



## ІСТОРИЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*В.Шевченко* (м. Київ)

### УНІЙНА ДВОВЕКТОРНІСТЬ ТЕОРІЇ „МОСКВА – ІІІ РИМ” ТА „ГРАМОТИ МИСАІЛА” В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XV ст.

Категоричне неприйняття Ферраро-Флорентійської унії московським проводом, як і подекуди стримане, іноді неприхильне, але в цілому позитивне ставлення до соборного акту про об'єднання православної та католицької Церков з боку правлячих кіл Речі Посполитої – факт безперечний і науково неспростовний. Однак далеко не всі з тих, хто вже понад півтисячоліття опікується ідеологічним забезпеченням цієї самоочевидності, готові рахуватися з тією позиційною відмінністю, яка чіпає і внутрішньоправославну сферу. Тому наразі й хотілося б підпорядкувати виклад з'ясуванню чинників, що викликали до життя теорію „Москва – ІІІ Рим”, а також зумовили появу „Грамоти Мисаїла”.

Для цього, насамперед, зазначимо, що осудження московським собором Ферраро-Флорентійської унії та стягнення кар на тих, хто її уособлював, як і наступне і також соборне неприйняття митрополита Київського та всієї Руси Григорія, чие, до речі, поставлення на руську церковну кафедру було санкціоноване Римом та Царгородом, викликало ланцюгову реакцію. Зокрема, з закликом до духовенства покинути межі Литовського князівства й перенестися в землі, що знаходилися під протекторатом великого московського князя, виступив самовладно обраний московським собором митрополит Йона. У березні 1461 р. Тверський єпископ Геннадій присягався "къ митрополиту Григорью, или кто будет иный митрополитъ поставленъ отъ Латынь, не приступати..., ни приобщения, ни соединения съ нимъ не имѣти никакого" [Полн. собр. русских летописей, изданных Археографическою комиссиею.- СПб., 1853.- Т. VI.- С.684].

Тієї ж застави тримався наступник митр. Йони – Феодосій Бивальцев (1461-1464). 8 липня 1461 р. в листі до Новгородського

архієпископа Йони він настійно радив йому не приймати благословення митрополита Григорія і утримувати від того свою паству [Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.- СПб., 1880.- Т. VI.- С. 689]. Як засвідчують документальні джерела, з тих же настанов виходив митрополит Феодосій і наприкінці свого трьохрічного святительства [Там само]. Поділяли погляди своїх попередників і наступні душпастирі Московського князівства. Зрештою, не було знято цієї позиції Москви і після того, як у лютому 1467 р. Царгородський патріарх Діонісій визнав митр. Григорія правочинним митрополитом Київським та всієї Руси, а в посланні до "князів, княгинь, бояр, дітей боярських, купців та віруючих" руських земель закликав до відновлення єдності Київської митрополії, а також визнання православною Церквою Московського князівства святительських повноважень митрополита Григорія [Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики.- М., 1976.- Т. 2.- С. 145-147].

Про гостроту міжцерковних взаємин на цьому історичному перетині свідчить і те, що для з'ясування причин означених непорозумінь та їхнього усунення в кінці 60-х років XV ст. до Московії відбуло посольство візантійського патріарха. Натомість саме в цьому часі провідники литовсько-руської держави та противники московських впливів у Новгороді Великому розпочали обопільно бажані зносини, які "при кінці літа 1470 настільки були дозрілі, що Михайло Олелькович 8 падолиста 1470 ввійшов в Новгород й сів на Городищи, яко намісник короля Казимира" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. ІІІ Місаїлів лист // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. ХС.- Кн. IV.- С. 5-6]. Вчинок Семена,- старшого брата великого київського князя Михайла Олельковича,- який тоді ж видав свою дочку за великого князя Твері, може бути також віднесений до політичних акцій, адже за литовсько-московською угодою 1447 р. це місто знаходилось у "сфері політичних впливів Литви" [Там само.- С. 6].

Без сумніву, сприяв церковній роботі з ревізії московських поглядів і великий князь Іван Васильович, для якого повеління турків у 1470 р. зняти з константинопольських церков хрести та дзвони асоціювалося з кінцем православ'я.

Етапною подією на шляху ствердження теорії „Москви як третього Риму” був шлюб Івана ІІІ з візантійською принцесою Софією Палеолог 1472 р. Відомий насамперед обставинами гарячої дискусії щодо тонкощів улаштування московського прийому братаниці останнього царгородського цесаря, сімейний союз між Іваном ІІІ і Софією Палеолог став генеалогічним символом наступності, з яким великий князь прийняв

царгородського двоголового орла та титул "цар усієї Руси" [Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України.- Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.- С. 111].

Проте за цим великодержавним і зовні благовидним потягом великого московського князя не варто приховувати внутрішньої суперечності – церковного спротиву, який проявився у непривабливих чварах, пов'язаних з дилемою: зустрічати августійшу особу, тобто Софію Палеолог, а також приставленого до неї кардинала Антонія та їхній почет як приватних чи офіційних гостей. Принаймні заява Московського митрополита про те, що він скористається міською брамою, тобто залишить Москву, якщо кардинал Антоній в'їде в столицю зі статусом, офіційної особи, не залишає сумнівів, що церковний предстоятель змушений був толерувати Софії Палеолог лише з уваги на волю Івана III, бо ж знаємо напевне: Софія Палеолог була вихована в душі цілком прихильному до католиків і, між іншим, не лише вінчалася у Ватикані, але й шанувала соборні постанови про Флорентійську унію. То ж нічого дивного, що на початку 70-х років XV ст. до зневажливих антивізантійських інтонацій в апартаментах московської влади вже звикатимуть, а на тему церковного протекторату Константинопольського патріархату над Московською церквою говоритимуть у тоні крайньо непривабливого: "Мы, - заявляв у 1471 р. великий московський князь Іоан Васильович,- имеемъ Константинополь чужа и отречена" [Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А.И. Тургеневым.- СПб., 1841.- Т. 1.- С. 313-314]. Тоді ж у зверненні до строптивих новгородців Московський митрополит Філіп II пояснював: "Зрозумійте, діти, царствующий град Константинополь і церкви Божі непохитно стояли, допоки благочестя в ньому сяяло ніби сонце. А коли зрадили істину і поєдналися цар і патріарх Йосип з латиною та підписали папі ради золота, так і скінчив "безгодно" своє життя патріарх, і Царгород потрапив до рук поганих турків" [Там само].

Відтак, якщо спробувати звести в підсумок те, що протягом останнього півстоліття було оформлене й ідеологічно забезпечене як ціла система думання, то стане очевидною, з одного боку, тенденція гострого викриття церковним проводом Московії царгородської верхівки та непримиримого ставлення до всього католицького, а з іншого – спроба відшліфувати наріжний камінь московського самозвеличення. З цієї причини резонно подибувати оклично інтоновані запити: "О латыни! досколь буйствуете и неправду мудрствуете!" [Делекторский Ф. Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении церквей в древней Руси // Странник.- СПб., 1893.- №11.- С.

450]. Більш ревним, за чим переконанням поза православ'ям християнства взагалі не було і для кого поєднатися у віросповіданні означало відпасти від Бога, пасували "вопрошанія" радикальнішого толку: "Кое общеніе свѣту и тьме, Христу и Веліару?" [Там само.- С. 448], - риторично заявляли вони. Втім, викриваючи Рим, картаючи зрадливість вселенського центру православ'я і водночас рахуючи власні заслуги, що відкривали перспективу неабиякої величності та широти, московські богослови мусили скласти погляд на нагальні проблеми християнства. Серед них була чи не найбільочіша – унійна. Коментуючи її, один з найбільш проникливих дослідників, у якого і ми хочемо запозичити кілька думок, писав: "Русь іще усвідомлювала, що таке важливе питання, як питання єднання церков, міг розв'язати тільки вищий церковний авторитет. Але, за усвідомленням Русі, Восьмого Вселенського Собору бути вже не могло. Все, що потрібно було сказати, було вже сказано на семи Вселенських Соборах. Після вселенських соборів християнство відлилось у назавжди визначену форму, і християни лише повинні узгоджуватися з цією формою" [Там само.- С. 449]. "До того ж, - зазначалося далі професором Ф.Делекторським, - супроти такого єднання іще поставала найзаповітніша історична традиція Русі: якби вельми прикрашений був закон їхній чи устав церковного співу, то не залишав би його великий розвідувач вірномудрий Володимир, а прийняв би закон їхній... Це останнє неможливо ще й тому, що Русь після Флорентійського собору зосталася єдиною хранителькою православ'я і повинна берегти це православ'я в чистоті од усіх обсядань латинства" [Там само]. А з тим ідеологи Московської Русі прийшли до висновку, що "вище, велике християнство", "більше, істинне православ'я", "православ'я у присутньому смислі – це якраз тільки руське православ'я" [Там само.- С. 450-451].

Докоряючи грекам за те, що ті, мовляв, зрадили православне віровчення з причини власного "златолюбія та сребролюбія" [Там само.- С. 452], "руські склали особливий погляд на чистоту православ'я" [Там само]. Тоді,- зазначав з цього приводу А.Карташев,- звичайно мусило настати те, що є взагалі типовим у наївної релігійності, а саме: змішування в християнстві зовнішності з його внутрішнім змістом, ідентифікування обряду з догмою" [Ортинський І. Хрищення...- С. 103-104]. Природно, що надавши обряду догматичного значення, православні попечителі Московського царства стали відстежувати ходу історичного розвитку, котра, на їхній погляд, а можливо, як то можна вивести з дослідження Г.Шаедер [Schaefer H. Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt.-Hamburg, 1929.- P. 37], з балканської підказки, переконливо засвідчувала духовне переродження та віровідступництво Візантійської імперії, її Церкви, а

право релігійної вищості та церковної наступності віддавати Московському царству.

Ще б пак! За те ніби стояла й історична Феміда. Занепало ж року 1453 грецьке цїсарство: чи то не попущення від Бога "безбожним огарянам"?! Піднеслась, піднялась Москва, а з нею і "божественный споспешникъ истинъ, высочайший исходатай благовѣрія, мудрый изыскатель святыхъ правил божественнаго закона" [Делекторский Ф. Флорентийская уния... // Странник.- СПб., 1893.- №11.- С. 454], боговінчаний блоститель православ'я самодержець царь Василій Васильович?! Незабаром ідея божественного поклику Московської Русі, її православної першості знайшла теософське обґрунтування в увіщаннях псковського старця Філофея, згідно з якими падіння Візантійської імперії уявлялося прямим наслідком її флорентійської "зради" на користь латинян.

Відгомоном цього засадничого положення старця Філорея стали його неодноразові звернення до володаря Московського царства: "не порушуй, царю, заповіді, - мовиться в одному з них, - які заклали твої прадіди великий Костянтин і блаженний Володимир, і великий боговибраний Ярослав та інші щасливі святі, чий корінь і до тебе... Наглядай і прислухайся, благочестивий царю, як все християнське царство зійшлося в твоє одне, як два Рима впали, а третій (Москва) стоїть, а четвертому не бути: вже твоє християнське царство іншим не дістанеться" [Там само.- С. 537].

Відтак, ідея московського месіанізму з його виразними антиуніатськими рудиментами та далекосяжними устремліннями отримала теоретичне завершення. Відбившись у майбутній долі українського народу, вона ще на ранній стадії історичного втілення не могла не позначитись на взаєминах із сусідньою Польсько-Литовською державою, де Флорентійська унія трималася аж до початку XVI ст. і не залишила по собі жодних слідів літературної полеміки. У цьому контексті ретельнішого осмислення потребує період святительства митрополита Київського, Галицького та всієї Русі Григорія II, з призначенням якого православні Церкви Речі Посполитої та Московського князівства були канонічно відокремлені. Фактичним же підтвердженням автономного існування двох сусідніх Церков став московський осуд митрополита Григорія та визнання його святительських повноважень ухвалою Литовського сейму 1460 р.

По тому стосунки в польсько-литовсько-московському регіоні вкрай загострилися, що знайшло свій вияв в активізації дипломатичних заходів та у військових зіткненнях. Зокрема, не заручившись підтримкою Царгороду, Москва не без успіху домогалася визнання у інших східних

патріархів. Натомість під притиском загрози збройного конфлікту між Московським та Литовським князівством, церковні блостители Литовсько-Руської митрополії перебували у подвійному підпорядкуванні, визнаючи юрисдикцію Константинопольського патріарху та Римської Курії. Ця специфіка іноді спричинює розбіжності у підходах до окреслення церковно-релігійної орієнтації, яку сповідував особисто митрополит Григорій. Так, зважаючи на його визнання Константинопольським патріархом Діонісієм, а також на те, що ім'я митрополита Київського, Галицького та всієї Русі було занесене в Служебник 1489-1526 років та в Суботник початку XVI ст., деякі вчені, в т.ч. і преосвящ. Макарій, доводять, що митр. Григорій II "скончався въ общеніи съ православною церквію" [Бучинський Б. Студії...- Кн. IV.- С. 9]. На коректнішу і, як на наш погляд, виважену думку Б.Бучинського, митр. Григорій розумів, що ієрархія й руська суспільність вел. князівства та царгородські сфери не були величинами, на котрі би можна було покладатись. В такій ситуації, аргіогі зовсім правдоподібно, що в нього повстала думка дипломатизувати й далі з Римом і що він її переказав своєму окруженню" [Там само]. І дійсно, зі смертю митр. Григорія, що настала в кінці 1472 р., уже в першій половині січня наступного року учасники православного собору в Новгородку звернулися до Папи Сикста IV [Там само]. Так склалося, що в помочі по донесенню цієї соборної думки до високої уваги понтифіка став кардинал Антоній, який тоді повертався до Апостольської Столиці з московськими обіцянками прийняти папського легата у справі врегулювання проблеми унії. Проте ні 1473, ні наступний 1474 р. відповіді на новгородоцьке послання не приніс. Рим мовчав, певно, з розчарування. Принаймні на тривалі роздуми "вічного міста" міг напровадити сам зміст послання, в якому православним проводом Литовського князівства чи не вперше висувалась теза про прийняття Руссю християнства від чотирьох вселенських патріархатів. З іншого погляду, якщо, звичайно, правомірно поєднувати причинно-наслідкові інтереси Литви та Московського князівства, Папу гірко ошукала Москва, куди Рим у січні 1474 р. знову вислав свого посла. Однак у будь-якому разі ідея церковної злуки подала ознаки невігідного для її успіху повороту. Дуже ймовірно, що політичний чинник у цій ситуації відіграв не останню роль. Згадати б раптово зіпсуті і вельми неприязні русько-литовські взаємини початку 70-х років XV ст., до чого, передусім, призвела ліквідація Київського удільного князівства у 1471 р. А що такий крок литовського уряду мав різко негативний резонанс судимо із заяви киян: "воліємо радше смерти пожити, - заприсягалися вони у тому ж таки 1471 р., - або вибрати іншого володаря, ніж бути підданими литвинам і голови перед ними схилати" [Там само.- С. 13].

Цей суспільний спротив русинів був почутий і у вищих ешелонах польської влади, що виводимо зі слів короля Казимира Ягайловича, який цього ж року прираджував литовському проводу не зриватися "до бою з Москвою без помочі з Польщі, покладаючись на русинів", бо ті "готові радше причинитися до загибелі, ніж до перемоги литовців" [Там само.- С.8]. Як на те хапальні рефлексії Москви непомірно розростались: вписавши в територіальний актив князівства землі Ярослава та Ростова, вона дбала про завоювання Новгород Великого, який остаточно впав під московським тиском у 1480 р. Тим не менше притягальна сила дужчого хоча й мала вплив на субстанційні кореляти православного елементу Речі Посполитої, проте не стала на заваді колективному зверненню світських та церковних достойників Литовського князівства до Римського Папи. Оригінал цього документа, що відомий у пізніших списках під назвою "Поселство до папежа римського Сикста IV від духовенства та від княжат і панів руських" або просто йменованій "Грамотою Мисаїла", не зберігся, однак недавня знахідка копії Мисаїлового послання початку XVI ст. [Семенченко Г. Неопублікованні грамоты сборника СОКМ 9907 // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века.- М., 1988.- Т. 3.- С.626-630] розбиває вщерть домисли заперечників її автентичності. Підписана привладною елітою литовсько-руського краю Речі Посполитої та надіслана до Папи спеціально спорядженими послами, ця епістоля оприлюднила "теологічну історіозофію" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. III Мисаїлів лист // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. XC.- Кн. IV.- С. 14] впливових представників православних кіл Литви, над якими тяжіла містифікація: "Бог відібрав руську землю дияволу, хрестить русинів і хоче їх привести, не зважаючи на перешкоди, в з'єдинену церков" [Там само.- С. 17]. А щоб "духом сокрушенням та серцем смиренням відкрити двері милосердя небесного Бога Отця" [Грамота киевского митрополита...- С.212], що не уявлялося синами "свѣтло російския чреды" [Там само] без привернення пастви у єдність з Римською Церквою, дописувачі епістоли благали Папу задовольнити низку прохань, а передусім залишити їм православну науку, обряд та церковні свята. Причому, повторюючи в цьому зверненні недавно вигадану тезу про пасивне реципування Руссю християнського віровчення від чотирьох патріархів, вони порівнювали Сикста IV із джерелом "чотирьох річок, які напувають водою всі творіння ... через чотирьох вселенських патріархів, що є міцними священними стовпами Східної Церкви" [Гудзяк Б. Грецький Схід, Київська митрополія і Флорентійська унія // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- Львів, 1994.- Т. ССХХVIII.- С. 55], а самі тішилися тим, що з замолоду звикли пити всі дні свого життя з цих благодатних чотириструйних вод,

маючи в достатку щедрих дарів для насичення душ, їх очищення від гріха та просвітлення славою великого Бога і Спаси нашого Ісуса Христа. Понад те, підносячи ідею церковної злуки та необхідність її досягнення, укладачі епістоли навіть ладні були не помічати суперечностей, які закралися у віровчення між православними та католиками: "Нема бо різниці в Христі між греками і римлянами та нами, російськими слов'янами: всі бо одно є, в чому хто званий, у тому нехай перебуває кожен за своїм чином, всім же нам початок Христос", - нагадували вони слова апостола.

Доволі оригінальним видається нам і обґрунтування єдності в Христі, яке викладене після детальних пояснень сповідання віри у його флорентійському дусі та вслід за наріканнями з приводу понук "нецъихъ" до повторного хрещення. Його вихідним зарядженням була теза про те, що всі ми: чи то юдеї, чи то елліни, чи раби, а чи вільні, чи й ... російські сини" [Грамота киевского митрополита...- С. 215], якщо тільки визнаємо главою Христа, є одним тілом, а тіло, як відомо, складається з різних тісно пов'язаних між собою членів.

Отже, визнаючи примат Римського Папи у християнській Церкві, а також нагальну потребу виправлення на краще становища православної Церкви у Речі Посполитій, автори Мисаїлового послання почувалися віродостойними та вважали себе рівноправними християнами і виходили не стільки з необхідності заведення тих чи інших змін, як дотримання міжконфесійного благоустрою на унійній основі ферраро-флорентійського зразка. З метою практичного втілення цих засад пропонувалося вислати двох "добророзумних мужів" [Там само], один з яких був би греком і пильнував закон та устав православної Церкви, а другий мав латинське походження і стояв на сторожі римського закону, але з обов'язковою для обох вимогою: щоб були обізнані, смиренномудрі та миролюбиві.

В кінці довгого, багатослівного, благального, занадто догідливого, проте місцями зворушливого послання Мисаїла поміщено осанну Царю Царствуючих та Господу Господствуючих за те, що препоручив Римському Папі "таиную власть въ челоуѣцъхъ предивная и великая творить" [Грамота киевского митрополита...- С. 230], а також вкотре висловлене сподівання розчулених дописувачів епістоли отримати бодай дещицю від тієї щедро вділеної самим Христом понтифікової благодаті.

Але, як і перед тим, з відповіддю на колективне звернення православних достойників Речі Посполитої до панегірично оспіваного Римського Папи Сикста IV, у Апостольській Столиці все-таки не поспішали. І, гадаємо, не лише тому, що "з-поза форми висшої, неясної,



притемненої, з-поза змісту навмисно неясно розложеного" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. II Митрополит Григорій // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. LXXXVIII.- Кн. II.- С.20], - як то здавалося Б.Бучинському, - в Римі вагались щодо серйозності намірів литовсько-руського проводу. Певно, що не всі з тих застережень та сподівань могли бути виконані, а то й просто прийняті! Зрештою, окрім властиво релігійних аспектів церковної унії, у Литовському князівстві залишалася досить несприятливою внутрішньополітична ситуація, а до загострених регіональних стосунків додалися киево-галицькі непорозуміння побіля митрополичого осідку. Під таким оглядом висвячення Константинопольським патріархом Рафаїлом Спиридона Сотони – "чернця із Русі вел. кн. Литовського на митрополита всієї Русі" [Там само.- С. 21] – слід сприймати за мало чи не єдино можливу і до того ж спільно складену римо-царгородську відповідь на послання Мисаїла.

З цим благословінням від 18 серпня 1476 р. на чолі православної Церкви литовсько-руської держави стала людина освічена і, як записав літописець, здатна до відігнання ролі "возбранятеля противляющихся закону нашему" [Там само]. Провесінь 1478 р., час повернення митр. Спиридона у рідну землю, не віщував лиха на церковному тлі Литовського князівства. "Але за хвилину,- каже дослідник,- все присло як банька з мила. Патріарх Рафаїл впав весною 1477 незвичайно скандально, се захитало становище Спиридона, стали кружити звістки перенесені з того патріарха на нього самого, що його поставили неправдою підкупством. Потім на розказ неprisутного короля його арештували і замкнули" [Там само.- С. 21-22]. Мав митр. Спиридон і внутрішньоцерковну опозицію. яка подбала про нові вибори митрополита Київського та всієї Русі. Цього разу ним було обрано полоцького єпископа Симеона (1480-1488), який останніми днями весни 1480 р. приступив до виконання архієрейських повноважень. Водночас новообраний митрополит заопікувався патріаршим благословінням, для чого відрядив послів до Царгорода. А там митрополитом Київським у 1477-1480 роках іменували "якогось Галектіона" [Там само.- С. 13]. За короткий час справу вдалося залагодити: "в липні 1481 р. вислав патріарх Максим двох високих ієрархів Царгородської держави на Русь з благословенним листом для митрополита Симеона" [Там само]. Проте,- додає дослідник,- переговори таки "перетяглися довгенько і дали себе перегнати дальшим подіям політичної історії" [Там само.- С. 22]. Їх місцевим підложжям стала політична конспірація князів Олельковичів, Гольшанських та Більських, що була спрямована на захоплення та страту польського короля Казимира під час весілля в маєтку Федора Більського.

Розкрита за кілька днів до свого здійснення, ця змова не перетворилася в замах, однак уникнути жорстокої розправи скомпрометованим особам не вдалося. Арешт та ув'язнення закінчилися для обвинувачених суворим вироком – стратою, від якої через втечу вдалося порятуватися лише князю Більському. У Києві,- зазначає В. Антонович,- на лобному місці перед воротами київського литовського замку, 30 серпня 1482 року кияни побачили обезголовлений труп одного з ними улюблених предводителів княжого роду" [Антонович В.Б. Киев, его судьба и значение с XIV по XVI ст. (1362-1569) // Киевская старина.- 1882.- Т. 1.- С. 21]. Але цією розправою польський король не обмежився. Ще до публічної езекуції над провідниками розкритого замаху "десь в рр. 1481-1483, а мабуть таки 1481 р. восени рівночасно в Короні вийшло право земське, а в Литві статутове рішення короля змірене проти церкви руської" [Там само.- С. 23]. За таких обставин "митрополит Симеон остає геть в тіні, і лиш стільки вихиляється, щоб побрати гратифікацію королівську та запис удільних князів білоруських" [Там само.- С. 24] і з тим слідом померти.

По тому пора веселково-наївних мрій польського короля про поступливу вдачу щиросердних русинів відходила в "Лету". Жили розчаруванням і православні сфери. Колись можливі компроміси, поступливість заступав етнічний чинник та конфесійний егоїзм. Дотримуватися балансу загальнодержавних інтересів на донедавна близьких чи наближених церковних позиціях ставало все важче і важче. У свою чергу, брак альтернатив призводив до ще більшого розмежування за національною та конфесійною ознакою. З цієї причини те, що в принципі до розпачу хвилювало державно-ідеологічний провід Польської Корони та Литовського князівства, в колах православних вважалося посяганням на віковічні права. За таких обставин "послушні сини ... православія та уряду грецької церкви" [Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в р.1498-1506 // Записки Українського наукового товариства в Києві.- К., 1909.- Кн. V.- С. 62], попри практику "святитися на Русі з русинів" [Бучинський Б. Студії...- С. 23] та отримувати "духовний меч" від Царгородського патріарха, переживають стан інфантилізму й не сповна усвідомленої розгубленості: вони не поривають з Римом, однак і не поспішають потрапити в його обійми, не картають Царгород, визнають його вчительську владу, просять і отримують звітлія благословіння на поставлення Київських митрополитів Йони I (1492-1494) та Макарія (1495-1497), але йдуть швидше по лінії збереження традиційних зв'язків, аніж їхнього розвитку. Водночас наприкінці XV ст. набуло досить виразних ознак солідаризаційного поруху етно-конфесійне зближення православного елемента уже подостатком розшарованого суспільства Речі Посполитої та Московського царства.

Але, не зважаючи на цю тенденцію та історіософську замислуватість „Грамоти Мисаїла”, все з поперед сказаного дозволяє говорити про певну послідовність унійних поглядів, оцінок та орієнтацій православної Церкви Речі Посполитої, а також констатувати її принципову відмінність від сповідуваних православною Церквою Московського князівства ідеологем, мисленнєву фактуру яких жили фантазмагорії про Ферраро-Флорентійську унію, віровідступництво Царгороду, а також інші складники теорії „Москва – III Рим”. В такому розумінні поява „Грамоти Мисаїла” через неповне сорокаліття постфлорентійських змагань видається закономірним викладом теософської думки православних сфер Речі Посполитої, про що слід пам’ятати завжди, а тим паче в часі, коли молода Українська держава опікується реалізацією інтеграційної стратегії прозахідного штибу, що в церковно-релігійному сенсі передбачає унормування міжконфесійних суперечностей.

*В.Стрілець\** (м. Київ)

## **РЕЛІГІЙНЕ ПИТАННЯ В ДІЯЛЬНОСТІ ПАРТІЇ УКРАЇНСЬКИХ РАДИКАЛ-ДЕМОКРАТІВ (1905-1930-ті рр.)**

Українська демократично-радикальна партія (УРДП) утворилася в результаті об’єднання в 1905 році Української демократичної та Української радикальної партії. Щодо релігійних справ програма УДРП вимагала відокремлення Церкви від держави та традиційної для України виборності духовенства [Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріали: В 3-х т.- Т.1.- К., 1983.- С. 149]. Основою партії були місцеві громади, які існували автономно і часто самостійно підіймали та вирішували ті чи інші питання. Ще в січні 1905 року одеська громада прохала російський уряд забезпечити свободу вживання української мови в церкві [Меморіал в справі української мови в Росії, внесений одеськими українцями дня 15 ст. ст. січня 1905 до комітету міністрів на руки президента міністрів Вітте // Діло.- 1905.- 19 лютого.- С. 1].

В 1908 році УДРП перетворилася в Товариство українських поступовців (ТУП). Квітневий 1912 року з’їзд ТУПу ухвалив програму дій партії на виборах у 4-ту Державну Думу. З релігійного питання

\* СТРИЛЕЦЬ В.В. – кандидат історичних наук, докторант кафедри новітньої історії України Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

програма передбачала відміну віросповідальних утисків і обмежень та право вільного вживання української мови в церкві [Українская платформа // Речь.- 1912.- 12 апреля.- С. 7].

17 березня 1917 року лідери петроградських тулівців О.Лотоцький, М.Корчинський, М.Славінський разом з представниками українського студентства Петрограду та членами петроградської ради солдатських і робітничих депутатів були прийняті прем’єр-міністром Г.Львовим та вручили йому пам’ятну записку, в якій пропонувалося до скликання Установчих зборів провести ряд невідкладних заходів. Серед іншого йшлося про необхідність видання Тимчасовим урядом роз’яснення, що духовенство не повинно утискуватися в питанні вживання рідної мови в проповіді, про негайну ліквідацію церковної православної адміністрації в Галичині, яка незаконно захопила там владу, та про повернення прав уніатській церкві [Приём украинской делегации кн. Г.Львовым // День.- 1917.- 21 марта.- С. 3].

Перший легальний з’їзд ТУПу (25-26 березня 1917 року) серед іншого постановив вжити заходів щодо організації духовенства [З’їзд Товариства Українських Поступовців // Нова рада.- 1917.- 28 березня.- С. 2].

У квітні 1917 року з ТУПу виділилася Українська радикально-демократична партія (УДРП), яка в червні цього ж року перейменувалася в Українську партію соціалістів-федералістів.

Газета УРДП-УПСФ „Нова рада” в цей час досить критично оцінювала православне духовенство України: „Поліцейські обов’язки, що поклала держава на духовенство, царславна позиція церкви, матеріальна залежність од парафіян, та жебранина, з якої живе духовенство, приниження перед усякими властями ... геть-чисто вбили того духа протесту, який колись жив серед українського духовенства” [Ромул. На розпутті // Нова рада. 1917.- 21 квітня.- С. 1].

Вже в червні 1917 року „Нова рада” поставила питання про автокефалію української православної церкви, „зв’язаної з автономією самої України”, хоча існуюча на той час програма партії цього не передбачала, та закликала терміново скликати український церковний з’їзд [Симонович В. Український церковний з’їзд // Нова рада.- 1917.- 13 червня.- С. 1].

Водночас партія досить різко виступила проти спроб клерикалізувати політичне життя, хоча вимогу нею автокефалії також можна трактувати як клерикалізм. Так, критично сприйнявши факт призначення Тимчасовим урядом Андрея Шептицького київським і галицьким уніатським митрополитом, „Нова рада” зазначила: „Всяке загострення релігійної справи, всякі спроби клерикалізувати політичну й