

Національна
академія наук України

Інститут
української археографії та джерелознавства
імені М.С.Грушевського



МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ
MYKHAILO HRUSHEVSKY DIGITAL ARCHIVES



Видавництво "Світ"

<http://svit.gov.ua/>

Михайло ГРУШЕВСЬКИЙ



ТВОРИ у 50 томах

Видавнича рада:

Борис ПАТОН – голова

Любомир ВИНАР • Іван ДРАЧ • Аркадій ЖУКОВСЬКИЙ
Володимир ЛИТВИН • Олексій ОНИЩЕНКО • Сергій ПЛОХІЙ
Френк СИСИН • Ярослав ЯЦКІВ

Головна редакційна колегія:

Георгій ПАПАКІН – головний редактор
Ігор ГИРИЧ – відповідальний секретар
Сергій БЛОКІНЬ • Геннадій БОРЯК • Віктор БРЕХУНЕНКО
Галина БУРЛАКА • Василь ДАНИЛЕНКО • Микола ЖУЛИНСЬКИЙ
Мирон КАПРАЛЬ • Олександр КУЧЕРУК • Олександр МАВРІН
Ігор МЕЛЬНИК • Надія МИРОНЕЦЬ • Юрій МИЦІК
Всеволод НАУЛКО • Світлана ПАНЬКОВА • Руслан ПИРІГ
Валерій СМОЛІЙ • Василь УЛЬЯНОВСЬКИЙ • Ярослав ФЕДОРУК
Андрій ФЕЛОНЮК • Варвара ШУЛЬГА

Михайло ГРУШЕВСЬКИЙ



Том 23

Серія

МОНОГРАФІЧНІ ІСТОРИЧНІ ПРАЦІ



МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ
MYKHAILO HRUSHEVSKY DIGITAL ARCHIVES

ЛЬВІВ
ВИДАВНИЦТВО
“СВІТ”
2014

УДК 94(477)
ББК 63.3(4УКР)
Г 91

*Випущено на замовлення Державного комітету телебачення і радіомовлення
України за програмою “Українська книга” 2014 року*

*Затверджено Вченою радою
Інституту української археографії та джерелознавства
імені М.С.Грушевського НАН України*



Упорядкування, передмова: Мирон КАПРАЛЬ, Андрій ФЕЛОНІЮК



Видавництво “Світ”

<http://svit.gov.ua/>

ISBN 978-966-603-223-5
ISBN 978-966-603-882-4 (Т. 23)

© Інститут української археографії та джерелознавства
імені М.С.Грушевського НАН України, 2014
© Капраль М., Фелонюк А., передмова, 2014
© Видавництво “Світ”, дизайн та художнє
оформлення, 2014

РОЗДІЛ IV

З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ
НА УКРАЇНІ



Крушевський в цей самий час на друкарстві
своєї бібліотеки констатовані в північно-східно-східній
частині України до історичних і культурних досліджень,
які вчинилися в Україні між ними і іншими дослідниками
України на (Україні) (Україні) (Україні) (Україні) (Україні)
вона сиділа в Києві на півночі, маючи в руках свої
свої книги, в рукописі, в рукописі, в рукописі, в рукописі,
своєю на власній. Як добре він сам сидіти.
Біди рідні українці, вони не можуть бути. Та й українці
не тільки рідні, в Україні ^{сидіти} ~~сидіти~~, своєю мовою,
на своїм місці, на місці, на місці, на місці, на місці,
на, невідомо, невідомо, невідомо, невідомо, невідомо, невідомо,
своєю рідною мовою (Україні) (Україні) (Україні) (Україні) (Україні)
своєю мовою, в Україні (Україні) (Україні) (Україні) (Україні) (Україні)
написався рідний і культурний, дуже легко зрозуміти
має від української мови та культурної рідної мови
рідної мови, і як само легко надійти своєю мовою
^{до} ~~до~~ мови мови мови мови мови, що українська
мова? Українська мови. Українська мови мови мови мови
своєю мовою мови мови (Україні) (Україні) (Україні) (Україні) (Україні)
Українська мови мови мови мови мови

Автограф першої сторінки книги: Михайло Грушевський.
З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1925.
Оригінал зберігається в ЦДІА України в Києві, ф. 1235, оп. 1, спр. 211, арк. 1—98.



З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ

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

Перед тим вони сиділи далі на північ, мабуть, в краях горішнього Дніпра, в сусідстві племен фінських, литовських та германських. Як довго вони там жили і звідки туди зайшли, — сього не можемо знати. Індоевропейська родина¹, до котрої входили, своєю мовою, наші старі племена, належала до тих мандрівних, непосидючих, неспокійних рас, що були ферментом людства, й їм рід людський завдячує свою культуру і цивілізацію. Сі раси зчаста міняли свої оселі, входили в стичність з найрізнішими расами й культурами, дуже легко приноровлювались до різних фізичних і економічних обставин, зручно переймали культурні та цивілізаційні набутки від народів культурніших і так само легко надіяля своїм добром народи менш культурні, що, приймаючи їх мову, звичайно, безостанку з ними зливались. Фізична неоднотайність індоевропейських племен (в тім і наших, що в своїм складі мають також різні прикмети фізичного змішання) зісталась показником такого вливання різних рас до індоевропейської родини². В мові й культурі її ми знаходимо, з одного боку, певні спільні прикмети, що лишилися як наслідок колишньої мовної та культурної однотайності сеї родини, з другого боку — різні подібності з іншими культурами, наприклад, з найкраще нам відомим старим побутом — семітським і месопотамським³. Розуміється, бувають подібності

¹Індоевропейською родиною зветься народи, що заселяють Європу і Передню Азію до Індії (Індостана) і говорять подібними, спорідненими мовами спільного походження. Родина ся поділяється на такі головні групи: група західна — старинні греки, римляни, кельти, нинішні народи німецькі (або германські), романські — французи, італійці, іспанці, англосаксонські — англійці й американці й ін.; група північно-східна — слов'яни і литовці; група полуднево-східна (або арійська) — народи індійські (інду) і перські (або іранські).

²Фізичне змішання виявляється в неоднаковім кольорі волосся і очей, в барві тіла — темній або ясній, в різнім зрості, формі голови і под.

³Семітські народи — нинішні євреї (жиди), сірійці, араби, старинні — вавилоняни, ассирійці, халдеї, фінікійяни. Головним огнищем старої семітської культури була Месопотамія (долина рік Тигра і Євфрата).

просто випадкові: вони існують в господарстві, в техніці, в словесності різних людських рас, не раз зовсім незалежно від якого-небудь запозичення. Але деякі з подібностей, помічених у народів індоєвропейських з іншими культурами, неприпадкові, а походять, очевидно, з старих взаємин цих народів (і наших племен спеціально) з народами інших рас та культур.

Се дотикає і мітології, релігії та словесності нашого народу¹. В них знаходиться багато такого, що, по всій очевидності, належить до спільних поглядів індоєвропейської родини на природу чи доохресний світ. Воно знаходить собі подібності в мітології народів германських і литовських, — з одної сторони, у віруваннях іранських та індійських — з другого боку. Святі санскритські (Веди) й іранські (Авеста) [книги] дають не раз дуже інтересні, близькі подібності до старих наших обрядів, молитов та пісень. До таких спільностей належать, напр., образ неба — то ясного й погідного, то грізного в гromі і блискавці, як найвищої світової сили, пана і владика всього суцього; або — святе, предвічне дерево життя, оспіване в наших колядках: в нім живуть птахи, що творять світ, і від нього походять всі користі, котрими живе людське господарство. Чудодійний, животворний напиток — наш м е д, що відповідає індійській сомі і в пізніших образах, під чорноморсько-дунайськими вражіннями, переходить в в и н о. Огонь і вода, як могутні святителі й чистителі життя, котрими благословиться і охороняється від впливів злих сил всякий акт — чи при весіллі, чи початку нового господарського року, чи при похороні небіжчика і под.²

¹Мітологією називаються оповідання про богів і героїв.

²Треба сказати, що новіші дослідники українського фольклору (народних переказів, народної словесності) досить здержливі в виводах таких індоєвропейських паралель (паралелі і аналогії — подібності до наших переказів в переказах інших народів). В 1860—1870 рр. майже кождий поетичний образ українського фольклору виводивсь дослідниками з індоєвропейської мітології, мовляв, спільної нашому народові з іншими індоєвропейцями: йому підшукувались аналогії чи в Ведах, чи в Авесті, чи в грецькій письменності, і толкувалось, що той образ наші предки принесли з правітчини. Найяскравішим представником такого толкування був харківський професор О.Потебня (найбільший з українських філологів), в ранніх своїх працях. Пізніше, в 1880—1890 роках, взяла перевагу т. зв. теорія літературних запозичень, котрої найвиднішим представником у нашій літературі був Драгоманов. Вона налягала на те, що подібності між фольклором українським та індоіранським найчастіше походять з впливів західноєвропейської літератури та фольклору, і в них передусім треба шукати джерел таких подібностей. Вони, значило б, пізніші, бо саме західноєвропейське джерело орієнтальним змістом наповнилось (орієнтальний, східний — в приложенні до європейських переказів так звуться їх арабські, перські й індійські джерела) найбільше в часах хрестоносних походів, і то не так з індійських джерел безпосередньо, а з їх відгомонів жидівських та арабських. Але в 1900-х роках знов бере перевагу погляд Потебні, з останніх часів його творчості, — що мітологічного толкування заскоро зріклись (мітологічне толкування у нас — з старих, колишніх спільних індоєвропейських вірувань) на користь літературного (інакше званого “історичним”). Дослідники української легенди (легендою звуться оповідання про побожні речі, ті особливо, що містяться в Святім Письмі), як О.Косач-Пчілка (рідна

Але, з другого боку, бачимо в нашій фольклорі також яскраві подібності із переказами й культами семітськими. Сі подібності можуть походити або з пізніших, чорноморських стичностей, або і з раніших впливів. Такі, напр., образи зміїв, з котрими борються світлі ества або доброчинні богатирі. Живо-творящі джерела, стережені сими зміями. Ріжні мітологічні та фантастичні¹ образи, переховані в наших казках, знаходять собі разючі паралелі в повістях вавилонських і староегипетських².

Деякі подібності можуть вказувати на колишні північноазійські впливи. Напр., мотив сотворення світу звіром або птахом, що поринає під воду і приносить відти перші грудки землі: сей мотив³ приходить однаково в Північній Азії, в Північній Америці, у народів фінських і полуднево- і східнослов'янських; він поетично оброблений в наших славних колядках про сотворення світу, що здавна звернуло на себе увагу мітологів. Орієнталісти вказували в поезії українській і східнотурецькій та монгольській ріжні подібності, які можуть відбивати в собі впливи буддійські⁴ й хінські, а походити могли б не тільки з часів пізніших, але і з-перед нашого розселення на Полудні. Часи християнської ери⁵ були епохою великого поширення політичних і культурних впливів Китаю в Західній Азії, в т. зв. Східнім Туркестані, і проміння сих культурних впливів безпечно сягали околиць Каспійського моря та Уралу, а може, й дальше на захід.

Перед своїм переселенням до теперішньої України наші предки займали один з глухіших кутів тодішньої Європи, малопрístupний для світових культурних течій, тому їх культурний та соціальний розвиток⁶ поступав повільніше, ніж їх полудневих та західних сусідів з тої ж самої індоєвропейської родини: іранських орд, які кочували в східноукраїнських степах, опираючись о Чорне море, та германських племен, що опирались о море Балтійське. Слов'янські племена, мабуть, стояли в культурній і політичній залежності від них, і цивілізаційний розвиток наших предків теж, мабуть, значно відставав від тих краще уміщених сусідів. Проте ще й перед своїм переселенням на полудне слов'яни вийшли на культурний рівень, що приблизно відповідав рівневі германських племен в їх русі на захід і полудне в I ст. перед Хр. Безсумнівно, вони вже тоді знали метали, хоч обходились найбільше деревом, камінням та

сестра Драгоманова), волинський фольклорист М.Коробка, повертають до мітологічних толкувань, тільки обережніших, ніж колишні. Такого обережнішого мітологічного толкування не цураюсь і я в огляді української усної словесності в "Історії укр. літератури", до котрого далі відкликаюсь.

¹ Фантастичні — видумані людською уявою.

² Кілька прикладів можна бачити в моїй "Історії укр. літератури", в т. I.

³ Мотив — простіше оповідання, тема — складніше сполучення мотивів (складніше оповідання).

⁴ Буддійські — індійські оповідання, зв'язані з релігією Будди.

⁵ Християнська ера — часи Христового Рождества.

⁶ Соціальний — громадський.

кістю, або рогом. Користали з примітивного хліборобства¹ і з молочних продуктів одомашненої худоби (що теж належить до вищих форм господарства). Знали різні ремесла в їх примітивних формах. Відносини родово-племінного комунізму² вже відступили перед патріархальною родиною³, так що відгомони старших родових та родинних форм, які ще й тепер виразно світять в українським весільним обряді, уже для тих часів були більше останками минулого, ніж відбиткою сучасності.

Для поглядів на природу і для релігійних представлень того часу характеристичним був магічний спосіб думання. Природні, космічні сили не уявлялись людині у виразно індивідуалізованих втіленнях⁴, до котрих нас привчили більш розвинені мітологічні системи. Уява не йшла поза поетичні образи певних природних явищ з незначними початками антропоморфізму (уявлення в людських образах), таких, як сонце, вітер, мороз, огонь, дощ, урожай тощо. За поміччю певних молитов, обрядів і маніпуляцій: огнем, запаленим приписаним способом, водою, зачерпненою з певними словами й обрядами, рослинами, зібраними з закляттями, ритуально приготованими стравами тощо, — людина вважала можливим впливати на ці сили, диктувати врожаєві, приплодові, приростові своєї родини, ловам, звірові і т. д. В великім уживанню, як нехибні способи скріплення таких магічних засобів, були танці, походи, хороводи, супроводжені магічними викликами й приспівками; деякі останки їх ще й нині можна помітити між народними обрядами.

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

Все те — примітивні форми релігійної гадки, які повторюються й у інших індоєвропейських народів — як західних (греків, римлян, кельтів, германців), так і східних (литовців, іранців й індоарійців), в їх водних, лісових і пільних духах, в арійських “пітарах” — предках і под. Тільки у нас вони не розвинулись яскравіше, і ті свої примітивні, ледве зазначені риси понесли ген далеко аж до недавніх часів, ставши одним з складників того народного християнства, про котре говоритимемо далі.

Розселення. Українське переселення на полудне, — з одного боку, було наслідком розмноження людності, котрій ставало тісно в північних лісах, та стихійного потягу⁵ до теплішого й багатшого підсоння, що гнав північні народи

¹Примітивний — найпростіший, найдавніший.

²Комунізм — спільність в володінні, господарстві.

³Патріархальна родина — котрою править батько.

⁴Індивідуалізовані втілення — представлення в людській подобі.

⁵Стихийний — несвідомий.

так само в століттях попередніх, як і пізніших. З другої сторони, се переселення стояло в зв'язку з рухом на полудне племен німецьких, власне народів східногерманської, готської групи, що мешкала в сусідстві слов'янських народів над Віслою і в II в. по Хр., в зв'язку з загальним розселенням германських племен, почала рухатись на полудне, в напрямі до Чорного моря. Декотрі східнослов'янські племена, мабуть, були політично залежні від готів, інші використовували їх похід на полудне для свого поширення (декотрі слов'янські історики із слів сучасних латинських письменників домірковувались, що сама готська мандрівка на полудне сталась під натиском слов'янських племен). Не може бути сумніву, що й перед тим різні слов'янські ватаги і коліна, в зв'язку з колонізаційними заворушеннями в українських степах, не раз виривались і заганялись досить далеко в сім напрямі. Готський же похід дав притоку до більшого, масового слов'янського руху. Сьому тісному зв'язкові його з готським розселенням завдячуємо й найстаршу історичну згадку про появу наших племен в чорноморських сторонах. З готських епічних творів долетіла до нас звістка про боротьбу готських ватажків з антськими під час гунського натиску в останній чверті II віку. "Антами" звались якраз наші племена, що тоді займали Чорноморське побережжя від Дону до Дністра, а потім (як наддністрянські слов'яни пішли на Дунай) антське розселення присунулось до самого Дунаю. Так готська традиція дає нам змогу зорієнтуватись в сій многоважній у нашої історії події.

Се переселення було дійсно великою епохою в культурнім розвитку наших племен. Вони присунулись ближче до тої середземноморської культури, від котрої досі тільки далекі відгомони до них долітали. Прийшли до безпосередньої стичності з культурною грецькою (або, краще сказати — еллінізованою)¹ та романізованою людністю Чорноморського побережжя і балканських країв. На Чорноморським побережжі вони ще застали грецькі колонії, як Тіра, Ольвія, Херсонес, Феодосія, Танаїс й ін. Сі города, щоправда, сильно потерпіли від різних степових бур, в тім числі і від готських нападів. Вони були переповнені різним варварським народом і культурне життя в них було невисоке. Але тим приступніше було воно слов'янським, антським пересельцям, і все-таки було для них високою школою культури в порівнянні з тим, що мали вони на своїй правітчині.

За Дунаєм, в балканських сторонах, куди вони попадали як учасники різних походів і не раз лишались надовго, або й оселялись назавсіди, — вони попадали між романізовану людність, що тільки починала тоді розпускатись слов'янською імміграцією.

Ся ж грецька і римська стихія в тім часі і в сих сторонах була густо розмішана ще й іншими культурними домішками. Дуже сильні були тут малоазійські впливи: тутешні міста стояли в тісних зв'язках з Малою Азією, і тамошні

¹Еллінізованою, елліністичною зветься культура, що перейнялася впливами грецькими, а романізованими або романськими — ті народи, що перейняли культуру римську.

культи, як релігія Мітри і різні варіанти дуалістичної іранської доктрини¹, були тут добре звісні. Чимало було громад жидівських і різних юдаїстичних сект, як “вчителі єдиного Бога”, звісні в Боспорі (теперішній Керчі). Мали своїх прихильників культу египетські. Над усім сим, тим саме в тім часі, починало брати гору християнство в різних своїх течіях (як відомо, напр., серед готів воно прийнялося в формі аріанської²). Пізніше, з викристалізуванням ісламу, арабський каліфат присунувсь під Кавказькі гори й став поширювати свої впливи³ понад Каспієм та Волгою. Нарешті, різні кочові орди, що мандрували з Центральної Азії, приносили елементи культури й релігії також і відти. Таким чином, слов’янські пересельці, які втискалися до міст, шукаючи безпосереднього зв’язку з сим барвистим, привабливим для них життям, або пускалися у воєнні чи купецькі мандрівки, знаходили для своєї мислі й чуття, для своєї релігійної думки дуже різномірний матеріал культурний, літературний (головно в усній формі, розуміється) і соціально-політичний, і, безсумнівно, вони набирались сеї мішанини цивілізації з пожадливістю й ненаситністю варвара-неофіта.

На жаль, від сих передових стеж українського походу безпосередньо не дійшло до нас нічого: чорноморсько-дунайська “антська” колонізація розвіялась під новим кочовим натиском ІХ—Х—ХІ в., а останки її прогнали пізніше до решти. Тому ми не можемо слідити на місці за тими цікавими комбінаціями⁴ слов’янської культури й релігії з сим чорноморсько-дунайським матеріалом, що мусили творитись на тих передових позиціях, серед пересельців не тільки найдалше висунених, але й найбільш, без сумніву, рухливих, перейнятливих і податних його впливам. Можемо тільки відгадувати їх з різних відгомонів, які відти залетіли до українського запілля, між ту північноукраїнську колонізацію, що не зазнала в такій мірі тих степових бур, — в нинішній Чернігівщині, Північній Київщині, Волині, Галичині.

Туди, через полудневих пересельців VI, VII, VIII в. теж долітали чорноморські впливи, тільки в формах припізнених, ослаблених. Туди ж потім стала відступати чорноморська і степова українська людність, коли життя в обставинах VIII—Х в. ставало для неї до решти незносим. Дещо з того перенесеного або переданого з полудня на північ щасливим випадком для нас збереглось. Стрічаючи в новішій фольклорі або в відгомонах старших пам’яток різні мотиви, образи, вирази, назви чорноморсько-балканського походження, ми догадуємось, що се останки того колишнього чорноморсько-дунайського культурного набутку. Мало з нього дійшло до сільської хати

¹ Дуалістична доктрина (наука віри) — така, що приймає світове життя як боротьбу двох одвічних і рівних сил: доброї і злої, ясної і темної.

² Аріанство, або унітаризм, — християнська секта, що не вважає Сина і Духа Святого одвічними і рівними Отцеві.

³ Іслам — магометанська релігія, каліфат — держава.

⁴ Комбінації — сполучення.

північної, лісової України, котра одна нам переховала останки того старого українського життя. Ще менше з нього заціліло на протязі цілого тисячоліття. Мусимо міркувати, що життя українських чорноморських та дунайських міст, про котрі ще пам'ятають наші літописці з кінця XI та початків XII в., мусило бути бути без порівняння яскравіше, сильніше закрашене всякими екзотичними запозиченнями¹ — витворами елліністичної творчості й орієнтальної фантазії, ніж се північне хліборобське життя, відгомони котрого перед собою маємо. Небагато воно навіть могло з нього перейняти і зятимити. Тим цінніше, що воно нам таки передало з нього дещо.

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

Літнє свято “русалій”, згадане в наших старих літописах і досі додержане народним календарем, від котрого пішли наші русалки, саме походить від балканського свята “розалії”, свято рож, присвячене душам померших предків. Се запозичення відбилось і на характері сього народного свята, що довго був незрозумілим, аж доки не викрилось його балканське походження.

Таке саме, очевидно, походження поетичних мотивів, зв'язаних з Дунаєм як рікою рік, символом ріки і води взагалі наших пісень. Міркуючи се, ми розуміємо, чому у величальних піснях молодецька дружина, вибираючись в службу до другого пана, пускається не іншою дорогою, а “долі Дунаєм під Царгород”.

Уявляємо собі ту обстанову, в котрій повстали незчисленні обороти, зв'язані з виноградом, вином, винним цвітом, виноградними кетягами, так мало звісними в Північній Україні, а так популярними в наших старих піснях.

Розуміємо, де складались сі улюблені ними малюнки широкого поля, на котрім видніють незчисленні стоги і копни, і з високих верхів сокіл споглядає на море, оглядає кораблі та веде розмову з дунайським “низом”.

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

¹Екзотичні — чужосторонні.

Воно запліднило новими мотивами українське духове життя, світогляд і творчість та охоронило їх від односторонності. Тому й візантійська ортодоксія¹, до котрої захотів слідом загнати, з політичних мотивів, український нарід княжий київський уряд, не могла опанувати сього громадянства, перед котрим розгорнулася була ся широка перспектива різних вір, різних моральних і догматичних систем, і в них відчулось, хоч би й не дуже свідомо, людське — вселюдське.

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

Передхристиянський релігійний світогляд. Для пізнання релігійного світогляду української людності з-перед християнізації розпоряджаємо трьома категоріями джерел. Одна — се найстарші звістки чужоземних письменників-сучасників про релігію українських племен; сюди ж можна прилучити також згадки в договорах Русі з греками в X в., перехованих в наших літописях, бо укладались вони, очевидно, греками відповідно тому, що знали вони про релігійні погляди Русі. Друга — се згадки наших писаних пам'яток з християнських часів, де принагідно споминаються старі релігійні обряди або називаються ймення давніших богів: такі згадки маємо в київських літописях, в проповідях, що докоряли людям за заховування старих поганських обрядів, і в поетичних прикрасах “Слова о полку Ігоревім”. Третя — се нинішній народний або недавній обряд, в деяких місцях ще й тепер додержуваний з великою докладністю, в інших записаний в досить свіжій стані в минулім столітті. Кожда з сих категорій має свої сильні і слабкі сторони і сама по собі не може дати образу релігійних поглядів української людності взагалі, і спеціально того північно-українського розселення, що, перестоявши колонізаційні завірюхи, видало з себе нинішній український нарід. Але комбінуючи відомості всіх трьох категорій, можна виробити про се приблизне поняття.

Найстарша характеристика походить від грецького історика VI в. по Хр. Прокопія і говорить про полудневе розселення. Прокопій інтересувався словенами і антами і дає такий начерк їх релігійних поглядів: “Вони признають владиною всіх єдиного Бога, що посилає блискавку. Жертвують йому корів та всяку іншу жертву. Якоїсь фатальної долі, котра б мала силу над людьми, вони не признають: коли хтось бачить перед собою видиму смерть, чи в хоробі чи на війні, він обіцяє за своє життя жертву Богові, якщо не пропаде, і, спасшись, жертвує обіцяне та й думає, що тією жертвою спас собі життя. Шанують річки, німф² та деякі інші божества, жертвують їм усячину, і з тих жертв ворожать собі”.

Щоб відповідно оцінити сю звістку, треба мати на увазі, що вона говорить про розселення чорноморське, яке прожило вже не одне століття поруч еллінізованої та романізованої людності, отже, мабуть, не одне й засвоїла

¹ Візантійська ортодоксія — церковна наука Візантії, ухвалена урядом.

² Німфи — божеські істоти у греків, що, по їх гадці, жили в лісах, горах, ріках, — як наші русалки.

від неї; по-друге, — говорить се письменник-візантієць, що привик мислити ідеями християнськими, а поганські явища прирівнювати до ближче звісної йому грецької мітології. Рахуючись з сими остереженнями, можемо вийняти такі вказівки з його характеристики:

Сі чорноморські українці вважали проявами найвищої світової сили небо з його явищами, особливо громом-блискавицею. Доохресний світ уявлявся їм заселеним різними божеськими істотами — “даймонія”, як їх зве грецьким виразом Прокопій. В світогляді переважали магічні ідеї: чогось фатального, непохитного собі не уявляли, як поганські греки, за помічню жертв, як їх зве Прокопій, — себто релігійно-магічних відправ, вважали можливим впливати на які-будь явища. Спеціально Прокопіїві було звісне ритуальне споживання худоби. Він чув також, що словени і анти ворожать з “жертв”, себто з ріжної поживи, котру вони з певною магічною процедурою споряджали для тих таємничих сил, що наповнюють доохресний світ.

Звістки пізніших грецьких та арабських письменників, з кінця IX та з X віку, мають ту слабшу сторону, що при охоті їх можна прикладати і до українців, і до варягів, котрих тоді було багато в “руських” дружинах. Вони, напр., оповідають про сю “Русь”, що вона ніколи не піддається ворогам, а в останній біді сама себе забиває, бо вірить, що хто був невільником на сім світі, буде ним і по смерті (Лев Діакон). Араб Ібн-Фадлан, описуючи похорон багатого руського купця, оповідає, що разом з ним спалено одну з його невільниць, котра в передсмертній екстазі¹ каже, що вона бачить небіжчика — свого пана “в гарнім зеленім саді” (раю), і він її кличе до себе і т. под.²

Так звані норманісти, які виводять сю стару Русь від варягів-норманів, з теперішньої Швеції, остерегають, що і в згадках договорів з Київською Руссю, і в оповіданнях нашої старої літописі про поганську віру, котрої трималися в Києві в X в., теж треба рахуватися з можливими впливами варязької дружини. Та сих впливів не треба перебільшувати, хоча в X в. дійсно бачимо варягів на різних високих становищах Київської держави, проте глибшого впливу на місцеве культурне життя вони не мали. Тому й згадки договорів та літописей, до котрих переходимо, належить уважати відбиттям релігійного світогляду української Русі X в. — її вищих, міських верств.

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

¹ Екстаза — крайнє схвилювання, захват, в яким людина не тямить себе.

² Докладніші звістки — в “Історії України-Руси”, т. I, 315 і далі. Новіші праці з словінської мітології: A.Brückner. Mitologia Słowiańska. Kraków, 1918. V.J.Mansikka. Die Religion der Ostslaven. Helsinki, 1922.

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

В оповіданні літописі про панування Володимира в Києві перед охрещенням вчисляються такі головніші ймення старих богів, звісні літописцеві: Перун, Хорс, Даждьбог і Стрибог. Сі ж імення вчисляються також в згаданих проповідях против поганства: крім того, в них споминаються релігійні трапези “законні” на честь Рода і Рожаниць, молення огневі котрого звуть “Сварожичем”, і т. под.

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

“Слово о полку Ігоревім” називає сонце “Великим Хорсом”, вітри — “Стрибоговими внуками”, свій руський нарід — “Даждьбоговим”, а його ворогів половців — “бісовими дітьми”.

На підставі сих вказівок деякі дослідники укладали мітологічну систему староруську — український Олімп¹, подібний до грецького або германського. Але з сим треба бути обережним. Ми не повинні спускати з ока, що всі сі звістки походять з пізніших часів від книжних часів людей, що підганяли спомини про старих богів під біблійні чи історичні взірці. А се показує, що ті образи, в котрих різні природні явища представлялись нашим предкам, не набрали індивідуалізованих форм, людських подоб, і такі вирази, як “діти”, “внуки” і т. под., були, властиво, тільки поетичними образами. Тих богів, правда, вже представлявано в формі ідолів людської подобі: літописець каже, що Володимир поставив в Києві дерев’яного ідола Перуна з срібною головою і золотими усами; згаданий Ібн-Фадлан оповідає, що руські купці молились дерев’яним ідолам з вирізьбленими лицями, подібними до людського. Деякі дослідники догадувались, що се були новини, які заводились під варязькими впливами. Може, й так! В кождім разі, антропоморфізм — уявлювання богів в людській формі — не встиг поглибитись перед християнізацією. Се факт характеристичний і важний, що ми не знаємо у нас ні одної певної богині, божеські образи нейтральні, і так само нема ні одної певної генеалогії², бо те, що літописець називає Даждьбога сином Сварога, се він робить тільки, підкладаючи світські ймення під грецьке оповідання.

В основі вчислених образів, очевидно, лежав образ неба—світу—сонця, спільний всім індоєвропейцям той “єдиний бог”, що про нього говорить Прокопій. Здогадуються, що він носив ім’я Сварога, котрого то літописець

¹ Олімп — гора в Греції, що представлялася місцем пробутку богів; тим словом означається також вся громада богів або релігійна система.

² Генеалогії богів представляли їх спорідненими між собою як батьків і дітей, братів, чоловіків і жінок.

кладає в батьки сонцеві — Дажьдбогові. Се ім'я зв'язують з індійським пнем с в а р, що значить небо, сонце і сонячне світло. Огонь називається його сином або потомком — “Сварожичем”. Як сонце, се божество, носить імена Хорса і Дажьдбога, перше ім'я, правдоподібно, зближується з іранським іменем сонця — Khorshêti, а ім'я Дажьдбога толкується бог-податель (всього добра, розуміється). Виявляючи себе громом і блискавицею, як громовик, воно зветься Перуном (литовський Перкунас, у західних слов'ян — Перун-гром); се ім'я походить від слова п р а т и-бити: бог, що б'є. Спостереження Прокопія, що того “єдиного бога” передусім шановано як громовика, відповідає особливому поважанню Перуна в Києві в X в., засвідченому різними джерелами. Тому не потреба вважати його, як то роблять деякі норманісти, українською назвою варязького бога Тора: не тільки ім'я, але й образ се свійський. З християнізацією він покритись образом св. Іллі.

Відміною сонця-Дажьдбога вважають і “скотього бога” Велеса, або Волоса, по аналогії грецького Аполлона і латинського Марса, що теж сполучали в собі образ сонця і функцію опіки над худобою. Се досить правдоподібно: сьому відповідає, що автор “Слова о полку Ігоревім” називає великого поета Бояна “Велесовим внуком”, мабуть, маючи в гадках грецький вірець “Аполлонового потомка” або щось таке. В пізнішій християнізованій мітології сьому образу відповідає весняний “син божий” св. Юрій.

Се “боги” у властивім значінні, себто сили добрі, благодійні. Наше слово “бог” відповідає санскритському Châga — багач і подавець добра, іранському бага — бог; сеї же пень маємо в таких словах, як ба г а т и й, з б і ж ж я, і в негативній формі — у б о г и й.

Чи відповідали сим добрим богам сили лихі і ворожі людському роду в старім світогляді зістається неясним. Найбільше підходить сюди С т р и б о г, котрого виводять з с т р и т и — нищити, отже, нищитель, бог негоди; так в “Слові о п[олку] Ігоревім” вітри зветься “Стрибожими внуками”. Істоти нижчого порядку мали назву “бісів”, але не знати, чи в тім лежало поняття злого, чи воно з'явилося тут доперва з християнізацією, тому що сі поняття зв'язано з християнським сатаною й його злими ангелами, через те лише, що вони були поганські.

Про богослуження грецький письменник X в. оповідає, що київські купці, перепливши Дніпрові пороги, звичайно жертвували на о. Хортиці, під великим дубом, спеціально поважаним, живих птахів, хліб, м'ясо і хто що мав. Про птиць кидали жеребки — чи їх зарізати, чи пустити живими. Митроп. Іоанн, що правив в Києві при кінці XI в., в своїм “Правилі” згадує про недовірків, що все ще “кладуть жертви бісам, болотам і криницям”. А так звана церковна устава Володимира між провинами, підлеглими церковному судові, вчисляє такі випадки: “Коли хтось молиться під клунею, в лісі або при воді”. Спеціальних храмів для відправ і молитов не видно; згадки про храми “капища”, що стрічаються в деяких писаннях XI—XII в., очевидно, повторюють уперті

вирази, запозичені від греків. Не згадується ніде, і, безсумнівно, таки й не було і окремих священників для тих відправ. Арабське джерело IX в. натомість наводить таку молитву, котру слов'яни східні, українські вимовляють під час жнив: вони беруть просо в кірці, підносять його до неба і кажуть: “Господи, Ти давав нам страву, дай її й тепер подостатком!”

Отсі відомості старих джерел, як бачимо, доволі скупі і розпорошені, в більшій часті належать до верстви вищої, міської, київської. Вони доповнюються відгомонами старих вірувань, які позіставались в українським селянським обряді, що, навпаки, походить від людної селянської. Коли їх виїняти з-під деяких християнських наверхствувань, вони значно збагатять наші поняття про старий релігійний світогляд наших предків.

Останки старої релігії в українській селянській обрядовості. Річний оборот сільського життя у нас ще недавно (а подекуди й досі, бодай у фрагментах) становив дуже інтересну систему обрядів і відправ: молитов, магічних актів і трапез-жертв, котрою давній українець підтримував і упорядковував свої відносини до доохресного світу: до тих сил, що ним правлять, до свого людського оточення і до тих одшедших поколінь, котрим він завдячував своє існування. Ся система обрядів і відправ, що впливала з його релігійного світогляду, становила колись, в повнішій вигляді, його, так би сказати, річний круг богослуження. З сього круга в приватнім житті селянина заціліли головні акти домашнього, родинно-господарського характеру. Відправи ж колективні були почасти притягнені кругом церковним і християнізувались: їх останком лишились різні церковні процесії, громадські свячення, парастаси, обходи ґрунтів і под. Те, що сюди не ввійшло, почасти було знищене духовенством за поміччю цивільних властей, почасти заховалось в невеличких фрагментах¹, в поколінних організаціях села (парубоцькій і дівоцькій громаді), в таких корпораціях, як, скажім, колядницькі дружини подекуди, в різних колективних відправах, які місцями дотягли до фольклорних записок і под. Загалом же річні колективні відправи² потерпіли далеко більше, ніж приватні, родинні: се треба пам'ятати, стараючись відтворити старий річний релігійний круг³.

Початок сього круга відповідає римським “брумаліям”⁴, і можливо, що дечим і пожививсь від сього “зимового” свята, буйно і весело святкованого в балканських сторонах. З християнізацією свята Воведенія і св. Миколая зазначили початок і кінець сього періоду свят кінця старого і початок нового року. Але значну частину обрядів, очевидно, притягло до себе поволі дальше свята “Корочуна”, покрите християнським Різдом.

¹ Фрагменти — уривки, не цілі відправи.

² Відправи колективні — громадські, що відправлялись не одним, а гуртом.

³ Далі я подаю тільки найхарактерніше; більше матеріалу, хто поінтересується, знайде в “Історії укр. літератури”, т. I, с. 144.

⁴ Брумалії — зимові свята (брума — зима), що ними починалось святкування нового року.

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

Рано пильнують “полазника” (в сербській мові “полазити” — “відвідати”): з того, хто перший прийде до хати, і з чим прийде, ворожать успіх або нещастя в новім році (на щастя, мабуть, умисно заводили до хати котре-небудь з худоби, що вважалось щасливим, або проробляли якусь іншу церемонію на щастя, як се доволі часто практикується під теперішній новий рік). Се одна з форм ворожіння, що на різні способи практикується в сих днях. У нас тепер найбільш відомі ворожіння парубків і дівчат про судженого на Катерини й Андрія, але єсть тих ворожінь і прикмет в тих днях загалом дуже багато.

Мушили в тих днях бути також відправи для небіжчиків-предків (повірка, що на Воведеніє Бог пускає праведні душі на землю подивитись на своє тіло — тому, мовляв, і свято зветься “видінням”: так селяни толкують слов'янське слово “введеніє”. Можливо, що в зв'язку з тим стоять деякі ритуальні страви і напитки, приготовлювані в днях Варвари, Сави і Миколая, 4—6 грудня ст. Варення пива на св. Миколая в наших піснях зараховується до тих святих звичаїв, котрими держиться світ: від того нинішні люди “святим Миколам пива не варять, кум до кума вечері не несе (на Різдво)”, “святим Відорщам свічі не сучать”, — приходить кінець світу.

Поминаючи деякі інші останки старої обрядовості, що подекуди ще тримаються при сих днях, переходжу до “Корочуна” — теперішнього Різдва (стару назву толкують як свято дня, що поступає-прибуває). В римськім календарі тут наступали по собі свята: сатурналії (богам урожаю), календи (новий рік) і воти (відправи на добро в новім році); вони потім скомбінувались з християнськими святами Різдва, Нового року (Василя і Маланки) і Йордану. Наші старі відправи, зв'язані з приростом дня і прибуваючої сили сонця, посплітались з ріжними обрядами і мотивами римськими та християнськими, але, невважаючи на сі пізніші додатки, первісна система магічних відправ, жертв і молитов виступає досить ясно. З огляду на велике багатство того обряду я виберу з нього тільки важніші для нашої теми.

Головну ролю в сій обрядовості відіграє “багата” вечеря, яка маніфестує багатство і щастя дому, служить жертвою родові і природним силам і виставою свого багатства має заворозити достаток і успіх на новий рік. Дім для сього має бути приведений до повного ладу, всі члени його мусять бути в повнім зборі, ніщо з господарства не повинно бути поза домом, в чужих руках. Зрана добувається новий огонь, ним запалюється огнище з дерева, приготовленого

для того спеціальним способом. На сім огні варяться обрядові страви, дуже різnorodні (тепер 9 або 12 страв), в котрих мають бути вжиті продукти різних галузей господарства: збіжжя, ярини, садовини, пасіки, давніше — поки не заведено християнського посту, — очевидно, також всяка м'ясна та молочна пожива. Поки поспівається приписаним порядком приготована (“законна”) трапеза, господар приготує обійстя, а часом і все господарство, включно з полем, до “тайної” (інакше — святої) вечері. Сам або з родиною обходить усі будинки, обійстя, часом і поле, з різними церемоніями: напр., стайні обсипаються диким маком, зарубуються пороги, аби ніщо вороже не приступило, дірки в лавках запихаються, щоб замкнулись роти ворогів, і под.

До хати приносяться снопи збіжжя, сіно. Сніп — “дідух” — первісно мусив бути той сам обжиночний сніп, що при закінченні жнив з пошаною, при певних співах і молитвах був занесений до двору; відтепер виноситься з свого сховку, щоб, прийнявши нову силу від “багатої” вечері, засіяти поле своїм святим зерном на новий врожай. Він ставиться на святім місці хати — “на покуті”, на підстеленім сіні, або з іншими знаками своєї поваги. Се предмет божеський, як весільний хліб, і тому мав теж ім'я “раю”, як і той. На столі і під столом стелиться сіно, збіжжя, в них різнень господарський струмент, часті плуга, ярмо тощо і магичні охоронні зілля (часник). На столі розкладаються хліби і калачі з річними приповіданнями і магичними актами: напр., квочуть, щоб кури неслись, ричать і бляють, щоби велась худоба, і под. З кожної страви набирають потрохи, домішують муки, солять і господар несе то покушати худобі; благословить її хлібом або маже медом. Худоба того дня дістає й кращу пашу, бо вона тої ночі бесідує з Богом і плаче перед ним, якщо не має що їсти.

При початку вечері господар з стравною виходить на подвір'я і з різними магичними рухами і молитвами закликає всі ворожі і супротивні сили. Тепер ся заклич має значіння охоронне: супротивні сили, не прийшовши на святу вечерю, не мають приходити й до господарства сього дому; давніше воно могло мати характер гощення їх. Приступаючи до вечері, до котрої засіли не тільки всі члени дому, але й бідні й неприкаяні люди, котрих годиться запросити, господар молиться за всіх несприятелів і кличе до трапези померші душі. Для них ставиться на вікно кутя й сита, розкладається по кутках різна пожива, лишаються непомиті миски й ложки, щоб душі могли покуштувати, чого захочуть. Сідаючи, годиться продути місце, щоб не привалити котроїсь душечки, бо вони в великім числі збираються на сю “тайну вечерю”.

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

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

“Веселення дому” радісними піснями і накликання на нього багатства, щастя і успіху через описування як дійсності того бажаного багатства, слави і щастя, і то в красках якнайяскравіших, в образах гіперболічних, можливо, збільшених).

Магічний танець “кругляк”, що й понині справляється подекуди (напр., на Гуцульщині) з незвичайною повагою як святий обряд на забезпечення домові і господарству багатства й здоров’я.

Ходження маскованих з козою: правдоподібне сполучення римського новорічного обряду з свійським “полазником” — козою, що приносить урожай (“де коза ходить, там жито родить, де коза туп-туп, там жита сім куп” і т. д.). Ходження з плугом і засівання збіжжя на новий рік, з таким же значінням, і под.

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

Круг весняних обрядів розпочинається вигляданням і викликанням весни. Се зісталось тепер в слабих останках в дитячих та дівочьких грах і забавах, але мало колись зовсім поважне значіння. Від Благовіщення, коли “отвирається земля і рушиться вода”, будиться всяка живина і господар виганяє на волю весь свій живий інвентар — починаються обряди вегетаційні, призначені на викликання буйного поросту, вегетації в природі. Останки сих незвичайно старинних, архаїчних церемоній, котрих значіння відкривається з порівняння з відправами ріжних примітивних народів (особливо австралійських), заціліли головно в великодніх грах: під формою великодніх забав молоді заховалось те, що духовенство не викоринило як поганство. Хороводи і танці, котрих останки тут бачимо, мали метою розбудити і піднести сили природи, продукційну енергію породу і поросту. Земля знов очищується огнем, мороз і смерть відганяються ним. Містична¹ церемонія похорону Коструба, мабуть, стоїть в зв’язку з сим проганянням зими. Натомість церемонні обливання або кидання до води, що практикуються в сім часі в ріжних формах і при ріжних нагодах, подібно, як і в інших примітивних народів (напр., у американських індіан), разом з ідеєю очищення містять мотиви розродження, плодючості й щастя.

У великодніх звичаях, зв’язаних з “дорою” (свяченим), цікаві останки заклятв і благословень, подібних до різдвяних, — таке ж наділювання святочною стравою членів роду, і поруч того знов величне свято померших: приношення

¹Містичний — таємничий.

на гроби великодньої страви, оплакування недавно померших, різні відправи на честь предків. Так само, як на святах Новорічних (Різдвяних), на Великодніх також обходили людей ватаги “волочобників” з подібними величаннями, віщуваннями врожаю, багатства, щастя в житті, особливо молодшим членам родини: парубкам і дівчатам. Се стояло в зв’язку з весняним паруванням молодіжі, що проходило у весняних і літніх грах і забавах, а закінчувалось осіннім періодом весіль.

Коло свята св. Юрія (Юрай, Урай, Рай), патрона худоби і пастухів, — з одного боку, вояків, їздців, ловців, — з другого, зацілими різні останки свят розбудженої природи, розпочатого веснування і відкриття воєнного сезону. Юрій “відмикає небо” на дощ, на росу. Він по полю ходить, хліб, жито родить. Роса того дня має цілющу силу на всякі хвороби. Господарі викочуються по засіву на всі чотири сторони, щоб викликати буйний врожай. Поля обходяться всею громадою, тепер у формі церковної процесії, давніше, — мабуть, вегетаційним хором і танцями. Вишенський накликав викоринити сей “праздник диявольський на поле ізшедших сатані офіру танцями і скоками чинити”. Правдоподібно, сей обхід своїм ближчим завданням мав забезпечення рясних дощів: на се вказують полудневослов’янські пісні, співані при таких обходах, — вони наказують хмарам проходити небом, так як процесія проходить полями, та “протікати” на збіжжя й вино. Після обходу ще й тепер відбуваються трапези на полі: їдять і п’ють цілий день, споживаючи при тім останки великоднього, а дещо з них закопують на полі з відповідними примівками на врожай.

Другий бік сього свята, коло котрого групуються теж різні церемонії, — се початок скотарського сезону. Худобу очищують живим, новоздобутим огнем, годують великоднім свяченим, виганяючи, притріплюють свяченою вербою; пастуха обливають водою і под. В зв’язку з сим стоять повірки про сей день як свято звірини, що стоїть під управою св. Юрія: він “пасе” її, призначає поживу. Того дня звірята “з одного гнізда” сходяться і розмовляють, і потім розходяться світами. Але на сих сторонах свята — менш важних з становища старого релігійного кругу не буду спинятись.

Велике весняне свято померших, що відправлялось десь коло того часу, з одного боку, прийняло на себе різні подробиці згаданого вище балканського свята “розалій” з різними воєнними забавами і церемоніями. З другої сторони, воно підпало різним змінам, зв’язавшись з християнським святом П’ятдесятниці, і тепер від нього мало що лишилось. В одній старій легенді маємо образ сього свята “русалій” з київських часів: волочаться ватаги музик, перебраних і замаскованих, що вигравають на бубнах і сопілках. Поминальні трапези в’яжуться з танцями й воєнними забавами. З святом померших сплітаються відправи й жертви духам, що живуть в полі і збіжжі: їм і досі подекуди справляють обіди в полі, кладуть хліб на межах, сліди худоби поливають молоком і т. п. Зістались сліди ритуальної трапези, подібної до

Різдвяної. Поруч того молодіж справляла різні обрядові гри і забави, зв'язані з паркуванням: таке, напр., пускання дівчатами вінців на воду, — вінець переїме переємець-суджений, і под.

Подібний характер мали й літні відправи, що потім розбились, зв'язавшись з святами П'ятдесятниці, Івана Купала, Петра й Павла, і сильно затратили свій колишній вигляд. Як на Юрія, обходяться поля. Вода й роса знову вважається особливо цілющою в сі свята. Отже, знов качання в росі, ворожіння на воді, на красу й щастя. Особливо яскраво виступають обряди, зв'язані з очищенням огнем (“огненне скакання” на Купала, проти котрого повставав Вишенський). Вірування про особливу силу рослинності в сі дні виявляються в повірках про цвіт папороті і под.

З сими святами, з літнім поворотом сонця, кінчиться сезон вегетаційних обрядів: всіх тих хороходів, ігор, процесій, що мають на меті підіймати продукційні сили природи. Серія відправ, які полишили сліди при різних церковних святах місяця липня (Курика, Гавриїла, Іллі, Пантелеймона), має характер більш охоронний: їх завдання — забезпечити врожай від супротивних сил, від нещасливого припадку. Се свята на честь вітру, блискавиці, грому, властиво, пильнування, щоб чим-небудь не образити і не спровокувати сі небезпечні сили, отже — маніфестації “культу негативного”¹, як то називають історики релігії. По них — свята врожаю: посвячення для вжитку і жертвування нової ярини, садовини і збіжжя, теперішні церковні посвячення зілля і садовини на Макавеїв і Спаса, жертвування останків збіжжя на полі: “Волосові на бороду” (що потім переходить в бороду “Ількові” або “Спасові”) — обряд, спільний слов'янському і германському світові. Свята обжинкові — святочне внесення вінків з збіжжя й снопів на подвір'я і радісна трапеза на честь нового врожаю — того обжиночного “раю” — “дідуха”, що на другий рік має засіяти поле наново.

Осінь приводить з собою, з одної сторони, — весільний сезон: сватання, заручини, весілля, з другого боку, — різні празники і трапези, які тепер найбільше пов'язались з храмовими святами, але давніше справлялись незалежно від них. Маємо звістки про трапези на честь Роду і Рожаниць², з кращого хліба, сиру і “добровонного вина”, під християнськими впливами перемінені в відправи на честь Богородиці. По аналогії їх та різних столів, які й нині ставляться в сім часі громаді й бідним на різні інтенції (за чиєсь uzдоровлення, щоб дитина жила, і под.), можна думати, що сі осінні місяці — сезон сільського багатства — визначалися здавна такими родовими, а пізніше — сусідськими та громадськими гостинами.

На кінець жовтня припадає велике свято померших (тепер — Дмитрова субота). Господиня готує якнайбільше страв — тих, що любили “діди”: попо-

¹“Культ негативний” — в культурі, або в релігійнім обряді, дослідники релігії розрізняють сторону позитивну — відбування певних відправ і служб, і негативну — стримування від таких учинків, які можуть образити Божу силу і накликати нещастя.

²Рід і Рожаниці — покровителі роду і родини в старих віруваннях.

лудні або під вечір відбувається обід, з кожної страви відкладається потрохи до окремої посудини, що разом з ложками ставиться на покуті. Ставиться також вода і вішається рушник, аби душечки мали не тільки що поїсти, але й чим помитись.

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

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

У весільних відправах, дуже архаїчних¹, з-під нинішньої християнської термінології² й обрядовості ясно виступає старий родовий обряд передачі дівчини її родом родові молодого в певних “законних” формах, з благословення “старости” роду, що на кожду нову стадію церемоній уділяє таке благословення своїм скіпетром — палицею. Сонце, місяць, зорі покликаються на промоторів родового свята. “Райське дерево” — гілце, світове дерево життя в мініатюрі, виступає як символ живої сили нового подружжя (слово “рай”, ірій, вирій і поняття, з ним зв’язані, старші від християнізації і незалежні від неї в своїй основі). Вода — символ парування і розмноження — супроводить всі стадії подружжя, включно до кроплення молодих при вступі до нового осідку й обрядового умивання після “комори”, що виглядає як останок старого закладування подружжя “коло води” без складного нинішнього обряду. Переводжування молодих через огонь в дорозі з двору молоді до двору молодого вважається подекуди ще й нині актом настільки важним, що без нього шлюб не має повної сили. З другого боку, рішенням актом уважалось обрядове обміння хлібів сватами і благословення хлібом. Хліб — не проста жертва, він сам свята річ — фетиш або бог (“святий коровай”), що стверджує і благословляє подружжя; діжа, де він розчиняється, і віко, що його накриває під час таємничого “росту”, грають тому також дуже важну роль у весільних церемоніях як приналежності сього домашнього бога. Так само огнище — піч, котрій молода, приходячи до свого нового дому і роду, перш над усе подає в жертву курку. Поріг, що відмежовує житло родини від чужих, неприязних сил, і сволок, що держить над нею захист, — всі ці приналежності домового життя дуже інтересно виступають в символіці весільного обряду як найважлишого святячного акту родового життя і сільськогосподарського побуту.

Дуже інтересні прояви примітивного мислення заховались також в похороннім обряді: напр., обрядові поклики до мерця, аби вернувсь, проби його оживити, охоронні заходи, щоб забезпечити життя живих від яких-небудь

¹ Архаїчний — що заховує останки життя старого, деінде вже пережиті і забуті.

² Термінологія — назви, прийняті для означення певних речей; промотори — ті, що відправляють відправу; мініатюра — зменшений образ.

шкідливих вчинків з боку помершого, не перешкодити його повному зотлінню і под. Але над всім сим нема тут місця спинятись докладніше. Хочу ще тільки звернути увагу на деякі загальні риси сього старого релігійного світогляду, як він відбивається в отсій обрядовості, по можливим відчищенні її від пізніших християнських додатків і змін.

Мітологічне мислення його не визначається ні силою, ні яскравістю. Релігійні образи не скристалізувались. Догматична сторона слабка¹. Натомість досить розвинена поетична символіка і моральна сторона релігійного почуття. Святочний, себто підвищений релігійний настрій виявляється передусім в оживленні колективного почуття, солідарності роду, що з упадком родового укладу заступається сусідством і громадою, а християнська мораль дає нові ідеї, переносючи сей обов'язок святочної щедроти і учинності на людей убогих, церковних і т. д. З другого боку, з розложенням роду почуття морального обов'язку концентрується в рамках патріархальної родини, що стала господарською одиницею; розвивається сильна й імперативна мораль родинна². В сім вплив нових форм господарства — панування в нім рільництва. Під його впливами з старої обрядовості до нас дійшло головно те, що найтісніше зв'язалося з хліборобським господарством, цінилося з сього становища і через те найкраще витримало натиск нових релігійних понять та скомбінувало їх з собою.

Переходимо тепер до них.

Християнізація Русі. Повернім іще до чорноморського розселення. Вище було одмічено, що пожиття між еллінізованою та романізованою людиною, особливо по містах, служба в наємних полках, що заводили собі різні володарі, купецькі подорожі і навіть воєнні, сухопутні й морські напади на сусідні краї від самого початку українського розселення давали багато нагоди знайомитися з різними релігіями і сектами. По римсько-візантійських³ містах панувала офіційна ортодоксія⁴. Готи тримались аріанства. З малоазійських міст напливали колонії вірмен з їх конфесією, децю відмінною від офіційної візантійської. Між різними вільними й невільними пересельцями з Передньої Азії були поширені різні дуалістичні секти іранського походження (так звані маніхейські та павликіанські). Не бракувало, певно, і несторіан, що загіздилися в Перській царстві. З Полудневого Кавказу успішно поширювалось магометанство. Юдаїзм був прищеплений дворові й аристократії Хозарської орди, що якийсь час тримала під своїми впливами або й зверхністю східні часті нашого розселення. Сі різні доктрини, більш або менш свідомо, втягали в круг своїх впливів також і наших людей. Звісна літописна легенда про

¹ Догматична сторона — виклад головних основ (догм) віри.

² Імперативна мораль — рішучі накази і заборони певних учинків.

³ Візантійська доба рахується від VI віку, що перед тим се вважається ще Східним Римським царством, але я називаю візантійським грецький світ і з-перед VI в.

⁴ Ортодоксія — правовірність, вірування згідно з церковними наказами.

посольство до Володимира від ріжних вір¹ — жидівської, магометанської, римської і грецької, незалежно від своєї фактичної вірності чи невірності, зісталась відгомонам ріжних заходів коло притягнення до своєї віри нашої людності. Дійсно, маємо звістки про місію католицьку до кн. Ольги, про побут на дворі Володимира, звісного місіонера Войтеха Адальберта і под. Але найбільшу енергію і заппадливість коло защеПЛення Русі своєї віри виявив уряд візантійський, сподіваючись тим способом не тільки зробити кінець її нападам на візантійські землі, але й узяти під свої впливи, і в тім мав успіх.

Можна думати, що такі заходи робились уже під час перших звісних нам переговорів, в 830-х рр., та про них ми не маємо ніяких подробиць. Але що при переговорах, поведених з Русію, після голосного нападу її на Царгород в 860 р., була вислана місія з релігійними завданнями, се нам звісно напевно. Здогадно, але не без правдоподібності її ототожнюють з місією св. Кирила до хозар, оповідженою в т. зв. паннонській легенді про Кирила і Методія. Певно в кождім разі знаємо, що візантійський двір не пожалував засобів, ні багатих дарунків в золоті та ріжних дорогоцінних візантійських виробах для “руської старшини”, і місія осягнула визначні успіхи: не тільки уложено з Русію корисні для Візантії трактати, але й охрещено багато старшини (при сім оповідається легенда, не раз повторювана в церковній літературі при ріжних okazіях: щоб переконати своїх руських слухачів в святості християнської віри, грецький проповідник на їх очах вложив Євангеліє в розпалений огонь, і коли книгу потім вийнято з огню цілою, се чудо зробило таке вражіння, що багато Русі охрестилось; маємо сю сцену, представлену на візантійських мініатюрах). Для охрещених настановлено єпископа, себто положено початок руської церкви. Стільки кажуть сучасні візантійські джерела.

На місці про се не лишилось сливе ніякої традиції², хіба що неясна пам'ять в згаданій церковній уставі Володимира про початки київської єрархії³ за часів патр. Фотія — сучасника тої місії 860-х рр., та християнська церква на гробі київського князя Аскольда. Що діяльність місії розвинулась в Києві, і тут мав пробуток поставлений нею єпископ, в сім майже нема сумніву. Але в Києві не лишилось пам'яті про се. Знаємо тільки, що в першій половині X віку в Києві було вже чимало християн в вищих тутешніх кругах: серед дружини і княжого двору. Бачили ми, що трактат з Візантією 944-го р. спеціально рахується з християнською частиною “Русі” й уставляє для неї окрему процедуру за-присяження трактату в київській церкві св. Іллі, окремо від Русі поганської. Княгиня Ольга, що скоро потім стала регенткою Київської держави, вела зносини з католицьким німецьким двором і православним візантійським в

¹ Легенда про посольства, заведена до літописі повісті, оповідає, що ріжні церкви і релігії присилали до Володимира своїх послів, вихвалюючи свою віру та заохочуючи до неї Володимира; подробиці її в кождім разі вимислені.

² Традиція — пам'ять, перекази.

³ Єрархія — тут вище духовенство (а взагалі — вищі ступені суспільні).

церковній справі і в тодішній емуляції¹ церкви східної і західної прилучилась, кінець кінцем, до східної грецької. А її внук і вихованець Володимир, поставивши своїм завданням скріпити свою княжу владу повагою і блиском Візантійської імперії, рішив положити основою свого княжого авторитету теж візантійську церковність, котрою підчеркувала свою святість і божеське походження влада імперії. За її прикладом він зробив візантійське християнство державною релігією Русі і наказав своїм підданам хреститись.

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

Така маломовність про початки руської церкви тої самої літописі, яка так багато уділяє місця, якраз церковним справам в пізніших часах, виглядає дуже дивно, і дослідники ламали собі голови, шукаючи правдоподібного пояснення сеї мовчанки. Висловлялись здогади, що, мабуть, в перших початках руської церкви були якісь обставини, неприємні для Царгородського патріархату і його поставлеників на Русі. Патріархат стремів до того, щоб поставити руську церкву, себто Київську митрополію, в повну й абсолютну залежність від себе, і се йому в другій половині XI віку вдалось вповні, як побачимо. Отже, деякі дослідники здогадувались, що коли се патріархатові вдалось, з Київської літописі під впливом митрополитів-греків та їх прихильників повичеркувано все, що говорило про інакше становище руської церкви в часах попередніх. Одначе сьому здогадові противиться се, що в літописі в цілості зіставсь якраз факт, який дуже промовисто говорив про змагання до ерархічної незалежності від Царгорода батька династії і прославленого патрона церкви Ярослава: розумію поставлення з його волі митрополитом Іларіона собором місцевих єпископів в 1051 р.

Так чи сяк, початки Київської митрополії лишаються нам невідомими ближче. Пізніше в церковних кругах виводили її в простій лінії від Фотієвої місії 860-х років: що від того часу настали київські митрополити. Так говорить згадана Володимирова устава, але той текст її, що тепер маємо, походить з часів пізніших (не раніше XII в.). Сучасні певні відомості про Київську ми-

¹ Емуляція церкви східної; від другої половини IX в. церкви грецька і церква латинська одна перед другою стараються притягнути під свою владу слов'янські й різні інші народи, а сторони противній закидають неправовірність.

трополію маємо, як сказано, тільки від часів Ярослава, і від того часу бачимо її майже без перерв все в тісній залежності від Царгорода. Патріархи присилають на Київську митрополію своїх людей, найчастіше греків або зовсім “огречених”, не питаючись ні єпископів, ні князів. Кілька разів київські князі казали місцевим єпископам святити на митрополитів їх вибранців, але такого права від патріархату вони не здобули (здається, що таки не дуже за ним і упоминались), — аж тільки в митрополії Галицькій, або так званій “Малой Русі”, заснованій в початку XIV в., входить в звичай посилати до Царгорода своїх кандидатів.

Се мало своє значіння. Присилання митрополитів-греків, що навіть місцевої мови не знали і не розуміли, дає найкраще поняття про тісну і повну залежність нової руської церкви від старої візантійської. Невважаючи на велике віддалення і дуже утруднені зносини, особливо від того часу, як орди знову залягли чорноморські степи, українська церква через се обсаджувалася її митрополитами-греками і взагалі при наповнюванні разом з тим різними грецькими церковниками протягом яких чотирьох століть зіставалася в тіснім зв'язку з царгородським престолом і царгородським церковним життям. Послушно і сліпо йшла вона з офіційною церковною доктриною і практикою та дивилася на світ очима Царгорода (розуміється, мова йде про церковні верхи українські — так само, як царгородські: і там, і тут були свої опозиційні і неправовірні течії, але сим разом говоримо про офіційно міродайні церковні сфери). Наші старі літописі зазначили тільки один випадок, коли українські єпископи хотіли обстояти щось з місцевої практики, відмінне від царгородської. Се було питання про дотримування посту в таких разі, коли велике свято припадає на середу або п'ятницю. Царгородська практика казала в таких разі постити, українська обстоювала звільнення від посту. Печерський монастир, найбільше огнище українського аскетизму¹, боронив сеї місцевої практики; суспільність — так само — до князів включно. Але митрополит і його партія обстоювала практику царгородську, і з сього приводу в другій половині вийшли суперечки і конфлікти, які доволі сильно схвилювали церковні і книжні круги. Єпископи-греки, щоб не дражнити суспільності, на якийсь час, здається, дали сьому питанню спокій, але згодом царгородська практика таки була переведена в життя.

І се знов подробиця характеристична. Ся суперечка про піст — така дрібна в собі — се найбільш голосна і, властиво, єдина дискусія в питаннях віри і практики, яку нам донесла з офіційних єрархічних кругів наша стара література. З того можемо міркувати, як мало самостійності взагалі виявляла “руська церква”, себто її єрархічні офіційні круги: як загалом послушно і покірно йшла вона за царгородською доктриною і практикою, котру їй подавали царгородські висланці-митрополити. Вся ціль і увага єрархії була звернена

¹ Аскетизм — поборювання фізичних потягів постом, молитвою і умисним томленням тіла, утікання від усякої утіхи, вигоди і приємності.

на те, щоб допровадити до можливо докладного і пильного слідкування за царгородським взірцем.

Се ж були часи розділу східної і західної церкви. Саме тоді, як з Царгорода висилалась перша нам звісна місія на Русь, за патр. Фотія, переходив перший глибокий розрив, “схизма” між Римською курією і Царгородським патріархатом. В рік смерті Ярослава, коли руська церква формувалась остаточно, розрив став довершеним фактом: він був сконстатований і проголошений безповоротно. Одним з особливих старань митрополитів-греків і всіх їх вірних помічників, від сього часу особливо, сталось: задержати руську церкву й її вірних по стороні Царгорода і не допустити до ніяких хитань, до ніякого наближення до Риму. Підстави для побоювань чогось такого були. Впливове становище на Русі варягів-католиків (по них латинська віра тут в XI—XII в. так і звалась “вірою варязькою”); тісні зв’язки київської династії з католицькими дворами — польським, угорським, німецьким й ін.; живі зносини українського міщанства з католицькими містами (особливо німецькими), — все те не могло не викликати в єрархічних кругах певної тривоги щодо вірності Русі царгородській церкві, після того як та так різко розірвала з латинською і підпала її анатемі¹. Візантія тоді, від Ярославових часів почавши, вже нижче упадала під ударами турків, повага її розліталась, вона мусила благати помочі у католицьких дворів та хитро маневрувати, щоб викликані її благаннями хрестоносні походи не зробили кінця їй самій, що таки й не оминуло її, як знаємо, в початках XIII в., за часів Романа. В слов’янським світі, який зіставався під впливами Візантії, в зв’язку з сим помічались часті хитання в бік Заходу, і з візантійського становища доводилось побоюватись, що так, як свого часу Володимир з політичних мотивів скріплення своєї влади пошукав у візантійській державності, церкві й культурі, — так котрийсь з його нащадків захоче звернутись по те ж до німецької імперії або до папи, що в тих часах старавсь грати ролю не тільки релігійного, але й церковного провідника Європи. Звісна річ, що Ярославів син і наступник на київським престолі Ізяслав, вигнаний з Києва братом в 1070-х рр., звернувся за поміччю спочатку до свого швагера Болеслава польського, потім до імператора Генріха IV і нарешті до славного папи Григорія VII, а той уже готов був прийняти Русь під свою політичну й релігійну зверхність та ладивсь вислати туди місію. Тільки тому, що він не перевів сеї справи досить енергійно, епізод сей пройшов без серйозніших наслідків.

Патріархат царгородський і його представники на Русі — митрополити і всякі духовні греки, що працювали на Русі, мусили рахуватись з такими можливостями в повній мірі, тому особливу увагу звертали на розвій конфесійної свідомості і релігійної виключності серед своїх вірних, а спеціально — на релігійне, а з ним і взагалі духове відчуження Русі від Заходу. Релігійна

¹ Анатема або анафема — церковна клятва, проклін, відлучення від церкви.

полеміка¹ і проповідь конфесійної виключності стали їх спеціальністю. Взагалі сі грецькі духовні небагато лишили по собі у нас літературної спадщини, отже, серед того, що від них маємо, полемічні писання займають головне місце. Все, що до нас дійшло з релігійної полеміки, походить майже виключно від греків, чи з усею певністю, чи з всякою правдоподібністю.

Ся полеміка і ті поучення, які сі греки давали своїм вірним, незалежно від ріжниць в тоні — часом дуже різким, часом більш здержливим і тактовним, загалом визначаються великою непримиренністю і нетолеранцією. Їх провідна гадка — що тільки в грецькій ортодоксії чоловік може спастися, “а хто в іншій вірі — чи в латинській, чи в вірменській — таким не бачити вічного життя”, — як висловлюється один з них, Теодосій Грек, — як думають, письменник, що працював в Києві в XII в. Невеликі ріжници, які відрізняли грецьку ортодоксію від латинства чи від вірменської конфесії, під їх перами витягуються до можливо найбільших розмірів. Особливо, з огляду на обставини, займаються вони вичисленнями ересей латинської церкви. Остерігають своїх вірних від якого-небудь зближення до латинників. Непобожним ділом називають мішані подружжя з католиками, так часто практиковані українськими князями, а навіть їсти або пити з одної посудини з латинником не дозволяють: коли латинники були б в біді й просили їсти, пити, вони велять дати їм, але в їх посуді; коли б не мали своєї — дати їм в крайності у своїй, але потім ту посуду вимити й освятити молитвою!

Українські духовні були обов'язані йти за сею проповіддю релігійної виключності, і від них теж не раз виходили подібні ж гадки. В життях київських святців, що ввійшли потім в склад Печерського Патерика², оповідається, напр., про одного печерського святого з кінця XI в., що його відвідав раз княжий лікар, і, довідавшись з розмови, що то чоловік вірменської віри, печерський святець дуже загнівавсь, що той “іновірний і нечестивий” споганив своєю присутністю його келію і його руку, котру взяв був, щоб зміркувати його хоробу!

Але суспільність українська не приймала сеї проповіді виключності, і ширші духовні круги, очевидно, теж не годні були витривати в такому ригоризмі³. Той сам Теодосій докоряє киянам за релігійний індивідуалізм: що вони з похвалами відзиваються про інші конфесії, ігнорують конфесійні ріжници та дозволяють собі такі вислови, що “і сю віру, й ту Бог дав”. В Київській літописі XII в., зложеній, безсумнівно, духовною особою, читається легенда про хрестоносців, і німці, що наложили головами за визволення Єрусалима, прирівнюються до святих мучеників. Митр. Кирил (русин з роду), заохочу-

¹ Релігійна полеміка — писання против інших релігій, що доводять їх помилки; релігійна або конфесійна виключність — ворогування до всіх інших вір.

² Патерик (“отечник”) — збірник оповідань про святих.

³ Ригоризм — пильна увага для вимог і критиків, індивідуалізм — навпаки: бай-дужість.

ючи короля Данила повидатися з угорським королем, намовляє його такими словами (в Галицькій літописі): “Поїдь до нього, адже він християнин!” і под.

Отже, проповідь ортодоксальної виключності на українським ґрунті не осягнула того успіху, якого дійшла потім на ґрунті московським. Очевидно, широкий культурний контакт з світом східним і західним і знайомість з різними релігійними доктринами перешкодили сьому.

Небагато більше зробила візантійська єрархія на нашім ґрунті в своїх обов’язках “державної церкви”, взятих нею на себе перед урядом, що організував сю церкву й віддав їй її провід. Нема сумніву, що Володимир пересадував на Русь візантійську церкву як складову частину візантійської державності, і візантійській єрархії, призвичаєній до такої ролі у себе дома, зовсім натурально було повести таку ж тактику офіційної церкви і на Русі. Вона дивилась на візантійського імператора як на зверхника Русі, на руських князів — як на його васалів¹. Як візантійський імператор був протектором і фактичним зверхником церкви в Візантії, така ж роля, на їх погляд, припадала руським князям в їх володіннях: се було не тільки їх право, але й обов’язок. В усіх випадках єрархія відкликала до їх опіки і помочі, накликала до різних розпоряджень чи репресій в інтересах церкви, за те признавала за ними право голосу й директив в церковній адміністрації, а за собою — обов’язок всяко підтримувати авторитет влади як богоустановленого інституту, повагу князя як Божого помазанця. Духовенство запроваджує молитву за князя в церкві, наказує вірним молитись за нього в молитві домашній; непошанування власті вважає непобожністю. Ріжні перекладені з грецького й оригінальні писання, складені в їх дусі, наказують “боятись свого князя всею силою, мати страх і любов до властелів”. Не кажи, як то кажуть звичайно; “се ж такі люди, як і ми, і від людей родяться”, — поучує вірних одно з таких писань.

Але знов-таки — тільки епігони² сеї єрархії на ґрунті московським мали приємність бачити вже заціпленим суспільності сеї побожний страх перед князями і царями, як чимсь надлюдським.

В християнізації суспільства в тіснішій розумінні візантійські духовні та їх виученики найголовнішу увагу звертали на викорінення останків поганської віри та обряду, на засвоєння обряду християнського, на виконання християнського богослуження, приписів щодо посту, поміркованості і законного подружжя, — в тих кругах людності, розуміється, які стояли в сфері впливів сеї державної церкви. На сучасну людину робить прикре вражіння се завзяття її до зверхньої форми, при далеко меншій увазі до питань християнської моралі, гуманності³ й любові, котру первісна християнська доктрина висувала як підставу християнства. Для розуміння сього напряму церковної політики

¹ Васали — підвласні володарі.

² Епігони — потомки, слабші продовжувателі.

³ Гуманність — людяність.

треба мати на увазі, що в сих віках, по скінченні великої боротьби за ікони¹, візантійська церква взагалі переживала часи певної яловості, внутрішнього збідніння і з тим — переваги зовнішньої форми над моральним і культурним змістом та хоробливого розвою монашого аскетизму коштом ідей солідарності та соціальності². Громадянство паралельно з тим підупадало, з культурного погляду, все більше, і супроти нього, під впливами аскетичних течій, у візантійських церковних кругах все більш закорінюється й поширюється погляд, що правдиве християнське життя таки й неможливе “в мирі”. За ним треба йти до пустині, до монастиря, до монахів прикладати й вимоги християнського життя в усім їх ригоризмі, супроти ж мирян треба вдовольтись мінімальним: принаймні зверхнім додержуванням церковного обряду та дисципліни. Чернецтво в сих часах шириться, справді, незвичайно: женуть туди людей не тільки аскетичні погляди, але й тяжкі умови життя. До тих, що зіставалися “в мирі”, головним побажанням ставало, аби вони спомагали сі оази правдивого християнства — монастирі³.

Та ж політика ще безоглядніше прикладається до таких новонавернених варварів, як наші предки. Се “нове стадо Христове” не дуже годують догматикою. Як вищу, правдиву форму християнського життя рекомендують йому “ангельський образ” і — чернецтво; від мирян же не вважають можливим вимагати багато понад зверхні докази їх покори “ігу Христовому”: дотримування сакраментів, свят, богослуження, посту і милостині — особливо для церков і монастирів. Вимоги сі ставились не тільки задля спасення душі, але в ім'я громадського і політичного виховання також. Сею дорогою “нові люди” прилучались не тільки до “Христового стада”, світової церкви, але й до громади культурних народів, виходили на рівень християнської суспільності, культурного пожиття і політичного доброго ладу, котрих законодавцем уважавсь “Новий Рим” — Царгород. Щоб зрозуміти імперативність сих вимог, мусимо їх рівняти не до нинішніх церковних правил, в котрих нинішне громадянство таке поблажливе, вважаючи становище супроти них приватною річчю окремої людини. Їх треба прирівняти до сучасних умов доброго тону, вихованості й культурності, котрим нинішня людина підпорядковується так абсолютно. Церковні вимоги тодішній людині ставила не тільки церква: їх ставила їй і держава, і соціальне становище, почуття своєї гідності.

¹Боротьба за ікони — боротьба против надмірного поважання святих образів, що ширилась особливо монахами; протягом більш як століття, в VIII і IX в., ся боротьба “іконопоклонників” і “іконоборців” незвичайно хвилювала грецький світ і виявлялася не раз в дуже різких формах; взяли в ній перевагу монахи.

²Аскетизм і соціальність: аскетизм радив тікати від людей, від родини і громади, щоб не підпадати її спокусам та дбати виключно про свою душу; в тім він був противний солідарності і соціальності: піклуванню про добро загалу, про поліпшення життя взагалі.

³Оазами звуться живі й родючі кутики в пустині, — такими оазами спасенного життя серед грішного світу в очах аскетів тих часів були тільки монастирі.

При тім деяке побажання нової релігії, нової моралі мусило бути таки в самім громадянстві, незалежно від політичної кон'юнктури⁴, що висунула нову державну церкву. Родовий устрій, в котрім виросла стара мораль і релігія, упадав до решти, а з ним і вони втрачали свої підстави. На його місце життя не давало чогось также конструктивного. Після безконечних, тяжких, грубих, кривавих усабиць, в котрих наростала Київська держава, відчувалась потреба в чімсь новім, моральнім і чистім, що відсвіжило б атмосферу і ублагороднило життя. В сам час приходила нова релігія з своєю проповіддю царства не від миру сього, з ідеалами самовідречення й аскетизму. По реакції⁵ грубому матеріалізму життя вона знаходила собі щирих adeptів⁶. Чернецтво приймається з великою симпатією. Князі і визначніші бояри не тільки фундуєть монастирі, свідчачи тим свою прихильність новій культурі — її “останньому крикові”, як тепер говоритья. Між ними самими знаходяться люди, що кидають двір, багатства, владу й ідуть у монастир на тяжке умертвлення тіла, пости, безконечні молитви і безсонні ночі. Ті, що зістаються в мирі, пописуютья не тільки численністю і розкішною своїх дружин, служби, дворів, але й багатими жертвами церквам, монастирям, духовенству і нищим, більше того: взірцевим і пильним виконанням нових обрядів. Одні відвідують монастирі, справляють там гойні пири або гостять духовенство у себе; інші славлятья своєю книжністю, читанням у Святім Письмі, пильними молитвами, гострими постами. Мати в своїм дворі свого власного попа стає також загальною вимогою доброго тону, що навіть невеликі багаті дають кого-небудь зі своїх холопів в науку і потім виправлять на посвячення, щоб недорогогим коштом мати власного капелана. І хоч як багато з усеї тої побожності кінчилось на такій зверхній виставності, християнська мораль і догматика потроху, хоч і далеко повільніше, також відвойовують собі місце в житті.

Я не буду спинятись на таких явищах, як упорядкування подружжя на канонічний взірць⁷, котрого церква доходила, вимагаючи церковного вінчання для повноправної жінки, а вінчання обставляючи рядом застережень; або більша здержливість супроти людського життя і здоров'я (церковна мораль, без сумніву, значно обмежила поняття допустимого убійства, — напр., у відносінах до невільника). Можна взагалі сказати, що під її впливами чимало актів, допустимих або індивідуальних в очах старої моралі, з користю для гуманності і соціальності життя перейшло до категорії заборонених або ганебних. Варто оцінити її і з сього становища⁸. Але як головну зміну в релігійнім світогляді,

⁴ Кон'юнктура, інакше — ситуація, збіг обставин.

⁵ Реакція — опір, противдіння.

⁶ Адепти — прихильники.

⁷ Канонічний — ухвалений церквою.

⁸ Не треба, одначе, й перебільшати гуманного змісту тодішнього церковного християнства. Принцип Мономахового “Поучення дітям”: “Ні правого, ні винного не вбивайте”, — що раптом кидає таке симпатичне світло на тодішні моральні настрої, скорше

принесену християнством взагалі (не тільки самою офіційною церквою!), я піднесу поняття моральної відповідальності, так би сказати, морального балансу¹ людського життя, посмертної кари або заслуги відповідно до моральної суми його, яке стало на місці старого погляду, що посмертне життя являється простим продовженням сьогосвітнього, у всім йому аналогічним. Ідея посмертного воздаяння взагалі здобула цілий переворот в психіці² тодішніх людей, наповнивши їх уяву, а за тим і творчість масою нових образів і мотивів. Але я тут підношу саму ідею моральної оцінки людського життя, що не тратить свого значіння з матеріальним його закінченням.

В зв'язку з сею ідеєю, незвичайно плідною і далекосяглою в своїх дальших выводах, з'являється поняття очищення й залагодження заповідяного лиха через покуту, що піддає релігійній мислі цілий ряд інтересних ідей.

Незвичайно важна була також ідея універсальності людства³, зв'язана із згаданим поняттям моральної оцінки людської діяльності. В родовім житті об'єктом якого-небудь морального відношення вважається тільки член свого роду або роду, з ним зв'язаного якимсь спеціальним зв'язком. Поняття ж морального обов'язку до кожної людини без різниці походження було великим дарунком християнства, і хоч релігійна виключність, як вище вказано, дуже його затісняла і викривляла, все-таки децю лишалося з нього.

Інтересно також, для оцінки морального впливу нової церкви на суспільність, приглянутись, які питання й явища життя найбільше притягали увагу письменників, вихованих в сій церковній школі. Поза прославленням Христової віри і того щастя, котрого доступна суспільність, замінивши ним своє старе поганство, — аби се цінила і старалася ділом відповідати новій вірі, — вони вдаряли на такі вади суспільності, котрі здавались їм або найбільш ганебними, або, може, й найлегшими до направи. Передусім се була "нечистота" у відносинах чоловіків і жінок: легкі розводи, пожиття з невінчаними жінками, многоженність і конкубінат⁴. Були се, здається, найбільш популярні теми моралістичної проповіді і всюди звертались найсильніші докори проповідників.

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

Не так часта й гостра, але дуже цінна була боротьба з суворістю й немилосердністю в поведженні різних більших і менших урядовців, а ще більше — просто в багатих відносинах до довжників, челяді і різних категорій

треба зв'язати з традиціями старої передхристиянської моралі — гуманності у відносинах до членів роду свого, ніж з візантійським церковним правом, що рекомендувало навіть, а не тільки що допускало і кару смерті, і люті кари по тілу за переступи, котрі воно вважало особливо злочинними.

¹ Баланс — підрахунок.

² Психіка — духовне життя.

³ Універсальність людства — так як говорить, що всі люди собі браття.

⁴ Конкубінат — пожиття на віру, без шлюбу.

залежних людей. Як против найтяжчих злочинів виступають проповідники против занадто високих тодішніх процентів, против гендлювання невільникми, перепродування їх за вищу ціну або вимагання високих сум від тих, що хотіли викупитись на свободу.

Але й рахуючися з тим усім, таки треба ствердити, що на зверхню по-божність ложено таки непомірно багато. Мономах — сей показник глибше християнізованої часті суспільства, наказує своїм синам щодня ходити до церкви, вставати серед ночі на молитву, а по дню мати в умі молитву неустанно: «Навіть і на коні сидючи, говоріть собі потихо молитву; коли інших не вмієте, то мовте неустанно: “Господи, помилуй”, — ліпше молитись, ніж думати не знати що в дорозі!» Поучення священникам, що мають вимагати від вірних при покуті, наказує щогодини робити 12 поклонів і 30 разів казати “Господи, помилуй”, їсти лише раз на день; в понеділок, середу і п’ятницю вживати тільки “сочиво” (варене зерно), у вівторок, четвер і суботу дозволяється риба, і тільки в неділю м’ясо і три чаші меду: великим постом сушити (не їсти нічого вареного) весь перший тиждень і останній, в інших тижнях сушити понеділок, середу і п’ятницю. Супроти сих і подібних вимог зовнішнього режиму чисто моральні поучення займають тут другорядне місце і досить бліді: шанувати духовних, ченців і “вастелів” (начальство), подорожніх і інших; сиріт і вдів не відправляти з свого двору з порожніми руками; челядь не лишати без потрібного, “наказувати” її без ярості; десятину з усього добра відкладати для убогих і духовенства, і под.

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

Другою такою ж прикрою хобою церковного християнства було його завзяте ворогування против мистецтва, словесної творчості нецерковного характеру і взагалі всякої краси, яка безпосередньо не служить церковному культові. Духовенство і його вірні ученики брали за зле словесному мистецтву, з одного боку, його поганські елементи, з другого — його свобідну мову, особливо в трактуванні сексуальних відносин, християнською мораллю звичайно замовчуваних. Виходячи від гострих заборон “буєсловія і срамсловія і студних словес”, допусканих на весіллях, грах і забавах, церковні моралісти доходили до осторог від всякого “глумлення” (забави), від музики і якого-небудь спі-

ву — крім церковного, висловлялись против “баяння басень” — яких-небудь оповідань, крім церковних. З цього боку відносин до нецерковного мистецтва та поезії наша стара церковність була прикріша, ніж церковність західна, латинська, і навіть візантійська у себе дома. Ті все-таки з повною толеранцією ставились до занять античною літературою¹, цiniaчи в тім певне вишколення, потрібне і для церковної людини, особливо для письменника. На Заході таке студювання з літературними цілями античних, латинських поетів молодшим кліром стало підставою нової національної поезії у романських народів. Нашим клірикам антична (грецька) література зіставалась неприступною, народна ж поезія в очах церковників не мала ніякої літературної вартості: її поборювано і легковажено. Тому вона розвивалась весь час поза впливами освіченого духовенства, годуючись тільки тим, що доходило до неї від нижчої церковної верстви, та тим, що вона могла засвоїти з богослуження, коли воно поширилось значніше між народом.

Християнізація села. Круг ідей церковного християнства, що його отсе постарався я в головнішій схарактеризувати, поширювався в суспільній сфері, яка була захоплена новою церквою в перших віках її існування на Україні. Се були більші міста, княжі двори, адміністрація, дружина, боярсько-купецька верства і той люд, що коло того всього гуртувався: прибічна служба і всяка челядь, до холопів включно. Державна церква опанувала державний апарат, але він був дуже нескладний і малорозгалужений. Опанувала книжність, що стояла в службі церкві, державі і тій вищій, аристократичній верстві. Витиснула свою печатю на вищій культурі взагалі, перемігши та асимілювавши² інші впливи: західні (католицькі) і орієнтальні (юдаїстичні й мусульманські передусім). Але в українських масах, поза більшими міськими центрами, вона поширювалась повільно і тяжко. І державна церква, і державний апарат захоплював сі маси слабо. Вони жили своїм життям, приймаючи з усього потроху: і з княжого права, і з нової візантійсько-київської культури, і з візантійської церкви, пересащеної князями на Русь, але так, як приймали з усіх культурних течій, які переходили через наші краї: беручи те, що вражало їх уяву, підходило під їх гадки, знаходило в них щось аналогічне, або відповідало якій потребі життя, і свобідно комбінували³ зі своїм старим релігійним світоглядом, зі своєю поетичною творчістю, зі своїм мистецтвом і менше всього журились православною ортодоксією, що на все те мала свій взірець і правило.

Сто літ по офіційальнім охрещенні Русі “Правила” митрополита Іоанна II (1080—1089) констатують, як то ми вже мали нагоду бачити, що люди далі “чинять жертви бісам — болотам і криницям”, що прості люди справляють весілля “з гудінням (музикою) і плясанням”, без церковного благословення і вінчання, вважаючи, що церковний шлюб існує для бояр; до причастя не

¹ Антична література — старинна грецька і римська.

² Асимілювати — перероблювати на свою подобу.

³ Комбінувати — сполучати.

приходять, а так само, очевидно, обходяться без інших церковних обрядів. Володимирова устава, в тій редакції, як тепер її маємо, не старша, мабуть, XII в., між провинами, належними до єпископського суду, згадує випадки, коли люди моляться “під клунею, в житі або під деревами коло води”. Широко розповсюджене і зчаста доповнюване “Слово Христолюбця”, звернене против останків поганства, а звісне в відписах XIV в., згадує, що “по Українам” (в дальших сторонах) люди все ще служать Перунові, Хорсові, Волосові, ставлять трапези Родові і Рожаницям, моляться огневі і под.

Не підлягає сумнівові, що разом з тим ці люди держали вже не одно і з християнської обрядовості. На жаль, не маємо ніяких пам’яток, котрі б давали перегляд того, як саме поширювався між народом християнський культ. Але з нинішніх релігійних переказів і пісень, помагаючи собі деякими випадковими вказівками старших пам’яток, можна се до певної міри виміркувати.

Очевидно, насамперед, відповідно не пережитому ще магічному світогляді народу, в ужиток його ввійшли різні церковно-посвячені речі, яким самі церковники надавали чудодійну силу: що вони помагають в хазяйстві, на врожай, на худобу, проти хороб і под., отже, ширили між ближчими і дальшим народом за відповідну нагороду — так, як і донині то роблять різні богомоли, пілігрими тощо, продаючи різні святощі.

Поширювались за тим різні церковні і нібито церковні молитви і закляття (при ближчій розгляді часто виявляють їх старше, передхристиянське походження: до старинних поганських закляття, особливо “халдейських”, що мали особливу славу, тільки вкладались різні християнські ймення, і вони набирали таким чином християнського вигляду та йшли в ужиток вже як нібито церковні).

Подібно ж заводились імення християнських святих або згадки про християнські події до свійських, передхристиянських молитов і закляття, котрими люди помагали собі у всякій потребі. Християнські ймення та образи проторюють собі дорогу також до обрядових пісень. У весільнім обряді, скажім, що з такою яскравістю віддає ще тепер старі, передхристиянські форми закінчення подружжя, поруч старих патронів подружнього союзу виступають Господь, Пречиста, Трійця, Спас, ангели і святі, святе Воскресення і святий Понеділок (вінчання буває звичайно в неділю, а в понеділок — закінчення весілля). “Не вийте, вітри, на нашу світлицю, — а в нашій світлиці сам Бог коровай місить, Пречиста світить, ангели воду носять, Миколая на поміч просять”, і тому под. Так само у величальних піснях, котрими накликається багатство і щастя на дім господаря (тепер на святах новорічних, давніше — так само на весняних, і при інших святочних okazіях), бачимо наочно, як старі натуралістичні, космічні уявлення заступаються¹ образами християнськими. Напр., в варіантах старших до господаревого дому приходять сонце, місяць і дощ; господар їх стрічає і приймає; вони сідають при його столі і обіцяють його господарству

¹Натуралістичні, космічні — природні, взяті з природи.

ріжні користі; похваляються один перед другим, хто більше стане в пригоді йому або взагалі людям. А поруч того, маємо варіанти християнізовані, де до господаря приходять Христос, Пречиста, святі і гостяться у нього. В старих піснях на дворі господаря об'являється світове (райське) дерево і наповнює двір всяким достатком: худобою, збіжжям і всяким припасом; в новіших се робить Бог і святі. В старих піснях оспівувалась будова хати, в котрої вікна світило сонце, місяць, звізди. В новіших будується церква, до котрої входить Христос, Пречиста, святі, “щоб служити службу за господаря”, і под.

Заразом християнська легенда — оповідання, зачерпнені з Євангелія, з Біблії, з церковних відправ, з житій святих і всяких побожних творів та апокрифічних повістей, все в більших розмірах домішуються до поетичних творів, по певній подібності сплітаються зі старими темами або дають початок до нових паралельних творів. Християнські свята не тільки зі своїми відправами, але із зв'язаними з ними легендами, здобувають місце в річному селянському крузі. Їх починають пильнувати, комбінують з ними річні відправи і забави старого календаря: свято Воведенія і сусідні свята, як то ми бачили, попритягали і поділили між собою ріжні обряди, зв'язані з початком нового року, інші перейшли на свята Різдва і Йордану, так як весняні зв'язуються з Благовіщенням, Великоднем, св. Юрієм і под. Не тільки зв'язуються, але й приводять відти ріжні християнські мотиви й подробиці до круга передхристиянських ідей, що лучилися з сими святами раніше. Робиться се, одначе, дуже свобідно, не тримаючись стисло церковної науки. Елементи канонічні сполучаються з апокрифічними¹ або з мотивами ріжних мандрівних оповідань, що ріжними дорогами в ріжних часах заходили до нас. Так от ми бачимо, що з християнськими мотивами Різдва і Йордану, оригінально сполученими з образами старої нашої поезії й обряду, сплітаються мотиви поганських римських новорічних відправ, принесеними до балканських країв римськими виселенцями, вояками тощо, з святом П'ятдесятниці — балканські мотиви “розалій” і т. п. З святом Воскресенія зв'язуються принесені зі Сходу оповідання про індійських брахманів: на “рахманський”², себто брахманський Великдень допливають до “рахманів” останки свяченого, кинені на воду на Великдень, і сі праведні люди, що живуть за морем, довідуються з того про Христове воскресення і т. ін.

На ґрунті християнського календаря, скомбінованого з ріжними природними і побутовими явищами місцевого річного круга, виростають нові мітологічні поняття і образи. Свячення овочів на Спаса викликає не тільки поняття про

¹ Канонічні писання — прийняті церквою; апокрифічні — нею відкинені як неправовірні, або фальшиві — невірно надписані іменем якогось святого автора, хоч по змісту не противні церковній вірі.

² “Рахманський Великдень”, або “права середа”, 25 день по Великодню, або по церковному “Преполовеніє”: середа між Великоднем і Зеленими святами, що святкується православною церквою.

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

Але особливо густо обростають ріжною легендою, наслідком церковних, або нібито церковних, приписів про пости, стримування від праці і під святі дні на тижні: неділя, понеділок, середа, п’ятниця. Особливо п’ятниця стає живим мітологічним образом. Маса оповідань незвичайної реальності ходить по людях про остороги, що дає Свята П’ятниця, приходячи до жінок, аби вони не працювали в п’ятницю, особливо не пряли: коли ж ті не слухають і працюють, вона карає їх, насипаючи їм в голову відпадків від прядива, і под.

Так на ґрунті фантастичних тем, у величезній масі згромаджених з різних джерел і перероблених християнським обрядом і легендарною літературою, розвивається нова народна фантастика, а з елементів церковних, свійських передхристиянських і ріжних замандрованих релігійних мотивів твориться нове народне християнство — та релігія, що стала підставою народного світогляду в пізніших століттях, аж до нинішніх днів.

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

Погнав сей процес, очевидно, економічний упадок великих українських міст, помітний від XII в. Занепад міського життя мав наслідком перехід міського патриціату¹ на село. Ті, що давніше вкладали свої засоби в торгівлю або

¹ Патриціат — вища, родовита верства.

організацію промислу для неї, все більше переносять свій капітал до сільського господарства, при тім від половецьких та інших нападів уступаються з ним якраз до глухіших сторін, дальше від старих, проторених доріг. За сими панами йде на село церква й духовенство як необхідна вже приналежність боярського життя. Вони приходять через се до ближчої стичності із селянським життям.

За руїною великих міст в XIII в. приходять окупація польська і литовська та позбавляє в більшій або меншій мірі дотеперішніх підстав життя і місцеву аристократію (не тільки багацьку, а й урядничу) і єрархію та духовенство. Зникають княжі двори. Старі воєводи, намісники та державці сходять на підрядних урядників під рукою нових польських або литовських правителів. Стара державна церква зістається без опіки, навіть підпадає ріжним репресіям. Міста, котрі не пропали, заливаються привілегійованими католицькими колоніями, а православні тубільці терплять ріжні обмеження. Православна церква підпадає не раз болючим утискам. Православному духовенству стає по містах сутужно, воно старається розміститись по селах та в інтересах і свого існування, і своєї церкви можливо заінтересувати сільську людність у вірі та церковності: наблизити їх до його розуміння, вишукати в них мотиви й елементи, котрі б могли послужити сільському життю на доповнення його старої обрядовості — всі ті благословення, посвячення, обходи ріллі, молебні на врожай, на дощ, против дощу, против пошесті і т. д.

Се розвивалось тим успішніше і природніше, що сама церква за сей час значно одомашнилась. Митрополити перестали приходити з Греції, вони спочатку вибирались з місцевих людей, а далі стали фактично призначатись польсько-литовським урядом, і на митрополію та на владцтва попадали не раз люди дуже мало обцерковлені, не помазані не те що візантійською, а навіть і нашою домашньою книжністю. Приплив греків до нашої церкви змалів, а далі й зовсім майже спинивсь, і до якого-небудь мішання Царгорода до тутешніх церковних справ єрархія почала ставитись неприязно. Церковна освіта і творчість наслідком несприятливих обставин підупадала, рівень церковної книжності знизився. Через се також духовенство, навіть вище, значно зблизилося до місцевого життя, до селянського рівня, його світогляду та йшло легше і безоглядніше на всякі уступки йому й толерувало останки старої народної обрядовості.

З другого боку, упадок власної державності та всякі репресії, що з тим стали спадати на українську, або “руську”, як її тоді називали, народність, зробили з старої державної церкви свого роду національний символ: вона стала, властиво, одинокою національною установою, яка об’єднувала всі часті і всі верстви народу. Тому всі національно свідомі й активні елементи стараються обстояти її інтереси, а всім кругам своєї народності, аж до найнижчих — защепити прив’язання до сеї “своєї” церкви, дати відчуті її вагу не тільки чисто релігійну, але й національну та політичну. А для сього знов-таки треба було можливо наблизити її до всіх верств народу й наповнити національним змістом.

Під сим гаслом потім і пішло й наше культурно-національне відродження в XVII в. Менш свідомо і планово се діялось і в попереднім часі.

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

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

Сим пояснюються успіхи християнізації української народної маси, опанування церковними мотивами народного життя, релігійного світогляду, обряду і творчості, що почалися в сих часах і ще більшої сили дійшли під час боротьби за національну церкву в XVI–XVII в.

Одначе з боку народу се не було тут ніякого відречення від свого старого світогляду та переходу на світогляд церковний. Візантійська церковність переймалась дуже свobodно, з великою участю поетичного перетворювання, і за поміччю такої поетичної інвенції¹ творилась нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктриною та різними релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну. Сей творчий процес, очевидно, не закінчивсь і досі.

Обставини релігійного життя на Україні в XIV–XV в. і різні течії в нім. Переїзд київського митроп. Максима на постійне життя до московських земель в 1299 р. через тодішні політичні обставини послужив початком розділу старої Київської митрополії і кінцем одноцільної східно-європейської русько-візантійської церкви, або, краще сказати, початком її кінця. Насамперед галицький князь Лев добивсь в Царгороді поставлення окремого митрополита для галицько-волинських земель, або так званої “Малої Росії” (ім’я митрополії “всеї Росії” або “Великої Росії” зісталось при епархіях, які лишились при старій митрополії — номінально Київській, а фактично якийсь час Володимирській, а потім Московській). Потім литовські князі, що ворогували з московськими і не хотіли, щоб які-небудь їх володіння залежали від митрополитів володимиро-московських, теж стали добиватись, щоб їм був теж окремиий митрополит, і се їм удавалось часом. Бо митрополити “всеї Русі” та їх протектори — московські князі з свого боку робили всякі заходи і в Царгороді, і на місці, щоб не допускати до іменування таких окремих митрополитів. Тому протягом всього XIV і першої половини XV в. то всі епархії старої Київської митрополії об’єднувались під властю “митрополитів всеї Росії” (котрі в таким разі старались зазначити, що вони не сидять виключно в Москві, й більше їздили по своїх епархіях), то діставали осібних митрополитів на якийсь час. Після того, як Вел. князівство Литовське об’єдналося з Польщею, в 1380-х рр., окремих митрополитів

¹Інвенція — винахід, вигадка.

для земель галицько-волинських, а окремих — для українських і білоруських єпархій В. кн. Литовського більше не ставилось: сі всі землі разом діставали окремих митрополитів від часу до часу — і тоді польсько-литовське правительство, звичайно, старалось нахилити їх до послухності папі, з чого, одначе, не виходило нічого. Сі митрополити здебільшого посилались на посвячення з краю¹. Але часом патріархам удавалось накинути на митрополію і кого-небудь зі своїх царгородських.

Такий переходовий стан речей закінчивсь після Флорентійської унії та її неудачі.

В 1430-х рр. візантійський уряд разом з патріархом заходились коло унії грецької церкви з латинською, щоб за се дістати із Заходу порятунок Візантії против турків, і в зв'язку з сим планом прислали на опорожену митрополію свого вірного чоловіка, Исидора. Переїнявши під свою владу всі єпархії старої митрополії, він виїхав на собор і в 1440 р. повернув відти на свої дієцезії уніятю і кардиналом. Але, проголосивши унію, він тут не утримавсь і мусив рятуватись утечею. На його місце був присланий від папи митрополитом Григорій, і він кінець кінцем дістав потвердження від патріарха (вже не уніята) та фактично став митрополитом в єпархіях Литви і Польщі, тимчасом як в Москві ставлено своїх митрополитів на місці.

Від того часу в Москві ставлено митрополитів собором єпископів і свячено по одержанні затвердження від вел. князя. В землях українських і білоруських теж вважалось нормальним, щоб митрополита вибирано собором єпископів і православних князів та панів, по затверженні вел. князем литовським (він же був королем польським звичайно) прошено благословення патріарха і по сім свячено собором єпископів. Але фактично все більше сходило на призначення митрополитів вел. князем-королем, по чім автоматично приходило благословення патріарха. Але й така мінімальна залежність від патріархату правительству не подобалась, воно старалось привести свою митрополію до унії з Римом, неважаючи на опозицію громадянства, і тільки політична лекція з боку вел. князя московського, що під гаслом боротьби против унії на початку XVI в. зарвав від Вел. кн. Литовського добру смугу пограничних земель, змусила його на довший час лишити плани унії — аж до 1590-х рр. Могло воно зате з приємністю констатувати, що фактично залежність від патріархату зійшла на просту формальність і митрополити в дійсності далеко більше рахуються з волею і бажаннями свого уряду, ніж оглядаються на патріарха. Були

¹ Митрополити в XIV—XV в. частіше вибирались в краю, на Україні і Білорусі, і тільки іздали потім до Царгорода — одержати посвячення від патріарха царгородського. Але часом патріархи, як то давніш бувало, і тепер прислали своїх кандидатів; таким був царгородський ігумен Исидор, дуже освічений і талановитий грек, котрого патріарх прислав 1437 р. на опорожену митрополію руську в дуже відповідальний момент, коли треба було для рятування Візантії перевести унію східної, грецької церкви з західною, латинською, щоб одержати воєнну поміч від папи і католицьких володарів.

то, як уже було зазначено, здебільшого люди досить мало, або й зовсім не церковні, які на єрархічних гідностях шукали багатства і вигоди, гарних доходів з митрополитальних маєтків для себе і своїх служебників. Їх господарення, з свого боку, теж немало причинилось до загального упадку церковної освіти, дисципліни і моральності, спричиненого збігом різних некорисних обставин: крім упадку української державності, занепадом аристократії, слабим розвоєм міського життя, переходом під турецьку владу балканських держав, що потягнув за собою загальний занепад візантійсько-слов'янської культури, і т. п.

Перед тим, при кінці XIV і в першій половині XV в., візантійське письменство пережило свій пізній розцвіт, свій “срібний вік” на слов'янським і зокрема нашим, українським, ґрунті. Рух був не стільки літературний, як більше книжницький, бо самостійної творчості в нім було дуже мало, а головна енергія виявлялася у відсвіженні старшого книжного запасу, справленні давніших перекладів, що через кількавікове копіювання понабирались різних помилок, доповненні його новими перекладами з грецьких первотворів, та незвісними доти слов'янськими творами, що повстали в інших слов'янських краях, та уставленні одностайної правописі, одним словом, — реставруванні та збагачуванні старшої візантійсько-слов'янської церковної скарбниці. Першими огнищами сього скромного руху були царгородські та афонські монастирі¹, де пробували ченці з різних слов'янських країв в тісній стичності з ученими грецькими книжниками і в можності користання з багатих книгозборів. Особливо “Свята Гора” афонська, що в XIII–XIV в. пережила період свого найвищого розцвіту як школа відродженого східного (синайського) аскетичного містицизму, і разом як найбільший центр теологічної книжності. Відси сі аскетичні і книжні течії були перенесені до Болгарії, перед її переходом під турецьку владу, в другій половині XIV в. Діяльність болгарського патріарха Євтимія, “великого художника словенських письмен”, як його величає ученик, була до певної міри епохою в тодішній словенській книжності, а два визначні представники її — земляки і приятелі Євтимія, Кипріяні і його братанич Григорій Цамблак, що були митрополитами у нас при кінці XIV і в першій чверті XV в., своїми впливами приложились до його прищеплення і нашим краям здобутків та інтересів, видвигнених сим рухом. В тім же напрямі працювали різні учені монахи з наших сторін, які пробували в монастирях царгородських і афонських. Але загалом у нас сей рух не відбивсь так сильно і не лишив таких глибших слідів, як у землях московських: ті зіставались іще під непохитними впливами візантійства, наші ж краї, очевидно, визволялись з-під сього впливу

¹ Афон або Атос, інакше “Свята Гора”, монаша республіка на Архіпелагу — союз монастирів, що виключно займають сей малий гірський півострів; він відіграв велику ролю в релігійнім і культурнім житті східної церкви, і української зокрема, особливо у вказаних XIII–XIV в., як огнище нового аскетичного містицизму, що легковажив собі всяку практичну діяльність, навіть молитви і обряди, а головну вагу надавав безпосередньому єднанню з Богом через скуплення гадки.

все більше, і всякі його відродження у нас досить скоро переминали. Інші течії все більше брали гору над сими візантійськими впливами.

Одну таку течію серед вищих, книжних верств українського громадянства XV в. відкриває, або, точніше буде сказати, натякає на існування її — так звана “єресь жидовствуючих”, юдаїзантив, що в другій половині того століття була занесена з Києва до Новгороду, знайшла там чимало прихильників, відти перекинулась до Москви і наробила великого розголосу в московській церкві. Процес, переведений там над сими єретиками в 1490 р., закидав їм, що вони не признавали Ісуса Христа Сином Божим, зневажливо відзивались про Нього й Пречисту, не вірили ні воскресенню, ні вознесенню, не шанували святих, а суботу тримали вище неділі — воскресення. Першим проповідником сеї єресі в Новгороді називано київського “жидовина Схарію”, що був людиною, близькою до київського княжича Михайла Олельковича і з ним разом приїхав до Новгороду в 1470 р., а потім “з Литви” (себто з земель українських або білоруських) приїхали ще два жиди, які разом зі Схарією на вернули, мовляв, на жидівську віру багато новгородців з духовних і взагалі культурніших людей.

Чогось певнішого про науку сих єретиків не знаємо. Але перегляд книг, котрі пішли від них в Новгороді та Москві, показує, що в руках їх були різні середньовічні писання по філософії, космографії і астрології, жидівських авторів: підручник логіки і метафізики Мойсея Маймоніда, XII в., астрологічний підручник, т. зв. “Шестокрыл”, зложений одним жидівським письменником з Італії, XIV в., й ін. Мова сих книг має явні позначки “литовського”, себто українсько-білоруського походження. Розбираючи їх зміст і звістки про діяльність єретиків в Новгороді, дослідники приходять до вислуду, що властивого “жидівства” в “єресі” не помітно: єретики з Києва і “Литви” були, мабуть, просто представники певного руху між тодішньою українською та білоруською інтелігенцією, що не задовольалась старою візантійською книжністю та церковною наукою і шукала чогось новішого та свіжішого. Ставлять сей рух у зв’язок із сучасним чеським гуситством (таборитами), з котрими були зв’язки в українсько-білоруських панів. Інші припускають в тім відгомони італійського Відродження¹. На новгородському ґрунті сі єретики між іншим виступали против розповсюдненого тоді вичікування кінця світу з кінцем сьомої тисячі літ від сотворення світу (1492 р.): сим роком кінчалась пасхалія, себто виказ, котрого дня припадає Пасха, і духовенство наказувало вірним готуватись до кінця світу і приходу антихриста. Єретики виясняли всю конвенціональність² церковного літочислення, з котрого виходили сі віщування, і до сього, мабуть, і вживали астрологічних та космографічних підручників жидівсько-арабського походження.

¹ Італійське Відродження — рух, що виявився головню в літературі й мистецтві: поворот від середньовічної церковності до античної, греко-римської культури.

² Конвенціональний — умовний, умовлений, а не дійсний.

Кінець кінцем, на основі сих скупих відомостей, якими розпоряджаємо про сю ересь, і згадок про “Литву” і Київ як її вітчину, одно, що можемо сказати з деякою певністю, що в другій половині [XV в.] на Україні між тамошньою інтелігенцією був якийсь інтелектуальний рух, що виявляв себе незадоволенням церковною ортодоксією і візантійською книжністю, мав характер раціоналістичний, звертався до питань метафізичних¹, для сих студій вироблялася в сих гуртках і нова філософічна мова, цілком відмінна від старої, книжної, болгарсько-руської. В сім русі брали якусь участь жиди (вихрести, як думають), і вони-то звертали увагу сих вільнодумців на звісну їм середньовічну жидівську літературу.

Студії народної словесності відкривають інші течії, що приблизно в тих же віках пройшли по нашій народі, захопивши його далеко сильніше та лишили в ній глибші сліди, хоча й не були записані в наших пам’ятках.

Одна — се дуалістична концепція², котру зв’язують з болгарським богомільством. В часах Другого Болгарського царства, у XIII–XIV в., дуалістичні секти, так звані богомільські або маніхейські, дійшли були там великої популярності в балканських краях, тож, маючи на увазі, що в сих часах і в нашій народі понаростали вже інтереси до питань християнської доктрини та обряду, представляється досить правдоподібним, що ці дуалістичні ідеї серед нашої людності поширювались через різних прочан, старців-співаків і под., власне, в сих часах — в XIII, XIV і XV в.

Книжності богомільської взагалі майже не заховалось. Пропаганда богомільських думок як почалась, так і продовжувалась усною дорогою, і саме між нижчими верствами, серед котрих вони мали особливий послух. Джерелом їх уважають іранський дуалізм, доктрину Заратустри, відроджену в III в. по Христі в т. зв. маніхействі і пізніше пересажену на Балкани під іменем павлікіанства. Від IX в. вона починає поширюватись серед болгарської людності, далі — між сербською і під іменем “болгарської віри” розходить ся далеко по Західній Європі. Основою її було представлення світу й його життя результатом боротьби доброї і лихого сили, Бога і Сатанаїла. При тім радикальніші течії вважали людину і весь видимий світ твором Сатанаїла і його самого вважали елементом одвічним і від Бога не залежним, тимчасом як концепції, ближчі до християнської, признавали за Сатанаїлом ролю підряднішу. Але сі і ті сходились в погляді, що злі сторони світового ладу походять з сього лихого джерела, і зачисляли сюди і державний лад, і соціальні відносини, і офіціальну церкву з її обрядами і службами. Безсумнівно, сим вони й брали за серце простий люд, що виступали дуже різко і безоглядно против правительства, “властелів”, духовенства, підбурювали бідноту против багатів і т. ін., а для поширення своїх поглядів користувались “байками”, на

¹ Раціоналістичний — розумовий, що виходить від науки, від досвіду, а не від віри. Метафізичний — що займається розв’язкою основних питань буття дорогою розумування.

² Концепція — система, спосіб розв’язки питання.

свій лад перероблюючи християнські легенди, особливо апокрифічні, і тим способом мали чималий вплив на народну творчість.

В нашій народній словесності ся дуалістична концепція особливо яскраво відбилася в космогонічних легендах¹: про те, як Бог на спілку з Сатанайлом творив світ. В оповіданнях, наближених до крайнього богомільства, все матеріальне належить Сатанайлові — “Божому побратимові”. Бог мусить всілякими штуками видурювати від нього ріжні речі, потрібні чоловікові, котрим Бог спеціально опікується. За право працювати на землі, котра належить Сатанайлові, чоловік з усім потомством попадає в неволю дому, і Бог посилає Христа, щоб визволити з аду душі померші. Сатанайл нагніваний на Бога, хоче його замкнути в ланцюги, але сам попадає до них і буде в них сидіти до кінця світу, а тим часом тільки “юдить” людей на Бога. В світі йде таким чином неустанна боротьба Бога з Сатаною: ся ідея розвивається в легендах про громовиків (особливо Ілю пророка) та богатирів, що помагають Богові і громовикам бити чортів; такими народна творчість представляє навіть своїх історичних героїв: славного Мазешиного суперника Палія, галицького Довбуша і под. В поменших фрагментах і більших серіях маємо таким чином цілу теологічно-космогонічну систему, скомпоновану з дуалістичного становища, що не раз доволі близько підходить до “Книги св. Іоанна” — єретичної біблії західних дуалістів (розгалужень болгарського богомільства в романських краях: т. зв. катарів, вальденсів і под.) — тільки що у нас вона не була зведена до такої систематичної форми.

Цікаво, що фрагменти найбільш яскраві і популярні походять з прикарпатських сторін. Вони дають здогадуватись, що популяризатори сеї дуалістичної доктрини мали колись чималий успіх на Україні і спеціально — в її західних частях. Найбільшу ролю в сій популяризації надавано ватагам пілігримів, “каліків” (се слово виводять з грецької назви для пілігримського обув’я), що ходили через балканські краї до Царгорода, Атоса, Єрусалима, Барі (моців св. Миколая) та набиралися в сій дорозі богомільських “байок”, закрашених гострим протестом против соціальних кривд, що викликав увагу і симпатії народу. (Напр., в теперішніх оповіданнях про визволення Христом душ з пекла Сатана плаче, що зіставсь без підданих, а Христос потішає його, що ад ще наповниться “уверх”, і то найбільшими панами і всіми тими, що гоноруються на сім світі).

Другу інтересну вказівку дають популярні апокрифи про святкування неділі і п’ятниці та легенди, зв’язані з сими святами. “Лист Небесний”, або “Епістоля о Неділі” (нібито отримана просто з неба в Єрусалимі, а в інших варіантах — в Римі), що наказувала се святкування, була дуже популярна на Україні (маємо її копії з XVI—XVIII в.). Разом з другим таким же популярним апокрифом — “Сном Богородиці” — уживано їх як талісмани²,

¹ Космогонічні легенди — ті, що об’яснюють походження світу.

² Талісман — магічний, чудодійний засіб.

ношено на тілі для охорони від нещасливих випадків; тримано в хатах тому, що сі писання обіцяли щастя і безпечність такому домові: ні огонь, ні зброя його не знищить і т. под.

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

В основі своїй се був рух містичний, але zarazом обертався з обвинуваченнями против нерозкаяних грішників і служив докором церкві і духовенству за їх яловість, безчинність, безрадность, супроти котрої вірним приходиться рятувати самим себе. З огляду, що люди не покористувались Христовою жертвою за людей: грішать і накликають гріхами гнів Божий, не лишається нічого, як тільки кождому доброму християнинові дати себе на муку, як Христос дав себе, аби відвернути гнів Божий. Подаючи тому приклад, бичівники ходили процесіями з міста до міста, співаючи відповідні пісні на місцевій мові. Прийшовши де-небудь на площу, справляли прилюдно своє бичування, побиваючи себе до крові гострими канчуками. Після того один з компанії, вийшовши на підвищення, відчитував “Лист Небесний”, закликаючи присутніх, щоб його списували, поширювали і завсіди у себе тримали. В “Листі”, так само в гімнах, співаних бичівниками, наказувалось пам’ятати муку Христову й страждання Пречистої, котрі вона тоді переживала, й її бланання перед Христом за грішників, котрими вона випрошує їм полегшу, та шанувати дні, присвячені пам’яті Христової муки і воскресення: неділю і п’ятницю (в деяких варіантах також середу і понеділок). Христові криваві муки, Божий гнів на людей, котрі зневажають сі муки своїми гріхами, його грізні остороги, що виявляються в різних нещастях, муки, що загрожують грішникам, — такі були теми понурої поезії бичівників. Безсумнівно, вона робила сильне вражіння, і незвичайна популярність отсих тем в нашій народній поезії і популярність якраз тих апокрифів, які стояли в найтіснішій зв’язку з поезією і проповіддю бичівників, дають дорозуміватись, що їх ідеї поширювались і у нас, — принаймні в Україні Західній.

Правда, джерела не згадують про бичівницькі походи по наших землях, хоч се не виключено, що, коли вони ходили по землях чеських, польських та угорських, то могли заходити і на наше Підкарпаття (наші історичні джерела з XIV–XV в. так неймовірно бідні фактами релігійного і культурного життя, що брак відомостей про се не може мати ніякого особливого значіння!). Але вже через те саме бичівницькі гімни на місцевих, отже, й слов’янських мовах,

як кажуть сучасники, лунали в землях чеських і польських, їх мотиви, настрої й ідеї не могли зіставатись без відгомонів і у нас. Отже, такі теми нашої поезії, як скарги неділі і п'ятниці на людське непошанування («Плакала П'ятонька перед милим Богом: “Не буду, Боженьку, людей освічати, бо ми не хочуть люде шанувати”») і аналогічні жалі сонця на непобожні вчинки людські і нешанування неділі («Ей, скаржилось світле сонейко милому Богу: “Не буду, Боже, рано схождати, світ освічати, бо злі газдове понаставали, в неділю рано дрова рубали, а ми до личка тріски метали”»), де образ неділі зливається з образом сонця, і їх жалі звучать як відгомони скарг стихій на людське беззаконня в старих апокрифах. Далі — поучення П'ятниці, аби люди її шанували, благання Пречистої за людські душі, замкнені в пеклі. Визначення особливо тяжких гріхів, перед котрими безсила молитва святих і самої Пречистої — все те настільки близько і докладно відповідає ідеям і образам бичівницької проповіді, що, властиво, не можна мати сумнівів в тім, що тут перед нами відгомони сього руху. Питання лише в тім, наскільки безпосередньо він впливав у нас: чи захоплювали бичівницькі походи якусь українську територію, яку саме, й коли?

Супроти наведених помічень не без користі буде згадати міркування дослідників з приводу ересі так званих “стригольників”, що виявилася в новгородсько-псковських землях після чуми (“чорної смерті”) в другій половині XIV в. і трималась потім довго, ще в першій половині XV в. Від сих еретиків теж не дійшло ніяких писань, і приходиться про них знов-таки довідуватись лише від православних полемістів. Але те, що вони про них оповідають, дає в дечім такі яскраві аналогії з бичівництвом (скептичне становище до духовенства, проповідь власного морального відродження, прилюдного каяття і под.), що авторитетні дослідники, не вагаючись, зв'язують сю ересь з бичівництвом як його галузь. А що новгородсько-псковські землі в тім часі стояли в дуже тіснім зв'язку із землями Вел. кн. Литовського (майже були його провінціями), то можна думати, що аналогічні течії, викликані проповіддю бичівництва, існували в тім часі також і в білоруських та українських землях Вел. кн. Литовського, і “жидівський” київсько-литовський рух, про котрий зачуваємо століття пізніше, стояв в генетичнім зв'язку¹ з ним (так як в великоруських землях успіх “жидовствующих” в другій пол. XV в. уважано продовженням “стригольництва” першої пол. XV в.).

Без сумніву, не обійшлося в тім без впливу гуситського руху, що мав чимале значіння в підготовці пізнішого реформаційного руху і нашого українського відродження, — тільки що досі не віднайдено якихось літературних творів чи документів, які б дали нам докладний образ і міру сього впливу. Сей релігійний, національний і політичний чеський рух зв'язався з іменем Яна Гуса — як найбільш ідеального, святого представника, національного мученика, спаленого ненависними чехам німцями-папістами за святе діло

¹ Генетичний зв'язок — походження.

віри і визволення чеського народу. Але се був дуже складний рух, який порушив і видвигнув багато такого, про що й не думав сей ректор Празького університету, богослов і проповідник, що в 1412 р. виступив против різних неправильностей римської церкви (особливо против продавання за гроші папських одпущень гріхів, що сто літ пізніше викликали виступ Лютера) і постановою собору був спалений за се в Констанці в 1415 р. З одного боку, гуситство продовжувало критику католицької доктрини і церковного ладу, почату англійським богословом Джоном Вікліфом 1370-х рр. Наука Вікліфа мала на Гуса і його однодумців великий вплив, так само, як гуситство потім приготувало ґрунт лютеранству. Вікліфізм — гуситство — лютеранство — кальвінінство — се чотири визначні хвилі в розвої євангелицтва, або реформації, як се звуть інакше, протестантизму, себто протесту против католицької церковної науки і поклику до безпосередньої науки Євангелія, що привів кінець кінцем до заснування євангелицьких церков XVI віку. Але попри те в гуситство, коли воно по смерті Гуса захопило широкі народні маси і стало всенародним рухом, влилося багато релігійних течій, які потайно жили серед народу, лишившись від богомільства, від тих містичних бичівницьких рухів XIV в. і под. Різні течії його виступали не тільки против католицької церковної науки, але також і против політичного ладу, против панських привілеїв, і навіть взагалі против всякої власності. Сі різні течії знаходили спочуття в різних кругах в Польщі і на Україні, де здавна бувало багато чехів на різних становищах. Польській і литовській шляхті, що боролася тоді з німцями, дуже подобалася в гуситстві його ненависть против німців; завзята війна з ними; приемле їй була також боротьба гуситів против претензій латинського духовенства і против самої латини, поворот до народної мови в богослуженні і письменстві, — бо польська шляхта дуже недобра була на церковні побори з її підданих і на всякі папські претензії. Українцям же дуже подобалось і на руку було, що гусити против латинської віри зсилалися на порядки грецької церкви, як правильніші від латинських. Саме тоді українська церква, “руська віра” терпіла різні утиски від польського уряду і католицького духовенства, що вважали її забобонною сектою, відмовляли важності православним сакраментам, православній присязі; не допускали православних до ніяких урядів і прав, тому що вони, мовляв, не християни (не латинники, треба було б казати); забирали православним церковні маетки, церкви й монастирі та не дозволяли будувати нових. В таких обставинах, при пониженні православної віри і самоволі латинських біскупів і магнатів дуже було православним до речі, коли гуситські проповідники доводили і знаходили серед шляхти послух сим доводам, що православне причастя хлібом і вином правильніше, ніж латинське; що священники повинні бути жонаті; що богослуження треба правити мовою зрозумілою, народною. При нагоді гусити віддавали всяку честь православним церквам, святощам, богослуженню (як се католицькі духовні скаржились на Єроніма Празького, Гусового товариша), і се робило сильне вражіння.

Без сумніву, великий вплив мали на українців, як і на поляків, чеські заходи коло поширення серед найширших кругів Святого Письма на народній мові. В гуситських кругах весь XV в. ревно працювали над можливо найкращими перекладами Св. Письма на народну чеську мову, над виробленням її для вжитку релігійного і літературного, і сі приклади поривали і наших людей, котрі мали нагоду знайомитися з чеськими писаннями. Ми маємо з 2-ї пол. XV в. ряд чеських творів, перекладених на сучасну білорусько-українську мову — не слов'янську, а більше зближену до живої, таку, яка вживалася в діловодстві. Під явними впливами чеського літературного руху стоїть найбільше діло першої половини XVI віку — Біблія руська Франциска Скорини, видана (частинами, випусками) в Празі в 1517–1519 рр. (отже, перед німецькою Реформацією!). Зібрані біблійні книги слов'янського перекладу він доповнив з чеської Біблії 1506 року, справив за її поміччю слов'янський текст, додав різні пояснення, щоб зробити приступною і зрозумілою для “посполитого чоловіка”. Се був чоловік вповні нового крою: вихованець італійського Ренесансу, доктор медицини університету в Падуї, перейнятий ідеями “загального добра” (“посполитого доброго”) в новім розумінні¹. Але його робота продовжує початі перед ним заходи коло видання “руських книг” у Кракові (в 1480–1490-х роках) і стоїть, мабуть, у певнім зв'язку із заходами коло збирання слов'янських церковних текстів, що робилися при митрополитській катедрі на початку XVI в. Можна здогадуватися, що весь сей книжний рух стояв під певними впливами чеських взірців. Він випереджує на добре півстоліття той, що потім розвивається, сильніше і свідоміше, під впливами німецької Реформації.

Реформація та її відгомони на Україні. Наведені факти досить про-речисто кажуть, що неважаючи на свої старання приноровитись до нових умов життя та підійти ближче до вимог тих верств, які стояли при “руським імені”, візантійське православ'я не задовольняло суспільності і вона жадібно шукала нового слова. Прикро мусив її вражати також розклад церковного життя під деструкційними впливами польсько-литовської окупації, упадок освіти, дисципліни й моральності серед кліру, господарення різних спекулянтів на церковні доходи, що попросту купували собі на королівським дворі владництва та архимандрії і потім ніскільки не думали про церковні та культурні завдання, котрим мали служити катедральні та монастирські маєтки й доходи, а наділяли ними своїх свояків, служебників та клієнтів. Особливо XVI вік був видовищем такого сумного виродження православної церкви в українських і

¹ Пізніше Скорина працював у Вільні; при кінці 1520-х рр. бачимо його в службі герцога пруського Альбрехта, звісного протектора лютеранства. Недавно було відігрито старий здогад, що се він був той “Франциск Поляк”, про котрого згадує одна стара біографія Лютера, що він в 1525 р. був з Меланхтоном і Лютером в Віттенберзі; але сей здогад давно збитий в літературі, бо Скорина ніколи не називав себе поляком і в 1525 р. працював у Вільні.

білоруських землях, котре — се правда — було явищем паралельним з упадком державної римо-католицької церкви, але таки не могло не хвилювати активнішої і свідомішої часті православного громадянства. Тим більше, що всі зусилля до направи, чи з боку ерархії, чи громадянства, розбивались о політику правительства, що з своїх інтересів обстоювала свої права патронату¹ і зв'язану з ним симонію та паралізувала змагання суспільності до участі в церковних справах і контролі над ними.

Се, як здавалось би, давало дуже пригожий ґрунт для закорінення і розвою серед нашого громадянства реформаційних течій, винесених німецьким релігійним рухом. Тим більше, що Литва і Польща в середніх десятиліттях XVI в. були дуже сильно захоплені ними. На Півночі дуже активним огнищем лютеранства Пруссія служила. У 1525 р. Альбрехт Гогенцоллерн, будши головою Пруської лицарської держави, перейшов на євангелицтво, став енергійно поширювати його в сусідніх краях, а що був близьким свояком польського короля й рахувавсь васалом Польщі, тож мав змогу дуже активно впливати на поширення нової віри в польських і литовських володіннях. Ливонська старшина пішла за його прикладом: балтійські міста, з котрими був зв'язаний весь польсько-литовський експорт, стали огнищами євангелицтва. Численні німецькі колонії Польщі, ще не спольщені тоді, служили дуже податними стаціями для поширення нової німецької доктрини. Польська та литовська шляхта теж горнула до неї й сприяла їй, маючи надію через поширення євангелицтва позбутись утяжливих оплат на католицькі церкви та поживитись церковними маєтками. А навіть і двірські круги за нового короля Жигимонта-Авґуста носилися з планами скріплення королівської влади через заведення євангелицької віри, сконфіскування церковних маєтків, усунення впливів папської курії й єпископів і т. ін. В середині XVI в. Польсько-Литовська держава стала пристановищем євангелицьких доктрин з цілого світу: крім лютеран і кальвіністів поширились унітаристи (соцініани), чеські браття й інші секти. Між магнатами польськими та литовськими стало на якийсь час доброю маркою опікуватись ними, а за їх прикладом йшла і шляхта. Польсько-литовські землі, в тім і Західна Україна та Білорусь, вкрились доволі значною сіткою євангелицьких громад різних конфесій². Деякі спирались о міщанські

¹ Патронат: польські королі і вел. князі литовські присвоїли собі призначення єпископів та ігуменів, мовляв, як патрони — покровителі їх. На практиці се сходило на те, що ті, що хотіли дістатись на сі посади, купували їх собі. Таке купування звалось в церкві симонією і нібито рішучо заборонялось, хоч в дійсності сі заборони й не додержувалися.

² От приблизний реєстр євангелицьких громад Західної України, про котрі маємо якісь певніші відомості, розложений по землям, в порядку алфавету (роки означають звичайно, коли згадується в тім місці євангел. громада).

В Галичині — Бахорець, громада зложена, мабуть, Стадніцьким, згадана 1570 р. Бережани — зложена Мик. Сенявським за Жигимонта-Авґуста, зникла при кінці століття, або в поч. XVII в. Бучач — зал. М. Бучацький за Жигимонта-Авґуста, син його скасував. Бучач Лісний або Гаї — згад. 1640 р. Чудець в Сяніччині — згад.

німецькі колонії, для більшості осередком служив панський двір: поміщик-колятор, перейшовши на котрусь євангелицьку конфесію, відбирав церкву від католицького ксьондза, спроваджував “міністра” своєї конфесії: між його дворянами знаходилося, звичайно, якесь число охочих іти слідами патрона,

в 2-й пол. XVI в. Гвоздець — зал. Ян Потоцький, існувала в 1-й пол. XVII в. Гочів в Сяніччині, маєток Балів, гром., заложена в 1550-х рр., існувала до 1630-х рр. Гнойниця в Перемищині, зг. 1570 р. Дилягова — Стадніцький віддав костел на євангел. громаду в 1550-х рр. Дорогоїв в Перемищині, гніздо Дрогойовських, одна з найбільш тривких громад, існувала ще в сер. XVIII в. Дубецько — Стадніцький віддав костел євангеликам уже в 1540-х рр.; проповідником був звісний свого часу Станкар, була школа, але, здається, недовго. Дубляни — звістки з 1640-х рр. Дуліби — з 1620–1640-х рр. Жовква — громада зал. Жолкевським старшим, скасована його сином, звісним переможцем Наливайка. Жолинь в Перемищині, Стадніцьких, зг. в XVI і поч. XVII в. Заршин — гр. унітарська, в XVII в. Зборів — зг. тільки за життя Мартина Зборовського. Кашиці в Перемищині — зг. в XVII в. за Дрогойовських. Коросно Руське — зв. 1562 р. Куропатники — 1563 р. зг. громада унітарська, пізніше протестантська (1570). Кусениці в Перем. — в 1-й пол. XVII в. Литвинів в Галицькій землі — тоді ж. Ліско Стадніцьких, гром. скасована в поч. XVII в. з переходом властителя на католицтво. Львів (нім. колонія) — тільки глуха згадка. Ланцут — гром. заснована 1549 р., скасована з переходом до Любомірських. Новотанець в Сяніччині, маєток Станів, зв. від 1550-х рр., дотягла до кінця XVIII в. Поморяни Семенських, від 1560-х рр., існувала в 1-й пол. XVII в. Риманів їх же, гром. скасована в 1580-х рр. новим властителем. Явірник в Перем. згад. в актах синоду 1570 р. Яблонів в Галицькій з., гром. звісна в 1630–1640 рр. Ясенів в Тереховел., зг. в XVII в. Яцимир в Сяніч. — в 1550-х рр.

На Побужжі холмсько-белзьким: Бонча — гр. зал. Стадніцьким при кінці XVI в. або на поч. XVII в., дотягла до XVIII. Гоздів — гром. унітарська, зв. 1617 р. Горжків — зв. 1560 і 1604 рр. Голубець або Голуб’є коло Крилова — в серед. XVII в. Житанець — зв. 1581 р. Жулин — в 1640-х рр. Замося — гром. засн. Замойським старшим, скасована сином канцлером після його смерті (ум. 1572 р.). Зданів — зг. 1560 р. Зміївці — в актах синоду 1570 р. Краснобрід, маєток Лещинських — гр. згад. 1595, місце синоду 1648 р. Крилів — фундація Острогоїв, зг. 1570, місце синоду 1596, скасована 1635 р. Криниця — зг. 1581 і 1595 р.; Круп’є Ожеховських, унітар. громада в XVII в. Лащів Лип’я — громада звісна від 1560-х рр. до кінця століття, 1582 — фундація Горайських, зг. 1581, була друкарня. Перемислів — зг. 1582. Пустотва — зг. в 1560–1602. Рейовець — громаду зал. Рей в 1560-х рр., існувала до кінця XVII в. Ріплин — зг. 1580–1600. Свидниця — зг. 1570. Туробин — єванг. громада в 1570–1580-х рр. Угруськ — зг. 1608. Хланів — 1582. Цебрешин — заложив Гурка разом з Туробином, згад. тоді ж.

На Побужжі берестейсько-дорогочинським (що належало до Вел. кн. Литовсько-го): Берестя — кальвінська громада, заснована Миколаєм Радивилом Чорним, головним промотором кальвінізму від 1550-х рр., існувала до 1630-х рр.; якийсь час була й друкарня. Біла — громада протестантська, потім унітарська, упала з кінцем 1570-х рр. Венгрів — від 1550-х рр., в 1560-х унітарська, пізніше авгсбурзька і кальвінська, з них авгсбурзька дожила до XIX в. Городище — єванг. громада, заснована в 1-й пол. XVII в. Докудів — коло р. 1600, існувала до кінця XVIII в. Заблудів — вища євангел. школа, заснована Янушом Радивилом в XVIII в. Морди — тут 1553 р. синод протестантський, 1563 унітарська, але в 1570-х рр. громада зникає. Найдорф на Берестейщині — протестантська громада, звісна від пол. XVII і до XIX в. Нурець — від 1630-х рр. і до пол. XVIII в. Орля — 1644 синод дисидентів, громада існувала до пол. XVIII в.

так з'являлась євангелицька громада, при ній часом і школа, гурток справжніх євангеликів, а іноді й друкарня з громадою учених.

Але глибшого коріння сей євангелицький рух не мав ні між польсько-литовським, ані між українсько-білоруським громадянством. Коли з смертю Жигимонта-Августа минули всякі політичні спекуляції на Реформацію, і новий король Баторій взяв в свою опіку єзуїтів, а по нім засів на польським Русків — протест. громада при кінці XVI в. Сураж — унітарська гром. в поч. XVII в. Ямно — євангелицька гром. від пол. XVII до XIX в.

На Волині: Бабин — унітарська гром. в 1630-х рр. Березка — маєтність Чапличів, унітар. громада, зг. в 1640-х рр. Берестечко — одна з старших євангел. громад, заложе-на кн. Пронським, в 1640-х рр. ніби унітарська, остання зг. 1651. Водиради — 1599 р., Кандиба обернув церкву на унітарський збір. Галичани — маєтність Шпановських, унітарська громада, зг. в 1640-х рр. Гоща Гойських — унітарська гром. від поч. XVII в. до 1640-х рр. Дорогостаї — громада згад. від 1595 р. до 1640-х рр. Заслав — унітарський міністр зг. 1567, але громада, існувала, мабуть, недовго. Іваничі — унітарська гром., зг. в 1640—1650-х рр. Киселин — одна із значніших унітарських громад, фундована Ю. Чапличом, упала в 1644 р. Корець — згад. на єванг. синоді 1596 р. Лабунь — єванг. гром. в 1560—1590-х рр. Ляхівці — унітарська гром., фундована Сенютами на поч. XVII в., пізніше поруч неї також гром. протестантська. Мартинів Ходкевичів, гром. зг. 1570 р., скоро упала. Острог — унітарська гром., зг. в 1617—1618 рр. Рафалівка й Собішин — унітарські громади, зг. в 1640-х рр. Староконстантинів — велика унітарська громада, зложена нібито під протекторатом самого кн. Конст. Острозького (в 1617 р. рахувала 100 членів). Тихомль — унітар. гр., заснована Ад. Сенютою, існувала до 1640-х рр., поруч неї була громада протестантська. Шпанів — унітарська гром., заснована А. Шпановським, зг. в 1620-х рр. Щенятів — згад. унітарська гр., заснована Сенютою. Янівці — протестантська гром., зг. в серед. XVII в.

Поділля: Кам'янець — євангелицький збір, фундував староста Мик. Потоцький. Межибіж — євангел. гр., згад. 1570 р. Панівці — євангел. гр. фундації Потоцьких, при кінці XVI і на поч. XVIII в.; школа і друкарня (друки 1610—1611 рр.), скасована з переходом до католицької лінії Потоцьких. Сатанів — євангел. проповідник, зг. 1560 р. Хмельник — зг. 1570 р. Язловець — Ю. Язловецький віддав костел лютеранам і 1549 р., за його сина громаду скасовано. Акти синоду згадують ще дві громади на Поділлі, але назви місць, очевидно, покручені.

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

Авгсбурзька конфесія — так зветься виклад євангелицтва, що уложив Меланхтон, один з провідників німецького реформаційного руху, для сойму Німецького цїсарства, зібраного в Авгсбурзі в 1530 р. Вона стала викладом віри німецьких євангеликів і прийнята була також євангеликами Польщі й Литви, котрі тримались євангелицтва німецького (лютеранства). Інші — головно в Малопольщі — пристали до Кальвінової церкви і остаточно організувались на його доктрині в 1560-х роках.

З огляду, що лютерани (євангелики авгсбурзької конфесії) не завсіди розрізняються від кальвінів (пресвітеріан), я і в сім реєстрі часто мусив означати їх загальним іменем євангеликів або протестантів. Тільки унітарії виразно відділяються від них.

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

престолі ще більший їх приятель і вірний ученик Жигимонт III Ваза та став систематично відсувати нововірців від усяких впливів і доходів, так запал до нововірства і простиг між магнатством і шляхтою, а кілька десятиліть єзуїтської праці над молодими шляхетськими та міщанськими поколіннями (для котрих єзуїтська колегія стала майже єдиною школою) перетворили польське громадянство з такого поступового та вільнодумного в одно з найбільш назадницьких і темних. Євангелицтво, як раптово було вибувало (в третій четвертині XVI в. найбільше), так раптово й змаліло в першій четвертині XVII в., і тільки завзяття кількох магнатських фамілій, що не схотіли відступити від євангелицтва, урятувало авґсбурзьку та пресвітеріанську конфесію від повного знищення серед сеї чорної реакції. Унітарство ж, що не мало таких могутніх протекторів, — а виставлене було на безоглядну ворожнечу згаданих євангелицьких конфесій, не пережило сеї реакції: її громади і освітні установи були силоміць покасовані, і члени сеї конфесії засуджені на вигнання з Польщі в 1650-х рр. Так євангелицтво не стало в Польщі-Литві вірою народною, навіть серед міщанства не звило собі тривкого гнізда, зісталось річчю пансько-магнатською як певний прояв опозиції людей, які могли собі сю дорогу розкіш позволити, — против темних католицько-назадницьких впливів, що опанували двір, уряд, — і шляхетський загал.

Все ж таки сей рух не зіставсь без глибоких і корисних впливів на розвій польської культури, політичної думки і громадського життя. Досить того, що се він, сей рух, властиво, покликав до життя польську літературу, змусив письменників перейти на народну мову, вигладив і вигартував її протягом недовгих, але гарячих десятиліть релігійної боротьби. Єзуїтська реакція зломила і приглушила сі початки, але, оживши згодом, вони зістались невмирущою пам'яткою колишнього релігійного руху.

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

Правда, в тогочасних полемістів, не тільки католицьких та уніятських, але й православних, єсть кілька відзивів про великі успіхи “єресі” між православними. Московський емігрант кн. Курбський, що жив на Волині і дуже журились упадком православної віри в 1570–1580-х рр., завважав “мало не всю Волинь” тодішню “зараженою духовою гангреною і розагітованою фальшивими догматами”. Наш Вишенський в початках XVII в. закидав усій українсько-білоруській аристократії, що вона “поєретичилась”. Але один і другий були прихильниками непохитної візантійської ортодоксії, за єресь вони вже вважали яку-небудь критику православного обряду чи духовенства, яку-небудь похвалу чужій вірі, — а такі слова дуже часто мусили бути на устах тодішніх українців з більше освічених верств, тільки се зовсім не означало їх приналежності до якої-небудь неправославної конфесії. В однім з листів Курбський з обуренням оповідає про волинського українського пана Чапли-

ча, що він прийняв до себе московських емігрантів, єретиків-раціоналістів, перейнявся їх гадками й не упускав нагоди завести в шляхетській компанії розмову на теми догматів і моралі та пописатись раціоналістичними ідеями. Але зістається-таки незвісним, чи сей Чаплич пристав формально до якої-небудь євангельської конфесії, чи зістав православним вільнодумцем. В кождім разі для другої половини XVI в. не можемо вказати ні одного скільки-небудь визначного імені між представниками євангелицького руху, ані якого-небудь яскравого успіху сього руху серед українського громадянства. Про деяких діячів, — напр., про Потія, оповідається, що вони перейшли через євангелицтво, але таки не зв'язали з ним скільки-небудь тривко своєї діяльності. Пізніше знаходимо серед унітаріїв кілька українських фамілій, які зв'язались з ним серйозно, але в українськiм житті вони не грають виразної ролі. (Виймком, можливо, був Немирич¹, котрого постать, одначе, і досі не уявляється нам виразно.) Значіння ж євангелицького руху для українського життя — значіння все-таки дуже поважне — полягає у тім, що він чимало причинився до розбурхання сього приспаного світу своєю активністю та енергією, давши йому певні взірці, використані православними церковними й національними діячами, перенесені в українські обставини і до них приноровлені. На євангелицькiм же ґрунті стати і на нім повести українськiй релігійний чи культурний рух ніхто з українських діячів, скільки знаємо досі, серйозно не постаравсь, ані з євангеликів ніхто не подбав про те, щоб в українстві пошукали ґрунту для своєї діяльності.

Трохи наче більше того було на Білорусі. Могла в тім мати значіння і близькість Пруссії, й приплив з Московщини тих емігрантів-раціоналістів, згаданих вище, що передусім на Білорусі шукали собі схоронища, і впливи Радивилів — протекторів кальвінізму, що володіли величезними маєтками на Білорусі. Скарга і Потій в 1590-х рр. говорять навіть про незвичайні успіхи євангеликів межі православними білорусинами: що вони тут сотки церков обернули на євангелицькi збори, а з шляхти хіба сотний двір зіставсь не захоплений єрессю. Розуміється, тут багато, мабуть, перебільшено. Але, припускаючи, що єсть в тім щось і правди, — які наслідки тих успіхів? І тут вся євангелицька література на білоруськiй мові, яку досі вдалось викрити, обмежується двома книжками, виданими Симеоном Будним, в товаристві ще двох інших проповідників, в несвізькiй друкарні в 1562 р. на тодішній українсько-білоруськiй книжній мові: “Оправдання грішного чоловіка перед Богом” і “Катихисісь то єсть наука стародавня христiанська от светого

¹ Юрій Немирич, з волинської української панської родини, довго жив в європейських краях, був одним з освіченіших людей свого часу на Україні; тримався унітарської доктрини, за поміччю козаччини сподівався добитись релігійної свободи в Польщі. Пристав до козацького війська, вважається автором Гадяцької унії з Польщею, 1658 р., що мала дати Україні широку автономію в реформованій Польщі, — федерації Польщі, Литви і Русі. Але українськiй нарід не прийняв сеї унії і сам Немирич згинув в повстанні.

писма для простыхъ людей языка руского въ пытаниахъ и отказѣхъ събрана”. Будний і його товариші не були з роду русинами і до українсько-білоруської мови звернулись в інтересах пропаганди. Будний був спочатку кальвіном, потім — унітарієм. Його “Оправдання” присвячене Остафієві Воловичеві, одному з видніших білоруських магнатів, що прославив себе енергійним протестом против Люблінської унії¹. По словам передмови, він причинивсь своїм коштом до заснування неспівзкої друкарні “на розмноженне добрих книг”. Та, видно, ся проба Будного не знайшла симпатичного відгону ні в українсько-білоруській суспільності, ні в євангелицьких кругах, і не була ніким продовжена. Сам Будний звернувся до перекладів на польське (здобув собі вдячну пам’ять в історії польської культури польським перекладом Біблії), — його ж білоруські друки навіть не згадуються пізнішими істориками євангелицького руху!

Інший недовершений твір в сім напрямі тільки здогадно зв’язується з білоруським євангелицьким рухом: се Євангеліє в двох паралельних текстах, слов’янським і білорусько-українським, розпочате Василем Тяпинським² у власній “убогій друкарні”, котру він заложив для сього діла, але не зміг довести його до кінця, тому задумав випустити бодай видрукувану частину з своєю передмовою, але невідомо, чи їй се удалось йому сповнити. Його передмова дуже інтернаціональна своїми жалями над занедбанням “руської” мови та накликами до суспільності (православної), аби вплинула на свою єрархію, щоб вона заопікувалась школами та наукою. За недостатчею яких-небудь відомостей про особу автора пробувано його зв’язати з одним полоцьким шляхтичем-унітарієм, що мав таке ім’я. Але в його передмові нема ніяких натяків на нововірство: він говорить до православного суспільства, так якби сам був православним, і серед православної української шляхти того часу знайдено також шляхтича Василя Тяпинського, що міг бути автором сього інтересного твору.

Найбільш виразний відгомін євангелицького, особливо унітарського, руху того часу на Україні — се переклад на сучасну українсько-білоруську мову, зроблений на Волині в 1581 р. ближче незвісним Валентином Негалевським³. Переклад і толкування мають доволі виразні позначки унітарської доктрини. Перекладчик пояснює, що до сеї праці приступив “за намовою і напаминанням многих учених і богобойних, а Слово Боже милуючих людей, котрі слова польського читати не вміють, а языка словенського, — читаючи письмом руським, — викладу і слів його не розуміють”. Але ці “учені люде”

¹ Люблінська унія — тісніше сполучення В. кн. Литовського (то значить земель литовських, білоруських і українських), переведена королем польським і вел. кн. литовським Жигимонтом Августом 1569 р. на соймі в Любліні, против протестів панів литовських, білоруських і українських.

² Новіша студія про нього пок. Ореста Левицького в київських “Записках”, т. XII, 1913.

³ Негалевський Валентин, людина ближче незвісна, переклала в 1581 р. Євангеліє, як здогадуються, — з польського унітарського перекладу.

таки не постарались опублікувати працю Негалевського, і вона звісна тільки з рукописі.

Таким чином, на нашім ґрунті євангелицький рух не проявив тих заходів коло видання Св. Письма та релігійної літератури на народній мові, що деінде бував одною з сильніших та продуктивніших сторін сього руху та клав нараз сильні підстави національній літературі й зв'язував національний рух з євангелицтвом. Се тим дивніше і сумніше, що такі заходи коло впровадження народної мови до книжної, релігійної письменності на Україні і Білорусі почались уже перед Лютеровою реформою. Проби вживання тут сучасної мови маємо вже з XV в., і шановні праці Скорини випередили теж на які два-три десятиліття перші відгомони її на білорусько-українським ґрунті. Наскільки сі Скоринині проби ународнення Святого Письма (роблені за поміччю чеської Біблії) дійсно відповідали потребам нашої суспільності, показують численні рукописні копії з Скорининих друків: маємо кілька таких копій, зроблених в Західній Україні в другій пол. XVI в. Єсть і нові переклади, зроблені в тім часі на взірць Скорини, за поміччю чеського тексту, як Пересопницьке Євангеліє, перекладене на Волині в 1550-х рр., або "Пісня пісень" Соломона. Сі переклади теж лишилися недруковані, і се дивно, що тодішні провідники євангелицького руху в Польщі й Литві, дуже численні і на Україні, пройшли повз сього досить помітного явища, не помітивши й не оцінивши потреб української людності в народній Біблії.

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

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

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

Не бракувало й проєктів перетворення сього тактичного політичного блоку в чисто релігійне порозуміння. Найбільш звісний епізод належить до 1599 р., коли євангеліки й православні ладились до спільного натиску на правительство і клерикальну частину сойму, щоб зломити їх ворожий для некатоликів курс. В сій справі визначено з'їзд православних і євангеліків (лютеран, кальвінів і чеських братів) в Вільні, і кальвінська старшина виготовила для сього з'їзду проєкт релігійного об'єднання євангелізму з православ'ям — як відповідь на недавно проголошену в Бересті унію¹ владик з Римом. Євангеліцькі проповідники мали прибути на Віленський з'їзд, а кн. Острозького, як голову православної партії, прошено привезти з собою учених православних духовних з Волині, аби через богословську диспути привести обидві сторони до порозуміння коли не у всіх подробицях, то

¹ Берестейський собор — був скликаний королем для проголошення унії українсько-білоруської церкви з Римом, що вона піддається під владу папи і приймає догмати римської церкви, — се заявили делегати єпископів України і Білорусі в Римі перед папою і се мало бути подано до загального відома на тім соборі в Бересті. Але не лише православне духовенство, пани і громадянство доводили, що єпископи не могли сього зробити без їх собору і без згоди патріархів-зверхників православної церкви. Вони зібрались на сей час до Берестя і рівнобіжно з уніятським собором зложили свій собор, поділений на коло духовне — під проводом патріарших уповажнених і коло світське, де православні пани і делегати міщан, братств, шляхти радили над політичними засобами боротьби.

бодай в головніших питаннях, відповідно до виготовленого євангелицькою стороною такого релігійного погодження¹.

¹ Виймаю головніше з цього інтересного проекту:

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

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

Походження Св. Духа — се одна з основних різниць між грецькою церквою і латинською: грецька церква Символ Віри читає так, що Святий Дух походить від Отця, латинська — від Отця і Сина. Спір про походження Св. Духа зробить деякі труднощі, але нехай судять інші, чи задля нього не можна перевести об'єднання в усім іншим. Бачили ми писання деяких наших німецьких теологів, які твердять, що спір сей не був досить важною причиною для розділу латинської і грецької церкви. На наш погляд, хто пильніше вгляне до справи, ледве чи не переконається, що хоч греки сваряться з нами за слова, в самій річі майже згоджуються. Не хотіли б ми, аби логомахія (суперечка про слова) завадила унії. Ми теж не у всім згоджуємось з людьми авґсбурзької конфесії щодо сакраментів, але сполучились з ними спільною декларацією сандомирською і запобігли дальшим суперечкам і образам, поставивши границі дискусії. Чи й тут не можна б було піти сею дорогою? І то тим легше, що про сей догмат, мабуть, рідше, ніж про сакраменти, приходить ся говорити на проповідях?

Найбільшою завадою для спільності богослуження, на їх гадку, — се взивання святих при обідні (чи і обідня, тут не ясно). Викинути з їх церкви обідню так відразу, се ледве чи можливо. Зразу про те тільки подумати, щоб, полишивши їм церемонії, які можуть бути толеровані, можна було викинути забобонне ідолослуження у взиванні святих та інші блуди, які більше впадають в око. Проти них треба б приготувати тепер, перед розмовою, якнайбільше свідощтв з святих отців грецької церкви і, щоб не було спору про певність авторів, зазначувати місця в грецьких екземплярах, котрих би добре було якнайбільше зібрати до Вільна на часть диспуту.

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

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

Супроти такої заяви євангелики не мали що більше робити, як вислати до патріарха листа з проханням, щоб він з свого боку помагав об'єднанню, а

Так само з образами — тому що греки мають образи мальовані, хоч різьблені відкидають, коли б не можна було скасувати їх відразу (що було б краще), то прикладом церков авґустинської конфесії против адорації образів могла б подаватись наука з Св. Письма і учителів церкви, по вказівкам наших (проповідників), а згодом, коли б ідолослуження було викорінене з сердець, легше було б скасувати й самі образи.

Тепер тими способами, аби тільки досягнути, щоб євангелик міг бувати при православнім богослуженні без образи свого сумління, аби й вони не бридились нашим богослуженням. При тім не треба боятись, що євангелики стали б переходити до них, навпаки, — певно, що багато греків ставало б правдивими і повними євангеликами, аби тільки прийшло до щирих розмов їх пресвітерів з нашими міністрами, що перевищують їх наукою. Далі і школи по повітах могли б бути спільні, і на них від православних багато б прибуло коштів, а учених учителів з їх релігії мало б знайшлося. Часами й повітові синоди могли б відбуватися спільно, і коли б їм там до якогось часу попускати, до них прилаштовувались в питаннях менших і неважких (як обходження подекуди разом з ними свят по старому календарю, або в справі уживання прісного хліба в Євхаристії), то се дуже багато заважило б для прихилення їх (до євангелицтва) і відвернення від апостазії до папства, що тепер стали такими звичайними, і для оборони від утисків від людей римської релігії, коли б (православні) за нашим прикладом перевели (організацію оборони) спільними постановами (з євангеликами)".

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

на з'їзді переведено тільки формальний політичний союз — “конфедерацію”, і вибрано з обох сторін: євангеліків і православних, “генеральних провізорів”, щоб слідили за подіями і в потребі мобілізували сили обох таборів для спільної акції.

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

Євангеліцький рух зробив сильне вражіння в православній суспільності. Хоч оживлення православного життя, котре зазначилось XVI ст., почалось незалежно від впливів Реформації, — скорше ніж ті могли викликати в нім які-небудь відгомони, але заважила вона на його розвитку дуже помітно. В сфері релігійної гадки ті прояви раціоналізму (“жидовствующих”), про котрі була вище мова, і зворот до “простої” мови у викладі Св. Письма і взагалі літературній творчості цілком ясно випередили які-небудь відгомони Реформації у нас. В політичній житті кампанія українського львівського міщанства проти обмеження в правах виникла в другім десятилітті XVI в. також незалежно від яких-небудь впливів Реформації, — а, власне, ся кампанія стала першим кроком в боротьбі за права православної церкви і національне право, в котрім повела провід львівська українська громада. Братства, що послужили найбільш яскравим органом сеї національної та релігійної акції, були реорганізовані і приладжені до потреб нового руху теж ще перед впливами Реформації. Але сьому вже розпочатому рухові реформаційні змагання піддали багато завзяття, дали цінні взірці і приклади, підтримали і осмілили своїм союзом. Принцип соборної організації церковного життя, котрому православний рух, безсумнівно, завдячав дуже багато, хоч мав свої початки в попередній практиці, в своїм розвитку XVI в. був значно натхнений євангеліцькими прикладами: синодами, з'їздами духовних і світських представників євангеліцьких конфесій і под. Самовпевненість і безоглядність, з котрою вони розправлялись з католицькою єрархією, не лишились без впливу на сміливість, з якою православна суспільність стала наставати на своїх пастирів, домагаючись направи відносин і практик православної церкви. Супрематія¹ братств над єрархією, проголошена в боротьбі з львівським владикою, як не піддана, то в кождім разі, без сумніву, підперта була євангеліцькими взірцями. Найширше й найґрунтовніше виложений був сеї принцип в “Апокризисі”, що вважався твором нововірця, і православні церковники дійсно не вважали можливим солідаризуватися з ним — ані його вирікатись.

¹ Супрематія братств: в статуті Львівського братства, наданім йому патріархами 1586 р., за братствами признавалось право контролі над церковними порядками, над духовенством, а коли б єпископ не звертав уваги на братські завваження, то братствам давалось право “противитись” і єпископові. Се було незгідно з практикою грецькою, і тому єпископи сильно обурювались на такі великі права братств: се було одно з причин, чому вони (єпископи) йшли на унію з Римом, щоб звільнитись від сеї контролі братств.

Ся подробиця характеристична для загальної ситуації: український рух вагавсь між бажаннями якнайтісніше зв'язатися з євангеліцьким рухом — і страхом відірвання від традицій православних, від гасла “руської”, національної церкви, від патріархату, що служив їй і всій традиції немов якорем в глибокій воді, гарантуючи, що вона не згубиться серед суперечних течій сеї бурхливої доби.

Такі визначні представники боротьби за національність, як кн. Острозький, скажім, не раз сходить цілком на реформаційні думки, що в східній церкві треба б поправити не тільки дисципліну, “але і зважаючи около сакраменту і інших вимислів людських”, і Потій¹, злорадно приловивши його на таким неправославним вислові, пригадав йому, що в сакраментах східної церкви не може бути ніяких перемін. “Пересторога”, хоч вийшла від гарячого прихильника сучасного православного руху, однак у своїм легковаженні старої церковної літератури та старосвітських замилювань, у зверхнім обряді та в своїм гарячій відданні інтересам науки і школи як найвищому національному добру, — виявляє ясно людину, виховану в ідеях реформаційного руху. Та й у самого Вишенського² — найяскравішого оборонця старих церковних традицій і канонів, бували моменти, коли він договорювався до цілком революційних, протестантських поглядів, радячи православним не приймати єпископів, що беруть затвердження від короля без соборного вибору: “Краще вам без владик і попів, дияволом поставлених, до церкви ходити і православіє заховувати, ніж з владиками і попами, не Богом покликаними (але канонічно поставленими!), в церкві бути та з неї насміватись і православіє топтати”.

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

Не була се ні одинока, ні навіть головна причина: впливали тут економічні і соціальні зміни в українській житті, занадто звісні, аби на них тут спинятись. В зв'язку з темою сеї книги я хотів натомість дещо освітити сю сторону, піввіку

¹ Потій, єпископ володимирський, потім митрополит уніятський (другий з ряду), — найбільша голова уніятської партії, автор багатьох писань в оборону унії.

² Вишенський Іван, або Іван з Вишні (в Перемищині), найбільший з православних письменників сеї доби (першого відродження).

тому піднесену Драгомановим, а мало дебатовану потім: се значіння, яке мала політична й ідеологічна кооперація з Реформацією для розвою українського руху в XVI в., і занепад реформаційного руху для зросту української реакції в XVII в.

В світлі вищесказаного належить оцінювати відзиви католицьких та уніятських письменників з кінця XVII в. про єретичення православного магнатства й шляхти на Україні і Білорусі. Вона стояла тоді під сильними впливами реформаційних ідей і прикладів. Але з євангелицтвом мало хто з неї зв'язавсь. Коли реформаційний рух підупав, одні зістались при своїй національній церкві, інші, знеохотившись до неї, перейшли до “папства”, як висловлялись євангелики. Невелика громадка зв'язалась з унітаріями як найбільш радикальним крилом євангелицького руху. Але були се люди, мабуть, значно вже відчужені від українського життя, бо національного характеру не надали ні своїм унітарським громадам, ні літературі. Ті, що цінили передусім свою національність, зістались, очевидно, при своїй національній церкві, — не вважаючи на всі її хиби.

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

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

Українське відродження XVI–XVII в. і його релігійна ідеологія. Український національний рух XVI–XVII в. проходив під знаком релігійним, властиво, церковним: відродження українсько-білоруської православної церкви. В русі сім були сильні елементи відродження національного і культурного, він ставив своїм завданням піднести “руський” (український і білоруський) нарід з його занепаду, пасивності і пониження, відновити його колишню славу не тільки в політичній, а і в культурній житті, піднести освіту і письменство на колишній високий рівень часів руської державності. Питання повернення українсько-білоруській суспільності прав над православною церквою, котрі загорнув собі польсько-литовський уряд, входило як складова частина до ширшої політичної програми, яка не формулювалась і не розгортувалась виразно,

але відчувалась в різних політичних виступах. Сформульовано її в рамцях польської державності при Гадяцьких пактах 1658 р., як звичайно думають, під диктат унітарія Ю.Немирича: було се виборення для “руського” народу (в розумінні магнатсько-шляхетської верстви українсько-білоруського суспільства) політичного представництва, рівнорядного з польським і литовським, як третього члена федерації Польщі, Литви й Русі. Сей політичний ідеал, хоч, може, не продуманий до кінця і не сформульований, мусив присвічувати шляхетським українським політикам вже від Люблінської унії 1569 р.

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

Очевидно, на се, само по собі просте питання, не так легко й відповісти, саме через се, що відродження старої православної церкви виступало в тодішніх політичних планах таким універсальним ліком на найрізніші недуги сучасні: являється через те в найрізніших політичних і культурних комбінаціях і висувається як найближча передумова для дуже далеких від себе ідеологічних прямивань.

Такий, напр., характеристичний речник сього руху, як згаданий Тяпінський, — дуже цікавий, незалежно від того, ким він в дійсності був: чи православним, глибоко захопленим тільки новими ідеями, чи нововірцем, який, одначе, не хотів відриватись від національного тіла і бажав служити відродженню своєї суспільності на її національних основах. Своім планом видання Євангелія на народній мові, жертвуючи для того своєю убогою матерією, “аби згинуті з своєю вітчизною, коли вона має до решти згинуті, або побрести разом з нею, коли вона буде вирятована (спільним заходом громадянства)”, він досить сильно задокументував свою приналежність до людей нової ідеології. А проте — останнім засобом рятунку і для нього являється таки не що інше, як реставрація старої церкви для відродження освіти і науки, що колись цвіла в тій старій церкві. Він уболіває над “глибоким культурним і національним занепадом руського народу” — що в такім славнім, і то найважливіше — “в такім давніше здібнім, ученім народі руськім таке занедбання свого славного язика, просто зневага до нього, за котрою ясна мудрість, що була (в руськім народі) просто прирощеною, відійшла від них, а на її місце зараз прийшла така оплакана невченість, що вже декотрі стидаються й письма свого (руського) — особливо в Слові Божім”. Пригадує

для сильнішого вражіння колишню славу його — в уяві автора стара Русь була найблискупішою представницею всієї Східної Європи, візантійство в його очах нероздільно злилося з слов'янством, “а яке ж більш прироженне слов'янство може бути, як не Русь”. Отже, з гарячим закликком звертається він до сучасної української й білоруської аристократії, “що зістались немов батьками сеї (культурно-національної) справи по таких достохвальних предках своїх”, — аби вступили в їх сліди. І що ж? Конкретне бажання, яке він ставить до них, полягає в тім, щоб вони вплинули на митрополита, владик й інших достойників, аби ті не дбали виключно про свої егоїстичні інтереси, “а вчилися Слова Божого самі й інших учили”, з маєтностей церковних закладали школи для науки більшої, ніж просте читання, та подвигнули науку Слова Божого, занедбану від стількох літ.

Автор “Перестороги” (здогадуються, що то був Юрко Рогатинець, один з провідників львівського міщанського руху, а в кождім разі мусив то бути один з найщиріших прихильників нового освітнього руху), виступаючи проповідником освіти і школи як першої умови національного відродження, висловлює повне вдовolenня з тої дороги, котрою пішла культурна справа в 1580—1590-х рр., головно заходами патріархів (далі повернемо до сього важливого пункту). “Православіє наше почало просіявати, як сонце, — пише він, — учені люди почали показуватися в церкві Божій — учителі і строїтелі (організатори) церкви Божої, і друковані книги почали розмножатись”. Біда прийшла тільки з відступлення владик і з унії, що схибилася спасенний розвиток культурної й національної справи на сій дорозі, визначеній патріархами...

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

Ясні зав'язки такого українського євангеліцтва виступають в братській реформі, піднятій львівськими міщанами в 1590-х рр., і про се варто сказати тут кілька слів.

На жаль, не маємо докладніших відомостей про переговори, з котрих вийшли ті статuti братства, котрі тепер лежать перед нами; тому не можемо докладно відділити, що сюди прийшло від братчиків, а що від патріарха, що ті статuti затверджував. Але нема сумніву, що згадана євангельська течія йшла не від патріарха (котрий деінде в своїх розпорядженнях зовсім її не виявив), тільки від львівської православної громади, що стояла тут, очевидно, під впли-

вами західного євангелицтва. Нові братські статuti замість старих братських пирів на храмові свята, що були головним змістом братського життя, вказували братчикам зовсім інші завдання й заняття. Братчики мали сходитись “не во п'янственний дїм” і не для пиячення, а для релігійного й морального поучення; залагодивши біжучі справи, повинні були займатись читанням Святого Письма або співанням духовних пісень та поважними, будуючими розмовами. Мали по силі помагати убогим, слїдити за моральністю пожиття своїх товаришів, упоминати їх за недобрї вчинки, за тяжчі провини замикати до дзвіниці, а в крайності й виключати з братства. Все се ідеї, котрих джерело і взірєць треба, безсумнівно, шукати не деінде, як в сучасних євангелицьких громадах. Відти ж, очевидно, йшли ті гадки про потребу контролі братської громади не тільки над громадянами, але й над духовенством, і навіть над самими владиками, що знаходимо в тих же братських статутах. Довідавшись про кого-небудь у своїм місті, чи поза містом, чи з світських, чи з духовних, що він живе не по закону, братчики мають упоминати його словом або письмом. Коли ж він покаже себе непослушним, — оповіщати про нього єпископові. Коли б побачили в корчмі п'яного священика, або коли б доведено було на священика, що він ворожбит, бо дає гроші в лихву, або що він звінчав ухоплену дівчину, або що він двоженець або розпусник, — такого свідками обжалувати перед єпископом, щоб він його судив по законам святих отців. Коли ж би й єпископ став противитися законів правди, правив церквою не по апостольським канонам, то й єпископові противитися, як ворогові правди.

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

Як допустило се наше громадянство?

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

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

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

Українська і білоруська суспільність Литви-Польщі привикла жити в приємнім почутті своєї релігійної солідарності з православними народами й державами: Московією, Волощиною, греками й балканськими слов'янами. Ся спільність не бозна-що давала реального, але морально підтримувала, і упустити сю зв'язь, відійшовши від старої церкви, могло здаватись небезпечним.

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

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

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

В результаті сих обставин і міркувань, як бачимо, наше відродження, властиво, від початку доволі рішучо повертає на дороги старі, консервативні, навіть реакційні. Перша боротьба була зведена за старий календар, против нового, котрий заводив польський уряд. Наші православні обстоювали принцип, що уряд не може накидати їм без їх згоди нічого, що мало б якусь зв'язь з церковними справами. Принципіально се було правильно, і на Заході багато протестантських країв теж не приймало нового календаря, тому що його диктувала їм папська курія. Але таки се було доволі зловіще віщування, що наш рух почавсь такою реакційною справою.

Ідею відновлення патріарших впливів і тіснішого зв'язку з патріархатом висували й підтримували особливо наші міщанські братства, що в тодішнім русі

були елементом найбільш поступовим. В патріархах вони шукали союзників против своїх розпаношених владик. Але відродження цього принципу, що все мусить робитись не інакше, як за волею і згодою патріархів, спаралізувало всі плани реформи і дало православним консерватистам і реакціонерам убійчу зброю против усяких поступових течій і слідкувань за західним реформаційним рухом.

Кінець кінцем, викликані примари старого блиску княжої Русі, святості старої церкви, найвищого авторитету патріархів убили поступові, демократичні, громадські течії, викресані з українського громадянства євангеліцьким рухом XVI в. Потяг до західного відродження, реформації, письменства, що пробиваються в провідних ідеях нашого відродження при кінці XVI і на початку XVII в., впав під натиском старовірства. Відновлена православна церква потягла не з західною реформою, а з католицькою реакцією, не з кальвінами, а з єзуїтами, і не стільки принципи “Апокрізіса” й “Перестороги”, як ідеї Вишенського потягли за собою маси.

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

Він був представником крайніх аскетичних візантійських поглядів, схарактеризованих вище. Початки нашого відродження, 1580-ті й 1590-ті роки, не менше двадцяти літ, мабуть, він прожив на Афоні, відзиваючись відти тільки своїми посланнями на події, що стрясали тодішню Україну: змову владик і піддання їх Римові, проголошення унії з Римом в 1596 р., боротьбу православної суспільності против владичого самовольства, підтриманого урядом. Даремно православна Україна і безпосередньо, і через патріархів силкувалася викликати його додому: александрійський патріарх Мелетій, що брав діяльну участь в українських справах, від себе намовляв Вишенського, але тільки в 1605 р. той зваживсь нарешті приїхати. Новий рух і його провідники справді показались йому такими далекими, що, не пробувши й двох літ, він знеохотивсь і вернувсь назад на Святу Гору. Невважаючи на всі пізніші поклики, більше не повертав і навіть письмом все рідше відзивався на українські події.

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

на виключне учительство й абсолютну власть у церкві: пасожитство, порожність і марність шляхетської верстви, глибоке пониження і визиск трудящих.

Що, справді, можна поставити поруч з його убійчим посміхом з єрархічної пики владик, що устами львівського єпископа відмовляли місцевим міщанам, “хлопам простим, кожем’якам і сидельникам”, як він їх згорда називає, якогось голосу в церковних справах: “Ті хлопи прості в своїх кучках і домках сидять, а ми преці на столах єпископських лежимо! Ті хлопи з одної мисочки поливку або борщик хлебчуть, а ми преці по кількадесят полумисків, розмаїтими смаками уфарбованих, пожираємо! Ті хлопи бецьким або моравським гермачком (свитиною) покриваються, а ми преці в атласі, адамашку і соболіх шубах ходимо! Ті хлопи самі собі панове і слуги суть, а ми преці предстоящих барвяноходців (слуг, що в ліберіях ідуть перед своїм паном) по кількадесят маємо”. І він кличе до них — сих пишних слуг Христових:

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

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

В сім протесті против автократичних, магнатських претензій владик Вишенський, як бачимо, стає в однім ряді з найкращими представниками європейського реформаційного руху. Але він зараз же відскакує від них, коли йому приходиться оцінювати заходи і тактику провідників сучасного українського руху — тих людей, що не молитвою і словом, а ділом хотіли увільнитись від автократів-владик, що в союзі з урядом заходились накинути унію громадянству. Йому не подобається ні політична боротьба в союзі з євангеліками, ні організація нової школи для піднесення національної культури, щоб запобігти винародовленню вищих верств, ні заведення народної мови до проповіді, до толкування Святого Письма і перекладів на народну мову. Він обстоює ужи-

¹ Назви сплавних човнів, до котрих піддані мусили здалека довозити своєю худобою різні вироби панського господарства.

² Назви монет.

вання церковнослов'янської мови й на борзі складає теорію особливої містичної сили її: диявол, мовляв, особливо ненавидить сю святу мову, і всі, хто поборює її, робить се диявольським “дійством і риганням”. Щоб утримати суспільність при старій церкві й візантійсько-слов'янській культурі, він проповідує зневагу до всього, що виходить поза рамці церковної лектури: Біблія має православному чоловікові вистати за всі науки, а хто піде до “поганських учителів і до латинської хитрословної ложи”, той згубить віру. На побороження унії замість якоїсь політики він радить уставити всенародний піст, бдіння і молитву, щоб Бог чудом своїм зломив упір короля, патрона унії. Серед внутрішніх непорядків не знаходить нічого важнішого, як останки різних народних обрядів, такі, як різдвяні, великодні, святоюрські і под. Годиться завважити, що таку ж дріб'язковість у відносинах до народного обряду виявляли і патріархи, і їх інформатори братчики: одною з спірних матерій між Львівським братством і владикою було питання, чи годиться святити на Великдень усяку страву, чи ні? Владика боронив місцевої практики свячення, братчики ж доводили, що від того “чародійство множитья”: свячене вживається до різних магічних актів, і патріарх, замість заспокоїти, зробив з тої справи велику бучу. А ще більше енергії було витрачено на поборюванню місцевої практики, що допускала до свячення на церковні степені “второженців”, себто людей, що були двічі жонаті, котрих грецька практика до свячення не допускала, хоч ніяких підстав для заборони в церковних канонах не було.

На ґрунті неприхильної оцінки Вишенським нових православних заходів прийшло до досить неприємних суперечок між ним і проповідниками нового релігійного руху, коли йому довелось зустрітися з ними на-віч в 1605—1606 рр. Вишенському прийшлося вислухати не один твердий аргумент, він нібито дещо упустив з своєї непримиренності, але в глибині свого серця не помирився з новою наукою і, вернувшись на свою Атонську гору, наново застиг в своїм старовірстві.

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

Їх підтримували незчисленні “мучені” попи і ченці, котрим гасла нової науки і школи були неприємні, бо грозили конкуренцією, і сі “неучені” знаходили послух не тільки в селянських масах, а і у нової політичної сили України — у козацтва. Хоча між козацчиною не бракувало елементів культурніших, вихованих в нових школах, проте козацька маса потягала більше до найбільш безоглядної й непримиренної опозиції против всього, що скільки-небудь заносило якоюсь згодою, чи з польським пануванням, чи з польською вірою.

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

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

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

Могилянська церква. Могила зробив уступки козацтву і старовірству, але зіставсь на чолі Української православної церкви і кінець кінцем здійснив свою програму. Козаччина була розгромлена в кампанії 1637—1638 рр. і на десять літ зійшла з політичної арени. Могилі й його партії се було на руку: козаччина не могла більше їм бороздити. Під проводом Могили церква організувалась в лояльних відносинах до польського уряду, задержавши до Царгородського патріархату відносини, зведені до найменших, чисто етикетальних розмірів. Освіту і школу організовано не на традиціях візантійсько-слов'янських, обстоюваних Вишенським та Копинським, а по взірцям латино-польським, католицьким, спеціально єзуїтським. Українська церква зісталась вірною в догматах і обряді церкви грецькій, але всім складом, ідеологією й культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції, що панувала в

Полуднево-Західній Європі і свої крайні позиції на сході мала в слов'янських краях Австрії та в Польщі.

Перелом зробило в сім напрямі безкоролів'я 1632 р., коли по смерті вірного прислужника єзуїтів Жигимонта III польська корона перейшла до його сина Володислава. Повний воєнних планів — боротьби з Московією, Туреччиною, Швецією, він потребував для сих воєн козаків і взагалі мусив дбати про прихильність своїх українських підданих, тому вважав релігійний компроміс політичною необхідністю. Він і був переведений при виборі Володислава на короля; робили його останки православної шляхти і духовенство, — козацьке ж військо не взяло відповідної участі через роздвоєння між компромісово настроєними старшинськими елементами і непримиренною, старовірською козацькою масою. Уряд зрікся намірів Жигимонта: фактично обсадити всі українські церковні посади уніятами і таким чином перевести православних на унію. Але і православні угодовці мусили зріктись владик власного ставлення, що вели свій початок під посвятин, зроблених в Києві в 1621 р. На їх місце вони мусили запропонувати на королівське затвердження нових кандидатів. Владичтва й ігуменства були розділені на рівно між сею новою православною церквою і уніятською. І хоч не голосилось світові, але мовчки приймалось, очевидно, що нова православна єрархія йтиме по лінії польської політики, не тягтиме ні до православної Москви (як владика ставлення 1621 р.), ні до патріархату, що стояв під впливами Туреччини, а триматиметься уряду та шукатиме якоїсь форми порозуміння з Римом, прикладом Смотрицького.

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

як називано Могилу. Як я вже згадав, скінчилось компромісом: Могила згодивсь прилучити свою колегію до братської школи, котрій вона робила конкуренцію, але разом одержав права старшини братства, то значить — фактично перейняв у свій провід і братство, і його школу. Коли рік пізніше дістав він і митрополію, в його руках зійшлися всі три головні православні огнища Києва і всієї Східної України взагалі: Печерський монастир зі своїми філіями, митрополія і братство. Се давало Могилі незвичайну авторитетність і силу, і він се потрапив у повній мірі використати.

Рішучою поставою супроти уніятів, котрим він збройною рукою відібрав стару київську катедрю — Св. Софію з сусідніми церквами, Могила придбав собі довір'я у православного громадянства, що спочатку з великою обережністю ставилось до нового, королівського митрополита, побоюючись яких-небудь уніятських інтриг. Могила, наскільки прихильно й поважно ставивсь до католицизму, настільки безоглядним і неприхильним був для унії: по планам угодовців за ціну компромісу з Римом Могила мав одержати зверхність над уніятськими владиками і повернути уніятів назад до руської церкви. Унія мала скінчити своє існування і одність руської церкви відновилась би в формі якого руського патріархату, вповні православного, але відокремленого від Царгорода і помиреного з Римом: мало б се бути нове, гоноровіше для православних видання унії¹. Воно не вийшло з стадії проекту, і завдяки тому

¹ Про ці плани дають приблизне поняття королівські листи до православних 1636 р. Володислав нагадує їм, що вони дали свою згоду на ці плани під час безкоролів'я, і під сею умовою він зробив їм свої концесії. За підставу сих планів було прийнято пункти погодження (конкордації) 1629 р.: різниці православної і католицької віри мали бути проголошені за такі, що не підлягають суперечкам і критикам противної сторони (подібний принцип ми бачили вище в проекті порозуміння з православними євангеліків 1599 р., — замість з реформацією такий компроміс православні ладилась тепер робити з католицькою реакцією, в сім інтересний показник тих змін, які протягом одного покоління перейшли в обставинах, а з тим і в ідеології сих людей). Плануючи сей компроміс, король Володислав і його права рука канцлер Оссолінський мали перед собою завдання не релігійні, а політичні: їм за всяку ціну хотілось відокремити православних Польщі—Литви від Царгорода і Москви, і для сього вони готові були, справді, пожертвувати унію. Київський патріархат, що проектувався ними на взірць Московського, організованого при кінці XVI в., міг бути православним, — аби лиш був фактично незалежним. Царгородський патріарх мав би уділити свячення тільки першому київському патріархові, як се було з московським, а далі вони б ставились самостійно, і под. Але з обох сторін — польської, і української — справа не договорювалась до кінця: принаймні ми тепер не розпоряджаємо ніяким авторитетним документом, де б питання ставилось ясно і реально, так, як воно мало б бути здійснене. Головна трудність була в тім, що православним треба було здобути на те все згоду патріарха, а урядові — згоду папської курії, знайти ж щось таке, щоб задоволило і папу, і патріарха, було неможливо. Одначе справа мала прихильників і у правительствених, і православних кругах, і тяглась аж до Хмельниччини. Могила і його однодумці, безсумнівно, їй спочували, хоча тримались дуже обережно, навчені попереднім досвідом і маючи над собою пильне око старовірів, що й так раз у раз зводили тривогу про їх уніятські замисли. Докладніше про се — в VII і VIII томі "Історії України-Руси"

знаходило спочуття у православних, котрі, за виїмком крайніх старовірів, увірилися в правдивість Могили, не допускали можливості якогось шкідливого кроку з його боку і сподівались, що сей проєктований патріархат тільки піднесе повагу Русі. Сим угодовцям в особі Кисія в рік по тім, як Могила погромив київських уніятів, удалось навіть помирити з Могилою й козацьке військо: він не став його мужем довір'я, але відносини між Могилою і військом від сього часу були лояльні, і військо більше не підтримувало активно його противників. Могила міг переводити свій план реорганізації церкви, не стрічаючись з якоюсь серйозною активною опозицією, і дійсно, протягом 14 літ свого правління¹ встиг зробити так багато, що се правління стало епохою в українським церковнім житті, і на всій дальшій історії української православної церкви вирив він нестерту печать свого духа. Не можучи входити в подробиці, я спинюсь на головніших моментах його діяльності.

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

Але, бажаючи зіставатись в повній згоді з православною церквою в догматиці, Могила бажав наблизити українську церкву, її дисципліну,

для другої половини XVII в. На жаль, бракує якогось новішого підручника, тільки старші і не дуже докладні праці — Пелеша з уніятської сторони і Чистовича (“История западно-русской церкви”) — з православної.

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

практику й освітній рівень до католицького так, щоб їй з цього боку нічого не бракувало і католик не мав підстав величатись перед нею. Щодо освіти і богословського підготування духовників, се завдання мала виконувати організована Могилою колегія (від польського уряду вона не діставала титулу академії — дістала тільки від московського, і довго пишалась іменем “Могилянської”). Наука в ній, як і в першій, лаврській колегії Могили, була організована на взірць академії єзуїтських, основою літературного вишколення служила латина і польщина, — навіть потім, як Київ опинивсь поза Польщею, протягом більше як століття могилянські студенти школились на латинських і польських взірцях, так що польські історики не без підстави підчеркують значіння Могилиної академії як провідниці польської культури на сході. В порівнянні з латиною і польщиною мови грецькій і гебраїській, церковнослов'янській і своїй українській, не кажучи вже про західноєвропейські, уділялось дуже мало уваги, але сучасні церковні і суспільні українські круги не відчували сеї хиби: вони були вдоволені, бо Могилина школа приготує богословів, риторів і діалектиків, які можуть додержати поля богословам католицьким, і з католицької сторони, дійсно, віддавали їй в сім усяке признание, і взагалі годились, що Могилі вдалось поставити православну церкву досить високо, значно вище від уніятської, котрій тоді, в зв'язку зі згаданими планами польського уряду, доводилось зносити доволі прикру критику і з боку православних, і з боку латинників.

В церковній адміністрації Могила, прикладом римо-католицької церкви, обстоював абсолютну, автократичну владу митрополита і єпископів, неприязно ставивсь до ідей народовластя, висунених попередньою добою, суворо обтинав претензії братств на участь у церковних справах і тримав їх в повній залежності від себе. Але, з другого боку, він рішуче ставивсь і против яких-небудь мішань патріархів до українських церковних справ. Тут політичні плани польського уряду вповні сходились з власними поглядами Могили, — він справді приготує ґрунт для незалежного українського патріархату. Попередні мішання патріархів викликали різні оправдані нарікання, які витолковують і таку неприхильну тактику Могили. Але, крім того, як людина польсько-латинської культури, він взагалі не мав ніяких симпатій до греко-візантійського світу, всім духом був по стороні сучасної католицької реакції, а тодішні нахили патріархату до зближення з протестантськими кругами, котрих він був свідком, теж не могли його настроювати прихильно.

Визначена ним лінія церковної політики потім була підтримана його наступниками, й ім'я Могили стало провідним гаслом для організованої ним церкви на добрі два століття! Організована ним школа не пусто носила його ім'я: справді, міцно трималась виробленого ним наукового й культурного плану. Її вихованці, що в перших стадіях своєї діяльності бували звичайно професорами сеї колегії, а далі займали різні, менші і більші церковні посади

в українських і білоруських епархіях¹, тримались даних ним взірців, як в вихованні молодезі, так і питаннях віри і в церковній політиці. Аж до останньої русифікації, переведеної при кінці XVIII в., Київська академія, а з нею й східноукраїнське громадянство, в ній виховане, жили спадщиною Могили, його духом. Відти величезне значіння його в історії української культури і незвичайний пієтизм для його пам'яті й імені, що затримується навіть в XIX ст.²

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

Змагання до зближення церковної письменності до народної мови і народного життя, виявлені в добі Відродження, теж не були продовжені Могилиною школою і церквою. Щодо змісту шкільної й церковної науки, Могила звернув від реформаційних течій до темної латинської середньовічної схоластики: замість повести українську школу і письменство до нової європейської науки, повів їх геть назад. Його "Требник", заповнений матеріалом з середньовічних латинських молитовників, відродив темну середньовічну фантастику з її обрядами на вигнання і приборкання нечистої сили та поученнями, переповненими вірою в реальність всякої чортівщини. З старої української літератури видобуто і спопуляризовано Печерський Патерик з його хоробливим аскетизмом і тою ж фантастикою, чортівщиною і безконечними чудами. На взірць його складано такі ж нові історії чуд: сам Могила займався сим, і взагалі "чуда" стали одною

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

² З старших українських істориків тільки Куліш гостро осудив діяльність Могили як "поляка в православних ризах". Я в своїй "Історії України-Руси" (VIII, 2), виданій в 1915 р., писав про се так: "З становища національного українського життя Могилянська доба, що вважалася свого часу та до певної міри і тепер вважається апогеєм відродження православної церкви України і Білорусі, поза чисто церковними, конфесійними інтересами має досить сумнівну вартість. Вона легковажила народні традиції і спрваджувала українське культурне життя на чужі йому дороги, тому з становища української національної культури ніяк не була розцвітом, а скорше дальшим періодом занепаду".

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

Поступові і реакційні течії в українській церкві XVII–XVIII в.

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

Славний шведський король Густав-Адольф, що стояв на чолі протестантських володарів (а по його смерті у 1632 р. — канцлер Оксенштіерна, що далі кермував шведською політикою), шукали союзу з козаччиною як великою й дуже активною противкатолицькою силою. Вони рахували при тім на впливи на Україні царгородського патріарха Кирила Лукаріса, що мав здавна зв'язки на Україні, ще перше ніж став її церковним зверхником (на Берестейським соборі він був відпоручником патріаршим і потім брав діяльну участь в боротьбі з католиками), а при тім був прихильником євангеліків, особливо кальвінів, та їх боротьби з католицькою реакцією, так що вороги його самого проголосили за кальвіна (пізніший собор 1672 р. в Єрусалимі спеціально розглядав сю справу і признав православність Лукаріса). Близьким приятелем його був Корнелій Газа — голландський посол в Царгороді, дуже зручний політик, що належав до визначних діячів у противкатолицьким союзі, і вони собі навзаєм помагали, особливо від того часу, як Лукаріс з патріарха александрійського став царгородським (від року 1621 до 1638).

З другого боку, підтримував з ним зносини і старавсь через нього також впливати і на козаків володар семигородський — Бетлен Габор, також євангелік і діяльний учасник антикатолицької акції, що вважавсь претендентом на польську корону (за прикладом його попередника Баторія). Він пробував зав'язати зносини з козаками через польських кальвінів: в 1629 р. мав від Бетлена таке поручення Самійло Святополк-Болестрашицький — доволі

відомий місцевий діяч, з старинної української, галицької фамілії, в сучаснім українськiм житті не записаний, зате звісний як діяльний член кальвінських організацій. Про вислід його місії досі нічого не звісно. Натомість досить відома інша місія, вислана Бетленом через Царгород, де знов-таки від Лукаріса прошено для неї рекомендації до українських владик, а той замість рекомендацій придав їй свого чоловіка, архимандрита Філотея. З ним ся місія через Крим дісталась до Москви, і відти лист Лукаріса до козаків, очевидно, привезений сим Філотеем, переданий був через вірні руки до Києва, мабуть, на адресу митрополита Борецького, але той в сім часі вмер. Лист діставсь до рук Могили і той його дальше не пустив, а коли брат покійного Борецького за ним допитувався, відтяв йому Могила коротко, що за сей лист варт він колеса (тяжкої кари смертю) як зрадник. Так розбилась іще одна проба нав'язання зносин з козаками¹.

Одначе слідом одному з учасників сеї місії таки вдалось добитись до козаків. Був се французький кальвін Жак Русель, що з Москви виїхав до Густава-Адольфа і вступив у службу до нього (Бетлен Габор за той час уже вмер). Від нього Русель дістав доручення вести акцію в Польщі й між козаками, і від нього то два посланці-французи восени 1630 р. передістались-таки до Запорозького Війська і доручили йому лист Руселя. В сім листі, обсипаючи козаків компліментами їх хоробрості і подвиги в боротьбі за віру, Русель подавав до їх відомості, що шведський король, взявши на себе протекторат над "греками (православними) і євангеліками" Польщі, рад би мати козаків помічниками в обороні сих двох релігій, пригнетених єзуїтами: порадили се королеві патріархи і спеціально зверхник української церкви царгородський патріарх Кирил. Теперішня хвиля, по гадці Руселя, якнайкраще надається для розправи козацького війська з своїми ворогами, отже, добре було б козакам завести правильні зносини з шведським королем і порозумітись з ним щодо спільної акції, і для того послати до нього своїх послів.

Та се посольство трапило під нещасливу хвилю, коли на чолі козацького війська стояли прихильники угоди з урядом. Замість відповіді відіслано лист і послів до польських властей. Але перше ніж вість про се дійшла до Густава-Адольфа, він вислав уже нове посольство, сим разом через Царгород, щоб сею дорогою шукати союзників і між іншим просити Лукаріса, аби впливав на козаків і Москву, щоб вони підтримали справу євангеліків против католиків. А хоч він слідом потім погиб, то заходи в сім напрямі, безсумнівно, продовжувались, хоч поки що ми не маємо про се документів, аж до часів Хмельницького, коли нарешті сі плани спільної акції "греків і євангеліків" против католицької реакції впливли на ширшу воду. Але між патріархами тоді не було вже таких щирих прихильників сеї акції, як Лукаріс, і могилянське духівництво зовсім здалека трималось від неї.

¹ Про сі заходи Бетлена і Густава-Адольфа зібрав відомості д-р Крип'якевич в "Записках Наук. тов. ім. Шевченка", т. 117.

Ідея спільності інтересів євангеліцьких і православних не переставала тим часом дебатуватись також і на науковім ґрунті. Одним з огнищ сього був університет в Кенігсберзі, заснований в 1544 р. згаданим вище Альбрехтом Прусським. Він дуже інтересувався поширенням євангеліцтва на сході і зв'язками з “греками” (в 1520-х рр. у нього пробував і Скорина), і сей університет мав служити сим завданням. В зв'язку з сим виробилась тут традиція: спеціальну увагу присвячувати студіям східного християнства, а паралельно й живі сучасні інтереси викликали від часу до часу заінтересування українськими справами і боротьбою тутешньою з католицизмом. Маємо кілька інтересних прикладів, як освічені пруссаки з релігійно-наукових інтересів приставали до українського руху, переїздили на Україну і ставали в рядах українських культурних діячів.

Таким був автор згаданого “Синописа” Інокентій Гізель — довголітній архимандрит печерський, один з видніших українських церковних діячів другої пол. XVII в. Він походив з прусської кальвінської родини, де вчивсь — не знати, але стояв, очевидно, під впливами вище схарактеризованих ідей. Приїхавши на Україну, звернув на себе увагу Могили; пройшовши богословські студії в його колегії, був посланий на дальші студії за кордон, сповняв різні церковні і політичні поручення, був ректором колегії і, нарешті, доступив високої посади печерського архимандрита. Як релігійний мислитель — не блискучий; оцінюється прихильно за свої гуманні настрої, толерантні гадки, перевагу моралізму над догматизмом (головна праця: “Миръ съ Богомъ чловѣку”; 1669, в 1690-х рр. була заборонена московською цензурою).

Молодший його земляк Адам de Zernikow, себто “з Чернігова”, був кенігсберзьким студентом; під впливами проф. філософії Дрейєра віддався студіям східного християнства.

Студіюючи виданий 1661 р. в латинським перекладі виклад грецької доктрини Митрофана Крітопула, набрав охоти перейти на грецьку віру; продовжував студії в сім напрямі на різних закордонних університетах (в Оксфорді і Лондоні, як пишуть), потім рішив переїхати кудись до православного краю і спинивсь на Україні. Вступив до служби гетьманові Самойловичеві як інженер, потім, ввійшовши в ласку архієпископові чернігівському Барановичеві, осівсь у Чернігові і віддався богословській праці. 1682 р. видав трактат “Про походження Св. Духа від свого Отця” (на латинській мові) і подав до академії. Невважаючи на високі теологічні прикмети сеї праці (вона вважається найкращим викладом сього суперечного між східною і західною церквою питання), видано її тільки сто літ пізніше (видрукував її київський митрополит Миславський в Кенігсберзі ж таки), і до академічної діяльності Адам чомусь не був припущений, неважаючи на виявлений талант і ерудицію.

Між місцевими вихованцями могилянської школи сильних богословських мислителів і взагалі визначних талантів не стрічаємо довго. Виходили добре підготовлені проповідники, каноністи, педагоги, компілятори, але не глибокі

самостійні дослідники. Підпорядкування католицьким теологічним авторитетам, уставлене Моголою, накладало важкі кайдани на всяку самостійну думку, а далі прийшлося рахуватися ще і з московською цензурою: спочатку з огляду на те, що в Москві приходилось шукати грошевих підмог на видавництва, а з тим, як Київська митрополія перейшла під владу московського патріарха, сей став накладати заборони на книги вже випущені, спиняти друк їх або відмовляти дозволу, — коли помічав якісь відміни від поглядів, прийнятих в Москві.

Се був один з найприкріших наслідків тої програми, котру московський уряд поставив супроти української церкви від самого сполучення України з Москвою за Б.Хмельницького. Як перед тим польський уряд прикладав усі старання до розірвання зв'язків української церкви з Москвою й Царгородом, так тепер таку ж політику повела й Москва, і їй се було легше тому, що з догматичного погляду між московським патріархом і Київською митрополією не було нібито ніяких різниць. Царський уряд хотів, щоб київський митрополит перейшов “під благословення” московського патріарха. Українське духовництво і гетьманський уряд довго відбивали сі замах, аж поки гетьман Самойлович, запобігаючи московській ласки, не згодивсь приложити до сього своїх рук: перевів вибір на митрополію свого свояка Гedeона з князів Святополк-Четвертинських, що згодивсь прийняти “благословення” (затвердження) від московського патріарха. Треба, одначе, було до сього згоди і дотеперішнього зверхника Київської митрополії — патріарха царгородського, а той згоди не давав. Тоді московський уряд, що величав себе за найбільшого протектора православної віри, вжив на царгородського патріарха султанського терору. Туреччина шукала тоді порозуміння з Москвою, і візир з приємністю зробив московському урядові сю маленьку прислугу: видушив у царгородського патріарха згоду на піддання Київської митрополії московському патріархові. Се сталось 1687 р., але вже від 1685 р. українська церква в межах земель, злучених з Московщиною, фактично перейшла в московську залежність. Виявлялася вона спочатку у формах легших: митрополити вибиралися старим звичаєм собором духовної й світської старшини, тільки потверджувались московським патріархом, і у своїй внутрішній адміністрації зіставались нібито незалежними; до справ освітніх і видавничих Москва нібито не втручалась. Але рік за роком українське церковне, і з ним — культурне життя затіснялось московською контролею. Єрархія була стероризована безоглядними московськими розпорядженнями: митрополитів і владик за що-будь забирали до Московщини, засиляли, замикали до монастирів. Вибори єрархії фактично скасовано: її став призначати петербурзький Синод, себто царський уряд. Українські друкарні і видавництва взято під дуже тяжку і вибагливу цензуру. Притокою служило, що письменники київської школи, виховані на католицькій літературі, при всім бажанні триматися православної догматики непомітно для себе відхилялись часом від неї. Але, взявши під сею притокою українські видання під свою цензуру, московський уряд фактично став вимагати, щоб

вони нічим взагалі не відрізнялись від московських. 1720 р. українським друкарням заборонено друкувати які-небудь книги без спеціальної цензури, яка мала стежити не тільки за правовірністю виложених гадок, але і за мовою: щоб не було ніяких відмін від московських видань і в мові. Українські друкарні і їх духовні зверхники довго силкувались якось відкритись від сеї вимоги, чверть століття йшла така тиха боротьба, але нарешті, побачивши неблаганність уряду на сім пункті, вони піддались і зріклись тим усім старих змагань до наближення до народної мови та перейшли на змосковщену слов'янську мову, прийняту в Росії.

В таких умовах не можна було сподіватись розвитку свобідної релігійної гадки, і дослідники українського культурного життя досі загалом мало займалися студіями над теологічною продукцією сеї доби, бо не сподівались тут значнішої поживи: деякі твори її більш на виривки студіювались. Але для наших завдань небезіntересно буде все-таки спинятись на трьох найбільших представниках київської школи кінця XVII і початків XVIII в. як показників різних течій — і в ній, і в релігійній літературі, що з неї виростала. Се Дмитро Туптало, Стефан Яворський і Теофан Прокопович. Свою діяльність вони закінчили на різних високих урядах російської церкви, тому її досі головно з сього становища й студійовано; нам же вони інттересні, наскільки характеризують різні течії релігійної думки на Україні.

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

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

Стефан Яворський походив з галицької родини, що при кінці 1660-х рр. перенеслась до Східної України і оселилась коло Ніжина. Родивсь 1658 р., вчився в Київській колегії, де придбав ласку тодішнього ректора її, пізнішого архимандрита печерського і митрополита Варлаама Ясинського. Перехід його на архимандрію, після смерті Гізеля, Яворський привітав напушистим панеґіриком в дусі того часу під заголовком “Геракл після Атланта” (до Геракла був тут прирівняний Ясинський, а до Атланта — Гізель). Задокументувавши тим способом свої літературні здібності, Яворський був посланий на дальші студії до Польщі, пробув там три роки і для того, щоб бути прийнятим на вищі теологічні студії, перейшов на католицьку віру. Се було в тодішніх звичаях і, повернувшись назад 1687 р., він наново був прийнятий до православної церкви і став викладати в академії. Викликаний 1700 р. до Москви в церковних справах, звернув тут на себе увагу царя як проповідник: по відзивам сучасників се був проповідничий талант незвичайний, в штучній театральній єзуїтській манері; своїми рухами, голосом, інтонацією він поривав слухачів. Зараз же йому накинено, против його волі, одну з вищих церковних посад — митрополію Рязанську з обов’язком фактично пробувати в Москві, і того ж року по смерті патр. Адріяна цар настановив Яворського “блюстителем патріаршого престолу”, себто сеньйором російської церкви. Хоч він і потім всею душею поривавсь до свого Ніжина, де фундував власний монастир і хотів в нім умістити свою бібліотеку, цар задержав його до самої смерті в ролі номінального голови російської церкви, не пускаючи на Україну. Фактичну адміністрацію церкви перебрав на себе сам цар, зробивши з того одне з міністерств, але йому хотілось, щоб Яворський своїм іменем покривав його церковну політику. Се була дуже тяжка позиція для Яворського. В перших роках він, очевидно, спочував Петровим планам європеїзації Московщини, обсадженню її вищих церковних посад людьми київського виховання, розвитку школи й культури, і Петро, хоч дуже неприязний клерикалізмові взагалі, теж цинив Яворського як людину більш все-таки європеїзовану, ніж старе московське духовенство. Але в другім десятилітті XVIII в. між ними почалось уже виразне розходження. Бажання царя самому правити церквою, його нахили в бік протестантських поглядів, порушення церковних канонів і грубі висмію-

вання православних обрядів зовсім знеохотили Яворського. Але цар не хотів звільнити його з обов'язків, а Яворський не мав відваги протестувати явно, розуміючи, до чого се може повести. Отже пішла тиха війна. Коли в Москві 1713 р. викрито організацію “еретиків” — євангелістів, і цар хотів збути сю справу якнайлагідніше, Яворський, навпаки, поривавсь іти слідами інквізиції, хотів вивести на яв всіх прихильників і скомпрометувати самого царя, як підозрювали. Навзаєм, коли 1718 р. почався суд над царевичем Алексієм як центром московської реакції, цар і його прибічники сподівались, що при тім удасться заплутати й Яворського — як прихильника Алексієвого. Се не вдалось, але від того часу і до смерті Яворський зіставався під неустанним наглядом і слідством. Від часу заснування Синоду, котрому він сердечно не спочував, але не відважавсь і зректись титулу його президента, Яворського примусом тримали в Петербурзі, і він тут і вмер незадовго (1722) в ролі номінального голови російської церкви, а фактично позбавленого всякого впливу і влади вічного підсудного.

Головною працею його лишилась книга “Камень вѣры — православнымъ церкве святое сыномъ на утверждение и духовное созиданіе, претыкающимся же о камень претыканія и соблазна на востаніе и исправленіе” — против православних, які прихилиються до протестантства; тут багато уділено місця виправданню кар на еретиків, в дусі інквізиції. Скритикована протестантами, книга ся була взята в оборону католиками (апологія домініканина Рібейри), бо дійсно була вповні католицька по своїм поглядам.

Теофан Прокопович походив з київської купецької родини, родився по одним відомостям, р. 1677, по іншим — 1681. Учився в академії, по скінченні її виїхав до Риму і подібно, як Яворський, перейшов на католицтво, щоб бути допущеним до богословських студій. Був прийнятий до єзуїтської колегії св. Атанасія, звернув на себе увагу своїми успіхами в класичній філології, філософії і теології; його намовляли лишитись у єзуїтів, але він 1702 р. таки вернувся на Україну, був прийнятий назад православними і став учити в академії пітики, далі риторики і філософії. Як професор пітики, тодішнім звичаєм, написав для академічної вистави (виставлюваної студентами) “трагедокомедію” п. з. “Владимиръ” — про охрещення Русі за Володимира. Се найбільш талановитий твір київської шкільної драми, не позбавлений і актуальності: в образах “жреців” Володимирових часів Прокопович висміває сучасне реакційне духовенство.

1711 року доручено йому курс богословія, і він, таким чином, став ректором академії. Як попередні його курси, так і сі богословські різко відрізнялись від курсів інших професорів. Пройшовши єзуїтську школу в самім римськім центрі, Прокопович набрав у ній не подиву і вірності католицькій теології на ціле життя, як Могила або Яворський, а, навпаки, погорди і навіть ненависті до католицької схоластики й єзуїтської практики, до римських претензій і реакціонерства та став гарячим прихильником євангеліцтва. Його академічні

курси визначаються незвичайною живістю викладу, навіть жартобливістю, і повні з ідливою іронією над католицькими порядками, церемоніями, претензіями. Навіть сучасного читача вражає сей незвичайний в такій матерії легкий тон; можна ж собі уявити, як він вражав і скандалізував слухачів і професуру, виховану в побожнім поважанні до католицьких авторитетів. Прокоповичеві стали закидати, що він впадає в кальвінство, в аріанство. В своїх викладах теології він дійсно йшов не за католицькими взірцями, а за богословами-євангеликами XVII в. — Герардом і Квенштедтом, і вихваляв науковість і критичність протестантських учених.

На сім скоро прийшло до явного конфлікту. 1712 р. Прокопович опублікував трактат під заголовком “Суперечка Павла з Петром про його неудобносіме”, де схилився до євангелицької доктрини про оправдання вірою. Московський ректор тодішній Теофілакт Лопатинський, київський вихованець і вірний представник могилянських традицій, написав критику на сей трактат (“Иго Господне благо”), закидаючи авторові “мудрованія реформатські о законі Божім”. В Києві два колеги Прокоповича по професурі — Маркил Радишевський і Гедеон Вишневський — покликали його на прилюдну диспуну в академії, теж закидаючи кальвінські гадки. Так оповідає Радишевський, що зіставсь потім на ціле життя заїлим ворогом Прокоповича і в 1726 заденунціював його перед урядом, обвинувачуючи в усіх можливих провинах. В сім доносі збирає з довгого ряду літ ріжні вискази Прокоповича, при всій тенденційності сього акту вони роблять вражіння достовірності, хоча часто, розуміється, односторонньо освітлені або підправлені тенденційно. По його словам, Прокопович ганьбив православну церкву, а лютеранську похваляв. Доводив, що тільки віра спасає, а не добрі діла, що один Христос за людей просить, а не ангели, не святі, тому ні молитись їм не треба, ні просити чогонебудь. Відкидав і критикував ріжні православні обряди, водосвячення, ікони, мощі, чуда: “Чудам святих, надрукованим в книгах, не вірять”; каже: “Мені критика не велить вірити”.

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

З такою політичною репутацією і з своїми здібностями Прокоповичеві не тяжко приходилось відбивати атаки могилянців, тим більше, що людина з нього була обережна, і дуже далеко в своїх неправославних висказах він таки не заходив. Під час Мазепиної афери він умів дуже сильно задокументувати свою лояльність царському урядові і придбати довір'я і ласку київського генерал-губернатора. Цар також мав нагоду завважити його і репутація майже

протестантського симпатика кінець кінцем відкрила йому дорогу до найвищих російських церковних позицій. Знеохотившись до решти до Яворського після справи згаданих московських євангеліків (т. зв. справа Тверітінова), цар задумав протиставити Яворському Прокоповича і використати його здібності і опортунізм (угодовість) для задуманої реформи церкви. 1716 р. він викликав Прокоповича до Петербурга, призначаючи на одну з сусідніх єпархій. Яворський протестував проти цього, заявляючи, що з огляду на свою прихильність до протестантизму (засвідчену перед Яворським різними противниками Прокоповичевих поглядів) він не може мати місця між православними єпископами. Цар взяв справу на власний розгляд, признав, що обвинувачення Прокоповича безпідставні, що він з православною наукою не розминається, і велів Яворському перепросити Прокоповича. Він був призначений єпископом псковським з фактичною резиденцією в Петербурзі, а з організацією Синоду іменовано його першим членом сеї правлячої церковної колегії з титулом архієпископа новгородського. При царі, що сам безпосередньо хотів правити церквою, Прокопович став найближчим дорадником і виконавцем його церковної реформи, даючи церковно-історичне обґрунтування і літературну форму його ідеям, що відповідали й його власним ідеям, бо походили зі спільних протестантських джерел.

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

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

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

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

Друга половина XVIII в. Григорій Сковорода. Середина і друга половина XVIII в., правління цариці Єлисавети і Катерини було часом дальшого занепаду українського церковного і взагалі релігійного життя, колись розбудженого Реформацією: і в Україні Східній, що була під Росією, і в Західній, що була під Польщею. В Західній Україні зрадницьке переведення унії, інтригою владик — львівського Шумлянського і перемиського Винницького, з початком століття віддало орудування церковними справами ріжним людям польської культури і шляхетського світогляду, котрим роздавав вищі церковні посади польський уряд, та спольщеним монахам — “базиліанам”, як їх з-польська називано. Зв'язки зі Східною Україною, з тамошніми школами і книжністю були розірвані; народні маси були засуджені на духовний застій під проводом неосвіченого, ледве-ледве письменного священства. Все, що було культурнішого в тутешній українській народності, майже без останку покинуло сю національність і релігію. Українська релігійна гадка завмирає.

В Україні Східній далі переводить процес отої “бюрократизації” церкви, початок котрої вище було зазначено, перехід її в повну і глибоку залежність від державної влади. Влада ся була українським національним інтересам ворожа, демократичним потягам мас неприязна, українській культурі неприхильна. Російський уряд, навпаки, прикладав усі старання до того, щоб по всій лінії винищити не лише яку-небудь самостійність чи автономність України як країни, але й почуття саме своєї окремішності у людності. Особливо тяжке з сього погляду було довге правління Катерини, людини настільки ж зручної і здібної, наскільки безсовісної і українству ворожої (Єлисавета з огляду на свого чоловіка-українця Олексу Розумовського мала все-таки деякі симпатії

до української стихії, хоч загалом уважала своїм обов'язком продовжувати політику свого батька Петра I — великого гнобителя України). Українській церкві, зокрема від цариці Катерини, прийшлося зазнати особливо багато лиха. Заграючи з сучасними західними поступовими ідеями (розуміється, з становища “просвіщенного деспотизму”), вона взагалі перейнята була підозріннями і ненавистю до клерикалізму і церковності, всюди побоюючись претензій церкви на владу, на конкуренцію з світською владою, отже, всяко старалась підкопувати і нищити впливи духовенства та заступати релігійність “резонабельністю”, що фактично мало означати опортунізм і сервілізм. На Україні ж у духовенства, крім того, скрізь підозрювала вона ще й національний та політичний сепаратизм, отже, готова була поборювати всяку чесність і характерність, а підтримувати деморалізацію, аби тільки розкласти й руйнувати небезпечну в її очах українську церкву.

Рахуючися з сими тенденціями російського уряду, що часами загострювались, часами трохи слабшали, але загалом все йшли до тої самої мети — можливого ослаблення культурної сили й моральної відпорності українського народу, — українське духовенство, і його єрархія зокрема, загалом беручи покірно і навіть запопадливо виконувала урядову волю, а навіть ішла назустріч її бажанням. Ся верства, що колись концентрувала в собі все свідоміше, що було в українським народі, була, так би сказати, його мозком, тепер цілком втратила розуміння його інтересів або відчувилась від його потреб і збайдужніла до всього, що лежало поза її власними класовими інтересами, взятими в найбільш тісним і матеріальним розумінні. За страчену автономію і свободу свого духового життя вона чула себе нагородженою тим простором, який давала їй амбіціям Російська держава: був час, за Петра і його наступників, коли всі важніші церковні посади цілої імперії обсаджувались перед усіми київськими вихованцями, отже, вони не дуже й журились автономією української церкви, почувавши себе господарями цілої церкви російської.

Се, правда, в другій половині століття, за цариці Катерини, вже й минулось, і пізніше, навпаки, на Україну стали насилатись духовні великоруські, але за той час офіційна православна церква України та її духовенство, особливо вище, омертвіло, відірвалось від громадянства, втратило вплив і значіння в громадським та культурним житті. Суспільність цілком збайдужніла до сих царських служальців в рясах, що іменувались без її волі і впливу, виробили собі ласку у царського уряду і зобов'язувались до повної й безмежної служби йому (включно до обов'язку доносити владі відкрите на сповіді, оскільки воно містило б у собі яку-небудь небезпеку для держави). Заходи коло відновлення колишньої виборності єпископів, підіймані з українського боку за Єлисавети і Катерини в 1740—1760-х рр., лишилися без успіху. Катерина, сконфіскувавши церковні маєтності і зменшивши, скільки можна, число і людність монастирів, перевела єпископів і монахів на платню від держави і тим дала останню форму їх залежності. Церковна продукція завмерла під тяжкою цен-

зурою. Київська академія з її філіями перетворилися в чисто духовні школи, де виховувались лише кандидати на священство та на чернецтво. Українська старшина просила у Катерини в початках її правління, щоб Київську академію перетворено на університет з теологічним відділом, а другий університет заложено в гетьманській резиденції — Батурині, але се прохання не було сповнене, і молодіж, яка не хотіла йти до духовного стану, мусила удаватися до шкіл великоруських, польських та німецьких. До церковної школи і церковного життя серед панської верстви все більше шириться відношення не тільки байдуже, але й зневажливе, як до чогось безповоротно пережитого і для життя непотрібного. Не кажучи навіть про відгомони сучасного західного раціоналізму, що вважав все релігійне просто шкідливим (се “вольтеріанство” серед українського панства не було так поширене, як серед великоруської аристократії), але просто серед культурнішої української верстви пропадає всякий інтерес до офіційної церкви й релігії, — та не вироблюється на місце її якоїсь іншої виразної ідеології — поза плиткими фразами про досконалення серця самопізнання і т. п.

Як вірець і показник умов сеї доби всякої уваги варта особлива постать Гр. Сковороди, — взагалі найбільш яскрава й інтересна індивідуальність другої половини XVIII в.

Він родився в незаможній козацькій родині в с. Чорнухах тодішнього Лубенського полку, в р. 1722. Маючи дуже гарний голос, співав у своїй церкві і, завдяки йому ж, діставсь до академії, маючи 16 літ життя. Там пройшов нижчі класи — фару, інфіму, граматику і синтаксис, і тоді з ріжними іншими вибраними співаками висланий був до царської капели Петербурга, куди вже перед тим вибравсь його брат, шукаючи щастя. В капелі пробув три роки і випросивсь назад до академії, коли цариця вибралась до Києва, і він з усім двором попав також сюди. Сим разом з визначним успіхом пройшов вищі курси піітики, риторики, філософії і богословія, але богословської класи не схотів кінчати, а впросивсь 1750 р. до місії генерала Вишневського, котрого російський уряд вислав тоді до “Токайських садів” на Угорщину. Сковороду взято за дяка до церкви сеї місії, до Пешта. Там пробув він півтретя року, подорожував з цим генералом Вишневським, а може, й самостійно. Про сі його подорожі, заняття і знайомості, зроблені за кордоном, взагалі відомо дуже мало, а писання Сковороди теж не простудійовано настільки, щоб з них можна було докладніше пізнати круг його лектури і заграничні впливи на його ідеологію.

Повернувши на Україну, Сковорода став за учителя піітики в Переяславській колегії. Се була для нього дуже підходяща посада, бо любив поезію, багато komponував, особливо пісні ліричного і морально-релігійного змісту, — з них зложилась його поетична збірка “Садъ божественныхъ пѣсенъ”. Але місцевому владиці не сподобалось, що в своїм навчанні Сковорода не йде за прийнятими правилами піітики, а має власну систему: він зажадав, щоб Ско-

ворода тримався академічних взірців, той же різко відповів, що вважає себе більш покликаним про се судити. За се втратив посаду і для прожитку став за домашнього учителя в одного полтавського поміщика. Займався сим кілька літ, з перервами, що чинили його подорожі, аж 1759 р. покликано його знову на посаду професора піітики до Харкова. Тут до нього ставилися з усякою повагою, але відносини напружались, коли Сковорода в різних виразах відмовивсь постригтися в ченці. Він знов покинув посаду, трохи згодом вернувся і став учити в нижчій клясі синтаксису і потім, коли при тім же Харківським колегіумі відкрито курси для шляхетських дітей, взявся викладати їм етику (“добронравіє”). “Але знов попав у конфлікт з владикою за те, що в своїх викладах не притримувавсь церковного катехізму”. Сковорода доводив, що ріжниця стану вимагає й іншої науки: “Шляхетство ріжниться освітою і одежею від народної черні і монахів, як же не мати йому і інших понять, потрібних для життя? Чи так само розуміє свого государя свинопас і шинкар, як міністр, воєнноначальник або градоначальник? Так і дворянству чи такі самі гадки про Бога мати належить, як у монастирських уставах і шкільних типиках?” — переказує його слова його ученик і приятель. Але посаду свою Сковорода по сім таки покинув, і від сього часу, 1769 р., і до смерті, кругло 25 літ, уже не зв’язувавсь ніякими обов’язками, а провадив життя мандрівного філософа-учителя.

Пішки ходив від села до села, від двору до двору, в товаристві пса, не маючи іншого добра, крім кількох книг, — між ними гебрайської Біблії, з котрою ніколи не розлучався. Відвідував приятелів, котрих дуже любив і цінив, вважаючи друзів найвищою утіхою і щастям життя. Мав їх між духовними, між панством і простими людьми. Приставав в селянських або козацьких хатах, то в дворах поміщиків, але не мешкав звичайно з панями, а найчастіше — на пасіці, найлюбішим своїм пробутку. Розмовляв радо, приязно і весело. На пам’ять роздавав власною рукою переписані свої пісні і писання (до друку не давав нічого). Утішався красою української природи, котру дуже відчував. Розважав себе музикою, котру дуже любив¹. Вина і м’яса майже не вживав, хоча споживання їх не відрікавсь; взагалі вів життя незвичайно здержливе, ясне, просте, і так скінчив його на 73 році життя, перед самою смертю пройшовши велику віддаль, як звичайно, пішки, щоб відвідати одного з приятелів. В день смерті в більшому товаристві жваво і дотепно оповідав ріжні події свого життя, потім замовк і споважнів, а, вийшовши на город, став копати собі могилу. До вечері вже не вийшов, умився, перебрався в чисту

¹ Ковалинський пише в своїй біографії Сковороди: “Улюблене, але не головне заняття його була музика, котрою він займавсь для забави і для заповнення свобідного часу. Він уложив духовні концерти, положивши на музику деякі псалми, а також стихи, що співаються під час літургії; їх музика повна гармонії, простої, але поважної: вона проникає, захоплює, розчулює. Крім церковної скомпонував він багато пісень і сам грав на скрипці, флейті, бандурі й гусях, приємно і зі смаком”.

сорочку і, підложивши під голову свиту і пачку своїх писань, заснув навіки. На могильнім камені сказав написати: “Світ ловив мене, але не піймав”. Се було дійсне резюме його життя.

Славний мораліст наших часів Лев Толстой, висловлюючи одного разу свій подив сьому свому прототипові, висказався так: “Його життєпис, можливо, ще краща від його писань, але які гарні й писання!” Сей осуд в своїй першій половині не може викликати двох гадок: можна оцінювати ріжно писання Сковороди — вони ж і не вистудійовані відповідно, ідеологія їх не приведена до якоїсь суцільності й розвій її не представляється ясно. Але кристальна чистота і красота його життя ясна всім нині так само, як була ясна сучасникам, котрих вона поривала і притягала за його життя, — проста і приступна настільки ж, наскільки часто буває туманна, темна і скомплікована його релігійна філософія. І як власне життя, звичайно, буває найсильнішим аргументом кожної теорії, так і в філософії Сковороди, що становила осередок і ціль його релігії і ставила своїм і її завданням щастя людини — свобідне, непримушене і кожному приступне, — його життя було найкращим твором. Своім життям він, дійсно, втілював і продемонстрував всім наочно сей свій ідеал нетрудного, всім здійснимого щастя. І тільки в світлі сього — до його згідного з його словом життя — набирають ваги його не раз темні, напушисті і досить таки банальні філософічні міркування.

Біограф, ученик і приятель Сковороди Ковалинський в своїй біографії, написаній зараз по його смерті, так описує спосіб життя свого учителя (подаю се оповідання в скороченім перекладі, бо воно досить многослівне і риторичне): «Філософія давала Сковороді щастя, яке лиш можливе земнородному. Свобідний від пут якого-небудь примусу, амбіції і клопотів, він знаходив здійснення всіх своїх бажань в їх обмеженості, стараючись зменшувати свої натуральні потреби, а не розширяти, він мав утіхи, які не можна порівняти з ніякими успіхами. Коли сонце, зійшовши на небі, протягало щедру трапезу його чуттям, тоді в radoщах високого розуму він говорив в повнім спокої і добрім настрої: “Дяка всеблагову Богові, що потрібне зробив нетяжким, а тяжке — непотрібним!” Коли, втомлений роздумуваннями, він мусив змінити свою працю, ішов до старого пасічника, що жив недалеко в пасіці, брав собі в товариші свого улюбленого пса, і так в товаристві трьох ділили між собою вечерю. Ніч давала йому спочинок від напружень гадки, а легкий сон посилав його уяві образи, піддані гармонією природи¹. Північ мав він звичай завсіди віддавати молитві і, зібравши всі почуття і гадки наоколо себе і оглянувши судним оком понуру домівку свого тіла, так кликав до (свого) божественного елемента: “Встаньте, ліниві і завсіди додолу похилені гадки мого помислу! Підійміться і взнесіться на гору вічності!” Такий був спосіб його життя. “Не

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

орю, не сію, ні куплю дію, ні воїнствую, — писав він другові своєму, — відкидаю всякий клопіт життя. Що ж роблю? Учуся вдячності — се моє діло! Вчуся бути вдоволеним з усього, що промислом Божим дано мені в житті»».

Відповідно до того подавав він і науку тим людям, з якими сходився. У своєму підручнику етики для Харківської школи він пише: “Як хочеш бути щасливим, не шукай свого щастя за морями, не волочись по палацах, не мандруй по Єрусалимах! За гроші купиш село, щастя дається всюди і завсіди дурно. Се Бог, а все інше — твар, тіло. Він наше щастя... Царство Боже в нас самих. Щастя в серці, серце в любові, любов у законі Вічного. Дяка блаженному Богові, що потрібне зробив нетяжким, а тяжке непотрібним! Що було б, якби наше щастя, потрібне всім, залежало б від місця, часу, плоті або крові? Скажу ясніш: що було б тоді, коли б Бог осадив його в Америці або на Канарійських островах, або в багатстві, або в пустині, або в чині, або в науках, або в здоров'ї? Тоді б і щастя, і ми з ним укупі були б бідні, бо не всяк міг добитись до тих місць, неможливо було б родитись усім в якийсь один час, неможливо було б усім мати чини...”

Маючи такі переконання, він різко осуджував ті способи духовного доконалення, які рекомендувала офіційна церква. На заклики до постриження в ченці, щоб “стати стовпом церкви й окрасою монастиря”, Сковорода відповідав, як оповідає той же Ковалинський: “Ех, преподобні! Не хочу собою збільшувати стовпотворення! Досить і вас, стовпів неокресаних, у храмі Господнім!” І, коли ченці по сім замовкли, Сковорода промовляв далі: “Ризо, ризо, як мало кого ти зробила преподобним, як багатьох зробила окаянними! Світ ловить людей ріжними сітьми, накриваючи їх багатствами, гонорами, славою, приятелями, знайомостями, протекціями, зисками, утіхами, святощею, — всіх найгірша отся остання! Блаженний той, хто святість серця, себто щастя своє, заховав не в ризи, а в волі Божій”. І так описує сих ризоносців: “П'ятериця чоловіків бреде в довженних опанчах — на п'ять ліктів хвіст волочиться! На головах каптури, в руках не палиці, а дреколіє. На шиї у кожного дзвін з шнуром. Торбами, книгами, іконами обвішані. Ледве-ледве плентаються, мов воли, що везуть парафіальний дзвін. Горе їм, горе! Се лицеміри, мавпи правдивої святості! Вони довго моляться в костелах, безперестанку псалтир тарабанять. Плентаються на богомілля по Єрусалимах. З обличчя святі та божі, серцем від усіх беззаконні і — грошолоби, честолоби, ласуни, облесні, сводники, немилосердні, нетихомирні. В їх торбах пісок йорданський з грошима. Книги, що ними вони обвішані, — се типики, псалтирі, прологи...”

Незвичайно високо цінячи Біблію як книгу книг (в його системі світу се третій світ символічний, поруч “великого світу” — Всесенної і “малого світу” — людини). Сковорода різко відкидає буквальне розуміння її і жадає толкування алегоричного, духовного: “Біблія скаже тобі, що Бог плаче, яриться, спить, кається; що люди обертаються в соляні стовпи, підносяться до планет, їздять повозами морським дном і повітрям; що сонце, як карета,

спиняється і назад уступає; залізо тоне, ріки ідуть назад, стіни валяться від гуку труб, гору скачуть, як барани... Наче б блаженна природа колись десь робила те, чого тепер ніде не робить і в будучності робити не буде”.

Сі байки набирають значіння аж тоді, коли се все розуміти символічно, напр.: Ной упивсь не вином, а правдою, скинув з себе одіж, значить, — одкинув порох видимого... В сих толкуваннях Сковорода іде за старохристиянськими символістами Александрійської школи (Орігеном, Климентом), котрих писання він дуже любив і шанував. Але очевидно, що всі ці символічні натягання самі по собі не дають йому нічого: вони потрібні йому на те, щоб погодити авторитет Біблії з своєю моральною системою, з ідеями “боговидця Платона”, як він його зве, і з моральними поученнями Плутарха, Цицерона й інших античних моралістів, залюбки ним читаними, цитованими і перекладеними. Сі твори йому були, очевидно, ближчі, але він занадто зрісся з церковною традицією, щоб поставити нарівні її книги з іншими, так само, як не здужав вповні вирватися і з впливу могилянської книжності, котру дуже часто відбивають його писання, неважаючи на все критичне становище його до Могилянської церкви. “Багато треба розвалити, розломити і роздробити, перше ніж будувати на старім ґрунті нову храмину”, — завважає він сам. Сеї велетенської праці проробити він не зміг, і тому практичне моральне втілення його морального ідеалу, дане його життям, так перевищує його книжні міркування. Не чужі були йому відгомони української визвольної боротьби, як показує звісний панегірик вільності: “Героеві Богданові”.

Покоління українського Відродження особливо прикро вражала страшенно кострубата, ненародна мова, котрою Сковорода писав, — хоч любив народну мову і залюбки вживав її в розмові, як оповідає той же Ковалинський¹. Друге, що разило їх в нім, се, що так живо реагуючи на хиби церковного життя, він мовчки минав далеко яскравіші і болючіші аномалії сучасного життя — політичного, соціального, національного. При нагоді маніфестував він себе щирим демократом («панське мудрування, що простий нарід єсть чорний, здається мені смішним: як же з утроби чорного народу вилонились білі панове?... Мудрують: простий нарід спить — нехай і спить, і сном кріпким, богатирським, але всякий сон пробудний: як виспиться, так і прокинеться. Знаття не повинно вилитись на самих тільки жерців науки, а переходити на весь нарід та осідати в серці й душі всіх, хто має право сказати: “І я людина, і все людське мені не чуже”»). Певно, відчував і ненормальні національні відносини (“Всю Малоросію Великоросія називає тетерваками. Чого ж сти-

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

датись? Тетервак — птах дурний, але не злобний. Та й не той дурний, що не знає, а той, що знати не хоче”). Та все се були, видно, для нього речі другорядні супроти головного, що його займало: практичного морального ідеалу, котрий він твердо і послідовно переводив у своїм житті — і поручав світові.

Від сквородства до кирило-методіївства. Ми й досі розпоряджаємо ще дуже малим матеріалом для пізнання внутрішнього, інтимного українського життя, захищеного від урядових зазірань і від показного парадкування в офіційній російській культурі. Через те навіть те, що ми знаємо, часто не розуміємо відповідно, і тільки поволі відкривається нам то одне, то друге. Так воно сталося і з “сквородством”, як його стали віднедавна називати.

Про великий вплив Сквороди на сучасників, людей 1760—1790-х рр., маємо досить пророчисті і компетентні свідчення. Полтавський мемуарист Луб’яновський, що добре пам’ятав часи Сквороди (родивсь 1777 р.), пише про нього в своїх споминах: “Не зібрав він ні золота, ні срібла, але не для того й приймали його під свою стріху прості люди. Господар дому, до котрого він заходив, передусім приглядавсь, чи не треба чогось поправити, почистити, перемінити в його одежі, в його обув’ю, — се й робилось негайно. Люди, особливо з тих слобід і хуторів, де він частіше бував і довго зіставався, любили його, мов свого рідного. Він їм давав усе, що мав: добрі поради, остороги, поучення, приятельські докори за незгоду, неправду, пияцтво, несовісність”.

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

Яскравий образ такого ученика Сквороди подає згадана біографія його, списана Ковалинським зараз по його смерті, зимою 1794—1795 рр. Описуючи свої відносини до Сквороди — чому вчив і як морально виховував його покійний учитель, — дає він і свій автопортрет, один з доволі рідких наших документів того роду, цінний для розуміння тодішніх моральних і релігійних настроїв. Ковалинський був учеником Сквороди в 1760-х рр. у Харківським колегіумі; 1764 р. Скворода їздив з ним до Києва, показував йому київські пам’ятки, “оповідав історію міста, давніх звичаїв і обичаїв, заохочував слідувати за духовною побожністю там упокоєних святих, але не за життям

сучасного чернецтва”. Ковалинський підтримував з ним зносини й пізніше, але перед смертю не бачив 19 літ, живши в столиці й увійшовши цілком в інтереси російського життя. Отже, коли він потім, в 1790-х рр., знов повертається гадками до заповітів свого вчителя, то маємо тут не тільки прояв духового впливу Сковороди, але і міру суголосності його науки з інтелектуальним життям та його настроями в часи його смерті, в отсих 1790-х рр. Ся суголосність настроїв Сковороди з настроями тодішньої інтелігенції пояснює нам і секрет його великої популярності. Очевидно, він був популярним не тільки тому, що його індивідуальність робила сильне вражіння і викликала особисті симпатії, але — як то звичайно буває — ще більше тому, що своїми поглядами і настроями він відповідав настроям і домаганням суспільності.

В тих часах, під впливами вище схарактеризованих обставин українського життя і в зв'язку з впливовими течіями західноєвропейськими й російськими, серед української суспільності того часу — так само, як і серед російської, тільки, може, в меншій мірі (українське громадянство взагалі консервативніше супроти своїх попередніх традицій), виявляються доволі яскраві змагання до побудування нової ідеології, чи релігії, в ширшій розумінні слова, та моралі, незалежної від офіційного церковного канону, а відповідної умовам життя нової шляхетської кляси і всіх тих суспільних елементів, що на сі нові умови орієнтувались. З сих причин в останній чверті XVIII в. в російським громадянстві доволі значно поширилося масонство і споріднені з ним містичні німецькі доктрини: громадянство шукало в них отої нецерковної, неофіційної, відповідної “просвіщенному вікові” і при тім — соціально-привілейованій, панській верстві не утяжливої, а догідної моралі та ідеології, свобідної від старого, пережитого аскетизму та обрядовості. Сі впливи захоплювали й українців, особливо тих, що пробували в російських столицях. Так, напр., визначне місце між московськими містиками кінця XVIII та початків XIX в. займав наш полтавець Семен Гамалія (род. 1743, пом. 1822 р.), вихованець Київської академії. Займаючи посаду в Москві, він тісно зв'язався з гуртком Новікова, одного з перших російських масонів і взагалі найбільш симпатичного представника сього руху (сей Новіков перший організував видавничу справу, майже з нічого сотворив велику літературу, незмірно заслуживсь для російського шкільництва, заразом визначився на полі соціальної допомоги, особливо під час московського голоду 1787 р.).

На Україні паралельним з сими масонськими і містичними течіями явищем було власне “сковородинство”. По словам Ковалинського, Сковорода доволі неприхильно ставивсь до масонства (висловлявсь против замикання ним в таємні організації моральних завдань, які по природі своїй повинні мати характер загальний, а також против ріжних магічних та алхімічних занять, які часто практикувались в тих гуртках масонів та містиків). Але проповідь Сковороди має так багато спільного або суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, чи під час свого побуту за кордоном,

або після повороту звідти не підпав він впливам якихось містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII в. масонства. В кождім разі, у нього стрічаються зовсім паралельні гадки і навіть фразеологія. Масони, як і він, розвивали гадки про боротьбу в людині матерії і духу, обов'язок людини поборювати в собі потяги матеріальні і підійматися до світу духовного через самопізнання і увагу до внутрішнього об'явлення, що повинно заступати місце пустої шкільної науки, і под. Яскравий приклад такого сквородинця, що разом близько відповідає і сучасним російським містичним настроям, дає нам те, що оповідає про себе в згаданім творі Ковалинський.

Розповідаючи, як Скворода став для нього провідником і учителем на все життя ще з молодості, коли Ковалинський був його учнем в Харкові, описує він сон, що вказав йому на Сквороду. Він бачив блакитне небо, на котрім були написані золотими словами ймення мучеників Ананії, Азарії й Мисаїла; з сих слів летіли огненні іскри на постать Сквороди, що стояв на землі в позі, як малюють Івана Предтечу під час проповіді. Коло нього Ковалинський побачив і себе; деякі іскри, відскакуючи від Сквороди, падали на нього і викликали в нім незвичайно радісний і бадьорий настрій. Коли, прокинувшись, він розповів сей сон священикові, у котрого мешкав, той, роздумавши, велів йому у всім слухати Сквороди, бо він призначений йому Богом ангелом і провідником. І від того часу сей молодик віддався всею душею приязні Григорія (Сквороди). Потім описує своє пізніше життя в великім світі столиці, як воно, помалу віддаляючи його від себе самого, заводячи в привабні зовнішності, приспало було в нім довір'я до внутрішнього голосу духа. Він віддався успіхам і інтересам світського життя, але кінець кінцем знеохотивсь до них, зрозумів їх марність і в сердечнім жалю заспівав «оту переповнену правдою пісню: “Проклятий Єрихоне! Як ти мене обманув, і т. д.”». “Він обернувся до себе самого, зібрав розпорошені по світі гадки до малого кругу бажань і, замкнувши їх до природної добродушності, приїхав з столиці на село, сподіваючись знайти там берег і пристань своїй життєвій бурі”. В сім моменті його життя “Промисл Божий зглянувсь на нього в руїнах буття його” і прислав йому Сквороду з останніми передсмертними науками і розмовами, котрі Ковалинський записує в сій біографії, і т. д.

Тип сквородинця як позитивний український тип — представника добрих традицій старої України — випровадив в другім десятилітті XIX в. в своїй безсмертній “Наталці Полтавці” Котляревський. Актори, через непорозуміння, зробили з нього постать негативну, комічну: старого хитруна і ласуна, пошитого в дурні. Пок. Русов, один з визначних українських дослідників і любителів українського театру, завважив 20 літ тому¹, що комічне вражіння в сій ролі робить кострубата, “вінегретна”, кажучи словами Шевченка, мова, сама ж постать людини, вихованої в моральних принципах Сквороди, — котру,

¹Какая роль “возьного” въ Наталкѣ Полтавкѣ. К[иевская] старина. 1904, I.

правда, може часами поривати каламутний потік життя, і вона, хоч “од рож-денія свого розположена к добрим ділам, но за недосужністю по должности і за другими клопатами доселі ні одного не зділала”, являється, без сумніву, явищем позитивним. Свого морального почуття вона не втратила навіть в тій несприятливій позиції, в котру попала, й, “роздумавши”, потрапить знайтися в ситуації згідно з правилами свого великого вчителя — “хапатися робити добро”. Її чудернацька мова, що збивала з пантелику покоління акторів, мусить з деяким перебільшенням (шаржем) пригадувати тяжкі й запутані вискази Сквороди; як сучасники Сквороди вміли під сею “вінегретною” формою знаходити здоровий і навіть красовитий зміст, — так повинні були відчутти його в нефоремній постаті і кострубатій мові “українського незлобного тетервака”¹ і глядачі “опери” Котляревського. Кінцевий хор її (“Начинаймо веселиться, Час нам сльози осушить, Доки лиха нам страшиться? Не до смерті в горі жить! Нехай злії одні плачуть, Бо недобре замишляють, А полтавці добре скачуть, І на зло другим гуляють. Коли хочеш быть щасливим, То на Бога полагайся, Перенось все терпеливо, І на бідних оглядайся!”) зложений цілком згідно з моральною наукою Сквороди і показує виразно, що не тільки в особі Возного Котляревський хотів випровадити тип непоказного, але шановного сквородинця, але оком сквородинця дивиться на життя і він сам, виступаючи перед нами також прихильником моралі Сквороди і подаючи її синтез (об’єднання) з сучасними, найновішими релігійно-моральними течіями, котрим спочував поет і його однодумці в тих часах, при кінці другого десятиліття ХІХ в.

Котляревський, як відомо, пройшов ту ж школу, що й Скворода. Син полтавського канцеляриста, роджений р. 1769 р., він від р. 1780 до 1789 вчився в Полтавській семінарії², був уже в богословській клясі, але покинув її, не докінчивши курсу, — очевидно, не маючи охоти йти на церковну дорогу. Кілька літ після того, як і Скворода, жив на селах “як приватний учитель по панських домах, убиравсь по-народному, залюбки бував між народом, студював мову, звичаї і обичаї, повірки і перекази, записував пісні і слова, немовби приготував себе до будучої праці”, — як висловлюється один з найперших його біографів; скорше, може, вдоволяв свій стихійний іще демократизм, а може, і свідомо йшов слідами Сквороди, котрого життя і науку мусив добре знати.

Висказів його на релігійні теми майже не знаємо; з оповідань його приятелів набираємо вражіння, що релігійні, церковні питання не захоплювали його: в його бібліотеці зовсім не знаємо богословської літератури; його кабінет замість традиційних ікон прикрашає картина, де представлена Магдалена з

¹ На можливий зв’язок прізвища Возного з “тетерваком” як глузливим прізвищем українців, про яке згадує Скворода (див. вище), справедливо вказав Єфремов у своїй студії про Котляревського.

² Ся семінарія офіційно звалась “Словенською”, — була призначена для балканських пересельців, неофіційно звалась “Катеринославською”, бо належала до Катеринославської єпархії, а фактично в тих роках приміщена була в Полтаві.

черепом; ніколи не згадуються розмови про релігію. Перекладає він з французького “Міркування про настрої, з яким належить приступати до читання Євангелія”, але робить се на бажання княгині Репніної, що призначала сю лектуру для дівочого інституту, котрим опікувалась, — робить, очевидно, як чемність супроти дружини свого високого протектора, робить, мабуть, без особливої охоти, бо так і не викінчує сеї роботи.

В його “Енеїді” знайдено чимало кусливих дотиків на адресу духовенства, ченців, владик, старої схоластичної школи: очевидно, не в сей бік хилились його симпатії. З’їдливі посмішки знайдемо і на сучасну натур. філософію. Все спочуття автора — для практичної моралі, для заповіту любові і гуманності, незалежно від конфесійних ріжниць цілого світу, для “людей всякого завіту, по білому єсть кілька світу, которі праведно жили”, для тих, що “не сердилися і не гнівались, не лаялися і не билися, а всі жили тут люб’язно: було вобщє все за одно”.

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

Пильно і запопадливо провадив він дім для виховання дітей бідних дворян — одну з більших просвітніх установ своєї рідної Полтави, лишивши по собі світлу пам’ять, описану з пієтизмом Шевченком у повісті “Близнята”.

Бачимо його членом управи (бібліотекарем і магазинером) Полтавської філії Біблійного товариства. Архіву сеї філії не заховалось, отже, загально мусимо собі пригадати, що се Російське Біблійне товариство, заложене 1812—1813 рр. на взір Британського Біблійного товариства, і з його ініціативи на принципах міжконфесійних (його управа була зложена з представників церкви православної, католицької, протестантської та англіканської), було тоді найяскравішою репрезентацією ідей евангелізму, тільки фактично у багатьох звелось потім на реакціонерство і боротьбу з наукою¹. Полтавська філія його заснована була р. 1818 при ближчій участі згаданого протектора

¹З діячів Біблійного товариства на Україні варто згадати Захара Корнеева, його віцепрезидента 1815 р. Він походив з української слобідської старшини (Охтирського полку). Родивсь 1748 р., де учивсь — невідомо. Служив у військовій, а потім — адміністративній службі. Був масоном, одним з визначних. В 1790-х рр. був мінським губернатором і лишив по собі гарну пам’ять своєю толеранцією і гуманністю в уніятській справі. В рр. 1817—1822 був начальником (куратором) Харківської шкільної округи і дуже займавсь релігійним вихованням студентів і гімназистів: організував для них недільні зібрання для читання Євангелія (перед Службою Божою), ширив Святе Письмо, а в 1821 р. привів до утворення Студентського Біблійного товариства, в котрім брали участь і українці (в президії бачимо, напр., Корсуна — доволі визначного потім члена українського гурту).

Котляревського — кн. Рєпніна, і можна напевно сказати, що Котляревський мусив брати участь в ній від самого заснування. З актів знаємо, що згаданий уряд він в ній займав тоді, як її закрито разом з матірним Біблійним товариством (1830 р.), і видання забрано і заборонено. Правдоподібно, був він в управі філії весь час.

Одночасно з філією Біблійного товариства заснована була в Полтаві масонська ложа під назвою “Любовь к Истинѣ”, у котрій уряд “оратора” сповняв Котляревський. Ініціатором був директор канцелярії того ж Рєпніна, так що можна думати, що тут і в Біблійнім товаристві працював більш-менш той самий гурток людей, спільних настроїв і поглядів. Ложа існувала дуже коротко: вже на другий рік її закрито спеціальним царським наказом, геть скоріше, ніж закрито взагалі масонські організації по всій імперії, і кн. Рєпнінові прийшлося спеціально зобов’язуватись, що більше в його провінції масонських організацій не буде. (Дослідники здогадуються, що масонські організації на Україні набрали спеціально українського політичного змісту, і се затривожило уряд). Для характеристики напряду сеї ложі за браком інших матеріалів може послужити заява одного з визначніших її членів, звісного тодішнього українського діяча В.Лукашевича, зложена кілька літ пізніше перед слідчою комісією. «Діставши деяку освіту і покинувши службу, коли мені було 17 літ, а живучи вільно і в достатку, я піддався тому ферментові (“броженію ума”), котрому люди в молодих літах без провідника звичайно підпадають, — каже він. — Я завзято поривавсь освітитись тим світом, що, по моїй гадці, відрізняв мене від людського загалу, і все містичне і таємне мало в моїх очах чар несказанний. Я думав, що сі товариства образують серце людини, витворюють братські зв’язки і поучують обопільним обов’язкам».

Таке було се окруження, такі настрої, в котрих пробував Котляревський, коли він писав свою “Наталку” і випроваджував перед глядачами тип старого полтавського сковородинця, що в скромній соціальной позиції, в непоказнім зверхнім вигляді вмів з гідністю проголосити сі значущі слова: “По благості Всевишнього есм чоловік!”

Стільки про Котляревського. Переходячи до трохи другого корифея нового українського Відродження, кількома роками молодшого Гр. Квітки (1778—1843), і, приглядаючи уважно його писанням і діяльності, знаходимо і в нім аналогічний тип свобідного евангелика, аналогічний, з одного боку, зі Сковородою, з другого — з Котляревським.

Правда, прив’язання Квітки до естетичної сторони православного обряду — до всього, що є в нім красовитого, також до його етнографічних, народних форм; з другої сторони — його соціальной, поміщицький консерватизм, прибраний ріжною побожною аргументацією, роблять вражіння нібито церковності: великого віддання офіціальной православній церкві. Воно підтримується і деякими фактами біографії. В родині Квітки, як відомо, були сильні зв’язки з сею церквою. Білгородський владика Йоасаф Гор-

ленко, проголошений потім святим, був братом його бабки. Стрий Наркіз Квітка був ігуменом одного з поблизьких монастирів і йому було доручене виховання молодого братанича. Бувши змалку хоробливою, скрофулічною дитиною, Гр. Квітка осліп від скрофулів, і в сих роках, коли зовнішній світ існував для нього тільки в гуках, він дуже розмилювався в церковних співах, дзвонах і под., і, прокидаючись, просив звичайно нести його до церкви. На п'ятім році життя зір йому повернувся, коли батьки повезли його на прощу до одного монастиря. Се, розуміється, ще більше скріпило побожні настрої родини і самого Квітки. Його вчили в монастирській школі і, дійшовши літ (десь р. 1800), він вступив “послушником” до монастиря свого стрія. Тут пробув 4 роки, пильно виконуючи аскетичні монастирські правила, але, не прийнявши постриження, вернувся додому. Сей поворот біографи толкують натиками родини, але на аскетично настроєного молодика ледве чи вони мали б такий рішучий вплив. Правдоподібніше, що сам церковний настрій в нім вичерпався за той час, бо потім нічого аскетичного в нім не помічено. Лишилась любов до молитви, знання церковних книг, релігійне читання: він любив розмовляти з церковними, читати на крилосі, диригувати хором, оповідають його біографи. До смерті в своїй кімнаті він тримав аналой (те-трапод) з молитовником і світив лампадку перед іконами. Але поза тим веде життя вповні світське, стає членом танечного клубу, директором театру, віддається справам освітнім і філантропійним, як Котляревський, без усякої церковної закраски. Бере участь в заснуванні Добродійного товариства і веде його справи. Організує інститут для дівчат, кадетський корпус для хлопців. Займає різні виборні дворянські посади. Описують його як людину характеру незвичайно ясного, легкого, привітного. Між іншим, — се він наказав не забувати своїм біографам — пристрасно любив він всякі забави з огнем: починаючи від свічення свічок і до всяких штучних огнів, ракет і под. Се позбавило навіть його одного ока, через нещасливу пригоду.

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

В консерватизмі ж, а не в церковності (як декому здасться) лежить джерело усвячення всякими релігійними аргументами сучасного соціального ладу, котрим так прикро пересякли писання Квітки. Як член багатої і родовитої поміщицької родини і повірник дворянської верстви, котра надіяла його всякими відповідальними високими урядами, він високо цінить той клясовий, поміщицько-кріпацький лад, на котрім спирались матеріальні і культурні інтереси його верстви. Він вважає його прегарним і бездоганим, всяко його

вихваляє і оправдує, наводячи, з одного боку, всякі релігійні мотиви, а з другого, — величаючи всяких носіїв власті і до небес виносячи царя як головну його підвалину і авторитет. А всьому тому народові, що на своїх плечах мусив виносити всі тягарі сього богоустановленого ладу, рекомендує задовольнятися своїм соціальним становищем, коритися владі, терпеливо зносити всі біди і недогоди як заслужену кару за свої гріхи та сподіватись нагороди по смерті, а тут — пильно працювати, молитись і трудитись. Все се знов-таки в ім'я Божого слова й авторитету церкви, що подає сі поради.

На сій точці єсть певне споріднення між його ідеологією чи поученнями “любезним землякам” і соціальним квієтизмом Сковороди, піднесене вже деякими біографами. Сковорода теж узаконував соціальну нерівність, вважав, що кожна людина “Богом призначена до сповнювання того обов'язку, в котрім вона родилась”; кожна “повинна лишатися в своїм природженім стані, який би він не був низький”; “нарід повинен своїм обладателям служити й їх годувати”. Але він ніколи не дописувавсь до таких похвал кріпацтву, до такого прикрого цареслав'я, яким пописувавсь Квітка. Що тут належить покласти на класову різницю між одним і другим, а що треба покласти на рахунок простого почуття такту, — се, розуміється, не так легко рішити.

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

Шевченко і кирило-методіївці. Згадуючи багато літ пізніше Кирило-Методіївську громаду, так характеризував її настрої і плани Пантелеймон Куліш:

«Треба се знати, що київська молодіж, про яку се мова, була глибоко просвічена Святим Письмом, що се була молодіж високої чистоти духовної і що апостольство любові до ближнього доходило в ній до ентузіазму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед спідленого римського царства, вона завіт Учителя благого: “Возлюби ближнього твого, як сам себе любиш” виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Се були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі щирі друзі своїх друзів, незлобиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любові і благоволення, гаряче жадали вони розлити сі божественні дари всюди, де ступнем ступали і з речми оберталися. Із сього благословенного на віки повабу виникла їх думка проповідати серед просвіщених панів українських визволення народу з кріпацтва дорогою просвіти, разом і християнської, і наукової. Яко царі в своїх добрах українські пани мали тоді волю і силу мужика нівечити; то ще більше мали волі і сили шукати серед мужиків людей дотепних, здатних, воздібних, і таких людей підіймати наукою до моральної і соціальної рівності з собою, а масу поки що зоставляти на попечення видвигненим таким робом

із неволі чоловіколюбцям і на роботу будучині. Отсе ж перш усього хотіли благочестиві юноші київські — натхнути духом своєї любові і благоволення кращих людей у панських сім'ях, злучених з ними високими інтересами науки і поезії, а вкупі з сими людьми осяяти новим світом і тих, що справді сиділи “во тмѣ и сѣни смертнѣй”. Велике се було передвзяття, а проте комуна, сполучена таким задумом, була не більша жмені щирих душ, що не схотіла розійтись ріжно від того, хто не мав, де глави підклонити, бо “куди, мовляли, ми підемо? Глаголи живота вічного імаши”. Учителем київської купки послідувателів проповідника глаголів живота вічного був сам він, усі бо були вони рівні між себе, і тільки той бував між ними первий, хто бував усім їм слугою. Тільки на Шевченка взирало не зв'язане нічим, опріч дружби, браття, як на якийсь небесний світильник, і се був погляд праведний. Озираючись назад, можемо сказати без кощунства про його великого, хоть і пригашеного дечим духу: “Онъ бѣ свѣтильникъ горя и свѣтя”. Шевченко з'явивсь посеред нас як видиме оправдання нашого натхнення звиш».

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

Найстарший літами, осяяний славою найбільшою національного поета, він попирав своїх молодших товаришів і силою та імпульсивністю свого чуття, і безоглядним радикалізмом своїх соціальних настроїв, а біблійний склад його думок досить відповідав “євангельському християнізмові” гурту. Пок. Драгоманов висловляв здогади, що се київський гурт “затяг його ще більше в Святе Письмо”, але се не здається мені правдоподібним: біблійні впливи в поезії Шевченка залягають занадто глибоко, аби їх можна було звести до впливів київських товаришів, тим більше, що ті були євангелики в тіснішій розумінні слова, Шевченкова ж поезія залюбки зверталась якраз до образів старозавітних. В дитячих літах убога дяківка його рідного села відкрила перед ним сю поетичну скарбницю, і він зістався під її впливами на ціле життя. Особливо пророки з їх гострими осудами сучасного соціального ладу і царського правління та погрозами, лютими карами відповідали його протестуючому настроєві тих років. Приятель його Козачківський, у котрого Шевченко проживав в 1840 р., оповідає, що він тоді читав Біблію, “відзначаючи місця, які вражали особливою величчю мислі”. В пізніших роках, 1850—1860, ці впливи старозавітної поезії проступають в його писаннях ще сильніше. Кождий повищений настрій викликав в його уяві біблійні образи і поетичні звороти. Він громить виразами пророків сучасний царський режим; з біблійних “Царств” вибирає матеріал на його нищення; словами Псалтирі вчить громадянство соціальної моралі і біблійними фарбами малює будуче царство правди, що має прийти на землю після соціальної революції. Влучно підносить Драгоманов в тій самій статті подібності сих писань Шевченка з англійськими соціальними реформаторами XVII в. — пуританами-індепендентами, що теж за поміччю

біблійних текстів начеркували новий соціальний устрій Англії та вели повстання для його здійснення.

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

Ще глибше се відрізняло його від християнського квієтизму і консерватизму Квітки. Тим часом, як у того прихильність до царської Росії, що спиралася на офіційній православії, підтримувала і скріпляла його симпатії до офіційної церкви, або принаймні толерантно настроювала до неї, у Шевченка — поета обрабованого і закріпощеного українського селянства — союз, спілка офіційної церкви з царським режимом викликав огиду і ненависть до сеї церкви і офіційної релігії. Цар Ніколай з своїми прибічниками написали на своїм прапорі гасла “православіє, самодержавіє і народність” як свою політичну програму, — сього було досить, щоб Шевченко, як і вся поступова Росія того часу, з однаковою сливе ворожнечею поставились до казюноної народності і казюноної церкви, як і до самодержавного деспотизму¹.

Все, що тхнуло сим союзом церкви і держави, усвяченням за поміччю релігії деспотизму влади, паразитизму вищих кляс, поневолення і визиску працюючого народу, Шевченко п’ятнував згідливою назвою “візантизму”² і звертав против нього всю силу свого гніву і всю їдь свого сарказму, вважаючи його одним з найприкріших збочень соціального і культурного життя в минулому і сучасному. Офіційна царська протекція зовнішньому церковному обрядові та його староруським і візантійським традиціям знеохочувала Шевченка і до них, тим більше, що, стоячи під впливами новіших західноєвропейських течій в малярстві (за посередництвом свого майстра і протектора Брюллова), він не розумів вартості ні староруського, ні візантійського мистецтва: все валив в одну купу, не розбираючи, що в тім традиційнім культі було звироднілого, а

¹ Серед тих, вищезгаданих, “нецензурних місць” Шевченкового щоденника маємо таку замітку, з приводу множества церков в Східній Росії: «Головний вузол старої внутрішньої політики — се православіє. “Неудобозабываемый Тормазь” по глупості своїй хотів стягти сей ослаблений вузол, та перетяг: він тепер на однім волоску тримається» (Тормаз — по-російськи гальмо, так прозвав звісний російський публіцист Герцен царя Миколая, і Шевченко залюбки вживає се призвище в своїм “Щоденнику”).

² Дослідники здогадуються, що сей термін Шевченко став вживати під впливом “Історії Візантії” Гіббона, досить популярної тоді між поступовим російським громадянством.

що мало якусь естетичну вагу. Тим часом, як той же Квітка без застережень приймав естетичні сторони українського православного обряду, у Шевченка боролись тут суперечні погляди естета і соціального революціонера. Він уважав своїм обов'язком бути критиком-раціоналістом супроти всього, що в'язалося з офіційним богословієм, не міг устерегтися, щоб не підпадати стихійно вражінням церковної поезії та естетиці православного обряду.

Звісний його вірш (1860 р.): “Світе ясний, Світе тихий, Світе вольний, несповитий! За що ж тебе, світе-брате, в твоїй добрій, теплій хаті оковано, одурено, кадилами окурено, багрянцями закрито і розп'ятиєм добито?”, — де поет закликає Христа встати на знищення культу, котрим його окружено: “Стрепенися та над нами просвітіся! Просвітіся!.. Будем, брате, з багрянниць онучі дроти, а з кадил люльки курити, явленими піч топити, кропилами будем, брате, нову хату вимітати”. В недавно опублікованих “нецензурних місцях” Шевченкового “Щоденника” 1857 р. знаходимо докладніші ілюстрації сих його настроїв. Відвідуючи церкви Нижнього Новгорода, він записує: “Ввійшов я до притвору і з перестрашу спинився. Мене перестрашило якесь препогане чудо-диво, намальоване на триаршинній округлій дошці. Спочатку я думав, що се індійський Ману чи Вишну заблукав до християнського капища — поласувати ладану та оливки. Хотів увійти до самої церкви, коли двері відчинились і вийшла пишно, шиковно вбрана пані, вже не дуже свіжа, і, звернувшись до намальованого чуда-дива, тричі побожно й кокетно перехрестилась і вийшла. Лицемірка! Ідолопоклонниця! І напевно (грубий вираз опущено в друку). І чи одна? Мільйони подібних до неї, безмисних, зіпсованих ідолопоклонниць. Де ж християнки? Де християни? Де безплотна ідея добра і чистоти? Скорше в шинку, ніж у сих зогиджених, скотських капищах”. А потім в Москві, надивавши оригінал образу, що так його злякав в Нижнім, він завважує: “Нерукотворний монструальний образ, котрого копія мене колись перелякала в церкві Георгія, — оригінал сеї індійської огиди (безобразія) міститься в соборі і ціниться, як старинність. Можливо, що се оригінальний індійський монстр”. При московських проходах читаємо: “Зайшов до собору (катедри) послухати архиєрейської півчі. Дивно, чи се з непривички, чи так воно й єсть — се певніше, — але в архиєрейській службі з усею її обстановою і взагалі в декорації показалося мені щось тибетське або японське. І при сій маріонетковій комедії читається Євангеліє. Найпоганіший контраст!” При слідстві, переведенім в 1859 р. про противрелігійні виступи Шевченка, коли він їздив по Київщині, шукаючи собі осідку, один селянин розповів, як Шевченко перед ним грубо вилаяв “Господа СаваоѠа” і сказав, що вірить він тільки в Ісуса Христа.

“Візантійським СаваоѠом” означав він ненависну йому церковну релігію, тимчасом як в Ісусі й Його Матері для нього концентрувалась релігія людського, глибоко людського страждання, що була властивим нервом його поезії. Як тепло переповідає він легенду про Іржавецьку ікону, про ту “Матір

Божу, що плаче за козаками”. А його ода до неї в “Марії” (“Все упованіє моє на Тебе, мій пресвітлий раю, на милосердіє Твоє все упованіє моє — на Тебе, Мати, возлагаю. Святая сило всіх святих, Пренепорочная, Благая!”). Чи не належить вона до найкращих взірців релігійної лірики, які коли-небудь бачив світ?

Як поет Шевченко ніколи не постаравсь скристалізувати свого релігійного світогляду й звести його до якоїсь системи, тому контрасти між його богохульними висловами про офіційного Бога і повними щирого релігійного почуття висказами, де він говорить про свого власного Бога, — про той “світ ясний, не вечірній”, що не переставав осявати його душу, — вони збивали з пантелику дослідників, які підходили до його ідеології чи його настроїв з занадто упрощеною й узькою мірою: атеїст чи православний? Одні записували його до дійств або раціоналістів, інші — до православних чи церковних християн, і з здивуванням спинялись перед суперечностями, які з такої класифікації виникали. В дійсності маємо в нім одну з відмін того, як бачимо, дуже поширеного в нашій новочасній освіченій верстві, але різнорідного і ніколи не уодностайненого нецерковного християнства, чи ще ширше — нецерковної релігійності. Шевченко як одна з найбільш геніальних, інтуїтивних натур нашої суспільності варт з сього погляду пильного і глибокого студіювання¹.

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

“Сьогодні святкується пам’ять двох найбільших вісників любові й згоди. Великий празник в християнськiм світі! А у нас колосальне пиянство з нагоди храму. Ой, святі, великі, верховні апостоли! Коли б ви знали, як ми закаляли, як скалічили проголошену вами просту, прекрасну, світлу істину! Ви напро рочили лжеучителів і ваше пророцтво справдилось. В святе ім’я ваше так звані учителі вселенські побились, наче п’яні мужики на Нікейськiм вселенськiм соборі. В ім’я ваше римськi папи обертали кулею земною і в ім’я ваше засновували інквізицію та жакливе автодафе. В ваше ж ім’я ми поклоняємось огидним суздальськiм ідолам і справляємо на честь вашу препогану вакханалію”.

З інших кирило-методіївців незвичайно інтересний для нашої теми твір дав Костомаров — провідник і авторитет Товариства в питаннях історичних,

¹ Досі найважніше, що маємо до сеї справи, — се студія Драгоманова “Шевченко, українофіли і соціалізм”, написана з такого, власне, досить упрощеного становища. Деякі влучні критичні замітки до неї подав А. Ніковський при київськiм виданні 1914 р. (видавництво “Криниця”).

так як Шевченко на релігійнім підкладі розвивав головні мотиви соціального протесту. Костомаров зложив для Товариства — для ширення між інтелігенцією й народом народну чи національну біблію — “Книгу битія українського народу”, що могла б, дійсно, здобути великий вплив на розвій і політичної, і релігійної гадки, тільки ж в стадії ще свого останнього редагування була захоплена урядом, так що ні одна копія її не пройшла, здається, між громадянство. Замовчано, забуто, і аж в п’ятдесятилітні роковини Шевченкової смерті, 1911 р., з’явилися перші докладніші відомості про сей твір. Їх зараз же цензура сконфіскувала, і тільки 1918 р. опублікований він був в цілості й став загальним добром, — вже не знярядом агітації чи релігійного або національного виховання, яким мав бути по замислу кирило-методіївців, а тільки історичним документом, незвичайно цікавим для історії української релігійної думки. Але досі він з сього боку зовсім не роз’яснений, як і загалом мало простудійований, через тяжкі обставини українського наукового життя останніх літ.

Не вияснено добре й обсяг власної праці Костомарова над сим твором, що носить його ім’я в останній редакції і, без сумніву, багато прийняв в себе його поглядів, хоч не раз, мабуть, переходив і через Кирило-Методіївське товариство при своїм формуванні (недавно висловлена була гадка, що весь революційний зміст сього твору походив від Шевченка). В паперах, захоплених урядом, знайшлися й власноручні начерки його, зроблені Костомаровим, але досі не прочитані в цілості (письмо Костомарова дуже нечітке). Через се не вияснене й інше інтересне питання: що ввійшло до сього твору з польських джерел. В “Книзі битія” є багато подібного з аналогічним твором Міцкевича: “Книгами народу польського і паломництва польського”, написаними 1833 р. і тоді ж опублікованими. Костомаров на допитах оповідав, що йому колись на Волині попав до рук дуже подібний український твір під заг. “Подністрянка”, і він старавсь дійти, чи був се взірець Міцкевичового твору, чи навпаки — перерібка з нього. Сі пояснення він кілька разів давав і міняв на допитах, — можливо, що старавсь тим зменшити свою участь в укладанні захопленої у нього “Книги битія”, — і досі се питання лишається непроясненим.

В кождім разі маємо редакцію сього твору, яку Кирило-Методіївське товариство прийняло за свою сповідь віри і готовило її до розповсюдження, коли уряд її захопив. З сього погляду вона має величезний інтерес, можемо з неї довідатись, що ті найбільші люди України хотіли дати своїй суспільності і народові.

“Книга” починається начерком біблійної історії: “Бог создал світ: небо і землю, і населив усякими тварями і поставив над усею тварою чоловіка і казав йому плодитися і множитися, і постановив, щоб рід чоловічеський поділився на коліна і племена, і кожному колінові і племені дарував край жити, щоб кожне коліно і кожне племено шукало Бога, котрий від чоловіка недалеко, і поклонялись би Йому всі люди і вірували в Нього і любили б Його, і були б усі щасливі” і т. д.

З дальшого наведу отсей образ викривлення християнства:

«Христос-Цар свою кров пролив за свободу роду чоловічого і оставив навіки кров свою для питанія вірним... Ученики Його, бідні рибалки, розійшлись по світу і проповідували істину і свободу. І ті, що приймали слово їх, стали братами між собою, — чи були преж того панами або невольниками, філософами або невченими, — усі стали свобідними кровію Христовою, котру зарівно приймали, і просвіщенними світом правди... Тоді імператори з панами змовились і сказали поміж собою: “Уже нам не викоренити християнства; піднімемось на хитрощі, приймемо його самі, перевернемо ученіє Христово так, щоб нам добре було, та й обідрімо народ”. І почали царі приймати християнство і кажуть: “От бачите, можна бути і християнином, і царем вкупі”. І пани приймали християнство і казали: “От бачите, можна бути і християнином, і паном вкупі”. А того не уважали, що мало сього, щоб тільки назваться, бо сказано: “Не всяк гляголяй Ми: Господи, Господи! Внидетъ в Царство Небесное, но творяй волю Отца Моего”. І піддурили архиереїв, і попів, і філософів, а ті і кажуть: “Істинно так воно естъ, ажеж і Христос сказав: “Воздадите Кесарево Кесареви, а Божие Богові”; і апостол говорить: “Всяка власть од Бога”. Так уже Господь установив, щоб одні були панами і багатими, а другі були нищими і невольниками”. А казали вони неправду...»

Далі вияснюється вибрана роля слов'ян між народами світу, а України серед слов'янства: “Племено слов'янське ще до прийнятія віри не йміло ані царів, ані панів, і всі були рівні, і не було у них ідолів, і кланялись слов'яни одному Богу Вседержителю, ще Його й не знаючи. Як уже просвітились старші брати: греки, романці, німці, тоді Господь і до менших братів слов'ян послав двох братів Константина і Мефодія, і Духом Святим покрив їх Господь, і переложили вони на слов'янську мову Святе Письмо, і одправувати Службу Божую постановили на тій же мові, якою всі говорили посполу, а сього не було ні у романців, ні у німців... І скоро слов'яни приймували віру Христову так, як ні один народ не приймував...”

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

Щодо самого Костомарова годиться завважити, що свобідним християнином зіставсь він пізніше, до кінця днів своїх. В часі найбільшої своєї

популярності, як професор Петербурзького університету, в 1861 р. попав він в прикрий конфлікт з студентством, тоді дуже радикально і протирелігійно настроєним в більшості. Споминаючи сей гіркий і незаслужений ним епізод в своїй автобіографії, котру диктував в 1875 р. під час сильного фізичного і морального упадку, коли йому було заборонено всяку тяжку працю, він з сього приводу продиктував цілу сповідь віри, дуже характеристичну для його світогляду в останнім періоді життя і творчості (в той час він мав 58 літ, і за десять літ пізніше вмер). Я наведу в перекладі виривки з неї, з недавно опублікованого повного тексту сеї автобіографії як цікавий документ:

«В сім часі молодіж стала топтати все, до чого молилось старе покоління: релігію, державність, моральність, закон, родину, власність, навіть мистецтво, поезію, таланти. Все, що вважалось раніше сферою духовного світу, відкидалось як трата часу, і сам духовний світ називався мрією. Не може бути сумніву, що в усіх отих вищеназваних сферах були все і скрізь темні сторони, які викликали розум на критику. Релігія в вульгарнім розумінні сходила на несмачну обрядовість або абсурдне прив'язання до букви релігійних символів... Мистецтво, поезія і свободна наука здебільшого ставали привілеєм щасливців миру сього, які експлуатували бідну і невігласну народну масу. Песимістичний погляд на людські відносини (який виявляла молодіж 1860-х рр.) не був і новою: сам Спаситель Христос дав йому початок для своїх прихильників. Його огненна проповідь против фарисеїв була осудом і засудом для лицемірства всіх часів. В противність земному величанню владик і царів, що вимагали собі поклонів, Спаситель наказав признавати старшим над усіма того, хто всім буде слугою... Християнський громадський устрій, появлений Христовими прихильниками першого ж дня заснування Христової Церкви, коли всі маючі приносили своє майно до ніг апостолів, — такі прикмети, які показують, що в душі християнства був інший принцип громадського устрою, і метою Христової проповіді було радикальне відродження людини. Але в тім і висота християнської доктрини, що вона, вказуючи людині ідеал, з одного боку, не має наміру силою примушувати її приймати сей ідеал на землі, а показує тільки дорогу до досягнення його на небі, і саме змагання до нього на землі кладе лише умовою здобуття небесного раювання. Христос як Богочоловік занадто знав людську натуру і не ставив її нездійснимих утопій. Навпаки, в своїх проповіданнях будучності людства нагадував, що в світі завсіди будуть і війни, і всякі фізичні нещастя, шкідливі матеріальному добробутові людини. Через се коли ті сторони, які показували, що християнство вимагає від людського суспільства відмінних від раніших умов, підіймали уяву людей, що мріяли про переформування людських громад, то, з другого боку, суворий і нельстивий осуд Христа про біди, які перешкоджають повному щастю на землі, відштовхував їх від Христової віри. Так було на Заході в XVIII в., такий же процес проходив і у нас в той час. Наші ліберали відразу зайняли позицію, ворожу християнству, всім його догматам і моральним правилам,

тим більше, що позитивна релігія в формі церкви санкціонувала законність усіх установ соціального і політичного побуту з тими темними сторонами, які він виявляв. Інтелігентна молодіж наша перейнялась крайньою перевагою матеріалістичних доктрин і мотивів... Разом з тим розвивалась гадка, що для доброї мети соціальної перебудови не треба перебирати в засобах... Се була найчорніша і обурююча сторона сучасного “нігілізму”».

Третій визначний кирило-методіївець Куліш (р. 1817, ум. 1897), в історії українського релігійного руху особливо пам'ятно записав своє ім'я перекладом Святого Письма. Почавши сю роботу в 1860 р., він, не вважаючи на досить несприятливі умови, не тільки довів її до кінця — на спілку з І. Пулюєм переклавши всю Біблію, але і здійснив се видання. 1880 р. вийшов Новий Завіт, а згодом ціла і українська Біблія вийшла коштом Британського Біблійного товариства. Тим була сповнена давня мрія прихильників української культури і подвигнення народу.

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

Так культурна програма нерозривно зливалась для нього з програмою релігійною і освітньою. Свої погляди молодих літ на сю справу досить яскраво з'ясував він у своїх споминах про Кирило-Методіївський гурток, наведених вище. Для часів старості можна навести такі характеристичні уступи з його поезій:

Старі жиди буяли в синагогах.
 Нові буяють по святих церквах.
 І профанують розп'ятого Бога
 В своїх ледачих, митарських ділах.
 І завдають Йому новії рани,
 І тернієм новим Йому главу

Вінчають і, мов чорні врани,
В'їдаються в криваву плоть Йому.

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

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

.....

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

Вселися в храм новий, в храм духа животворний,
Що обіцяв єси створити на руїні,
Нехай почезне в нас жидівський торг тлетворний
І віра праведна засяє на Вкраїні!

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

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

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

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

Наближення сотої річниці смерті Сковороди, котру Україна збиралась святкувати на початку 1890-х рр., дало Кулішеві привід яскраво зазначити своє становище не тільки до самого сього юбілята, а й взагалі до сих "святих і чортів": симпатичних і несимпатичних йому культурних і релігійних течій в українській минувшині. (Се цікаво одмітити, що між Кулішем і Сковородою було майже рівно сто літ, і він се в сто літ по його смерті, кілька років перед

своєю смертю, в своїй поемі “Грицько Сковорода” давав погляд на його діяльність, зазначаючи солідарність свою та до певної міри і свого колишнього гурта з ідеологією великого “старчика”. Маємо тут немов підсумок століття в розвої української релігійної думки):

Чи то ж один бував між нами	Твого народу почалось
Правдивий, як в Содомі Лот,	І від непевного спасення,
Що і ділами, і словами	Що в голові його верзлось.
Спасав од пагуби народ?	Хвала ж тобі! Ти рідну землю
Згадаймо з Вишні Іоанна,	Перед потомством оправдив.
Що й богословством процвітав,	І на путі д'новому врем'ю
І в житті був без обману,	Всіх земляків попередив.
У вічі правду всім казав.	Ширяй на висоті з орлами,
Або хоч Іов наш Борецький	З тими премудрими мужами,
Кому не став би за взірець...	Що правду бачили святу...
З тобою, Грицьку, воскресення	

Релігійні шукання в українських масах в XIX в. Відчуження від Могилянської, а потім зросійщеної офіційної церкви, що серед української інтелігенції зазначилось уже в другій половині XVIII в., з певним опізненням і в менш помітних для нас формах наростало також і серед українських мас. Не могло бути інакше. Коли в XVI—XVII в. церковним кругам удалось до певної міри наелектризувати ці маси, наблизившись до них, прийнявши народні форми та вдаривши і в деякі соціальні та національні струни їх психології, так потім, як ці зв'язки стали рватись та завмирати, на місце ентузіазму і охоти боротись, страждати за свою народну “батьківську” віру, мусило прийти знеохочення до всієї тої казбонщини та мертвеччини, котрою ту віру підмінювано.

Право сільських громад вибирати собі духівників скасовано. На парафії стали приходити люди більш освічені, але цілком громаді чужі і до якого-будь зближення з нею неохочі. Проходячи зросійщену школу, кандидати на священство — навіть ті, що вийшли-таки з українського села, відривались від народної мови, дивились на неї і на народну українську стихію згорда, народний обряд і культуру легковажили. По вказівкам згори, старались викорінювати все, що не підходило під московський взірець, а взамін народові нічого позитивного не давали, бо сліпо тримались російської книжки й культури, настрашені урядовими нагінками і заборонами всякого “українського сепаратизму”. Народна мова була вигнана з проповідниці, з школи; не тільки праця громадська, але навіть просте зближення до селян, братання з ними було для священника річчю небезпечною супроти підозрливості адміністрації та поміщиків, на услугах котрим стояла вся нижча російська адміністрація. Духівники водять товариство з дрібними панками, поліційними чинами, крамарями, для сільської ж громади у них тільки домагання оплат, бажання якнайбільше взяти з церкви й парафії, і ці бажання все зростають і стають утяжливіші для селян в міру

того, як збільшуються матеріальні потреби сеї духовної верстви. І селянство все гостріше відчуває в сій верстві елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту, котра через те так міцно й тримається інших паразитських верств та йде на услуги їх і всього ворожого трудовому народові режимові, обороняючи його авторитетом церкви і віри.

На церковних верхах сеї новий стан речей став добре помітним уже в другій половині XVIII в. і викликав критичні замітки Сковороди і Котляревського, потяг до масонства й інші подібні явища. На сільським споді він почав давати себе відчувати та добре при кінці I-ї половини XIX в., коли перевелись старі попи й інший клір, який ще тримавсь старих традицій, стали напливати вихованці нових шкіл, в тім і чужинці-москалі (уряд умисно дбав про відмішування до української духівницької верстви елементу московського: головно вони розсідалися по вищих духовних посадах, по багатших міських парафіях, але згодом стали займати й кращі сільські). Тож саме в тім часі, як в Галичині українська уніятська церква націоналізувалась і зв'язувалась з народним життям, з інтелігенцією і народними масами різнородними зв'язками: не тільки релігійними, але й національними, культурними, політичними, — завдяки тому, що духовенство під впливами ідей національного відродження потягло до народу, до активнішої участі в його політичнім та національнім русі, — в Україні Східній якраз помічається сильний рух від офіційної православної церкви і шукання задоволення релігійного почуття поза церквою, особливо в тих частях її, де пульс народного життя бився живіше і людність була рухливіша й активніша.

В сих шуканнях масам повинні були б прийти в поміч ті свободні християни з інтелігенції, що ставили се своїм завданням в кирило-методіївських проектах, як то ми бачили. Але так не сталось. Царський уряд занадто підозріливо й уважно запобігав якій-будь пропаганді інтелігенції між народом й перетинав їй дороги. Мрії кирило-методіївців про культурну чи освітню роботу між народом надовго зістались утопією. Коли загальні російські умови життя трохи й полегшали, з кінцем 1850-х рр., і старі кирило-методіївці вернулись до своїх планів освітньої роботи: видавання українських підручників (між ними і української Біблії), організації приватних шкіл і под., Міністерство освіти, з одного боку, “святіший Синод”, з своєї сторони, Міністерство внутрішніх справ з своїх мотивів потрапили так ґрунтовно загальмувати сю справу, що вона на ціле півстоліття зісталась без усякого руху, — в тім і справа видання української Біблії, що стала здійснитись аж після першої російської революції 1905 р.

Але й се треба сказати, що серед української інтелігентської верстви не було і людей, які мали б охоту, настільки були б заінтересовані релігійною справою, аби за неї наражатись на адміністраційні переслідування, процеси, заслання і под., що по російським законам загрожували всякій пропаганді, зверненій против офіційної церкви. Не було людей такого бойового тем-

пераменту між кирило-методіївцями, а серед пізніших поколінь українського освіченого громадянства все менше ставало взагалі якого-будь інтересу до релігійного життя народу, до релігійної чи церковної реформи, релігійного виховання і т. д. З мотивів, доволі влучно і повно схарактеризованих Костомаровим (див. вище), вона облишала свої колишні релігійні інтереси, в переважній масі ставилась або байдуже, або неприхильно не тільки до офіційної церкви, але взагалі до яких-будь релігійних інтересів, вважаючи за далеко важніші, рішаючі інші сторони народного життя і на них тому стараючись скупити всю увагу і енергію активних елементів громадянства.

Таким чином, народні маси, в котрих релігійні інтереси тим часом не пережились і домагались якогось позацерковного задоволення, зістались на сім полі в сам момент обгострення очевидного сеї потреби без якого-будь проводу з боку української інтелігенції. Вони йшли за тими руками, які звідки-небудь до них простягались, — як серед української інтелігенції рук українських між ними майже не було. З невеликими виїмками інтерес до релігійного життя народу був такий малий, що навіть і скільки-небудь повного перегляду сього народного релігійного руху (прецікавого навіть з чисто соціологічного становища) досі не маємо. Тому й мій огляд неминуче мусить мати характер доривочний — спинятись лише на явищах більш яскравих і відомих.

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

Ще більше значіння для пізнішого релігійного руху у нас мало переселення великої маси німців-колоністів з заходу. Виданий в сій справі царський маніфест 1763 р. давав західним колоністам незвичайно великі пільги і матеріальні вигоди, спеціально в релігійних справах далеко ідучу толеранцію, тож, дійсно, звабив до Росії і на Україну велику кількість членів ріжних конфесій і сект. Так в 1780 р. прийшло з Пруссії 228 родин менонітів (перехрещенців)

і оселилось на даних їм урядом найкращих землях, забраних від Запорозької Січі (в тім числі одна з колоній їх осілась на Хортиці, — Шевченко в своїм “Посланні” гірко пригадує се, як то тепер “на Січі мудрий німець картопельку садить”). В 1790-х рр. прибуло їх ще 118 родин, і вони утворили ще дві групи менонітських осель: на р. Молочній і в Маріупольському пов. Катеринославської губ. Комуна гуттерів оселилась на Чернігівщині, а потім відси дала свої відсадки на Херсонщину. Великі маси німців різних конфесій розселились на Херсонщині, Бессарабії й Таврії, також і безпосередньо при кінці XVIII і в початках XIX в.

Розуміється, українці-селяни, що селились в їх сусідстві, або бували в їх осадах в наймах чи на заробітках, багато бачили й чули в релігійних справах такого, що мусило робити на них сильне вражіння: і критичні замітки про православну церкву, і позитивні приклади, які здавались їм вартими переймання. Природно, що серед української людності по тих сторонах виявлялись не тільки прозеліти тих різних сект, але й ініціатори власних аналогічних релігійних доктрин. Так, напр., в актах російського Міністерства внутрішніх справ єсть “дѣло” 1847 р. про “государственного крестьянина” Павлоградського повіту (Катеринославської губ.) Цибу на ім'я, що він відправляє богослуження, читає на зібраннях життя святих, себе представляє Божим посланцем, показує у себе на тілі знак хреста. Після довгої молитви він завмирав і в сім стані, мовив, бачив Бога, святих, ангелів, возносивсь на небо, боровся з нечистою силою: так поясняв свої напади, коли в такім непритомнім [стані] схоплювався з ліжка, кидався, бив кулаками і т. ін. У нього були вже й ученики, незвичайно йому віддані. Він учив їх православного духовенства не признавати, нікого не кривдити, м'яса не їсти, горілки й вина не пити, борода не голити.

Але особливий вплив на українську людність німецькі конфесії й секти стали виявляти з середини XIX в. Зложились на те різні спеціальні обставини і української людності, і тих німецьких колоністів. З одної сторони: обросійщення і бюрократизування нижчого духовництва офіційної церкви, або “царської віри”, як її називали люди, і соціальний рух, що попередив вивольнення селян (напр., в Київщині в 1855 р. замітний рух серед селян, вони ждали, щоб їх писано в козаки, аби звільнитись від панщини). З другого боку: в німецьких колоніях зазначився сильний релігійний рух, який виявляв себе між іншим і в небувалім перед тим прозелітизмі: шуканні однодумців і прихильників для нових своїх релігійних переконань, і то не тільки серед своїх земляків, але й серед українців.

Серед німців-евангеліків сильно поширились в тім часі т. зв. “штунди”: гуртки особливо побожних вірних, які не вдоволялись звичайним богослуженням, а збирались ще в певних годинах (відти і назва “штунди”) для читання Святого Письма, співання псалмів і побожних пісень та розмов на релігійні теми. Час перенесення сеї практики до тутешніх колоній з Німеччини (де вона поширилась ще в XVIII в.) кладуть на друге десятиліття XIX в. — прийшла

вона сюди з Віртемберга, і в тім часі ще не мала в собі нічого опозиційного против церковних лютеранських порядків. В середині ж століття почала противставляти лютеранському богослуженню: найбільш гарячі прихильники сих “штундів” стали собі легковажити богослуження як річ занадто формальну, мало спасенну, а більше значіння надавали отсим свобідним зборам, не зв’язаним ніяким уставом, так що всі присутні стають їх активними учасниками, а не пасивними слухачами пастора. Пастори почали виступати против такого перецінювання “штундових” зборів, поборювати сей рух, але дарма: опозиція гострішала й переходила в секту. “Штунди” доводили, що на своїх зборах вони просвітляються Святим Духом, стають причасниками вищого посвячення, а учасники звичайних богослужень, хоч лютеранських, хоч інших, сього посвячення не сподоблюються. Своїх одновірців вони без різниці називали братами і сестрами, до всякого офіційного учительства — пасторів, пресвітерів і под. — ставились негативно. Від своїх “братів” вимагали, щоб вони не вживали хмільних напиків поза домом та вистерігались інших непобожних речей. В 1860-х рр. сей рух змігся дуже значно, поширюючись не тільки між лютеранами, але й поміж католиками й сектантами.

В різних німецьких сектах в сім часі проходили також глибокі внутрішні зміни. Серед гуттерів, напр., ішла тяжка внутрішня боротьба на ґрунті вагань між комуністичним ладом, заведеним старими фундаторами секти, і змаганнями до індивідуального господарства. Серед менонітів зазначились різні течії: одні — аналогічні з баптизмом, інші, — навпаки, з більш містичним характером. Се виявлялось в “скакунстві”: сі “скакуни” під час своїх богослужебних зібрань “співали, скакали, зітхали, танцювали і цілувались”, “називали се побожними ділами в ім’я Св. Духа і доводили, що вони вже доступили повної благодаті і живуть, наперед тішачись благодатію безсмертя, бо творять громаду праведних”. Таке скакання як засіб релігійного піднесення здавна практикували так звані “хлисти” або “люди Божі”, як вони себе називають. Тепер воно поширювалось в різних формах між німцями і українцями різних релігійних напрямів.

З другого боку, все се релігійне завірушення став в 1870-х рр. опанувати німецький баптизм, завдяки своїй сильній організації, демократичному укладові, високим моральним вимогам, ставленим своїм членам, а передусім, розуміється, енергії та місіонерському запалові своїх провідників. Розвинувшись в XVII і XVIII в. в Англії і ще більше в Сполучених Державах Америки, баптизм в середині XIX в. знайшов гарячих прихильників серед німецьких евангеліків, особливо в Пруссії, і звідти, завдяки добре організованому місіонерству та видавництву, став захоплювати німецькі колонії України, а через них і їх українських прозелітів. Почавши з кінця 1860-х рр., баптистські місіонери починають приїздити на Україну, навідувати українців-евангеліків, їздити з ними, організувати громади з суголосних евангеліцьких елементів. З ними зв’язуються далі деякі суголосні евангеліцькі течії, що стали від

1870-х рр. творитись серед російської інтелігенції. Се все надає в 1890—1900 рр. баптистські таку силу, що він не тільки абсорбує майже всі чисто євангеліцькі елементи, так званих “штундів” (українських), так що вони приймають і ім’я баптистів (тільки офіційні противники далі звать їх “штундою” або “штундо-баптистами”, з мотивів, які далі будуть пояснені), — але і серед інших сект творяться переходові до баптизму течії, як менонітські браття-баптисти, штундо-молокани і под. Провідники сект і прихильники старини пробували боротись з сими баптистськими течіями, вживали навіть насильства против їх прозелітів: в’язнення, биття, звертались до російського уряду, обвинувачуючи їх в соціалізмі й інших політичних гріхах, але все лишалося без успіху.

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

Та й викликали! Не без гіркого почуття одмічують українці-сучасники такі, справді, симптоматичні факти, як, напр., розсліджений катеринославським судом епізод, як один з провідників менонітських братів Хортицької колонії в 1863 р. тут, в Дніпрі-Славути, на старій Січі, перехрестив на євангеліцьку віру українського парубка, і той потім на допиті заявляв: “Був віри православної, а тепер євангеліцької, до котрої пристав добровільно, і ніякі муки не змусять мене від неї відступити!”¹

Нагод до навертання не бракувало. Від середини століття широко розвивається на нових займанщинах заробітчанство. Українські селяни раз у раз стають до роботи у сектантів і євангеліків, і тут при спільнім житті, при спільнім столі, при спільнім святкуванні неминуче виникають дебати про піст, про свята, форми богослуження, ікони і т. ін. Одиниці більш консервативні тільки з прикрістю відчувають неможливість в таких умовах додержувати правила свого обряду та зносять критичні заміти на його адресу. Настроєні більш скептично до офіційної церкви, навпаки, — з охотою приймають раціоналістичні уваги про неї і поволи переймаються євангеліцькими поглядами. Інші знов захоплюються релігійною практикою євангеліків: молитвами, спі-

¹ Спомин Б. Познанського, одного з укр. громадян 1860-х рр. в “Київській старині”, 1884, кн. ХІ, ст. 543.

вами, читанням і толкуванням Св. Письма. Колоністи-німці звичайно добре володіють українською мовою¹, допускають до своїх зібрань таких наймитів, коли бачуть в них людей суголосних, толкують для них Св. Письмо по-українськи і под. Все се приводить часто до формального прилучення таких прозелітів, особливо, коли трапляються люди, які вже перед тим доходили до подібних євангелицьких чи свобідно-християнських гадок, і виклади надибаного євангелика-проповідника, тільки в більш ясній і переконуючій формі віддавали їм їх власні погляди².

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

²Наведу для прикладу автобіографічне оповідання одного “штундиста” з Уманщини; воно належить до пізнішого часу (пристав до “штунди” 1891 р.), але дає доволі типовий образ того, як люди приходять до євангелицтва; наводжу в скороченні, але заховуючи стиль.

«По смерті батька лишивсь сиротою 17 літ. Релігійно вихований по православному зовнішньому обряді. Проводив життя серед грубого окружуючого народу. Головно поручали мені православні церковні обряди: ходити до церкви в неділі й свята, молитися Богові і приносити жертви, а Бог за молитви і подаяння віддасть вам. Се я і сповняв: замовляв священникові служби й молитви Богові і Матері Божій, — особливо Матері Божій, вона заступниця, ходатайка перед Богом за наші гріхи, за визволення від аду. Справді, за се кождий не пожалує ні часу, ні трудів. На жадання священника приносили Богові жертву, хто що має: хліб, сало, ковбаси, яйця і печених курей, а в пісні дні теж: білий хліб, рибу, цукор, мед, яблука, гроші й т. ін. Ставили Богові свічки. Дуже любив на криласі читати часи й співати.

Після Служби Божої збираємось гуртом до корчми, там пиячимо, танцюємо, сквернословимо один з другим, співаємо сороміцькі пісні, блудимо, б'ємось, потім судимось, а котрий з нас багатший та сильніший, волосних судіїв загодив, той і правий по суду. Не раз буває близько від убійства, крадіжжі й розпуки. А прийдеш додому й жінка щось скаже, і мені покажеться навпроти, — от і почнеш битися з жінкою, а потім зі злості і нібито на пакість жінці, що за вчорашнє дорікала, знов починаєш пиячити. Тільки й думаєш потім, як від пекла очунаєш, щоб Бог дав дочекати святого посту, причаститись, і тим думаєш дістати пробачення гріхів.

Так тяглося моє життя до 28 років. Одного разу довелось мені поїхати на храм на друге село до знайомих. Там були різні люди: мабуть, віддавались монашим звичаям — не пали горілки, не палили люльки, не сквернословили, взагалі мені дуже сподобалось їх життя. Познайомився з сими людьми ближче, запросив на храм до себе, вони не відмовились. Вони мені пояснили, як треба жити, а що Богові не потрібне. З того часу я перестав зноситися з людьми, з котрими моє життя проходило хибно. Перестав я вживати горілку, тютюн, сквернословити. Пильно заховував церковні правила не тільки в церкві, але й вдома, в свята і неділі читав різні житія і акафісти. Так прожив я більше року. Приставали до мене інші подібні до мене люди, з котрими я будувався читанням, співанням псалмів і т. ін. Іноді ходив до Києва на поклін святим мощам. Відти приносив різні поучення, роздавав, котрі хотіли. До мене стало приходити більше людей: не тільки свої, але і з інших сіл.

Одначе до 1870 р. хоч і траплялись маніфестаційні перехресування, загалом переважала тактика невиявлювання переходів на євангельську віру: прозеліти виконували далі головніші церковні обряди й не заявляли про свій перехід до якоїсь іншої релігійної організації. В 1870 році настає зміна в сій тактиці: того року “штунди” Ряснопільського благочинія (деканату), недалеко Одеси, почавши від свого провідника Ратушного, позносили до церкви свої ікони, кажучи, що не хочуть далі давати православним приводи до наклепів, нібито вони, “штунди”, непочесно поводяться з своїми іконами. А другий провідник українських євангеліків Рябошапка подав архиєреєві заяву, що він і його ученики рішилися цілком вийти з православної церкви з огляду на утиски й гонительства попів і адміністрації. Заразом вислано до генерал-губернатора прошення, щоб їм дозволено виселитись кудись на степи, організувати громаду і поставити школу. Се дозволено не було, але се були

Відкись прийшов на храм до нас якийсь перехожий. Звався Омелянчук. Ми просили його пожити у нас. Бував на панахиді, читав Євангеліє, поясняв 23 главу (євангелиста Матвія — се улюблена глава “штундистів”, котру вони читають для пропаганди і, толкуючи, прикладають до православної церкви сказане Христом про книжників і фарисеїв). Ми дуже тішились, що він нам так розумно читав Євангеліє. Прожив у нас Омелянчук коло 6 тижнів. Новий священник Василів пізнав його переконання; його вивезли й всадили до уманської в'язниці, і по восьми місяцях сидження вислали за те, що він у нас породив секту, звану “штунда”. Від того часу ми стали краще приглядатись і розбирати євангельську науку, та справжнього стилю не зрозуміли, але пильно стали йти за Христовою наукою. Скоро зрозуміли, чого вона навчає, навіть порозуміли, що він осуджував тих, що свого щастя шукають в пості, молитві та обрядах церковних. Перестав і я ходити до церкви та обожати матерію. Але головного ми тоді не знали.

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

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

1896 р. з'явивсь у мене вдома священник, заявив, що прислав його повітовий начальник довідатись про мої релігійні переконання. Звернувся до мене і сказав: “Як ви іменуєтесь по вірі своїй?” Я відповів йому: “Віри я Ісусової, сердечної”. — “Як ти признаєш священство?” — “Священство — не що інше, як державні урядовці”. — “А святих признаєш?” — “Признаю, але їм не молюсь і не кличу в поміч, бо вони догодили Богові для себе самих, а ми повинні догоджати Богові добрими ділами для себе”...»

Надруковано в збірці В.Бонч-Бруевича “Матеріялы къ исторіи русскаго сектантства и раскола” (т. I, стор. 52 і далі).

початки сформування явної євангелицької української церкви¹. Незалежно від всяких психологічних мотивів на се, безсумнівно, вплинула агітація прусських баптистів, які коло того часу з великою енергією, самопевністю та рішучістю заходились приєднувати собі на Україні одновірців та їх організувати. На взір баптистських громад німецьких творяться громади, зложені з українців, — в тих же формах, з тим же метрикальним діловодством, приймають до вжитку баптистські збірники релігійних пісень (на російській мові) і їх (російську) релігійну літературу.

По всій очевидності, крім того, що се давало готові форми організації, моральну, а почасти й матеріальну підмогу світового євангелицького союзу, поміч багатих і впливових великопанських великоруських гуртів, тут мали великий вплив міркування, що, проголошуючи себе баптистами, українські “штунди” дістануть ті ж права на релігійну толеранцію, які признавались за баптистами німецькими. Задля сього вони в переважній більшості годились підпорядкувати себе баптистській доктрині, хоч деякі пункти її викликали серед них незгоду: напр., більшість не хотіла приймати баптистського перехрещування вже раз хрещених, і в питаннях віри були між “штундами” відміни. Проте, з отих тактичних мотивів вони посилались на баптистський катехизм, як на свій виклад віри, добиваючись для себе баптистських прав.

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

Невважаючи на се, українські люди приставали до “штундів” в великій кількості: спочатку в 1860-х рр. на Херсонщині, в околиці Одеси і Єлисаветським пов., трохи згодом — в Полудневій Київщині (принесли сюди “штунду” люди, що ходили на заробітки до Херсонщини, особливо з більш інтелігентних сільських верств: “шляхти”, “однодворців” тощо). Нарешті, в 1880-х рр. вона сильно поширилась в Катеринославщині. Позначалась також в Таврії, на Полтавщині, в Чернігівщині, на Волині, Поділлі, Бессарабії. Скільки-небудь певного обчислення її приналежників ніколи не було опубліковано, але

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

не підлягає сумніву, що перед першою світовою війною було сих євангеліків українського походження кількасот тисяч¹.

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

Перша яскрава постать в історії українського євангеліцького руху, яку знаємо, — се Онищенко, селянин з села Основи Ряснопільської парафії, коло Одеси. Вже в 1850-х рр., ходячи на заробітки до німецьких колоністів в сусідстві Ніколаєва, він перейнявся євангеліцькими поглядами, прийняв і зверхній вигляд німця-колоніста, перестав ходити до церкви (якийсь час живучи між німцями, ходив до їх церкви, але потім залишив і се) і віддавсь проповіді. Очевидно, в зв'язку з сим навчивсь і письма, змалку бувши неписьменним. Сей перелом в його житті ставсь, коли він мав уже 40 літ. Про своє навернення оповідає, що спочатку “був скверний”, але, порозумівши нікчемність свого життя, став з запалом, до екстазу молитись. «Одного разу моливсь я на полі, плакав і кричав: “Господи, просвіти мене, напути мене!” Не знаю хто — я сього не бачив — наче зняв з мене одержу, і зробилось мені легко, і став я вільний, і пізнав Бога. Другого разу теж моливсь я на полі, стояв навколішках і раптом вдарив страшний грім: я затремтів усім тілом і почувсь мені голос: “Держись!”». Очевидець, що бачив його при кінці 1880-х рр., коли йому було 70 рік (отже по літам він ровесник Куліша), описує його так: зросту високого, худорлявий, з простодушними, дитячими синіми очима. Володіє добре словом і з запалом говорить про свої релігійні переконання, роблячи велике вражіння на слухачів. Живе окремо від жінки і дітей, сам собі готуючи страву, споряджаючи одіж і взагалі дуже працьовитий. На сектантських зібраннях звичайно не буває і не висувається як провідник, хоч заживає великої поваги.

Його учеником був Михайло Ратушний з того ж села Основи, один з визначніших провідників євангеліцького руху 1860—1870-х рр. Від початку взяв він провід євангеліцької громади свого села, хоч у всім радився з Онищенко (Онищенко говорив: “Бог дав мені світ, а Михайлові — розум”); але не вдоволяючись роботою в межах свого села, з великим успіхом проповідував в сусідніх селах, їздячи під покривкою крамарства. Сучасники відзиваються

¹ Відомості беру головню з праці пок. Зінківського “Штунда — українська раціоналістична секта”, — се старанно зроблений перегляд матеріалу до р. 1890 (головню на підставі дисертації священника Роджественського, 1889). Також статті: П. Лебединцева “Матеріялы по історії возникновенія штунды на югѣ Россіи”. “Кіевская старина” за 1884 і 1885 рр.; В. Бородаєвської-Ясевич “Сектантство въ Кіевской губерніи. Баптисты и Малеванцы”, 1902 (передруковано і доповнено новішим матеріалом в збірці її ж: “Борба за вѣру”, 1912). Деякі відомості також в збірці праць IV Місіонерського з'їзду: “Русские сектанты”, 1911. Натомісті мало що цікавого для нас дає простора праця проф. Граса “Die russischen Sekten”, I—II.

про нього та його ученика і співробітника Болобана з великим признанням для їх відваги і витривалості та інших моральних прикмет. Своїм посвяченням, проповіддю, лагідністю, богословською вченістю та твердістю в своїх переконаннях вони здобули велику повагу у “штундів”, — признає православний історик євангелицького руху свящ. Рождественський. Арештований в 1865 р. Ратушний сміливо докоряв духовенству за його користолюбність та неморальність і взагалі ставився твердо і гідно. Завдяки його енергії й здібностям уже в 1870 р. було в сій околиці звісно офіційально понад 200 “штундів”, і вона зісталась одним з огнищ євангелицького руху.

Згаданий Болобан, Герасим на ім'я, що жив під іменем Витенка в сусідстві Основи, був з с. Чаплинки Таращанського пов. (Полуд. Київщина), а втік відти, будши замішаний в справу якогось фальшивого банкнота. Коли його відси вислали додому в 1870 р., він і тут скоро знайшов однодумців, між іншими навернув місцевого волосного писаря Лясоцького, що завдяки своєму службовому положенню був дуже корисним для євангелицької пропаганди. Відмінно від інших провідників євангелицького руху Болобан поведивсь супроти православної церкви дуже войовничо, не раз був арештований за “богохульство” та знуцання з православних святощів, витримав кілька процесів, але далі працював енергійно і успішно над поширенням євангелицтва в своїй околиці, так що десять літ пізніше (1883 р.) в його рідній Чаплинці, по офіційним звідомленням, було вже понад 250 “штундів”, а в сусідній Косяківці — теж близько 250. Всього ж по Київській губ. офіційально раховано тоді до двох тисяч “штундів”.

Інше сильне огнище “штунди” виникло одночасно в Єлисаветським пов., в Півн. Херсонщині. Проповідником тутешнього руху став Іван Рябошапка, селянин з с. Любомирки, роджений коло р. 1830. Описують його як людину, видом непоказну, але дуже здібну: “Трохи зігнений, середнього росту, на лиці рябий, говорить протягом, голосом приємним”¹; замолоду був пастухом, потім ковалем, слюсарем, мірошником; вивчився читати вже не в молодім віці. В 1860-х рр. ходив на заробітки по німецьких колоніях і тут познайомився з євангелицькою наукою, перейнявся нею і з запалом віддався проповіді. «Удаючи з себе апостола, — пише про нього один з ворожих “штунди” істориків сього руху, — він почав збивати православних, проповідуючи каяття: нервовий, блідий на виду, проповідував любомирцям, що вони пропащі люди; ходив з Біблією від хати до хати, роблячи сильне вражіння своїми промовами, і за короткий час навернув до своєї науки до 20 душ». Ся енергія і проповіді 1869 р. дали нове огнище євангельства, що заманіфестувало себе прилюдно. Коло колонії Альт-Данціг в присутності української громади спочатку вихрещено в ріці Сугаклеї Юхима Цимбала, потім сей Цимбал, з'їхавши до Любомирки, прилюдно перехрестив Рябошапку з його одновірцями, а від Ря-

¹ Портрет його видрукуваний в згаданій збірці праць IV Місіонер. з'їзду.

бошапки прийняв хрещення Ратушний з своєю громадою в 48 душ. З участю євангеліків-німців, що приїздили до нього (між ними діяльний проповідник прусських баптистів Йоган Пріцкав), Рябошапка, Ратушний і Цимбал після цього розвинули ще енергічнішу роботу коло організації й зв'язку розкиданих громад і груп одновірців, формуючи з них одностайні баптистські громади, і так протягом 1870-х рр. "штунда" раптом виступила на Херсонщині і Київщині як визначне явище українського життя, схвилювавши і урядові, і громадські українські круги.

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

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

Далі, велике роздраження мусило викликати зневажливе трактування всякого іншого, зокрема православного культу; ганьблення церков, таїнств, факти знуцання з ікон. Після признання толеранції для "штунди", 1905 р., місіонери констатують і з боку євангеліків більш толерантні погляди на православні обряди і форми культу, а навіть певне наближення до них: їх провідники вже не поборюють вживання побожних образів, а, навпаки, рекомендують, заводять святкування у себе головніших православних свят, вітання "Христос воскрес!" і под., з охотою звертаються до церковної літератури, котру давніше абсолютно відкидали, і т. ін. Се ослаблює, очевидно, обоюдне напруження, але в перших десятиліттях воно було не раз дуже гостре.

Нарешті, велике негативне значіння мав (та й має) ненаціональний характер євангеліцького руху; він весь час проходив в формах великоруських. В початках се можна було пояснити тим, що німці-проповідники, місцеві й приїжджі з Пруссії, попросту через несвідомість не відрізняли української мови від російської і, даючи своїм українським прозелітам Святе Письмо на російській мові і російські ж співанники та різні побожні писання, щиро були переконані, що дають їм літературу на їх рідній мові. Але се потягнулось десятками літ. Українські баптисти відокремились з часом від німців в свою окрему релігійну організацію, але зістались в одній організації з російськими;

заховали російську мову в богослуженні і російське Святе Письмо і по тім, як на Україні урядом було допущене українське і взагалі українська мова перестала бути чимсь страшним і дивним. Які були причини сього російства в організації, яка в величезній більшості складалася з українських селян, — се не зовсім ясно: чи були тут мотиви опортуністичні — надії, що при російським характері євангелицтво скорше доб'ється толеранції (“за обрусеніє”), чи по-гірдливі погляди на українську мову як “некультурну”, — в кождім разі се російство відривало євангелицький рух від українського життя і українського відродження дуже некорисно.

Стільки про “штунду” або євангелицтво в тіснішій значинні (“христіан євангельскаго исповѣданія, приємлюючих водное крещеніє по вѣрѣ”, — як вони себе кінєць кінцем проголосили). Спинимось тепер ще на інших релігійних течіях, які характеризують сі шукання українських мас.

З них найяскравіше і найкраще досліджене так зване “мальованство”, що вважається, — я думаю, що справедливо, — за прояв певного незадоволення євангелицтвом “штундистського” або баптистського напрямку, тому що він занадто скоро і безоглядно вложився в готові, ззовні принесені догматичні рамці, і в сій формі, з своїм сухуватим раціоналізмом, не відповідав підвищеним настроям людей, що раз пустившись шукати, не так легко вдоволяються “готовеньким”¹. В кождім разі се дуже інтересне явище нашого життя, і

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

«В темній селянській масі релігійне визволення іде в парі з напруженим шуканням правої віри — віри Христової. Шукач, письменний чи ні, попадає на Євангеліє, і світ Христової науки яскравим світлом освітлює йому завдання життя; він рішається вступити на новий тяжкий шлях, відступає від церкви і сим накликає на себе множество прикростей. Стрічає проповідника, який, так, як він, ненавидить православну церкву, так, як і він, любить Євангеліє; приносить йому несподівану радісну вість, що таких людей багато, вони, подібно, як перші християни, живуть одним тілом і одною душею, сходяться свобідно і, зрозуміло, славити Бога, і помагають навзаєм в роботящим житті. Шукач знаходить все, що йому потрібно на найближчий час, і пристає до громади євангелицьких християн, найчастіше баптистів. Багато людей, слабшої волі і занадто пригнетених, на сім першім ступені лишається й проживає все життя. Але інші, сильніші, йдуть далі. Захоплені новим оточенням, вони начебто почувають повне вдоволення, але скоро починають помічати, що над душею їх затяжіло нове ярмо — догмат, і життя їх зв'язане новими путами — авторитетом провідників і звичаями їх громади, котрі вони не всі можуть прийняти з легким серцем. І от заспокоєний на якийсь час шукач знов відпадає від церкви, хоч і протестантської, а все-таки церкви-організації, що вимагає від нього підпорядкування його духової істоти зовнішнім правилам. Нове визволення, певно, зв'язане з новими стражданнями, але їх ніколи не боїться людина, як стремить до ідеалу з твердою вірою до нього.

Таку переходову стадію руського сектантства дає баптизм і подібні до нього євангелицькі церкви. А “мальованщина” показує один з прикладів того, як люди, виростили за сю переходову стадію, ідуть далі шляхом свободи духу».

характеристичне: не стоїть самотньо, а має різні аналогічні варіанти, тільки менш досліджені і менш виразисті.

Фундатором цієї секти був Кіндрат Мальований, міщанин міста Таращі (Полуд. Київщина), народжений десь р. 1844. Походив з бідної родини, не вчився (читати й писати теж не вмів), ремеслом — колодій. До 40 літ життя вів звичайне життя, досить пив і, видимо, знервувався: мав напади, безсонницю, неврастенічну нудьгу, тратив охоту до життя. На 40 році ближче познайомився з “штундистами”, пристав до їх віри і при величезнім здвизі народу, поліції та ін. був перехрещений в однім селі свого повіту. Після цього він зовсім перестав пити, змінив дотеперішнє життя і з запалом віддався євангелицькому богослуженню, доходючи до екстази, яка між іншим виявлялася в нервовім тремтінні і галюцинаціях. Київський психіатр проф. Сікорський, що з доручення адміністрації в 1892 р. на місці оглядав Мальованого та його одновірців і збирав відомості про постання цієї секти, пояснив ці пригоди Мальованого його давнішим, одідиченим алкоголізмом, що полишив по собі такий нахил до нервового подразнення і екзальтації. Він каже, що по кількох роках по своїм наверненні, приблизно в 1889—1890, Мальований під час молитви став відчувати запахи, незвичайно приємні, з якими не можуть зрівнятись ніякі пахощі землі, і Мальований пояснив це як знак наближення Св. Духа, що се запах Св. Духа. Скоро по тім він став відчувати під час молитви особливу радість, зв'язану з почуттям незвичайної легкості тіла. Йому здавалось, що він підноситься, так що несвідомо для себе під час молитви став підносити руки догори, немов щоб приладитись до цього піднесення, і присутні, мовляв він, бачили, як він підносився над землею на яких 20 сантиметрів. Під час молитви і піднесення рук у нього стали трястися руки, а далі ці дроції і конвульсії перейшли й на інші часті тіла. Мальований толкував це тим, що се Дух Св. вступає до нього, бо ці рухи відбувались без його волі. Ці дроції-конвульсії робили сильне вражіння на присутніх, і коли він починав “трястись”, як вони це називали, у деяких, особливо жінок, починались подібні конвульсії.

Під впливом цих явищ і міркувань Мальований і його однодумці починають все далі відходити від “штунди” (баптизму). По словам його і його сім'ї в сім напрямі вплинула на нього також знайомість з сектантами-містичками (ближче незвісної секти з села Скибина), що приїздили до Таращі, провідуючи своїх однодумців, всаджених до в'язниці в Таращі перед висилкою на Кавказ. Мальований перейнявся їх містичними поглядами і, зневірившись в баптизмі, став з чотирма баптистами-однодумцями студіювати Св. Письмо. Се студіювання привело його до переконання, що всі оповідання Нового Завіту — тільки алегорії, які приготують людей до прийняття будучого Спасителя, що має ще прийти, і нарешті, — чи він сам, чи його однодумці, — прийшли до висновку, що сей Спаситель, Божий Первенець, — се, власне, Мальований. Доказами чи “свідетельствами” того вважались отсі піднесення в повітря Мальованого, запевнювані його однодумцями, згадані пахощі і поява

небувало ясних зір, про котрі писали часописи, і, по думці Мальованого, вони віщували скорий кінець світу і Страшний Суд.

Відомість про появу “первенця” знайшла широкий відгомін серед української людності, як в самій Таращі, так і в повіті, головно серед людей, які побували вже в баптизмі, і так, як Мальований, не задоволилися ним та шукали в своїй уяві і екзальтованому почутті чогось яскравішого. У Мальованого знайшлося чимало однодумців, які в жовтні 1890 р. формально відлучились від баптистських громад, заявивши, що вони живуть “по Духу”, а баптисти живуть “по букві” (“Св. Письма” чи “по Євангелію”, як говорили про себе самі “штундисти”). Відправивши з Мальованим разом дводенний піст і молитву, коли він в екстазі заспівав небувало сильним голосом перед ними псалму, вони проголосили його Спасителем і віддали йому поклін, як Христові. Мальованого убрали після сього в білі ризи, його кімнату прибрали і вистелили плахтами і оксамитом (вельветом). Прочани навколішках лізли до його хати і, входячи, припадали до ніг “первенця”, і той в екстазі, підносячи руки до неба, проповідував духове відродження, любов до людей, пророчив скоре Царство Боже, котре мають попередити його страждання як Христа, — і все се робило незвичайне вражіння.

Адміністрація занепокоїлась такими успіхами “мальованства”, особливо тим, здається, що люди, готовлячись до Страшного Суду, кидали працю, розтрачували й за безцінь збували своє добро і под. Мальованого арештували й замкнули в київській лікарні для божевільних (так званій Кирилівці), але в Таращі се було прийнято тільки як нове потвердження його пророцтва і Божого посланництва. Адміністрація випустила Мальованого додому, але тут з новою силою почались приготування до Страшного Суду і Царства Божого: його чекали на м'ясниці 1892 р., потім на Благовіщення — чоловіки й жінки вночі серед зими мились в полі, мили дітей, очищаючи тіло на Страшний Суд. Тривога пішла знову, весною прибула до Таращі ще небувала комісія для розслідування причин сього релігійного руху. Як я вже згадував, одним з учасників її був психіатр Сікорський, і опублікував потім відомості про “мальованців”¹, з котрих я вже дещо подав, а отсе ще подаю, доповнюючи іншими джерелами.

¹ Оголошене Сікорським звідомлення: “Психопатическая эпидемия 1892 года въ Киевской губернии” (Київ, 1893) зробило дуже неприємне вражіння в поступових кругах, тому що Сікорський поручав владі садити “мальованців” та інших сектантів, які мають нервові напади, до лікарень для духовохорих, аби не ширили такої психічної епідемії. Гостру критику написав пок. Кониський: “Мищанин Мальований а проф. Сікорський”, в львівській “Правді” (1893). Але при певній тенденційності в представленні сього релігійного руху в поданих Сікорським відомостях є багато фактичного і цінного, чим не можна ніяк помітувати. Для доповнення і випростування його сторонничих помічень можуть служити, крім згаданої вже брошури Бірюкова, що подає деякі автентичні матеріали, ще записи пані Бородаєвської в студії про сектанство на Київщині (“Баптисты и Малеванцы”, 1902). В згаданій збірці IV Місіонер. з'їзду єсть небезінтересні відомості про “мальованство” після повороту Мальованого з казанської в'язниці.

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

Сам кінець світу уявляють вони собі не як кінець земного життя, а як якусь кращу форму його, коли люди не будуть уже вмирати, не треба буде ні працювати, ні журитись будучиною: все буде упорядковане і віддане до вжитку Отцем. Як се станеться? — то знає Отець, “мальованці” ж тільки вірять, що так воно буде, що вони, як Божі вибранці, певно досягнуть того раювання, і тим тішаться. Страшним Судом будуть засуджені люди, які тому не вірили, “мальованці” ж уже виведені Отцем з “Єгипту праці”, тішаться спочинком, полишаючи працю тим, що не увірили. Вони здебільшого продали своє майно або роздарували, поля лишили незасіяними, з огляду, що Страшний Суд, себто повна зміна вже недалека, а хоч би вона й не прийшла до жнив, то Отець однаково якось те все уладнає. Коли їм вказують на неможливість обійтись без праці, вони відповідають: “Захочеться працювати, буду працювати, не захочеться, — пощо буду себе примушувати?” “Коли в моє серце Отець або Дух вложить бажання, я сповню се бажання” і под.

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

¹ Пані Бородаєвська згадує кілька фактів “вознесення” інших місцевих містиків з більш сумними закінченнями. Селянин Кривенко, задумуючись над словами Христа: “Коли я вознесусь, всіх притягну до себе”, — прийняв їх буквально і прийшов до

Але, як свідчать пізніші звідомлення місіонерів, сей безжурно-радісний, святочний настрій не витримав тяжких проб, які впали на секту, а передусім на її провідника. На основі справоздання Сікорського і його товаришів по експертизі, Мальованого з кількома іншими одновірцями знову взято до київської лікарні і протримано у в'язничнім режимі довший час, а потім вивезено далі, до Казані, до подібного ж лікарсько-в'язничного закладу, і він просидів там 12 літ, аж до революційного 1905 р. Хоч і звідти він підтримував зв'язки з своїми одновірцями, диктуючи послання разом з ним замкненому подібному ж "первенцеві" великоруського походження, що увірував в Мальованого і став ширити "мальованство", як його "предтеча", на Півночі, і сі послання піддержували дух наших "мальованців", проте в настрої й поглядах їх і самого Мальованого переходили зміни, які сильно змінили характер секти на ліпше, можна б сказати, судячи по тим досить побіжним відомостям, якими розпоряджаємо про се пізніше "мальованство".

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

Серед "мальованців" теж не помічувано вже такого святочного настрою, як колись. Після кількох розчарувань в близькім кінці світу (особливо його чекали 1899 р. наслідком пророкувань астрономів про карамболь планет)

переконав, що се повинно початися від нього. Під час праці йому уявились ангели, і один з них почав намовляти його, щоб він скочив долі з підвищення, на котрім працював, а буде взятий на небо. Кривенко боявся розбитись, тоді, — як він се потім толкував, — ангели взяли його під руки і він полетів з ними: впав на камінну підлогу і розбивсь. Інший сектант, бувший латинник, Янко Манцапура, роздумуючи над тим же текстом, постановив вознестись перед усею громадою, і, неважаючи на всі остороги, запевняючи, що у нього вже виросли крила, перед усіма кинувся з клуні і забивсь насмерть.

Годиться завважити, що Ковалинський оповідає про переживання Сковороди, подібні до "мальованських" почувань. Переїнятий одного разу особливою вдячністю Богові за Його опіку, Сковорода, — як він то описував Ковалинському, — відчув він передусім якусь свободність, легкість і надійність, і скупивши коло сього настрою всю волю і бажання, почув в собі якийсь незвичайний рух і силу. Раптом якась солодка течія наповнила його душу, і вся внутрішність від неї запалала огнем, що почав свій оборот в жилах. Від того він почав не ходити, а бігати, захоплений якимсь захватом, не почувваючи у себе ні рук, ні ніг, немов зложений з огненного ества, що носилось в просторі "кругобуття". Світ щез, саме тільки почуття любові, певності, спокою і вічності проникало його. Се в сумі досить живо віддає такий екстатичний стан.

“мальованці” вернулись до давнішого робочого життя. Але сподівання Царства Божого жили далі серед них, та у високій мірі втримувалися принципи любові, помочі і жертвування. Такі були відзиви. На жаль, вістей про стан секти по смерті її провідника, що наступила в 1913 р., у нас нема.

Я спинився ширше на “мальованстві”, тому що воно однодушно признається найбільш яскравим і оригінальним проявом нашого релігійного руху. Коротко лише спинюсь на деяких інших течіях, користуючись головним чином спостереженнями пані Бородаєвської, зібраними у названій її збірці. В своїх оповіданнях знайомить вона з яскравою постаттю провідника українських “шалапутів” (назва ся значить “баламутів”, людей безглузких, — так називають в народі сих сектантів, котрі самі себе звать “духовними християнами”). Се Дуплій, впливовий проповідник, селянин села Прядівки, на границі Полтавської і Катеринославської губ., котрого пані Бородаєвська відвідувала кілька разів за його життя. В контраст радісному настроєві “мальованців” та їх сподіванням блаженного життя на землі, тут стрічаємося з суворим аскетизмом, самовідреченням і добровільними шуканнями недостатку і страждання на сім світі — поруч із проповіддю діяльної любові і співстраждання з людьми, — не з самими тільки своїми одновірцями. “Будь смиренням велик, а нищетою богат, бо житіє наше на небесах єсть”, — говорив старий Дуплій. І дійсно, він доводив своє смирення до того, що перед людьми, які приїздили побачити його і поучитись у нього, він, затаюючи своє ім'я, умисно виговорював на Дуплія, себто на себе самого, всякі непочесні речі. А в своїм аскетизмі доходив до умисного роз'ятрювання на своїм тілі ран і болячок, вважаючи всяку хворобу і недомагання тіла за “Божу благодать” і засіб духовного піднесення, по слову апостола: “Коли я немоцествую, тоді я сильний”.

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

“Шалапутами” на Катеринославщині і Херсонщині звать також так зв. “хлестів”, — що самих себе звать “людьми Божими”, — але се зовсім відмінна релігійна течія. З “істинними християнами” типу Дуплія і йому подібних об'єднує наших “хлестів” своєрідний аскетизм: проповідь боротьби з натуральними потягами тіла, стримуванням від подружжя, від м'ясива суворим пощенням, виреченням усяких забав, крім обрядових співів і танців, крайнім вичерпуванням фізичних сил всякими епітиміями — карами за

переступи правил, і особливо тою “роботою Богів”: обрядовими танцями (“радіннями”), що приводять учасників не тільки до екстази, але й до повного фізичного вичерпання. Сеї понурій факірській аскетизм відріжняє, з другої сторони, “хлестів” від радісно і святочно настроєних “мальованців”, з котрими їх споріднює доволі близько містична ідеологія. Подібно, як і “мальованці”, “хлести” переконані, що через свою релігійну екстазу (викликану релігійними танцями — “радінням”) вони стають носіями Св. Духа, входять в безпосередній зв’язок з Богом, нарешті, — можуть втіляти в собі Христа (чоловіки) або Богородицю (жінки).

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

Прелюбезний наш Спаситель
 На землі за нас страдав,
 По усьому миру, по селам
 І по многим городам:
 От злодіїв був гоним,
 Всі ізбранні йшли за Ним.
 Он распят був на хрестѣ,
 Сам содержан на постѣ...
 Попостіться ж по денечку,
 По денечку або й по два, —
 Буде Господу угодно.
 А хто три дні пропустіться,
 Гріх во плоті умертвиться.
 А у кого розум твердий,

Перетерпить день четвертий.
 А хто й п’ятий прострадає,
 Той плотію завладає.
 Духа Свята призивая,
 Перетерпить день шестой.
 Хто ж седмицю попотягне,
 Благодать той получає,
 Душу даром причащає,
 Покаянням очищає.
 Он приносить Христу кров,
 Очищаясь жизнью внов.
 Богу слава і держава
 Во віки віков.
 Амінь.

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

Кораблик, кораблик
 Воспливає по синьому морю,
 В кораблику корабельщики
 Терплять много горя.
 А вірному молодцю
 Поміч подається,
 Коли вірний молодець
 В обман не дається,
 І всі скорбі і печалі
 Терпить, побіждає,

А сам стоїть в кораблику,
 Рулем управляє,
 Ко Отцю в висоту
 Просьбу посилає:
 “Отець Ти наш милосердний,
 До всіх нас усердний!”
 Якби були всі матроси
 Своїм серцем прості,
 Друг вони на друга
 Моленно взирали,

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

За любов, за віру
 Головушки клали,
 Надєжду на Бога
 Всегда б спокладали,
 А земної слави
 Ні в чом не іскали.
 Бо земная слава —
 То горка отрава,
 Хто з нею спознався,
 Той з Богом розстався.
 А нам, сестри-браття,
 Надо хрест терпіти:
 Рай даром не дасться.
 Сам Бог унизився,

На хресті очутився.

 Не знаємо, братці,
 Чи будем видатся
 В послідній часочок?
 Покроють доскою, —
 Що возьмем з собою?
 Наша гордость, цінність
 За нас не заступить
 І грішную душу
 Од мук не откупить!
 Богу слава і держава
 Во віки віков.
 Амінь.

Тяжкий аскетизм “хлистів”, особливо безоглядний і нелюдський щодо відносин подружніх і сексуальних¹, не дає можності широко розростись їх “кораблям”. Тож поруч них і паралельно з ними розвиваються в тих же наших сторонах громади “скакунів”, з подібною до “хлистів” містичною ідеологією, культом “роботи Богові”, або “радіннями”, з тими ж більш-менш псалмами, але з дещо легшим аскетичним режимом, напр., без тих неможливих постів, що роблять “хлистіство” занадто тяжким для маси. “Скакунство” таким чином являється слабшою формою “хлистіства”, і “люди Божі” так і дивляться здебільшого на “скакунів”, як на “несовершених” одновірців. З другого боку, не лишилося без впливу на його поширення серед нашого селянства також і німецьке “скакунство”, що стало було ширитися між німецькими евангеликами в середині минулого століття. Завдяки тому воно прибрало досить значні розміри між українською людиною на полудні, тільки що назверх малопомітне, через велику потайність їх громад (так само, як і “людей Божих”), та зовнішнє удавання православної. Хоч “скакуни” ікон не шанують, але про око по хатах тримають їх. До церкви теж ходять, хоч і дають зрозуміти, що чинять се з примусу. Водного хрещення не узнають: по їх гадці, дари Св. Духа здобуваються побожним життям, діти ж православних хоч і одержують дари Св. Духа, але затрачують через гріховне життя, — бо Дух не може пробувати в “храмі гріха”. Супружества по можності уникають, а коли живуть з жінками, то без якого-будь обряду. М'яса вживають мало, здебільше живляться стравою молочною та рослинною. Вважають, що через своє побожне життя стають “сосудами Св. Духа”, втілюють в собі Христа і под. Отся псалма дає короткий виклад їх віри:

¹ В “кораблі” не повинно бути подруж, не повинно родитись дітей. Народження дитини стягає ганьбу і виключення матері на якийсь час з громади. Найчастіше вагітність кінчиться пороненням, наслідком занадто сильного руху на “радіннях”.

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

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

Такі от головніші напрями, в котрих пішли релігійні шукання української народної маси наслідком незадоволення з офіційної церкви. В подробицях, очевидно, панувала та, мабуть, і тепер панує велика різнорідність, про котру не можемо мати скільки-небудь повного поняття. Та і взагалі про ідеологію, інтелектуальний і моральний зміст сих шукань наші відомості дуже загальні і, мабуть, часто недокладні, з тих причин, які я вже зазначив. З одного боку, замкненість і виключність сих сект та більша чи менша, але завсіди неодмінна в деякій мірі таємничість, котрою вони обгортали своє релігійне життя. З другої сторони, — мале заінтересування ними української інтелігенції. Аполітичність і ненаціональність сект, заносні, російські форми їх культу знеохочували і тих дослідників та обсерваторів народного життя, які цінили в нім передусім національний зміст, і тих, які вважали єдино важним в данім моменті розбудження соціальної й політичної свідомості в масах. В тих формах, які прибрав в тих часах український релігійний рух, він здавався малоцінним, або навіть просто шкідним і з одного, і з другого погляду (своєю підчеркованою аполітичністю і ненаціональністю). Тому українська інтелігенція в переважній більшості не йшла далі протестів против інквізиційних методів боротьби, против сього каранья за приналежність чи переходи до сект, кривавих масових розправ та всяких негуманних заходів, як відбирання дітей від сектантів, висилка і виключення з громад і под.

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

“Руське братство.

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

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

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

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

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

6. Всі громади братчиків з руською мовою (зач.: роблять) вмовляються про справи всього Руського братства”.

Походження сього начерку пояснює лист Драгоманова з 25.IV.1891 з приводу пересланого йому Павликом селянського листа з Коломийщини: «Чи не порадити їм справді формально закласти свого роду “штунду”. Хоч їх там 3—4, та і Ратушних та Рябошапок на Україні не було більше і працювати їм було важче через рос. закони. Нехай би хоч 3—4 газди заявили урядові, що вони виходять з уніятської церкви і закладають нову — “Руське братство”. А потім можна буде звести їх з англ., амер. і нім. баптистами і з укр. “штундистами”. Основи науки або заповіді такого братства треба викласти так, щоб вони цілком не виривали людей з готового ґрунту, і в той же час не спиняли поступу. На пробу посылаю 4 пункти, котрі пошліть, куди слід, з своїми радами. Про зв'язки з баптистами постараюсь я особисто літом у Лондоні, а ще й раніш через переписку».

Павлик у відповідь на се пояснив, що австрійські закони також мало толерантні для релігійних новотворень, і се, очевидно, проходило план Драгоманова, — так здогадується сам Павлик¹.

За тих, що інтересувались релігійним рухом зі становища національних інтересів у вужчій розумінні слова, знаю пок. Ол. Кониського, що старавсь прищепити се заінтересування також і тим молодшим людям, які гуртувались коло нього. Серед них було чимало молодих богословів з Київської семінарії та Духовної академії, котрим сей релігійний рух був і ближче звісний і ближче їх інтересував; між ними бував і згаданий вище Іван Трегубов, також, здається, вихованець Київської духовної школи². Від сього гуртка виходили відомості про поступи релігійного руху, що містились в закордонній українській пресі. Під його ж впливами зайнявся історією “штунди” й Трохим Зіньківський і забрався, десь р. 1890, до студії, котру мали ми нагоду пізнати. Люта хвороба і передчасна смерть перервала сю працю: одну більшу студію про сей релігійний рух, яка вийшла з українських кругів. По смерті Зіньківського її

¹Переписка Драгоманова з Павликом, т. VI, стор. 184 і 287.

²З українським рухом він був мало зв'язаний і потім, здається, зовсім відійшов від нього. Я потім стрів його ім'я як провідника петербурзької громади “свобідних християн”. В “основах” своїх, опублікованих 1908 р., ся громада своїми одновірцями проголосила м. ін. менонітів, квакерів (квейкрів), духоборів, мальованців, толстовців.

доповнив і обробив до друку один з того ж гуртка молодезі, з учеників, і свою працю закінчив таким відкликом до громадянства:

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

Сей скромний поклик лишився навіть малознаним українському громадянству, бо вийшов за кордоном, в книзі, не пропущений до Росії і тому малопоширений на Україні, — так само, як і інші статті, призначені на те, щоб заінтересувати українське громадянство в релігійнім русі, вияснити його серйозний характер і позитивні сторони.

Коли деяку моральну чи матеріальну підтримку знаходив він з боку суголосних інтелігентських гуртів російських¹, то інтелігенція українська і далі стримувалась від якої-будь участі в нім — аж до останніх років.

¹Згадаю, напр., що ще 1883 р. громада петербурзьких “євангельських християн”, на чолі котрої стояли визначні представники російської аристократії (полк. Пашков, барон Корф, кн. Гагаріна й ін.), закликали наших сектантів на з’їзд до Петербурга для об’єднання. Тоді ся справа не прийшла до кінця, але пізніше, на Петербурзьким з’їзді 1907 р., таки переведено об’єднання баптистів, “пашковців”, молокан і ін. суголосних сект під назвою “Русского євангельского союза”.

ЗМІСТ

<i>М.Капраль, А.Фелонюк.</i> МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ ЯК АВТОР НАУКОВО-ПОПУЛЯРНИХ НАРИСІВ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ ...	V
Розділ I. ПРО СТАРІ ЧАСИ НА УКРАЇНІ	1
Розділ II. КУЛЬТУРНО-НАЦІОНАЛЬНИЙ РУХ НА УКРАЇНІ В XVI–XVII ВІЦІ	93
Розділ III. ІСТОРІЯ УКРАЇНИ, ПРИЛАДЖЕНА ДО ПРОГРАМИ ВИЩИХ ПОЧАТКОВИХ ШКІЛ І НИЖЧИХ КЛАС ШКІЛ СЕРЕДНІХ	267
Розділ IV. З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНІ	455
СПИСОК ЦИТОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	583
ПОКАЖЧИК	585

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Грушевський Михайло Сергійович

Твори: У 50 томах

Том 23

Серія “Монографічні історичні праці”

Редактор	<i>Л.Веремієнко</i>
Художнє оформлення	<i>С.Іванов</i>
Технічний редактор	<i>І.Сімонова</i>
Коректор	<i>О.Тростянчин</i>

Грушевський М.С.

Г 91 Твори : У 50 т. / редкол.: Г.Папакін, І.Гирич та ін. ;
голов. ред. Г.Папакін. — Львів : Світ, 2002. —

Т. 23 : Серія “Монографічні історичні праці” / упор.
М.Капраль, А.Фелонюк. — 2014. — 632 с.

ISBN 978-966-603-223-5;

ISBN 978-966-603-882-4 (Т. 23)

У томі публікуються чотири популярні нариси з історії України М.Грушевського, які призначалися для широкого загалу. На початку ХХ ст. вони відіграли важливу роль у процесі становлення української модерної нації, так як представляли новий погляд на історичний розвиток України.

Видання розраховане для науковців та всіх, хто цікавиться історією України.

УДК 94(477)

ББК 63.3(4УКР)

ISBN 978-966-603-223-5

ISBN 978-966-603-882-4 (Т. 23)

Формат 70x100^{1/16}. Папір офс. Гарн. Academy. Офс. друк. Ум. друк. арк. 51,19.
Обл.-вид. арк. 45,0. Тираж 5000 пр. Зам.

Державне підприємство “Всеукраїнське спеціалізоване видавництво “Світ”
79008 м. Львів, вул. Галицька, 21

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи: ДК № 2980 від 19.09.2007 р.

Друк ТДВ “Патент”

88006 м. Ужгород, вул. Гагаріна, 101

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи: ДК № 4078 від 31.05.2011 р.