємо, як і Письмо святе двояко про нього говорить. Коли його Божу природу описує, то наділяє його титулами властивими істинному Богові; коли ж про нього як про Месію і про правдивого чоловіка мовить, то приписує йому все те, що лише чоловікові, від Бога посланому, улюбленому, упривілейованому, а

наприкінці немов би грішному, (бо він, будучи безгрішний, гріхи наші на себе взяв), може служити. Тому то Ісая, Давид і апостоли, про Христа Месію в той спосіб говорячи, і вбачаючи в ньому людську природу, так говорять, що його Бог послав, помазав, що є слугою Божим, що Бог його воскресив, що Бог у ньому втілив свої слова. То все маєш розуміти про дари Божі; бо Христос, бувши людиною, мав великі дари від Бога понад усіх людей цього світу, котрі від Бога, тобто від Пресвятої Трійці на нього вилляті, в нім перебували.

А про походження Святого Духа в тих усіх місцях ані пророки, ані апостоли і найменшого не розуміють. А що це правда, покажу тобі одним маленьким доказом, яким кожний правовірний вдоволиться. Скажи мені, чи ти так віруєш, що Христос щодо божественности міг би бути меншим ніж Отець, і ніж Дух Святий, від котрого помазання (тобто посвячення) бере, котрого сам від себе не має? На це жодний православний не погодиться, і мусить визнати, що ці цитати зі св. Письма нічого про походження Святого Духа не говорять, бо, таким чином, як Синові, так і Святому Духові, відбирається божественність. І чи ж не бачиш тут диявольської хитрости новохрещенської, не бачиш, що ті павутинні сіті від одного подиху розлетілись?

Та повернімось ще до Святих Отців, що він їх собі назбирав, бо на Флорентійському соборі ні згадки не було про тих, котрих він тут подав, однак йому і на те відповім.

Приводить Діонисія Ареопагіта, який вчить, що Отець є джерелом божества. А хто того не знає, і хто проти того виступає? Певне що є сам джерелом без джерела, бо нізвідки божества не бере, як Син бере від Отця, і Дух Святий від Отця і Сина. Але і Христос є джерелом з джерела, як Бог від Бога, як каже Єпіфаній *(Єресі, гл. 69);* те саме розумій і про Атанасія, Василія, Григорія, Золотоустого та інших, котрі всі навчають, що від Отця походить Святий Дух, проте жоден з них не говорить, що не походив би від Сина; більше того, якраз навпаки, на інших місцях (як ти вже бачив вище), де цього потрібно, то там ясно це викладають.

Та тут нам тепер більша гра про самого Дамаскина і про Теофілакта. Дамаскин пише в першій книзі *(Про віру, гл. 11):* «Духа, кажемо, від Отця, а від Сина не кажемо». Якими-то словами Дамаскин не відкидає походження Духа Святого і від Сина, бо послухай, що там вище говорить: «Бо через нього, як через промінь, світлість походить від сонця»; і далі він же (в главі 18-ій) називає Духа Святого Синовим образом, котрий через Сина є злучений з Отцем. Але він розумів, що краще і безпечніше говорити «через Сина», ніж «від Сина», з причини єресі Ма-

кедонія і Євномія, котрі від Сина, як від першого і головнішого початку буття Святого Духа визнавали. Але що той же Дамаскин називає Духа Святого образом Синовним (так само і Сина – образом Отчим) і що через Сина є злучений з Отцем, то чи може бути щось ясніше як те, що Дамаскин розумів, що Дух Святий і від Сина походить. А латиняни нічого іншого (хоча й іншими словами), лише те саме говорять.

Теофілакт, щоправда, вже в початках схизми розумів так, що Дух Святий не походить від Сина, і звинувачував латинників в протилежному вченні. Але хто приглянеться до причини, задля якої те робив, більше разом із нами (аніж проти нас) осудить Теофілакта. Бо він розумів, ніби латинники, обстоюючи походження Святого Духа від Сина, два початки і дві причини встановляли для Святого Духа. Тому не хотів допустити того і через те латинників осуджував. Але латинники, хоча й визнають походження Святого Духа і від Сина, однак, оскільки Син з Отцем є одною істотою, так теж, внаслідок тої отчої і синовної одноістотности, Духа Святого, що ісходить від них, один початок і одне джерело встановляють.

Тож, заклавши такий фундамент, і Теофілакт не був би противним до латинників, якщо знав би їхнє розуміння. Пригляньcя тут, християнський читачу, і по-Божому розсуди, чи ті докази, що їх тут навів той соборописець є слушними, і чи мають щось такого, щоб ними можна доказати, що Дух Святий не походить від Сина, а чи радше ними не доводиться, що ані Син, ані Дух Святий не є Богом (а це лише аріянам і новохрещенцям стелить дорогу). І то тим більше, якщо їх слушно приписує грецьким Отцям, котрі були на Флорентійськім соборі? Ради Бога, придивіться небожата, до якої пропасти ведуть вас ваші сліпі вожді.

Правда, що з святого Івана (гл. 14 і 15) деякі місця подавали, як і то правда, що декотрих з Святих Отців згадували, але Дамаскина (як Висаріон і самі діяння Флорентійського собору з їхнім описом свідчать) ані Теофілакта (ще менше Келестина) не згадувано. А на те, що подали, одним словом їм відповіли, що ті Письма і Отці хоча дають знати, що Дух Святий походить від Отця, але теж того не заперечують, що не мав би походити і від Сина, бо інші Письма, які тамтим не є супротивні, і Святі Отці, які також нічого протилежного до інших не мають, виразно якраз так навчають. Тому латиняни подавали Святих Отців так, як ти вище читав, і про них між обома сторонами мова і розглядання за ввесь час Собору були. Так що греки зі свого боку могли додавати докази, бачучи так ясні свідчення грецьких Святих Отців; а латинники (яким належало дати звіт про свою віру, котру греки ганили так св. Письмом,

як і Святими Отцями) увесь той час доказували грекам, що до символу слушно додали те, що є правдою, і чого попередні Собори і Отці обох народів здавна перед тим досить виразно навчали. А що воно так було, стародавньописані книги з обох сторін зносили; і що лише було подане латинянами, вони пильно досліджували і розглядали. А яке завершення мала та розмова і дискусія обох сторін, вже тепер остаточно розглянемо.

Четверта частина

ПРО ЗАКІНЧЕННЯ, ЗАКРИТТЯ І ВІДБУТТЯ ТОГО СИНОДУ

Перше, ніж приступлю до завершення, оповім про велику й засліплену впертість і злобу Марка Ефезького, котрому, як ясно побачиш, не йшлося про Божу правду, лише про опір, аби переводити і на своєму поставити. Бо, чи ж то не була велика впертість, коли кардинал Юліян так його притиснув, що далі вже не знав, що проти ясної правди відповісти, то нарешті так Юліянові відповів: «Викиньте ті слова з символу і нехай їх напишуть деінде, і зробіть якийсь тропар, як вчинено про Богородицю, бо знайдуться докази, що раніше на Соборах так чинилося». А то маєш розуміти про той тропар, що співають на Службі Божій [«Єдинородний Сину»], де згадують про Пресвяту Богородицю.

Такою була оборона Марка Ефезького, що Святі Отці на Соборах багато речей для спасіння потрібних встановили, а попри те, – каже, – «нічого з них не додавали до символу, як і те слово *Богородиця,* що проти єресі Несторія було потрібне, щоб Пречисту Діву не Христородицею, але Богородицею називано. Отож, хоч як там на той час того слова до віри було потрібно, то його до символу віри не ввели, але особливішим стихом описали. Так само зробіть з походженням Святого Духа від Сина, тобто, викиньте з символу, а впишіть у своїх границях у чому іншому».

Але кардинал Юліян ще більше напирав, кажучи: «Найперше, Отче, правди доходимо, чи правдиве те слово, що Святий Дух походить від Сина; бо якщо виявиться, що воно не побожне, нехай ані в символі, ані в жодному місці не буде, бо речей непобожних жодним чином не годиться вносити. А правдиві й побожні на будь-якому місці (не лише в символі) можуть стояти».

Ті слова Марка Ефезького на двох місцях у соборовій дискусії знаходяться: раз на картці 420, а другий раз – на картці 427, в третій книзі соборових засідань, засідання 12 і 15 у Феррарі.

А опісля, – як пишуть Висаріон і Аврамій Критський – після численних розмов і розмаїтих доказувань зі Святих Отців, поданих грекам від латинян, наприкінці Марко Ефезький не хотів стати до відповіді на подані латинниками свідчення Святих Отців; і не лише інші єпископи, а й сам цісар не змогли його переконати, щоб як і на початку, змагався з латинянами. Але Висаріон та Ісидор ще давали латинникам відсіч, аж врешті греки просили у латинників про дві речі. Про першу просив цісар: щоб грекам позичили тих книг, з яких наводили свідчення Святих Отців, аби, приглянувшись їм ліпше, могли дати достатнішу відповідь. Латинники призначили місце в одній із церков, до якої зійшовшись з обох сторін, читали ті книги і розважали, і тоді, побачивши писання з обох сторін і не в силі нічого проти ясної правди промовити, за ласкою Божою, почали схилятися до згоди і єдности. А про другу просив Патріярх: аби Папа дозволив на якийсь час відкласти спільні засідання, щоб греки могли самі між собою ті речі обговорити, і тим легше прийти до згоди. На що їм охоче дозволено.

Отож, тоді сходилися греки до свого Патріярха, бо вже був хворий, а до того дуже старий, і через недугу рідко приходив на Собор, тому до нього і цісар, та інші звикли приходити. Там і сам цісар, і Висаріон, й Ісидор до своїх греків мали довгі промови, прохаючи і напоумляючи, щоб по такій великій праці, заїхавши так далеко від дому, не від'їжджали, не скінчивши чогось, але радше мир, любов і єдність, – які за давніх Отців були, – з латинниками уклали. На те Ефезький сказав: «Не годиться нам ніяким чином до єдности з латинниками приступати, бо вони – єретики. І тому такий довгий час греки не були з ними в єдності». На це сказав Висаріон: «То вони є всі єретиками тому, що визнають Духа Святого від Отця і від Сина?» А Марко: «Авжеж!» А Висаріон: «Боже, змилуйся! Отже, Святі наші Отці, котрі нам подали ту науку, мали б бути єретиками? Нехай німими стануть уста льстиві, що обмовляють праведного беззаконно (Пс. 30). Та чи ти не бачив наочно, що так західні, як і наші східні Отці дивно в тому згідні? Але і тепер пригляньмося їм самі ближче і ще ліпше».

Тоді Патріярх казав виписати зі Святих Отців ті свідчення на те, щоб ліпше їх розважити, і з тим покінчити. А опісля послали до Папи повідомлення, що більше сперечатися не думають, однак жадають способу, в який могла б завершитися єдність, оскільки, – каже, – греки від себе все, що могли, вже сказали і не хотять в іншій науці перебувати, лише в тій, котру подали сім Соборів.

А Папа відповів: «З якою працею і зусиллям від початку аж досі я

старався, щоб свята згода могла здійснитися, добре знають і самі греки. Але дивуюся, чому вони такі недбалі в тому, що не хотіли гідно розмовитися, і не хотять вдоволитися такими ясними доказами, яких не могли заперечити». Тому запропонував їм Папа, аби вибрали собі одну з наступних чотирьох умов. Перше, щоб задовольнилися доказами, які подані латинниками так, аби опісля визнавали Духа Святого від Отця і *від* Сина, що вже ясно доказано, бажаючи, однак те ще більше ствердити, щоб їм в усьому дати сатисфакцію. Або, щоб самі доказали, якщо б мали такі ясні свідчення проти нас. А якщо б мали сильніші докази, що їх наука є більше згідна з Богом, нехай би знову стали на арену. Або, врешті, щоб зібрати весь Собор і, вчинивши моління до Бога, а особливо ж відправивши побожно святу Літургію, щоб кожний з греків і латинників склав спільно присягу на Святі Тайни, і свобідно сказав свою думку; а з котрого боку буде більше голосів, та сторона нехай буде прийнята. Бо в християн присяга важливіша над усе.

На такі слушні умови греки замовкли, бо знали, як багато Святих Отців було за латинниками, а проти них жодного ясного доказу не знаходили; бо ж не годиться думати про Святих Отців так, ніби вони мали навчати речей суперечних. Бачили і те, що не могли доказати, ніби то їхнє вчення було більшою мірою від Бога; а присягати ж на тайну Тіла і Крови Господньої було річчю незвичною на Соборах; однак не могли рішитися, як мали б з того гідно вийти і то в такій слушній і потрібній справі.

Тому Метеленський архиєпископ, і Висаріон, і Григорій протосинкел, явно схвалили латинську науку і зроблений до символу додаток, і своїх до згоди найбільше прихиляли. Є і тепер у друці промова, яку там у той час мав до своїх Висаріон, митрополит Нікейський. А цісар знову просив, щоб з обох сторін вибрати по десять мужів, котрі б знайшли спосіб об'єднання, і так зроблено. Зійшовшись так вибрані, найперше греки спитали латинників, чи погодилися б пристати на свідчення святого Тарасія, патріярха Царгородського, котрий каже, що Дух Святий від Отця через Сина походить, і Максима, який вчить, що Син не є початком Духа Святого; на тому, якщо б латинники згодилися, зараз і єдність могла б довершитись. Латинники, над тим Тарасовим словом «через» розмірковуючи, відповіли: «Якщо те слово *через* значить що інше, а не ту ж саму річ, що і слово *від,* тоді в Бозі є дві різні дії: одна Отча, котру означує те слово *від,* а друга – Синовна, котра окреслюється словом *через.* Тоді, згідно з двояким діянням, подвійним буде й походження Духа Святого: одне походження – від Отця, а друге через Сина; а що ті речі є різними, то так розуміти дуже непристоїть і не годиться».

Тому латинники, хоч би й визнавали, що та Тарасова мова (Дух Святий походить від Отця через Сина) означає те, про що латинською мовою *і від Сина,* і в тому годилися з Тарасієм, то однак не хотіли вживати того слова *через,* щоб хтось не по-Божому, задля великої неясности, яку воно у собі заключає, не зрозумів так, що Христос Господь є лише інструментом Отця, або якимсь каналом, тобто трубою Духа Святого, через яку той від Отця випливає. Бо вони визнають, що Дух Святий від Отця і від Сина, з одного початку і з одного нероздільного діяння походить, і що цю залежність краще передає слово *від,* аніж *через.*

А що стосується Максима, – сказали латиняни, – то ми не визнаємо, щоб Син мав бути першопочатком Духа Святого, але заявляємо, що один Отець є причиною й початком і Синові й Духові Святому – Синові родженням, а Духові Святому – ісходженням; оскільки ж з Отцем є одної й неподільної сутності або природи, то дійсно такої ж є і Дух Святий: Отчий і Синовний, що з Отчої і Синовної природи походить. І це є розуміння святого Максима, а що Максим за своєю думкою веде Августина, Єроніма, Амвросія та інших Святих Отців західних, то й нічого супротивного їм, а значить і тому, як вони це розуміють, не вчить. А коли греки, не маючи що на те відповісти, відмовлялися про це далі говорити, латиняни подали їм на письмі свою думку, щоб опісля і греки також свою написали. Латиняни тоді так виклали перед греками свою справу:

«Тому, що греки думають про нас, ніби-то ми два початки і дві причини в односущній і пресвятій Тройці визнаємо, тому ми накладаємо прокляття на тих, що так вірують, бо ми віруємо, що Отець і Син у діянні і здатності посилання є лише одною причиною Святого Духа, оскільки Син не є іншим початком від Отця, з котрого Дух Святий походить і має свою природу. Бо визнаємо, що Отець є єдиною причиною, коренем і джерелом божества, але не таким чином, що Отчу і Синівську особу мали б зливати і змішувати лише тому, що сповідуємо єдність їхнього діяння (бо так вірити було б безбожно). Але дві особи – Отця і Сина – одне діяння і, врешті, одну природу творять, котра з їхнього єства та іпостасі посилається; так ісповідуємо, а тому і символ так був викладений і пояснюваний нашими предками, щоб комусь у тім якийсь сумнів не з'явився і щоб когось до єреси не привів. Бо хто вірив би, що Дух Святий ніяк від Сина не походить, але тільки від самого Отця, той, без сумніву, ділив би сущність від осіб, і вбачав би якусь різницю і поділ природи Божої, що є в Отцеві і в Сині, а це – проти розуму і проти святої віри».

Декотрі з греків те письмо по-різному тлумачили і, не зважаючи на його зміст, вперто твердили, що латиняни встановляють для Святого Духа два початки і дві причини. А латинники, довідавшись про це, післали знову друге письмо з такими словами: «Оскільки греки нас звинувачують, що ми два початки в пресвятій односущній Тройці проголошуємо, тому таке чинимо визнання: Віруємо в Одного Бога Отця, і в однородного Сина, що від Отця зроджений, і в одного Духа Святого, що має від Отця свою сущність (так само як і Син), але також і від Сина походить, бо визнаємо, що Син і Святий Дух мають в Отці одному початок і причину, Син – через родження, а Дух Святий – через походження, тільки щоб Божої сущности (природи) не пробувано відділити від осіб Божих, також щоб хтось, віруючи в походження Святого Духа від самого тільки Отця, не думав про розділ одноістотности Божої на три часті. Тому слово *і від Сина* як ми розуміємо, потрібне в символі для ісповідування, що Дух Святий від Отця і від Сина, як з одного початку, ісходить».

Те письмо греки розглядали два дні, і також вислали до латинян своє – з такими словами: «Тому, що латинники визнають Отця єдиним початком Сина і Духа Святого, а від нас теж домагаються, щоб ми нашу думку написали, тому визнаємо, що Отець є джерелом і коренем Сина і Духа Святого. А Син і Дух Святий є (за першим Нікейським собором, і за Василієм та Кирилом) Боже родження. І те визнаємо, що Дух Святий від Сина випливає, витрискує, ісходить, і бере походження». Додали після того греки: «Те письмо під тією умовою посилаємо, щоб нам було вчасно наші слова пояснити, коли будемо хотіти».

Латиняни, прочитавши те письмо, наполегливо домагалися пояснення. Бо хоч те все правда, що греки подали, і слова ті в Святих Отців находяться, але мають у собі великий сумнів, бо деякі це слово (про посилання, випливання) про дочасне, а не вічне походження розуміють. Тому хотіли латиняни пояснення в тому, чи стверджують вони про дочасне випливання і походження Святого Духа від Сина. На тому греки вперлися, не бажаючи далі дискутувати, ані письмово висловлюватися, аж Папа через своїх послів і через усні розмови з цісарем, нарешті звернувся до всіх греків з промовою, в якій напоминав їх, щоб все таки схилили свої серця до єдности, або щоб подали слушні причини розриву; щоб не від'їжджали додому з ганьбою, нічого не вчинивши, але, – як здавна східна Церква мала в пошані Римський Престол і при ньому стояла, так і надалі, з потіхою і славою своєю, щоб з ним не розлучалася. Папа їм теж пояснив, яку б вони пізніше мали кару від Бога, збері-

гаючи й живучи в такій незгоді та вперто настоюючи на такому розділі. І врешті, згідно з заповіддю Христовою, прохав їх, аби інакше не чинили, але щоб спільно зі своїми західними Отцями і зі своїми давніми східніми у Церкві одним серцем Бога хвалили, і що дуже велике буде душевне спасіння (котре від єдності Божої Церкви залежить) багатьом людям, і зрадіють ангели, а його душевні вороги затривожаться.

На що Ісидор русин, з боку греків, відповів, що все сказане Папою було правдою і потрібною річчю, але що справа вельми поважна, то потребує ще більшої уваги. І знову зійшлися до Патріярха, а цей послав до цісаря, повідомляючи його, що грецькі єпископи не хотять з латинниками відділюватися, прохаючи, щоб це підтримував, а якщо б він не хотів (даючи їм знати), то самі єпископи, не зважаючи на його волю, те скінчать. Цісар відповів, що давно того прагнув і довго ждав, і просив, щоб оглядалися на обидва боки: по-перше, аби легко, без слушних причин, не приступали до єдности, а по-друге, при слушній і святій причині, щоби тієї єдности не забороняли. Тоді всі греки крикнули: «Хто не прагне об'єднання Церков, нехай буде проклятий».

Опісля, за вимогою цісарською, Геннадій Схоларій, чоловік дуже вчений, будучи ще на той час мирянином, виклав широко свою думку, в якій похвалив латинську науку про Святого Духа й показав, що не різниться вона від давніх Святих Отців грецьких, а цісареві подякував за дбайливість про з'єдинення роздвоєних Церков. Одразу ж по ньому промовляли Ісидор, Кирило Метеленський та інші грецькі єпископи. А за кілька днів, у громаді своїх греків, цісар сказав до всіх: «Значною мірою побачив я вашу думку і прагнення щодо розпочатої справи, і зрозумів, що багато з вас уже з латинниками годяться і вірять, що слова *через* і *від* означають ту саму річ, і слова західних Отців приймаєте, котрі ясно вчать, що Дух Святий від Отця і від Сина походить. Отже треба, аби ті, які перед тим своєї думки не об'явили, тепер усі щоб сказали й аби ми вже з тим покінчили». Всі тоді відповіли, щоб Патріярх перший говорив, і сказав свою думку. Тож Патріярх сказав такі слова: «Я нашої батьківської віри не відміню, але в ній аж до смерти залишусь, та оскільки латиняни недаремно і не без причини й не з власного судження, але за свідченням Святих Отців і їх наукою вірують, що Дух Святий походить від Отця і від Сина, тому і я з ними погоджуюсь і до них приступаю, і заявляю, що слово *через,* котрого греки вживають, означає першопричину, тобто – початок Духові Святому».

Після Патріярха всі Отці однаково говорили, а головно Кизицький, Трапезунтський, Монобаченський і Гераклійський (за винятком лише

Ефезького), котрі передтим дуже дивно тому спротивлялися, як також і вся громада греків на одну думку згодилися, що Святий Дух і від Сина, як від одного початку і від одної сущности єдиним подихом і походженням ісходить; а через Сина – як того, котрий є односущний і єдиної природи з Отцем.

А на другий день знову зійшовшись, теж усі повторили і в трьох різних листах написали, з яких один Папі послали, другий цісареві, а третій дали Патріярхові. Папа прочитавши його, з радістю скликав греків і латинників (де однак не було ні цісаря ні Патріярха), те письмо по-грецьки і по-латинськи казав читати. А після прочитання, представники з обох сторін, вставши, обнялися і поцілувалися.

Другого дня Папа знову просив греків, щоб зі своїх єпископів когось прислали до нього. І послали греки Ісидора, Висаріона, Трапезунтського і Метеленського єпископів, яким Папа запропонував, аби відразу й щодо інших суперечливих артикулів сумніви на Соборі були усунені, так щоб з жодного пункту того діяння не залишався в Церкві роздор, а саме про чистильний вогонь, про першенство римського єпископа, про прісний і квашений хліб, про переміну хліба і вина у Святій Тайні. Послані єпископи Папі сказали: «Ми, Отче святий, не маємо доручення обговорювати ці питання, але самі від себе говоримо, що душі праведних людей досконалої собі хвали в небі осягають, а злих – вічні муки терплять; середні ж зате – в чистилищі ще є. Чи в чистилищі є вогонь, або – темнота, або – холод, чи ще щось іншого – не має значення. Що ж стосується верховного єпископа, то слушно, щоб він мав свої привілеї, які мав і перед роз'єднанням. Про хліб прісний або кислий, то про це греки небагато говорять, щоб лише був пшеничним, а пресвітер, котрий освячує, аби був належно висвячений. Нарешті ж, греки дуже вірують, що цими словами Христовими (це є тіло моє, це є кров моя) свята тайна здійснюється».

Так промовивши, додали, що про цю справу на Соборі говорити не можуть без дозволу Східної Церкви, оскільки Собор був скликаний тільки щодо походження Святого Духа. «Якраз тоді, коли тим займалися, – пише Авраам Критський, дано нам знати, що наш Патріярх нагло помер. Ми прибігли і побачили. А коли ми вивідувалися, яка ж була причина так наглої смерти, слуги його оповідали, що після вечері він пішов у свої покої, як звичайно, писати, а коли писав, почав дрижати й умлівати – і помер. Тоді хотіли ми бачити, що він перед смертю писав, і знайшли лист свіжо написаний такого змісту:

«Йосиф, з Божої милости Константинопільський і нового Риму

архиєпископ, і вселенський патріярх. Оскільки до останнього рубежа мого життя я прийшов, тому з мого становища, за ласкою Божою, милим синам моїм цим писанням повідомляю про мою волю: Те, що про Господа нашого Ісуса Христа соборна і апостольська Церква в старім Римі вчить і вірить, теж і я твердо вірую і визнаю, і до того найбільше приєднуюся. А благословенного Отця Отців і найвищого єпископа старого Риму – Папу, Господа нашого Ісуса Христа Намісником признаю і чистилище не відкидаю. Дано в Флоренції, 8 червня року 1439».

А на другий день, з великою шанобою у присутності багатьох кардиналів, єпископів і флорентійців, його поховано в церкві Діви Марії.

Згодом же, для довершення гідної любови і єдности обох народів, на зібранні вибрано з обох сторін достойних мужів, котрі мали написати листа святого з'єдинення. Однак греки собі застерігали, що «хоча, – каже, – віруємо, що дійсно Дух Святий і від Сина походить, й зі справжньої потреби для пояснення символу в західних Церквах слушно *від Сина* додано було (бо нічого відмінного це не значить і обидва символи є одним), то однак додатку до символу нашого не хочемо докладати». Ті ж тоді 12 мужів одностайно написали листа, котрого прочитав Папа і цісар, і власноручно підписали і печаті приклали; то теж і всі (з обох сторін) Отці вчинили, крім одного лише Ефезького, котрий залишився сам – самітний і не дався переконати, аби вслід за іншими підписав.

Той же лист при цісареві та при всіх (так латинських, як і грецьких) єпископах, в церкві після святої Літургії, яку служив сам Папа, взявши один від церковно-вбраних читав по-латинському кардинал Юліян, а по-грецькому – Висаріон. Той лист мають вписаний у своїх старих Зборниках наші руські церкви, а саме: у церкві святої живоначальної Тройці у Вільні, в старім Зборнику, котрий майже столітній за числом букви глави 36-ої, де стоять написані такі слова: «Глава 36. СКАЗАНІЄ ФЛОРЕНТІЙСКОГО СОБОРА ГРЕКОВЪ ЗЪ ЛАТИНОЮ ОСЬМОГО»:

«Євгеній єпископ, слуга слуг Божих, на вічну пам'ять. Зі зволення улюбленого сина нашого Івана Палеолога, світлого грецького імператора, і намісників чесних братів наших Патріярхів та інших представників Східної Церкви *.

"Веселіться небеса і радуйся земле" [Пс. 96,11], бо знято середню стіну, яка відділяла Західну Церкву від Східної, і прийшов мир і злаго-

---

* Цю буллу ми переклали з латинської мови, йдучи за виданням KRAJCAR J., *Acta Slavica Concilii Florentini,* vol. XI (Roma 1976), pp. 129-133.

да; а сталось це завдяки тому наріжному каменю – Христові, який кріпко зв'язавши обоє любовним миром, з двох зробив одне [Еф. 2, 20; 2,14] та утвердив і злучив вічним союзом. Після довготривалої темряви смутку й довголітньої мряки та пригноблюючої імли роз'єднання, нині засяяв тихий і світлий промінь бажаної єдности.

Нехай радіє Мати Церква, яка бачить своїх, досі роз'єднаних синів, котрі вже повернули до єдности й миру; і вона, що раніше, за час їхньої розлуки, гірко плакала, нехай сьогодні з невимовною радістю дякує всесильному Богові за це чудесне поєднання.

Веселіться, всі вірні по всьому світі, і ви, що носите Христове ім'я, радійте разом з Матір'ю – вселенською Церквою!

Після довготривалих непорозумінь і розбрату, східні й західні Отці, наражаючись на морські й земні небезпеки, подолали всі труднощі й невигоди та охоче й ревно прибули на цей священний вселенський Собор з бажанням відновити святу єдність і первісну любов. Вони не завелись у своєму намірі. Після довгих і важких пошуків, врешті здобули, за благодаттю Святого Духа, так бажане і святе з'єднання.

Хто може належно подякувати за ці дари всемогучого Бога? Хто не подивлятиме багатства Божих ласк? Чиє, хоча б і залізне серце, не розтане, перед таким небесним милосердям? Це істинно Боже діло, а не вигадка людської немочі. Тому його треба прийняти з великим благоговінням і заспівати божественну пісню: Тобі належить хвала, Тобі належить слава, Тобі належить подяка, Христе, джерело щедрот, що такими добродійствами наділив свою католицьку Церкву і нині чуда милосердя свого появив, щоб усі оповідали про Твої чудеса [Пор. Тов. 12,20]. Великого і божественного дару сподобив нас Господь! І ми нашими очима побачили те, що багато перед нами хотіли бачити, і не могли побачити.

Прибувши на цей священний і вселенський Собор, латинники й греки разом завзято студіювали і, між іншими справами, з якнайбільшою старанністю і безперервними пошуками дискутували питання про божественне походження Святого Духа.

Навівши різні докази зі Святого Писання та з багатьох авторитетних східних і західних святих Учителів, деякі говорили, що Святий Дух походить від Отця і Сина, інші ж – *від* Отця *через* Сина, але всі вони під різними словами те саме розуміли, хоч по-різному висловлювалися. Греки твердили, що вони, коли кажуть, що Святий Дух від Отця походить, не так це розуміють, що виключають Сина; але тому, що їм здавалось, як кажуть, ніби латинники твердять, що Святий Дух від Отця і

Сина походить, наче з двох початків і двох подихів, тому вони [греки] здержувалися визнавати, що Святий Дух походить від Отця і Сина. А латиняни твердили, що вони не в такому значенні ісповідували, що Святий Дух від Отця і Сина ісходить, наче б вони виключали Отця, як джерело і початок усього Божества, тобто Сина і Святого Духа, або те, що Святий Дух ісходить від Сина, то Син не має від Отця; або, що ставлять два початки чи двоє дихань, а однак твердять, що є тільки один початок і єдине дихання Святого Духа, як досі твердили. А тому, що з цього всього випливає одне і те саме розуміння правди, то, врешті, всі спільно одним серцем і однією думкою прийняли й погодилися на нижчепідписане святе і богоугодне з'єдинення.

Тож в ім'я Святої Тройці, Отця і Сина і Святого Духа, ми наказуємо, як цей священний і вселенський Собор ухвалив, наступне: Всі християни повинні вірити, за правду віри приймати та ісповідувати, що Святий Дух від Отця і Сина відвічно є, і свою істотність і своє буття має від Отця разом і від Сина, і від обох відвічно, як від єдиного початку і від єдиного подиху, ісходить.

Проголошуємо, що вислів Святих Отців і Вчителів, що Дух Святий «*від* Отця *через* Сина ісходить», треба так розуміти, що Син справді є також, як кажуть греки, причиною, а латинники, що Син є початком існування Святого Духа так, як і Отець. І тому, що має Отець, в родженні дав своєму єдинородному Синові, крім бути Отцем, тож і це, що Святий Дух походить від Сина, це сам Син від Отця відвічно має, від якого відвічно також родиться.

Крім того ми теж заявляємо, що пояснення слів *і від Сина* дозволено й розумно додано до символу віри, з огляду й вияснення цієї правди на тодішню потребу.

Ми також погодилися в тому, що і на прісному, і на квашеному пшеничному хлібі справді звершується Тіло Христове. Нехай священики це чинять на одному з них, згідно зі звичаєм своєї Церкви – Східної чи Західної.

Також ті, що розкаяно, в любові Божій померли, не мавши змоги принести плодів покаяння за свої гріхи і прогрішення, то їхні душі після смерти очищуються очисними муками; щоб звільнити їх з тих мук, їм допомагають добрі вчинки живих віруючих, тобто жертви святих Літургій, моління і милостині та інші побожні діла, що їх віруючі приносять за інших віруючих, як навчає Церква.

Душі тих, що після хрещення не осквернились жодними гріхами або тих, що очистилися від гріхів ще в тілі або виходячи з тіла, як вище

було сказано, будуть взяті на небо й оглядатимуть ясно триєдиного Бога таким, яким Він є, але кожна душа відповідно до своїх заслуг – одна від одної досконаліше. А ті душі, що померли в стані смертельного гріха або тільки в первородному грісі, негайно підуть до пекла, де будуть терпіти неоднакові муки.

Ми також наказуємо вірити, що святий апостольський престол і Римські Архиєреї мають примат по всій землі, а сам Римський Архиєрей є наступником святого і верховного апостола Петра та правдивим намісником Христа і головою всієї Церкви, вчителем та пастирем всіх християн. Йому, у святому Петрі, Ісус Христос передав повну владу пасти, управляти і піклуватися всією Церквою, як це установлено на вселенських Соборах і в священних канонах.

Згідно з законним переданням, відновляємо теж почерговість чесних Патріярхів: Константинопільський патріярх є другим після святішого Римського Архиєрея, третій – Олександрійський, четвертий – Антіохійський, а п'ятий – Єрусалимський; вони зберігають в усьому всі свої привілеї та права.

Дано у Флоренції, в соборній Церкві, на публічному засіданні вселенського Собору, що відбувся 1439 року від Божого Воплочення, дня 6 липня, дев'ятого року нашого понтифікату».

Цю буллу святої єдности, яку встановлено на Флорентійському соборі, я переписав з руського Зборника, як сказано вище – дуже старого, якому коло 100 років, щоб ти, християнський читачу, знав, що то дійсна правда. Бо коли б воно так було, як то соборописець у своєму розбійницькому (листрикійському) Соборі набрехав, чи ж би то Русь інакше у своїх Зборниках про той Собор, на якім, мовляв, такі великі ґвалти грекам чинились, важилася описувати і Церкві подавати до читання? Але той Собор доладно і святобливо відбувся, за дозволом обох народів (грецького і латинського).

Зараз же після Собору те все рознеслось по всьому світі і було вписане в церковні книги, як про це ясно свідчить і сама давнина. Якщо хто-небудь загляне у ті книги, легко пізнає правду, бо ж той лист з'єдинення написаний прикрашеними словами латинською і грецькою мовами, але не менше розумно від того руського, який я тут описав, щоб русин скоріше своєму писанню вірив. А тепер приступаю до закінчення того Собору.

Коли в церкві прочитали буллу з'єдинення, то отці собору цілували Папі коліно і праву руку, а греки з латинниками обнімалися і цілували-

ся. Відтак ту буллу (яка була по-грецькому і по-латинському на одній картці написана і власноручно підписана та всіма печатками припечатана) цісар наказав переписати грецькою і латинською мовами. Коли її переписано, один примірник він взяв собі, другий дав латинянам, а три віддав патріяршим послам. І так закінчився цей Собор.

Певно, що коли б греки бажали мати в серці Господа Бога і знати правду, то в кожній патріярхії й тепер знайшли б ту буллу, бо то не дуже давні речі. Але, якщо в них її немає, і якби ми з ними були проти латинян, чи в турецьку неволю попали б, то в Римі, в церковній скарбниці, як хтось забажає, це може легко побачити і щиру правду дізнатися. Нехай же ж противники комусь їм довіреному це доручать, чи воно правда, а як Бог свідок, це істинна правда. А якщо противники наважуються так говорити і всьому тому, що на вселенському Соборі від обох народів було постановлено, будуть вперто опиратися, то чи краще за одним Марком Ефезьким твердолобим до пекла лізти, ніж з так багатьма благочестивими Отцями святими у згоді, в єдності і в Христовій любові жити? Погляньте лише, чи ж слушна то відмовка ваших греків, котрі признають, що той Собор завершився так, як тут описано? А про ті плітки, що їх цей соборописець наплів, греки навіть не знають, бо то чиста фальш, і так лише говорять ті домашні, що залишились вдома й не хотіли прийняти того Собору. Розсудіть тут, любі в Христі брати, чи слушно то роблять, щоб від усього того, що їхній власний патріярх, цісар та інші патріярші посли і всі єпископи обох народів постановили на вселенському Соборі, відходити і за безбожне уважати? Отож, наочно бачите, що вам Пан Біг всі права і вольності християнські неволею поганською понищив і всьому світові явно показав, що вас не за що інше покарав, як лише за те, що ви від любови Христової, згоди і єдности християнської відступили. Та повертаюся до початої справи.

Опісля теж посли вірменського Патріярха приступили до Папи і виявили йому пошану та й поздоровили цісаря. Сказали, що й вони хочуть приступити до єдности з латинською вселенською Церквою, і обіцяють дотримуватися постанов цього Собору. Отож, шанобливо його прийнявши і схваливши, взяли деякі поучення у вірі і в християнських звичаях та спільно з греками від'їхали додому.

Так ото Флорентійський собор відбувся і зразу і всюди був прийнятий, поки Марко Ефезький знов справи не замішав. Однак, у тій єдності стояв Григорій протосинкел, котрий був обраний Патріярхом, як лише греки повернулися додому, а після нього Геннадій Схоларій, котрий теж книгами боронив те святе з'єдинення проти Марка Ефезького і його

однодумців, хоча по смерті цісаря Івана Палеолога, брат його Константин знову відновив роздор, а тому й сам згинув, і державу втратив.

Русь теж була прийняла ту єдність, чого свідками є найперше старі Зборники, в яких, як сказано вище, та єдність вписана. Також є і привілеї, які були надані руському духовному станові: Перший від Володислава, короля польського й угорського; другий від Олександра короля, на Петриківському сеймі виданий; опісля Макарій Тучапський, намісник митрополита Київського, від імені свого пана, митрополита Київського і всього руського народу, дав вписати ті привілеї до Львівських книг, на що є відпис на пергаменті, з вислою печаткою Миколи Гербурта з Фельштина, перемиського каштеляна і на той час старости Львівського. Згодом, після шістьох літ, король Жигмонт І-й, на прохання руського духовенства, на сеймі в Кракові ті два привілеї (Володислава й Олександра) потвердив.

А тепер, християнський читачу, пригляньcя тут пильно, як відмінний є той Собор, що ти його тут прочитав від того, що його написав якийсь руський дяк. І зваж пильно, котрому маєш більше вірити: чи тому, який приймає увесь світ (так грецького, як і латинського народів), чи тому, котрий невідомо хто і як видумав, і тепер недавно на світ з'явився, і нічого в собі правдивого не має, що показалося і в першій частині, й тут ще дещо більше покажу.

Найперше говорить: «Опат великого міста Родоса (по-нашому архимандрит), дуже багатий майстер, з двома тисячами вибраних на війну людей, почувши перед тим ще, що західняки збиралися перед греками поступатись в доказуваннях і відступати від своїх доказів, прибув на той Собор, і саме того вечора таємно в'їхав до міста, і ще вночі пішовши до Папи, розгніваний, відмовляв його від спілкування і від єдности з греками». Це слова того соборописця.

А хто ж, на милість Божу, може тому повірити? Чи поступались латиняни грекам у доказуваннях, сам ти, читачу, розсуди з того, що вже вище читав. А про місто Родос і про опата – це така байка, що баба при куделі гіршої не могла б видумати. А де на світі, прошу тебе, є місто Родос, крім острова на морю, триста миль віддаленого від Риму або від Флоренції? Хто тому опатові на таку далеку віддаль так скоро приносив вісті і дав знати про з'єдинення? Бо ж довгий час, майже аж до смерти константинопільського патріярха, мізерна була на те надія, що вони згодяться. «Приїхав, – оповідає, – з двома тисячами коней на Собор». Правда це ще не страшне військо, а Папа, як сам визнає, далеко більшим і потужнішим ворогам тих часів опирався. А Флорентійське місто

не якийсь тобі Острог або Київ, щоб хтось потаємно до нього (і не лише вночі, але і вдень) з таким військом міг в'їхати, або щоб мало боятися двох тисяч людей, бо якби приїхало їх і десять, там би їх покупали. А також у латинській Церкві то було нечуване, щоб світські у справах духовних мали верховодити (бо той майстер був напів світською людиною), але завжди ждуть готового, що постановлять духовні, і за тим ідуть. Коли б ти, милий Клирику, на те оглянувся, певно такої байки не пускав би між мудрих людей, а зрештою і сам визнаєш, що латиняни завжди прагнули тої згоди, а якщо чогось прагнули, як же ж тому перешкоджали?

А чи не бачиш, як багато собі супротивного ти намішав, з чого не можеш себе виплутати. Ти, здається, забув у той час своє власне прислів'я: «Баламутові треба пам'яті». То послухай же, пане бахуре: важніше було тому опатові на той час свого гнізда боронити, аби турки, які чигали на Родос і на інші острови, не вдерлися, аніж так далеко їхати й керувати у початих справах Папою і Собором. Не згадую і того, що море від Флоренції далеко; чи з кіньми через море плив? Чи туди на кораблях припливши, про коней старався потаємно, так що про нього в Італії не знали? А до того ще тебе запитаю, на доказ твого баламутства: «Що ж то за хрестоносці були (котрих Собор згадує), що з цісарського боку були приїхали з цісарем?» А родоський опат зі своїми, які власне і є хрестоносцями. Але не хочу щодо цього так багато доказів висувати проти твого простенького оповідання, яке нічим не підкріплюєш. Досить мені відповісти, що то неправда, бо багато було на той час літописців і грецьких, і латинських, котрі пишуть речі протилежні.

Я хотів би ще спитати того остромудрого крутійфілософа: «Що то за ніч, коли дві тисячі війська впроваджено в місто, посторонніх кардиналів скликано, з Папою відбуто таку довгу нараду, і після тої довгої розмови ще тої ночі посилано до цісаря, й перероблено багато інших речей, які не відразу могли зробитися, бо і до цісаря, й до патріярха (особливо, коли вже відпочивають) не такий легкий доступ буває, а ніч у місяці липні, подумай, чи довга, то й побачиш правду того оповідача».

А по-друге, дивись яка вона непевна: Патріярха Йосифа задушили троє посланих Папою, багато єпископів, протосинкелів, синкелів помучено, морено голодом і в'язницею, вогнем палено, до підпису примушувано. А я запитую тебе, чи такою лихою особою був ваш Патріярх, що вночі так легко до нього допущено? Що при недужім ніхто хоча б і на відстані не був, аби того не могла спостерегти домова челядь, коли його душено, а щойно аж на другий день, і то не скоро. Якщо те бачили

пресвітери або слуги, то чому його не боронили; а якщо не бачили, якже тоді ви твердите те, чого вони самі не бачили? Патріях Йосиф, як усі пишуть, ще перед тим сказав свою думку перед усіма, і до латинників прихилився, а всі пішли за ним, як ти вже вище читав; тож не треба було його душити. Досить було одного Марка зачепити, а однак і тому дано спокій, і до самої смерти був безпечний, і спокійно від'їхав, і сам нічого про такі плітки не писав, а певно не був би замовчав, якщо воно так було б.

А коли до підпису вже зійшлися всі Отці, аж тоді дано знати про Патріярха, що впокоївся, бо хворів майже ввесь той час і тому на соборі не засідав. Однак, не видно було на ньому нічого загрозливого аж до того часу, коли помітив, що на нього нагло напала млість. Тож зараз тестамент написав, розуміючи, що скоро має вмерти, як і сталося. До того ж, маючи дев'ятдесят кілька років, не міг скликувати до себе інших єпископів, коли скора недуга наглила, і в якій і домашні не могли його кінця допильнувати, і він сам не сподівався пережити ніч. А людям у таких зрілих літах, звичайно, випадає і нагла смерть.

Отож, пане баламуте, хвороба, а до того й коло ста літ, це його задушило, а не ченці, як ти верзеш. Із його зображення пізнати (хто був у Флоренції), що це була людина літами дуже постаріла, і котрої життєвий образ є намальований у тій церкві, де його поховано і подано, скільки було йому літ. Але смерть не заглядає в зуби, та менше з тим. Про так жорстоке помордування стількох грецьких людей і про їхнє приневолювання нехай дасть свідчення сам грек Висаріон, котрий, як ти вище читав, пише до Ласкаріса, що крім Марка Ефезького всі добровільно, без усякого примусу, погодилися і підписали. Чи ж смів би він те мовити й писати, бувши в той час у Греції, там, де було багато тих, що це знали, і могли йому зараз неправдою очі виколоти, якщо б так було, як ти блеєш. Покажи ж хоч одного не лише з греків, але й іновірців, хто його в тому оскаржуючи, і неправду йому закидаючи, писав?

Так теж щодо двох єпископів руських, котрі з Флоренції втекли і скривалися в Німеччині, а опісля цілими вернулися додому, чи не пресвітери це руські? Скажи, як ті єпископи називалися, бо всі імена і підписи є на тому соборовому декреті, між якими знаходиться лише один русин Ісидор, митрополит Київський. А до того, було б це великою їхньою безбожністю, щоб вирвавшись з такої пригоди, щось не написати про це. Вписують же і незначніші речі у свої пом'янники й синодики, а тут такі мученики, котрі як ти оповідаєш, за правду були мучені, і згадки про них не подати! Бо якщо б це була правда, то переповнені тим були б ваші церковні книги, якими ви могли б латинникам очі колоти,

маючи перевагу супроти тої теперішньої церковної єдности. Але хоч би всі Церкви і тут, і на Московщині, й у Волощині, навіть у самій Греції обійшли, нічого такого не найдете, більше того: якраз тому заперечливе. Отож, скоріше правдою є те, що приїхавши сюди, єдність проголосили, у Зборники вписали і після того привілеїв дочекалися. Ну і врешті греки, прибувши додому і бувши на свободі, все ж таки сильно заступалися за ту єдність, і письмом боронили, і ніхто їм тої жорстокости в очі не закидав; а протосинкел Григорій зараз же був вибраний на патріярха, а після нього наступив Геннадій, котрі як у Флоренції підписали, так і до смерти при тому стояли і свої писання про те залишили. Але вам нічого не поможе, бо волієте байкам своїх баламутів вірити, ніж вашим Отцям і Пастирям, і радше хочете, щоб вони вас слухали, а не ви їх. «Якби я знав – казав один з ваших, – що патріярх мав би до того пристати, я перший вискубав би йому бороду».

Папа Євгеній бажав того від греків, щоби зараз у Флоренції вибрали патріярха на місце померлого Йосифа. Однак не міг їх у тому переконати, і не чинив над ними жодного насилля. А чи відповідна це річ, щоб мав чинити над ними насильство і в інших речах? Або якщо в інших речах чинив щодо них насилля, то чи в тій меншій справі не мав би так поступити? З того також побачиш, що ж то та твоя правда, що Папа зі свого боку когось посилав на царгородський престол, але греки його скинули? Якщо його у Флоренції, при собі, не міг їм подати, то як міг до Царгороду насильно посилати? І чи це твій розум!

«А коли, – каже, – латинники, переконані греками, дозволили на їх думку, теж і греки були не від того, щоб їм чого іншого не мали дозволити і уступити». А скажи ж, ради Бога, з чого поступались? Бо якщо неправдою було те, з чого поступались і перед чим уступали, то чому так легко вірою торгували, і з правди фальш чинили? А якщо з правди поступались, то чому раніше того не трималися? Чому фальш боронили? Чому того, що є правдою, смиренно не могли дозволяти, і то даром? А якщо дозволили, то як смієш сам проти себе говорити, що в листі про єдність нема нічого про опрісноки, про чистилище, про папське першенство, бо там понад те нічого більше й не знайдеш. Однак, що ж то таке було, на що греки позволяли?

А врешті, з яким сумлінням таке погане й тяжке, майже нестерпне, милий Боже, сміє той чоловік кидати і писати не тільки на одного свого ближнього, але на ввесь народ і латинську Церкву! Мало йому було того, що про родоського опата і Папу ніколи нечувані жорстокості видумав, але ще щось більшого, кажучи, що 26 тисяч хрестоносців – військ-

кового люду, які, нібито на оборону болгарських і сербських країн ідучи, вторгнулися в Грецію, на Атонську гору, де ченців, котрі не хотіли до тієї єдности пристати, потопили в морі, а їхні монастирі збурили; при чому згадує теж і чуда повалених мурів і стіни чи башти, до землі похилені. Дивна річ, що до цього часу жодний грек, римлянин, єретик чи апостат ні одним словом того не згадали. А що більше, навіть ті, що там бувають, тих знаків ані не бачили, ані не чули про жорстоке зруйнування пам'ятників. Після того нічого більше не можна сказати, як лиш те, що то видумки й байки, чи попросту – цілковите баламутство. Але оповім я тобі правдивішу справу, яку знайдеш і в істориків, що ваші греки з роз'ятреного серця проти римлян не тільки виставляли їх перед болгарами за єретиків, але насильно і римську релігію, і духовенство ганебно вигнали. Отаку кривду, яку потерпіли римляни від греків у болгарів, той пльоткар вивертає, і грецькі жорстості римлянам приписує.

Або, чи не читав ти, що історики про греків пишуть, коли італійські християни й інші народи вибралися на війну проти сарацинів, щоб освободити Святу Землю? Тоді греки були настільки неприхильні своїм християнам, що як не могли явно, то потайки, зрадливо помагали сарацинам, і навіть до муки́, яку від них військо купувало, домішували вапна, і тим чимало людей потруїли, і це християнською справою вважали. Пожалій, Пане Боже, таку сліпоту і таке затвердіння серця, через які ті обвинуватці, немов через мряку, світла благодаті Христової над собою не хочуть бачити; більше того, насилу очі замикають. А на зганьблення і для більшої перемоги над усякою неправдою, яку цей брехун розсіває про Флорентійський собор, глянь, що Геннадій Схоларій перед півтораста роками писав, коли ще жили майже всі, котрі з ним разом були на тому Соборі:

«Після довгого, – каже, – і частого відступства від церковного послуху, єпископи соборної вселенської Церкви (розумій про папу) не переставали їх побуджувати до послуху й згоди. Але вони, немов засліплені, не слухали, тож воно тягнулося аж до нас; і ми нашими очима бачили те, чого перед нами багато патріярхів і царів бажали, але не могли бачити; ми бачили блаженного Євгенія IV, найвищого єпископа римського, і бачили ми, якою великою працею і коштом змагав він до того, аби ця рана була вилікована. І був зібраний Собор у Феррарі великий і дивний, з громадою великих, вчених і святих людей, а врешті був ухвалений декрет, правдою і великою мудрістю достойний, проголошений і принятий по всьому світі. А греки нижчого стану або покликання (як і тепер на Русі), тобто простий люд і неуки йому спротивляються;

котрий декрет ми, взявши в руки, пильно прочитали, і бачивши, що він з серця правдивий, з пошаною і поцілунком його прийняли».

А на другому місці, в главі першій: «Вірте нам, не так нам, але правді, і не оскаржуйте нас, буцімто ми глупо і несвідомо цей Собор приймали. Ми ж бо самі бачили всіх тих святих, і переконані їхніми доказами, приступили до латинян і, зрозуміло, до кріпкої та правдивої віри Петрової, і до здорової науки богословів й тих божеських мужів, що були на Соборі. Перед якими лише Ефезький, сам на себе не надіючись, і неспроможний вдоволити їхнім доказам, ганебно скрився. На що Іван Палеолог скаржився, закликаючи і напоумляючи нас: Поставте перед нами Ефезького, аби нам відповідав. І Собор закликав його, щоб з'явився, та він вдавав хворого. І вдруге той же Іван Палеолог нагадував, щоб Ефезький прийшов, кажучи: «Воно неслушно виглядає, аби він говорив, що йому здавалося, а нашої відповіді не мав би почути». І тому Собор оголосив його за ворога всього Собору. Ось маєш вченого грека, що і сам там був, й опісля на царгородському престолі був патріярхом. Не згадую тобі тут жодного латинянина, проти якого тисяча таких, як отой синодописець, з усією брехливою дружиною новохрищенською, збиті навіть в одному моздірі, жодним способом не можуть бути порівняні. Бо єреєві, єпископові та патріярхові Письмо Боже каже більше вірити, аніж іншому світському єретикові й відступникові; і я не додам до цього більше ніж той, котрий те своїми очима бачив, і вправний у науці, знавець святих Отців, ліпше те розумів і міг зважити, аніж той страхопуд, котрий або в Острозі від корчми до корчми бігає, або постійно над кухлем більше сидить, як над книжкою.

Не згадую тут решту менших його нісенітниць, бо з тих більших кожний може побачити, як йому і в інших треба вірити, бо хто вже раз-два, хоч би і зі злоби, допуститься брехні, такий негідний, щоб хтось чесний йому більше довіряв. *Бо хто легко вірить, той є легковажного серця,* – як каже Боже Письмо.

ЗАКІНЧЕННЯ

До тебе, преславний народе руський, звертаю свою промову. Приглянься і пильно зваж якими то добродійствами здавна прикрасив Бог Вседержитель Грецьку Церкву, з якої ти взяв насолоду святої віри. Поглянь яка була її слава у світі; яка там мудрість, наука, сила, що той народ підкорив своїй владі майже цілий світ. Там чесноти і святість сяяли понад усі інші народи; там пости, бдіння, моління, милостині і, кажучи одним словом, було гніздо всякого блага і цноти. Там незліченні полки Святих Отців, котрі своєю наукою дали і пояснили нам святу віру, і прищепили святі звичаї. Спитайте їх і послухайте, що вони вам говорять і яку дають вам науку; як вони жили, так і ви теж їх наслідуйте.

Вони у святій єдності любувались, римській Петровій столиці послух віддавали та її прославляли, проти єретиків боронили, на святих Соборах першенство признавали, до неї в трудних справах удавалися й апелювали. Якщо вона когось прокляла – за проклятого мали, коли вона когось благословила – за благословенного вважали; якщо когось римські Папи з престолу скидали – був скиненим, а кого привертали – був привернений і за правдивого пастиря визнаний. Римська столиця завжди скликала й потверджувала головніші Собори, а фальшиві відкидала. А врешті, завжди по всьому світі в Церкві Божій непорушність віри і справедливість вона берегла.

Чи не ясна наука Анаклета, котрої відкинути не можете? «Свята, – каже, – римська апостольська Церква не від апостолів, але від самого Господа отримала першенство, коли він Петрові сказав: *Ти є скеля і на цій скелі збудую мою Церкву,* яку благословенні апостоли Петро і Павло освятили своїм мучеництвом». Патріярх Кирило Олександрійський каже (в книгах *Скарбу*): «Треба, щоб ми, члени, йшли за головою, тобто – за римським єпископом, і столицею апостольською, котру маємо питати у що нам вірити і чого триматись, бо їй належиться керувати, провадити, спростовувати, карати, відповідати, рішати, і розрішати». Дивись, як то Кирило слухав Римської столиці, від неї вчився і був їй послушний, а в листі до (папи) Келестина називає його найсвятішим Отцем. Іриней (*Іренікон* 3, гл. 3): «До Церкви, – каже, – римської, з огляду на її сильніше першенство, треба, щоб вдавалися всі Церкви, тобто всі вірні, що є повсюди, бо в ній, від тих, що є повсюди, збережене апостольське передання». А це Іриней каже на ганьбу всім єретикам, показуючи їм римську столицю, як пробу всієї віри й голову, до якої треба звертати-

ся. Єпіфаній (*Єресі* 50): «Урсатій, – каже, – і Валенс, вчиняючи покуту, їхали до Юлія, папи римського». Атанасій в листі до папи Фелікса каже: «Для того вас і ваших предків, єпископів апостольських, у замку високости поставив, і над усіма Церквами наказав мати опіку, щоб ви нам помагали». Святий Василій: «Випадало писати нам до римського єпископа, щоб поглянув у наші справи й декретом, і своїм розумом розсудив, щоб дав силу вибраним мужам, котрі своєю працею, покорою і лагідністю звичаїв і мудрою мовою могли б напоумити тих, які від праведного шляху відступили». Поглянь, як то Василій приписує Папі владу відвідувати й доглядати східні Церкви.

Золотоустий, пишучи до Папи, говорить: «Прошу, – каже, – щоб ті несправедливі суди не мали сили. А ті, що лукаво поступили, щоб підлягли церковному покаранню». Ось бачиш, як Золотоустий визнає Папу за найвищого церковного суддю, коли Теофіл, Олександрійський єпископ, скинув його з Царгородського єпископства. А коли Папа приказав його привернути: «Вічна вам за це, – каже, – подяка від мене, що ви для нас показали батьківську ласку». І далі додає: «Прошу, – каже, – хоч мої вороги наробили всюди повно бунтів та, якщо схочуть каятися, хай не будуть карані чи викляті».

Теодор Студит у листі до папи Пасхалія: «Слухай, – каже, – апостольська голово, від Бога вибрана, пастирю овець Христових, ключнику царства небесного, каменю віри, на якому збудована вселенська Церква, бо ти є Петро, який украшає й управляє престол Петра; приїдь зі Заходу, з'явися і не зволікай до кінця. Бо тобі сказав Христос Бог наш: *А ти опісля утверджуй братів твоїх.* Ти – джерело чисте без намулу від початку віри, ти далекий від бурі єресі, безпечне всієї Церкви пристановище, місце Богом вибране, прибіжище спасіння».

Дивись, що говорить Картагенський собор у главі 81-й: «За порядком правила святого помісного Собору, що в Картагені першого (бо там тоді був святий собор за цісарів у Римі Гонорія, а в городі Константина – Теодосія Малого), – зійшлось 278 Святих Отців з Африки і підлеглих їй околиць. На тому Соборі зі святими Отцями були і блюстителі місця, послані Папою римським, а так вони називалися тому, що Папа їх послав по всіх околицях і городах робити те, що він їм наказав, і займати його місце. Всі їх шанували як заступників Папи, бо вони в усіх країнах наглядали за правовір'ям і допильновували його; назвали римський престол апостольською столицею, оскільки на ній верховний апостол Петро просяяв, і після себе першого архиєрея на ній посадив Ліна, який був старшим на соборі.

Теодорит, в листі до папи Льва, каже: «Я очікую декрету вашої апостольської столиці, і смиренно прошу вашої Святости допомогти мені, що вдаюся до справедливого суду, і звеліти приїхати до вас і показати, що моя наука йде апостольськими стежками».

А поглянь, як цісар Константин вшанував римського Папу, про що не лише в латинських книгах, але і в руських правилах знаходимо, а саме – в землі волоській, у монастирі Путнянськім, з котрих ото правил ті слова були виписані слово в слово:

В п'ятому уставі : Постанова великого Константина

«Постанова для всіх вельмож і для синкліту нашого царства: Римському єпископові і переємникові верховного апостола й володаря мого Петра належить мати більшу від царської владу по всій вселенній, і всі повинні його багато більше шанувати й більшу честь йому віддавати, ніж цареві.

«Бути ж йому головою чотирьох патріярших престолів і їх судити і розсуджувати в тому, що трапляється в православній вірі. Даруємо отцеві нашому блаженному Сильвестрові та його наступникам нашу палату і наголовну діядему, зроблену зі шляхетного каменя і бісером обікладену багряну попорамницю, що окружає шию і червону накидку [плащ], і всі царські одіяння, властиві царській гідності, скіпетр та інші царські прикраси, і всю голову нашої влади. А зарахованим до причту святішої римської Церкви позволяємо прикрашуватися властивими для нашого синклітикону одежами; ті ж що вживають коней – опанчу з білих одіял, і їх взуття оснащене виробленими защіпками, кому лише буде дозволено від нашого синклітикону, і нікому не можна цього забороняти. А тому що мій святий отець Сильвестер заради смиренности відрікається від золотого вінка, то пресвітлий ремінь зі знаками святого воскресіння, поклали ми на його священну голову; ми ж, вбравшись в імператорський чин, і взявши за вуздечку його коня, із двора священних його домів вивели, опановані соромливістю й острахом нашого господа Петра.

«Ми вважали дуже потрібним і благопристойним відступити Папі город Рим і всі західні країни й міста, а владу державну перенести на східні землі, і біля оселі Бізантіон, у підхожому місці, збудувати город і в ньому примістити царські установи. Бо неправедна це річ – мати владу земного царя там, де початок християнської віри був нам з неба вказаний. Написавши це, і на мощі господа мого Петра поклавши, зобов'язуємось під клятвою, що відтепер цього не переступатимемо, але і після нас тим, що переймуть нашу владу, заповідаємо зберігати це

ненарушеним – стосовно отця нашого Папи та його наступників».

Той привілей уставу Константина далеко ширше і краще описаний в перших латинських соборових книгах, але я волів тут його відписати з того, що знаходиться у слов'янських книгах, як сказано вище – у старинних правилах волоських. А тут приглянься, як давні Святі Отці поважали столицю римську, коли на початку християнства таку пошану до неї мали, як їй чолобитну складали, признаючи її встановленою й утвердженою Христом, вбачаючи в ній голос і науку святого Петра – верховного апостола і голову всіх Церков, визнаючи її вселенською вівчарнею. Так і давні Собори її прославляють від тисячу літ: Нікейський, так свідчить і Халкедонський собор, і Діонисій архимандрит, що Церква римська мала першенство; а ці слова, коли прочитано на Нікейськім соборі, Отці сказали: «Видимо, – каже, – що всяке першенство і найбільша пошана, за правилами старого Риму, має бути збережена улюбленому архиєреєві».

Другий собор (в Царгороді перший) у листі до папи Дамаза визнає Церкву римську головою, а себе – членами. Третій собор, скинув царгородського патріярха Несторія – за велінням папи Келестина, а справу Івана, патріярха антіохійського, відклав на розсудок самого Келестина. Ще й Халкедонський собор Папу постійно називає єпископом вселенської Церкви, і в листі до папи Льва пише: «Тобі, – каже, – доручена є сторожа виноградника Христового». Другий собор Царгородський так висловлюється: «Ми йдемо за апостольським престолом і його слухаємося; хто з ним тримає, то й ми з ним спілкуємось, а кого він виклинає, того і ми виклинаємо». Ті слова промовив увесь Собор, віддаючи папі послушенство.

А тепер послухай, яку владу завжди мали в Греції римські Папи: Сильвестер знищив Арієву єресь; Ліберій і Юлій потвердили Атанасія Олександрійського патріярхом на олександрійському престолі, а коли його скинули аріяни, папа Дамаз знову його привернув, а викорінив Євномія, царгородського патріярха. Папа Келестин скинув Несторія, царгородського патріярха, і знищив його єресь. Папа Лев осудив і викляв Євтихія, царгородського, і Діоскура олександрійського патріярхів-єретиків. Мартин і Агатон усунули монотелітів. Григорій Великий викляв іконоборців. Микола І-й, за патріярха Фотія, сам поїхав до Царгороду, щоб успокоїти схизму; коли його не прийняли – викляв їх, і його клятва не була даремною, як пише Геннадій: «Попали в неволю, як колись жиди». І каже той же Геннадій про одного монаха Варлаама, що в Царгороді сперечався з папським послом про першенство Папи: «Коли

посол завершував промову, то сказав: Я можу всі ваші спори опрокинути, бо Церква Христова та її єпископ не послали такого, що не знав би на ваші сумніви відповісти. Але вам на кінець кажу коротко, однак правдиві слова, котрі доручено мені сказати всім вам та іншим грекам. Папа так каже: Коли схочете мене слухати й мені повинуватися, то заживете добра на землі, як каже пророк. А якщо не будете слухати, – від меча згинете».

І чи не так сталося? А накінець, не за давньої пам'яті: Микола V у листі до Константина, останнього царгородського цісаря, страхітливо й суворо пророкував явно про майбутню грецьку погибель (де також, між іншими багатьма справами, довідавшись які очорнення, наруги й насмішки постійно і безсоромно сіяли), кажучи цими словами: «Дивне це, – каже, – що всі народи прийняли декрет, підписаний на Флорентійському соборі, а греки його не прийняли, ані нема надії, щоб колись його прийняли, а лише відкладанням зволікають і, відказуючи, вимовки чинять. Але нехай греки не думають, щоб я та й уся західна Церква мав бути таким глупим, щоб не розуміти, що в своїх відмовах вони, зволікаючи, плетуть; все знаємо, але терпимо, дивлячись на Ісуса – вічного Архиєрея, котрий тому безплідному дереву до трьох років казав терпіти, коли вже садівник сокиру на його зрубання підносив, бо не приносило плоду. Тому ще три роки почекаємо, чи бува ви, від вашого відступництва навернетеся і до правдивої згоди приєднаєтеся. А якщо буде інакше, напевно будете зрубані, щоб не робити землі неплідною».

Слова погрози того папи [Миколи] справді сповнилися, бо від 1451 року, коли був написаний цей лист, до 1453 року минуло лише три роки, коли здобуто Царгород, і весь грецький народ славний, мудрий і достойний, за дивним Божим судом, і з тяжкою пімстою над ним, закуто у страшну неволю. Те пророцтво та його наслідок Геннадій Схоларій, царгородський патріярх, називає чудом над усіма чудами, кажучи:

«А що думаєте, милі брати, чому так Бог учинив, чи не через гріхи? Правда воно, але скажіть мені, чи вони [тобто греки] більше, ніж інші народи своїми гріхами Господа Бога прогнівили? А чому інші народи не зазнали того покарання, від якого греки терплять? Перед тим карав Пан Біг жидів, а за що? *Два лукавства* (каже Єремія) *вчинив первородний мій син Ізраїль: покинув мене, джерело води живої і викопав собі колодязь беззаконних.* Тож і Церква, викладаючи те пророцтво, так співає: «Мене на хресті розп'яв, а Варраву звільнив і випустив». За ті два гріхи Пан Біг карав жидів: коли йшли за бовванами – засилав їх у неволю, а коли Христа розп'яли – розсіяв їх по всьому світі. А греки що ж? Ані бовва-

нам не служили, ані Христа не розп'яли, чому ж таку неволю терплять? Вони ще більше від жидів вчинили, бо ці, прогнані на ввесь світ, сталися невільниками всіх, а греки – самим всього світу невільникам, мерзьким Богу і людям мусять служити (турки – жидівські племінники). Жодної іншої причини не знайдемо, як лише відірвання від Церкви Христової, від послуху й відкинення верховенства римської Церкви. Бо як лише від неї відступати почали, прийшло на них прокляття і кара, які аж по сьогоднішній день терплять».

Так-то той достойний муж Геннадій, царгородський патріярх, описуючи погибель свого народу, його оплакує. Отож і ти, достойний народе руський, бачачи це, поверни серце твоє до Пана Бога свого, візьмись за прадавню науку й обичаї своїх Отців, якими вони по всьому світі славились. Покиньте свою дотеперішню затятість, якої зі шкодою і ганьбою для себе греки тримаються, і через яку загинули. Бійтеся, аби так як їх, і вас Бог не віддав на таку велику, або більшу погибель і упадок, з якого ви не могли б уже піднятися. Слухай голосу Христового в його наміснику, як слухав Іриней, Атанасій, Золотоустий, Кирило та сім святих ваших Соборів грецьких, як пише Хризолог, кажучи: «Напоминаємо тебе, чесний брате, щоб ти смиренно був слухняним тому, що від блаженного Папи городу римського написано, бо ж святий Петро, котрий у своїй столиці живе й сидить, подає шукаючим правдиву віру».

А святий Кирило (у книгах *Скарбу*) говорить: «Ми повинні, як члени з головою нашим, римським єпископом, і з його апостольською столицею згоджуватися, бо до неї всі вдаються за спасенною наукою і вірою. До тої ж Церкви вдавалися всі також у давнину, як вище показано. Верніться, діти, до матінки своєї, члени – до голови своєї, як каже Єпіфаній, – якщо хочете тут й опісля провадити правдиве життя з Богом. Але скажете, що йдеться нам про нашого патріярха, тож відповідаю: Чи це новизна, що патріярхи були єретиками? 206 літ держали ту столицю погані єретики – 18 патріярхів, яких тобі вираховую імена: Євсевій, Македоній, Євлогій, і Демофіл – аріяни; Несторій, Акакій, Тимотей, Іван Кападокійський, Сергій, Пирр і Павло – монотеліти; Іван Монотеліт-іконоборець, Анастасій, Константин і Микита – іконоборці; Теодот, Антоній та Іван – образоборці. Чи ж маєте єретиків слухати? А чи то новизна, що патріярхів-єретиків скидали Папи, котрі є пастирями патріярхів і всіх нас.

А якщо патріярхи в чомусь не слухають своїх пастирів, то в тому не маєте йти за патріярхами, але радше від них відступити, бо то певне, що при них не збережеться ота обітниця Христова: *Віра твоя не змен-*

шиться ніколи, як то бачиш сталося з багатьма патріярхами-єретиками.

А щодо Римського престолу ніколи того не могли довести, бо жодний Собор і найменшої згадки не зробив про те, щоб римська столиця мала коли в правдивій вірі поблудити; а, навпаки, Собори і Святі Отці кажуть вчитися віри від неї.

Прокиньтеся, ради Бога живого, заради крови Сина Божого, за нас усіх пролитої і ради нашого власного спасіння; усвідоміть собі небезпеку, в якій потопаєте; вчиніть ту радість Богові Вседержителеві і всім небесним хорам, і Церкві Христовій і всім на світі, котрі того найбільше бажають, щоб ми єдиними устами і єдиним серцем Бога в Трійці хвалили, щоб в єдиній вівчарні його, пастиря слухаючи, в любові і без сварки жили, один одного підводили і до християнської досконалости заохочували. А в тому, що ваші пастирі почали, ви теж до них приєднуйтеся і з подякою та вдячністю їм помагайте. А Господь Бог буде з вами, і поверне вам світло і первісну красу, яка була згасла, збудить людей вчених, котрі знову зведуть завалені незнанням стіни.

Не говоріть, що то новини, і не тривожтесь, коли вам подають старі речі, які внаслідок вашого незнання, незвичайні для вас. Пізнаєте їх, то й відчуєте радість і користь для вашого спасіння, бо вони з великою пильністю чим далі, тим більше й краще будуть підкріпляти ваше спасіння наукою і святими Тайнами.

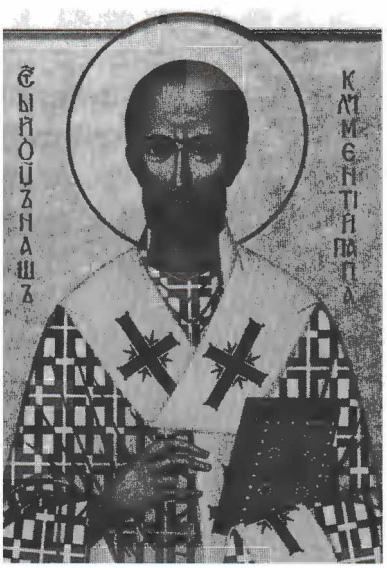
Не будьте таким підніжком єретиків, як досі, що деякими вашими церквами й духовними навіть жінки управляють, але радше станьте, як те добре витренуване військо, страшне для всіх ворогів. Свою загиблу братію, обманену єретиками, знову за собою поведете і спасете, а церковне майно не буде будь-ким шарпане і не будуть його топтати світські люди. Духовних осіб зодягнете в більшу пошану, церкви та їхню окрасу направите, бо де єдність, згода, любов – там мир, там радість, там Христос, там перебуває Пресвята Трійця. А якщо Бог з нами, то хто проти нас? Як добре і як гарно жити братії разом, бо де двоє або троє (і далеко більше – цілий світ) збереться в ім'я Христове, там Христос поміж ними перебуває.

Прийдіть же дітоньки до матері своєї, котра до вас з плачем руки простягнувши, вас очікує. Підіть, брати, до братів своїх, які вас шукають і вам готові служити; підіть, християни, до Христа – до його намісника, котрого Він собі обрав на збудування й управління Церкви, і котрого звелів слухати – його і ви слухайте. А скоро побачите, як Христос Бог наш вас потішить і дасть милий відпочинок вашим душам там, де є одне стадо й один Пастир. Амінь.

III. MISCELLANEA — РІЗНЕ

о. А. Пекар, ЧСВВ

ЕКУМЕНІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ПОЧИТАННЯ СВ. КЛИМЕНТА, ПАПИ РИМСЬКОГО, В КИЇВСЬКІЙ РУСІ



Другий Нікейський собор (787 р.) постановив, що у всіх церквах, посвячених єпископом, мають бути зложені мощі Святих.[1] Тому св. Володимир, повертаючись із Херсонесу, привіз з собою мощі св. Климента, Папи Римського, які відтак були зложені в т. зв. Десятинній церкві, спорудженій Володимиром у честь Пресвятої Богородиці.[2] Згодом Десятинну церкву назвали *Святоклиментіївською* саме тому, бо в ній, для загального почитання були виставлені мощі св. Климента.

Почитання мощей св.Климента в Київській Русі мало й екуменічне значення, бо воно підтримувало ідею єдности Христової Церкви, тобто соборности Західних і Східних Церков. І саме культ св.Климента значною мірою спричинився до того, що ідея церковної єдности в Київській Русі зберігалась аж до кінця XII ст., якщо й не довше.

Св. Климент, Папа Римський

Житіє св. Климента, Папи Римського, дуже скупе на достовірні історичні відомості, у ньому знаходимо багато легендарного елементу,

---

[1] Cf. Ch. Hefele–H. Leclercq, *Histoire des Conciles,* Paris 1910, t. III, P. 2, p. 781-782.

[2] Про Десятинну церкву див. Е. Голубинскій, *Исторія Русской Церкви,* Москва 1904, т. I, ч. 2, стор. 95-96 (далі цит.: Голубинскій, *ИРЦ,* I/2); М. К. Каргер, *Древний Киев,* Москва-Ленинград 1961, т. II, стор. 9-59.

який власне багато й причинився до його вселенського почитання в Христовій Церкві. Не тільки Західна, але також і Східна Церква вшановує його як *Священномученика*, тобто єпископа, що помер мученицькою смертю десь біля 100-го року. У нашій (як й у візантійській) *Мінеї* він згадується 25 листопада,[3] а в Західній Церкві його згадують 23 листопада.[4]

Св. Іриней Ліонський († біля 202) засвідчує, що Климент був третім наслідником св. Петра на Римському престолі й учнем св. Апостолів. Знову Оріґен († біля 255 р.) ототожнює його із співробітником Петра у Римі, якого св. Павло згадує в посланні до Филип'ян (4:3), написаному 62 року. Ця вістка, однак, – непевна. Під час Климентового понтифікату настав великий бунт в Коринтійській церковній громаді. У зв'язку з цим св. Климент написав до коринтян довшого листа, яким привів їх до примирення й відновлення їхньої віри згідно з апостольським навчанням.[5]

Лист св. Климента до Коринтян у перших сторіччях християнства був у великій пошані. Його прирівнювали до послань св. Павла й прилюдно читали на зібраннях вірних як у Коринті, так і в сусідніх Церквах. Лист зберігся не тільки у своєму грецькому оригіналі (Олександрійський кодекс з V ст.), але також у перекладах на різні мови, що знову ж таки свідчить про його популярність[6]. Є ще й інший, т. зв. *Другий лист св. Климента до Коринтян*, але він неавтентичний і не має нічого спільного з Климентом. Це, властиво, повчальна проповідь, виголошена невідомим автором десь напочатку II ст. таки в самому Коринті й тільки приписана св. Климентові.[7]

---

[3] Див. *Миніа – Ноемврій*, Кіев 1894, стор. 251б; в стихирах згадується як мученик: «*мученія вінец пріял єси*» (стор. 252а). Канон у честь св. Климента уклав св. Теофан Піснописець († 845), і в ньому є безсумнівні натяки на події, записані в легендарних *Актах мучеництва* (напр. про підводну церкву, про чудесне врятування хлопця тощо).

[4] M. Ch. Colletti, «Clemente I, papa, santo», art. in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1964, vol. IV, p. 38-39.

[5] Окремі автори по-різному подають роки Климентового понтифікату. Тепер загальноприйнятими є 88-97 роки, – див. І. Нагаєвський, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, Мюнхен 1964, ч. I, стор. 31-34.

[6] S. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 3; повний текст Климентового листа до Коринтян по-грецьки і по-латині поданий у J. P. Migne, *Patrologia Graeca (PG)*, vol. I, coll. 199-328.

[7] Див. В. Лаба, *Патрологія*, Рим 1974, стор. 49-51; повний текст т. зв. II листа Климента у Migne, PG, vol. I, coll. 329-348.

Передання, однак, прибрало особу св. Климента в різні легендарні шати, з яких найважливіша для нас – це оповідання про його мученицьку смерть у Херсонесі на Криму. Це передання утвердилося у самому Римі десь наприкінці IV ст., коли споруджено базиліку в честь св. мученика Климента, що її посвятив Папа Сирикій (384-399). Ця легенда відтак стала основою т. зв. *Актів мучеництва св. Климента, Папи Римського*, списаних грецькою мовою.[8] Вони скоро були перекладені на латинську мову й увійшли до *Римського Мартиролога*,[9] що надало згаданим Актам історичної достовірности. Акти вже в ранньому періоді Київського християнства були перекладені на церковно-слов'янську мову під заголовком: *Мученіе св. Климента, папи римскаго.*[10] Через брак раніших, аніж з IV ст. достовірних джерел про мучеництво св. Климента в автентичності *Актів мучеництва* можна сумніватися.[11]

З *Актів* випливає, що Папа Климент навернув на християнство родину визначного римського достойника Сизинія, за що цісар Траян (98-117) засудив його на вигнання до Херсонесу Таврійського, в Криму,[12] де він знайшов малу горстку християн. Працюючи в тамошній каменоломні, він ночами розгортав широку місійну діяльність і привів тисячі поган до християнської віри. Про це незабаром дізнався цісар, тож наказав прив'язати до шиї Климента якір і вкинути його в море.

Однак Господь Бог не допустив, щоб тіло мученика зникло без сліду

---

[8] Повний текст *Актів* подає MIGNE, *PG*, II, coll. 617-632 *Bibliotheca Sanctorum*, IV, 42.

[9] Cf. S. GREGORIUS TURONENSIS († 594), «De gloria Martyrum», in MIGNE, *Patrologia Latina (PL)*, vol. 71, coll. 737; BEDA VENERABILIS († 735), «Martyrologia», in MIGNE, *PL*, vol. 94, coll. 1110-1112; «Passio Clementis I Papae Martyris», in F. X. FUNK – F. DIEKAMP, *Patres Apostolici*, Tubingen 1913, vol. II, p. 50-80.

[10] І. ОГІЄНКО, *Історія церковно-слов'янської мови*, Варшава 1927, стор. 314.

[11] Св. Іриней, подаючи список папів до кінця II ст., твердить, що крім св. Петра, тільки св. Телесфор Папа († 136 р.) помер мученицькою смертю – cf. MIGNE, *PG*, VII, 851.

[12] Херсонес Таврійський (в українській історії відомий теж як Херсонес чи Корсунь) у той час був римською колонією і місцем засуджених на заслання. Після падіння Римської імперії Херсонес увійшов до складу Візантійської держави. У VIII ст. він потрапив на короткий час під владу хозарів, але Візантія невдовзі повернула його. 989 р. кн. Володимир здобув Херсонес, однак після свого шлюбу з царівною Анною віддав його візантійському цісареві. В половині XII ст. Херсонес з цілим Кримом попав у руки половців й нарешті 1299 р. татари його зруйнували – див. *Радянська енциклопедія історії України*, Київ 1972, т. IV, 416-418.

десь на дні моря. Через якийсь час могутні хвилі викинули тіло Климента на берег. Тоді християни взяли його тіло й похоронили його таки там, на березі моря, а над гробом спорудили невеличку каплицю. Незабаром при гробі Климента почали діятись чуда, і його гріб став славним відпустовим місцем, куди щороку приходило безліч паломників. У VIII ст., під час варварської навали, капличку було знищено, а під натиском морських хвиль пропав і слід за Климентовим гробом. Згодом і пам'ять про нього пішла в забуття.

Акти мучеництва св. Климента, згідно з якими утвердилось передання про Херсонес як місце мученицької смерти Папи Климента I, властиво відносяться до іншого замученого там Климента, грека за походженням, особа якого вже IV ст. стала невідомою. Тож *Акти* були таки там, у Візантії, пов'язані з Климентом, Папою Римським, який на Сході став дуже шанованим завдяки його славному *Листові до Коринтян.*[13] Таким чином ці *Акти* були включені до грецького *Менологія* під іменем св. Священномученика Климента, Папи Римського.[14]

Віднайдення мощей св. Климента

В половині IX ст., коли Солунські Брати, св. Кирило і Методій,[15] були вислані візантійським цісарем Михайлом III (842-867) з дипломатичною місією до хозар,[16] то передання про мученицьку смерть Папи

---

[13] Український життєпис св. Климента подає А. Трух, *Життя Святих*, Торонто 1960, т. IV, 168-169; І. Нагаєвський, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, Рим-Мюнхен 1964, т. I, 31-34. Критичне *Житіє* Папи Климента подає F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingen 190l, vol. II, 28-45. Вичерпну бібліографію про Климента зібрав F. Halkin, *Bibliotheca hagio-graphica graeca,* Bruxelles 1957, vol. I, 113-117.

[14] Cf. *Menologion S. Metaphrastae* in Migne, *PG*, vol. 116, coll. 179-190; A. Maltzew, *Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes,* Berlin 1900, vol. I, 439-442.

[15] Хресне ім'я св. Кирила було *Константин.* Кирило – це його монаше ім'я, яке він прибрав собі щойно в Римі перед своєю смертю († 869 р.), приймаючи монашу схиму. Методієве хресне ім'я – *Михайло.*

[16] Хозари – напівкочовий тюркський народ, який в половині VII ст. створив собі на степах між Азовським і Каспійським морем – *Хозарський каганат.* Він у другій половині X ст. почав занепадати і нарешті, за князя Святослава Ігоревича (972 р.), під натиском київських дружинників, розпався – див. *Радянська енциклопедія історії України,* IV, 435; І. Нагаєвський, *Кирило-Методіївське християнство в*

Климента I в Херсонесі на Криму вже було загальноприйнятим історичним фактом як на Сході, так і на Заході. Тож по дорозі до хозар вони вирішили затриматись у Херсонесі, щоб віднайти мощі св. Климента I. Розпитуючись про гріб св. Климента між херсонянами, Кирило отримав точне підтвердження усього того, що він «дізнався з прочитаних книг та усього усного передання про мощі, чуда та якір преподобного Климента».[17]

Прибувши до Херсонесу, св. Кирило почав розпитувати про гробницю Папи-мученика, сподіваючись віднайти його мощі. На жаль, у той час Херсонес уже був населений новими колоністами, які мало що знали про св. Климента та численні паломництва до його гробу, який так і зник під натиском морських хвиль. Тоді Кирило вдався до молитви й покірно благав Господа Бога, щоб допоміг йому віднайти мощі св. Климента. Звернувшись відтак до самого Священномученика, він закликав: «Вірую, Господи, і надіюся на поміч св. Климента, що я знайду його мощі й винесу їх хоч би з дна самого моря.» [18]

Згодом, зібравши разом херсонеських християн з їхнім клиром, на чолі з єп. Юрієм, св. Кирило почав їм зачитувати з книг усе те, що було написане про мученицьку смерть св. Климента, про церковцю, яка була споруджена над його гробом, про чуда, що діялись при його гробі тощо. Кирилові читання про св. Климента настільки захопили присутніх, що вони всі, разом зі своїм єпископом, вирішили шукати за загубленим скарбом, тобто за мощами св. Климента.[19]

На другий день, помолившись, всі процесійно вибралися на недалекий острів, що його море часто заливало і на якому під час відпливу було видно руїни якогось старинного монастиря.[20] Отож, серед молитов і

Русі-Україні, Рим 1954, стор. 31-38. Про місію св. Братів до хозар (860-861) див. І. Огієнко, I, 77-150, де подана й обширна бібліографія; F. Grivec, *Konstant und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, p. 47-54; M. Lacko, *Saints Cyril and Methodius*, Rome 1963, p. 46-55.

[17] F. Grivec – F.Tomsic, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses - Fontes*, Zagreb 1960, p. 59-60.

[18] Див. слов'янське *Житіє св. Кирила* в українському перекладі П. Лаврова, *Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві*, Київ 1928, стор. 254-255.

[19] Див. Листа Анастасія Бібліотекаря († 879 р.) у Grivec-Tomsic, 65.

[20] Правдоподібно це був т. зв. *Білий острів*, недалеко Севастополя (Огієнко, стор. 126); однак деякі автори вказують на *Гераклійський півострів*, шийку якого затопило море й він став островом у т. зв. Козацькій затоці біля Херсонесу. Про археологічні дослідження гробу св. Климента обширно інформує А. Ессер, «Де

співу вони почали розкопувати невеличкий острівець. І насправді, по якомусь часі вони натрапили на гробівець, в якому знайшли череп голови й решту людських кісток. Врешті знайшли також добре збережений якір, що, згідно з переданням, був прив'язаний до шиї Священномученика, коли його вкидали в море. І саме цей якір переконав усіх, що вони віднайшли мощі св. Климента, Папи Римського. Це сталося 30 січня 861 року.[21]

Зложивши знайдені мощі до приготованої раки, єп. Юрій на цьому ж місці відправив св. Літургію. По відправі він сам заніс мощі на корабель, куди ввійшли також усі учасники експедиції і серед подячних співів вернулися до міста, де на них вже чекала велика товпа народу, разом з херсонеським воєводою Никифором. Оскільки вже починало вечоріти, то раку з мощами занесли до церкви св. Созонта (близько мурів), а звідтіля – до церкви св. Леонтія, де відправили всеношну з литією, що затягнулося до самого ранку. Вранці перед церквою зійшлося багато народу і вся знать міста, які серед співу і молінь процесійно вибрались з мощами довкруги міста. Перед соборним храмом єп. Юрій зі своїм причетом перебрав св. мощі й заніс до святилища, де над ними відправлено архиєрейську св. Літургію з великим водосвяттям. Ось так урочисто відзначено знайдення мощей св. Климента, що сталося завдяки великій пошані до нього св.Кирила Солунського, котрий не пошкодував ані часу, ані труду, щоб тільки віднайти мощі Священномученика.[22]

Перенесення св. мощей до Риму

Літом 861 року, вертаючись з хозарської місії, св. Кирило взяв з собою також мощі св. Климента, лишивши херсонесцям тільки череп голови. Коли ж відтак він вибрався зі своїм братом Методієм на місію до Великої Моравії (863 р.), то взяв із собою також мощі св. Климента, бо, як розповідає Моравська легенда, – Кирило «носив ті мощі зі собою всюди, де тільки йшов».[23] Якусь частину тих мощей св. Кирило мусів за-

---

віднайшов св. Константин-Кирило мощі св. Климента, Папи Римського?» у *Богословія,* Рим, XXXIV (1970) 228-244.

[21] На основі історичних джерел про знайдення мощей розповідає Огієнко, I,190-196; І. Нагаєвський, «Віднайдення мощів св. Климента в Херсонесі», стаття у *Богословія*, Рим, XXXI (1967) 190-196; Lacko, 56-60.

[22] Лавров, 103-104.

[23] Цитую за Огієнком, ч. II,128; про Моравську легенду - *Там же*, 312-313.

лишити й на цісарському дворі, бо наступник Михайла III, цісар Василь Македонський уже 867 р. дав збудувати при церкві св. Іллі в Царгороді каплицю св. мученика Климента, в якій примістив його мощі.[24]

Щоб пожвавити культ св. Климента в Царгороді, св. Кирило після свого повернення від хозарів написав коротку історію про знайдення мощей, як теж – *Похвальне слово,* яке він, правдоподібно, виголосив у річницю знайдення св. мощей. Він теж уклав *Гімн на честь св. Климента.*[25] На жаль, з цих трьох творів Кирила збереглося тільки *Похвальне слово,* причому – лише в церковно-слов'янському перекладі.[26] Ці твори св. Кирила, без сумніву, стали поштовхом до відновлення культу Папи св. Климента в Царгороді, про що свідчить *Житіє св. Мученика Климента,* вміщене в *Менологіоні* Симеона Метафраста.[27]

Солунські Брати, св. Кирило і Методій, покликані Папою Миколаєм I († 867 р.), влітку 867 р. вибралися до Риму. При тій нагоді вони взяли зі собою мощі св. Климента, щоб їх віддати для почитання римлянам, бо св. Климент був їхнім єпископом. Заки вони доїхали до Риму, Папа Миколай I помер, а його наслідником став Адріян II († 872 р.). Коли ж Папа Адріян II довідався, що Кирило і Методій несуть зі собою мощі св. Климента, дуже врадувався і процесійно, з хоругвами й запаленими свічками, вийшов їм назустріч аж до мурів міста. І вже при самій зустрічі, як розповідає *Житіє св. Кирила,* «Господь Бог показав славетні чуда, виздоровляючи багато хворих».[28]

Російський дослідник Н. К. Никольский, застановившись над віднайденням мощей св. Климента та над їхнім перенесенням до Риму, не вагається твердити, що в тому часі ті мощі були носієм ідеї «*единства и всемирности церкви*», бо вони посилювали й скріпляли зв'язки слов'ян не тільки з Царгородом, але також з Римом. Тому-то знайдення мощей

---

[24] Migne, *PG*, 109, coll. 345-346.

[25] На основі листа Анастасія Бібліотекаря до Велетрійського єп. Ґавдерика - див. Огієнко, I, 303-306; Нагаєвський у *Богословія*, XXXI (1967) 192-193. Оригінальний латинський текст Анастасієвого листа у Grivec-Tomsic, p. 64-66. В українськім перекладі подає І. Франко, *Св.Климент у Корсуні*, Львів 1906, стор. 204-7.

[26] Про *Похвальне слово* див. Лавров, стор. 102-105. Голубинскій твердить, що *Слово на обрітеніе мощей* було виголошене в Царгороді, 30 січня, в річницю знайдення мощей. До нього ми ще повернемось.

[27] Cf. Migne, *PG*, vol. 109, coll. 179-190.

[28] Див. *Житіє св. Кирила* в укр. перекладі в Лаврова, 283.

св. Климента і їхнє перенесення св. Кирилом до Риму відіграло важливу екуменічну роль в агіографічній літературі IX і X ст. й утримувало між слов'янами ще на деякий час почуття єдности Христової Церкви, що було серйозно загрожене Керуларієвим розколом.[29]

В Римі мощі св. Климента були тимчасово зложені в базиліці св. Петра, поки не приготували відповідне місце для них у базиліці св. Климента, спорудженій ще в IV ст. Так нарешті мощі св. Папи спочили у власній його святині.

Серед єпископів, що вітали Солунських Братів з мощами св. Климента, був також Велетрійський єп. Ґавдерик († 898 р.), катедральний храм якого був споруджений у честь св. Климента. Тому він дуже бажав дістати бодай малу частину знайдених мощей. Будучи відтак одним з двох єпископів, що їм Папа Адріян II доручив висвятити учнів св. Кирила і Методія,[30] Ґавдерик мав добру нагоду ще й особисто познайомитися із Солунськими Братами. І саме цей Ґавдерик, що згодом став кардиналом, дуже причинився до поширення культу св. Климента в Західній Церкві.[31] Ось так у тому часі, коли св. Володимир прийняв Христову віру й охристив Русь, почитання св. Климента було вже загально поширене як на Сході, так і на Заході й набуло «екуменічного значення», про що виразно згадується в одній із стихир у честь св. Климента на вечірні:

«Ти, Отче, як те ясно сяюче сонце, зійшов на заході і, просвітивши догматами і своїми ранами весь світ, ти достиг східних сторін і там, замучений на смерть, ти зайшов».[32]

---

[29] Н. К. Никольский, «К вопросу о сочинениях приписываемых Кириллу Философу», в *Известия по русскому языку и словесности*, Ленинград, I (1928) 415.

[30] Лавров, 283: «Папа звелів двом єпископам, Формозові і Ґавдерикові, висвятити слов'янських учнів».

[31] G. T. Dennis, «Gauderic of Velletri», art. in *New Catholic Encyclopedia*, VI, 303.

[32] Стихира на *«Господи, воззвах к Тебѣ»*, див. *Миніа*, стор. 248а. Це т. зв. парадоксальне порівняння, бо сонце кружляє зі сходу на захід, а св. Климент прийшов із заходу на схід, де «*зайшов*», тобто помер, замучений у Херсонесі. А будучи Вселенським Архиєреєм, своїм навчанням він справді, як те ясне сонце, просвітив усю «вселенну».

Почитання св. Климента Папи в Русі-Україні

Віднайдення мощей св. Климента в Херсонесі 861 р. відродило культ св. Папи мученика як на Сході, так і на Заході, надаючи йому екуменічного значення. Тож не дивно, що почитання св. Климента надало екуменічного духа також Київському християнству, ставши сильним заборолом проти візантійського церковного розколу впродовж XI-XII століть.[33]

Св. Володимир був перейнятий тим екуменічним духом. Прийнявши християнство з Візантії, він і надалі утримував дружні зв'язки із Заходом, зокрема ж із Римом.[34] І після охрищення Руси-України нема жодних вістей про якісь стосунки Володимира з Царгородом, зате збереглося кілька літописних записів про посольство Папи Римського до Володимира, як і Володимирового посольства до Риму. В рамках цієї короткої розвідки нам годі докладно розмірковувати про ці посольства,[35] але все ж таки слід згадати посольство Папи Івана XV до Херсонесу, згадане в літописі під 988 роком: «*Приходили посланці від папи з Риму й принесли Володимирові мощі святих*».[36] Згідно з загальною думкою вчених,[37] мощі, вислані Володимирові як весільний дарунок, були саме мощами св. Климента, що їх опісля князь забрав з собою до Києва «*на благословення для себе*».[38]

Після свого повернення з Херсону до Києва, св. Володимир звів величавий храм в честь Пресвятої Богородиці, загальнознаний як *Десятинна церква.* В ній він спорудив на честь св. Климента окрему моли-

---

[33] М. Чубатий, «Папа св. Климентій і Русь-Україна», стаття у *Богословія*, XXI-XXIV (1943-1963) 113-115.

[34] А. Великий, «Зв'язки Володимира з Римом і Заходом», у його: *З літопису християнської України*, Рим 1968, т. I, 148-153; М. Ріпецький, *Св. Володимир Великий*, Мондер 1953, стор. 32-36.

[35] Їх поодиноко наводить Великий, *З літопису*, т. I, 149-152.

[36] Див. Никоновскую летопись у *Полное собрание русских летописей*, Москва 1965, т. IX, 57 (далі цит.: *ПСРЛ*). Про Никонівський, чи Патріярший літопис (з XVI ст.) див. Д. С. Лихачев, *Русские летописи и их культурно-историческое значеніе*, Москва-Ленинград 1947, стор. 475-479.

[37] Напр. Голубинскій, *ИРЦ*, I/2, 418; С. Томашівський, «Вступ до історії Церкви на Україні», у *Записки ЧСВВ*, IV (Жовква 1932) 79; І. Назарко, *Св. Володимир Великий (960-1015)*, Рим 1954, стор. 106.

[38] Див. запис Нестора під 988 р. у Л. Махновець, *Літопис Руський за Іпатським списком* (далі цит.: Махновець, *ЛР*), Київ 1989, стор. 65.

товню, де й були зложені мощі Святого для всенародного вшановування. Так мощі св. Климента стали першими святощами щойно охрещеної Київської держави, яка ще не мала своїх місцевих святих. Тому й не дивно, що культ св. Климента, як першого небесного заступника Руси-України, так скоро поширився в народі. В честь св. Климента споруджувалося багато церков, а його зображення з'явилося і на княжих монетах. Сам Володимир наказав поховати свою дружину, княгиню Анну й себе самого якраз у молитовні св. Климента при Десятинній церкві.[39]

Про велике почитання св. Климента в Київській Русі свідчить також ранній переклад на давньо-українську мову *Короткої історії про віднайдення мощей св. Климента*[40] та *Слова на перенесення мощей преславного Климента,*[41] що їх грецькою мовою написав сам св. Кирило після свого повернення з хазарської місії. З'єднані в одну розповідь, у дещо скороченому вигляді, вони відтак увійшли до Мінеї-Четьї під заголовком: *Слово на пренесеніе мощем преславнаго Климента, историческую имуще бесѣду*, знане в літературі як Херсонеська легенда.[42] На Русі була поширена також *Похвала св. Клименту, патріарху римську,* яку написав учень св. Кирила й Методія, св. Климент Охридський, пізніший єп. Велицький у Західній Болгарії (893-916). Свою *Похвалу* Климент Охридський уклав на основі *Короткої історії* та *Слова* св. Кирила.[43] Згаданий уже Н. К. Никольский, розглядаючи наші давні літературні пам'ятки про св. Климента, наводить з *Похвали* такі слова: «Не одна, ані

---

[39] Голубинскій, *ИРЦ*, I/1, стор. 495; Нагаєвський у *Богословія*, XXXI (1967) 196; цікава стаття М. Оболенського, «О двух древнейших святынях Киева – Мощах св. Климентия и кресте кн. Ольги», у *Кіевлянин*, 3 (1850) 139-150; Т. Коструба, «Культ св. Климента Папи в давній Україні», стаття в його *Нарисах з церковної історії України X-XIII ст.*, Торонто 1955, стор. 51-56.

[40] Докладний опис *Короткої історії* подає Огієнко, I, 303-304.

[41] *Там же*, на стор. 304-306, поданий опис *Слова* з відповідною бібліографією.

[42] Див. Лавров, 102-105. Критичний текст *Слова* з відповідними поясненнями й латинським його перекладом опублікував чеський вчений, J. Vašica in *Acta Academiae Velehradensis*, Olomucii, XIX (1948) 38-40.

[43] Життєпис св. Климента Охридського († 916) і його твори див. В. М. Ундольскій, «Климент епископ Словенскій», с предисловіем П. А. Лаврова, стаття у *Чтенія в О-ве исторіи и древностей россійских*, Москва 1895, кн. I, I-XLVI (Предисловіе) + 1-72; Огієнко, ч. II, 321-8; A. Palmieri in *DTC*, vol. II/1, coll.134-137. Повний текст *Похвали* пера Климента Охридського опублікував А. Н. Попов у вище цит. *Чтеніях,* 1889, кн. III, 71-79. І. Франко, *Св. Климент у Корсуні*, Львів 1906, стор. 259-264, ставиться дуже критично до *Похвали* й заперечує навіть її літетурну вартість.

не дві церкви, але ввесь світ сьогодні, зібравшись на його (св. Климента) пам'ять, Бога прославляє.» Значить, ідея єдности і соборности Христової Церкви мала своє підтвердження також у цій *Похвалі*.[44]

Найважливішим свідченням всенародного почитання св. Климента в Київській державі впродовж XI ст. є т. зв. *Слово в честь св. Климента, папи римського*, виголошене при мощах Святого з нагоди віднови Десятинної церкви, яку, з причини зберігання в ній його мощей, і називали «церквою св. Климента».[45] Згадане *Слово в честь св. Климента* збереглося у двох редакціях: коротшій[46] і довшій.[47] На думку М. Грушевського, коротша редакція *Слова* з'явилася десь наприкінці XI ст., а довша – не раніше половини XII ст.[48] Це незаперечно вказує на те, що після церковного розколу (1054 р.), коли у Візантії культ св. Климента почав уже підупадати, то в Київській митрополії він якраз міцніє і набирає всенародного значення, оскільки св. Климент стає *«Заступником русько-української землі»*.[49]

---

[44] Никольский, 412-413.

[45] Німецький хроніст Дітмар, єп. Мерзебурський († 1018) подає, що св. Володимира похоронено «в церкві Христового Мученика і Папи Климента», тобто в каплиці св. Климента в Десятинній церкві. - cf. Tietmar – *Kronika Tietmara*, ed. M. Z. Zedlicki, Poznań 1953, p. 573. Дослівний укр. переклад Дітмарового свідоцтва у М. Грушевський, *Виїмки з джерел до історії України-Руси*, Київ 1895, стор. 96; див. теж «Давно забытая древнѣйшая Кіевская святыня», стаття у *Кіевская Старина*, X (Ноябрь 1884) 537-538.

[46] Текст коротшої редакції *Слова* з рукопису другої половини XV ст. видав А. Соболевскій під заголовком: «Чудо св. Климента папы римскаго» в *Известія отделенія русскаго языка и словесности Импер. Академіи Наук*, СПетербург, VI (1903) 1-8.

[47] Текст довшої редакції *Слова* (властиво тільки його кінцеву частину) з рукопису XVI ст. опублікував М. Оболенскій у *Кіевлянин*, Москва 1850, кн. 3, стор. 141-147. І. Франко, 267-276, перевидав і порівняв обидві редакції.

[48] Проти Франка, який твердив, що довша редакція давніша від коротшої, виступив М. Грушевський, «Кілька заміток до Чуда св.Климента, папи римського», у *Записки НТШ*, 49 (1902) 1-4, доказуючи, що коротша редакція *Слова* далеко раніша довшої, і вона нагадує нам Іларіонове *Слово о законі і бладодаті* – пор. М. Грушевський, *Історія української літератури*, Нью Йорк 1959, т. III, 105-109. Деякі науковці твердять, що автором довшої редакції *Слова* (пол. XII ст.) був ніхто інший, як тільки Клим Смолятич – див. Т. Коструба, *Нариси з церковної історії*, 44.

[49] І. Франко, *Св. Климент у Корсуні*, стор. 277, твердить, що «культ св. Климента розходився з Києва на далекі періферії старої Руси, доказом чого є те, що родовитий українець і монах Печерського монастиря, новгородський єп. Нифонт (†1156), будує аж ген у Ладозі муровану церкву на честь св. Климента».

У своєму похвальному *Слові* невідомий автор звеличує св. Священномученика Климента, якого Господь Бог попровадив з Риму до Херсонесу, а з Херсонесу «в нашу руську країну», де з його «приходом» (тобто зложенням його мощей у Десятинній церкві) «прийшла й утвердилася» правдива Христова віра. Ось так св. Климент став «*повсякчасним Заступником Руського краю*», бо благовірний князь Володимир з великою вірою приніс Климентові святі мощі з Херсонесу «*на освячення і спасіння собі й усьому своєму родові, як і всій нашій землі*». Тож християни з великою вірою прибігають до мощей св. Климента і, завдяки його молитвам, «*приймають як душевне, так і тілесне зцілення*». З того часу владична церква Божої Матері (тобто Десятинна) стала неначе «*другим небом на землі*», що через чесні мощі св. Папи, «*як те сонце просвічує весь світ*».[50] Тому і в похвальному *Слові в честь св. Климента*, виголошеному при відновленні Десятинної церкви,[51] знову виринає ідея єдности і соборности Христової Церкви.

Клим Смолятич митрополитом

Мощі св. Климента, Папи Римського, відіграли ще й деяку антивізантійську роль при поставленні Клима Смолятича на Київського митрополита, коли то під тиском великого князя Із'яслава Мстиславича (†1154), митрополит-грек Михайло, кинувши на Софійський собор клятву, був змушений покинути Київ. Довідавшись про смерть митр. Михайла в Царгороді († 1146 р.), князь Із'яслав наступного року став ініціятором скликання собору всіх єпископів Київської митрополії, на якому Київським митрополитом вибрано подвижника Зарубського монастиря єромонаха Клима Смолятича (1147-1164), названого «руським Золотоустим».[52] Наш літописець не сумнівався, що таких «книж-

---

[50] Вищенаведені цитати *Слова* подані на основі його довшої редакції, виданої Оболенським. Частину *Слова* в українському перекладі опублікував Я. Левицький – див. його *Перші українські проповідники і їх твори*, Рим 1973, стор. 79-80.

[51] Проповідник *Слова* звертається до св. Климента, щоб той благословив князя, «*церков твою обновляя*« (Оболенскій, 146). Значить, що Десятинну церкву вважали також церквою св. Климента.

[52] В. В. Колесова, «Клим Смолятич», у збірці - *Памятники литературы Древней Руси XII в.*, Москва 1980, т. II, 658-659.

ників» як Смолятич раніше «не було в усій Руській землі».[53]

З літописних записів знаємо, що у згаданому соборі взяло участь вісьмох єпископів, з яких шість було «з Рускія области», тобто з українських земель, а два – Новгородський єп. Нифонт (1131-1156) і Смоленський єп. Мануїл (1137-1167) родом грек.[54] Коли ж князь Із'яслав спитав архиєреїв, чи вони мають право вибрати собі митрополита, то головуючий єрарх, Чернігівський єп. Онуфрій (1143-1156), зіславшись на 28 канон Халкедонського вселенського собору, заявив, що єпископи Київської митрополії, як автономної Церкви, мають повне право вибрати собі митрополита.[55] Проте Новгородський єп. Нифонт, разом з єп. Мануїлом, гостро запротестували проти такого наміру собору, бо, мовляв, Київська митрополія творить церковну провінцію Царгородського патріярхату, і тому право настановляти Київського митрополита належить виключно до патріярха, як це водилось до того часу.[56] Крім того, далі настоював Нифонт, навіть 28 канон Халкедонського собору вима-

---

[53] Махновець, *ЛР*, 198; І. Назарко, *Митрополит Клим Смолятич і його послання*, Філадельфія 1952; Т. Коструба, «Вибір Клима Смолятича (1147 р.)», у його *Нарисах з церковної історії*, 41-49. О. В. Тварогов, «Климент Смолятич», стаття у *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (далі цит.: *СКДР)*, отв. редактор Д. С. Лихачев, Ленинград 1987, стор. 227-228; повну бібліографію стосовно Смолятича подає Л. Махновець, *Українські письменники* (далі цит.: Махновець, *УП)*, Київ 1960, т. І, 83-85. Махновець подає, що митр. Клим Смолятич жив ще 1164 р. (стор. 83).

[54] Імена єпископів, учасників Київського собору (1147 р.) подає й ґрунтовно розглядає їхне відношення до вибору митр. Клима Смолятича М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні*, Рим-Нью Йорк 1965, т. І, 471-480.

[55] Згідно з 28 кан. Халкедонського вселенського собору (451 р.), митрополитів вибирали єпископи даної митрополії, а патріярх їхній вибір тільки затверджував. У випадку Київської митрополії Царгородський патріярх однак порушував згаданий канон Вселенського собору і сам призначував митрополитів-греків. Тож на Київському соборі 1147 р. українські владики, бажаючи дотриматися канонічного припису Халкедонського собору, постановили самі собі вибрати митрополита – cf. I. Patrylo, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Haličienses*, Romae 1962, p. 31-32.

[56] О. В. Тварогов, «Нифонт (ум. 1156)», у *СКДР*, 282-283; бібліографія про єп. Нифонта у Махновець, *УП*, т. І, 118. Про ролю Нифонта в політичному житті Київської Руси див. А. Великий, «Київська митрополія в 100 літ по схизмі Керуларія», у *Записки ЧСВВ*, IV (1963) 464-468. Про смерть Новгородського єп. Нифонта збереглося літописне оповідання під 1156 р. – див. Махновець, *ЛР*, стор. 267-268, яке відтак було включене до Печерського Патерика як окрема розповідь – див. А. Великий, *Печерський Патерик*, Рим 1973, стор. 139-140.

гав для обраного митрополита «благословення» патріярха.[57]

Єп. Онуфрій все ж таки вважав обрання Київського митрополита єпископами канонічним, знаючи, що новопоставленого патріярха Олексія Студита (1025-1043) благословляли «рукою», чи пак мощами св. Івана Христителя.[58] Справу «благословення патріярха» він представив владикам таким чином: «Якщо греки благословляють новопоставлених ієрархів мощами св. Христителя, то чому ми не можемо поблагословити нашого новообраного митрополита мощами св. Климента, які знаходяться тут у нас?». Далі літописець зазначує: «І тоді єпископи, обміркувавши справу, поставили його (Клима Смолятича) головою (тобто мощами) св. Климента митрополитом».[59] Так-ото, мощі св. Климента стали для українських єпископів доказом канонічности їхнього поставлення Клима на Київського митрополита, притому – без втручання Царгородського патріярха, який уже відверто голосив розкол Вселенської Церкви.[60] Тому Кульчинський не сумнівається, що українські владики, благословляючи Клима Смолятича мощами св. Климента Папи, зробили це «на знак підчинення і послуху св. Римському Апостольському Престолові, що їх Руська (Українська) Церква до того часу завжди виявляла».[61]

Взявши до уваги почитання св. Климента в Київській Русі, до чого передусім причинилися його св. мощі, зложені князем Володимиром у

---

[57] Hefele-Leclercq, II/2, 815-826; Patrylo, 17; Томашівський, 151-153. Протилежне наставлення українських владик і єп. Нифонта щодо вибору Київського митрополита пояснює Т. Коструба у своїх *Нарисах з церк. історії*, стор. 11-18.

[58] Див. Чубатий, *Історія християнства*, 476.

[59] Махновець, *ЛР*, 208. На жаль, це остання звістка про мощі св. Климента, бо під час пізніших заворушень слід по них пропав. Франко припускає, що згодом котрийсь із митрополитів-греків, щоб запобігти повторенню випадку з Климом Смолятичем, вивіз мощі до Царгороду (*Св. Климент*, стор. 265). Праця І. Франка *Св. Климент у Корсуні* написана в дусі модного тоді релігійного лібералізму і радикалізму, грішить слабо обґрунтованим гіпер-критицизмом і тому науковий світ не сприйняв її поважно – пояснює Огієнко, *Історія церк.-слов. мови,* т. І, 128-129. Знов А. Лавров, *Кирило та Методій*, на стор. 7, подає таке пояснення: «Середньовічні пам'ятки мають своєрідний, притаманний собі відтінок, і не можна до них прикладати вимог суто наукового й суворо точного викладу».

[60] Про уніоністичне значення факту поставлення Клима Смолятича на Київського митрополита мощами св. Климента папи - див. Великий у *Записках ЧСВВ*, III (1958) 371-372.

[61] I. Kulczynski, *Specimen Ecclesiae Ruthenae*, Tornaci 1859, p. 115.

Десятинній церкві, ми беззаперечно переконуємося, що Климентівський культ на українських землях був живим виявом єдности й екуменічности Христової Церкви, що її так фатально поділив Керуларівський розкол 1054 року. А св. Климент Папа Римський і надалі залишився «заступником Рускія (української) страны».

Відновлення культу св. Климента

Наш «Сибірський страдник», бл. п. кардинал Йосиф Сліпий (1892-1984), у Вічному місті-Римі залишив по собі величавий пам'ятник – храм Божої Премудрости (св. Софії), а при ньому – головний будинок Українського Католицького Університету імени св. Климента Папи, який, за його словами, являється «безпосереднім продовженням Богословської Академії у Львові». Університет був присвячений св. Климентові Папі, що був «першим науковцем на престолі св. Петра і тому став у Христовій Церкві покровителем науки. Таким він показав себе в *Посланні до Коринтян.*»

Наш Страдник далі продовжує: «Св. Климент, як високо освічений архиєрей, був водночас великим і справним організатором. Він наново зібрав жахливими переслідуваннями розбиту християнську громаду в Римі й відновив її життя в катакомбах. Зате цісар Траян заслав його до Херсонесу, на півдні України. Там він як засланець продовжував працю св. Андрея і з'єднав кілька тисяч вірних. Зате противники його вкинули в море й ось так він потерпів мученицьку смерть. Вже самою своєю особою він був *проповідником церковної єдности* не тільки серед греків, але і скитів. Водночас він і по своїй смерті очолював наше духовне життя, як заступник Руси-України, аж до нападу монголів.

«Віднайдення Климентових мощей св. Кирилом і Методієм у Херсонесі, перевезення відтак мощей до Києва Володимиром Великим, уміщення їх у найкращому Київському храмі серед великих князів, поставлення і благословення його головою митр. Клима Смолятича, вибиття його погруддя на державних монетах – це головні свідоцтва його почитання і пошани на Україні».[62]

Щоб відновити та знову поширити почитання і пошану св. Климента Папи серед українського народу, Блаженніший постарався про те,

---

[62] Див. «Слово Верх. Аєп. Кир Йосифа з нагоди свята св. Климента (8 грудня 1969 р.), у *Вісті з Риму*, 20-21 (1969) 13.

щоб у день торжественного посвячення собору св. Софії сам Папа Павло VI приніс частину Климентових мощей і зложив їх у трапезі нашої пам'яткової святині у Вічному Місті, св. Софії.

В неділю, дня 28 вересня 1969 року, Святіший Отець приніс св. мощі до собору, і серед співу «*Нехай буде ім'я Господнє благословенне*», заніс їх до храму й поставив на трапезі, де вони залишилися для прилюдного почитання до самого вечора. Ввечері, при літургічних співах, св. мощі вкладено й запечатано в окремому сховищі під трапезою. Ось так, як колись мощі св. Климента були приміщені для всенародного почитання вірних у Десятинній церкві, так тепер вони зберігаються у нашій Римській святині Божої Премудрости – для відновлення культу св. Папи серед нашого українського народу, як вияв єдности Христової Церкви.[63] Це підкреслив Блаженніший у своїй святковій проповіді, такими словами: «Нехай цей храм буде спільним нашим храмом з нез'єдиненими православними так, як у найсвітліших часах нашої історії XI ст. він об'єднував увесь наш нарід у вселенській Католицькій Церкві».[64]

Про автентичність мощей св. Климента папи наш Сибірський Страдник засвідчив цими словами: «Мощі нашого Патрона – це правдиві мощі Папи Климента. У Царгороді ними цікавились ще перед св. Кирилом і Методієм. Коли ж їм пощастило віднайти ці мощі на недалекому острові біля Херсонесу, то частину їх святі Брати залишили і в Царгороді. А вони хіба добре знали, чиї це мощі. Вони ж бо шукали за мощами св. Климента, їх знайшли, опісля взяли їх з собою на Моравію, а звідти до Риму. Тому Папа Адріян II зустрічав їх так торжественно, з процесією. Це ж найкраще і незаперечне свідоцтво автентичности св. мощей папи Климента. Й написати його повний життєпис – ось завдання нашого університету».[65]

На жаль, передбачуваного Блаженнішим Йосипом повного життєпису св. Климента, Папи Римського, ми ще й досі не маємо.

---

[63] Про посвячення собору св. Софії в Римі в днях 27-28 вересня 1969 р. – див. *Вісті з Риму*, 12-13 (1969) 2-6; *Слово* Папи на стор. 6-9.

[64] *Там же*, 15.

[65] *Там же*, 20-21 (1969) 13-14.

о. А. Пекар, ЧСВВ

МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ЯК МОНАХ – ВАСИЛІЯНИН

(З нагоди 50-ліття його смерти 1944-1994)

Відзначаючи 50-ліття смерти Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ, слід пам'ятати, що він вступив на арену життєвої боротьби *в монашій рясі,* як монах–син св. Василія Великого. Не без причини я вибрав цю тему (Митрополит А. Шептицький як монах-василіянин), бо в цій розвідці хочу бодай коротко окреслити хресну дорогу його монашого покликання, яке він леліяв у своїй благочестивій душі вже від ранніх літ, про що небагато говорилось, а ще менше писалось.

Митрополит Андрей Шептицький походив з давнього українського боярського роду Перемиського князівства, як про це свідчать давні грамоти з княжих часів[1]. Шляхетські привілеї роду Шептицьких після захоплення галицьких земель поляками були потверджені 1458 р. королем Казимиром Ягайловичем, а опісля, 1572 р., їх повторно підтвердив король Жигмонт Авґуст.[2] Рід Шептицьких, вірний своїм релігійним і національним традиціям, протягом довгих століть брав активну участь в обороні українського народу і його східнохристиянського обряду, а з його рядів після Берестейського замирення вийшло кількох українських єпископів.

По Берестейській унії рід Шептицьких став прихильником церковного з'єднання, але, почавши з половини XVII ст., представники цього роду полонізувалися і перейшли на римо-католицтво. Все ж таки XVIII ст. видало аж чотирьох з'єдинених українських владик з роду Шептицьких, а саме: 1) Варлаама, єпископа Львівського († 1715), 2) Атанасія († 1746) і 3) Лева († 1779) – Київських митрополитів, 4) ще одного Атанасія – єпископа Перемиського († 1779), як також Никифора, архимандрита Лаврівського († 1798). У тому ж XVIII ст. з роду Шептицьких походять ще

---

[1] M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae,* Leopoli 1862, p. 146-147.

[2] Обидві грамоти – *Там же,* стор. 147.

кількох визначних ієромонахів-василіян.[3]

Але впродовж XVIII ст. бачимо вже й римо-католицьких єпископів зі спольщених родин Шептицьких, наприклад – римо-католицького Полоцького єпископа Єроніма Шептицького († 1773), що був теж членом польського сенату, чи Мартина Шептицького († біля 1809), який титулував себе «князем селюським».[4] З розпадом Польщі (1795 р.) майже всі родини Шептицьких, враз зі своїми родинними добрами, опинилися під володінням Австрії. Щоб зберегти свої шляхетські привілеї, всі вони перейшли на латинський обряд і до половини XIX ст. сполонізувалися.

Батько Слуги Божого Андрея, граф Іван Шептицький, стараючись забезпечити графський титул для своєї родини,[5] почав збирати давні грамоти та пам'ятки по своїх предках. Це привело його до усвідомлення українського походження роду Шептицьких, про що він охоче розповідав своєму синові Романові, майбутньому митрополитові. А в салонах своєї новоспорудженої резиденції у Прилбичах біля Яворова він порозвішував портрети єпископів і митрополитів з роду Шептицьких, про життя й унійні зусилля яких він часто розмовляв зі своїм сином,[6] а часом навіть брав його до Унівського монастиря, де зберігалося чимало різних пам'яток українських владик з роду Шептицьких.[7]

Отож, хоча батько нашого Митрополита був вихований уже у польському дусі і в римо-католицькому обряді, все ж таки він ще жив

---

[3] І. Шпитковський, «Рід і герб Шептицьких», у *Богословія,* Львів, XI (1933) 97-110; Л. Цегельський, *Митрополит Андрій Шептицький,* Філадельфія, Па. 1937, стор. 8-10; В. Ленцик, «Рід Шептицький в Українській Церкві», *Богословія,* Рим, 52 (1988) 108-124.

[4] Шпитковський, стор. 104.

[5] *Там же,* стор. 107-109. Титулом графів Шептицькі були наділені австрійським цісарем 1871 р.

[6] Й. Сліпий, «Про молодечий вік нашого Митрополита», у *Богословія,* IV (1926) 19-20.

[7] *Там же,* стор. 15; І. Б(однарук), *Великий чернець і народолюбець,* Прудентопіль 1949, стор. 8-12. Василіянський монастир в Уневі був заснований наприкінці XIV ст. і відіграв важливу роль в історії української з'єдиненої Церкви упродовж XVII-XVIII ст. 1790 р. цісар Йосиф II, переселивши василіянських монахів до інших монастирів, передав Унівський монастир з його добрами Львівським владикам. Відтак 1919 р. митр. Шептицький передав цей монастир Студитським монахам – див. М. Н. Косак, *Шематизм Провінціи св. Спасителя ЧСВВ, в Галиціи,* Львов 1867, стор. 172-173; І. Крипякевич, «Середневічні монастирі в Галичині», у *Записки ЧСВВ,* Жовква, II (1926) 91-93.

традиціями своїх українських предків, а в глибині свого шляхетного серця відчував, що він «русин».[8] Але та «руська» (тобто – українська) свідомість почала пробуджуватись у його серці щойно пізніше, коли його син став митрополитом і зайняв провідне місце у відродженні галицьких українців. Але навіть і тоді він публічно не виявляв своїх національних почувань і до кінця свого благочестивого життя зостався відданим римо-католиком, уважаючи себе за поляка. Ось чому нашому Митрополитові Андреєві довелося подолати сильний опір, як зі сторони матері, так і з боку свого завзятого батька, поки йому дозволили вступити до монастиря українських Отців Василіян.

Своє релігійне виховання Слуга Божий Андрей завдячує побожній матері, яка вже змалку прищепила в його серці велику любов до Бога і до ближнього. Тому й не дивно, що його душа так рвалася до Євхаристійного Христа, якого він приймав до свого серця дуже часто і з великою побожністю. Його обачна мати вже при першім його св. Причасті (17 травня 1876 р.) зауважила: «Відчуваю, що мою дитину Господь Бог хоче мати своїм. Але в який спосіб – не знаю!»[9] З того часу вона почала молитися за покликання свого сина до священства. Їй однак не приходило й на гадку, що Господь Бог вибере собі його на українського священика, який, наче старозавітній Мойсей, поведе свій гноблений народ до національного й релігійного відродження.

Під час гімназійних студій у Кракові, де він мав нагоду щодня вчащати на Службу Божу й приймати св. Причастя, Слуга Божий щораз виразніше відчував у своєму серці бажання посвятитися на службу Богові, і то – в українському обряді.[10] І вже тоді, коли ще ніхто й не думав про якусь реформу ОО. Василіян, він признався своєму шкільному приятелеві: «Я стану василіянином!»[11]

---

[8] Це заявив сам граф Іван Шептицький 1911 р., коли з нагоди його 75-ліття делегація зі Львова, під проводом майбутнього єп. Й. Боцяна († 1928), вручила йому портрет його сина, Митрополита Андрея, намальований артистом Іваном Трушем († 1941) – див. Сліпий, стор. 8; Цегельський, стор. 10.

[9] В листі до графині Островської від 7 червня 1876 р. – див. Сліпий, стор. 13; про релігійне виховання Слуги Божого див. – Боднарук, стор. 13-15.

[10] Сліпий, стор. 22; Софія з Фредрів Шептицька, *Молодість і покликання о. Романа Шептицького,* Рим (2-ге вид.) 1987, стор. 25.

[11] Боднарук, стор. 16-18; П. Ісаїв, *Митрополит Андрей Шептицький,* Мюнхен-Міттенвальд 1946, стор. 2-4; Шептицька, стор. 25.

Внаслідок церковних реформ австрійського цісаря Йосифа II (1780-1790), Василіянський Чин у Галичині дуже занепав, а василіянські монастирі опинились у руїнах. Нарешті у 80-тих роках минулого сторіччя тодішній протоігумен, о. Климентій Сарніцький, ЧСВВ († 1909), порушив перед Апостольським Престолом питання про оновлення галицьких василіян. Папа Лев XIII радо погодився з пропозицією о. Сарніцького, і вже 12 травня 1882 р. доручив ОО. Єзуїтам, щоб вони зайнялися реформою василіян, почавши від їхнього монастиря в Добромилі. Так і почалось 1882 р. оновлення галицьких василіян, відоме в історії як *Добромильська реформа* (1882-1904).[12]

Літом 1883 р., після закінчення своїх гімназійних студій, Слуга Божий Андрей отримав од своїх батьків дозвіл відбути закриті реколекції в єзуїтському монастирі у Новому Селі (Нова Вєсь), під проводом давнього їхнього приятеля і сповідника, о. Генриха Яцковського, який власне і мав нагляд над реформою василіян. Там, у затишку монастирських мурів, зауважує його мати, – «моє хлоп'я покірно питалось Господа: – Господи, що хочеш, щоб я вчинив? А Господь відповів йому безслівним голосом у його душі: – Покинь батька й матір, братів і свій дім; покинь і той обряд, що його ти від дитинства полюбив і в якому виховано тебе для Мене; покинь також усі ті звичаї, що врослись у твоє серце і візьми Мій хрест, бо підеш до чужих тобі людей, від яких зазнаєш недовір'я, осудження, а може й погорди. Твої найближчі будуть здвигати раменами і назвуть тебе безглуздим, а твоя рідна мати буде плакати над тобою і ти у сльозах покидатимеш її... Але ти підеш, бо Я кличу тебе, щоб ти служив Мені до самої смерти!»[13]

Опісля Слуга Божий звірився своїй матері: «Під час реколекцій, як звичайно, о. Яцковський пояснював мені тему до розважання. Одного разу, коли після його відходу з каплиці я почав роздумувати над його словами, то я виразно почув внутрішній голос, який наказував мені: *«Маєш стати василіянином!»* Ці слова громом вразили чуйне серце графині, а в її голові, як вона сама призналась, «все заморочилось, наче в людини, що від сильного удару втрачає свідомість». Напівпритомна, вона раз у раз питала свого серця: «Як, Ромцьо перейде на інший, ніж

---

[12] Про Добромильську реформу ОО. Василіян див. *Записки ЧСВВ,* Рим, XI (1982) 60-87; *Нарис історії Василіянського Чину св. Йосафата,* Рим (В-во ОО. Василіян) 1992, стор. 324-343.

[13] Шептицька, стор. 33.

мій, обряд?» Для неї у той час зміна обряду означала «зміну віри».[14]

Ось як вона сама пояснила те своє первісне приголомшення, викликане рішенням її сина стати василіянином:

«Мені стало важко... Роман іншого обряду ніж я? Я від самого дитинства наслухалася, як у наших (розумій – польських) колах лиш з погордою говорили про руське (українське) духовенство... Їхнього обряду я зовсім не знала, я їх бачила тільки як представників пониженої і ворожо наставленої до нас нації, яка завзято виступала проти римо-католицької Церкви і польської національности. Тож не дивно, що тоді все те, що я наслухалася про руських (українських) священиків, всі ті згірдливі зауваження й жарти, політичні дискусії й напади на них у парламенті, як також усілякі непристойні анекдоти на їхню адресу, все те як ті гадюки підносило свої голови й сичало в моїй голові... Тоді я тільки одне розуміла, тільки одне бачила – якийсь великанський хрест, що надо мною простягав свої рамена. А на ньому я бачила свого сина, Романа, що покидає обряд, у якому я його виховала; покидає все те, що мені найдорожче, покидає наш латинський костел...»[15]

Графиня Шептицька різними способами намагалася умовити свого улюбленого сина, щоб він не вступав до василіян, а радше до єзуїтів. Але Слуга Божий непохитно стояв на своєму рішенні – стати монахом-василіянином. Нарешті, під впливом розмов зі своїм сповідником о. Яцковським, графиня заспокоїлася і сприйняла рішення свого сина вступити до василіянського монастиря як волю Божу. Однак вона просила Романа, щоб він до якогось часу не згадував про це батькові, бо той напевно рішуче спротивиться.[16] На початку серпня того пам'ятного 1883 року графиня захворіла, й о. Яцковський приїхав її відвідати. Тоді в розмові, у присутності свого чоловіка, вона якось забулася і несвідомо спитала о. Яцковського: «Отче, що Ви думаєте про рішення Ромка вступити до василіян?» Граф Шептицький тоді цілим тілом стрепетнувся і, підскочивши з крісла, крикнув не своїм голосом: «Ніколи! Ніколи!»[17]

---

[14] *Там же.* Про зміну обряду й покликання митр. Шептицького див. докладну розвідку – A. Zięba, «W sprawie genezy decyzji R. Szeptyckiego o zmianie obrządku», u Polska Akad. Umiejętności, *Metropolita Andrzej Szeptycki* (Studia i materialy), red. A. Zięby, Kraków 1994, p. 43-64). На жаль, під час писання моєї статті я ще не мав її під руками.

[15] *Там же,* стор. 34.

[16] *Там же,* стор. 35.

[17] *Там же,* стор. 37.

Батько Слуги Божого був упевнений, що то о. Яцковський, який тоді мав нагляд над реформою ОО. Василіян, намовив його сина вступати до василіянського монастиря, а до того ще вплинув і на дружину, щоб вона підтримувала Романа в його постанові. Тому він відразу заборонив о. Яцковському вчащати до їхнього дому й бути сповідником його родини, а сам не хотів навіть зустрічатися з сином, щоб той не мав можливості просити його дозволу вступити до монастиря, бо про це, на його думку, «взагалі не було варта й говорити».[18] Тож Слуга Божий, не маючи змоги наблизитися до рідного батька, просив маму переказати йому, що він не вступить до Отців Василіян аж доки батько не дозволить йому. Й додав такі пам'ятні слова: «Я певний, що в короткому часі Господь Бог просвітить своєю ласкою тата й він, нарешті, дасть мені позволення».[19]

Опір чоловіка тільки наблизив графиню до її сина і вона, зауваживши великі його страждання, викликані спротивом батька, своїм люб'язним материнським серцем цілком погодилась з його рішенням стати василіянином. Однак батько й далі твердо стояв на своїй позиції і був радий, коли восени того ж року Роман поступив на військову службу. Він сподівався, що військова кар'єра й світське товариство усміхнуться його синові, котрий скоро забуде про монастир. Але він помилився. Ані гучні забави, ані військова кар'єра не промовляли до серця молодого кадета й він щодня, вже о п'ятій годині вдосвіта спішив на Службу Божу й приймав св. Причастя, щиро молячись за збереження свого монашого покликання, до якого виразно кликав його голос Божий: *«Маєш стати василіянином!»*

По трьох місяцях військової муштри Слуга Божий тяжко захворів на скарлятину, від чого прийшло до нього зараження крови та запалення суглобів. Тут можемо виразно вбачати палець Божий, бо про військову кар'єру Романа вже годі було й думати. При тій обставині графиня Шептицька записала у своїх *Споминах:* Отак Господь Бог «безпощадно почав ламати зброю в руках бідного батька, яку він звертав проти Божого покликання свого сина, щоб "визволити" його від солодкого ярма Христового».[20]

---

[18] *Там же,* стор. 46. На стор. 45-46 Шептицька подала відповідь о. Яцковського на заборону її чоловіка.

[19] Шептицька, стор. 46.

[20] *Там же,* стор. 53.

Однак затяжна боротьба спрямована на те, аби не дозволити своєму синові вступити до монастиря, не вгавала в душі батька, й він далі вперто намагався протидіяти святій волі Божій. Він ніяк не хотів погодитися з рішенням свого сина і продовжував ухилятися від зустрічі з ним. Щоб врешті-решт переломити лід батьківської мовчанки, Слуга Божий написав йому з Криниці у Татрах (де він перебував з матір'ю на відпочинку, після тяжкої хвороби) до сліз зворушливого листа, в якому розповів батькові про причини й початки свого монашого покликання:

«Думка вступити до монастиря, – писав Слуга Божий, – дозріла в мене ще в шостій класі гімназійній, отже, на два роки до Добромильської реформи. Ця думка зродилась у мене на ґрунті нашої родинної любови до св. Унії, яка у моїм серці відзивалась чогось голосніше, ніж в інших – що я ніколи не затаював. Ця думка назрівала в мене поволі, бо гадка про східний обряд у мене сягає ще дальше, до самих моїх дитячих літ. Хоч у тих справах я звично старався мовчати, але якось мені не вдалося цю гадку цілком приглушити. Сьогодні я вже дійшов до зрілого віку, в якому життя представляється мені поважно й тому сміло признаю, що моїм покликанням є – стати василіянським монахом.

«Я знаю, тату, що Ви не похваляєте мого рішення, але знаю і те, що Ви зайняли таке наставлення до мого покликання не задля любови Бога і Його святої справи – єдности на Русі (Україні), але тільки задля свого особистого переконання, що не Бог, а люди мене намовили вступати до монастиря.

«Я свідомий того, що Бог вимагає від Вас великої жертви, але чи та жертва для Вас, для нашої родини і для нашого краю буде змарнована? Чи колись не будете гордитись тим, що принесли ту жертву? Я можу присягнути, що моє рішення походить тільки від мене самого та що в ньому не було жодного стороннього впливу, бо я ніколи не розмовляв про це з ніяким єзуїтом, а коли я звірився своїм рішенням моєму сповідникові, то замість заохотити мене, він приказав мені випробувати себе. Про руську (українську) справу я ні з ким не говорив, тільки з Вами. І тільки Ви, тату, впливали на мене своїми розповідями про наших славних предків».

Наприкінці цього, сльозами написаного листа, в якому Слуга Божий наскрізь відкрив батькові свою до краю пригноблену душу, він запевнив батька, що без його однозначного дозволу не вступить до монастиря, хоч би й довелось йому чекати довгі роки. А відтак дописав:

«Я довго вагався, чи висилати Вам цього листа, чи ні. Я боявся того, щоб наші, вже й так напружені відносини, ще більше не погіршились.

Але в добрій вірі і в тому переконанні, що правда ще нікому не пошкодила, посилаю мого листа в ім'я Боже. Благаю Вас, уважайте мене своїм сином, а не кимсь чужим, що веде з Єзуїтами якусь змову проти Вас. Вже час перетяти той вузол непорозуміння, який нам обом так сильно дошкулює».[21]

По одержанні цього листа в душі графа Шептицького протягом трьох тижнів точилася болісна боротьба. Нарешті він відважився приїхати до Криниці, щоб «розмовитись з Романом». Про цю переломову зустріч графиня записала у своїх *Споминах* такі слова:

«Взявши Романа під руку, вони обидва пішли у ліс. Я впала навколішки й молилася. Після двох годин вони вернулися, спокійні й веселі. Зміст їхньої розмови був отакий: – Батько не забороняє Романові піти за голосом його покликання, але щоб він це міг зробити з чистою совістю та для добра сина, він вимагає від Ромка дальшої проби – закінчення університетських студій. Одне слово, вимагає від нього докторату права і більших контактів зі світом, як теж світових розваг... Значить, він вимагає від Ромка дальшого досліджування його монашого покликання і то протягом чотирьох років».[22]

Для Слуги Божого ці умови були нелегкими, але він був готовий на будь-яку жертву, аби тільки батько дозволив йому вступити до монастиря. Одне певне, що цей дозвіл батька не прийшов раптово, зненацька, а коли прийшов – то не без впливу ласки Божої. І від тої хвилини, коли батько повірив у Боже покликання свого сина, він прийняв його беззастережно, як волю Божу, і більше не чинив жодного опору. Більше того, в серці батька зродилась велика повага до свого сина, якого Господь подарував йому тільки на якийсь час, а тепер бажає його мати цілковито своїм. Це й була таємниця монашого покликання Слуги Божого Андрея, в яку його батько нарешті повірив і сприйняв як волю Божу. Все ж таки батько й далі наполягав, щоб син закінчив правничі студії і щойно тоді зможе вступити до ОО. Василіян.[23]

Я навмисно довше зупинився на спротиві Шептицьких проти мона-

---

[21] Лист цитований тільки фрагментарно. Повний його текст – *Там же,* стор. 57-61; М. Гринчишин, ЧНІзб., *Артикули для започаткування процесу Слуги Божого А. Шептицького,* Рим 1958, стор. 30, писав, що у відстоюванні свого покликання Слуга Божий виявив «непохитну віру».

[22] Шептицька, стор. 61.

[23] Про правничі студії, які Слуга Божий Андрей закінчив докторатом права 19 травня 1888 р, див.: Сліпий, стор. 17-19.

шого покликання їхнього сина, бо ще й сьогодні головною перепоною монаших покликань найчастіше є самі батьки, що всякими способами намагаються відрадити своїх дітей від їхнього рішення йти за голосом Божого покликання і не вступати до монастиря. І часто буває, що опісля батьки з таких дітей не мають жодної потіхи чи радости.

На Великдень 1888 року, перед промоцією на доктора права, Слуга Божий Андрей зі своєю мамою і молодшим братом Левом вибралися на прощу до Риму й були прийняті Папою Левом XIII на приватній авдієнції. Коли Папа почув, що Роман хоче вступити до монастиря, пригорнув його до своїх грудей і кликнув: «Сину, ти вибрав собі кращу частку, що не відніметься від тебе!» (Лк. 10:42). Відтак додав: «Монаше покликання – це найбільша ласка, якою тільки Господь Бог може відзначити людину в цьому житті, а вже не говорю про майбутнє життя в небі».

Коли Слуга Божий пояснив Папі, що він хоче стати монахом-василіянином, то Святіший Отець здивовано спитав: «Василіянином?» І раптом, неначе собі щось пригадав, продовжав: «Так, так, василіяни мають перед собою велику й важливу місію у Церкві. Їхня місія направду велика й дуже гарна. Ви чули, що це я рішив їх відновити, відкривши для них новіціят у Добромилі, під наглядом ігумена єзуїтів, о. Яцковського». А графиня у своїх *Споминах* відмітила: «Коли Святіший Отець говорив про значення василіян у Церкві, то його лице сяяло блиском надземного натхнення».[24]

По своїй промоції на доктора права,[25] Слуга Божий недовго затримувався у світі, бо вже 28 травня 1888 року прибув до Добромильського монастиря і, відбувши триденні реколекції, був офіційно прийнятий кандидатом до Чину св. Василія Великого.[26] Ось що читаємо в монастирській хроніці про перші його дні в монастирі:

«Ледве він переступив поріг монастиря, ледве мав час розглянутися у новім середовищі, а вже було видно, з яким зрозумінням і як серйозно він береться до монашого покликання. Він віддав усі свої сили й усі свої дарування для монашого життя, щоб те життя не тільки належно пізнати й

---

[24] Шептицька, на стор. 115-117, детально описала папську авдієнцію, що відбулася 24 березня 1888 р.

[25] 19 травня 1888 р. – Сліпий, стор. 18.

[26] Про монаше життя Слуги Божого розповідаю на основі статті о. Й. Скрутня, ЧСВВ, «У чернечій келії», *Богословія,* IV (1926) 27-40. С. Баран, *Митрополит Андрей Шептицький,* Мюнхен 1947, стор. 15-17.

зрозуміти, але щоб від самого початку перетворити себе на правдивого монаха, щоб бути здатним до праці у Василіянському Чині».[27]

Приписаний час випробування для кандидатів тривав шість місяців. Але з огляду на те, що Слуга Божий духовно був уже загартований і певний свого покликання, то час випробування йому скорочено до одного місяця. Тому вже 1 липня 1883 року відбулися його облечини у василіянську рясу і було надане йому монаше ім'я – Андрей. Ось як описала ці облечини графиня Шептицька:

«Торжество облечин почалось о 9-ій годині. Коли ми прийшли до церкви, то Роман положився перед головним вівтарем на підлогу з навхрест розложеними руками і так почалась відправа. За якийсь час (по тропарях) він піднісся і став на коліна, а один із священиків при вівтарі спитав його: "По що прийшов ти тут, Брате, припавши перед святим жертовником?" А Роман відповів: "Бажаю вести покаянне монаше життя". – "А в чому хочеш його знайти?" – "В монашій рясі і в законному житті". Після того, оскільки пам'ятаю, священик постриг навхрест його голову і, відмовивши молитву, надав йому монаше ім'я – Андрей. Тоді приступив о. Ґаспар Щепковський, Ч. І., що був учителем новиків, і дав йому монашу рясу і пояс. Роман пішов до захристії і повернувся вже перебраний на монаха, як Брат Андрей... Щойно тоді я вповні відчула, що він уже не наш і що ми віддали Богові тільки те, що від самого народження було Його!»[28]

Після облечин розпочалось строге новіціятське випробування, яке у Василіянському Чині тривало рік і шість тижнів. Цей час призначений на інтенсивну монашу формацію послушників. Тому й не диво, що Слуга Божий, тепер уже Брат Андрей, ревно прикладався до приписаних вправ, щоб якнайкраще загартуватися в монашому житті згідно з засадами св. Василія Великого.[29] Виявилося, що його покликання було щирим і непохитним, та що він повністю надавався до чернечого життя. Одне слово, Слуга Божий цілковито відповідав усім тим вимогам, що їх ставить василіянський Устав для допущення до перших, т. зв. *тимчасових обітів,* які він радісно зложив 13 серпня 1889 року.

По тимчасових обітах Слуга Божий Андрей залишився ще цілий рік у Добромильському монастирі, щоб краще загартуватися в монашому подвизі та перейти повний курс риторики й церковного проповідництва,

---

[27] Скрутень, стор. 29.

[28] *Там же,* стор. 29-30.

[29] Про життя Бр. Андрея на новіціяті – *Там же,* 31-32; Боднарук, стор. 18-21.

готуючись до місійної праці. З новим шкільним роком (1890-1891) він опинився в єзуїтській колегії у Кракові, де разом з іншими талановитими василіянськими студентами посвятився студіям богослов'я.

Влітку 1892 року брат Андрей приїхав до Кристинопільського монастиря, щоб там відповідно приготовитись до *вічних обітів,* тобто до монашої професії, яку він урочисто склав 14 серпня 1892 р. Тиждень пізніше прийняв ієрейські свячення в Перемиському катедральному соборі з рук єп. Юліяна Пелеша († 1896). Закінчивши відтак свої богословські студії іспитом «ad gradum», вже восени 1893 року він, перший з реформованих василіян, зайняв у Добромильському монастирі важливий пост – *учителя новиків.* Учні-новики подивляли його небувалі дарування душі, передовсім – його лагідну вдачу, якою він нагадував їм радше батька, ніж настоятеля. Він їх навчав не тільки своїм словом, але передусім прикладом свого зразкового монашого життя.[30]

По трьох роках (1896 р.) його призначено директором св. місій й ігуменом Львівського монастиря, звідки він розгорнув широку місійну діяльність, а одночасно започаткував реколекційний рух серед духовенства й молоді.[31] Наступного року до його обов'язків додали й функції провінційного секретаря та єпископського комісара СС. Василіянок і СС. Служебниць. Між тим, виникла потреба зайняти місця професорів у домі василіянських студій у Кристинополі, що їх до того часу постачали єзуїти. До числа надійних, уже василіянських професорів, зараховано також о. ігумена Шептицького. Так у вересні 1898 р. його переведено до Кристинополя, де він почав викладати догматичне й моральне богослов'я.

Та недовго він затримався і на професорській катедрі, бо вже у лютому наступного року надійшло його призначення на Станиславівського єпископа. Хоч Слуга Божий Андрей відмовлявся від такої гідности, все ж таки Папа Лев XIII, котрий пам'ятав його незабутні відвідини 1888 року, під послухом звелів йому прийняти архиєрейство. Продовживши свої богословські виклади в Кристинополі до кінця шкільного року, ієромонах Андрей Шептицький, ЧСВВ, дня 17 вересня 1899 року прийняв архиєрейські свячення і перебрав управу Станиславівською єпархією.[32] Однак це вже виходить поза межі моєї розповіді про монаше життя Слуги Божого, митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ.

---

[30] Скрутень, стор. 36.

[31] На стор. 37-38 о. Скрутень докладно перелічує місії та реколекції, що їх дав о. ігумен А. Шептицький у рр. 1896-1898.

[32] *Там же,* стор. 39; C. Korolevskij, *Métropolite André Szeptyckyj,* (1865-1944), Rome 1964, p. 36-37.

о. А. Пекар, ЧСВВ

ПРОТОІГУМЕН ЙОАКИМ ХОМА, ЧСВВ
(1870 - 1931)

о. Йоаким Хома

Одним із визначніших закарпатських протоігуменів Отців Василіян був без сумніву о. Йоаким Хома, якого 125-річчя від дня народження саме тепер відзначаємо. Завдяки старанням о. протоігумена Хоми, закарпатська василіянська провінція після першої світової війни була цілковито відновлена й почала дуже гарно розвиватися. Однак прийшла друга світова війна, а за нею – радянська окупація Закарпаття, й це призвело квітучу вже монашу провінцію до повної руїни.[1]

Життєвий шлях о. Хоми

Йоан Хома (в монашестві – Йоаким) народився дня 6 березня 1870 р. в Пряшеві, у родині столяра. Після завершення початкової та середньої шкіл у Пряшеві, побожний юнак вступив до Святомиколаївського монастиря оо. Василіян на Чернечій горі, біля Мукачева, де вже 17 серпня 1885 р. зодягнув на себе чернечу рясу і прийняв монаше ім'я – Йоаким. Після дворічної проби, загартувавшись у монашому подвизі, у вересні 1887 р. він почав богословські студії в Ужгородській єпархіяльній семінарії, де навчався упродовж чотирьох літ.

---

[1] Див. А. ПЕКАР, ЧСВВ, "Василіянська провінція св. Миколая на Закарпатті", стаття у *Нарис історії Василіянського Чину св. Йосафата* (далі: НІВЧ), Рим 1992, стор. 383-416.

Під час свого чернечого формування бр. Йоаким засвоїв ґрунтовне знання церковних обрядів і співу, тож іще як богослов навчав першорічних семінаристів «простопінія», тобто – церковного співу, а на четвертому році богослов'я настоятелі доручили йому навчання церковних обрядів і співу в поблизькій єпархіяльній препарандії для дяко-вчителів. Обдарований милозвучним голосом, він ще як третьорічний богослов в неділі й свята керував літургійним співом у катедральному храмі. А вірні, захоплені його богомільним співом, так і назвали його – Сладкопівцем.

Після завершення богословських студій, через свій молодий вік, він ще один рік навчав у Маріяповчанській монастирській школі, а відтак 22 вересня 1892 р., у Мукачівській обителі склав довічні обіти перед тогочасним протоігуменом, о. Інокентієм Левканичем.[2] На празник Покрова (за ст. ст.) того самого року прийняв із святительських рук єп. Юлія Фірцака († 1912 р.) єрейські свячення. Зразу після своїх свячень о. Хома був призначений учителем новомонашествуючих, готуючи надійних юнаків до монашого подвигу в тому ж Мукачівському монастирі. Обов'язки наставника (тобто магістра новиків) він сповняв аж до 1905 р.

Спостерігши небуденні дарування у багатонадійного ієромонаха, протоігумен Левканич уже 1893 р. покликав його на уряд провінційного секретаря, обов'язки якого о. Хома успішно виконував аж до 1906 р., коли його вибрано протоігуменом. На монашому соборі 1894 р. його обрали ще й дефінітором, тобто – провінційним радником.

Свої обов'язки учителя новиків, провінційного секретаря і радника о.Хома виконував дуже сумлінно, тож по смерті о.Левканича († 1906 р.) монаша братія на соборі у Маріяповчі вибрала його, відносно ще молодого ієромонаха (мав 36 років), на відповідальний уряд провінційного настоятеля, довіривши йому відновлення завмираючого вже Чину. Новообраний протоігумен не обманув сподівань своїх співбратів по Чину, й не зважаючи на численні труднощі, привів закарпатських василіян до повного їхнього відновлення й розквіту.[3]

---

[2] Життєпис протоігумена Інокентія Левканича, ЧСВВ (1837-1906) див. у Крестный Мѣсяцослов на 1897 год, Унгвар 1896, стор. 97-98; його некролог у *Görög-katholikus Naptár az 1907-iki évre*, Ungvár 1906, p. 167-168.

[3] Про заходи о. Хоми щодо обновлення закарпатських василіян див. "Записник" о. Г. КІНАХА, ЧСВВ у *Записки ЧСВВ* (далі: ЗЧСВВ), Рим. XII (1985) 120-159; A. PEKAR, OSBM, «Basilian Reform in Transcarpathia», стаття і документи у ЗЧСВВ, VII (1971) 143-226.

Крайня потреба реформи

Чин закарпатських оо. Василіян на зламі XIX-XX ст. значно підупав як морально, так і матеріяльно. Початків занепаду слід шукати в другій половині XIX ст., коли до монастиря почали приймати кандидатів без жодного вибору, до того ж – цілковито занедбавши їхнє духовне й монаше виховання. Тож не дивно, що по якомусь часі новомонашествуючі (нерідко вже перед самими свяченнями), гуртом покидали монастир і верталися у світ. Внаслідок цього монастирі наприкінці минулого сторіччя майже зовсім запустіли.

Під поблажливою рукою протоігумена І. Левканича (1885-1906) до монастирів закрався світський дух, занедбання й порушення монастирського порядку та основних засад чернечого життя (наприклад – самого дотримання монаших обітів, передусім убожества й послуху). До того ж о. Левканич пішов по лінії мадяризації,[4] так що монахи, не менше від світського духовенства, почали гордувати простим людом і вести «великопанське життя». Самі настоятелі, задля вигіднішого життя, обмежували у своїх монастирях число монахів і цілком не турбувалися зростом монаших покликань. Єдине, чого по монастирях ще вірно дотримувались, було відправлювання щоденних богослужень, тобто утрені, святої Літургії та вечірні. Але й у тих відправах не всі монахи брали участь. Про якусь там місійну чи душпастирську працю монахів не було що й говорити.[5]

А потреба місійної праці чітко виявилася наприкінці минулого століття, коли-то на Мараморощині з'явилися перші ознаки православ'я.[6] В той час серед монахів не знайшлося ні одного місіонера, який міг би був взятися до втихомирення релігійного заворушення в народі. Тому й не дивно, що єпархіяльне духовенство, зібране 1903 року на синоді в Ужгороді, одноголосно домагалося реформи Василіянського чину. Синод представив єп. Ю. Фірцакові вже готовий план реформи закарпатських монастирів, і то за допомогою галицьких оо. Василіян або

---

[4] Тому-то мадяри величали протоіг. Левканича «закарпатським Нестором».

[5] Про сумний стан закарп. монашества в той час див. докладний звіт Мукачівського єп. Ю. Фірцака до Риму, від 30 листопада 1908 р., у ЗЧСВВ, VII (1971) 179-187; пор. лист іг. А. Максима, від 18 жовтня 1917 р. – *Там же,* стор. 212.

[6] Про початки православного руху в Мукачівській єпархії див. А.ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття* (далі: ПЕКАР, Нариси), Рим 1967, стор. 113-119.

мадярських оо. Єзуїтів.[7]

Єп. Фірцак, з одного боку, не бажав собі реформи при помочі мадярських єзуїтів, бо боявся повного змадярщення закарпатських монахів. Але, з другого боку, владика побоювався, що мадярська влада, яка з політичних міркувань старалася за всяку ціну відгородити Закарпаття від Галичини, ніяк не згодиться, щоби реформу проводили галицькі василіяни. Крім того, він сам рішуче виступав проти т. зв. екземпції василіян, як це сталося в Галичині.[8] Він бажав і надалі тримати закарпатські монастирі й ченців під своїм наглядом, тож наполягав, щоби закарпатські василіяни реформувалися власними силами, обіцяючи їм свою повну підтримку.

План віднови єп. Фірцака

На загальному соборі закарпатських василіян, який відбувся в днях 6–7 червня 1906 р. у Маріяповчанському монастирі, єп. Фірцак особисто представив свій план реформи. На його думку закарпатські василіяни мали спорудити просторий монастир в Ужгороді, де могли б примістити новіціят і всю василіянську студіюючу молодь, яка щодня ходила б на виклади до гімназії чи учительської препарандії, а клирики – до єпархіяльної семінарії. Отож, на думку владики, віднова монашого життя на Закарпатті мала розпочатись від новоспорудженого Ужгородського монастиря, і то – власними силами василіян. А новообраний протоігумен, о. Йоаким Хома, ЧСВВ,[9] мав якнайскоріше втілити цей план у життя.

Протоігумен Хома теж був перейнятий ідеєю реформи, але на взір галицьких василіян. Однак єпископ Фірцак йому спротивився. Він далі наполягав, аби закарпатські василіяни обновлялися власними силами, чи в крайньому випадку, за допомогою мадярських єзуїтів. Думку єп. Фірцака щодо реформи за участю оо. Єзуїтів підтримувала теж більшість уже помадярщених монахів. Тож о. Хома, на підставі Монаших

---

[7] Див. рішення Єпархіяльного синоду у тижневику *Наука,* Унгвар 1903, ч. 18, стор. 7.

[8] Затверджуючи реформу оо. Василіян у Галичині, папа Лев XIII надав їм т. зв. привілей екземпції, тобто звільнив їх від залежности від місцевих владик, і підпорядкував безпосередньо наглядові Апостольської Столиці. Апостольський лист Льва XIII, від 12 травня 1882 р., в укр. перекладі, в ЗЧСВВ, XI (1982) 346-352.

[9] Про обрання о. Хоми протоігуменом і його короткий життєпис див. *Мѣсяцослов* на 1907 год, Унгвар 1906, стор. 46-48.

правил, був змушений звернутися до єзуїтів. На щастя, після довгих переговорів і дебатів, оо. Єзуїти відмовились від реформи й відверто заявили, що Василіянський чин у Мадярщині не має майбутнього і порадили, щоб усі закарпатські василіяни перейшли на латинський обряд.[10]

Перед наступним василіянським собором, що відбувся в днях 16–18 червня 1909 р. в Краснобрідському монастирі, свящ. Конґреґація для Поширення віри,[11] за домаганням єп. Фірцака,[12] наказала василіянам спорудити в Ужгороді відповідний монастир, в якому, під наглядом місцевого єпископа, мали відкрити новіціят й інтернат для середньошкільної молоді.[13] Справа спорудження нового монастиря для завмираючого вже Чину не була легкою. До того ж, в Ужгороді не було й відповідної площі для запланованого монастиря. Однак потреба реформи була нагальною. То ж з дорученням собору, о. протоігумен Хома ще того самого року вибрався до Риму, щоби там особисто обговорити справу реформи закарпатських василіян.

Вислухавши думку о. Хоми, префект свящ. Конґреґації, кард. Єронім Ґотті,[14] прийняв план реформи єп. Фірцака, й наказав протоігуменові якнайскоріше почати реформу закарпатських василіян, причому – власними силами, стараючись одночасно збудувати в Ужгороді відповідний монастир, як того домагався владика.

Проєкт віднови о. Хоми

Після повернення з Риму о. протоігумен Хома зі своїми дорадниками невідкладно приготували уже конкретний план відносно реформування новіціяту, що його відтак вислали для затвердження до Риму.[15]

---

[10] Див. *Записник* о. КІНАХА у ЗЧСВВ, XII (1985) 121-122.

[11] До 1917 року, коли була заснована окрема свящ. Конґреґація для Східних Церков, справи Східних Церков були полагоджувані свящ. Конґреґацією для Поширення віри (відомої як Пропаганда), при якій Папа Пій XI утворив 1862 р. окремий Відділ для Східних Церков.

[12] Див. листа єп. Фірцака до Риму, від 25 травня 1909 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 187-189.

[13] Див. листа Пропаганди, від 12 червня 1909 р., до Пряшівського єп. І. Валія, який мав очолювати василіянський собор у Красному Броді – *Там же,* стор. 190.

[14] Кардинал Єронім М. Ґотті був префектом Пропаганди в рр. 1902-1916.

[15] Див. листа о. Хоми до кард. Ґотті, від 2 грудня 1909 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 190-194.

На основі того плану вирішено: 1) відкрити новіціят у Маріяповчанському монастирі, який на той час єдиний міг забезпечити його утримання; 2) маґістром, тобто – наставником новиків, призначено румунського ієромонаха Лева Ману, ЧСВВ,[16] котрий мав виховувати новиків уже за Конституціями, затвердженими Апостольським Престолом для галицьких василіян;[17] 3) щоб успішніше вести новіціят й забезпечити в монастирі відповідний лад і дисципліну згідно із згаданими Конституціями, о. Ману одночасно був призначений Маріяповчанським ігуменом; 4) вчителями схоластиків[18] були призначені оо. Августин і Атанасій Максим, ЧСВВ,[19] що мали відповідну кваліфікацію для викладання в середніх школах; 5) на філософські й теологічні студії рішено висилати студентів до реформованих уже оо. Василіян в Галичині, чи до Риму.

Призначений вчителем новиків о. Ману вже восени того ж року виїхав до Галичини і перебув довший час на новіціяті в Крехові, де разом з новиками відбував усі приписані вправи, щоб набути потрібного досвіду для кермування відновленим новіціятом. А тим часом один з монахів у Маріяповчі переклав на мадярську мову зведення головних пра-

---

[16] Лев Ю. Ману – один з румунських василіян, який вступив до монастиря вже по закінченні студій богослов'я. 1909 р. був призначений Маріяповчанським ігуменом і вчителем новиків. Як румунський патріот, без дозволу настоятелів, зайнявся політикою й кандидував на депутата до мадярського парламенту, через що цілком занедбав монастирські обов'язки й новіціят, але депутатом не став. Тому слушно був покараний. Ображений карою, покинув монастир і душпастирював по різних румунських парафіях, протегований Луґоським єп. В. Госсу. Нарешті, 1931 р. вернувся до Чину й відновив свій новіціят у Крехові. Після повернення з Галичини був директором монастирської друкарні в Біксаді. 1934 р. став ігуменом Мойсеївського монастиря, а 1936 р. – ігуменом Микульським, тощо. Після ліквідації румунських василіян 1948 р. ще якийсь час діяв у підпіллі, де за ним і слід пропав.

[17] Cf. *Constitutiones Congregationis Ruthenae OSBM reformatae,* Romae 1896; друге видання появилося у Жовкві, 1910 р.

[18] За давнім звичаєм, середньошкільних студентів у монастирі називали «схоластиками», тобто школярами.

[19] Два рідні брати вступили до монастиря вже як дипломовані вчителі для середніх шкіл. Старший, о. Августин Максим (1870-1921), трагічно загинув у Біксадському монастирі ще перед реформою; а молодший, о. Атанасій Максим (1878-1955), став правою рукою о. протоігумена Хоми. Перейнятий реформою, наново відбув новіціят у Крехові, а відтак переніс реформу також до румунських монастирів, і 1937 р. став першим румунським протоігуменом. Про створення Румунської провінції див. мою статтю у НІВЧ, стор. 460-472.

вил згаданих конституцій, т. зв. *Суммарій.*[20]

На жаль, цей план реформи, що його затвердив і Рим, не вдався. Згаданий о. Ману вдався у політику й цілком занедбав новіціят. Старші монахи в монастирі й надалі жили за своїми власними міркуваннями, а часті прощі, що відбувалися в Маріяповчі впродовж цілого року, занадто дезорганізували новиків і відволікали їх від духовних вправ. Тому й не дивно, що так старанно запланований новіціят уже невдовзі розпався. Сам же ж о. Ману, ображений доганою протоігумена, самовільно покинув Маріяповч і виїхав до Румунії, де, за підтримкою Луґоського єп. Василя Госсу,[21] намагався відокремити Біксадський монастир від Закарпатської провінції, щоб започаткувати окрему, румунську василіянську вітку.[22] Однак о. Хома не допустив до того і, після тривалих заходів, зберіг Закарпатську провінцію неподільною.[23]

Однак о. Хома, цілковито відданий ідеї обновлення Чину, не знеохочувався, але з великою ревністю взявся до спорудження монастиря в Ужгороді, в чому головним його помічником і дорадником став згадуваний уже о. Атанасій Максим, ЧСВВ. Поки о. протоігумен клопотався збіркою фондів, то о. Максим наглядав за будовою. Тож єп. Фірцак, хоч уже був немічний, дня 29 жовтня 1911 р. з великою радістю посвятив наріжний камінь під новий монастир, який завершено за один рік. При монастирі була відновлена й гарна церковця, що її Отці Василіяни відкупили від православних греків, разом з площею під будову.

Скоро однак виявилося, що Святовасилівський монастир в Ужгороді не надається для виховання монашого доросту.[24] Тим більше, що серед закарпатських василіян на той час не знайшлося ні одного відповідного вихователя, який зумів би довести реформу до її щасливого завершення. Тому Фірцаків наслідник, єп. Антоній Папп (1912-1924), далі

---

[20] Cf. *Summarium Constitutionum Congregationis Ruthenae OSBM reformatae,* Staravjes 1890.

[21] Румунський єп. Василь Госсу був Луґоським (1903-1912), а відтак – Ґерлянським (1912-1916) ієрархом.

[22] Див. ЗЧСВВ, VII (1971) 153-155; теж лист о. Хоми від 15 липня 1913 р. – *Там же,* стор. 194-198.

[23] Подібні спроби були і з боку Гайдудорозького мадярського єпископа щодо Маріяповчанського монастиря – див. листа о. Хоми, від 15 липня 1913 р. – *Там же,* стор. 198-201.

[24] А. ВОЛОШИН, «Унгварский монастырь ЧСВВ», стаття у *Мѣсяцослов* на 1913 год, Унгвар 1912, стор. 66-71 (з ілюстрацією монастиря).

наполягав, аби реформою зайнялися мадярські єзуїти. Однак на превелике щастя, вони знову категорично відмовились. Таким чином о. протоігуменові Хомі довелося нарешті стукати до дверей галицького протоігумена, о. Платоніда Філяса, ЧСВВ.[25]

Галицький протоігумен прихильно поставився до прохання закарпатських василіян і зразу уклав для о. Хоми просьбу до Риму, яку той особисто передав на руки префекта свящ. Конґреґації, кард. Е. Ґотті.[26] Кардинал прихильно прийняв нову пропозицію реформи о. Хоми, й листом від 1 липня 1914 р. звелів, аби перед остаточним рішенням Апостольского Престолу щодо реформи закарпатських василіян, обидва протоігумени докладно обговорили справу реформи й уклали відповідну угоду, що її відтак мала затвердити свящ. Конґреґація.[27] Однак до бажаної зустрічі двох протоігуменів не дійшло, бо незабаром вибухнула війна, яка знову розвіяла надії о. Хоми на обновлення закарпатських василіян.[28]

Поновні старання о. Хоми

Хоча світова війна віддалила на якийсь час реформу, все ж таки о. протоігумен Хома про неї пам'ятав і далі клопотався про її здійснення. Після закінчення війни він відразу старався відновити стосунки з галицькими василіянами через згадуваного вже о. Філяса.[29] Однак справу реформи перебрав у свої руки вже новий галицький протоігумен, о. Анастасій Калиш, ЧСВВ.[30]

Протоігумен Калиш, як і всі отці Галицької провінції, уважав реформу закарпатських василіян настільки важливою, що був готовий на

---

[25] Життєпис о. Платоніда Філяса, ЧСВВ (1864-1930) див. у ЗЧСВВ, XI (1982) 470-477. Був першим протоігуменом реформованих василіян у рр. 1904-1917, а відтак, після несподіваної смерти свого наступника, о. М. Галущинського, управляв провінцією як протоконсультор у рр. 1918-1920.

[26] Див. просьбу о. Хоми до свящ. Конґреґації, від 8 червня 1914 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 208-211.

[27] Див. відповідь кард. Ґотті від 1 липня 1914 р. – *Там же,* стор. 211.

[28] Листом від 21 липня 1914 р. о. Філяс повідомив о. Хому, що збирається приїхати до Ужгороду після 10 серпня. Див. листа у ЗЧСВВ, XII (1985) 134.

[29] Переписка о. Хоми з о. Філясом в рр. 1919-1920 – *Там же,* стор. 141-144.

[30] Життєпис о. Анастасія Калиша, ЧСВВ (1875-1930) див. у ЗЧСВВ, XI (1982) 513-518. Уряд протоігумена займав у рр. 1920-1930.

всякі жертви заради її здійснення.[31] Дізнавшись про вибір нового протоігумена, о. Хома негайно запросив о. Калиша чимскоріше приїхати на Закарпаття, щоб оглянути всі монастирі й устійнити, де і як буде найкраще розпочати намічену реформу.[32] Отож, після обміну кількома листами,[33] наприкінці серпня 1920 р. о. протоігумен Калиш нарешті прибув до Ужгороду й обговоривши справу реформи з владикою, оглянув усі закарпатські монастирі, а відтак відбув наради з о. протоігуменом Хомою і його радою. Наслідком цих кількаденних нарад був т. зв. Договір у справі реформи Отців Василіян на Підкарпатській Русі, який опісля затвердила й Апостольська Столиця.[34]

Повідомивши про цей Договір єп. Паппа в Ужгороді та єпископського вікарія М. Руснака у Пряшеві,[35] о. протоігумен Калиш вибрався до Праги, де передав на руки Апостольського нунція, аєп. Климента Мікари,[36] всі акти стосовно реформи закарпатських василіян, аби той вислав їх до Риму для перевірення.[37]

Справа реформи закарпатських василіян лежала теж і на серці нунція, який був добре поінформований про загрозу й поширення православної пропаганди в Мукачівській єпархії.[38] Тому він негайно доручив о. Хомі розпочати потрібні приготування до реформи,[39] а о. Калишові

---

[31] Див. листа о. Філяса від 18 квітня 1920 р. у ЗЧСВВ, XII (1985) 144.

[32] Див. листа о. Хоми від 7 червня 1920 р. – *Там же,* стор. 145.

[33] Переписка між о. Хомою й о. Калишем – *Там же,* стор. 145-147.

[34] Повний текст договору, підписаний у Мукачеві, дня 4 вересня 1920 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 214-217; затвердження договору Апостольською Столицею від 6 квітня 1921 р. – *Там же,* стор. 224-225.

[35] 1918 р., з приходом чеського війська, Пряшівський єп. Стефан Новак (1879-1932), як мадярський патріот, виїхав до Мадярщини, а управління єпархії лишив на свого вікарія, каноніка Миколая Руснака. Руснак управляв єпархією аж до 1922 р., коли-то Рим призначив Крижівського єп. Діонисія Нярадія апостольським адміністратором Пряшівської єпархії.

[36] Аєп. Климент Мікара був Апост. нунцієм у Празі в 1919-1923 роках.

[37] Між згаданими актами знаходились: 1) Договір у справі реформи, 2) Список закарпатських монастирів і монахів, 3) Просьба до свящ. Конґреґації для Східних Церков затвердити умови переведення реформи. Всі вони опубліковані у ЗЧСВВ, VII (1971) 214-223.

[38] Про православний рух на Закарпатті у 20-их роках див. ПЕКАР, Нариси, стор. 120-123.

[39] Лист нунція до о. Хоми, від 14.IX.1920 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 223-224.

звелів зразу вислати на Закарпаття потрібних для реформи монахів, ще поки прийде остаточний дозвіл з Риму.[40] Тож 1 жовтня 1920 р. о. Хома, пересилаючи копію Договору з галицькими василіянами, повідомив єп. Паппа:

«Починаємо реформу в найтяжчих часах, але відкладати її на ліпші часи вже не було як. Кандидатів уже маємо, які дістануть повний монаший вишкіл вже у зреформованому новіціяті. Договір відносно реформи ми вислали до Риму через Апостольського нунція для потвердження, а на відкриття кандидатури ми вже дістали позволення від нунціятури в Празі».[41]

Хоч монахи-мадярони ще й далі протестували проти реформи за допомогою галицьких василіян,[42] однак о. Хома не піддався. Опираючись на рішення Апостольської Столиці, він довів справу реформи закарпатських монастирів до щасливого кінця. Тож уже 2 листопада 1920 р. до Мукачівського монастиря на Чернечій горі прибули галицькі василіяни (щоб розпочати реформу) в такому складі: 1) о. Єронім Малицький, котрий перебрав уряд ігумена;[43] 2) о. Гліб Кінах – маґістер (виховник) новиків;[44] 3) о. Полікарп Булик – економ і помічник маґістра.[45] З ними прибули також три брати-помічники: Гавриїл Ханик – кухар,[46] Йосиф

---

[40] Див. листа о. Калиша до о. Хоми від 14 вересня 1920 р. у ЗЧСВВ, XII (1985) 149-150.

[41] Див. *Записник* о. КІНАХА – *Там же,* стор. 151.

[42] Див. листа о. С. Лупіша, ЧСВВ до єпископа, від 25 жовтня 1920 р. – *Там же,* стор. 152-153.

[43] Ігумен Єронім Малицький, ЧСВВ (1865-1925), розпочавши реформу в Мукачеві, уже восени 1923 р. перебрався до Ужгороду, щоб залучити тамтешній Святовасилівський монастир до реформи. На жаль, він несподівано помер дня 2 березня 1925 р. Його життєпис у ЗЧСВВ, Жовква, I (1925) 298-301; некролог у *Душпастырь,* Ужгород, 3 (1925) 136-137.

[44] Життєпис о. Гліба Кінаха, ЧСВВ (1888-1980) див. у *Світло,* Торонто, 1 (1966) 23-25; у ЗЧСВВ, XII (1985) 85-99.

[45] 1923 р. о. Полікарп Булик, ЧСВВ (1885-1961), після переходу о. Малицького до Ужгороду, перебрав ігуменство в Мукачеві, а відтак, 1932 р., став першим протоігуменом зреформованої закарпатської провінції. Див. його життєпис у *Світло,* 1 (1972) 25-27; його *Спомини* про реформу були опубліковані у *Василіянський Вісник,* Рим, 9 (1970) 62-74; 10 (1971) 85-98 і 11 (1972) 69-82.

[46] Бр. Гавриїл Ханик, ЧСВВ (1882-1961) перейшов опісля кухарем до Ужгороду. 1939 р. мадяри прогнали його на Словаччину, звідкіля він 1941 р. повернувся до Галичини.

Нижник – столяр[47] і Симеон Бужара – кравець і господар дому.[48]

Галицькі отці, перебравши у свої руки Мукачівський монастир, основно його відремонтували й приготовили все потрібне для відкриття новіціяту, який розпочато 28 лютого 1921 року з вісьмома кандидатами (6 на священиків, а 2 на братів-помічників).

В сімох закарпатських монастирях на той час було всього лише 18 ієромонахів. Шестеро з них, у знак протесту проти реформи, відразу покинули Чин,[49] а четверо відмовилося від реформи, хоч і залишилися в Чині.[50] Їх приміщено у Боронявському монастирі, де вони продовжували вести богомільне життя. Сам о. Хома через клопоти зі здоров'ям, за порадою настоятелів, не підпорядкувався вимогам реформи і, як протоігумен нереформованих василіян, перейшов до Ужгородського монастиря, де посвятився письменницькій праці. Так ото із старших ченців тільки сімох ієромонахів прийняли реформу й поновно перейшли ґрунтовний монаший вишкіл уже в реформованому новіціяті.[51]

Ось так, завдяки великій посвяті і чималим трудам о. протоігумена Хоми нарешті вдалося розпочати на Закарпатті спасенне діло обновлення Василіянського чину, яке в короткому часі принесло рясні плоди, про що вже сказано на іншому місці.[52]

---

[47] Бр. Йосиф Нижник, ЧСВВ (1883-1952) вже 1923 р. вернувся до своєї провінції.

[48] Бр. Симеон Бужара, ЧСВВ (1884-1967) перед наступом мадярів, 1939 р. виїхав до Югославії, а через якийсь час добрався до Риму, де й помер. Його некролог у *Вас. Вісник,* 5 (1967) 30.

[49] 1921 р. Чин покинули наступні ченці: о. П. Бігарій, о. М. Бринський, о. С. Лупіш, о. С. Поратунський, о. М. Семерський та о. В. Шестак.

[50] В Боронявському монастирі були приміщені нереформовані ієромонахи: К. Голиш, К. Гавриш, М. Кралицький і В. Мотринець – як ігумен. Трохи згодом о. Гавриш теж покинув Чин, а інші отці після смерті о. Й. Хоми († 1931 р.) добровільно підпорядкувалися реформованим настоятелям.

[51] Три молодші ієромонахи: С. Бойчик, Д. Жаткович і Т. Скиба, відбули свій зреформований вишкіл в Мукачеві, а старші: А. Максим, Т. Леґеза, Л. Долгий і Е. Аякі – на новіціяті у Крехові.

[52] Див. ЗЧСВВ, XI (1982) 141-160. Почавши реформу з вісьмома кандидатами, галицькі Отці протягом десяти років довели закарпатську провінцію до повного її розквіту, з 129 ченцями, із яких: 34 ієромонахи, 51 брат помічник і 44 схоластики. Крім того, було ще й 19 новиків, як подає *Каталог Святомиколаївської провінції,* Ужгород 1933, стор. 25.

Письменницька діяльність

Отець Й. Хома ще як секретар протоігумена Левканича в рр. 1894-1906, займався також письменницькою працею, дописуючи час від часу до духовно-релігійного журналу «Листок» і популярної газети «Наука». Він часто виступав в обороні інтересів свого Чину також і на сторінках місцевої мадярської преси. Зацікавившись монастирською старовинною бібліотекою й архівом, він написав і коротку історію закарпатських василіян, що появилася під заголовком: «Чин св. Василія в Мадярщині» у колективній мадярськомовній праці: «Католицька Мадярщина», 1902 року.[53]

Коли ж відтак чудотворна ікона Пресв. Богородиці при Маріяповчанському монастирі 1905 р. вже втретє чудесно просльозилася, то о. Хома був присутній при перевірці чуда Єпископською комісією, очоленою кан. Олександром Микитою.[54] Це нове чудо натхнуло молодого ченця й він, за короткий час, уклав об'ємистий молитовник під назвою: «Марія-Повчанскій Паломник», в якому зібрав багато молитов і пісень на честь Маріяповчанської Богородиці. «Паломник» з'явився друком 1907 року й від того часу всі прочани, що вибиралися на прощу до Маріяповчі, обов'язково брали його зі собою. У вступі до молитовника о. Хома подав також цінну історію чудотворної Маріяповчанської ікони, що донині не втратила своєї історичної вартости.[55]

У договорі щодо реформи, о. Хома дуже наполягав, аби закарпатським василіянам було дозволено затримати свій своєрідний церковний спів, який зберігався в закарпатських монастирях від давніх часів.[56] Тож, як обдарований музикант (вміло грав на цимбалах), він сам списав під ірмологійні ноти цей василіянський наспів, що появився окремою книгою 1930 року.[57]

---

[53] Cf. KISS J. – SZIKLAY J., *A Katholikus Magyarország,* Budapest 1902, vol. II, p. 1109-1110.

[54] Членом Єпископської комісії, яка в днях 11-14 січня 1906 р. перевіряла чудесне сльозіння ікони, був також Мукачівський ігумен, о. Йоанникій Йозевич, ЧСВВ, якому товаришив тодішній пров. секретар, о. Й. Хома, обраний незабаром протоігуменом.

[55] Й. ХОМА, ЧСВВ, *Марія-Повчанскій Паломник,* Унгвар 1907, стор. 5-21.

[56] Див. пункт III-й Договору, від 4 вересня 1920 р. у ЗЧСВВ, VII (1971) 215.

[57] Й. ХОМА, ЧСВВ, *Простопініе по преданію иноков ЧСВВ области Карпато-*

Як уже згадувалося, о. Хома був докладно обізнаний із літургійними відправами й обрядами. Тож за дорученням єп. Петра Ґебея (1924-1931) він щорічно укладав для єпархії т. зв. «Церковний Устав», в якому були детально зібрані різні приписи типику щодо літургійних відправ на всі неділі і свята церковного року. «Устав» друкувався в Ужгородській василіянській друкарні і був призначений не тільки для Мукачівської, але також для Пряшівської, Крижівської та Пітсбургської єпархій (остання у США). Перед своєю смертю він ще встиг завершити такий «Устав» на 1932 рік.

1930 року оо. Василіяни перебрали редагування релігійно-популярного місячника «Благовѣстник», що його ще 1920 р. почав видавати о. А. Волошин (при допомозі о. Еміліяна Бокшая), для оборони Греко-католицької Церкви перед православною загрозою. В 1926 р. видання «Благовѣстника» перебрали оо. Василіяни, але відповідальним редактором далі фіґурував о. Бокшай, хоч багато статей писали вже самі василіяни. Коли ж 1930 р. о. Бокшай нарешті відмовився від редакторства «Благовѣстника», то о. Хома перебрав редакцію на себе. Таким чином о. Хома вписався в історію закарпатських василіян також як редактор «Благовѣстника», хоча не встиг уже на повну силу розвинути свої письменницькі здібності, оскільки невдовзі, дня 31 серпня 1931 р. передчасно відійшов до вічности, на 62 році свого трудящого й Богу відданого життя.[58]

Хоронив його один з перших випускників реформи, Пряшівський єп. Павло Ґойдич, ЧСВВ в асисті капітульного вікарія, кан. О. Стойки,[59] та кількох каноніків з Мукачівської та Пряшівської єпархій. Прощальне слово виголосив о. П. Булик, ЧСВВ, один з тих галицьких василіян, які розпочали відродження закарпатських василіян, за девізом Покійного: «Все відновити в Христі!» (Еф. 1:10).

рускія, Мукачево 1930. Рецензію о. М. ЛОНЧИНИ, ЧСВВ див. у ЗЧСВВ, Львів, IV (1932) 347.

[58] Див. некролог о. Хоми у *Душпастырь,* 8-9 (1931) 220-221; теж у *Благовѣстнику,* 10 (1931) 145-146

[59] Мукачівський єп. П. Ґебей помер 26 квітня 1931, то ж у той час єпархією управляв кан. О. Стойка, як капітульний вікарій.

о. А. Пекар, ЧСВВ

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ПІД ЧАС МАДЯРСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ ЗАКАРПАТТЯ
(1939-1944)

Через брак архівного матеріялу і першорядних та вірогідних джерел мені годі подати всесторонню картину церковного життя на Закарпатті під час мадярської окупації в роках 1939-1944. Тому обмежусь тільки до тих питань, для яких мені вдалося зібрати достатній матеріял, щоб подати на них задовільну відповідь. Тож у цій розвідці спробую розглянути тільки три важливі моменти з церковного життя, з яких відтак буде можна створити собі досить вірний образ мадярської політики щодо Греко-католицької Церкви у тих роках, а саме: 1) відношення мадярів до єп. Олександра Стойки, 2) відношення мадярів до оо. Василіян як носіїв національної свідомости, і 3) назначення монс. Теодора Ромжі єпископом.

1. Відношення мадярів до єп. О. Стойки

По несподіваній смерті єп. Петра Ґебея (1924-31) кермо Мукачівської єпархії перебрав владика Олександер Стойка. Було це саме в розпалі економічної кризи, коли голод почав уже заглядати під стріхи бідних, головно ж – на Верховині.[1] Вихований у мадярському дусі та захоплений пропаґандою «мадярського добробуту», він став прихильником ревізіоністської політики Мадярщини, яка після Тріанонського договору старалася за всяку ціну повернути собі бодай Закарпаття, з природним його багатством.

Вогнищем ревізіоністської політики на Закарпатті була підтримувана мадярами політична партія «*Автономний Земледільський Союз*», що її

---

[1] Єп. Олександер Стойка управляв Мукачівською єпархією в рр. 1932-1943. Його коротку біографію подав А. Пекар, *Нариси історії Церкви Закарпаття,* Рим 1967, стор. 205-206. На стор. 151-153 описана його доброчинна акція для бідних.

Єпископ Олександер Стойка (1890 – 1932 – 1943)

заснував 1924 р. дяковчитель Іван Куртяк, прихильник мадярів.[2] Популярно цю партію звали *куртяківською*, а її послідовників – *куртяківцями*. По смерті її засновника 1933 р., керівництво партії перебрав редактор партійної газети *«Русскій Вестник»* – Андрій Бродій.[3]

Куртяківська партія, під прикриттям боротьби за автономію, насправді боролася за поновне приєднання Закарпаття до Мадярщини, за що й була оплачувана Будапештом. Тому й не дивно, що майже всі старші священики-мадярони Мукачівської єпархії стали членами куртяківської партії, або бодай приховано її підтримували, як і сам єпископ Стойка.[4] Я майже певний (хоч наразі не маю ще на це автентичних доказів), що закарпатське паломництво на Всесвітній Євхаристійний Конґрес у Будапешті 1938 р., під проводом єп. О. Стойки і кан. О. Ільницького мало теж політичне значення і було використане для остаточного визначення боротьби за приєднання Закарпаття до Мадярщини.[5]

Духовним вождем чи пак ідеологом куртяківської партії був не хто інший, як канонік Олександер Ільницький, який після окупації Карпатської України мадярами став головним міністерським радником і

---

[2] Див. А. Б/ачинскій/, «Иван Куртяк (1888-1938)», у *Земледѣльскій календарь на год 1939,* Ужгород 1938, стор. 48-50. (Календарь далі цитуватиму: *ЗК-1939).*

[3] М. Демко, «Андрей Бродій (1895-1946)»; *там же,* стор. 81-84. 1946 р. Бродія схопили совіти і засудили на смерть – див. Р. Н., «Голгота унії в Карпатській Україні», стаття у *Життя і слово,* Інсбрук, 3-4 (1949) 339.

[4] А. Ильницкій, «Єпископ Александер Стойка (1890-1943)», некролог у *Зоря – Hajnal,* Ужгород, III (1943) 564-568.

[5] В паломництві до Будапешту взяли участь 64 священики і біля 750 вірних – див. *Душпастырь,* Ужгород, 9-10 (1938) 145.

досмертним членом вищої палати мадярського парламенту.[6] Зв'язковим між куртяківцями і мадярами був віце-ректор Духовної Семінарії, о. Юлій Марина.[7] Тому під час воєнної адміністрації в Карпатській Україні він фігурував як ґубернатор,[8] а відтак як шеф шкільництва т. зв. «Підкарпатської території.»[9] Також і Марину мадяри призначили членом вищої палати парламенту, а одночасно змусили єп. Стойку піднести його до гідности каноніка катедральної капітули.[10]

Хоч єп. Стойка в душі був мадяроном і тайкома підтримував промадярську політику куртяківців, все ж таки мадяри вже від моменту окупації Закарпаття не злюбили його й зі всіх сил намагались усунути його з єпископського крісла. Головними причинами неприхильного ставлення мадярів до владики Стойки були: 1) упродовж чеського режиму в Закарпатті єп. Стойка занадто вихваляв чехів, що йшло врозріз із куртяківською політикою, диктованою Будапештом;[11] 2) єп. Стойка публічно, хоч тільки про людське око, вітав призначення монс. Августина Волошина на прем'єра Карпатської України і не протестував проти ув'язнення його попередника, посла Андрія Бродія, керівника куртяківської партії; 3) під час подячного Молебня з нагоди призначення о. Волошина прем'єром, що його він сам відправляв у катедральному со-

---

[6] Про роль кан. О. Ільницького в куртяківській партії див. А. И/ванчов/, «50-лѣтная годовщина о. А. Ильницкаго», стаття у *ЗК-1939*, стор. 50-53. Його біографія пера о. А. Бачинського у *Душпастырь*, 11-12 (1939) 75-78.

[7] Cf. J. Marina,«Memoirs», series of articles in *Byzantine Catholic World* (further: *BCW),* Pittsburgh, Pa., Sept. 28,1975 – Jan. 30, 1977: his necrology *Ibid.* July 31, 1983, p. 1. *Спомини* о. Марини написані цілковито у мадярському дусі; влучну їх оцінку висловив В.Шандор, «Руська доля – кончина Подкарпаття», у *Свобода*, 22 і 27.10.1977.

[8] Про своє призначення на «ґубернатора» о. Марина згадує у своїх *Споминах*, cf. *BCW,* Aug. 22 & 27, 1976.

[9] Про Марину як «шефа шкільництва», див. М. Шельба, «Шкільна політика під мадярською окупацією в рр. 1939-1944», стаття у *Карпатська зоря*, Ню Йорк, Н. Й., липень 1952, ч. 10, стор. 2. За вірну службу мадярам 1942 р. о. Марина був нагороджений *«Мадярським хрестом заслуг»* – cf. *BCW*, Nov. 14, 1976.

[10] *Душпастырь*, 1-8 (1939) 23-24. Після приходу совітів Марина переховувався якийсь час у Мадярщині, а відтак 1949 р. йому пощастило виїхати до США, де душпастирював у закарп. Пітзбурській єпархії до 1971 р., коли подався на пенсію. Помер у Періополис, Па. 1983 р.

[11] Про те, як монс. О. Стойка підлещувався до чехів, див. *Статті о. С. Решетила,* в Архіві Головної Управи ОО. Василіян у Римі (далі – АГУ), ч. 19: «Олександер Стойка, мукачівський єпископ».

борі, єп. Стойка наголошував великі заслуги Волошина для Закарпаття і публічно назвав його *«Батьком народу»*;[12] 4) дня 10 листопада 1938 р. єп. Стойка не взяв особисто участи в урочистому привітанні мадярської армії в Ужгороді, вирядивши для цього тільки кан. О. Ільницького.[13]

Після Віденського арбітражу Владика Стойка, враз з Капітулою, залишався в Ужгороді аж до того часу, поки сама Апостольська Столиця не вирішить з урядами Чехословаччини й Мадярщини справу дальшої долі Мукачівської єпархії. Однак Апостольська Столиця, на наполегливу просьбу прем'єра Волошина, негайно призначила Апостольським Візитатором Карпатської України Крижівського єп. Діонисія Нярадія з Югославії,[14] а справу єп. Стойки рішила обговорювати з мадярським урядом. І тут відразу виявилося, що мадяри не мали наміру залишати єп. Стойку в Ужгороді, але домагалися його усунення. До Ужгороду вони бажали повернути аєп. Антонія Паппа, через промадярські переконання якого Апостольська Столиця 1924 р. усунула його з Мукачівського владицтва і призначила Мішкольцським адміністратором в Мадярщині.[15] Таким чином мадяри мали добру нагоду позбутися єп. Стойки, а до Ужгороду повернути відданого їм патріота, аєп. Паппа.[16]

Тут також розходилося про матеріяльне забезпечення єп. Стойки і капітули в Ужгороді, бо єпархіяльні маєтності, що знаходилися у Теплиці, біля Мішкольця,[17] по першій світовій війні залишилися на території Мадярщини і мадярський уряд віддав їх для користування аєп. Паппові, як Мішкольцському Апостольському Адміністраторові. Невеличкі єпархіяльні добра біля Середнього, що їх набув ще єп. Петро Ґебей (1924-1931), залишилися в кордонах Карпатської України і їх призначено для вжитку Апостольському Візитаторові в Хусті. Тож у випад-

---

[12] Див. *Щоденник* В. Ґренджі-Донського під 27 жовтня 1938 р. у *Твори*, Вашінґтон 1987, т. 8, стор. 43. Це не була *«Богослужба»*, як подає Ґренджа, але тільки подячний молебень.

13 М. М. Болдижар, *Уніяцтво,* Львів 1988, стор. 37. Тому невірним є твердження деяких авторів, що, мовляв, єп. Стойка вітав мадярське військо.

[14] Пекар, *Нариси історії*, стор. 155-156; А. Пекар, «Греко-католицька Церква під час Карпатської України», стаття у *Записки ЧСВВ*, Рим, XIV (1992) 302-308.

[15] *Там же*, 130-131.

[16] Після Віденського арбітражу під правлінням єп. Стойки залишилося тільки 36 парафій.

[17] Пекар, *Нариси історії*, 70-71.

ку, коли б єп. Стойка зостався в Ужгороді, мадярський уряд був зобов'язаний постаратися теж про його відповідне утримання. Однак мадяри не були занадто щедрі, навіть і для своїх прихильників, тому й задумали остаточно позбутися єп. Стойки.

Щоб скомпрометувати єп. Стойку перед Апостольським Престолом, мадяри витягнули на світло аферу колишнього професора богослов'я, священика-авантюриста Стефана Фенцика, якого Стойка ще 1934 року суспендував за непослух, підозріння у схизмі та негідну для священика поведінку.[18] Тож під натиском мадярської влади владика був змушений звільнити Фенцика від усіх церковних цензур і привернути йому всі священицькі права, хоч той і надалі займався тільки політикою, а про душпастирську працю і не думав. А слід згадати, що Фенцик також співпрацював з мадярами, за що вони винагородили кріслом у мадярському парламенті і його, як представника *«угро-русинов»*.[19] Тож саме через цю аферу, мадярська влада наполягала, щоб Апостольський Престол відкликав єп. Стойку до Риму, а на його місце до Ужгороду повернув аєп. Антонія Паппа.[20]

Саме тоді, коли єп. Стойку вже було покликано до Риму, щоб остаточно полагодити справу єпископської катедри в Ужгороді, дійшло до розвалу федеративної Чехословаччини і мадяри силою зайняли цілу територію Карпатської України. Тоді Апостольський Престол відкликав єп. Діонисія Нярадія з Хусту, а Мукачівське владицтво повернув єп. Олександрові Стойці. Так аєп. Антоній Папп і надальше залишився в Мішкольці. Однак мадярська влада не хотіла прийняти такого рішення Апостольської Столиці і, на основі права патронату,[21] домагалася повернути Мукачівське владицтво Паппові.

---

[18] Декрет суспендування о. С. Фенцика у *Душпастырь*, 11-12 (1934) 237; Пекар, *Нариси історії*, 157.

[19] Біографію о. С. Фенцика (1892-1945) див. у P. Magocsi, *The Shaping of a National Identity - Subcarpathian Rus' (1948-1948)*, Cambridge 1978, p. 298-299; його політичну діяльність описав – R. Martel, *La Ruthénie Subcarpathique*, Paris 1935, p. 125-127, 161.

[20] *Нова Зоря*, Львів, 26 січня 1939; *Нова Свобода*, Хуст, 9 лютого 1939, стор. 5; *Місіонар*, Жовква 1939, стор. 77.

[21] Право патронату чи пак ктиторства, виникло у Візантії за цісаря Юстиніяна (527-565). Воно давало право фундаторам церков чи монастирів, як і їхнім спадкоємцям, висувати кандидатів на становище пароха чи настоятеля монастиря.

На основі патронатського привілею мадярський король, тобто мадярська влада, мала право ставити своїх кандидатів на єпархіяльних єпископів-ординаріїв. Однак, цей привілей не поширювався на призначення єпископів-помічників чи апостольських вікаріїв. Оскільки ж мадярська влада не хотіла визнати Стойку Мукачівським єпископом-ординарієм, то Рим найменував його Апостольським Адміністратором єпархії, на що не потребував згоди мадярського уряду. Ось так єп. О. Стойка таки повернувся до своєї Ужгородської резиденції, хоч уже тільки як «Апостольський Адміністратор».[22] І цього мадяри вже ніяк не змогли пробачити *«єпископові-простакові»*, як його з погордою прозвали.[23]

Передусім, мадярська влада не визнавала за єп. Стойкою титулу *Ексцеленція,* хоч Папа Пій XI признав цей титул усім єпископам, навіть помічним.[24] Мадяри титулували єп. Стойку тільки – *Всесвітліший,* яким титулують папських прелатів. Вони також не привернули єп. Стойці доходів дібр архимандрії в Теплиці, що юридично належали до Мукачівської єпархії, однак фактично надалі залишалися в руках аєп. Паппа. Через якийсь час мадярська влада була змушена призначити єп. Стойці державну допомогу, але йому виплачували її тільки в міру його співпраці з мадярським урядом.

Згідно з мадярською конституцію, кожний католицький єпископ фактом свого становища, як звичайно, ставав членом вищої палати парламенту. Але тому, що єп. Стойка був повернений на єпископський престол без згоди влади, то мадяри не визнали йому цього права, бо він, мовляв, тільки Апостольський Адміністратор. Зате влада надала це право аєп. Паппові, хоча й він був тільки Апостольським Адміністратором, притому – всього лише незначної Мішкольцької адміністратури з

А що мадярський король забезпечував окремі єпархії церковними добрами (бенефіціями), то він уважав себе наче «фундатором» даної єпархії і з бігом часу присвоїв собі право призначувати кандидатів на єпископські крісла. Коли ж 1867 р. між Австрією і Мадярщиною дійшло до т. зв. *порозуміння (Ausgleich)*, то право патронату перебрало собі мадярське міністерство культу й освіти. Про право патронату стосовно Мукачівської єпархії – див. В. Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis,* Romae 1956, p. 19-22.

[22] Апостольський адміністратор мав усі права єпископа, однак його можна було усунути зі становища в будь-який час.

[23] Оскільки єп. Стойка походив з селянської родини, то мадяри з погордою називали його *«paraszt püspök»* тобто єпископом-простаком.

[24] Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, XXIII (1931) 22.

30 парафіями.[25] По довгих переговорах мадярська влада нарешті апробувала рішення Апостольського Престолу, й у половині червня 1939 р. єп. Стойка присягнув на льояльність мадярській владі, яка остаточно визнала його Апостольським Адміністратором Мукачівської єпархії.[26]

Отож, вже із самого початку окупації Карпатської України мадяри намагалися захопити у свої руки контроль над церковними справами, щоб так, як і колись, використовувати Церкву як засіб для своїх політичних задумів. Тут слід згадати, зокрема, – підпорядкування Мукачівської єпархії наглядові мадярського примаса (тобто – Остригомського архиєпископа), – як своєму митрополитові, вже від 1771 р., коли Мукачівська єпархія була канонічно створена як самостійна єпархія.[27] Хоч як наполегливо Мукачівські владики домагалися створення греко-католицької митрополії на території Мадярщини, або – підпорядкування Мукачівської єпархії Галицькому митрополитові у Львові, мадяри до цього ніяк не допускали, бо за допомогою Остригомського архиєпископа вони цілковито контролювали церковне життя закарпатських українців.[28]

На основі «Modus vivendi» між Апостольською Столицею і Чехословаччиною, границі окремих єпархій не могли сягати поза кордони держави і жоден церковний достойник з-поза границі, – крім Апостольського Престолу, – не мав права поширювати своєї влади на територію Чехословацької республіки. Цей пункт договору був узгоджений з дійсністю щойно 1937 р., коли Апостольська Столиця подала остаточну зміну єпархіяльних границь на території Чехословаччини.[29] Тоді обидві закарпатські єпархії, тобто Мукачівська і Пряшівська, були виведені з-під нагляду Остригомського архиєпископа і підпорядковані безпосередньо Апостольському Престолові – аж до того часу, коли буде створена «окрема митрополія для католиків східного обряду в Чехословаччині».[30]

---

[25] Cf. *A Miskolci gör. szert. katholikus Apostoli* Kormányzóság, Miskolc 1940, p. 3-21.

[26] Повний текст присяги від 13 червня 1939 р. подав А. І. Гайдош, *Документи свідчать*, Ужгород 1985, стор. 125.

[27] Пекар, *Нариси історії*, 70.

[28] *Там же*, 95-98.

[29] Див. буллу Папи Пія XI від 2 вересня 1937 в *Acta Apostolicae Sedis*, XXIX (1937) 366-369.

[30] *Там же*, 367; див. теж *Душпастырь*, 9-10 (1937) 235-238; *Добрий Пастир*, Станиславів, 2-3 (1937) 192.

Для реалізації цього задуму планувалося створити окрему Мараморoську єпархію з осідком у Хусті, єпископом якої мав стати заслужений ректор Духовної Семінарії, кан. Олександер Хіра.[31] Західна частина Мукачівської єпархії мала творити т. зв. Ужгородську архиєпархію на чолі з митрополитом, що ним мав стати єп. О. Стойка. Таким чином закарпатська митрополія мала включати Ужгородську архиєпархію і дві підпорядковані їй єпархії, тобто – Хустську і Пряшівську. Тим самим закарпатські українці були б знову об'єднані, бодай на церковному полі.[32] На жаль, друга світова війна перекреслила здійснення цих багатообіцяючих планів, і Закарпаття так і не дочекалося створення своєї власної митрополії.

Мадяри зразу після окупації Карпатської України 1939 р. домагалися, щоб Апостольська Столиця наново підпорядкувала Мукачівську єпархію наглядові Остригомського архиєпископа, як митрополита. Апостольський Престол погодився, але тільки з тією умовою, що мадярська влада пристане на повернення єп. Стойки до Ужгороду.[33] Хоч остаточно мадяри погодились на повернення єп. Стойки до Ужгороду, все ж таки вони старалися різними способами обмежити його діяльність. Саме тому владика Стойка опинився під постійним моральним тиском мадярського уряду.

---

[31] Ужгородський *Благовѣстник*, на основі достовірних джерел, ще 1934 р. повідомляв: «В найближчому часі мають створити єпископство в Хусті, в східній частині Мукачівської єпархії. Підкарпатські русини, передусім багато заслужений прелат о. А. Волошин, вже від довшого часу стараються про створення Мараморoської єпархії. Намічений кандидат на єпископа о. О. Хіра, наш визначний церковний діяч» – *Благовѣстник*, 9 (1934) 143-144.

[32] До церковного поділу закарпатських українців дійшло 1818 р., коли з Мукачівської єпархії виділено окреме Пряшівське владицтво. Це сталося вже по смерті єп. А. Бачинського (1773-1809), що дуже противився такому поділові. Він був згоден на поділ Мукачівської єпархії, але тільки в тому випадку, якщо вона була б оформлена в окрему Мукачівську митрополію - див. Пекар, *Нариси історії*, 86-87.

[33] Після окупації Закарпаття мадярами біля 50 парафій Мукачівської єпархії залишилося в кордонах новоствореної Словацької республіки. Апостольська Столиця створила з них окрему Апостольську адміністратуру, правління якої доручила Пряшівському єп. П. Ґойдичеві, ЧСВВ – див. грамоту від 13 квітня 1939 р. у: *Schematismus dioec. Prešovensis et Administraturae Apostolicae dioec. Munkačensis pro a. 1944*, Prešov 1944, p. 173.

Перша спроба тиску на єп. Стойку проявилася вже влітку 1939 р., зразу після того, як він присягнув на льояльність мадярському урядові. Під час ректорства кан. О. Хіри,[34] обов'язки віце-ректора Духовної Семінарії в Ужгороді виконував о. Юлій Марина, якому, крім навчального процесу, була повірена також економія семінарії. Коли ж кан. Хіра довідався про його потаємну розвідницьку працю на користь мадярів, то звелів Марині негайно винести з будинку семінарії нелегальну радіостанцію, через яку він утримував контакти з мадярами. Тоді Марина, без відома єпископа, переніс свою радіостанцію до крипти катедрального храму, й одночасно розпочав приховану кампанію проти кан. Хіри, стараючись усіма способами підірвати його авторитет.

З приходом мадярів о. Марина «поріс у пір'я». Під натиском мадярської влади єп. Стойка був змушений піднести його до гідності каноніка.[35] Нарешті у Марини з'явилася нагода помститися й ректорові. Ось так, на оскарження Марини, що о. Хіра співпрацював з монс. Волошином, мадяри взяли о. Хіру під домашній арешт і домагалися, щоб єп. Стойка усунув його з посади ректора семінарії і пригрозили, що в іншому випадку вони не будуть фінансово підтримувати семінарію. Не було ради. Без єпископських дібр і без державної допомоги єпархія не була спроможною утримати семінарію. Тому єп. Стойка був змушений звільнити кан. Хіру зі становища ректора, зате призначив на його місце іншого щирого народовця, монс. Людовика Міню, який у час Карпатської України виконував функції канцлера владики Д. Нярадія.[36] При допомозі Апостольського Нунція в Будапешті, єп. Стойка домігся однак, що о. Хіра й надалі залишився професором морального і пасторального богослов'я, оскільки він мав професорський диплом Будапештського університету.[37]

---

[34] Кан. О. Хіра став ректором духовної семінарії в Ужгороді 1934 р.

[35] Піднесення о. Ю. Марини в сан каноніка відбулося 11 червня 1939 р., ще поки єп. Стойка присягнув на лояльність мадярському урядові – див. *Душпастырь*, 1-8 (1939) 23.

[36] Після радянської окупації Закарпаття кан. Людовик Міня (1900-1974) виїхав на захід і вступив до ОО. Редемптористів. Вже як монах, 1949 р. приїхав до Канади, де займав різні пости. Помер у Вінніпеґу 1974 р. Див. його некролог у *Лоґос*, Йорктон, 4 (1974) 277-280.

[37] Кан. О. Хіра студіював у Центральній семінарії в Будапешті в рр. 1915-1920, і в тамтешньому університеті здобув ступінь професора богослов'я.

В той час о. Марина був цілком звільнений із семінарії і став шефом шкільництва окупованої території. Щоб примусити професорів Духовної Семінарії викладати по-мадярськи, окупаційна влада вже у вересні 1939 р. перевела до Ужгороду всіх семінаристів з мадярської Гайдудорозької єпархії, які до того часу навчалися в Будапешті.

Важливою проблемою мадярської політики на Закарпатті було питання автономії, за яку куртяківці, на чолі з Бродієм, так завзято боролися і яку мадяри облесно обіцяли надати. Коли ж Бродій, уже як член мадярського парламенту в Будапешті, домагався здіснення обіцяної автономії, його висвистали у депутатському залі і навіть не дали змоги закінчити промову. Єп. Стойка також підніс свій голос у справі обіцяної автономії. Мадяри злякалися і наскоро запрягли своїх відданих колабораціоністів, тобто – кан. О. Ільницького, кан. Ю. Марину і вже «реабілітованого» С. Фенцика, щоб вони, як члени вищої палати мадярського парламенту, постаралися за всяку ціну припинити кампанію за автономію. Після «гучних» промов у парламенті, всі троє підписали т. зв. *Маніфест*, в якому заявили, що «угро-русини» цілком задоволені мадярським правлінням, і тому не домагаються жодної автономії чи створення якогось окремого автономного краю.[38] Це довело Бродія до резигнації з мадярського парламенту, а єп. Стойці нарешті відкрилися очі і він з гіркотою серця визнав, що «*Волошин мав правду!*»[39] З того часу єп. Стойка, неначе бажаючи надолужити заподіяну ним кривду своєму народові, почав де і як тільки міг помагати всім свідомим народовцям, переслідуваним мадярами.

Про це «навернення» єп. Стойки знаю з певних джерел і з власної кількагодинної розмови з ним перед моїм від'їздом на студії до Риму в січні 1941 р., коли доручив мені інформувати Апостольську Столицю про становище єпархії. Його батьківське серце проявилося вже при т. зв. «виправданнях» державних учителів, коли п'ятичленна комісія, очолена шефом шкільництва (кан. Ю. Мариною) звільнила з праці понад тисячу свідомих учителів за їхнє українство. Не помагали жодні протести чи апеляції. Щойно енергійне втручання єп. Стойки, який ще вті-

---

[38] У своїх *Споминах* Марина признається, що в парламенті Бродій публічно напав на нього й Ільницького, назвавши їх «*зрадниками*», бо вони не домагалися автономії для Закарпаття – cf. *BCW*, October 24, 1976, p. 9.

[39] Див. статтю «Волошин мав слушність» в *Америка*, Філадельфія, 15 вересня 1954, стор. 2.

шався прихильністю деяких впливових осіб у Будапешті, причинилося до того, що більшість звільнених учителів таки виправдано, хоч вони й були змушені перейти у літньому таборі «перевиховання».[40]

І саме тоді дійшло до явної сутички між єп. Стойкою і кан. Мариною, який відтоді, разом з авантюристом Фенциком, почав публічно виступати проти свого владики. Але єп. Стойку підтримали кан. О. Ільницький й архидиякон Євген Ортутай,[41] що теж став членом вищої палати парламенту і мав добрі зв'язки в міністерстві освіти і шкільництва, якому підлягали також церковні справи.

Набрала широкого розголосу афера масового ув'язнення сотень закарпатських середньо-шкільних студентів (між ними сімох молодих священиків і кількох семінаристів) літом 1942 р., коли-то мадярська жандармерія розкрила «протидержавну сітку українських націоналістів».[42] Після тривалих тортур і знущань у торговельній школі в Ужгороді і в т. зв. Ковнері в Мукачеві, всіх їх засуджено «іменем мадярської корони» на довші строки ув'язнення. Однак, на «інтервенцію церковних властей» (тобто єп. Стойки) ще того самого року прийшла для всіх студентів середніх шкіл амністія від реґента Миколи Гортія – з нагоди його іменин.[43]

Але на тому не скінчилося. Як шеф шкільництва, кан. Марина скликав усіх випущених на волю студентів до своєї канцелярії та проголосив, що вони «виключені з усіх середніх шкіл Мадярщини» та що їм «заборонений вступ до якої-небудь державної праці». Відтак ще й

---

[40] Напр., мій старший брат, Михайло Пекар, управитель школи в Калинах Тячівського району, мусів відбути шеститижневий «табір перевиховання» у Сент Ендре (при Балатонському озері). Про інтервенцію єп. Стойки пише теж В. Шандор, «Карпатська Україна й Мадярщина», стаття у *Сучасність*, Мюнхен, 12 (1974) 89.

[41] Архид. Євген Ортутай (1889-1947), парох «на Цегольні» в Ужгороді, 1945 р. був арештований совітами, разом з кан. О. Ільницьким поставлений перед народним судом «за співпрацю з мадярами» і вивезений у невідоме місце в Сибірі, де невдовзі й помер.

[42] Див. В. Шіяк, «Спомин на мадярські тюрми», стаття у *Карпатська Зоря*, 8 (травень 1952) 2 і 4. Згодом я довідався, що провідний закарп. унівець Д. Гвоздович передав список закарпатських членів УНО до Галичини, де він потрапив у руки німецької розвідки, а вже від неї – до мадярів. Тоді й почалося масове ув'язнення закарп. молоді, передовсім – студентів середніх шкіл.

[43] Як інформує Шіяк, амністія була дана «на інтервенцію церковних властей», тобто єп. Стойки – *Там же*, 2.

розкричався: «Ви, що мадярський хліб їсте, лише компрометуєте добре ім'я угро-русинов!»[44] Але й тут єп. Стойка перекреслив «засуд» Марини. Він домігся в міністерстві шкільництва, щоб усі студенти середніх шкіл могли нормально закінчити свої студії, хоча й вони мусіли перед тим перейти через табір «перевиховання» в глибині Мадярщини.

Подібним чином поставився єп. Стойка й до ОО. Василіян, яких мадяри також інтернували.

2. Відношення мадярів до ОО. Василіян

На початку січня 1921 р., на бажання Апостольського Престолу, галицькі отці розпочали реформу закарпатських ОО. Василіян.[45] Новоприбулі галицькі василіяни одразу ж зіткнулися з великими труднощами, що походили як зі сторони змадярщеного клиру на чолі з єп. А. Паппом, так і зі сторони чеських урядових чинників, що на той час підтримували москвофільство і православний рух.[46] Та найбільше далися їм в знаки все ж таки монахи-мадярони, що з усіх сил противилися реформі, звикнувши до вигідного життя. Тож галицьким василіянам від самого початку пришили ярлик «українства» тільки за те, що вони почали вести серед народу працю на самоусвідомлення. А тоді в очах чеських владних кіл бути українцем – означало бути ворогом держави.

Головна кампанія мадяронів і москвофілів проти ОО. Василіян розпочалась 1925 р., звинуваченням їх у «протидержавній діяльності». Жертвою тієї запеклої акції став прославлений уже на Закарпатті галицький місіонер о. Степан Решетило, ЧСВВ,[47] якого урядові чинники просто викинули з території Чехословаччини, як «небезпечного чужинця». На думку о. Решетила, кампанію за його видалення вів не хто інший, як тогочасний єпископський секретар, о. О. Стойка, який злякався впливу о. Решетила на єп. Петра Ґебея.[48] Тож пізніший єп. Стойка вже

---

[44] *Там же*, 4.

[45] Про реформу закарпатських василіян див. мою вичерпну розвідку з відповідними документами у *Записки ЧСВВ*, Рим, VII (1971) 143-226.

[46] Пекар, *Нариси історії*, 129-131.

[47] Життєпис о. Стефана Решетила, ЧСВВ (1889-1950) у *Календар Доброго Пастиря на 1952 р.*, Нью Йорк 1951, стор. 128-130.

[48] Див. *Записки ЧСВВ*, XI (1982) 149-150.

тоді фіґурував як мадярон, і став противником ОО. Василіян від самого початку. Не інакше він дивився на ОО. Василіян і згодом, ставши вже єпископом, хоч про людське око вдавав їхнього прихильника.[49]

Оскільки ОО. Василіяни причинилися не тільки до пожвавлення релігійного життя вірних, але й до їхнього національного і культурного відродження, то мадяри також вважали василіян своїми ворогами, особливо ж, коли вони в грудні 1938 р., на домагання карпато-української влади, видалили з Хуст-Боронявського монастиря до Маріяповчі двох старших нереформованих ієромонахів-мадяронів (В. Мотринця і К. Голиша), бо ті продовжували вести між народом мадярську пропаганду.[50] Тож мадяри пообіцяли помститися, і зразу після окупації Карпатської України почали нагінку на ОО. Василіян.

Вже 18 березня 1939 р. «відділ мадярських вояків, при помочі танка, наїхав на василіянський монастир в Імстичеві біля Білок. Танком завалили входову браму до монастиря, а відтак кулеметом і крісами обстрілювали з усіх боків монастир, повибивали всі вікна і понищили стіни монастиря, мовляв, вони шукали за січовиками... Монахи скрились у пивниці. Коли ж їх звідтіля витягли, то один з вояків так сильно вдарив крісом старенького ігумена, о. Петра Котовича,[51] що той повалився на землю. Теж інших монахів били і копали, допитуючись, де вони скрили січовиків і їхню зброю. Розуміється, що в монастирі вони не знайшли ані січовиків, ані зброї. Зате вони позабирали з монастиря іншу ‹зброю›, тобто шинку, ковбасу, конфітури, літургічне вино тощо.

«Коли ж трус скінчився, то жовніри пігнали старенького о. Котовича і ще двох монахів перед танком через ціле село, аж до сусіднього села Білок - на вислух. Їм не позволили навіть відповідно одягнутися, хоч було досить холодно. Люди по дорозі накидували на них теплішу одежу, щоб по дорозі не померзли. З Білок всіх трьох монахів відвезли до Мукачева і замкнули їх у військовій казармі. Старенького о. Котовича ще й там сильно побили. По трьох днях о. Котовича, на інтервенцію деяких впливових людей, випустили з військової в'язниці, але інтерну-

---

[49] Згаданий о. Решетило написав сувору крититку єп. Стойки, яка так і лишилася в рукописі (*АГУ*, стаття ч. 19). В мене відбитка статті під заголовком «Олександер Стойка – Мукачівський єпископ» – пор. зам. 11.

[50] Див. *Записки ЧСВВ*, XI (1982) 143.

[51] Життєпис о. Петра Котовича, ЧСВВ (1873-1955) у *Карпатський Голос*, Філадельфія, 3-4 (1955) 29-30; *Записки ЧСВВ*, XI (1982) 506-510.

вали його в монастирі на Чернечій горі,[52] а інших двох імстичівських монахів відвезли до концентраційного табору біля Ніредьгази».[53]

23-го березня прийшла черга до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі біля Мукачева. Наочний свідок наїзду мадярської солдатні на Мукачівський монастир, – о. Гліб Кінах, ЧСВВ, описав такими словами:[54]

«Перед полуднем біля 11-ої години перед монастир приїхало тягарове військове авто, а з нього висипалися мадярські жандарми і жовніри, які облягли цілий монастир і почали обстрілювати його з кулеметів і крісів. Відтак розбили клавзурову браму, вдерлися до монастиря і, стріляючи по коридорах, силоміць витягали монахів з їхніх келій і ставили їх під стіну. Всі монахи мусіли тримати свої руки догори, заки вояки перевіряли їхні кишені. Шукали ніби-то за зброєю, а в дійсності забирали від монахів годинники, ножики, пера тощо. Під час обшуку наставили на монахів наладований кулемет. Всі вже приготовлялися на смерть і тому о. Кінах дав усім спільне розгрішення. За це його скували ланцюгом...

«Коли вже всіх монахів докладно "перевірили", завели їх до їдальні, поставили їх уряд під стіною і знову наставили на них кулемет. Поки монахи стояли під стіною з піднесеними руками, частина жовнірів розбіглася по монастирі і почали собі господарювати, розбиваючи двері, столи і скрині, і все награбоване добро виносили до свого тягарового авта. Коли ж так уже добре загосподарились, на коридорі поставили три чеські кріси і 23 ручні ґранати, мовляв, це знайшли в

---

[52] Дня 20 квітня 1939 р. о. Котович, за наказом мадярів, виїхав з бр. С. Бужарою до Югославії – див. о. Г. Кінах, ЧСВВ, *Дневник (1920-1947)*, машинопис в АГУ, стор. 361; бр. С. Бужара, ЧСВВ, «*Послідні часи нашої реформи на Чернечій горі*», Записник ч. 2, в АГУ, стор. 80-102, – з детальним описом їхньої подорожі до Загребу, Югославія.

[53] Зі статті «Недоля ОО. Василіян» у *Світло*, Мондер, 13 (1939) 3. Стаття написана на підставі листа о. Кінаха до тогочасного редактора *Світла*, о. Д. Поповича, ЧСВВ. Про наїзд мадярів на Імстичівський монастир, на основі розповіді о. Котовича, написав також бр. Бужара у своєму *Записнику ч. 2*, стор. 62-63.

[54] Згадуваний о. Гліб Кінах, ЧСВВ (1888-1980) прибув на Закарпаття під кінець 1920 р. з Галичини, щоб допомагати в реформі ОО. Василіян. Майже постійно перебував у Мукачеві, як вихователь (маґістер) василіянського доросту. Під час мадярської окупації був також Мукачівським ігуменом. Обширний його життєпис див. у *Записках ЧСВВ*, XII (1985) 85-99.

монастирській пивниці. Тож монахів по одному виводили на коритар і випитували, хто що знає про скриту зброю. Коли вже всіх випитали, а ніхто не вмів щось сказати, то ще раз усім загрозили розстрілом, сіли на авто і від'їхали... Це сталося за білого дня, від 11 години ранку до 3:30 по обіді, у т. зв. "католицькій державі" і то вже тиждень після окупації Закарпаття, під проводом трьох офіцерів. А все ж таки військова команда в Мукачеві про це "*нічого не знала і не могла дослідити*", хто це все накоїв».[55]

Спричинена шкода – біля 100,000 чеських корон. Та на тім не скінчилося, бо три дні пізніше, саме в неділю, коли всі монахи були в церкві на утрені, знову приїхали жандарми з наїженими штиками «на ревізію». Згаданий о. Кінах далі описує:

«Монахи саме докінчували утреню, коли мадярський жандарм увійшов до церкви з насадженим багнетом на крісі перед самий іконостас і приказав, щоб усі монахи негайно вертались до монастиря. В монастирі знову відбулася ревізія, шукали за зброєю січовиків. Вони не позволили, щоб для людей, або бодай для монахів відправити св. Службу Божу, бо ж була неділя. Вони також не позволили братові кухарові приготовити для монахів снідання, чи якийсь обід. Переслух тривав від год. 7:30 ранку аж до 2-ої години по обіді. Всіх монахів переслуховували, і то кожного зосібна. Кожного питали, чи він не знає, де захована зброя, проти-мадярські летючки, якісь тайні плани тощо. В той час всі інші монахи стояли під стіною в їдальні, під наглядом жандармів. Після переслуху, нічого не довідавшись, жандарми від'їхали з порожніми руками. Монастир на Чернечій горі ще довший час був під строгим наглядом мадярського війська і жандармерії, які часто вигрожували монахам розстрілом чи шибеницею».[56]

Опісля мадяри взялися розганяти з монастирів монахів. Перш за все, усі монахи, що не були народжені на окупованій мадярами території, мусіли чимскоріш забиратися, бо їхня присутність «загрожувала

---

[55] Див. *Світло*, 13 (1939) 3 і 7. Подібний опис наїзду на монастир подав інший очевидець, послушник В. Петрушка, «Чернеча гора під мадярською окупацією», стаття у *Карпатська Зоря*, 2-3 (1952) 4. Петрушка опісля покинув монастир й опинився на еміграції у США.

[56] *Світло*, 13 (1939) 7. Згаданий Петрушка описав також цей трус мадярів у вищенаведеній статті.

спокоєві і безпеці держави».[57] Так ото «21 квітня, біля год. 1:30 по обіді, до монастиря на Чернечій горі приїхало більше жандармів і цивільних, і домагались списку усіх монахів. Тоді вичитали імена всіх монахів, що не народились на території тодішньої Мадярщини, списали їхні дані і виголосили, що протягом одної години всі вони мусять покинути Мадярщину. Ніхто з вирахуваних монахів уже більше не може вернутися до монастиря, бо інакше буде строго покараний. Проти цього розпорядження не було жодної апеляції. А між тим жовніри вже окружили ввесь монастир».[58]

Тоді до військового вантажного автомобіля посадили 8 молодих монахів (словацьких громадян) і під багнетами вивезли їх на словацький кордон за Собранцями, біля села Ґайдош. Але поки вони переступили кордон, то мадярська погранична сторожа ще встигла відібрати від них документи вигнання. До другого автомобіля жандарми посадили двох польських громадян, а саме – о. Г. Кінаха[59] та бр. В. Навроцького,[60] і вивезли їх на польську границю при Веречанському перевалі, але поляки відмовились їх прийняти. Тоді монахів знову вантажним автом через Мукачево й Ужгород вивезли до словацького кордону (недалеко села Убреж), де уже попівночі їх викинули серед густого лісу. Тільки завдяки тодішньому убрежському парохові, о. Іванові Чекану, який особисто знав о. Кінаха, обом монахам-вигнанцям пощастило добратися до Пряшева, де ними заопікувався єп. Павло Ґойдич, ЧСВВ.

Того самого дня (21 квітня 1939 р.) у Хусті мадяри ув'язнили директора єпархіяльного гуртожитку, о. Севастіяна Сабола, ЧСВВ. Його та-

---

[57] Єп. Стойка вже 4 квітня 1939 р. повідомив настоятелів василіянських монастирів, що всі «*монахи-чужинці*» будуть змушені виїхати з Мадярщини. Наказ військової команди прийшов щойно 14 квітня – див. *Дневник* о. Кінаха, с. 360-361.

[58] Див. *Світло*, 14 (1939) 7. День перед тим з Хусту вивезли на словацьку границю о. С. Сабола, ЧСВВ. Відтак з Ужгородського монастиря вивезено 8 монахів. Таким чином мадяри прогнали тоді на Словаччину 17 василіян, не враховуючи о. Кінаха та бр. Навроцького, які згодом теж опинилися на Словаччині, бо поляки відмовились їх прийняти – cf. *Catalogus Provinciae Ordinis S. Basilii Magni in Hungaria a. 1940*, p. 20.

[59] Див. *Дневник* о. Кінаха, 364. Слід підкреслити, що о. Кінах отримав чехословацьке громадянство і був приписаний до села Дравці біля Ужгороду.

[60] Бр. В. Навроцький, ЧСВВ (1878-1942) вже за німецької окупації таки дістався до Галичини, де й помер 1942 р.

кож, як словацького громадянина, викинули на словацькому кордоні.[61]

В половині травня 1939 р. мадяри ліквідували василіянський монастир у Великому Бичкові, бо його було засновано вже за часу Карпатської України. В ньому були приміщені василіянські ченці-студенти, котрих після Віденського арбітражу перевезено туди з Ужгородського монастиря. Між ними було й 8-ох пряшівчан, яких мадяри 14 травня також викинули на словацькому кордоні.[62]

Позбувшись *«монахів-чужинців»,* мадярська влада наказала мадярським василіянам у Маріяповчі взяти під свою управу всі закарпатські монастирі, навіть не чекаючи на розпорядження Апостольського Престолу. А ті, як «правдиві патріоти», радо прислухалися до веління мадярської влади, яка не мала найменшого права втручатися у справу правління монастирів. Отож, мадярські василіяни незаконно перебрали керівництво усіма закарпатськими монастирями, крім Малоберезницького.[63] Але після протесту Головної Управи ОО. Василіян у Римі, Апостольська Столиця своїм розпорядженням підтвердила, що мадярським василіянам належать тільки монастирі в Маріяповчі, Гайдудорозі і в Дейді біля Берегова, а всі інші монастирі (тобто в Ужгороді, Мукачеві, Малому Березному, Імстичеві і в Хуст-Бороняві) належать закарпатським українським василіянам і перебувають під їхнім управлінням.[64]

Але мадяри так легко не піддалися. Вони почали нагінку на закарпатських василіян за їхню, мовляв, «українську політику». Першою жертвою став ігумен Мукачівського монастиря о. Антоній Станканинець, котрий знав мадярську мову і завзято боронив своїх монахів перед мадярським насиллям.[65] Щоби забезпечити прихід до Мукачівського монастиря ігумена-мадяра, о. Станканинця призначено провінційним секретарем до Маріяповчі, а ігуменом до Мукачева призначено ма-

---

[61] *Світло,* 14 (1939) 7.

[62] Див. *Записки ЧСВВ,* XI (1982) 161.

[63] У своєму *Дневнику,* стор. 360, о. Кінах записав: «В Маріяповчі втіха з наших гараздів». Після ув'язнення ігумена Й. Завадяка в січні 1941 р., також і Малоберезницький монастир перебрали мадярські василіяни, призначивши туди ігуменом о. М. Сабова, ЧСВВ – cf. *Catalogus a. 1942*, p. 14.

[64] Див. декрет Східної Конґреґації від 19.10.1940 в АГУ, *Східна Конґреґація.*

[65] Про призначення о. Станканинця Мукачівським ігуменом та про його заходи проти мадярського насилля – див. *Дневник* о. Кінаха, стор. 360 і далі.

дяра, о. Теофіля Мезева.[66] Однак мадяри не забули, що о. Станканинець відважився протестувати проти насильних ревізій Мукачівського монастиря та протестував проти вивезення монахів. Тому вони домагалися, щоб його усунути й зі становища провінційного секретаря. Тож уже 28 липня 1939 р. обов'язки провінційного секретаря перебрав уроджений мадяр, о. Т. Сюртеш, але звільненого о. Станканинця таки затримали в маріяповчанському монастирі, щоб мати його під наглядом мадярських монахів, далеко від своїх.[67]

Але й Головна Управа ЧСВВ в Римі не уступала. Тож коли прийшло до остаточного оформлення керівництва ОО. Василіян у Мадярщині, то Апостольська Столиця, – на пропозицію Головної Управи, – призначила о. Станканинця настоятелем українських василіян, хоч правління об'єднаною тоді Василіянською провінцією в Мадярщині вона й передала мадяронові, о. Леонтієві Долгому.[68] Але й після того мадярська влада не дозволила о. Станканинцеві повернутися між своїх, на Закарпаття. Він мусів і надалі залишатися в Маріяповчі.

Ставши головним настоятелем українських монахів, о. Станканинець домагався, щоб управління закарпатськими монастирями було передане в руки тамошніх василіян. Однак мадярські монахи ніяк не хотіли допустити до цього, бо вони боялися випустити із своїх рук керівництво матірним Мукачівським монастирем, як теж – Ужгородським, з його друкарнею і гуртожитком для студентів. Тому перед органами мадярської безпеки вони постійно оскаржували закарпатських монахів, що ті далі ведуть «українську політику», небезпечну для Святостефанівської корони. А в очах мадярів це було найбільшим злочином. Тож

---

[66] Згаданий о. Т. Мезев був призначений мукачівським ігуменом уже 27 травня 1939 р. – cf. Catalogus a. 1940, p. 17.

[67] Див. *Протокол* засідання консульторів у Маріяповчі від 28 липня 1939 р., копія якого знаходиться в АГУ. Усунення о. Станканинця консультори мотивували тим, що, мовляв, «мадярський уряд ставиться до нього з презирством і вже більше разів домагався його звільнення».

[68] Саме о. Леонтій Долгий, ЧСВВ (1876-1942), як ігумен Мукачівського монастиря, був завзятим противником реформи закарпатських василіян. Нарешті, 1925 р. він приступив до неї, але перейшов до Маріяповчі, щоб тільки не бути «між українцями». А 1940 р., проти волі Головної Управи Чину, Апостольський Престол призначив його протоігуменом усіх василіян тодішньої Мадярщини. Скоро після того він помер († 1942 р.). Його життєпис див. *Записки ЧСВВ*, I (1949) 89-90; некролог у *Календарь Благовѣстника на 1943 р.*, Ужгород 1942, стор. 3.

під кінець 1940 р. вони почали нову нагінку на василіян, цим разом – уже на закарпатських.

Першою їхньою жертвою став уже згадуваний настоятель закарпатської вітки ОО. Василіян, о. Антоній Станканинець, котрий наприкінці грудня 1940 р. домагався передачі Ужгородського монастиря закарпатським монахам.[69] Коли ж відтак 3 січня 1941 р. мадярське радіо оголошувало про зміни у керівництві ОО. Василіян у Мадярщині, то імени о. Станканинця, як настоятеля закарпатської вітки, вже навіть і не згадувалося, бо тоді він уже був ув'язнений.[70]

У березні 1941 р. прийшла черга на інших закарпатських монахів, про що о. Кінах у своєму *Дневнику* коротко згадав такими словами: «Мадяри українських василіян арештували», а «на Чернечій горі зосталися тільки о. Геґедіш та о. Леґеза»,[71] обидва – мадярські монахи з Маріяповчі. Ось так мадяри за одним заходом «очистили» всі закарпатські монастирі від тамошніх українських монахів, залишаючи управління закарпатськими монастирями й надалі в руках мадярів.

Серед ув'язнених були такі єромонахи: о. А. Станканинець, настоятель закарпатської вітки василіян; о. А. Мондик, Мукачівський ігумен; оо. П. Лозан, І Сідей, Б. Мересій і М. Малинич – забрані з Мукачівського монастиря; о. Й. Завадяк, ігумен монастиря в Малому Березному;[72] о. Д. Дребітко з Боронявського монастиря; о. І. Сатмарій – з Імстичівського.

Інтернованих закарпатських монахів якийсь час затримали під наглядом таємної поліції в Ужгородському монастирі, звідкіля їх щодня забирали до реґентського комісаріяту для допитів. Згодом їх вивезли до Будапешту та інтернували в єзуїтському монастирі. Після подальшого слідства їм заборонили упродовж п'яти років повертатися на Закарпаття, а до того часу їх інтернували під наглядом жандармерії у малому

---

[69] Про перебіг арештів українських василіян досить докладно розповідає колишній монах, Ю. Мересій, *За брамою монастиря*, Ужгород 1960, с. 103-111. Хоч книжка написана в антирелігійному дусі відпалого монаха-василіянина, але дані щодо ув'язнень подані досить вірно, про що свідчить порівняння їх з іншими джерелами, хоч би з *Дневником* о. Кінаха.

[70] Див. *Дневник* о. Кінаха, 396.

[71] *Там же*, 398; Мересій, *цит. тв.*, 106-107.

[72] Малоберезницький монастир був єдиним закарпатським монастирем, де монах-українець ще залишився ігуменом. По ув'язненні о. Завадяка і цей монастир перебрали мадярські василіяни – cf. *Catalogus a. 1942*, p. 14.

румунському монастирі в селі Микула, в глибині Трансильванії, яку мадяри зайняли влітку 1940 року.[73]

Мадярські василіяни були задоволені, бо тепер уже могли на власну руку рядити всіма закарпатськими монастирями бодай упродовж п'яти років. Вони не рахували на підтримку єп. Стойки, який відразу розпочав старання про звільнення інтернованих закарпатських василіян і особисто поручався за них перед реґентським комісарем, Вільгельмом Томчані.[74] Тому вже влітку 1942 р. всі закарпатські василіяни могли повернутися до своїх монастирів. Опісля, на консисторіяльному засіданні, дня 2 серпня 1942 р., єп. Стойка офіційно заявив: «С радостею сообщаю, что по болше як однорочном інтернованіи державными властями, нам удалося высвободити дев'ятьох отцев Чина св. Василія Великого, при допомозѣ державных чинников і Єго Ексцелленціи Апостолського Нунція».[75]

А весною 1943 року, за старанням Головної Управи Чину, новим настоятелем української вітки ОО. Василіян на Закарпатті став о. Антоній Мондик,[76] який уже домігся того, щоб закарпатські монастирі знову вернулися під управління своїх настоятелів. Так єп. Стойка допоміг зберегти закарпатські монастирі для українських василіян, до яких ще недавно перед тим ставився досить вороже і непривітно.

3. Назначення єп. Теодора Ромжі

Серед нерівної боротьби проти мадярського насилля, єп. Олександер Стойка несподівано захворів і вже 31 травня 1943 року помер.[77] Ма-

---

[73] Див. *Дневник* о. Кінаха, стор. 401; Мересій, *цит. тв.*, 109-111. *Catalogus a. 1942*, p. 22, подає імена тільки п'ятьох інтернованих українських монахів, бо через брак ченців у Маріяповчі, які порозбігались по закарпатських монастирях, там примістили чотирьох інтернованих, які розмовляли теж по-мадярськи, а саме: о. А. Мондика, о. П. Лозана, о. І. Сідея й о. І. Сатмарія – cf. *Catalogus a. 1942*, p. 10.

[74] В. Томчані був реґентським комісарем від січня 1942 до лютого 1944 р. – cf. Marinas' *Memoirs* in *BCW*, Nov. 14, 1976, p. 9.

[75] Див. *Єпископський циркуларь Мукачевской епархіи*, V (1942) 28; *Записки ЧСВВ*, XI (1982) 163; Мересій, *цит. тв.*, 111-112.

[76] Див. некролог о. А. Мондика (1913-1989) у *Вас. Вісник*, Рим, 19(1991) 89.

[77] Некролог єп. Стойки пера О. Ільницького опублікувала *Зоря–Hajnal*, III (1943) 564-568.

дяри тішилися, бо думали, що тепер на Мукачівського єпископа поставлять свого кандидата, як не кан. Юлія Марину, то бодай кан. Олександра Ільницького. Архиєпископа А. Паппа, з огляду на його похилий вік (76 річній), вони вже не брали до уваги. Тим часом єпархією рядив кан. О. Ільницький, як капітульний вікарій.

Обидва кандидати мадярської влади, – як під оглядом моральним так і національним, – ані трохи не надавалися на становище Мукачівського єпископа. Тому Апостольський Престол, щоб уникнути непорозуміння з мадярською владою, 2 січня 1944 р. найменував до Ужгорода тільки тимчасового адміністратора, в особі мадярського Гайдудорозького єп. Миколая Дудаша, ЧСВВ, монаше виховання якого проходило в закарпатських і галицьких монастирях, і тому він добре володів українською мовою. Проти його призначення мадяри не могли мати ніяких застережень.[78]

Хід воєнних подій дуже скоро показав, що єп. Дудаш не зможе довго рядити Мукачівською єпархією. Тому Апостольська Столиця вже 8 вересня 1944 р. призначила для нього єпископа–помічника, в особі духовника й професора єпархіяльної семінарії, о. монс. Теодора Ю. Ромжі. А що тут йшлося про призначення тільки єпископа–помічника, то Рим не потребував згоди мадярської влади. Одночасно з найменуванням єп. Ромжі, від Апостольського Престолу надійшла вказівка, щоб його якнайскорше висвятити і передати йому адміністрування Мукачівською єпархією. Отак Апостольська Столиця, усвідомивши політичну гру мадярів на Закарпатті, не допустила до призначення єпископа-мадярона. Єпископська хіротонія монс. Ромжі відбулася у Воздвиженському катедральному соборі в Ужгороді, дня 24 вересня 1944 року.[79]

На основі вищесказаного можемо сміло ствердити, що під час окупації Закарпаття в рр. 1939-1944, мадярська влада всіма силами намагалася взяти під свій контроль Греко-католицьку Церкву, щоб відтак використати її можливості для чимскорішого підкорення й денаціоналізації закарпатських українців. Однак, на щастя, Господь Бог не допустив до цього.

---

[78] Див. некролог єп. Миколая Дудаша, ЧСВВ (1902-1972) у *Василіянський Вісник*, 11 (1972-73) 27-29.

[79] А. Пекар, *Владика-Мученик Теодор Ю. Ромжа*, Ню-Йорк 1962, стор. 29-30.

IV. BIBLIOGRAPHIA — БІБЛІОГРАФІЯ

о. Ісидор Патрило, ЧСВВ

I. – БІБЛІОГРАФІЯ ДО БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ

Берестейська унія давно перестала бути подією тільки Української Церкви та українського й білоруського народів. Цю велику історичну подію досліджували і про неї писали не тільки самі українці й білорусини, але й їхні сусіди – поляки й росіяни; чимало праць і статтей на цю тему можна знайти німецькою, французькою, італійською, англійською та іншими мовами.

Ще більше зацікавлення викличе ювілей 400-ліття Берестейської унії. З цієї нагоди вже появилися нові праці і в найближчих роках багато більше їх буде, зокрема після численних наукових конференцій.

Берестейській унії присвячений також цей том Записок ЧСВВ. *Нам виглядало корисним, щоб у цьому томі, разом з іншими статтями, подати теж Бібліографію Берестейської унії, якої досі в нас ще не було.*

Тому для вигоди майбутніх дослідників цієї події зібрано тут майже всі праці й статті, які на різних місцях були опубліковані в трьох томах «Джерела і Бібліографія Української Церкви» в 1975, 1988 і 1995 роках.

До цієї бібліографії не ввійшли загальні праці з історії України (М. Грушевського, Д. Дорошенка, О. Субтельного та ін.), чи з історії Церкви на Україні (Карташова А., Макарія Булгакова, Гарасевича М., Пелеша, Великого А., Лужницького Г., Стахова М.), які ширше чи коротше описують період Берестейської унії.

Найперше подаємо важливіші джерела, відтак більші праці, а наприкінці короткі статті, що стосуються Берестейської унії. Щодо джерел, то головніші зібрав і видав о. Атанасій Великий у Documenta Unionis Berestensis (Рим 1970).

А. ВАЖЛИВІШІ ДЖЕРЕЛА

1. – WELYKYJ A. G., *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600),* Romae, «Analecta OSBM», 1970, pp. 16 + 540.

У цій збірці, що охоплює 10 років (1590-1600), подано 357 документів, і то не тільки з Ватиканських архівів, але й з інших джерел. Крім офіційних актів Берестейської унії, є тут також листи Апостольських нунціїв, митрополитів, єпископів, королів, князів та звіти очевидців. Для вигоди тих, що будуть займатися цією темою, передруковано тут і ті документи, що вже були опубліковані в інших збірках цього ж автора. Документи оприлюднені в тій мові, в якій вони були написані: латинській, італійській, руській та польській. Між документами вміщено також 36 знимок різних учасників Берестейської унії та факсіміле документів.

Про посольство до Риму єпископів Іпатія Потія і Кирила Терлецького – див. також уривки з Анналів кардинала Баронія: GALITZIN A., *Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII, Pontificem Maximum, pro unione et communicatione cum Sede Apostolica Anno Domini 1595.* Parisiis, D. Duprat, 1860, pp. XI-130.

2. – MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA. Collegit metropolita A. Šeptyckyj. Romae, Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum, vol. I (1964), p. XXIV+350; vol. IX-X (1974), p. XXVII+942.

В цих двох томах містяться важливіші документи з ватиканських і римських архівів, що стосуються Берестейської унії. Наприкінці обох томів добрі покажчики імен осіб, місцевостей та справ.

3. – THEINER A., *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum illustrantia,* Typis Vaticanis, vol. III (1863), 32+771.

У третьому томі цієї великої збірки (за pp. 1585-1696) к. 120 документів торкаються історії Української Церкви, а в тому й Берестейської унії.

4. – АРХИВ ЮГО-ЗАПАДНОЙ РОССІИ. Часть I: Том I: *Акты относящіеся къ исторіи православной Церкви въ юго-западной Россіи,* Кіевъ 1859, стор. 87+554. Том VI: *Акты о церковно-религиозныхъ отношеніяхъ въ юго-западной Руси (1322-1648),* Кіевъ 1883, стор. 182+938.

У першому томі поміщено 123 документи (у VI томі їх набагато більше), які мають пряме відношення до історії Української Церкви та до Берестейської унії.

5. – Акты относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, тт. I-V, С. Петербургъ 1863-1867.

У перших трьох томах чимало грамот для різних монастирів та церков. У другому томі зокрема багато документів до Берестейської унії, а в додатку 4 послання І. Вишенського та єродиякона Леонтія.

Немало документів, що в якійсь мірі стосуються Берестейської унії, подають також інші збірки, такі як наприклад: *Археографическій сборникъ документовъ относящихся къ исторіи сѣверо-западной Руси.* Вильна 1867-1904, тт. I-XIV.

Б. МОНОГРАФІЇ І СТАТТІ

6. – АРХАНГЕЛЬСКІЙ А.С., *Борьба съ католичествомъ и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII в.* Историко-литератур. очерки. «Чтенія общ. Моск. унив.» 1888, I, с.137 + 166.

На історичному тлі релігійної боротьби наприкінці XVI та у першій половині XVII ст. автор описує постання нових шкіл та братств, зокрема нові церковні й частинно полемічні видання Православної Церкви. В *Додатку* докладно описані рукописні твори князя А. Курбського.

7. – БАНТЫШЪ-КАМЕНСКІЙ Н.Н., *Историческое извѣстіе о возникшей въ Польше Уніи.* Вильна, тип. А. Сыркина, 1866, с. 387.

Перше видання появилося ще 1805 р., виготовлене з наказу самої цариці Катерини II (1795 р.). А це друге видання зроблено з волі начальника північно-західного краю, ген. М. Муравйова, щоб його роздати даром усім священикам та вчителям. У ньому, в перших трьох розділах автор описує початки Унії, її приготування та прийняття на Берестейському соборі, а в дальших 10-х – скарги православних на католиків, зокрема на з'єдинених та старання в їхній обороні з боку московського уряду, аж до 1795 р., в якому, крім Галичини та Холмщини, всі українські та білоруські землі знайшлися під безпосереднім володінням Москви.

8. – ГРУШЕВСЬКИЙ М., *Культурно-національний рух.* «Жовтень», Львів 1989, ч.1, с.95-108; ч.2, с.101-116; ч. 3, с.93-105; ч. 4, с.86-102.

Праця (передрук з 1912 р.) Михайла Грушевського складається з передмови, короткого вступу та 17 розділів, що присвячені явищам і процесам на Україні кінця XVI – початку XVII ст. Майже всі вони розвивалися на тлі церковного життя в Україні, а його прояви переважно є прямим предметом дослідів автора, як засвідчують уже й назви тринадцяти розділів праці: «Занепад укр. життя у XV-XVI вв.»; «Консервативні поступові течії»; «Ідеї національної освіти»; «Острозька академія»; «Вступ до релігійно-національної боротьби; справа календаря»; «Унія»; «Боротьба з унією»; «Літературна полеміка з приводу унії»; «Політична боротьба».

Вперше вони були прочитані як лекції у Києві 1908 р. Подальші чотири розділи: «Козаччина в обороні церковної справи»; «Перенесення культурної роботи до Києва»; «Київське Братство й організація національних сил» та «Нова єрархія» побачили світ щойно з виходом монографії.

Пор. також: ГРУШЕВСЬКИЙ М., *Історія української літератури.* Том VI, Київ, Інститут літератури ім. Т. Шевченка Національної АН України, Археографічна комісія Міжнародної асоціяції україністів, 1995, стор. 712.

Це VI том, який був підготовлений до друку 1930 року, але не вийшов. Тепер він появився як І-й том «Київської Бібліотеки Українського Письменства». – У ньому досліджено український літературний процес і культурно-національний рух 1910-1933 років, які майже в цілості мали релігійно-церковний характер. У цьому томі висвітлено літературну творчість Мелетія Смотрицького, Захарії Копистенського, Касіяна Саковича, Памви Беринди, Тарасія Земки, Ісаї Копинського та інших, включно з Петром Могилою. Крім того, вчений всебічно простежив також культурно-освітню і видавничу діяльність Київського, Львівського та Луцького братств, звертаючи увагу на еволюцію релігійної боротьби й участь у ній козацтва.

9. – ЖУКОВИЧЪ П.Н., *Сеймовая борьба православнаго западно-русскаго дворянства съ церковной уніей* (до 1608 г.). Спб., тип. Главнаго управленія удѣловъ, 1901, с. XXI + 608.

На широкому тлі церковної історії та загальної сеймової боротьби,

автор головну увагу присвячує релігійній боротьбі православних і з'єдинених на різних сеймах. На початку видання, крім вступу та наведення джерел, знаходиться теж подрібний зміст усіх 12 розділів, а при кінці 6 документів та покажчик імен. Є це доповнене видання статтей, які появилися у «Хр. Чтеніе» в 1896 р., II і 1897, I.

10. – ЖУКОВИЧЪ П.Н., *Сеймовая борьба западно-русскаго дворянства съ церковной уніей* (съ 1609). «Хр. Чтеніе», Спб., при Имп. Духовной Академіи, 1901-1912.

Під цим заголовком ці статті появилися тільки в окремому виданні, яке вийшло в 1902-1912 роках у 6 випусках. *Перший* випуск – за роки 1609-1614, *другий* – за 1615-1619, *третій* – за 1620-1621, *четвертий* – за 1622-1624, *п'ятий* – за 1625-1629, *шостий* – за 1630-1632 рр. У всіх цих випусках додано короткий вступ, пороблено деякі доповнення, а в 6-му виготовлено до всіх покажчик імен. У «Хр. Чтеніе» ці статті появлялися під різними, своїми власними, заголовками. Важливіші з них: Релігійна боротьба за митр. І. Потія; Московська «смута» й участь у ній козаків; Сейм після відновлення православної ієрархії 1620 р.; М. Смотрицький у Вільні, пізніше теж про його унійні погляди; Гетьмани Бородавка і Сагайдачний – їхня участь у церковно-релігійних справах; Вбивство Йосафата Кунцевича, Полоцького архиєпископа; Участь козаків у церковних ділах; Круківський договір з козаками 1625 р.; Київський і Львівський собори (1629); Церковні елементи в козацьких повстаннях; Змагання до замирення на останніх сеймах за Жигмонта III.

До цього періоду пор. теж його: *Протестація м. Іова Борецкаго и другихъ западно-русских іерарховъ.* «Статьи по славяновѣдѣнію», изд. II отд. им. Ак. Наукъ, III выпускъ, Спб., 1909.

11. – КОЯЛОВИЧЪ М.О., *Литовская Церковная Унія.* Спб., тип. Тихменева, 1859-1861, I-II, с. VI + 316; 442.

У *першому* томі коротко описано різні старання заключити церковну Унію в 1386-1569 рр., у часі після приєднання Литви до Польщі – до Люблінської політичної Унії, а далі ширше про саму Берестейську унію з 1596 р. На стор. 169-239 наведено різні джерела та завваження до них, а на стор. 240-315 довші примітки до тексту.

У *другому* томі представлені дальший розвиток та поширення Унії до кінця XVII сторіччя. На стор. 247-442 подано обширні примітки з поясненнями та наведенням джерел.

12. – ЛЕВИЦЬКИЙ О. – АНТОНОВИЧ В., *Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI-XVIII в.* «Руська Історична Бібліотека», т. VIII, Львів, вид. НТШ, 1900, с. 154.

О. Левицький є автором студії під заг. «Внутрішній стан західноруської Церкви в польсько-литовській державі в к. XVI в. та Унія». З цього внутрішнього стану – як він доказує – випливали ті причини, які довели до Унії, а не зовнішні.

Антонович В. є автором студії під заг. «Нарис становища православної Церкви на Україні від пол. XVII до к. XVIII ст.», у якій він описав стан православної Церкви після Берестейської унії. При кінці, до обох статтей подано покажчик імен.

13. – МАЛЫШЕВСКІЙ И.И., *Западная Русь в борьбѣ за вѣру и народность.* Спб., Приходская библіотека подь ред. В.И. Шемякина, т. I – 1899 (3-е изд.), с. VIII + 260; т. II – 1897, с. 190 + IV.

Це тільки популярний нарис, без джерел і літератури та навіть без приміток, у якому оповідається про змагання православних у західній Русі за збереження своєї віри. Розпочинає автор ще від галицько-волинських князів, далі переходить до періоду під Литвою та Польщею, зокрема перед та після Унії 1596, і кінчає підчиненням Київської митрополії Московському патріярхові 1687 р.

14. – САВИЦЬКИЙ І., *Іпатій Потій, еп. Володимирський і митр. Київський.* «Ювілейна книга в 300-літні роковини м. І.Потія», Львів, Товариство св. Ап. Павла, 1914, с. 1-133.

Після короткого нарису життя І. Потія, далі автор головну увагу присвячує його участі в приготуваннях, здійсненні та закріпленні Берестейської унії з 1596 р. В цьому збірнику поміщено ще кілька статтей, які насвітлюють особу митр. І. Потія. Всі вони були раніше друковані в журналі «Нива», Львів 1913-1914.

15. – СИЛЬВЕСТР АРХИЄП. (Гаєвський С.), *Берестейська Унія* 1595 *року.* Церковно-історична монографія. Вінніпеґ, «Екклезія», 1963, с. 152.

Автор праці, як сказано у вступі від видавництва, «відомий учений-філолог» та політичний діяч, не історик, і тому не подав у ній нічого

нового, використавши тільки інші студії, в більшості тенденційно підібрані. Багато у ній суб'єктивних інтерпретацій та неточностей.

Рец.: Р. Хом'як, «Логос» 1963, с. 316-318.

Пор. теж: Кудрик В., *Маловідоме з історії греко-католицької Церкви.* том І. Вінніпеґ, «Екклезія», 1952, с. 250. Видання – ще більше полемічне від першого, передусім про початки Унії, а далі теж і про пізніші часи аж до Львівського собору 1891 р.

16. – СЛІПИЙ Й., *Берестейська Унія (Unio Berestensis).* «Історія вселенської Церкви на Україні», том IV, частина друга. Маклаково, Єнісейський р-н, Красноярський край 1957. (Відбитка з ж. «Богословія», т. 57). Рим, видання «Богословії», ч. 61, 1993, с. 91.

Це тільки частина великої праці кард. Йосифа Сліпого під заг.: «Історія Вселенської Церкви на Україні». Вона складається з наступних 9 розділів: 1. – Ідеологічний підклад Унії; 2. – Білорусь; 3. – Значення слів католик і православний «ортодокс» в історії Української Церкви; 4. – Події перед заключенням Унії; 5. – Дальший хід і переговори єпископа Іпатія Потія з князем Константином Острозьким в справі Унії; 6. – Заключення Унії в Римі; 7. – Собор в Берестю дня 6 жовтня 1596 р. і проголошення Унії; 8. – Погляд на добу Уній; 9. – Загальний погляд. Наприкінці редакція подала коротку довідку про написання цієї «Історії...» та кілька фрагментів з самого рукопису праці.

17. – ХОМА І., *Київська митрополія в Берестейському періоді.* Рим, Укр. Кат. Університет, 1979, с. X+262.

У цьому виданні зібрано разом статті, які друкувалися в «Богословії»: Київська митрополія напередодні Берестя; Ідея спільного Синоду 1629 р.; Деякі з перших інструкцій Конґреґації Поширення Віри відносно Церкви на Русі-Україні; Зв'язки Крижівської епархії з Київською митрополією в XVII ст. і Нарис історії храму Жировицької Богоматері свв. мучч. Сергія і Вакха в Римі.

На початку додано тільки вступ о. Івана Музички, а при кінці покажчик імен та зміст англійською мовою, як також бібліографію.

Рец.: OCP 1982, p. 236-7 (J. Krajcar).

18. – ЧУБАТИЙ М., *Митрополит Іпатій Потій, апостол церковної єдности* (в 300-літний ювилей його смерти). Львів 1914, с. 95.

На історичному тлі української Церкви при кінці 16 та на початку 17 сторіччя подано короткий життєпис Іпатія Потія, спочатку Володимирського єпископа, потім Київського митрополита, зокрема його найбільшу участь у приготуванні та закріпленні Берестейської унії. Видання не наукове, а призначене для ширшого загалу.

19. – *Князъ Константинъ (Василій) Острожскій.* «Прав. Собесѣдникъ» 1858, I, с. 365-392, 536-566.
Начало Уніи въ юго-западной Россіи. Там же, 1858, II, с. 55-91, 231-261, 408-442, 537-563; III, с. 81-119, 200-231.

Два різні заголовки, але студія одна і того самого автора (не підписаного); у першій статті, на історичному церковному тлі, подано короткий життєпис кн. Острозького, зокрема описано його вклад на культурному полі (школи, друкарня, видавання книг).

У продовженні – представлено культурний і моральний упадок у Київській митрополії, непорядки серед єрархії, відвідини патріярха Єремії 1588-9, наради єрархії під проводом митр. М. Рагози, участь єпп. І. Потія і К. Терлецького, і всі дальші події аж до виїзду останніх до Риму та скликання Берестейського Собору 1596 р., а теж пізніше негативне становище кн. Острозького до проєкту та самої Унії.

Про кн. Острозького, зокрема його уніоністичну діяльність, хоч самої Унії він не прийняв, на римському університеті «Урбаніянум» (колись Пропаґанда Фіде) Юрій Миляник опрацював докторську дисертацію під таким заголовком: MYLANYK G., *Constantini Senioris Ducis de Ostrog pro Unione Ecclesiastica activitas.* Dissertatio historico-dogmatica. Romae 1940, pp. VII+273 *(у машинописі).*

20. – *Греко-Католицька Церква.* Її історія від початку аж до наших днів та два життєписи її перших подвижників. Львів, Бібл. Укр. Христ. орґанізації, ч. 7 (відбитка з «Правди»), 1928, с. 101.

Це популярний нарис історії Унії, в її обороні, з додатком життєписів митр. І. Потія та Велямина Рутського.

21. – *Начеркъ исторіи Уніи Руской Церкви зъ Римомъ.* Львовъ, накл. Комитета ювилейного 1896, с. IV+155.

Після короткого введення про прийняття християнства та Данилову і Флорентійську унії, у першій частині подано історичний нарис Берестей-

ської унії: стан Церкви наприкінці 16 століття; підготовка і завершення Унії; головні її подвижники та її перемога. У другій частині розглядається дальша її доля після Замойського синоду; знищення її під Росією та розвиток під Австрією. В *Додатку* наведено 8 документів – 4 з кінця XVI ст. і 4 з XIX ст. Авторами праці були: оо. Матіїв і Д. Дорожинський.

22. – BRÜCKNER A., *Spory o Unię w dawnej literaturze.* «Kwartalnik Historyczny», Lwów 1896, X, str. 578-644.

На історичному тлі дає автор частинний перегляд полемічної літератури в рр. 1577-1692 довкруги Унії, залишаючи, отже, інші контроверсійні справи, як напр. календарні, однак, не беручи до уваги творів в латинській мові та менших джерел, як проповіді та життєписи.

23. – DUPUY B., *Recherches sur l'Union de Brest.* Fascicule tiré de la revue ISTINA XXXV (1990), n. 1, p. 72.

У 35-му томі «Істини», ч. 1, подано в окремому випуску: Коротку історію Берестейської унії; Артикули Берестейської унії; Діялог Рутський-Могила в справі з'єднання всіх русинів, а в додатку – Пропозиції київського митрополита Й. Рутського з 1624 р. для Конґреґації Поширення Віри, і список Київських та Московських митрополитів.

24. – HALECKI O., *From Florence to Brest* (1439-1596). Hamden, Conn., Ed. Archon Books, 1968, r. 456.

Ця велика праця знаного польського історика, присвячена справі З'єдинення Української Церкви з Римом, вперше появилася в «Sacrum Poloniae Millennium», том V, ст. 9-444. У новому виданні, в скороченні додано тільки його статтю, «Isidor's Tradition», яка передше появилася в «Записки ЧСВВ», том IV (X), 1963, стор. 27-43, з ревеляційним відкриттям про тиху згоду на Берестейську унію царгородського патріярха Єремії. Ціла велика праця це вислід довголітніх студій та розшуків по архівах й тому у великій мірі є майже повністю нова. У ній автор великою мірою заповнив ті прогалини, які до того часу існували, у пізнанні того мало ще знаного в історії Української Церкви періоду – між З'єдиненням у Флоренції і в Бересті; як показується, між одним і другим майже не було довшої перерви, і в свідомості відновлення першого З'єдинення підписувано друге. При кінці наведено використані та ще не опубліковані джерела та поіменний і предметний покажчики.

Пор. рец. М. Чубатого в «Богословія», Рим 1964, с. 165-170.

25. – HALECKI O., *Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich.* «Sacrum Poloniae Millennium» I, Rzym 1954, str. 71-137.

Студія написана на основі грецьких джерел. Авторами тих документів були два греки: Петро Аркудій, по стороні Унії, а другий з окруження Никифора, висланника царгородського патріярха. Обидва брали участь у синоді в Бересті 1596 р., хоч у протилежних таборах, і дали опис Унії, що її там підписали київський митрополит та інші єпископи. У своїх листах та в реляції обидва згідні в тому, що ця Унія була ділом самої єрархії, яка рішилася на цей крок самостійно, на основі власного переконання і без будь-якого натиску з боку Західної Церкви чи короля. Цей останній представлений як незвичайно толерантний: висилаючи на Собор своїх представників, мав на меті тільки запобігти розрухам. При кінці студії поміщено 4 листи Петра Аркудія, в італійській мові, та реляцію Никифора, в грецькій - з польським перекладом.

Ця студія появилася в укр. перекладі Д. Кульчицького у «Логос», Йорктон, 1960, с. 15-25, 93-101, 173-183, 265-9; 1961, с. 135-147, 296-309.

Рец.: І. Хома, «Зап. ЧСВВ» 1954, с. 553-555.

26. – HALECKI O., *Jeszcze o nowych źródłach do dziejów Unii Brzeskiej.* Ostatni apel Zygmunta III do ks. K. Ostrogskiego. «Sacrum Poloniae Millennium», Rzym 1957, IV, str. 117-140.

Стаття доповнює попередню студію. На основі нововідкритого документу, який при кінці наводить повнотою, автор насвітлює ролю короля Жигмонта відносно Берестейської унії та характер опозиції до неї кн. К. Острозького.

Пор. коротку згадку про неї в «Зап. ЧСВВ» 1971, VII (XIII), с. 428.

27. – LEWICKI K., *Książę Konstanty Ostrogski a Unja Brzeska* 1596 *r.* Lwów, Tow. Naukowe, 1933, str. (2) + 224 (Archiwum Tow. Nauk. we Lwowie, dział II, t. XI, zesz. 1).

Автор на ширшому історично-церковному тлі представляє часи перед Унією, перед 1590 роком, далі приготування до неї в рр. 1590-95 і врешті саме її проголошення, з безпосередньою реакцією, яку вона викликала; у кожному з цих трьох періодів бере зокрема під увагу ту ролю, яку в них відіграв кн. К. Острозький, – а була вона у кожному з них інша. При кінці подана обширна бібліографія.

Рец.: М. Андрусяк, «Богословія» 1933, с. 262-267; 1934, с. 58-66. В. Заїкин, «Зап. ЧСВВ» 1935, VI, 1-2, с. 382-5. Kwartalnik Hist., 1933, str. 650-6 (M. Andrusiak); 1934, str. 958-978 (Chodynicki K.).

Пор. теж його: LEWICKI K., Geneza idei unji brzeskiej. Odbitka z książki «Prace Historyczne» Akad. koła historyków, Lwów 1929.

28. – LIKOWSKI E., *Rzut oka na wewnętrzny stan Cerkwi Ruskiej przed Unią Brzeską.* Poznań, «Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego», t. XX, druk. Dziennika Pozn., 1894, str. 226-265.

Rokowania poprzedzające Unję Brzeską. Kraków, odbitka z «Przeglądu Polskiego», 1886, str. 76.

У першій статті описано який був внутрішній стан укр.-білоруської Церкви перед Берестейською унією: – її єрархію, духовенство, Братства та ролю царгородського патріярха. Ця розвідка, доповнена, була передше друкована в «Przegląd Kościelny» (1885-6).

У другій подано опис приготувань до Берестейської унії, починаючи з 1589 року – аж до повороту єпп. І. Потія і К. Терлецького з Риму.

29. – LIKOWSKI E., *Unia Brzeska* (1596). Poznań, nakł. autora, druk. Kuryera Poznańskiego, 1896, str. XX + 424.

Досі це найбільша і найповніша історія Берестейської унії з 1596 року, написана на основі багатої літератури та архівних джерел, які подані в бібліографії. Автор спершу подає коротку історію відносин Київської митрополії перед і після Флорентійського собору, відтак широко описує її внутрішній стан перед Унією, як теж далі самі переговори, приготування і проголошення на Берестейському соборі та перші десятиліття після неї, до митр. Рутського і св. Йосафата. При кінці поданий короткий покажчик імен.

Праця появилася в укр. перекладі під заголовком: ЛІКОВСЬКИЙ Е. єп., *Берестейська Унія* (1596). На укр. мову, за дозволом автора, переклали Василь Кузьма і Осип Заторський. Жовква-Львів, накл. читальні укр. богословів ім. Маркіяна Шашкевича у Львові, 1916, стор. XVI + 332.

30. – MACHA J., *Ecclesiastical Unification.* A Theoretical Framework Together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations. Rome 1974, OCA n. 198, p. XII+388.

Це соціологічна студія, в якій концепції Амітая Еціонія про політичне об'єднання застосовуються до церковних об'єднань. Тому в праці автор розглядає ті соціологічні фактори, які мали вплив, пособляли і спричинялися до роз'єднання і навпаки – до об'єднання Церков. При цьому обширно робить це стосовно найбільших церковних уній: Флорентійської 1439 і Берестейської 1596 р. Коли мова про першу унію, то про Українську Церкву згадується лише на маргінесі, але коли мова про Берестейську унію, то все стосується до цієї ж Церкви. Автор дає повний нарис Української Церкви за 16-18 століття, присвячуючи їй більшу частину праці. Ця студія опирається на історичних працях численних авторів та опублікованих документах. При кінці подано велику бібліографію та покажчики – предметний і авторів.

Рец.: «Богословія» 1977, с. 268-273; OCP 42 (1976), p. 279-281.

Пор. ще: Meijer J.A., *The Union of Brest-Litovsk, 1595,* «Diakonia» II (1967), p. 359-373; Chubaty M., *A reply to Father Meijer,* «Diakonia» III (1968), p. 351-359.

31. – PROCHAZKA A., *Z dziejów Unii Brzeskiej.* «Kwartalnik Historyczny», Lwów 1896, X, 522-577.

Автор описує стан Церкви перед Унією, давніші змагання до неї, становище кн. К. Острозького та Братств, наради та приготування до неї єрархії, відступлення Перемиського та Львівського єпископів. Відношення короля і латинських єпископів та саме значення проголошеної Унії. В *Додатку* – 4 документи; один з 1595 і три з 1598 р. Розвідка появилася теж окремою відбиткою.

Пор. ще цікаву розвідку про те, що однією з головних причин Берестейської унії була небезпека протестантизму: JOBERT A., *Au origines de l'Union de Brest. Le Protestantisme en Ruthénie.* «Księga Pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego», Warszawa 1959, str. 371-382.

Теж його – про впливи західної культури, які привели до занепаду в Польщі православ'я: *L'Etat polonais, la liberté et l'Eglise orthodoxe au XVII siècle.* «Revue internationale d'histoire politique et constitutionelle» n. 19-20, 1955, pp. 236-243.

32. – SCHUVER URSULA M., *Die Unie van Brest* 1596. Boiende periode uit de Oekraiens Katolieke Kerk. Maastricht 1969, p. 62.

У розвідці авторка подає короткий нарис Берестейського періоду,

зокрема присвячуючи особливу увагу митр. І. Потієві, Й. Рутському та П. Могилі. Література подана тільки в примітках. При кінці залучено кілька світлин та карту України.

Рец.: П. Хом'як, «Логос» (1971), с. 156-157.

33. – SPILLMANN J., *Die Union von Brest.* Eine Episode des Kampfes zwischen Einheit und Schisme in der ruthenischen Kirche. «Stimmen aus Maria-Laach», Freiburg i. Br., Herder, 1876, X, S. 417-439; XI, 77-100, 384-402.

Після короткого начерку про внутрішній стан Церкви наприкінці XVI ст., довше зупиняється автор над приготуванням та здійсненням Берестейської унії та першими її успіхами. Основується в більшості на життєписі св. Йосафата – Ґепена.

34. – TRETIAK J., *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej.* Kraków, nakł. Akademii Umiejętności, 1912, str. 352.

На широкому історичному тлі про стан Руської Церкви у другій половині XVI сторіччя та про приготування до церковного З'єдинення і його завершення – у праці накреслена та роля, яку в цьому ділі відограв П. Скарга, та його участь в тогочасній полемічній літературі. Автор використав теж дуже багато джерельних матеріялів.

В. ПРИЧИНКИ І МЕНШІ СТАТТІ

35. – АНДРЕЙ, митрополит, *Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею.* Вінніпег, Місійний відділ при Консисторії У.Г.П.Ц. в Канаді, 1984, с. 137.

У двомовному (українському та англійському) тексті православний митрополит вказує на ще й тепер «тяжкі наслідки Берестейської унії для українського народу».

36. – БАРАН О., *Спроби єдности Церков в католицькій перспективі.* «Збірник праць Ювіл. Конґресу», Мюнхен, Наук. Конґрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 236-268.

На широкому церковно-історичному тлі автор представляє спроби

поєднання Церков, починаючи ще з Флорентійської унії, і присвячує головну увагу унійним змаганням Київських митрополитів – Й. Рутського й Петра Могили.

37. – БАРАН С., *Церковна Унія з Римом.* Мюнхен, «Христ. Шлях», 1946, с. 26 (циклостилем).

Це популярний нарис з нагоди 350-ліття Берестейської унії.

38. – БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ Д., *Українські Церковні Унії: Константинопільська, Римська і Московська.* «У Пошуках Історичної Правди. Збірник на пошану М. Чубатого», Ню Йорк Париж-Сидней-Торонто, НТШ, т. 205, 1987, с. 219-285.

У розвідці зроблено спробу розглянути українські церковні Унії: Константинопільську, Римську і Московську з української національної позиції. З'ясовується наскільки вони були корисними для українського народу, що дали для вироблення і втримання церковної й національної ідентичности та для інтернаціональних релігійних, культурних і політичних зв'язків.

Стаття появилася також окремою відбиткою в Україні.

39. – ВЕЛИКИЙ А.Г., *До джерел українського католицизму.* «Українське Християнство», Рим, В-во ОО. Василіян, 1969, с. 130-166.

Ця розвідка присвячена проблемі Берестейської унії. У ній такі розділи, як: Український католицизм – гребля польської експансії; Підготова укр. католицизму в 1595 р.; Напередодні поїздки Потія і Терлецького до Риму – з аналізою аргументів тих, що були проти неї; тих, що вважали її можливою і тих, що вважали її конечною, врешті тих, що ту справу відкладали; вкінці – розділ з описом поїздки до Риму.

Італійською мовою, з примітками до тексту, вона появилася під заголовком: *Alle fonti del cattolicesimo ucraino*, у «Записки ЧСВВ», т. IV (Рим 1963), стор. 44-78.

З української мови на французьку цю розвідку переклав і примітки додав о. Михайло Василик. Вона появилася під заголовком: *Entente de Brest – 1596 à lumière des archives de l'époque,* Paris 1994, pp. 40.

Українською мовою вона вперше появилася у тижневику «Наша Мета» (Торонто 1957, чч. 35-39).

40. – ГАЛИЦКІЙ А., *Возникновеніе Церковной Берестейской Уніи.* «Временникъ Инст. Ставр.», Львовъ 1896, с. 138-152.

Автор описує початки Берестейської унії, зокрема з тенденційним наставленням розглядає деякі документи, як писання латинського й руського духовенства та короля Жигмонта.

Продовження цієї теми знаходиться у річнику 1899, с. 158-163 і 1900, с. 155-161.

41. – ГАРАСИМ І., *Берестейське церковне з'єднання.* (Спроба оцінки). Календар «Благовіста», Ґурово Ілавецьке, 1993, с. 41-59.

Стаття є спробою відповіді на питання, чи католицька Церква візантійсько-українського обряду, спадкоємець Берестя, розробила і зберегла внутрішньо-церковну та еклезіяльну (церковну) свідомість. Ця проблема розглядається у наступних 3-х розділах: 1. Винесення проблеми – об'єктивні закомірності явища; 2. Берестейська унія – історичний нарис: причини виникнення, історичні замітки та наслідки Берестейської унії – спроба оцінки; 3. Берестейська унія в контексті богословськоюридичному: аспекти богословський, юридичний, екуменічний та суспільно-політичний; остаточні підсумки.

Праця появилася відбиткою у в-ві «Свідчадо», Львів 1994, с. 33.

42. – ҐУДЗЯК Б., *Західна історіографія і Берестейська Унія.* «Богословія» 1990, с. 123-136.

На тлі західної церковно-релігійної історіографії, автор дає конспективний огляд унієзнавства від 1896 р. – часу тристалітнього ювілею Берестейської унії.

Пор.ще також: ЛЕНЦИК В., *Берестейська Унія в світлі сучасної історіографії.* «Сівач», Стемфорд 1990, чч. 17, 18, 19, 20.

43. – ҐУДЗЯК Б., *Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії.* «Ковчег», число І. Львів, Інститут історії Церкви, 1993, с. 1-22.

У статті наголошено на деяких чинниках, що привели до Берестейської унії, і це викладено у наступних розділах: Середньовічне тло; Доля Флорентійської унії; Криза в Царгородській і Київській Церквах; Відродження наприкінці XVI ст.; Розрив з Царгородом та союз з Римом.

44. – ДМИТРИЕВ М.В., *Брестская уния 1596 г. как форма революционного движения в славянских странах.* «Материалы школы молодых славистов и балканистов», Москва, АН СССР, 1990, с. 76-86.

Базуючись передусім на листах митрополита І. Потія та о. П. Скарги, єзуїта, автор бачить церковну Унію в Бересті 1596 р. як результат намагань православної і католицької єрархій зупинити за її допомогою реформаційний рух у Польщі, подолати глибоку кризу православної Церкви та здійснити її внутрішню реформу.

45. – ДОБРЯНСКІЙ А.М., *О початку и утвержденіи уніи на руской земли.* «Перемишлянинъ» на 1850 р., с. 14-20; на 1851, с. 13-32.

Автор подає короткий історичний нарис про початки Унії та її закріплення на руських землях.

46. – ЖИЛА В., *Національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI – початку XVII сторіч.* «Збірник праць Ювіл. Конґресу», Мюнхен, Наук. Конґрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 178-207.

На церковно-історичному тлі автор аналізує національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури на українських землях наприкінці XVI – на початку XVII ст., та її головних представників.

47. – ІСАЇВ П., *Берестейська Унія за новими дослідами.* Филаделфія, «Америка», 1953, с. 32.

У розвідці подані в популярному стилі, при збереженні наукового характеру, генеза та причини Берестейської унії. Однак, крім заголовку, нічого у ній властиво нового.

Рец.: о. М-о, «Зап. ЧСВВ» 1954, II (VIII), с. 552.

З нагоди 350-го ювілею Берестейської унії появився популярний нарис цього ж автора: *Берестейська Унія.* Мюнхен-Міттенвальд. «Христ. Шлях», 1946, с. 26 (циклостилем).

48. – КАШУБА М.В., *З історії боротьби проти Унії XVII-XVIII ст.* Київ, «Наукова думка», 1976, с. 172.

Це радше пропагандивний памфлет з претенсіями на наукову пра-

цю – про боротьбу з Унією в XVII-XVIII ст., головно розглядаючи філософський курс Ю. Кониського, який, мовляв, поборював томізм, що був основою католицької «реакції».

49. – КОВАЛИК В., *«Защо мене б'єш?»* Нью-Йорк, «Слово Доброго Пастиря», ч. 9 (1950), с. 35.

З приводу появи «Великої Історії України» М. Голубця–І.Тиктора в 1950 р., автор виправляє деякі несправедливі закиди проти Берестейської унії, начебто вона була зрадою прадідної віри та що вона була накинена і вела до денаціоналізації.

50. – КОСІВ М.В., *Повернення до віри батьків – процес невідворотний.* «Нова Зоря», Шикаґо, 1990, ч. 9, 10, 11.

У статтях представлено невідворотний, за словами автора, процес повернення до віри батьків, на який при кінці XVI ст. рішилися церковні провідники не з особистих міркувань, а щоб вивести народ з глухого кута, і тим самим не зрадити його, а – порятувати.

51. – КОСТОМАРОВ М., *О причинах и характерѣ Уніи в Западной Россіи.* «Записки Укр. Ак. Наук», т. 27 (1928), с. 1-40.

Це була дисертація для досягнення ступеня маґістра історичних наук, видана в харківській університетській друкарні 1841 р., але знищена владою за «легковажний осуд» православних патріярхів, владик і духовенства. Її перевидано в Історичній секції Всеукр. Академії Наук, зі вступом М. Грушевського.

52. – КОЯЛОВИЧ М.О., *Замѣчанія объ источникахъ Литовськой церковной Уніи.* «Хр. Чт.», 1858, II, с. 339-390.

Автор описав та проаналізував усі важніші джерела до історії Берестейської унії, – полемічні письма, як також останні праці про неї.

53. – ЛОНЧИНА Б., *Українська Католицька Церква і ми.* Мюнхен-Міттенвальд, бібл. «Христ. Шляху», ч. 4, 1946, с. 14.

Це популярний нарис з нагоди 350-ліття Берестейської унії.

54. – МИКИТАСЬ В.Л., *Українська література в боротьбі проти Унії.* Київ, «Дніпро», 1984, с. 253.

В суто «антиуніятському» виданні описана «довговікова ідеологічна боротьба української прогресивної дожовтневої і радянської літератури проти насильних зрадницьких Берестейської й Ужгородської уній», з окремими розділами, які присвячені І. Вишенському, М. Андреллі, І. Франкові та Я. Галанові.

55. – МИХНЕВИЧ Д.Е., *Очерки из истории католической реакции* (Иезуиты). Москва, изд. Ак. Наук СССР, 1955, с. 408.

Радше в популярному, ніж науковому нарисі історії Єзуїтського ордену, один розділ (стор. 318-361) присвячений Берестейській унії і участі єзуїтів у її приготуваннях та здійсненні. Односторонньо підібрана література наводиться тільки в примітках.

56. – МИЦИК Ю., *Із листування українських письменників-полемістів 1621-1624 років.* «Записки НТШ», т. 225, Львів 1993, с. 310-347.

Після ґрунтовного вступу про обставини, в яких ці листи писалися і про їхніх авторів у публікації поміщено 12 листів православних полемістів. Ці документи є цінним джерелом до історії міжконфесійних відносин в Українській Церкві. Вони подаються у своєму автентичному вигляді – польською мовою, а також в українському перекладі. Це – 10 листів до князя Криштофа II Радзівілла від митрополита Й. Борецького, А. Мужиловського і М. Смотрицького; один лист митр. Й. Борецького до Слуцького протопопа А. Мужиловського, а також – скарга Й. Борецького до Київського гродського суду з 1621 р.

57. – МОНЧАК І., *Берестейська ідея Київської Церкви.* «Богословія», том 52 (1988), с. 51-85.

Берестейську ідею Київської Церкви – Берестейську унію автор розглядає в наступних розділах: 1. Уніформізм і екуменізм; 2. Київська Церква і Флорентійський собор; 3. Київська Церква з Першим і Другим Римом; 4. Йосиф Болгаринович – взірець для Берестя; 5. Уніформізм Скарги та екуменізм Острозького; 6. Берестейська ініціятива і патріярх Константинополя; 7. Перший документ Берестейської помісности; 8. Здержлива реакція польських уніформістів; 9. Торчинський документ; 10. Берестейські артикули; 11. Проблеми загального Собору; 12. Київська делегація у Римі; 13. Останній Берестейський синод; 14. Уніформістична інтерпретація Берестя; 15. Вселенське значення Берестейської ідеї.

58. – МОНЧАК І., *Помісність Київської Церкви на Беретейських синодах.* «Укр. Історик», Кент 1990, с. 12-27.

У статті описано Берестейські синоди, що не означали ані вороісповідної, ані обрядової, ані юрисдикційної зміни, а були тільки прагненням Київської єрархії до утвердження помісних прав Київської Церкви, яке вони залишили до завершення наступним поколінням.

59. – НАЗАРКО І., *Іпатій Потій.* (У 350-ліття його смерти). «Наукові Записки УВУ», т. 9-10, Мюнхен–Рим–Париж, 1969, с. 76-88.

Це короткий нарис та оцінка його життя, передусім його трудів для З'єдинення українсько-білоруської Церкви.

60. – ПАЛЬМОВЪ И.С., *Юбилей трехсотлѣтія Брестской Уніи во Львовѣ и столѣтная борьба противъ нея в Галицкой Руси.* «Хр. Чт.», 1897, II, с. 842-864.

Це полемічне писання з приводу святкувань у Галичині 300-річчя Берестейської унії.

61. – ПАСЛАВСЬКИЙ І., *Між Сходом і Заходом,* Львів 1994, стор.142.

Автор ставить і по-новому вирішує цілий ряд проблем, пов'язаних з Берестейською унією. Він розглядає її в контексті загально-європейських релігійних і культурних процесів XVI ст. У книзі такі заголовки: Що таке унія? Греко-Католицька Церква як культурно-політичний феномен. Іпатій Потій – апостол унії. Святий Йосафат Кунцевич і Україна. Наприкінці – список використаної літератури.

62. – ПЕТЛЯКОВ П.А., *Уніатська Церква – ідейний ворог трудящих (Критика ідеології і політики клерикального антикомунізму).* Львів, «Вища Школа», 1976, с. 156.

«У монографії – за словами цього видання – на широкому історичному матеріалі, який здебільшого ще не залучався до наукового обігу, розкрито реакційну роль уніатської церкви як знаряддя національного і соціального гноблення західноукраїнських трудящих».

63. – СЕМЧУК С., *Берестейська Унія.* Вінніпеґ, «Укр. Конґрес. Комітет», 1946, с. 32 (зі світлинами).

Популярний нарис з нагоди 350-ліття Берестейської унії.

64. – СЕМЧУК С., *Митрополит Михайло Рагоза.* Мондер, В-во ОО. Василіян, 1947, с. 20.

На тлі тогочасних історичних подій автор подає коротенький життєпис митрополита, під якого проводом здійснено Берестейську унію.

65. – СЕНИК С., *Українська Церква в XVII столітті.* «Ковчег» ч. І. Львів, Інститут історії Церкви, 1993, с. 23-66.

Авторка статті розглядає розвиток українсько-білоруської Церкви упродовж першого століття після Берестейської унії – у таких розділах: Перші десятиріччя після Берестейської унії; Дві Ієрархії; Святий Йосафат; Часи митрополита Петра Могили; Підпорядкування Православної Церкви Москві; Уніятська Церква періоду козацьких війн; Унія на території трьох українських єпархій; Внутрішнє життя; Пастирські справи; Біле духовенство; Релігійна література; Чернече життя; Взаємини між уніятами і латинською Церквою.

66. – СТАХІВ М. 1) *Причини відновлення унійних заходів.* «Сівач», Стемфорд 1991, чч. 15-22; 1922, ч. 1. *2) Вся Ієрархія за з'єднання з Римом.* Там же 1992, ч. 3-5; 3) *Берестейська Унія. Умови з'єднання Української Церкви з Римом.* Там же 1992, ч. 8-16.

Ці статті – це уривки з книжки цього ж автора *Церква Христова в Україні.* У першому нарисі, на основі підтверджених документально історичних фактів, вказується, що ініціятива у справі з'єднання Церкви Київсько-Галицької митрополії вийшла від самих українців і білорусів, від церковних і світських чинників Церкви. В другій статті описано активну участь усіх єпископів Київської Митрополії у справі з'єднання її з Ап. Престолом, в третьому – подано умови, які вся єрархія поставила перед приступленням до з'єднання.

67. – ХОМ'ЯК Р., *Причини Унії та роля її перших подвижників.* «Логос», Йорктон 1950, с. 225-8, 295-300; 1951, с. 65-71.

З приводу появи книги «Велика Історія України» І. Тиктора, як доповнення до неї, описує дійсні причини, які привели до Берестейської унії, та ролю, яку в цьому ділі відограли перші її подвижники.

68. – ЯКОВЕНКО С.Г., *Брестская церковная Уния: политические и идеологические аспекти* (Вторая пол. XVI в.). Москва, 1988, с. 22.

У рефераті автор подає характеристику своєї дисертації на цю тему, структуру та основний зміст праці. Вона складається з огляду історіографії та використаних джерел, опису контрреформації, зокрема – на землях Польщі другої половини XVI ст. та опису в цьому контексті основних етапів реалізації церковного з'єднання, завершеного 1596 р. в Бересті.

69. – *Берестя. Жовтень, 1596 рік* (упорядники: Гайова О., Стефанюк І.), Львів, Фонд дух. відродження ім. А. Шептицького, 1990, с. 46.

Видання присвячене Берестейській унії 1596 р. та пов'язаними з нею документами. Сюди увійшли: Декрет Унії, що його 18.X.1596 р. підписали всі владики Київської митрополії, крім Львівського та Перемиського; видання з 1896 р.: *«Памятка 300-літного Ювилею Уніи Берестейской»* (с. 13-27); видання з 1973 р.: Шевців І., *За Єдність Церкви і Народу* (с. 29-44), в якому подано 7 чинників, що – на думку автора – спричинили об'єднання Київської митрополії з Ап. Престолом.

70. – *Замѣтка по поводу празднованія въ Галицкой Руси 300-лѣтней годовщины Брестской Уніи.* «Труды КДА», 1895, II, с. 623-672.

Це полемічне писання з нагоди святкувань у Галичині 300-річчя Берестейської унії. Того ж року воно появилося в Петербурзі окремою відбиткою, у в-ві журналу «Церк. Вѣдомости».

71. – *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.* Матеріали перших *Берестейських читань,* що відбулись *у* Львові, Івано-Франківську та в Києві. Редактор Борис Ґудзяк, співредактор Олег Турій. Львів, Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995, с. X+190.

В цьому збірнику поміщено слово о. архим. Л. Гузара під заг. *У пошуках гармонії* та наступні чотири доповіді (разом з дискусіями):

Пері М., *Берестейська унія у римському баченні,* стор. 7-25; 25-38.

Дмитрієв М., *Концепція унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст.,* стор. 39-73; 74-100.

Ґудзяк Б., *Київська ієрархія, Берестейські собори і укладення унії,* с. 101-117; 117-136.

Сеник С., *Два митрополити – Потій і Рутський,* стор. 13-148; 149-172.

Наприкінці цього цікавого збірника подано ще в українському перекладі «33 артикули» Берестейської унії та покажчик імен.

72. – *Історія Унії церковної на Руси.* В 300-ні роковини Унії Берестейської. Написав Ф. П. На українсько-руску мову переклав Е. Б. Львів, накладом Товариства педаґоґічного, 1896, с. 51.

У виданні подано коротку історію Української Католицької Церкви, починаючи від кардинала Ісидора і Флорентійської унії – до часів самої публікації. (Б-ка оо. Василіян, Варшава).

73. – *Католицька Церква в Західній Україні.* Мондер, в-во ОО. Василіян 1947, с. 64.

У популярному виданні коротко описано історію церковної Унії з 1596 року, нищення її Москвою на Волині, Поліссі, а потім на Холмщині та Підляшші (1-49), з додатком короткої історії (о. Д. Поповича) про християнство в галицькій землі та на Закарпатті.

74. – (К.Н.), *На ложномъ пути.* «Воскресное Чтеніе», Варшава 1930, чч. 8, 9, 17, 50, сс. 117-120, 135-8, 265-9, 780-2; 1931, ч. 16, с. 173-6.

У статті мова про релігійну боротьбу в Польщі між католиками та православними, найбільше довкруги Берестейської унії.

75. – *Отвѣтъ на изданную за границей брошуру: «О преслѣдованіи схизматиками римско- и греко-католической Церкви и ея послѣдователей».*

Odpowiedź na wydaną za granicą broszurę: «O prześladowaniu Kościoła rzymsko i grecko-katolickiego i jego wyznawców przez schizmę». Вильна тип. И. Яловцера и Ф. Вайнштейна, 1874, с. 121.

В обох мовах, російській і польській, на історичному тлі церковної історії з 17-18 століть, заперечуються будь-які релігійні переслідування в Росії та опрокидуються наведені в цитованій книжці випадки, мовляв, вони неправдиві, видумані чи перекручені.

76. – *Памятка 300-лѣтного Ювилею Уніи Берестейской, 1596-1896.* Львов, накл. Комітету ювилейного 1896, с. 32.

У невеликій брошурці розглядається якою була віра українського народу при хрещенні; відступлення від правдивої віри й поворот до неї при Берестейській унії з 1596 року та життя і смерть св. Йосафата. При кінці подано текст подяки, яку прочани до Риму, з своїми підписами, вручили Папі Львові XIII та його відповідь.

77. – Славяне и их соседи. Випуск 3. *Католицизм и православие в средние века.* Москва. АН СССР, Инст. Славяноведения и Балканистики, 1991, с. 176.

Збірник доповідей з XVIII міжнародного конгресу візантиністів в більшості присвячений проблемам Української Церкви, головно в періоді Берестейської унії. В окремий спосіб до неї стосуються наступні доповіді-статті: ЯКОВЕНКО С.Г., *Православная иерархия Речи Посполитой и пляны церковной унии в 1590-1594 гг.* (41-58); ФЛОРЯ Б.Н., *Брестские синоды и Брестская уния* (59-75); ДМИТРИЕВ М.В., *Религиозно-культурная и социалная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в.* (76-95); КУРАКИН Ю.Н., *Распространение католичества и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в первой пол. XVII в.* (96-108); РОГОВ А.И., *Киевский митрополит Петр Могила как антиуниатский полемист* (109-118); ТУРИЛОВ А.А., *К истории проектов ликвидации Брестской унии* (неизвестное послание князя К.К. Острожского патриарху Йову – 1604); ФЛОРЯ Б.Н., *Послание Йосифа Курцевича князю Григорию Четвертинскому.*

78. – AMMANN A.M., *Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe H. Pociej und C. Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595-1596.* OCP-Roma XI (1945), S. 105-140.

У статті автор досить широко описує самі приготування до Унії, відтак поїздку до Риму єпп. Іпатія Потія і Кирила Терлецького та діяльність, яку в ньому розвинули.

79. – BARAN A., *Die Bemühungen um die kirchliche Einheit aus katholischer Sicht.* «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1988, S. 97-127.

У розвідці представлено унійні змагання Української Церкви, починаючи ще з XIII ст.: на Ліонському соборі 1245 р., через Флорентський і Берестейські собори, до пізніших спроб поєднання між З'єднаною і Українською Православною Церквами, зокрема – за митрополитів Велямина Йосифа Рутського та Петра Могили.

80. – BENEDETTI E., *Punti di storia religiosa del popolo Ruteno.* «Bessarione», Roma 1916, p. 164-187; 1917, p. 36-49, 151-170; 1918, p. 56-82, 175-195; 1919, p. 21-36.

Автор представляє релігійний стан серед укр. народу в XVI ст., перші проєкти та приготування до Унії, як теж її здійснення та розвиток, не зважаючи на велику релігійну боротьбу та ворожість і серед поляків.

81. – DESCHLER J.P., *Unierte Kirchen.* Einheit und Trennung, Schisma und Union in Geschichte und Gegenwart. «Der Christ. Osten» Würzburg 1991, S. 83-89, 152-160, 215-230, 289-300.

У статті «З'єднані Церкви: Єдність і Поділ; Схизма й Унія в минулому й сьогодні» автор аналізує: 1. Унії державні й церковні; 2. Автономні території в одній Церкві; 3. Різні церковні обряди і їхні назви, в тому теж Українську Католицьку Церкву, з біографіями її підпільних єпископів; 4. Причини поділу; 5. Невдалі церковні Унії; 6. Часткові Унії, при тому найбільше про Берестейську унію 1596 р., з короткою історією Української Католицької Церкви, з її катакомбами і «перестройкою» та часткові Унії – екуменічна проблема.

82. – DZIEGELEWSKI J., *O tolerancje dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV.* Warszawa, Państwowe wydawnictwo Naukowe 1986, 231+25.

Монографія присвячена релігійній політиці в Польщі в роках 1632-1648 у відношенні до не латинських Церков. При тому дуже багато уваги приділено українським церковним проблемам того періоду.

83. – GUDZIAK B.A., *How did they drift apart: The Kievan Metropolitanate, the Patriarch of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest.* «Logos» 34 (1993), Ottawa 1993, r. 43-66.

У статті висвітлюються: 1) передумови відходу Київської митрополії від Царгородського патріярхату, до якого вона належала і 2) генеза Берестейської унії, внаслідок якої ця митрополія приєдналася до Апостольського Престолу в Римі.

84. – FRANKO I., *Z dziejów Synodu Brzeskiego* 1596 *r.* «Kwartalnik Historyczny», Lwów, 1895, XI, 1-22.

Автор піддає критичній аналізі твір «Пересторога», яку видано в 4-му томі «Акты относящіеся къ исторіи Западной Россіи». Вважає його не історичним, а полемічним документом.

85. – HERMASZEWSKA J., *The Union of Brest.* «Poland in Christian Civilization», London, Veritas 1985, p. 595-604.

У статті подано короткий нарис про приготування та завершення Берестейської унії в 1596 році.

86. – JOBERT A., *Unia Brzeska i jej Architekci.* «Znak», Kraków 1984, n. 360-361 (11-12), s. 1491-1524.

Представивши загрозу для православної Церкви в Польщі на переломі 16 і 17 століть, автор описує генезу Берестейської унії, посольство до Риму 1595 р., сам Синод з 1596 р., – зокрема роль та дію митрополита Йосифа Рутського – та закінчує статтю оглядом: *Польща і Схід.* На основі документів доказує, що Унія – це діло самої єрархії, а не сторонніх чинників.

87. – HALECKI O., *Dzieje Unji Kościelnej w Wielkiem Księstwie Litewskiem (do r. 1596).* «Pamiętnik VI Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie», Lwów 1935, s. 311-319.

Автор дає перегляд кількох унійних спроб ще перед Берестейською унією.

88. – KALINKA W., *Schyzma i Unia.* Lwów, 1883, str. 43.

Це – дві конференції: перша про Флорентійську унію в Греції й частинно на Русі, а друга про Берестейську унію, зокрема про Іпатія Потія, Йосифа Рутського та св. Йосафата Кунцевича.

89. – KRAJCAR J., *Religious Conditions in Smolensk 1611-1654.* OCP, vol. 33 (1967), p. 404-456.

Автор розглядає релігійні обставини в Смоленську, який в 1611-1654 роках належав до Київської митрополії, присвячуючи головну увагу руським архиєпископам Смоленська, латинським єпископам, вірним цієї архиєпархії, духовним Згромадженням та єзуїтській колеґії.

90. – KRAJCAR J., *Jesuits and the Genesis of the Union in Brest.* OCP, vol. 44 (1978), p. 131-153.

Автор з'ясовує участь Єзуїтів у справі Берестейської унії 1596 р.

Тільки три з них були нею зацікавлені, а саме: Б. Герберст, А. Поссевіно і П. Скарґа, однак це було ще далеко перед її завершенням. Безпосередньої участи в самій Унії ніхто не брав, за винятком Петра Скарґи, що був присутній на соборі в Бересті. Унія – це діло єрархії та її заслуга, а участь Єзуїтів дуже незначна.

91. – LITWIN H., *Katolizacja szlachty ruskiej 1569-1648.* «Przegląd Powszechny», Warszawa 1985, n. 10, s. 58-70.

На думку автора, масовий перехід руської шляхти на латинство і полонізація мали місце не перед 1648 роком, а тільки щойно після виступу Богдана Хмельницького, зокрема після т. зв. «руїни».

92. – MEIJER J., *The Union of Brest-Litovsk, 1595.* «Diakonia», New York, 2, 1967, pp. 359-373.

На основі лише літературних творів автор у своїй статті роздумує, як дійшло до Берестейської унії 1596 р., творці якої у з'єднанні з Римом бачили єдину розв'язку для піднесення Православної Церкви.

93. – MARUSYN M., *Blick auf die Unionsbestrebungen in der Ukrainischen Kirche der I Hälfte des 17. Jhrts.* «AOSBM», IV (1963), p. 95-111.

У статті – про великі труднощі та перешкоди, які мусіла поборювати З'єдинена Церква у першому 50-річчі після Берестейської унії так з боку нез'єдинених, як і з латинського боку, та про змагання до порозуміння і поєднання в 1-ій половині 17 сторіччя.

94. – MIRONOWICZ A., *Unia Brzeska w świetle historiografii.* Uwagi o stanie badań. «Chrs. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 161-175.

У світлі історіографії автор подав свої зауваження про стан дослідів над Берестейською унією 1596 р., зібравши і стисло схарактеризувавши майже всю багату історичну літературу, яка цій темі була присвячена, зокрема – після останньої війни і передусім – у Польщі.

95. – MYSTKOWSKI J.A., *Sprawa unijna w Polsce odrodzonej.* (Referaty, wygłoszone w kole «Jedności Katolickiej»). Warszawa 1938, s. 56.

У виданні поміщено 4 реферати: Про стан Церкви на східних землях Польщі; Про унійну справу в Польщі; Про правний стан православної Церкви в Польщі і про товариство «Католицької Єдности», яке цими справами інтересувалося.

96. – PEKAR A., *The Union of Brest and Attempts to Destroy it.* «Analecta OSBM», XIV (1992), p. 152-170.

Після опису постійних прагнень Української ієрархії до єдности з Апостольським Престолом, автор наголошує на потребі зревідувати (у світлі новоопублікованих документів з Римських архівів) ворожі писання проти Берестейської унії, як також говорить про опозицію до неї кн. Костянтина Острозького, козацтва і Москви.

97. – SENYK S., *Vicissitudes de l'Union de Brest au XVII-me siècle.* «Irénikon» 4, 1992, pp. 462-487.

У статті авторка описує мінливий стан Берестейської унії у XVII ст. і говорить про ті політичні та релігійні чинники, що мали великий вплив на її розвиток.

98. – SENYK S., L'Unione di Brest. «Storia Religiosa della Russia», Milano, «Casa di Matriona» 1984, p. 97-111.

У статті подано короткий історичний нарис про приготування та переведення т. зв. Берестейської унії, в якій настало З'єдинення між Українсько-Білоруською Церквою та Західною – Римською.

99. – STEPOWYK D., *Cristianesimo e cultura in Ucraina: prospettive e conclusioni.* «Cristianesimo e Cultura in Europa». Memoria, Conoscenza, Progetto. Atti del simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991). Roma-Forlì, Edizioni CSEO, p. 69-81.

Предметом доповіді є розвиток християнства серед українського народу, зокрема – в період Берестейської унії (1596) і після неї, та його сучасний стан.

У збірнику багато інших статтей, які теж заторкують чи насвітлюють і Українську Церкву.

100. – SUTTNER E. Chr., *Gründe für den Misserfolg der Bresten Union.* «Der Christliche Osten», Würzburg 1990/5, S. 230-241.

У статті автор розглядає – хоч не всі і не найважливіші – фактори, що не дозволили Берестейській унії об'єднати всіх українських і білоруських вірних в одну Церкву, а навіть довели до поділу.

101. – SUTTNER E. Chr., *Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche.* «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1990/1, S. 3-21.

У дискусійній статті описано позитивні й, на думку автора, неґативні сторінки Берестейської унії, що, однак, зв'язані з кожною більшою, меншою чи, навіть індивідуальною, унією. Досі вони в комплексі ніколи належно не розумілися загалом, і не кожен хоче їх зрозуміти.

102. – STUDZINSKI C., *Ze studyów nad literaturą polemiczną.* «Rozprawy Akad. Umiejętności». Wydział filologiczne, ser. II, t. 28 (Kraków 1906), s. 69-96.

Із запланованої більшої праці автор розглядає тільки питання: хто переклав на руську мову «Синод Берестейський» Петра Скарґи та полеміку Іпатія Потія з патріярхом Пігасом.

103. – SYSYN F.E., *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil (1600-1653).* Cambridge Mass., Harvard Ukrainian Research Institute 1985, p. XX + 406.

У великій монографії про визначного руського шляхтича Адама Кисіля багато місця присвячено також його чималій участі в релігійних переговорах між з'єднаною та нез'єднаною єрархією, зокрема в таких розділах: релігійні, національні та культурні відносини в Україні; Синод з 1629 року; Оборона православ'я на сеймі (1633-1641) та Спроба нової церковної Унії (с. 26-32, 54-63, 89-104 і 117-128).

Rec.: JfGOE 1987, S. 593-595.

104. – SZEPTYCKYJ A., *Le Rôle des occidentaux dans l'Oeuvre de l'Union des Églises.* «Stoudion» 1926/6, p. 152-169; 1927, p. 3-18, 49-60.

Це доповідь, яку митр. А. Шептицький прочитав у Римі 1923, з доданим вступом та поясненнями. Предметом доповіді були: проблема масових поворотів до Єдности; три теорії про поворот Росії до Єдности; міркування про Унію в Росії й на Заході.

Голляндською мовою появилася ця стаття старанням о. Перрідона в: Nijmegen, «Instituut voor Byzantijnse Studies», 1959, p. 34.

105. – TOMKIEWICZ W., *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej.* Okres walki z unją kościelną 1596-1635. «Przegląd Powszechny», Kraków 1933, t. 200, str. 149-178.

На основі оприлюднених матеріялів автор подає опис боротьби православних проти Берестейської унії в рр. 1596-1635.

Рец.: Lewicki K., «Kwartalnik Historyczny» 1934, str. 662-3. Zaikyn W., tamże 1934, str. 421-6.

106. – TOMKIEWICZ W., *Dzieje Unji Kościelnej w Wielkiem Księstwie Litewskiem (1596-1795).* «Pamiętnik VI Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie», Lwów 1935, s. 320-328.

Це загальний огляд церковної Унії після 1596 – до 1795 р., зокрема, на Литві.

107. – UMINSKI J., *Der kirchliche Unionsgedanke in Polen des XVI Jahrhunderts,* «Collectanea Theologica», Lwów 1937, s. 427-435.

У статті описано ці старання, які робилися в Польщі у справі Унії, головно в другій половині XVI ст., безпосередньо перед її завершенням.

108. – WELYKYJ A., *Alle fonti del cattolicesimo ucraino,* «Analecta OSBM», IV (1963), p. 44-78.

Ця наукова розвідка про Берестейську унію появилася також українською і французькою мовами – див. вище, ч. 39.

109. – WERHUN P., *Geschichte der Union im Ostslawischen Raum.* «Der Christliche Osten», Regensburg 1939, S. 311-336.

Стаття – короткий нарис про унійні змагання впродовж історії серед українців, білорусів та росіян.

Пор. теж його: *Geschichte der Union in Bysanz und Südosteuropa.* Ibidem, S. 294-310.

110. – ZAŁĘSKI S., *Czy Unia zgubila Polskę?* «Przew. Naukowo-literacki» (1880-1890), s. 397-421, 481-523.

Автор доводить, що козацькі повстання були з соціяльних мотивів, а не релігійних, які почато висувати щойно 1620 р., зокрема по 1649 р. – під впливом московської пропаґанди і грошей. Перші повстання Косинського, Наливайка і Лободи були ще перед Унією (1593-94). Митр. Йосиф Рутський писав 1622 р.: «Щойно від двох років козаки почали інтересуватися релігійними справами». Зле оплачувані, козаки напада-

ли на татарів або на шляхту. 1632-1636 рр. отримали всі права, але не успокоїлися. 1637 р. нищили маєтки і православних. Б. Хмельницький на коронаційнім сеймі скаржився на соціяльні утиски і Церкви, але від жидів, а не від уніятів. Те саме в реєстрі скарг до Потоцького. До 1638 р. був частинний релігійний гніт на Литві, а не на Україні. Якщо ж був, то не від уніятського духовенства, але від панів, яким дано це право 1573 року.

111. – ZAŁĘSKI S., *Czy Jezuici zgubili Polskę?* Kraków 1883, wyd. 3, s. IX+532.

У розділі: «Чи козацькі війни були овочем нетолеранції та єзуїтського фанатизму?» (с. 481-521), – наводить ті самі аргументи, що й у повищій студії. Про Унію згадує на стор. 397-407.

112. – (F. P.), *Dzieje Unii Kościelnej na Rusi w 300-ną rocznicę Unii Brzeskiej.* Lwów, Tow. Pedagogiczne, 1896, str. 54.

Це короткий популярний нарис історії уній Флорентійської та, зокрема, Берестейської, із загальним оглядом пізнішої її долі.

113. – *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa.* T. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i technicznym. Pod redakcją St. Stępnia. Przemyśl, Południowo-Wschodni Inst. Naukowy, 1994, st. 420.

Перший том цього збірника був присвячений 1000-літтю Хрещення Русі-України, а другий – 400-літтю Берестейської унії. Одна частина статтей стосується історії церковних уній, а друга – культурного і релігійного життя українців. Ось деякі історичні статті: *Флорентійська унія і Київська митрополія* (Б. Гудзяк); *Перемиська земля і польський нурт католицького уніонізму у XVI столітті* (А. Фенчак); *Причинки до історії релігійної полеміки у Перемиській землі в XVI ст. Бенедикт Гербест, Андрій Колоденський, Іван Вишенський* (Ігор Мицько); *Християнський Схід у візії ксьондза Петра Скарги ТІ* (Р.Лужний); *Берестейська унія 1596 року як вираз прагнення православних спільнот до реформи Церкви* (о. Мирослав Шегда); *Греко-католицька Церква у Польщі до 1772 року як витвір свого часу* (А. Фенчак); *Реліквії св. Йосафата Кунцевича в костьолі францисканів-реформатів у Перемишлі* (А. Срока); *Ліквідація церковної унії на «забраних землях» у 1839 р.* (Зб. Опацкі); *Церковна унія в Королівстві Польському у XIX столітті* (В. Колбук); *Нова церковна унія – візантійсько-слов'янський обряд* (Ст. Стем-

пєнь); *Репресії проти греко-католицької Церкви у Центрально-Східній Європі після Другої світової війни* (Ст. Стемпєнь); *Митрополит Й. Сліпий перед судом КДБ. Матеріали з процесів у 1945-1946 та 1958-1959 роках* (Ол. Мишанич). – Статті друковні в польській мові. Наприкінці зміст усіх статей подано в німецькій, англійській та українській мовах.

114. – *Unia Brzeska.* Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Praca zbiorowa pod redakcją: R. Lużnego, F. Ziejki i A. Kępińskiego. Kraków, «Universitas», 1994, s. 559.

У великій збірній праці, з нагоди 400-ліття Берестейської унії (1596-1996), опубліковано про саму Унію чи близькі до неї теми 40 докладів різних авторів. Збірка ділиться на три частини: Генеза і дії Унії; Унія у світлі польського письменства і Роль Унії в житті й культурі східно-слов'янських народів. Між ними на окрему увагу заслуговують: *Генеза і завершення Унії* (Кумор Б.); *Відношення державних і церковних московських властей до православної української Церкви і з'єднаної – у 17-20 століттях* (Мокрий В.); *Пастирський лист А. Шептицького до поляків греко-католицького обряду* (Висоцька Ф.); *Василіянські школи на Білорусі у світлі звітів народної едукаційної Комісії* (Нєдзєля З.); *Унія й уніяти після розбору Польщі в насвітленні журналу «Холмско-Варшавский Епархиальний Вестник»* (Куновска-Порембна М.); *Козацтво й Унія* (Сергійчук В.); *До питання про перехід козаків в Унію* (Агашков М.) та інші. Статті друковані в мовах: Польській, українській, російській і білоруській. Після кожної статті подано резюме в мовах англійській та польській або російській. При кінці видання подано ще покажчик імен та місцевостей.

115. – *L'union de Brest (1596) et l'Avenir de l'Eglise d'Ukraine.* «Istina» XXXV, Paris 1990, p. 1-107.

Це число майже в цілості присвячене Київській митрополії після Берестейської унії: з короткою її історією (Dupuy B.) та додатками, що появилися окремим виданням під заг.: *Recherches sur l'Union de Brest* (1990), а також – зі статтями:

DUPRE B., *L'«orthodoxie» de la Ruś de Kiev* (80-99).

MAKSYMIV V., *La constitution de la hiérarchie dans la Ruś de Kiev* (89-93).

DUPUY B., *La concession du saint myron à la métropolie de Kiev (XIV siècle) et ses aspects actuels* (94-104).

II. – БІБЛІОГРАФІЯ ДО УЖГОРОДСЬКОЇ УНІЇ

Бібліографія до Ужгородської унії набагато скромніша від попередньої, бо ця унія виринула на тлі Берестейської і весь час була під її впливом, – в більшості посереднім. Тому історики у своїх студіях звертали головну увагу на Берестейську унію і все написане про неї примінювано у великій мірі також до Ужгородської унії.

Ужгородська унія також мала менший засяг діяння, бо обмежувалася тільки до Мукачівської єпархії. Ця унія, без більшої боротьби та спорів, прийнялася майже всюди і тому навколо неї не розвинулась ширша полемічна література.

Все ж таки, і про Ужгородську унію опубліковано кілька важливих праць, які присвячено тільки приготуванням, діянню та розвитку її на просторих теренах Мукачівської єпархії.

Для вигоди дослідників, які забажають присвятити Ужгородській унії більше уваги, подаємо окремо ще декілька найважливіших праць, залишаючи, як і при Берестейській унії, загальні праці з історії Закарпаття чи з історії Церкви, які теж присвячували багато уваги Ужгородській унії (напр.: Годінка А., Дулишкович І., Лучкай М., Сливка Й. та ін.).

1. – БАРАН О., *Церква на Закарпатті в рр. 1665-1691.* «Богословія», том 32 (Рим 1968), стор. 77-145.

Автор наслітлює один з найбільш заплутаних періодів церковної історії Закарпаття в рр.1665-1691: – період політичних заворушень, турецьких спустошень, спротиву православних, а передусім встрявання латинської єрархії. Праця добре удокументована й вияснює багато досі незнаних або неясних подій.

Рецензія: Пекар А., «Записки ЧСВВ», т. VII (1971), стор. 541-542.

2. – BARAN A., *Eparchia Maramorošiensis eiusque Unio.* Roma, «Analecta OSBM», 1962, pp. XII+108.

Темою праці є З'єдинення з Апостольським Престолом в рр. 1716-1721 Мараморошу, якої населення складалося з українців та румунів. Подавши у вступі коротку історію цієї округи, далі автор присвячує головну увагу історії створення цієї єпархії та поступовій її Унії з Римом, яку там переведено старанням Мукачівської єпархії.

3. – БОЛДИЖАР М.М., *Уніатство. Правда історії та вигадки фальсифікаторів.* Львів, «Вища Школа», 1988, с. 144.

В монографії-пасквілі представлено уявну, нібито антинародну діяльність З'єднаної (Уніатської) Церкви, зокрема тих єпархій, що постали після Ужгородської унії на Закарпатті (1646).

4. – BOYSAK B., *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine.* Toronto – N. York, 1963, pp. IV+240.

У цій праці автор подав історію церковного Об'єднання з Апостольським Престолом на Карпатській Україні. Довше зупиняється на представленні усіх приготувань та старань до цього З'єдинення, починаючи вже з 1614 року; далі описує саме його завершення, а наприкінці – насильну його ліквідацію в рр. 1945-1951. Праця основується на багатьох джерелах та добірній літературі.

Рецензія: А. Пекар, «Записки ЧСВВ» т. VII (1971), стор. 477-479. Р. Хом'як, «Логос» (1971), стор. 76-77.

5. – BOYSAK B., *Ecumenism and Manuel M. Olshavsky, Bishop of Mukačevo (1743-1767).* Montreal 1967, pp. XXII+233.

Після першого розділу про Унію на Закарпатті та діяльність самого єп. М. Ольшавського, автор аналізує його «Слово про З'єдинення».

Рецензія: А. Пекар, «Записки ЧСВВ» т. VII (1971), стор. 537-539; Р. Хом'як, «Логос» (1971), стор. 312-314.

6. – FIEDLER J., *Beiträge der Union der Ruthenen in Nord-Ungarn und der Immunität des Clerus derselben.* Wien 1862, S. 46.

Автор подає короткий історичний нарис церковної Унії в північній Мадярщині, отже на Закарпатті, аж до установлення Мукачівської єпархії та освободження духовенства від чужої залежности (1-25). На дальших сторінках поміщено 12 документів, які насвітлюють розвиток цих проблем, та список Мукачівських єпископів, від 1454 до 1738 року.

7. – LACKO M., *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica.* «Orientalia Christiana Analecta» nr. 143, Romae 1955, pp. XX+276.

Праця видана з повним науковим апаратом, на підставі всесторон-

ньо вивчених джерельних та бібліографічних матеріялів, даючи повну історію церковного З'єдинення Ужгородської єпархії з Апостольським Престолом. При кінці додано ще важливіші документи, хронологічний покажчик, географічну конкорданцію та покажчик імен.

Другий наклад цієї праці появився знову 1965 р., а англійський переклад її 1966 р., однак з призначенням для загалу й тому без стисло наукового апарату: The Union of Užhorod. Cleveland-Rome, Slovak Institute, 1966, pp. 190.

Рецензія: О. Баран, «Записки ЧСВВ» т. II (1954-56); М. Щудло, «Логос» 1955, стор. 327-328; На англійське видання: А. Пекар, «Записки ЧСВВ» 1971, стор. 533-535.

8. – ПЕКАР А., *Нариси історії Церкви Закарпаття.* Т. I: Єрархічне оформлення. Рим, В-во «Записки ЧСВВ», 1967, стор. 242.

Подавши загальні короткі відомості про початки релігійного життя Закарпаття, дальшу головну увагу автор присвячує таким питанням: Унійні змагання; Створення єпархій – Мукачівської і Пряшівської; Мадяризація Церкви; Православний рух; Релігійне відродження в 20 столітті та Хресний Шлях Унії після останньої війни. При кінці подано список єпископів, велику бібліографію та іменний покажчик.

Рецензія: О. Баран, «Богословія», Рим 1968, 270-271.

9. – PEKAR A., *The History of the Church in Carpathian Rus'.* East European Monographs CCCXXII. New York, Columbia University Press, 1992, pp. LII + 296.

В основному це – переклад праці о. А. Пекаря, що під заголовком: «Нариси історії Закарпаття» 1967 р. появилася у в-ві «Записки ЧСВВ» (с. 242) і була віднотована у першому томі цієї Бібліографії під ч. 608. Крім вступу видавців, в перекладі додано ще Біо-бібліографічну довідку про автора праці – о. Атанасія Пекаря (XI-XVIII), яку підготували Е. Касінець і Р. Реноф; в ній в хронологічному порядку подано його праці про карпатських русинів (XX-XLIII); вміщено три географічні карти Закарпаття. Крім того, доповнено розділ про Церкву вихідців із Закарпаття та еміграції, біографічний додаток з даними про всіх єпископів – аж до останнього часу, як і – покажчики іменний і предметний.

10. – ПЕРФЕЦКИЙ Е., *Василій Тарасович, єпископ Мукачевський* (До історії початків церковної Унії в Підкарпатю). Ужгород, «Науковий Зборник тов. *Просвѣта* в Ужгородѣ за рок 1923», стор. 84-92.

Стаття присвячена першим початкам запровадження Унії в Мукачівській єпархії, зокрема діяльності в цій справі єп. Василія Тарасовича (1634-1648) і самій особі цього владики.

11. – ПЕРФЕЦКИЙ Е., *Религіозное движеніе въ XVI-мъ и началѣ XVII вѣка въ Угорской Руси.* «Извѣстія отдѣленія русскаго язика и словесности императорской Академіи Наук», С. Петербургъ, т. XX/1 (1915), стор. 24-77.

На тлі короткої історії Угорщини, автор описує релігійні реформаторські рухи в 16-17 ст. і наскільки вони вплинули на Унію Мукачівської єпархії з Апостольським Престолом.

«ANALECTA OSBM» — «ЗАПИСКИ ЧСВВ»

SECTIO I: OPERA

1. WOJNAR M., OSBM, *De regimine Basilianorum Ruthenorum a Metropolita Josepho V. Rutskyj instauratorum,* Romae 1949, pp. XX-218.

.....

46. ПАТРИЛО Ісидор, *Джерела і бібліографія історії Української Церкви,* том II. Рим 1988, ст. VIII+330. – (Fontes et bibliographia Ecclesiae Ucrainae, vol. II).

47. HUCULAK Laurence Daniel, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of Union with Rome (1596-1839).* Rome 1990, p. 420.

48. *Нарис історії Василіянського Чину.* Рим 1992, стор. 640. – (A Sketch of the History of Basilian Order – of Saint Josaphat).

49. ПАТРИЛО Ісидор, *Джерела і бібліографія історії Української Церкви,* том III. Рим 1995, стор. VIII+324. – (Fontes et bibliographia Ecclesiae Ucrainae, vol. III).

SECTIO II: «ANALECTA»

VOLUME 1 (VII): Fasciculus 1, 1949, pp. 1-208
Fasciculus 2-3, 1950, pp. 209-440
Fasciculus 4, 1953, pp. 441-680
VOLUME 2 (VIII): Fasciculus 1-2, 1954, p. 1-304
Fasciculus 3-4, 1956, p. 305-578
VOLUME 3 (IX): Fasciculus 1-2, 1958, pp. 1-320
Fasciculus 3-4, 1960, pp. 321-640
VOLUME 4 (X): Fasciculus 1-2, 1963, pp. 328
Fasciculus 3-4, 1963, pp. 329-572
VOLUME 5 (XI): 1967, p. XIV+420
VOLUME 6 (XII): 1967, p. XVI+608
VOLUME 7 (XIII): 1971, p. 572
VOLUME 8 XIV): 1973, p.XII+492
VOLUME 9 (XV): 1974, p.XII+558
VOLUME 10 (XVI): 1979, p. X+553
VOLUME 11 (XVII): 1982, p. 528
VOLUME 12 (XVIII): 1985, p. 528
VOLUME 13 (XIX): 1988, p. 544
VOLUME 14 (XX): 1992, p. 447
VOLUME 15 (XIX): 1996, p. 555

SECTIO III: «DOCUMENTA ROMANA ECCLESIAE CATHOLICAE IN TERRIS UCRAINAE ET BIELARUSJAE»

Acta S. Congregationis de Propaganda Fide, voll. I-V (1622-1862), Romae 1953-1955.

Audientiae Sanctissimi, voll. I-II (1658-1862), Romae 1963-1965.

Congregationes Particulares, voll. I-II (1622-1862), Romae 1956-1957.

Documenta Pontificum Romanorum, voll. I-II (1075-1953), Romae 1953-1954.

Documenta Unionis Berestensis eiusque Auctorum (1590-1600), Romae 1970.

Epistolae Metropolitarum Kioviensium, voll.I-IX (1613-1838), Romae 1956-1980.

Litterae Basilianorum, voll. I-II (1601-1760), Romae 1979.

Litterae Episcoporum, voll. I-V (1600-1640), Romae 1972-1981.

Litterae Nuntiorum Apostolicorum, voll. I-XIV (1550-1693), Romae 1959-1977.

Litterae S. Congregationis de Prop. Fide, voll. I-VII (1622-1862), Romae 1954-1862.

Supplicationes Ecclesiae Unitae, voll. I-III (1600-1769), Romae 1960-1965.

S. Josaphat Hieromartyr, Documenta beatificationis et canonizationis, voll. I-III (1623-1867), Romae 1952-1970.