

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

М. М. СОЛОВІЙ і А. Г. ВЕЛИКИЙ

Ч. С. В. В.

СВЯТИЙ ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ

ЙОГО ЖИТТЯ І ДОБА

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІАН

Торонто — 1967 — Канада

Можна друкувати
Вінніпег, Ман., 15 квітня 1967.
о. Мирон Дацюк, ЧСВВ
Протоігумен

Дозволяється печатати
Торонто, Онт., 20 травня 1967.
† Ісидор Борецький
Єпископ

ЗМІСТ

СВЯТИЙ ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ	1
ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ (1580-1623).....	3
ВІД ВИДАВНИЦТВА	4
ПЕРЕДМОВА	5
ВСТУПНІ ЗАВВАГИ	9
ДОБА ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА	11
ВСТУПНИЙ РОЗДІЛ (1550-1650)	11
1. – ПОЛІТИЧНА І ЦЕРКОВНА СИТУАЦІЯ В ЕВРОПІ В ХУІ-ХУІІ СТ.	11
2. – ПОЛЬЩА – ЛИТВА – МОСКОВЩИНА – УКРАЇНА В ХУІ-ХУІІ СТ.	12
3. – ЦЕРКВА В УКРАЇНІ Й БІЛОРУСІ В ДОБІ ЙОСАФАТА	19
4. – ОБНОВА УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОЇ ЦЕРКВИ ЧЕРЕЗ БЕРЕТЕЙСЬКЕ ПОРОЗУМІННЯ З РИМОМ	30
5. – ВІД БЕРЕТЕЯ ДО ВИТЕБСЬКА	37
ЖИТТЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА	37
Розділ І ІВАН КУНЦЕВИЧ	37
1. – У КНЯЖОМУ ГОРОДІ ВОЛОДИМИРІ (1580-1596).....	37
2. – РІД КУНЦЕВИЧІВ (1580 pp.).....	39
3. – ДАТА НАРОДЖЕННЯ (1580).....	40
4. – ДИТЯЧІ І ХЛОПЯЧІ РОКИ (1580-1595)	41
5. – У СТОЛИЧНОМУ ГОРОДІ – ВІЛЬНІ (1596-1604)	44
6. – ІЗ ЄРАРХІЄЮ – ЗА ОДНІСТЬ (1596-1600)	46
7. – НА ШЛЯХАХ БОЖОГО ПОКЛИКАННЯ (1600-1604)	49
РОЗДІЛ ІІ КУНЦЕВИЧ У МАНАСТИРІ.....	51
1. – ВИЛЕНСЬКИЙ СВЯТО-ТРОЇЦЬКИЙ МАНАСТИР (1604).....	52

2. – ЧЕРНЕЦЬ ЙОСАФАТ (1604-1607)	53
3. – КУНЦЕВИЧ І РУТСЬКИЙ (1605-1607)	56
4. – ВИЛЕНСЬКА ОБНОВА ЧЕРНЕЧОГО ЖИТТЯ (1607-1609)	57
5. – ПЕРШІ ТРУДНОЩІ Й ВИПРОБУВАННЯ (1608)	59
6. – ЦЕРКОВНА БОРОТЬБА В ВІЛЬНІ 1609 РОКУ	61
РОЗДІЛ III ЙОСАФАТ – ЧЕРНЕЦЬ І ДУШПАСТИР	64
1. – ЧЕРНЕЧІ ЧЕСНОТИ ЙОСАФАТА –	65
2. – ЙОСАФАТ – ДУШПАСТИР (1609-1617)	70
РОЗДІЛ IV ЙОСАФАТ – ІГУМЕН І АРХИМАНДРИТ	79
1. – КУНЦЕВИЧ І СМОТРИЦЬКИЙ (1610-1612 pp.)	79
2. – ЙОСАФАТ – ВИЛЕНСЬКИЙ ВІКАРІЙ (1610-1612)	81
3. БИТЕНСЬКО-ЖИРОВИЦЬКИЙ ІГУМЕН (1613)	83
4. – ВИЛЕНСЬКИЙ СВЯТО-ТРОЇЦЬКИЙ АРХИМАНДРИТ (1614-1617)	86
5. – СЕРЕД ЧЕНЦІВ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ (1614 p.)	88
6. – ОРГАНІЗАЦІЯ ВАСИЛІАНСЬКОГО ЧИНУ (1617)	90
РОЗДІЛ V ЙОСАФАТ – ПОЛОЦЬКИЙ АРХІЄПІСКОП	93
1. – НОМІНАЦІЯ, СВЯЧЕННЯ І В'ЇЗД ДО ПОЛОЦЬКА (1617-1618)	93
2. – НАЛАДНАННЯ АРХІЄПАРХІШЛЬНИХ СПРАВ (1618 p.)	96
3. – ДУХОВНА І ЦЕРКОВНА ОБНОВА КЛИРУ (1618-1620)	101
4. – РЕЛІГІЙНИЙ І МОРАЛЬНИЙ ПІДЙОМ БІЛОРУСИ (1618-1623)	108
5. – ЕКУМЕНІЧНА Й УНІЙНА АКЦІЯ ЙОСАФАТА-АРХІЄПІСКОПА (1618-1623)	111
РОЗДІЛ VI ХРЕСНИЙ ШЛЯХ ЙОСАФАТА	119
1. – ДЕРЖАВНА І ПОЛІТИЧНА КРИЗА ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ	119
2. – УКРАЇНСЬКА КОЗАЧЧИНА І ПРАВОСЛАВ'Я (1620-1621 pp.)	121
3. – ВІДНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЄРАРХІЇ (1620-1621 pp.)	121
4. – ЦЕРКОВНА БОРОТЬБА ЗА БІЛОРУСЬ (1621-1623)	126
5. – ДЕРЖАВНА І ЦЕРКОВНІ ПОЛІТИКА: ЛЕВ САПІГА І ЙОСАФАТ (1622)	131
РОЗДІЛ VII ЦІЛОПАЛЬНА ЖЕРТВА ЗЄДИНЕННЯ	138
1. – СВІДОМІСТЬ НЕБЕЗПЕКИ І ГОТОВІСТЬ НА ЖЕРТВУ	138
2. – ХРОНОЛОГІЯ ЖИТТЯ ЙОСАФАТА 1623 p.	142
3. – ПЕРЕБІГ ВИТЕБСЬКОЇ ТРАГЕДІЇ: 12 ЛИСТОПАДА	143
4. – ВИТЕБСЬКА ТРАГЕДІЯ І ЇЇ НАСЛІДКИ (1623-1624)	151
5. – ТОРЖЕСТВЕННИЙ ПОХОРОН ЙОСАФАТА В ПОЛОЦЬКУ {28. 1. 1625}	157
РОЗДІЛ VIII У БОЖІЙ І ЛЮДСЬКІЙ ПРОСЛАВІ	159
1. – ЗНАКИ БОЖОГО ВПОДОБАННЯ – ЧУДА	159
2. – ЛЮДСЬКА ПРОСЛАВА	165
3. – ДУХОВНЕ ОБЛИЧЧЯ ЙОСАФАТА	176
РОЗДІЛ IX ДОЛЯ МОЩІВ СВ. ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА	178
1. – МОЩІ ЙОСАФАТА В ПОЛОЦЬКУ (1623-1705)	179
2. – МОЩІ ЙОСАФАТА В БІЛІЙ ПІДЛЯСЬКІЙ (1705-1917)	181
3. – СТАН І ЗБЕРІГАННЯ МОЩІВ ЙОСАФАТА В БІЛІЙ (1785-1827)	183
4. – МОСКОВСЬКА АГРЕСІЯ ПРОТИ МОЩІВ ЙОСАФАТА (1873 p.)	185
5. – ВІДНАЙДЕННЯ МОЩІВ СВ. ЙОСАФАТА В БІЛІЙ	187
6. – МОЩІ СВ. ЙОСАФАТА У ВІДНІ ТА ЇХ ТОТОЖНІСТЬ	188
7. – МОЩІ СВ. ЙОСАФАТА В РИМІ (1949 p.)	190
8. – ІКОНОГРАФІЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА	191
РОЗДІЛ X БІОГРАФІЯ Й БІБЛІОГРАФІЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА	194
I. ОГЛЯД БІОГРАФІЇ І ГАГІОГРАФІЇ ЙОСАФАТА	195
1. – ПЕРШІ ЖИТТЄПИСИ ЙОСАФАТА (17 ст.)	195
2. – БОГОСЛУЖБОВІ І ПОЕТИЧНІ ТВОРИ (17-18 стт.)	197
3. – ПРОПОВІДІ І ПОХВАЛЬНІ ПРОМОВИ (17-18 стт.)	199
4. – ПОЛЕМІЧНІ ПИСАННЯ ПРОТИ ЙОСАФАТА (18-19 стт.)	203
II. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ПРО ЙОСАФАТА	206
1. – НОВА БІОГРАФІЯ СВ. ЙОСАФАТА	206
2. – ІСТОРИЧНО-НАУКОВА БІБЛІОГРАФІЯ ПРО ЙОСАФАТА	209
3. – ТЕНДЕНЦІЙНА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРО ЙОСАФАТА	211

ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ (1580-1623)

ЛЮДИНА

Володимир Волинський — 1580

"Конрад Воронович, радник городу Володимира, маючи около сто літ життя, під присягою ствердив, що Преподобний Отець Йосафат Кунцевич народився в Володимирі, з законних батьків: батька Гавриїла, радника цього ж міста, і матері Марини, дочки радника цього ж городу."

(Зізнання перед консисторією володимирської єпархії: 30.8.1627)

ЧЕРНЕЦЬ

Вильно — 1604

"Знаю, що він вступив до з'єдиненого чернечого Чину св. Василя в році 1604. При вступленні в чернечий стан змінив хресне ім'я на Йосафат; чернечу рясу прийняв у виленським монастирі Святої Трійці з рук бл. пам. Іпатія Потія, митрополита, який особисто склав повинність, щасливої пам'яті, Климентові VIII, Найвищому Архієреєві."

(Зізнання о. Ген. Хмельницького перед Беат. Комісією: 12.8.1637)

ЄПИСКОП

Полоцьк — 1618

"Тому ми, король, бажаючи, щоб за нашого правління в нашій державі ширилась у церквах якнайбільше Божя слава та зберігався належний духовний правопорядок, і бачучи потребу та маючи на цей уряд допущену дуже підходящу чернечу особу, згаданого Отця Йосафата Кунцевича даємо теперішньому полоцькому єпископові Гедеонові за його життя на помічника, а по його смерті на наступника єпископату полоцького й витебського, а також мстиславського, і отією грамотою потверджуємо."

(Грамота Жигмонта III, видана у Варшаві, 28 червня 1617).

МУЧЕНИК

Витебськ – 1623

"...Йосафат Кунцевич, архієпископ полоцький ..., дня 12 листопада біжучого року 1623-го, вийшовши раннім-ранком у неділю по утрені з церкви, і підготовляючись в своїй палаті до недільної архієрейської Святої Літургії, по тригодинній облозі палати народом цього городу, який вийшов проти нього ворожим задумом з мушкетами та іншою зброєю, по здобутті єпископської палати – був жорстоко вбитий у Витебську."

(Лист митроп. Й. В. Рутського до Папи Урбана VIII: Минск, 23. 12. 1623)

БЛАЖЕННИЙ

Рим – 1643

"Урбан VIII. На вічну пам'ять справи ... Отож ми, бажаючи ласкаво вислухати побожні прохання короля, кардиналів, митрополитів, архієпископів, єпископів, воєвод, князів, клиру, ченців і народу... порушені цими проханнями, апостольською владою, силою отого письма, даємо й уділяємо дозвіл і уповноваження, щоб цей слуга Божий Йосафат на майбутнє міг називатися Блаженним...".

(Папське письмо проголошення Йосафата блаженним: 16. 5. 1643)

СВЯТИЙ

Рим – 1867

"Пій, єпископ, слуга слуг Божих ... На честь святої і неподільної Трійці, на підвищення католицької віри, зріст та окрасу християнської релігії, владою Господа Нашого Ісуса Христа, святих апостолів Петра й Павла, і нашою, по зрілій застанові, по частім призиванні Божої допомоги та за порадою достойних братів, Святої Римської Церкви кардиналів, патріархів, примасів, архієпископів і єпископів, згаданого блаженного Йосафата, архієпископа полоцького, руського обряду, з Чину св. Василя В., бути Святим ми вирішили й опреділили та й у список святих мучеників вписали...".

(Булля Пія IX проголошення Йосафата Святим: 29. 6. 1867)

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Кожний нарід, який дійшов до повного усвідомлення своєї спільності, оформив своє громадське життя та здобув суверенне владання своєю історичною долею, плекає культ своїх великих і визначних та заслужених членів – складає заповідливо їх біографію. А кожний нарід, який оформив свою духовість християнським віровченням, розвиває і поглиблює цей культ у площину релігійного подвигу, створюючи свою гагіографію.

До таких народів треба зачислити і український нарід, і то від самих початків свого історичного буття. Вимовним доказом цього є наявність в історії українського народу так зв. "билин", тобто старинних оповідань про народних багатирів з одного боку, та "житій", тобто оповідань про життя святих Божих угодників із другого боку. Билинний епос стоїть на початках української державности так, як "житійна" література започатковує взагалі українську християнську думку.

Життя й діяльність Йосафата Кунцевича припадає на добу тяжкого українського церковного лихоліття, яке виявляє нам церковна полеміка. Тут, відай, і причина, що українська людина не має досіль його самостійного життєпису. Життя його припало на контроверсійну добу історії Української Церкви, і в формах полемічних було сприйняте і оцінене. Отож ім'я і постать Йосафата Кунцевича, великого сина Волині, хоч і глибоко ввійшло в народну психіку українського християнського світу, але ввійшло в неї подвійним, контроверсійним, а то й полемічним шляхом, розщеплюючи цю свідомість на двоє. Це і знеможливило постанову об'єктивної оцінки і позитивної синтези. Ота внутрішня розладнаність української психіки спричинила, що українська людина, з того чи цього боку, шукала підтримки своїх тверджень і сумнівів у сторонніх чинниках. Наглядним виявом того є факт, що про Йосафата Кунцевича писали передусім і майже виключно чужинці, а тому і в чужих мовах (московська, польська, латинська, німецька, англійська), даючи цій постаті таку чи іншу оцінку, часто закрашену сторонніми складниками: підтінюванням чи насвітлюванням.

Сьогодні, в часах єкуменічного руху та змагання за перевірку, здавалось би, остаточно пересуджених позицій, напевно наспів час та існує й потреба перевірити одну з отих контроверсійних постатей українського церковного минулого повної суперечностей, полемічної доби історії, на переломі ХУІ/ХУІІ століть.

Століття з дня проголошення Йосафата Кунцевича Святим католицької Церкви (1867-1967) дає нагоду поставити цю постать під нову аналіз, в атмосфері єкуменізму. **Життя св. Йосафата Кунцевича на тлі його доби, що**

його написав о. Мелетій М.Соловій, ЧСВВ, при співпраці о. Атанасія Г. Великого, ЧСВВ, являється дуже вдатною й переконливою спробою – нав'язати цей український діалог у сучасності, пов'язуючи його органічно з нашим історичним минулим.

"Спізнавайте правду, і правда визволить вас" (їв. 8, 32) – ось це та велика ціль, яка присвічувала писанню цієї книги. І думаємо, що іншого виходу немає для щирого українського екуменізму; бо будувати його на нещирості, замовчуванні чи промовчуванні, а то й недоговорюванні – було б не що інше, як будувати будинок на піску та вкладати даремний труд.

Нехай ця книга буде даром століття людської прослави великого і святого нашого Земляка та виявом нашої готовості до екуменічної перевірки наших традиційних позицій, у перспективах загального християнського поєднання християн у Христі, "щоб усі були одне".

Видавництво оо. Василінів
Листопад 1967 р. Торонто, Канада,

ПЕРЕДМОВА

Наша церковна історія має багато великих та світлих постатей, заслужених осіб і святих подвижників. Немає сумніву, що Йосафат Кунцевич належить до найбільших синів українського народу. Через його життя, труд і смерть, наша Церква дала черговий вклад в історію Вселенської Церкви, давши приклад, як треба думати, жити, діяти, терпіти і навіть умирати за здійснення Христового Заповіту: "щоб усі були одне".

Рік Божий 1967-ий – рік ювілейний: століття вселенської церковної прослави Йосафата (1867-1967). Ювілейними торжествами він пов'язаний із 1900-літтям смерті верховних апостолів Христових Петра й Павла, яке, по волі Папи Павла УІ-го, має стати "роком віри" християнського світу, передумовиною для здійснення Ватиканського Собору.

І. – Життєпис св. Йосафата появляється саме в цьому році. Та не є він тільки даниною для ювілейних святкувань, але сплатою отого довгу, який український нарід довгує йому вже від багатьох століть. І історична правда, і сьогодняшня вагома доба вимагає, щоб урешті таки почати його сплачувати, хоч і частинно. На це складається декілька причин, які заторкають саму таки його постать; ось деякі з них.

1. – Йосафат – **постать актуальна**. – Актуальність Святих Церкви вимірюється актуальністю справ чи поведінки, для яких працювали чи якою вони відзначалися. Святий же Йосафат – це подвижник церковної єдності та людська міра тієї жертви й посвяти, яку треба християнинові, єпископові для тієї справи присвятити. Екуменічний рух нашого часу наглядно показує, яку актуальність має сьогодні справа єдності християн, а з тим і Йосафата, тобто його життєвого прикладу.

2.– Йосафат - **постать історична**. – Він представник доби, яку можна б назвати з Є. Маланюком: "доба жорстока, як вовчиця". Це доба релігійних війн, конфесійного фанатизму, церковної й віроісповідної нетолерантності, вмішування світського елементу в справи релігійно-церковні; доба занепаду, а одночасно і відродження; доба церковного партикуляризму, зникну духа соборності чи екуменізму в трактуванні церковних справ. На цім тлі він

воздвигає велику справу-ідею єдності і глибокого духовного оновлення; глядить у ширших, вселенських горизонтах і діє, щоб вивести частину вселенської Церкви (українсько - білоруську) на нові шляхи. Не дивно ж ото, що став він предметом опозиції з боку різних кругів, різних партикуляризмів, та являється постаттю переломовою, повною великого людського трагізму: посвятою особи для справи. Чи не є це живий приклад до сучасного екуменізму?

3.- Йосафат **постать героїчна**. – Він переростає свою добу і своїх сучасників: народних і церковних, і є дороговказом у майбутнє, в ідею, ступаючи відважно на шлях, що веде до її реалізації. Він дав найбільш вимовну лекцію, визнану Церквою, духовного провідництва, пастирської посвяти, але і потрібної вірності ідеї, — перед спокусами опортунізму. Із своєю добою та її проблемами він був у творчій діалогі, зберігши ясність і чіткість позицій та партнерства, аж до крайніх границь, – устоявшись перед неслухним натиском деструктивних сил. А це поведінка, яку історія називає героїчною, і якої людство потребує завжди, в кожну епоху.

4. – Йосафат – **постать свята**. – На шляху до великої, важкої, все актуальної церковної мети – він не тільки визначний церковний діяч і переломовий провідник, але він у тому – святий, тобто чесний із Богом, із собою, з людиною. Божа людина, святець, аскет, чоловіколюбець – тип Доброго Пастиря, що "взятий з-поміж людей, настановляється для людей у справах Божих" (Євр. 5, 1). Це основна, повна, життєва настанова, а не тільки один із життєвих актів чи чинників. Тому його мучеництво тобто свідчення ("мартирія", по грецьки) – це настанова цілого його життя, внутрішній акт, а не накинена з-зовні подія фізичного насилля. Українська церковна психіка звузила це поняття до одного акту, життєвого епізоду: до віддання життя за справу і правду; а тимчасом – справжнє мучеництво – це свідчення Христа, яке не виключає, але включає свідчення життям, кров'ю. Мученик і святий – це одна і та сама духовна поведінка. І тому слід звернути сьогодні увагу на цей основний чинник і не задержуватися тільки на епізоді, на моменті кризи між святою людиною і громадою, яка називається свідченням крові – мучеництвом у вужчому значенні, яким майже виключно оперує українська церковна термінологія.

5. – Йосафат – **постать контрверсійна**. – Контрверсійність Йосафата – це історичний та актуальний факт. Але ця контрверсійність його особи не в ньому; а тільки в оцінці сучасників чи наступників. Людина сама в собі є дуже послідовна: є і виявляється в своїх основних заложеннях і в їх логічному та органічному здійсненні. Оцінка ж людини – це справа зовнішня: її відзеркалення в свідомості людської громади. І тут можуть заіснувати обставини та елементи, які роблять оцінку історичної постаті та її дії контрверсійною. Це доля Йосафата. На контрверсійність його постаті діє історична доба його життя: церковного лихоліття, полеміки, відмінності позицій до головної справи його життя – його праці для єдності Церкви. А що ця справа є досить актуальна і контрверсійна, то такою ж до наших днів залишилася і постать Йосафата.

Не входячи в перелік позитивних, а передусім негативних очеркнень і оцінок, крайні оцінки контрверсії про Йосафата, історичної і сучасної, можна охопити такими епітетами: "святий" – "злочинець"; "подвижник З'єдинення" – "кат православ'я". Ця позитивна, але і негативна його оцінка тягнеться від самих початків його виступу на історичну арену, від року 1605, коли йому прикладено епітет "душехвата", – до сучасного епікету "ворога народу", який прикладають йому сьогодні атеїсти-комуністи. А з другого боку, вона зміщається в оцінці Йосафата як "святого", яку йому дали його ровесники і сучасники, а яку підтвердив найвищий провід католицької Церкви привселюдним торжественним актом 1867 року та складенням його мощів у храмі св. Петра в Римі – в 1963 році.

Головним елементом контрверсійності Йосафата являється еклесіологія тобто засаднича постава до проблеми єдності Церкви, і в минулому і сьогодні. І в розв'язці цієї проблеми буде і розв'язка контрверсійності постаті Йосафата. Всі

інші теми суперечності підпорядковуються цьому основному елементові, з нього походять і до нього напружені, а тому вони підрядні та такі, що їх можна вирішувати незалежно і частинно, мірою визрівання історичного досліду та успокоювання пристрастей. І в тому оправдання оцієї нашої спроби, яку підказала і сама справа, і потреба сучасних людей, що опинились і тривають на протиставних позиціях. Новий екуменічний дух зрозуміння і виrozumіння та його поглиблювання конкретними ділами, та нові здобутки історичної документації дозволяють і дораджують наново заторкнути справу Йосафата в наших часах, – з надією наблизити її до розв'язки.

II. – Коли ж треба сказати кілька слів і про **засоби до виконання цієї нової спроби**, то виходимо з отого біблійного ствердження: "Пам'ять про праведника буде вічна, лихоті чутки він лякатися не буде" (Пс. 112, 6-7), та з нашої людської і християнської віри в перемогу правди і з довір'я до історичних документів, – вийшовши із заложення, що ці документи постали з природного нахилу людського розуму до пізнання.

Наше сьогоднішнє знання Йосафата походить із двох джерел, за якими і складаються його життєписи: це історична документація та історична інтерпретація, більше чи менше сперта на історичних документах, із більшою чи меншою примішкою ідеологічних елементів та з більше чи менше повним використанням історичних документів, удатною й об'єктивною ревізією та критичною аналізою.

Головним праджерелом католицького життєписання Йосафата є історична документація; головним засобом не-католицького писання про Йосафата являється історична інтерпретація. Тому, вважаючи історичну документацію чи не єдиним правильним шляхом історичного досліду, ми сперлись у нашій праці майже тільки на документи та їх основну аналізу, а бібліографічні джерела займають у ній тільки підрядне, незначне і контрольне місце. Уважаємо за потрібне, щоб до людей нашого часу про Йосафата, про його життя і дію, промовили люди його часу, по можності – очевидці, учасники й сучасники. Документи – це єдиний тривалий і незмінний матеріал історіографії, навіть і тоді, коли вона є біографією чи гагіографією. І їм завжди треба дати перше місце, теж і в випадку розбіжності між документами і їх поясненнями.

Та крім історичної документації, існує ще й історична інтерпретація (пояснення), чи іншими словами – історіософія. Історіософія – це кожночасне суцільне зріння якогось цілого чи частинного історичного процесу, підтягання висновків чи підсумків – отой вислід історії, як учительки життя. Кожне покоління і кожна доба має священне право на історичну інтерпретацію тобто на свою історіософію, відповідно до свого актуального знання історичних фактів і подій, його збільшення і збагачення. Тому історична інтерпретація не є тривалим матеріалом історіографії, навіть у біо-чи гагіографії; і тому її значення і вартість другорядна: підчинена і залежна від документації.

Історії не можна зробити недійсною, ані не можна з неї вичеркнути постатей і фактів; але їх можна краще пізнати і зрозуміти: поставити в інші, нові, вірніші перспективи і вияснити, а навіть реабілітувати те, що виглядало може до недавня остаточно засуджене. Коли сьогодні християни, з таким наставленням і з такими перспективами, підходять до поглиблення і вияснення спірних догматів, і в цьому покладають оправдані надії екуменічного руху до замирення християнського світу, оскільки більше така потреба і така можливість існує відносно історичних фактів, подій і осіб! Історії забути не можна, ані зробити її недійсною; але можна її, краще зрозумівши, простити, та почати нову добу з початку. Правдива історія, як наука, розрізняє два поняття: "забути" і "простити", і доходить до правди та є вчителькою життя, і майбутнього. Так зв. "історицизм" змішує в одне нерозривне ці два різні поняття, і тому не може вийти з сліпого кута та стається шкідником, і правди, і життя. І тому в українському екуменічному церковному русі слід відважно перейти від історицизму до історії.

В тому його і вигляди, і надія, і оправдання. І саме сьогодні до цього наспів час і пригода нагода: поглиблення історичних студій і відкриття нових джерел уможливають піднятися на вищий щабель пізнання минулого та поробити нові висновки, до яких розположує всіх нова екуменічна епоха.

III. – Вкінці, ще кілька слів щодо **генези тобто постання цієї праці** та розкладення відповідальності за неї, а то і її заслуг.

Потреба написання життєпису Йосафата не нова, а її довершення має більше як 340-літню історію, яку описує його бібліографія. Її межові рамки проходять від Рутського-Мороховського в 1624 р., двох владик-сучасників Йосафата, до Борецької-Драйлінг, двох жінок наших часів; від латинської і польської мови XVII ст., до німецької й англійської мови наших днів. Задум написання життєпису Йосафата українською мовою і для українського читача також не сьогоднішній, хоч він не знайшов досіль свого повного здійснення. Найповажніша спроба вчинена в новіших часах о. Козаневичем, пішла за чужою програмою Контієрі-Гепен-Калінка, і задовoliла тільки на якийсь час наші потреби. Та коли були видані нові і старі документи, у новіших часах цей задум спонтанно поставав у різних умах. Зокрема від святкування 300-ліття від дня смерті Йосафата Кунцевича, в 1923 році, цей задум почав зарисовуватися в конкретних формах та частинних спробах багатьох українських людей, з-поміж яких можна згадати оо. Скрутня, Дорожинського, Труха. Нажаль, із частинними тільки успіхами, на які дозволили обставини їх життя і праці.

Новий поштовх до реалізування цього задуму дала поява, в 1952 р., першого тому, а в 1955 р. другого тому Документів до беатифікації і канонізації, виданих у Видавництві оо. Василіян у Римі. І вже о. А. Трух, ЧСВВ, використав їх до виготовлення п'ятого тому "Життя Святих", який має обнімати біографії українських святих, а між ними і св. йосафата. Цей том, і ця спроба залишилася в посмертній теці нашого новішого гагіографа, і сьогодні підготовляється до друку переємниками його діла, яке завершить його життєвий труд.

Та остаточний поштовх до написання отієї спроби був даний Другою Римською Капітулою Василіянського Чину з 1963 року, яка доручила нововибраному Генеральному Зарядові Чину: "Приготовити та провести столітній ювілей канонізації св. Йосафата (1867-1967)." Для цього треба було дати нашим сучасникам у руки нову книгу, щоб освіжити цю постать Української і Вселенської Церкви. І тут почалась праця над новим життєписом, якої вислід передаємо сьогодні в руки читача.

"Святий Йосафат Кунцевич – Його життя і доба" – це об'єднаний труд двох авторів: о. Мелетія М. Соловія та о. Атанасія Г. Великого, ЧСВВ; – це синтез дослідів, знання та праці двох співбратів і товаришів пера, що постановили собі – виповнити довг вдячності для історичної постаті св. Йосафата Кунцевича. І, якщо треба для історії накреслити заслуги чи ділянки обидвох авторів, то хронологічно-біографічний нарис книжки слід приписати на рахунок першому (о. Соловій), а історично-документальну обрібку другому авторові (о. Великий). Всі інші елементи (гагіографічні і мовно-стилістичні), являються спільним трудом обидвох авторів.

Нехай ця книга розбудить між нашими і в наших народах духа любови, взаємного вирозуміння і співпраці для того, щоб розкриті сьогодні на наших землях пекельні ворота не перемогли Христової Церкви, але щоб вийшла вона з цієї історичної проби одним стадом Христовим і "щоб усі були одне".

"А Тому, хто може зробити куди більше за те, чого ми просимо або що ми розуміємо за діючою в нас силою, йому слава в Церкві та в Христі Ісусі по всі роди на віки вічні: Амінь" (Єф. 3, 20-21).

Нью-Йорк, листопад 1966.
о. Мелетій М. Соловій, ЧСВВ

ВСТУПНІ ЗАВВАГИ

Виготовивши життєпис св. Йосафата до друку і передаючи його в користування читачам, слід спочатку дещо відмітити для кращого користування книгою.

I. – Термінологія (уживання назви). – Для історичної, складної і контроверсійної доби Йосафата, треба було вжити деяких назв, які краще відповідали б і документам, і самій справі. Тому вживаємо такі національні і церковні назви.

Польсько-Литовська Держава – означає державний твір чотирьох головних народів: польського, литовського, білоруського й українського, не вчисляючи меншин (німці, жиди, вірмени і т. д.);

Польща – названня, яке виключає Україну; Литва – назва, яка включає і Білорусь;

Український, білоруський – названня для себе етнічно ексклюзивні;

Руський – назва в тому часі спільна українському і білоруському народам, головню в церковних справах;

Українсько-Білоруська Церква – технічна церковна назва на означення церковної території Київської Митрополії по 1458 р.;

Українська Церква – названня в стосунку до Білоруси не ексклюзивне, яке – наголошуючи українську частину Київської Митрополії – не виключає білоруської частини;

Католицький, православний, протестантський – названня релігійних християнських церковних громад, у технічному, а не в богословському значенні чи оцінці;

Унія, уніяти – давня назва, якої засадничо уникаємо в книзі, бо вона термінологічно і сантиментально сьогодні не задовільна;

З'єдинений, нез'єдинений – названня, які виражають положення стосовно Римського Престолу взагалі, а стосовно Берестейського Церковного Порозуміння (З'єдинення) зокрема, – як певне історичне явище в дії, а тому переходове і тимчасове;

Католицький, православний – названня, які в стосунку до України і Білоруси означають завжди християн східнього обряду; наявність католиків латинського обряду відзначається осібно;

Східньо - католицький, західньо - католицький (або латинський) – назви для визначення церковно-обрядових різниць католицизму;

Берестейське (Фльорентійське) З'єдинення (Порозуміння) – назва церковно-історичної події, яка в своїм процесі визначається словами "з'єдинений – нез'єдинений", а вислід цього процесу визначений словами "католицький – православний."

II. – Документація (джерела і бібліографія). – З уваги на призначення книги для ширшого читача, добір бібліографії переведений за такими засадами:

а) **Бібліографія – вибрана** (селективна), за новістю появи, і за доступністю для читачів;

б) **Ілюстраційна** (показова) – тобто не має на меті доказувати, але показувати, і тому не є вичерпна;

в) **Документація – джерельна**, даючи абсолютну перевагу сучасним документам над пізнішою бібліографією й історичними пояснюваннями (інтерпретацією).

III. – Цитування (віднотовування). – З причин технічних і методичних документацію подано звичайно в тексті або в відмітках під текстом, уживаючи таких технічних прийомів:

а) **Скорочення:** В тексті (в дужках) подаємо часто відсилачі та свідків (нпр. Хмельницький, Рутський, Корсак, Сапіга і т. д.), коли справа про загально знані ствердження; джерела і бібліографію подаємо звичайно у відсилках, і то способом: 1) загально вживаних скорочень, нпр. цит. тв.; порівняй; там же; 2) словних скорочень цитованих творів (нпр. Листи, Історія, Православна Церква, і т. д.); 3) значкових скорочень, які вживаємо в подаванні видань джерел, і з яких відмічуємо для вигоди такі найчастіші скорочення:

ДБ, I – **Документи беатифікації і канонізації**, т. I: 1623-28, Рим 1952;

ДБ, II – **Документи беатифікації і канонізації**, т. II: 1628-37, Рим 1955;

ДБ, III – **Документи беатифікації і канонізації**, т. III: 1637-1867, Рим 1967.

б) **Перепис** (транскрипція): 3 друкарських і читацьких причин переписуємо кирилицею деякі чужомовні твори, з рівночасним перекладом, для кращого читання і розуміння змісту. Оригінальні назви подаємо в показнику бібліографії.

IV. – Згадка і відзначення. – Пишучи історичну книгу, ми вдячно згадуємо попередніх життєписців, зокрема ж: Митроп. Київського Йосифа Велямина Рутського, який з особистого знання свідка подав перший зарис життєпису Йосафата (1623); єпископа холмського Якова Сушу, який виповнив цей перший зарис біографічним змістом (1665); василіянського італійського архимандрита Миколу Контієрі, який збагатив життєпис Йосафата гагіографічними елементами (1867); французького бенедиктинця Альфонса Гепена, який поставив життя Йосафата в широку рамку його доби і дав його пізнати широкому світові. Як наші попередники, так і ми йшли прокладеними вже шляхами і користувалися з вдячністю їх трудом і здобутками.

Теплим спомином присвічували нам ті, що в наші часи готували для українського народу нові життєписи Йосафата, і передали наступникам добре розпочате, хоч і незавершене діло: о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ, який збирав нові документи до життя Йосафата та готовив новий життєпис, які, на жаль, розвіяла й розсіяла європейська війна; о. Андрій Йосафат Трух, ЧСВВ, який начеркнув і залишив на своєму письмовому столі нову схему - синтезу життя Йосафата, у рамках української гагіографії. їх труд був для нас вказівкою і зобов'язуючою спадщиною.

І взяли ми до тієї праці з моїм співбратом, о. М. Соловієм, ЧСВВ, у дусі сьогоднішнього екуменізму, щоб зберегти себе перед небезпеками суб'єктивізму та щоб виповнити євангельську пораду: "щоб усяка справа вирішувалась на слово двох або трьох свідків" (Мат. 18, 16).

Вдячне признание висказуємо передусім двом співбратам по Чину: о. Атанасієві Пекареві, ЧСВВ – за моральну, ідейну, наукову піддержку і співпрацю; о. Ісидорові Патрилові, ЧСВВ – за дружній, жертвенний мовний і редакційний труд; ченцям Гленківської й Римської Обителі – за моральну молитовну піддержку.

Народилась і задум тієї книги на гробі св. Йосафата у Відні, в далекому 1941 році, а складаємо її здійсненню в книзі на гробі св. Йосафата в Римі, у 1900-літній ювілей із дня смерті св. Апостолів Петра і Павла, а в столітні роковини вселенської прослави Йосафата.

І підносимо цей труд у молитовний принос Господеві, з гарячим благанням і бажанням: Щоб усі були одне! Щоб був один Пастир і одне Стадо!

Рим, березень 1967.

о. Атанасій Г. Великий, ЧСВВ

ДОБА ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

ВСТУПНИЙ РОЗДІЛ (1550-1650)

Кожна людина та її дії стоять органічно в історії – у своїй добі, з неї виростають, у ній виявляються та з неї пояснюються. Людська громада в часі і просторі, тобто визначена історична доба, є природним і конечним підложжям кожної біографії, а гагіографії й монографії поготів.

Святий Йосафат Кунцевич жив і діяв на переломі двох століть: XVI і XVII (1580-1623), розділивши між них по-рівному своє коротке життя: це його історична доба. Та щоб її як слід зрозуміти, ми продовжуємо її на одне покоління назад і вперед, і говоритимемо про 1550-1650 рр. як добу Йосафата. Це найширша рамка життя і праці Йосафата, важлива своїм церковним, політичним, культурним, духовним та релігійним змістом.

1. – ПОЛІТИЧНА І ЦЕРКОВНА СИТУАЦІЯ В ЕВРОПІ В ХУІ-ХУІІ СТ.

а. – держава. – Розглядана нами доба (1550-1650) ціхується частими державними, політичними й мілітарними зворушеннями європейського континенту. Згадаємо тут тільки важніші дати: 1559 – мир у Камбре між Еспанією, Францією й Англією; 1571 – перемога європейської коаліції над турками під Лепанто; 1581 – замирення між Польщею і Московщиною; 1584 — формація Католицької Ліги для оборони перед наступом протестантизму різних відтінків; 1609 - - формація Святої Ліги католиків і Євангелицької Унії протестантів; 1618 початок 30-літньої війни в центральній Європі; 1648 - вестфальський мир і кінець 30-літньої війни; 1648 - початок козацьких воєн і 20 літ східньо-європейського воєнного лихоліття. (Усі дати, на цьому місці і взагалі в цілому розділі, належать до загально знаних і знаходяться в кожному підручнику історії, чи в енциклопедіях, тому не подаємо тут жадних джерел чи бібліографії, щоб не відвернути увагу читача на якийсь один твір чи автора.)

Та помимо своїх державно-політичних аспектів, цю добу вважають добою "релігійних воєн" в Європі. Фактично ж релігія була тільки притокою, а основні причини лежали в загальному напруженні зовнішніх і внутрішніх відносин тодішніх європейських держав, до козаччини включно: ішлося про державно-династичні конфлікти Франції, Еспанії, Німеччини, Англії, Польщі, Московщини між головними державами та в стосунку до менших: Данії, Швеції, Шкотії, Голяндії, Чехії, – з рівночасною внутрішньою боротьбою між королями і шляхтою, між світськими і духовними чинниками. Тому тут маємо ексцеси і протестантів, і католиків (Вартоломеївська ніч 1572 р.) у Франції, жорстокі екзекуції католиків в Англії (Єлісавета I: 1558-1603; Кромвель: 1649-1659), жорстокості тридцятилітньої війни в Німеччині (1618-1648), державна "смута" в Московії 1605-1613 рр., пацифікація дисидентів у Польщі в першій половині XVII ст., тощо. У всі ці державні й політичні процеси глибоко зазублені справи релігійного і церковного характеру.

б. – Церква і релігія. – Доба Йосафата характеризується глибокою церковною і релігійною контрверсією між католицизмом, протестантизмом і православ'ям. Згадане століття – це утвердження і поширення протестантської реформації різних відтінків, – це католицька проти-реформація й обнова та спроби поєднання католицизму і православ'я. Реформаційні ідеї релігійно-церковного характеру Мартин Лютра (1493-1546), Ульриха Цвінглі (1484-1531), Івана Кальвіна (1509-1564), англійського короля Генриха VIII (1509-1547) та інших протестантських церковних діячів – розбили релігійно-церковну одність європейського Заходу. Лютеранізм у 1555 р. дістає рівноправність у Німеччині та поширюється на Швецію, Данію й Норвегію, здобуваючи там панівне становище. Із Швейцарії поширюється кальвінізм у половині

XVI ст. на Францію, Голандію, Шкотію, Угорщину та досягає Литви. Англіканізм став державною релігією за Єлисавети I (1558-1603).

Реформаторські ідеї впали на пригожу почву, скоро прийнялись і поширилися по цілому європейському Заході. Серед католицького Заходу існувала глибока релігійно-церковна криза, з занепадом церковного правопорядку і надужиттями. Внутрішні спроби реформи церковного життя на Соборах залишилися тільки в декретах, (Зокрема для нашої доби згадаємо Вселенський Собор Лятеранський, 1512-1517 рр., який трактував такі справи як церковний правопорядок (симонія), християнський мир, реформа римської Курії, єпископів, ченців і т. д. Можна звернути увагу на симптоматичний факт: в одному і тому ж році (1517) кінчиться Собор і виступає Мартин Лютер із кличем за реформу.) і виступ реформаторів за основними реформами знайшов пригожу ниву. Гуманістичні течії ХУ-го століття поширили релігійний індіферентизм, раціоналізм та агностицизм, і багато тодішніх думаючих людей піддалося спокусі протестантського радикалізму. Шляхетсько - міщанські верстви сподівалися в протестантській реформі визволення з фєвдальних обмежень, зазираючи теж заздрісним оком на церковні мастки та на впливи в церковній ділянці. Простолюддя сподівалося від реформи поліпшення свого соціального й економічного становища. Зокрема рушійною силою для поширення реформи стало гасло: "чия влада – того і релігія". ("Cuius regio – eius religio".) Так політичні, соціальні, економічні невзгоди вплинули вирішально на долю протестантської реформи, бо відповідальні чинники, заняті державними, політичними, династичними справами та війнами, не мали ні часу, ні сили, ні бажання краще налагодити життя в своїх секторах. І Церква, сама й одинока, мусіла стати на відсіч протестантській агресії, що й виявилось в так званій проти-реформі.

Для успішної проти-реформи треба було покласти відповідні основи. Цього діла доконав Тридентський Собор за 18 років своєї тяжкої праці (1545-1563), перевівши інституційну, навчальну і моральну обнову, видаючи так зв. "тридентське ісповідання віри". Для переведення релігійно-моральної обнови видав Собор ряд влучних постанов, та до їх здійснення покликав духовенство (семінарії, виховання, душпастирство, проповідництво) і мирян (катехитичні, подружні, аскетичні, літургійні приписи). Виконавцями проти-реформи стали колегії єпископів, школи, та передусім чернечі Чини, оновлені чи наново створені для тієї цілі (Єзуїти, Капуцини, Піяристи, Лазаристи, Милосердні Брати, Сестри Шаритки, Театини й і.). Школами, місіями, проповіддю, релігійним вихованням, наукою – головним носієм і виконавцем проти-реформи став Чин Єзуїтів, зорганізований на струнких началах (компетенція, послух, вплив на провідну верству), який у цій добі досягнув уже в католицькій Церкві своє велике значення та вплив, стягаючи тому на себе головні удари і наступ протестантизму, а згодом і православ'я. (Оснований св. Ігнатієм Льойолею (Іспанія) в 1534 р., затверджений Павлом III у 1540 р. Члени Ордену прибули до Польщі в 1556 р. На українських землях було 23 колегії, з чого в Ярославі вже від 1574 р., а в Києві від 1647 р. Пор. Енциклопедія Українознавства, том II, стор. 652 (словникова частина).

На протестантський "протест" католицька Церква відповіла оновленням ствердженням євангельських начал та реформою своїх структур.

2. – ПОЛЬЩА – ЛИТВА – МОСКОВЩИНА – УКРАЇНА В ХУІ-ХУІІ СТ.

Східньо-європейський простір не стояв відокремлено від західньо-європейських проблем і справ, але брав у них пряму чи непряму участь.

а. – Польща. – Після упадку Київської Держави (1240), з анексією Галицько-Волинської Держави (1348), із персональним об'єднанням Литовсько-Руської Держави в руках Ягайлонів (1385 – Кревська Унія, 1413 – Городельська Унія, 1569 – Люблинська Унія) – Польсько-Литовський державний твір перебирає на сході Європи, у зовнішню і внутрішню-політичну площину ведучу, імперіальну, а то й агресивну роль. Формується так звана "Річпосполита", складена з Польської Корони і Великого Литовського Князівства; Україна, третій партнер, який перед 1569 р. входив через Литовсько-Руську Державу в цю державну "трійцю", – по реальній Унії в Люблині та перегрупованні територій (відступлення на користь Польської Корони Волині, Поділля і Придніпрянщини), в цьому столітті виразно втрачає своє політичне та культурне значення, і сходить у державі на другий, підрядний плян. Із цим почався зворот

української провідної верстви до центру реальної державної сили – Варшави, – ціною здачі політичних, культурних, соціальних і національних позицій. Ключевим звеном у цій зміні став рід Острозьких, який один із перших упав жертвою хибного політичного кроку. Будівничим цієї нової державно-політично-культурної дійсності стала, по відмерті Ягайлонів, шведська династія Вазів (1588-1668), яка охоплює майже цілу добу Йосафата. З цієї нової державної позиції Польсько-Литовська Держава ставить успішний спротив експанзії Туреччини, стає до двобою з Московщиною, опирається поступові західних протестантських політичних творів. Однак з уваги на ці зовнішні пляни й потреби, внутрішня політика виявляє щораз то нову кволість і невиспеченість. Шляхетська вольниця, а то й сваволя, практична децентралізація сили (так звані "короленята", тобто потуга деяких боярських і шляхетських родів), (Група маєтних родів у східних (українських) частинах Польсько-Литовської Держави: Потоцькі, Конєцпольські, Вишневецькі, Заславські, Острозькі, Збараські й інші.) соціальна і громадська диференціація (відсепакування династії, шляхти, міщанства та повна негачія інших клясів), економічна інерція – є тими типічними проявами внутрішньої політики цього століття. Шантажування центральної влади через так зв. "пакта конвента" при елекціях королів, "рокоші", тобто практичні бунти шляхти, "пацифікація" незадоволених етнічних груп, чи станів (протестанти, козаччина, військо і т. д.), навіть громадянські війни – пожирають майже всю внутрішню силу цього державного твору та роблять амбітні зовнішньо-політичні пляни утопійними мріями одиниць. Тому, по індивідуальних плянах проти-турецької офензивної ліги короля Володислава IV, в 1640-их роках, приходить зразу таки повний крах, внутрішній і зовнішній: його сигналом був виступ Богдана Хмельницького (1648), який стає справжнім "потопом" Польщі, з якого вона вже ніколи не може вповні вийти. (У війну встряває згодом Семигород, Москва, Швеція й інші сусіди та приходить момент, коли ціла територія знаходиться в мілітарній окупації (1655 р.).

б. – Литва. – Литовсько-Руська Держава, проживши в XIV-XV ст. вершину своєї сили і значення, з Люблинською Унією в 1569 р. добровільно входить у період свого політичного й культурного занепаду; обманена центральною варшавською владою, і залишивши напризволяще свого партнера з часів своєї сили і слави (Україну), вона ступнево втрачає своє правне становище в Польсько-Литовській Державі; животіючи через два століття в ролі сателіта Польської Корони, з її упадком (1772) стає анектованою до Москви провінцією.

У XVI-XVII ст. вона стає видовищем різних змагань: політичних – між Польщею, Швецією і Московщиною; церковних – між католицизмом, православ'ям і протестантизмом; культурних – між культурою слов'янською, Германською (Східні Пруси, Швеція) і романською (через Польщу); етнічних – між білоруським, литовським і польським елементом. Вільно в 1600 рр. являється чужинцеві Вавилоном різних національностей, релігій, економічних інтересів, адміністративних, церковних і політичних юрисдикцій, які тут схрещуються, пересікаються, витворюючи враження свободи, але і хаосу.

У тому просторі, в безпосередній життєвій стичності, жиє і діє Йосафат Кунцевич, і тут сформується в щоденній стрічі з проблемами його життєва ідея: єдності, зосередження на ділянку церковну.

в. – Московщина. – Історія Московщини в добу Йосафата – це повільне, конвульсійне (Іван Лютий) відмирання держави і династії Рюриковичів, (Останній Рюрикович – цар Теодор (1584-1598). Від 1613р. наступає нова династія Романових,- у міжчасі йде майже 15 літня суцесійна війна з Борисом Годуновом (1598-1605), т. зв. фальшивими Димитріями, першим і другим (1605-1610), Василем Шуйським, польськими претенсіями тощо.) чверть століття державної кризи (1588-1618) та постання нової імперіальної (в сторону Азії) держави й династії Романових (1613-1917). Між Польсько-Литовською Державою і Московщиною триває столітня проба сили (1560-1660 рр.). Подібно як у політиці доба Рюриковичів кінчиться акцією Івана Лютого (царство), так і в церковному житті ця доба кінчиться оснуванням московського патріярхату (1589), із послідовною кризою (1605-1618) та зростанням

нового патріархального періоду, спертого на імперіяльні й месіаністичні основи теорії: "Москва – Третій Рим" (1619-1700). Життя і праця Йосафата припадають на часи політичної й церковної кризи в Московщині (1590-1620), тому вона не визначає вирішально його церковної дії. Щойно по його смерті московський царат і патріархат піchnуть цікавитися українсько-білоруськими землями і церковними справами та переберуть над ними політичну (Переяславська Угода і Андрусівський мир: 1654, 1667) і церковну гегемонію (підчинення київської православної митрополії в 1686 р.). Однак політичні ілюзії польської державної влади в часі московської кризи-"смути" (фальшиві Дмитрії, кандидатура польської династії на московське царство: 1605-1618) непрямим рефлексом впливатимуть на успішність церковної діяльності Йосафата, яка знайде гальмуючі елементи збоку політичних розрахунків. У 1622 р. ці елементи є виразно сформульовані в переписці між литовським канцлером Левом Сапігою, головним співробітником Жигмонта III, і Йосафатом (пор. нижче, розд. VI).

г. – Україна. – Україна цієї доби входить на історичну арену, як етнічна, мілітарна і церковна сила. У цих ділянках виявляється її прихильність в історичному процесі тієї доби; політична ділянка стоїть ще на другому пляні та виринає щойно під її кінець, із постановом козащини Богдана Хмельницького (1648).

І. – Етнічна еволюція. – Етнічну еволюцію українського народу цієї доби розглядаємо під кутом національного проводу, який зазнав у тому часі поважних пересунень: від боярської верстви до народної маси. Український нарід входить у цю добу (1550-1650) під проводом своєї боярської верстви Литовсько – Руської Держави, якої провідне становище було визначене звичаєвим фєвдальним правом та "Литовським Статутом" (1529). Боярська верства мала звичаєве і державне право на провід та виконувала його, ідентифікуючи себе з народом, із "руською нацією", а свої станові інтереси – з інтересами цілої етнічної маси українського народу. Люблинська Унія між Польщею і Литвою в 1569 р. була складена коштом території українського партнера, і українська боярська провідна верства потягнулася до обох реальних центрів державної сили, – занежуючи тим свою ідентичність з українським народом та розділивши його інтереси від своїх станових інтересів, які вона пов'язала з Вильном чи Варшавою. Тому вже скорим темпом українська боярська верства самоліквідувалася, прийнявши польську чи литовську спільноту національності, культури і віри. Доля роду Острозьких (по 1608 р.), і "Тренос або Плач" Смотрицького (1610) наглядно показують глибину провалу національного проводу боярства. (У "Треносі" Смотрицький ставить перед очі народу публічну денунціацію шляхетської й боярської верстви, яку вичисляє поіменно.)

Та в процесі цього виразного падіння, вже в 1580-их роках формується самотужки новий національний провід: міщанство, зорганізоване в Братства, із своїми культурними, церковними і громадськими завданнями. Деяке незаінтересування міщанством у Польсько-Литовській Державі нового типу, дало цій верстві вільну руку і спромогу визначити себе, використавши своє економічне становище. (Пор. Енциклопедія Українознавства. Том II, стор. 1617-1618, та інші твори.) Цеховий устрій, волоське чи мадебурське право і самоврядування, а згодом церковна ставропігія, були тими елементами, які в одне об'єднали розбіжність інтересів, визначили стрункість організації та вказали на поле діяння і праці міщанства. Поєднавши свої інтереси і пляни з залишками дрібної шляхти, братське міщанство заступило боярські роди в проводі народом та його інтересами. Україна і Білорусь покрилася густою сіткою братств, між якими деякі виявляли широкий вплив; можна сказати, що братський трикутник: Львів-Київ-Вильно опановував цілу українсько-білоруську територію, без огляду на внутрішній кордон між Польщею і Литвою. На цьому ж кордоні стояв цілий ряд братських станиць: Володимир-Луцьк-Слуцьке-Могилів, які діяли обабіч цього кордону. Так із першого десятиріччя XVII ст. соціальний, культурний, релігійний і національний провід народу перейшов із боярських палат до міщанських братських домівок. (Пор. Енциклопедія Українознавства. Том II, стор. 173). Та був це провід національної дефєнзиви – перед наступом на українські землі національної польщини, со-ціального й економічного визиску, латинської культури та католицтва. Та

рівночасно з тим нарастав уже помалу новий провід національної офензиви: козацтво, яке остаточно перебере свою роллю з повстанням Хмельницького (1648). Життя й діяльність Йосафата припадає саме на цей посередній етап розвитку національного проводу: братський, що виразно спостерігається в цілому його житті та творить умовини його дії.

II. – Ріст мілітарної сили: козаччина. – Доба Йосафата в суцільності є класичною для постання, розвитку, зросту й утвердження української козаччини. (Пор. Енци. Українознавства, том I, стор. 439-440, з відповідною літературою.) Ця еволюція переходить свій повний і досконалий круг: від козаччини Байди Вишневецького в 1560-их роках, до виступу козаччини Богдана Хмельницького в 1650-их роках; від дійової вимоги особистої свободи, до вимоги зі зброєю в руках національної свободи. І цей розвиток перейшов свої складні, але органічні етапи; в тому часі зросла їхня організація, були проведені спроби сил, зріс мілітарний і політичний досвід, була здобута широка оцінка. (Т. зв. "січ" на Хортиці, за Дніпровими порогами,- в тому часі постають т. зв. "реєстрові козаки", тобто форма позитивного вбудування козацтва в тодішню державну систему, козацтво виринає на міжнародній арені, як можливий партнер проти-турецьких союзів, бере участь в московських війнах у часі т. зв. "смути", а згодом його слава гомонить у тридцять-літній війні в Європі; для прикладу пор. Листи Апостольських Нунцій до історії України, вид. А. Г. Великим, ЧСВВ, в рр. 1959-1962, в шістьох томах, які обнимають 1550-1648 рр., і поміщують 2980, в більшості невиданих, документів Ватиканських Архівів.) Змагаючи за свою правну легалізацію, козаччина весь цей час шукала своєї місії, виступаючи щоразу з новими ідеями і кличами. Спершу в ім'я гуманізму: захисту людської свободи (при самому своєму виникненні); (Козаччина постала в часах соціального й економічного гніту, і була виявом так зв. "уходства" з тодішнього суспільного ладу.) згодом в ім'я релігії: захисту християнського люду перед наступом мусульманського світу (татари, турки); ще далі в ім'я охорони держави і цивільного безборонного населення (часи Степана Баторія: 1575-1586); в ім'я протитурецької християнської офензиви (перші роки Жигмонта III: 1588-1594); в ім'я оборони соціальних прав народу (часи Косинського-Наливайка: 1594-1598); в ім'я возстановлення ладу і правопорядку в Московщині (фальшиві Дмитрії, претенсії династії Вазів на московське царство: 1605-1618 рр.); в ім'я оборони українського православ'я (1620-1635 рр.); в ім'я анти-турецької ліги Володислава IV (1640-ві роки), а вкінці – в ім'я національної й політичної свободи українського народу, від Вісли по московські кордони, степи Слобожанщини і Чорне море та Карпати. З такими різними гаслами – не можна дивуватися, що в проводі козаччини чергувались представники: від княжих родів аж до простого панцизняника-хлібороба, від шляхтича до міщанина, від поляка до татарина, від латинника до потурченого християнина. З такими місіями, цілями і проводом козаки могли добувати Констан-тинопіль і Москву, йти походом на Варшаву, відстоювати Відень, погрожувати Парижеві; (Нпр. у 1625 р. Австрія погрожувала вислати проти Франції (на Париж) 25 тисяч козаків, щоб вирішити тридцять-літню війну, пор. Листи Апост. Нунцій..., том IV, стор. 174,ч. 1778, з дня 12. 4. 1625 р.) єднатися і співпрацювати з католиками і православними, переговорювати з литовськими, семигородськими, а навіть шведськими протестантами; миритись із татарами й турками, а воювати з християнами; воювати православні народи на спілку з католиками – усе за час одного століття: в добу Йосафата. І саме в часи анти-московської й анти-турецької місії козаччини (1605-1621) проходить священицька і єпископська діяльність Йосафата; щойно в шуканні нової місії тобто оборони православ'я, козаччина стрічається з діяльністю Йосафата у прямім, фронтальнім зударі: це часи козаччини Петра Сагайдачного (1618-1622). (Козаччина Сагайдачного поставила у свою програму оборону православ'я, вписуючись навіть у члени Київського Богоявленського Братства.)

III. – Церковні шукання. – Доба Йосафата в Україні є добою інтенсивних церковних шукань. Увійшовши в склад Польсько-Литовської Унії (1348-1413-1569), а згодом Польсько-Литовської Річпосполитої (від 1569 р.), українська Церква підпала під

деструктивний вплив панівної державної доктрини, яка мала свої конкретні вияви в королівсько-боярським патронаті над Церквою та в шляхетській сваволі. Саме ці сили привели українську Церкву до глибокої кризи й занепаду, – від верховної церковної влади починаючи, а на релігійності народу кінчаючи. Крім цих внутрішніх сил, свій вплив виконували і зовнішні чинники: реформаторські протестантські ідеї та параліч східних християнських центрів, із якими українська Церква була традиційно пов'язана (нпр. Константинопіль).

Державна польсько-литовська верхівка в половині XVI ст. зломила моральний хребет клирові і єрархії української Церкви; протестантська реформа огрозила віру народу, а византійська безпомічність і нерадивість спричинила в українській Церкві занепад церковного правопорядку. І коли в 1580-их роках тридентська католицька проти-реформа дійшла до Польсько-Литовської Держави, вона викликала в українській Церкві ще виразніше усвідомлення лиха і бажання направи. Але рівночасно з цим позитивним явищем, вона викликала в українській Церкві тривогу. Бо католицька проти-реформа йшла суцільним і фронтальним наступом на інаковірний світ, не розрізняючи між церковною єрессю і роз'єднанням, та тому в своєму наступі вдарила і на православ'я. На жаль, ця спасенна проти-реформа, яка постала з чистого релігійного джерела, часово стрінулася на цих землях із політичним наступом шляхетства і польщини на схід: на Білорусь і передусім Україну – використовуючи пригожу кон'юнктуру, створену політичною Люблинською Унією, на некористь України (1569). Цей наступ польського шляхетства на українські степи й на Київ радо підхопив проти-реформаторські ідеї та поніс їх на схід, закривши ними правдиві цілі того "хрестового" походу: політичне й економічне добич-ництво. До цього воза пристала, а згодом і засіла на ньому і польська католицька проти-реформа. Зокрема головний носій і виконавець проти-реформи – єзуїтський Орден скористав із цього "світського рамені" в своїй запланованій дії: скорим темпом українсько-біло-руські землі покрила густа мережа єзуїтських шкіл і колегій, які взяли на приціл і спротестантизовану і православну молодь, спраглу нового гуманізму і науки.

Тільки небагато людей, і з одного, і з другого боку, зрозуміло небезпеку. З католицького боку впало неспіве слово: поєднання, унія, але – його заглушив гомін голосів, який, в ім'я Церкви і в ім'я держави, кликав за навертання, за анексію. "Мир роз'єднаних у вірі" з 1573 р. дуже скоро переіменився в гасло: "війна інаковірним". І тут з українського боку виринають кличі: підвестися культурно та оновитись релігійно, – щоб устоятись, не стати об'єктом церковного й політичного прозелітизму. І постають школи, княжі й братські: Острозька і Львівська, а незабаром Київська; постають друкарні, і появляється буквар і книга. (Острозька Академія, заснована в 1580 р.; Львівська братська школа в 1586 р., Київська Богоявленська в 1615 р.; заслугами кн. Острожського було засновано школи у Володимирі (1577), Турові (1572), Слуцьку (1580). Заходами Братства існували школи в Бересті, Рогатині, Перемишлі тощо. Друкарні були засновані в Острозі (1580), Львові (1585), Стрятині, Дермані та інші, мандрівні; пор. Енци. Українознавства, том I, стор. 970-1.) Це шлях Острозького і Львівського Братств. А тимчасом єрархія думає глибшу думу, і в Києві, і в Константинополі: як відхилити від східного православ'я небезпеку католицької проти-реформи? Про відповідь на це питання думають: патріярх Єремія II у Константинополі, і митрополит київський; (Діяльність Єремії II гл. в Оскара Галецького в його книзі "Від Флорентії до Берестя" (в англ. мові), вид. в Римі в 1958 р.) Антін Поссевіно і Констянтин Острозький; Петро Скарга, польський єзуїт, і Петро Аркудій, грек; Бернард Мацейовський, львівський латинський архієпископ, і Іпатій Потій, єпископ володимирський, недавній берестейський каштелян. (По смерті жінки, на настоювання кн. Острожського, Адам Потій, берестейський каштелян приймає номінацією на володимирського єпископа та входить у конкретні розмови з кн. Острозьким у справі з'єдинення. Пор. Ю. Пелеш, Історія З'єдинення Руської Церкви з Римом (по-нім.), т. I, стор. 519-522.) Відповіді були різні і розбіжні, частинні і загальні, внутрішні й зовнішні, та врешті вони зійшлись у двох головних пунктах-постулятах: а) внутрішня церковна й культурна обнова, і б) допомога ззовні. У цих пунктах був згідний

український загал: єрархія, боярсько-шляхетська верства, братське міщанство; розбіжність появилась у визначенні характеру зовнішньої допомоги і її носія.

Отож, починаючи від школи і книги внутрі, кн. Острозький уже в 1580-их роках веде розмови, і з Римом (Поссевіно, варшавський нунцій), і з Константинополем (Єремія II, Лукарис, Пігас): про можливості й характер зовнішньої допомоги для української Церкви. (Кирило Люкарис був учителем в Острозькій Академії в 1580-их роках, у часі побуту Єремії II в Україні ведуться розмови на теми поєднання і висувається плян осідку константинопільського патріярха на Волині. Пор. О. Галецькі, цит.твір., стор. 212, Листи Апост. Нунційв, т. I, Рим 1959.) Українська єрархія з другої половини 1580-их років, починає внутрішній процес обнови церковного правопорядку та шукає зовнішньої піддержки з Візантії (реформи патр. Єремії II); міщанські братства на місцях організують культурну й конкретну церковну роботу та спирають її на пряму допомогу Візантії (ставропігіяльний рух). Майже немає сліду шукань допомоги з Московщини, а Польща мала свої пляни: церковні (Гербест, Скарга, Мацейовський, Верещинський і інші) і церковно-політичні (Ст. Баторій, Жигмонт III, Ів. Замойський, Л. Сапіга), які не рахувались з українським партнером, головню ж церковним, і велися понад його голову, – в ім'я католицької проти-реформи і скріплення польської державної політики. (Пор. твір О. Галецького, Від Фльорентії до Берестя, стор.199-222.) Та вже в 1589 р. українські сподівання на дійову допомогу з Візантії розвіялися. Гнучкий дипломат і тактик, Єремія II, – який успів за 25 літ (1572-1595) три рази здобути константинопільський патріярший престіл, заграваючи вміло з турецькими султанами й везирами, і зумів позискати собі піддержку та прихильність Риму, заграваючи на григоріянській календарній реформі й унійних плянах, – замість конкретної допомоги, проводив в українсько-білоруській Церкві свої власні інтереси. Обіцяючи Острозькому та кн. Слуцьким міражі перенесення візантійського патріярхату на Волинь, він у 1589 р. нагло основує московський патріярхат; вдаючи заінтересування скріпленням авторитету української єрархії, він рівночасно фаворизує міщанські світські братства, як безпосередньо собі підчинений орган контролю над єрархією. (Про візиту Єремії II пор. Галецькі, цит. тв., стор. 222-235 і інші, нпр. Ю. Пелеш, у своїй Історії З'єдинення, т. I, стор. 512 сл.) Тому, виїжджаючи в 1589 р. з України, він залишає понад голови єрархів – ставропігії, а понад голову київського митрополита – луцько-острозького "екзарха". І коли Острозький, спертий на власну силу, проковтнув гірку пілюлю, українсько-білоруська єрархія спротивилася такій зовнішній "допомозі", яка перемішувала карти на столі та зробила з українського церковного проводу інструмент чужої церковної політики, не даючи нічого для внутрішньої обнови Церкви та її відборони перед наступом католицької проти-реформи; тому з 1590 р. вона приймає новий напрям ідей: неутралізувати польську католицьку проти-реформу – не з Константинополя, але з Риму. (Пор. Ю. Пелеш, цит. тв., т. I, стор. 514 і сл.) Виготовивши в 1590-1595 рр. цілий ряд умов та погодивши їх одногосно між собою, входить вона в Берестейське Порозуміння з Римом, ратифікуючи поставлені умови і дані Римом Гарантії, – на Берестейському Синоді, в жовтні 1596 р. (Пор. Ю. Пелеш, цит. тв., I, стор. 516-528,- О. Галецькі, цит. тв., стор. 236-252.) Проти рішення єрархії, в останній момент, виступає кн. Острозький і частина шляхетських одностумців, ображена порушенням панівного тоді протестантського походження, принципу: "чия територія – того й релігія", і двох владик піддається пресії (Балабан і Копистенський). Церковні братства, силою свого ставропігіяльного положення, виступають проти рішення єрархії, в ім'я Візантії. Починається роздвоєння української Церкви й народу. Рештки боярства і шляхта ведуть затяжну сеймову боротьбу проти рішень єрархії по воєвідських центрах (сеймиках) і в Варшаві (державний сейм), щоб державними законами змінити церковні рішення; на місцях виступають у дію братства і низове духовенство. Ця боротьба має перемінну долю. Польська влада і церковні круги хочуть бачити в Берестейському Порозумінні перехідний етап католицької проти-реформи, та дальший крок до політичного опанування Білоруси й України, зідентифікувавши католицтво з латинством і з польонізацією; звідси походить вихідна тактична піддержка Берестя, поки воно не

виявило свого справжнього обличчя та поки не треба було платити за цю піддержку над міру високої ціни, – яку визначила польській католицькій громаді козащина Сагайдачного на полі бою з турецькою і московською загрозою, поставивши справу православ'я на один список козацьких постулатів. (На сеймах у 1607-1609, 1620-1623 тільки незначна група державних послів і сенаторів обстоювала ще з переконання Берестейське З'єдинення, маючи за собою державну владу – Жигмонта III, – інші, в тому і латинські єпископи, готові були залишити Берестейське З'єдинення, а в 1622 р., на внесення польського клиру, навіть Римська Курія розглядала це питання на окремому засіданні Конгрег. Пропаганди, дня 6. 12. 1622, в якому особисто взяв участь папа Григорій XV; пор. Акти Конгрегації Поширення Віри щодо католицької Церкви України й Білоруси, том I: 1622-1667, стор. 10, ч. 4 (по лат.)) Рівночасно і Константинопіль, і Москва стараються всіма силами спинити пролом католицької ідеї на схід, на лінії – Балтицьке і Чорне море. Так у 1620 р., без більших труднощів постає в Києві нова українська православна єрархія, (Пор. нижче, розд. VI.) яка майже 15 літ шукатиме способу і форми своєї легалізації в Польсько-Литовській Державі; спершу – в формі абсолютній, через державно-правне визнання нової, православної, і ліквідацію старої, католицької єрархії (1620-1623); згодом – через знайдення спільного вищого знаменника порозуміння обох сторін (1624-1632: "щоб Русь не нищила Русі", ідея спільного київського патріархату, спроби спільного Синоду в Києві й у Львові), а вкінці – через компроміс між обома сторонами, з реалістичним учисленням конкретних фактів і сил (1632-1637). Ініціатива з одного і другого боку переходить у компетентні руки єрархії, серед якої виступають непересічні постаті: Рутський, Борецький, Кунцевич, Смотрицький, Могила, Корсак. Проти таких розв'язок виступають з одного боку братства, а з другого козащина, яка з ролі оборонця православ'я, посягає ступнево, на внутрішньому і на зовнішньому фронті, по ролі "протектора" православ'я. І коли Братствам були покладені певні міри і гальми патріархальним (1620-21) і митрополичим авторитетом (Могила: 1640 рр.), то козащина зриває всі ті спроби та посуває справи до зламу (1628-9: знеможливлення Львівського, і розігнання Київського Синоду в справі порозуміння; екстремні вимоги в часі безкоролів'я в 1632-1633 рр.; врешті – навальна проти-католицька акція з 1648 р. і далі). На базі фактичного компромісу 1632-33 років, протягом наступних 15 літ переплітається обостороннє зліпшування церковних позицій між українськими католицизмом і православ'ям, відповідно до силових пропорцій обох сторін, якими проводять з одного боку: Рутський, Корсак і Селява, а з другого: Могила і Косів. У тому ж самому часі (1635-1650) переходових і компромісових розв'язок, іде змагання за тривку й загальну розв'язку українського церковного питання. На цей час припадає спільна акція за київський патріархат, як базу поєднання, між Корсаком і Сангушком з одного, а Могилою і Пузиною з другого боку, – при особистому заінтересуванні короля Володислава IV, з рацій його східної політики, спертої на козащину (1636-1640) (Пор. Микола Андрусак, Справа Київського Патріархату за Володислава IV (по-польськи), Львів 1934; пор. про загальні труднощі в цій справі лист Секретаря Пропаганди до варшавського Нунція з 1636 р., поміщений у виданні Є.Шмурла за латинським рукописом, ч. 8473, ч. I, стор. 14 і т. д.). Згодом (1643-1648) Могила, Косів і Кисіль з одного, а Терлецький і Селява з другого боку видвигают новий плян церковного порозуміння, – на базі ревізії Берестейської формули (Могила-Кисіль: 1645), до якого ставиться прихильно католицька сторона. Та козацький зрив Б. Хмельницького в 1648 р. знову ставить усе на вістря меча та під розсуд переможця, віддаляючи принайменше на 10 літ шукання властивої церковної розв'язки. (Пор. А. Г. Великий, ЧСВВ, Анонімний проект Петра Могили по З'єдиненню Української Церкви, в "Записках", т. IV, Рим 1963, стор. 494-497.) Та це вже тема нової доби: Козацької Державности.

Ось на таку добу припадає життя й діяльність Йосафата Кунцевича: докладніше на її центральний період (1580-1630) інтенсивних шукань загальної і задовільної розв'язки української церковної проблеми, коли були висунені такі розв'язки як: східній візантійський патріархат (1580-1590), східне католицтво (1590-1600), католицтво або православ'я (1600-1620), спільний український київський

патріярхат (1620-1630). Відповідно до свого знання, сумління і переконань, вибрав Йосафат свій життєвий шлях – католицький, і пройшов ним послідовно і логічно, хоч не виключав можливості його коректив та вдосконалень. У добі загальних шукань, він мав право шукати і вибрати те, що вважав у сумлінні правильним, і для його здійснення діяти, його розв'язку можна вважати контрверсійною, але гуманно, національно, морально і церковно – оправданою; а що історія не знає проб і репетицій – то й виправданою з боку наступників, які до всіх історичних даних можуть додати важливий елемент – історичну перспективу, і успокоєні пристрасті. Цього потребує історія і кожна історична постать, а тому і – Йосафат.

3. – ЦЕРКВА В УКРАЇНІ Й БІЛОРУСІ В ДОБІ ЙОСАФАТА

Щоб зрозуміти постать Йосафата та його історичну роль, вистачило б і досіль сказаного про добу Йосафата Кунцевича. Та щоб зрозуміти зміст його життя і зміст його діяльності, треба приглянутися ще положенню Українсько - Білоруської Церкви, зваживши загальне церковне тло Сходу і Заходу. Щойно з такого вгляду зможемо зрозуміти, чому жив і діяв Йосафат так, а не інакше, чому займався такими, а не іншими справами і проблемами.

а. – Стан західньої (латинської) Церкви. – Від початку другого тисячоліття історії Церкви до доби Йосафата, західня, латинська Церква (інакше можна б назвати: західній римський патріярхат) пережила дуже інтенсивну, а навіть бурхливу церковну і цивільну історію; у ній вона була замішана прямо чи непрямо, добровільно чи недобровільно, ступнево чи революційно та мусіла в ній брати активну участь і виконувати свою роль, і церковну, і громадську, і політичну, і культурну. Щоб не входити в подробиці, (Факти, події, дати в цьому розділі є загально знаним добром кожного підручника історії Церкви, і тому не подаємо окремої бібліографії) та дати загальний начерк, треба нпр. згадати, що в тому часі вона відбула аж десять Вселенських Соборів: Лятеранський перший (1123), другий (1139), третій (1179), четвертий (1215), Ліонський перший (1245), другий (1274), Венський (1311), Константський (1414), Фльорентійський (1437), Лятеранський п'ятий (1512), а вкінці наважніший – Тридентський (1545), який на передодні доби Йосафата тривав 18 років. Це показує інтенсивність церковного життя і важливість проблем, а одночасно виявляє історію формування католицького Заходу: силу його організації, стрункість церковного правопорядку, глибину католицької доктрини та політичну, культурну, громадську пов'язаність Церкви зі світом. У таких рамках слід пригадати головніші переживання, події, течії, труднощі, з якими стрінувся латинський Захід, які мусів пережити і розв'язати, та які залишили замітні сліди в цілому житті латинської Церкви і її членів. Тут маємо: скандальний поділ Сходу й Заходу в 1054 р.; хрестоносний рух на Схід між 1095 і 1275 рр., задуманий як офензива проти мусульманського світу, а згодом політично здегенерований у наступ і на православний Схід (1200-1275); інгеренція фєвдального суспільства в церковні справи (1000-1200) і боротьба за так звану інвестицію чи "подавання духовних хлібів"; тут і боротьба між папством та імперією Заходу (XIII ст.); тут і турецька й татарська загроза для Європи; тут і так зв. "авініонська неволя" палату (1309-1377), і західня схизма довкола папства (1378-1415), і падіння Константинополя (1453); тут і відкриття нових світів та колоніальна політика західніх держав (з 1492 р.); тут церковний та політичний протест: Німеччини (Лютер: 1517), із дальшими розгалуженнями в північних германських країнах; Швайцарії (Кальвін), із дальшими розгалуженнями на Францію (гугеноти), а навіть на Угорщину й Литву; Англії (Генріх VIII) із дальшими розгалуженнями на англійську колоніальну імперію (англіканізм). Одночасно з тим постають і розвиваються різні духовні й релігійні течії, культурні прямування, соціальні реформи – загально: ересі, з яких треба згадати доктрину альбігензів, вальдензів, віклефітів, гуситів, лютеранів, кальвінів, англіканів, щоб згадати тільки важніші й більше поширені, до яких треба долучити і цілий гуманістичний рух. Проти цих західніх "ересей" латинська Церква боронилася всіма доступними засобами: Вселенські Собори, постання нових місійних Чинів,

опрацьована в схолястичних формах католицька наука; для боротьби з єрессю й надужиттям постала так зв. інквізиція, яка незабаром, під натиском політичних та інших сторонніх чинників, набрала зовсім відмінного характеру та була використана державним легалізмом, ставши з контрольного – явищем репресивним. (Про так. зв. Інквізицію написано цілу бібліотеку книг; однак є фактом, що тодішній громадський і державний устрій на Заході використав цю інституцію, яка мала чисто релігійні завдання, для вдержування громадського й політичного ладу в тодішній Європі; людська недосконалість, а то й пристрасті ще й збільшили неадапції цієї Інквізиції.)

Усі ці явища впливали на церковне і релігійне життя Заходу; здорово думаючи люди кликали за реформами, які однак виявлялися частковими, неповними і не мали відповідного дійового виконання. Виступ Лютра та Ген-риха VIII зрушив урешті уми в Церкві і поза нею: постав Тридентський Собор, який охопив цілість нових і старих нерозв'язаних проблем, та подав їх органічну й повну розв'язку. До тридентської церковної реформи знайшлися охотні, відповідні до вимог часу люди, і Європою пройшла повільним, але певним кроком католицька проти-реформа, яка набрала своїх питомих ціх і виявів саме в добу Йосафата (1550-1650). І події в Україні й у Білорусі, в суспільстві й у Церкві, були непрямым відгомонам західньої проти-реформи, знайшовши свої питомі вияви.

Це важливий факт, що похід католицької проти-реформи на європейський схід відбувся не прямим шляхом, але був перехоплений польським католицизмом, який злучив її з ближчими національними інтересами і так пофальшував добре в основі діло. Та чи можна і треба звинувачувати в тому українських щиро намірених людей? Вони дуже скоро відсахнулись від такої допомоги, і станули на власні ноги. Нецілих 10 літ по Берестейським Синоді польські державні й церковні круги вже втратили свої ілюзії, що українське католициство стане помостом до латинства й польщини, і не мали охоти платити надто дорого за чисто церковну справу, жертвуючи для неї польськими національними інтересами. (Пор. нпр. Казимир Ходиніцкі, Православна Церква і Річпосполита Польська (по-польськи) Варшава 1934 р., стор. 356-416, де викладені події між 1597-1620 рр., пор. Грушевський, Історія України-Руси, т. VII, Київ 1909.) Вже з 1605 р. вони почали робити поступки кожному, хто задовольнявся тільки на шкоду українського католицизму, чи це була Московщина, чи козащина, чи навіть заневолена турками Візантія. А в 1621-22 рр. польські духовні й цивільні круги поставили були навіть проект цілковитого залишення Берестейського З'єдинення, і в Римі, і в Варшаві, і в Вільні (Л. Сапіга; польський єпископат).

Католицька Церква латинського обряду в Польщі, в добу Йосафата, мала багато своєї внутрішньої праці для власної онови з занепаду, від єпископів починаючи, а на мирянах кінчаючи. Треба було в дусі тридентської реформи привернути авторитет єпископату, відв'язати його від чисто світських справ, від світової поведінки, амбіціонерства, лакізмства; піднести їх духовну культуру, налагодити успішніше душпастирство й церковну адміністрацію, щоб постать єпископа з державного сенатора стала знову постаттю пастиря народу і батька клиру. Треба було піднести освіту клиру, усунути моральні недоліки, налагодити церковний правопорядок; вірний народ потребував кращого навчання у правдах віри (катехизм, проповідь), інтенсивнішого сакраментального життя (Покаяння, Євхаристія), усунення неадапцій морального характеру, головню в подружньому й родинному житті. Всі ці справи були розхитані протестантськими ідеями, неадапцією контролю, а передусім браком прикладу згори. І в тому відбувається католицька реформа в Польщі і на Литві, збоку єпископату, а передусім працею чернечих Чинів, які зростають числом, оновляються внутрі та виконують широку працю між клиром і народом; а перед тут вели – оо. Єзуїти, які на початку 17 ст. мають уже й на українських землях свої научні й виховні інститути (школи, колегії) в таких місцях як Ярослав, Луцьк, Замостя, Кам'янець, Вінниця, Бар, Перемишль, Берестя, Хвастів. Це були центри виховання майбутнього нового, по-тридентського покоління, яке перебрало провід суспільства, Церкви й держави вже з перших десятиріч 17-го століття.

Однак здійснюючи тридентську реформу, саме в тому просторі до неї пристали

деякі елементи, які огрожували її тривалість. Зокрема треба підкреслити деяку самозакоханість у слухності своєї справи, нетолерантність до інаковіруючих і інакодумаючих, незрозуміння католицькості Церкви та звуження її до латинських форм, сполання на добре наладнану церковну адміністрацію, на зовнішні ефекти, тощо. Всі ці прикмети польської проти-реформи глибоко заторкнули українсько-білоруську східну Церкву, її психіку, спосіб думання, її побожність і її вияви; привели до непорозумінь між єпископами і між духовенством, до постійних спорів, обвинувачень з одного, а жалів із другого боку. Можна сказати коротко: католицька проти-реформа в Польсько-Литовській Державі в ділянці еклесіології не вдалася, ні в відношенні до східного католицизму, ні в відношенні до східного православ'я. І симптоми цієї невдачі, яка щораз поширювалася й поглиблювалася, маємо вже і в часах діяльності Йосафата; тому і його змагання за те, щоб опертися тому фальшивому розвитку відносин проповіддю справжньої єдності в Церкві, не вдалися; (Пор. нпр. листи Йосафата до Лева Сапіги з 1622 р. в А. Г. Великий, Св. Йосафат: Документи беатифікації і канонізації, том I, Рим 1952, стор. 243-264; пор. там же, зізнання Станіслава Косінського, полоцького єзуїта, на першому полоцькому беатифікаційному процесі в 1628 р.: ДБ, I, стор. 145-149; і ДБ, II, стор. 231-246 (зізнання на процесі 1637 р.).) особисто він приніс для цієї справи найвищу жертву, але від того відносини церковні між Сходом і Заходом у цілості не покращали. Але жертва Йосафата вимагає своєї реабілітації і своєї слушної оцінки, і з одного, і з другого боку. І може саме сьогоднішній єкуменічний дух і атмосфера в світі до цього найкраще надаються.

б. – Стан східної Церкви. – Східна Церква вступила в своє друге тисячоліття в формах, вироблених у часі першого тисячоліття, які ціхувалися різноманітністю: тобто як різні помісні Церкви. (Загальні дані можна знайти в підручниках історії Церкви, тому не подаємо знаної бібліографії.) Серед них, із рацій передусім Візантійської Імперії, і щодо сили, і щодо значення, і щодо структуральної досконалості – перше і провідне місце мала Церква візантійського обряду, кермована з Константинополя. Ця Церква вдалася об'єднати багато народів та довгі часи видержувати відосередні сили, які діяли на близькому Сході, на Балканах та в східній Європі. Посування арабського, а згодом отоманського світу на захід, спершу вилучило з-під її впливів дальший Схід та Африку, а згодом ступнево обмежувало її впливи і в малій Азії, і на Балканах, і в східній Європі. І так, крім канонічно-правного відсепарування в 1054 р., на фактичне відсепарування Сходу від Заходу ще більше вплинув турецький світ, який втиснувся між Схід і Захід, і Церква Західня і Східня жили своїм відмінним, відсепарованим життям, своїми окремими проблемами, які старалися ладнати кожна окремо. І коли на Заході струнко сформулювалася зорганізована латинська Церква, з окремим правопорядком, культурою, доктриною (схолястика), тобто – Західня Церква як історичне поняття, на Сході такий розвиток став неможливий, і Візантійська Церква залишилася тільки однією з багатьох східних Церков. Замітним є тут і той факт, що перед добою Йосафата, про яку говоримо, Східня, згідно Східні Церкви не відбули жодного Вселенського Собору, для спільного розглядання проблем доктринальних, церковних, культурних, тощо. (Крім загальних політичних негод і перешкод (поступ арабського й турецького світу), головною причиною було переконання, що роз'єднана Церква по лінії Схід-Захід, не може правно відбутися вселенського Собору. Тому Східня Церква залишилася на становищі 7-го Вселенського Собору – Нікейського II (787 р.),- навіть пізніший спільний Собор – Флорентійський (1437-1439) східня православна історіографія не вдалася до сьогодні вбудувати в свою історичну схему.) До 1450-их років роллю такого соборового авторитету заступав Константинопільський Патріарх, спертий на силу візантійської Імперії; але з падінням Імперії патріярша влада залишилася радше моральною як канонічного і церковного характеру.

За 500 літ історії другого тисячоліття між Східними і Західньою Церквою постала глибока прірва не тільки церковного, але й загально духовного характеру. Зросло над міру чисто людське відокремлення: Схід і Захід уважався окремими цілостями, самовистачальними, з своїм життям, із своїми проблемами. Зросло взаємне незнання себе, а з тим взаємні підозри й недовір'я, а то й виразні обвинувачення.

Потреба знайти спільний знаменник для співжиття і співпраці – зникла з свідомості одних і других, під натиском взаємних обвинувачень у ересях, та в почутті своєї справедливості і правди. І коли з одного боку існувала свідомість Сходу про неможливість відбутися Вселенський Собор Церкви, з другого боку на Заході зростає нова свідомість – спроможності говорити в ім'я цілої вселенної. З часом затратилася також свідомість єдності Церкви, і були розроблювані різні теорії, для оправдання факту роз'єднання, які ґрунтувалися на теорії відколення чи відпаду (схизми) однієї чи другої частини Церкви від цілості; засобом направи лиха одна і друга сторона вважала – поворот другої до власного правовір'я чи православ'я. Тому спроби оновлення єдності Церкви були зроблені в тому часі не на якійсь новій, великій унійній ідеї, але під натиском нецерковних потреб, та в вимірах відчуття власної сили чи безсилля. Головною справою, яка наближала Церкви, – була загроза мусульманського світу й отаманської державності-імперії, і фактично всі спроби якогось зговорення відбулися перед 1450-им роком, тобто перед остаточним падінням візантійської Імперії; згодом спроби поєднання Церкви вже не повторилися, не тільки задля перешкод ставлених владою султанів, але також через брак ясної ідеї поєднання церковного спору між Сходом і Заходом. Хрестоносна офензива західного християнського світу проти мусульманського світу, замість стати великою об'єднуючою ідеєю та прискіпати й уможливити церковне наближення й об'єднання, через змішання з різними нецерковними елементами, а головне з політичними калькуляціями, ще більше роз'єднала християнський Схід і Захід. Несмілим висновком цілого хрестоносного періоду (1095-1270) та кращого взаємопізнання була ліонська унійна спроба (1274), Михайла Палеолога (1261-1262) та патріарха Івана Векка (1275-1282). Також і потреба християнської дефензиви в XV ст. збила Схід і Захід до Флоренції (1437), але не знайшла якоїсь органічної й тривалої розв'язки проблеми церковної єдності та, з падінням Константинополя – впала сама собою, без якихсь окремих правових актів з одного чи другого боку: просто – відпала причина наближення й порозуміння, яка не була чисто церковна, а радше політична. Та крім недостаті дійової унійної ідеї, бракувало також людей великого формату для цієї справи, а то й відповідного спокою й обставин для конструктивної праці для єдності. Ми вже бачили передше величину і число потреб, які займали увагу і сили Заходу; не менше зайнятий був Схід. А до того треба пригадати такий нпр. факт, що через тих 500 літ, про які мова, не було тягости проводу ні з одного, ні з другого боку; доказом того факт, що за цей час на римським і константинопільським престолі змінилось яких 90 папських чи патріарших управлінь; а це не влегшувало далеко-йдучих плянувань та довгореченцевої праці.

Вкінці слід відзначити ще і той факт, що саме в тому 500-літті оформився отой "контемплативний" тип східного, і "активний" західного християнства. Знайшовшись ступнево в мусульманському світі і в турецькій державності, Схід був змушений замкнутися в собі, звузити свої лави та прийняти оборонні позиції відносно нової дійсності; звідси втратив він контакт із світом і з суспільністю та з громадським, культурним, політичним, державним життям і проблемами; східне християнство стало "не від цього світу", плекало традиції, вірно зберігало передання батьків, установлені в інших обставинах, і відкидало нові спроби знайти становище до труднощів, потреб і проблем оточуючого нового світу дійсності. (Сьогоднішні дослідники Сходу (головно на заході Європи) досліджуючи східну ментальність, аналізують вислід історичного розвитку, але не узгадують належно причин того історичного процесу, – тому вони витягають дуже абсолютні, засадничі висновки, і можна сказати – історіографічно ще й поглиблюють розрив Схід-Захід та віддаляють можливість якоїсь синтези, хоч мають на цілі наслідок якраз протилежний: наближення й поєднання.) Захід, навпаки, знайшовся в самій гущі подій світу й суспільності, прийняв як свою місію – працю над розв'язкою проблем світу. Доказом того хочби наявність 11 Вселенських Соборів, за 550 літ історії, скликаних на Заході.

З такими цілями і прикметами знайшлася Східна Церква в по-тридентській добі, і в часах католицької проти-реформи; вона хоч і не була спрямована прямо проти чи в бік Сходу, однак не могла не заторкнути цієї основної справи: відносин Сходу і

Заходу та проблеми церковної одности, хоч цієї справи не заторкав виразно Тридентський Собор 1545-1563 рр.

У добу Йосафата східня Церква ввійшла з такими недоліками, потребами, проблемами: а) В загальному – відсепарування від життя і потреб народів, які попали в турецьку залежність та стали предметом мусульманської місії; втрата контакту з світом і його проблемами; замкнення в традиційності, з занеханням розв'язки актуальних проблем, релігійних і церковних; б) у своєму проводі – брак одного вирішного проводу на Сході; ізоляція і нечинність константинопільського патріархату, обмеженого турецькою владою та неспосібного, через нецерковний добір кандидатів; від упадку Константинополя патріярхи майже не цікавилися справами київської митрополії, над якою перебрали патронат польські королі, – за винятком прохань про милостиню, для плачення податків і баришів султанам; щойно під кінець XVI ст. особисто (Єремія II) чи через своїх делегатів (Кирило Лукаріс, Никифор, Мелетій Пігас, пізніше єрусалимський патр. Теофан, а згодом, у часах Хмельниччини й козаччини, різні єпископи і патріярхи) візантійський патріархат почав знов інтересуватися Україною; перекупство і продажність церковних урядів і достоїнств, відповідно до єрархічних ступнів та залежності. У 1600 році автор "Антиррезіса або Апології" між іншим так характеризує стан східньої візантійської єрархії: "Між старшими і настоятелями церковними скрізь панує лакізмство, симонія, лож, ненависть, обмова, впертість, гордість, зарозумілість та інші поблудження... Про знання Св. Письма й інших духовних справ нема що й говорити! Не знайдеш між ними докторів і добрих проповідників навіть зі свічкою... У монашому стані немає ні послуху ні страху перед законом... Із монашого стану св. Василя лишилася тільки тінь, а сама ідея загинула..." ("Антиррезіс або Апологія", Вільно 1600 (по-польськи; в 1598 – по-українськи,- традиція вказує на Петра Аркудія, грека,- новіші історики вважають автором І. Потія, за співпрацею Аркудія, і припускають також латинський текст,- пор. Грушевський, VI, 588.) До того серед вищого духовенства почали закрадатися протестантські ідеї й доктрини; в) у народі – брак духовної освіти, який спричинив перенаголошення зовнішньо - обрядових форм; формалізм, занедбання сакраментального життя, моральні надужиття, зокрема в подружньому і родинному житті; фанатизм і нетолерантність до інакочислюючих, які зросли до крайніх меж, зокрема в відношенні до латинського Заходу.

Все це ввійшло в добу Йосафата, в оте XVI-XVII ст., щоразу зростаючи на верхах і на низах; мусульманська релігійна агресивність зовсім перепинила християнську місію, ізолювала християнство та помалу і ступнево працювала над його повною ліквідацією, користуючись у тому повною піддержкою турецької влади і громади. Про такий стан свідчить М. Смотрицький, відбувши свою подорож на Схід у 1624-1626 рр., щоб скріпитись духовно в своїх душевних сумнівах; зі Сходу він повернувся вповні розчарований та прийняв Берестейське Порозуміння і єднання з Римом. (У липні 1627 р. Пр. Листи Йосифа Веляміна Рутського, Рим 1956, стор. 195, із дня 10. 7. 1627, у якому повідомляє про Смотрицького Папу Урбана VIII; пор. С. С. Сабол, ЧСВВ, Про Мелетія Смотрицького – проти-католицького полеміста, Рим 1951 (по-лат.)) Згодом і П. Могила в 1645 р. вважає Візантію задля турецької неволі, неспосібною дати порятунку і провід східньому православ'ю. Все це було відоме в Україні, було боляче переживане та викликало серйозні думи про майбутність. Із Сходу приходило в Україну тільки ще більше замішання, а пожвавлені зв'язки від кінця XVI століття носили сповиди турецького політичного сондування, а принаймні простого збирання милостині чи оплат, – навіть за рахунок різних привілеїв і поступок (оснування московського патріархату в 1589 р., цілий ряд ставропігіяльних привілеїв в Україні між 1580-1620 рр.).

У таких обставинах і в такому положенні східньої і західньої Церкви, Українсько-Білоруська Церква мусіла шукати і знайти своє місце, своє спасіння, свій порятунок у своєму незavidному становищі й положенні.

в. – Стан Українсько-Білоруської Церкви. – Історія українського християнства і Церкви починається з другим тисячоліттям історії Церкви взагалі. Хоч східньо-

європейський простір виступає досить пізно на світову християнську арену, але в своїм правдивім євангельським неофітизмі він скоро доганяє вселенську християнську громаду. Київське християнство дуже скоро знаходить своє належне й гідне місце між християнськими народами. Українську Церкву княжої доби можна вже з XI століття ставити поруч з іншими Церквами першого тисячоліття. Вона швидко опановує простір і людину та проявляє всі форми християнського життя й дії. Єрархійна організація, просякання християнської віри і поведінки в усі частини цього простору, в усі верстви народ}', в усі ділянки життя, – у сто років по хрещенні є вже завершеним фактом: Україна і Білорусь стають християнськими державами, в усіх напрямках. (Пор. працю М. Чубатого, Історія Християнства на Русі-Україні, т. I, Рим 1965, зокрема стор. 756-761 ("Київське християнство в ідеології і практиці"), та стор. 762-767 ("Київська Церква і Вселенське Християнство").) Християнське віровчення, християнське сакраментальне життя і культ знаходять свій повний вияв у правовірних формах, без затримок чи відхилень. Єрархія, духовенство, чернецтво, миряни – від князя до простолюдина, беруть повну участь у релігійному й церковному інтенсивному житті. Церква і її члени є в українському народному, громадському, культурному, державному, а навіть політичному житті, а не – понад чи поза ним. Українське християнство є активного типу, звернене, а не відвернене від світу і його справ. Політичні незгоди є великим лихом, але не перешкодою. І тому цілу княжу добу треба записати в позитиви історії українського християнства.

Першого поважнішого удару зазнає українське християнство і його Церква в часи татарського лихоліття. Паде українська християнська держава, і Церква мусить на свої плечі перебрати провід народу та подбати про його буття й розвиток у тяжку добу лихоліття. Фактично Церква виконує добре свою роллю і за татарського лихоліття та здобуває собі респект навіть в обличчі наїзника й окупанта. (Пор. Енциклопедія Українознавства, т. I, стор. 606.) Але в XIV ст. українсько-білоруським простором починають цікавитися політичні сусіди: Польща, Литва, Московщина. Старокняжий український простір знаходиться від XIV ст. під трьома окупантами. І з причин окупаційної політики Київська митрополія зазнає першого основного удару: поділу, а з тим і втрати сили і значення, – стаючи предметом торгів, шантажу і насильства окупантів. Київські митрополити опиняються в Москві; українські землі оформлюються в галицьку митрополію, білоруські – в литовську (рр. 1303 і 1353) і між ними йде тяжка боротьба, і церковна, і політична, за перевагу й об'єднання під одною владою; починається боротьба за київську митрополію між Москвою і Візантією, з сумними наслідками множення митрополитів і юрисдикцій (1378-1448). У часі цього двобою відпадають митрополії галицька й литовська (рр. 1390), а залишаються Київ і Москва, з претенсіями на цілість та із змінною перевагою то одної то другої (1400-1448). Щойно по Флорентійському Соборі в 1448-1458 рр. приходить до остаточного вирішення спору – в формі розділу Києва і Москви на осібні й незалежні від себе митрополії-Церкви. І Візантія, і Москва, і по-флорентійський Київ санкціонують цей поділ, а папський Рим надає йому свого підтвердження. (Пор. Документи Римських Архієреїв до історії України, том I, Рим 1953, стор. 145, буллі Пія II, із дня 3. 9. 1458; пор. також "Записки ЧСВВ", т. IV, Рим 1963, присвячений митроп. Ісидорові та його часам.) Від 1458 р. Москва канонічно і фактично заживає власним, відмінним життям, і створює своє московське християнство і Церкву, не інтересуючись і не впливаючи на життя й долю українсько-білоруського християнства та його Церкви, і навпаки (рр. 1458-1658).

Так із 1458 р. Київська Митрополія стає помісною Українсько - Білоруською Церквою в Польсько - Литовській Державі, спершу – за флорентійською католицькою формулою (1458-1508), а згодом у формі візантійської юрисдикції (1510-1595), радше канонічного й номінального характеру, як фактичного і адміністративного. (Від часу Ісидора і Григорія II (1452-1472) до митроп. Йосифа II (1507-15021) київська митрополія вдержує тісний зв'язок із Римом на базі Флорентійського Порозуміння 1439 р., з його митрополитуванням починається нове відчуження, без жодного формального акту з одного чи другого боку, фактичне незаінтересування

константинопільського патріархату долею київської митрополії має також причину в цій канонічній позиції Києва.) Польсько-литовська державна і церковна влада, фактично спершу відізолює її від Риму, а згодом і від Візантії, – перебираючи над нею патронат і створюючи своєрідну політичну церковну автокефалію. Конфінована отак польсько-литовською державно-політичною владою, латинською єрархією і клиром та польською шляхтою – Українсько-Білоруська Церква, опинившись у повній ізоляції від вищих церковних центрів та від допливу нових ідей і підмог, зіступила на дно свого релігійного й церковного лихоліття. І так як турецька неволя довела Візантійську Церкву до її глибокого занепаду, так польська неволя Українсько-Білоруської Церкви виявилася в проявах глибокої релігійно-церковної кризи, в яку вона ввійшла повнотою саме в оту добу Йосафата (1550-1650).

Головні причини і головні вияви релігійно-церковного занепаду Церкви в Україні й Білорусі можна зібрати загально в такі пункти: 1) Державно-політичний протекторат польсько-литовського феодалізму над Церквою і втручання світського елементу в церковні справи, скріплені в XVI ст. ще й протестантськими ідеями, які спричинили параліч церковної влади, надужиття й зісвітчення церковного життя, – з усіма наслідками; цю причину і цей вияв ствердив уже Виленський Синод 1509 р. і старався лиху зарадити, але без успіху; (Виленський Синод 1509 р., скликаний митроп. Йосифом II Солтаном займався передусім направою церковного правопорядку та змагав до унезалежнення Церкви від вмішування світських чинників. Синод видав 15 правил: про єпископів, духовенство, чернецтво. Він являється одним із великих синодів української Церкви перед Берестям.) шойно Берестейський Синод 1596 р. сперся на досягнення тридентської проти-реформи, поставив рішучий спротив та повів Церкву до відродження; 2) Повний брак єкуменічного думання, з послідовним звуженням католицької ідеї до латинства, з нетолерантністю до інакедумаючих і іначеславних (обрядово) християн, та з послідовним невмісним церковним прозелітизмом на шкоду Сходу, – який відірвав від Українсько-Білоруської Церкви її провідні, думаючі, впливові верстви, залишаючи за нею тільки нижчі верстви духовенства й мирян; шойно ідея східного католицизму була спроможна перепинити цей процес, який зайшов уже дуже далеко; 3) Зідентифікування католицької проти-реформи з інтересами польської державної і церковної політики на українсько-білоруських землях, – компромітуючи тим святу і потрібну церковну та релігійну справу в широких і різних кругах народу, з тяжкими надужиттями з одного боку та драстичною реакцією з другого (козацькі повстання).

Для кращого розуміння явищ, які заіснували в добу Йосафата, і кращого розуміння його поведінки і його діяльності, можна і треба відзначити в тому часі такий стан у різних ділянках життя Церкви.

I. – Положення єрархії. – Ключевим елементом релігійно - церковного життя була єрархія, від якої залежав розвиток чи упадок Церкви. А від часу Фльорентійської Унії на її вибір, на її прикмети, і на її поведінку мав вирішний вплив польський феодалний "патронат", – від митрополитів починаючи, а на архимандритах кінчаючи; і цей патронат держава виконувала не за церковними, але за політичними, державними чи іншими засадами, підбираючи відповідно до них особи та визначаючи їх прикмети. Звідси на практиці запанували тяжкі надужиття, а то й повна сваволя з боку володарів, що довело до скасування виборного начала, фаворизування шляхетського стану, звертання уваги на економічні користі й державні заслуги. (Пряме втручання королів у назначування митрополитів, єпископів, архимандритів, вирізнявання шляхти, преміювання церковними посадами й маєтками за державні, а навіть мілітарні заслуги, подавання "духовних хлібів" зубожілій шляхті – спричинило, що особисті кваліфікації єрархії впали дуже низько та витворили її поведінку незалежною від церковної влади, знеможлижуючи церковну контролю й напругу надужиття.) Витворилася, а в XVI столітті всевладно запанувала державна система, яка у визначуванні церковної влади сприяла кар'єризмові, симонії, підкупству й продажності, підступності й насиллю, – із загальним наслідком, який у 1620 р. Захарія Копистенський у своїй "Палінодії" коротко схарактеризував такими словами: "Єпископські й митрополичі столиці займали люди

негідні, що творили (Церкві) ганьбу, сором і гріх," (Пор. Захарія Копистенський (–1627), Палінодія, ілі книга оборони католической апостольской восходной Церкви і святих патріархов і про греків і русів християн, написана в листопаді 1621 р. Видана друком щойно в "Русской Исторической Библиотеке", т. IV, в 1878 р. А. Ішак у "Богословії" (Львів 1930-1935 рр.) дав аналізу твору й біографію автора.) ставши не постирями й духовними батьками та провідниками, але адміністраторами церковних маєтків та конкурентами шляхетської погоні за правами, привілеями, маєтками, владою й наживою. Таке, за малими виїмками, є загальне положення єрархії в XVI ст., і тут головне джерело лиха Церкви, яка опинилася без відповідного, гідного й успішного проводу.

II. – Положення клиру. – Брак прикладу, проводу й авторитету збоку єрархії, і рівночасний натист шляхетського свавілля, яке внесло у старинний інститут церковного "ктиторства" елементи феодалного польського патронального права і практики, спричинили поважний занепад серед клиру Українсько-Білоруської Церкви. Серед різних проявів занепаду, надужиті і лихоліття клиру, можна і треба звернути увагу на такі загальніші явища: а) брак священницького вишколу через недостачу відповідних шкіл-семинарій, через мінімалістичні вимоги до кандидатів духовного стану (знання обрядів, читання, головні правди віри), через невиснажливу методу добору (сини священників, поручення патронів і ктиторів); (Пор. Й. Сліпий, Історичний огляд виховання духовенства в Католицькій Церкві загалом, зокрема на Україні, у "Праці Гр.-Кат. Богословської Академії", I-II, Львів 1935.) б) недоладки духовенства, які виявлялися в симонії (оплати для ктиторів і владик) і в порушенні церковних канонів (двоюжонство, торгівля, п'яництво, хапчивість і здирство за церковні треби), – які паралізували їх душпастирську і священницьку діяльність між народом, із повною затратою пошани й авторитету; (Пор. "Правила для священників", зготовлені св. Йосафатом у 1618-1621 рр., які ілюструють потреби тодішнього духовенства в церковній площині. Гл. нижче, розділ V.) в) повне поневолення з боку всевладної шляхти й панства, вищого й нижчого рангу, про що свідчить грек Петро Аркудій ось якими словами: "їм відбирали церковні маєтки, їх трактували нарівні з простолюддям, їх ставили нижче гарбарів і шевців... на них накладали податки за кожен церковну обслугу, і то такі податки, що їх не накладали ні на жидівських рабів, ні на магометанські мечеті... Хто ж тоді буде шанувати руських священників, коли їх не шанують їх власні пани, і то ті, що себе вважають за русинів!". (Пор. цей висказ П. Аркудія (1562-1633), в Антіррізіс (Вільно 1600), який новіші дослідники приписують І. Потієві; гл. М. Грушевський, цит. тв., т. VI, стор. 558-9.) А виленський архимандрит Лев Кревза, пізніший смоленський архієпископ, писав у 1617 р. в своїй "Обороні З'єдинення": "У Царгороді султан, у Москві великий князь, а в нас кожен шляхтич, що має свого священника, править ним як хоче". (Пор. Русская Историческая Библиотека, т. IV, – пор. А. Гепен, Святий Йосафат і Греко-слов'янська Церква в Польщі і Росії, том I, Париж 1897, Вступ, стор. 104.) І ці слова очевидців та людей, які спостерігали обставини життя, вповні вияснюють стан тодішнього православного духовенства в Українсько-Білоруській Церкві доби Йосафата.

III. – Чернецтво. – Занепад Українсько-Білоруської Церкви в XVI ст. досягнув і монастирських мурів, які охороняли серце духовного життя народу та з яких виходили кандидати на провід єпархій. Галицька шляхта в 1586 р. писала до митрополита Онисифора Дівочки: "У монастирях замість ігуменів і монашої братії живуть пани з жінками й дітьми, і святими церквами володіють і заряджують..."; (Пор. Гепен, цит. тв., Вступ, стор. 98, за С. Соловйовом, Історія Росії с древнейших времен, т. X, стор. 17, Москва 1860.) а згаданий уже Лев Кревза, виленський архимандрит, і товариш та наступник Йосафата писав у своїй "Обороні З'єдинення": "Чернече життя (перед Берестейським З'єдиненням) так підупало, що окрім одягу та зверхнього вигляду, не було нічого чернечого. Говорити про це – і жалко, і соромно." І це було в таких осередках як Києво-Печерська Лавра та Виленська Свято-Троїцька Архимандрія, не згадуючи про менші монастирі. Патрональне і ктиторське право, переступивши свої межі, підірвало монастирський лад, через невідповідне втручання, а головне через

передачу монастирів невідповідним і негідним настоятелям. (І тут панувало всевладне патрональне і ктиторське право, за системою "подавання духовних хлібів", часто єпископи старалися для себе про багатші монастирі й архимандрії, щоб монастирськими прибутками побільшити свої доходи, живучи поза монастирями, вони не дбали про ченців і монастирський лад та нерозумно змушували монастирську братію подбати про себе на власний розум, із послідовним волокитством по селах, містах та панських маєтках.) Не було кому вдержати в монастирях відповідного духа, припилювати правопорядку, переводити селекцію в виборі кандидатів, усувати надужиття, підносити релігійне й духовне життя. Незнання, вигідливість, непостійність, брак жертви та вкінці волокитство звели чернецтво до того, що просто треба було починати від основ. І цю основну реформу чернецтва, зразу по Берестейським З'єдиненні, почали власною особою і прикладом, а згодом відповідними розпорядженнями і проводом, Йосафат Кунцевич та Йосиф Рутський, із виленського Свято-Троїцького монастиря.

IV. – Миряни. – Через клясове зрізничкування мирський елемент Українсько-Білоруської Церкви треба розглядати під потрібним аспектом: боярство, міщани, простолюддя. Таке розрізнення оправдане також через окрему поставу в відношенні до релігії й Церкви.

а) Боярство. – Українсько - білоруське боярство руського обряду було подвійного походження: княжого і шляхетського. Княже боярство принесло в цю добу своє давнє привілейоване становище правного й соціального характеру, княжої та литовсько-руської доби; шляхетське боярство було продуктом Польсько-Литовської Держави та в Люблинській Унії 1569 р. досягло свого правного, хоч не здобуло соціального зрівняння з боярством княжого походження. Крім українського боярства жило на цих землях боярство польсько-литовське латинського обряду, а то й протестантського віровизнання. Крім шляхетських привілеїв, українське боярство перейняло всі проблеми й недоліки тодішньої панівної верхівки занепадаючого земельного феодалізму, на шляху до абсолютної монархії; та в польсько-литовській державній дійсності воно створило питомий собі варіант: привілейовану шляхетську республіку, конкуренційну до монархії, яку постійно обмежувало в правах і дії на користь власної станової свободи, а то й повної сваволі, -- виключивши від цих благ інші стани: міщанство і селянство, з яких це останнє воно опанувало соціально й економічно на свою службу і послугу. Привілейованість свою воно розтягнуло і на справи релігійні, головне коли в цьому просторі прийнялися протестантські ідеї, використовуючи їх на свою користь.

Як усе боярство Польсько - Литовської Держави (зокрема по 1569 р.) потягнулось до Варшави та Вільна і українське боярство, заманене міражем влади; для центральних державних інтересів, воно почало занедбувати інтереси земель і народу, – жертвуючи національністю, а навіть вірою. І боярство прискореним темпом залишає свою руську Церкву на користь католицизму чи й протестантизму, а вона втрачає свою впливову, освічену й економічно сильну верству та стає легкою добыччю ворожих їй сил. Релігійний опортунізм, а то й індивідуалізм та раціоналізм боярства негативно відбиваються на долі віри й Церкви, спричинюючи її занепад. (Через закордонні студії маєтнього боярства входять на українські землі і в шляхетську верству гуманістичні та протестантські погляди Заходу, як твір штучний і неорганічний, а з тим негативний у наслідках, головне щодо віри й Церкви.)

Серед давніх княжих і боярських родів як Сангушки, Чарторийські, Збаражські, Слуцькі, Вишневецькі, Заславські, Четвертинські, Корецькі, Ружинські, Семашки, Хребтовичі, Чапличі й десятки інших, вибивається своїм давнім походженням, а передовсім політичною й економічною силою рід князів Острозьких, який у цілому XVI ст. відіграє першу роль, переймаючи й усі інтереси, і всі недоліки тодішньої боярської верстви. Він також переходить прискорений шлях відходу від своєї національності й віри, і то протягом одного покоління. (Рід Константина Константиновича Острозького з Острога на Волині з XV ст. (у бічній лінії кн. Заславські) загинув із смертю Івана (Януша) в 1620 р. Внучка Острозького – Анна-

Альойсія вже почувалася полькою,- мастки Острозьких перейшли на Заславських, а згодом до Сангушків. Про ролі Острозького в XVI ст. порівняй М. Грушевський, Історія України-Руси, т. V, Київ 1905 р. (за поазбучним показником імен). Про рід Острозьких писав ще в 1783 р. Ігнат Стебельський, у своїй "Хронології" і в "Додатку до хронології", Вільно 1782-1783 (по-польськи). Великий протектор Українсько – Білоруської Церкви, кн. Константин Острозький (1526-1608) є свідком релігійного розколу у власній родині (1580 рр.), і тільки смерть заощаджує йому чергового удару – бути свідком відходу його нащадків у польський табір. Такий приблизно шлях пройшли всі вище згадані роди, і то протягом останніх десятиріч XVI ст., – не спромігшись знайти спасенної розв'язки між політичними і церковними інтересами. Щойно східне католицизм давало таку логічну розв'язку, погоджуючи ці інтереси в одну органічну цілість. Та ця розв'язка прийшла з великим спізненням і не могла вже врятувати і закрити пролому в рядах українсько - білоруської шляхти. На жаль, пізніша полеміка, проти всякої наглядності та фактів, приписала цю втрату за рахунок українського східного католицизму.

б) Міщанство. – Наслідком політичних, соціальних, економічних, національних і релігійних перемін XVI ст. було те, що українсько-білоруське міщанство залишилося не тільки поза політичним життям держави, але і поза спільністю інтересів власної міщанської верстви, через своє церковне положення. У цеховій фаховій організації міщанства та в правовім укладі міст за магдебурзьким правом, українські міщани східного обряду не знайшли належної рівності та забезпечення своїх інтересів і віри. (Про розвиток міщанства на українських землях узагалі пор. М. Грушевський, Історія України-Руси, т. V, стор. 222-236,- про упослідження українського міщанства пор. стор. 237-250 і т. д.) Щоб устоятись та створити успішну оборону перед протестантами і католиками, українське міщанство створює свою власну організацію: братства, – які спершу мали передусім церковні цілі: подбати про свою церкву і віру; пізніше ці завдання поширюють і на культурні й національні, а вкінці й політичні цілі, даючи важливу піддержку козащині Сагайдачного (1615-1623 рр.) та Хмельницького (з 1648 р.). За стрункістю своєї братської організації та з позицій своєї економічної сили міщанство перебирає провідну ролі народу і його Церкви, залишену боярством. Та опинившись неочікувано на такому становищі, міщанство дуже скоро набирає деяких негативних рис, питомих людям без традиції та органічно невизрілим. Почуття своєї матеріальної сили і значення та брак відповідної контролі й коректив із боку інших верств, перероджується в жадну владу, впливу та певних громадських сатисфакцій, пофальшовуючи так свою місію і ролі. Через свою братську організацію в церковній ділянці міщанство починає диктувати духовенству та навіть хоче перейняти над ним контролю, не виключаючи єрархії. (Це прямування виявляється в русі за ставропігіяльними привілеями, передусім у другій половині XVI ст. та в перших десятиріччях XVII ст. Осібну дисертацію про братства в Україні пор. в М. Грушевський, Історія, т. VI, стор. 498-538, де розглянено зокрема історію Львівського Братства.) В шуканні признання й сатисфакцій, впливу і свободи воно кидається шукати ставропігіяльних привілеїв, – від першого з черги переїзного східного достойника, якому був на руку міщанський гріш. Інакше годі пояснити собі оті різні ставропігії константинопільські, антиохійські чи єрусалимські, а навіть олександрійські, – знехтувавши своєю безпосередньою київською церковною владою, відносно якої воно поводить незалежно, а то і владно. Крім загального і панівного браку релігійної освіти та недоліків сакраментального життя, чи перенаголошення обрядового формалізму та нераз чисто крамарської дрібничковости, – жадна церковної контролі та зверхности являється головною негативною ціною міщанства цих часів.

І саме з тієї верстви походив Йосафат та з нею мав найбільші труднощі в своїй діяльності. Були це міщанські братства у Вільні, Полоцьку, Витебську, Мотилеві та Орші, які старалися зламати Йосафата ■– ченця, священника, архимандрита, архієпископа, аж до підсування йому купецьким шляхом грошевих сум за бажані поступки, а накінець довели до витебської трагедії 1623 р.

Вкінці слід відмітити ще одну негативну роль, яку відіграло зорганізоване в братства міщанство: полеміку, яка загострила відносини всередині українського народу на переломі ХVI-ХVII ст. (1595-1625). Уся полемічна література була майже виключно ділом міщанських братств та велася у трикутнику: Львів-Вільно-Київ. Через легкість книжної продукції в братських друкарських підприємствах, а також задля великих можливостей успішної й детальної кольпортажі через розгалужену купецьку сітку, полемічна література між українським католицизмом і православ'ям стала майже щоденним явищем, яке викликає подив навіть у сьогоднішніх часах технічного друкарства. (Пор. М. Грушевський, Історія, т. 6, стор. 537-563.) Можна сказати, що братства вможливили створення тієї публічної opinio, яка довела українсько-білоруську полеміку до стану кипіння та згодом до ексцесів, яких наслідки відчуваються і до сьогодні. Міщанство перенесло тонку релігійну й церковну дискусію з церковних кругів у широкі непередбачені маси, серед яких компетенцію і розважність заступили пристрасті, яких уже не можна було вдержати в межах доцільності й поміркованості.

в) Простолюддя. – Соціальне положення простолюддя, зокрема селянства в добі Йосафата немало причинилося до релігійно - церковного стану Українсько-Білоруської Церкви тих часів. Вийшовши зі справедливого ладу княжої доби у часах Литовсько-Руської Держави, воно втішалося досить широкою самоуправою та задовільним економічним положенням. Однак із політичним і соціальним розвитком Польсько-Литовської Держави в ХVI ст., під впливом шляхетського або польського права, воно почало скоро втрачати в користь шляхти своє сільське самоврядування та право на землю і свободу; на українсько-білоруські села насунула чорна хмара панщини, рабства й безправ'я, яку наводили польські пани і шляхта, а за ними і українсько-білоруське боярство, – заманене економічними користями і шляхетським свавіллям. (Пор. М. Грушевський, Історія, т. V, стор. 107-221, зокрема про закріпощення селянства: стор. 165-176,- у Галичині стор. 186-191, і т. д.) Із колишніх 14 днів панщини на рік, уже в другій половині ХVI ст. вона дійшла і до трьох днів на тиждень, – із рівночасною затратою права на посідання землі, на особисту свободу та права на суд, які передано шляхті. За цим пішов повний визиск селянства, його ожебрачання, затрата ініціативи, занепад освіти, а з тим і здичавіння поведінки. Зіпхнене на самий спід тодішнього суспільства шляхетським свавільством, залишене напризволяще міщанством, яке було зайняте своїми магдебурзькими правами і привілеями, – селянство опинилося там віч-на-віч із нижчим духовенством, яке також, досягнувши глибин свого приниження, замкнулося в свою родову священичу кастовість. У таких обставинах природна духовна шляхетність і благородність українсько - білоруського хлібороба зазнала тяжкого удару; щоденна "житейська" нужда й журба за прожиток витворила серед простолюддя грубий матеріалізм, намножила різні форми моральних пороків та спричинила безвихідь і безпросвітність, які перекинулись і на релігійну й церковну ділянку. Описуючи тодішній стан духовенства, Мелетій Смотрицький писав у своєму "Треносі або Плачі": "Хто із священиків дбає про спасіння душ? Хто дає поживу для зголоднілих сердець?... Як довго вже на нашій руській землі простий народ по селах, містечках і містах не знає, що таке християнська віра, не знає нічого про Святі Таїнства, про молитву "Отче наш", "Вірую", про 10 Божих Заповідей! Ніхто не знає потіхи християнської, тому кожен живе як худоба." ("Тренос" появився у Вільні 1610 р., та був знятий із продажі за розпорядком державної влади, як шкідливий для громадського спокою.) Такий самий стан бачив і полоцький архієпископ Йосафат, коли в 1618-1621 рр. узявся до великої обнови духовенства й народу. Треба було просто зачинати від щоденної молитви, від "Отче наш", від очищення душі з пороків, від отих занедбаних і незнаних 10 заповідей Божих, – і він видає свій "Катехизм", видає "Правила" для священиків, у яких головною ціллю було наладнати душпастирство. Це був подих загально-європейської по-тридентської реформи Церкви, який через Берестейське Порозуміння дістався і на українсько-білоруські землі та став діяти і в українській Церкві. (Пор. ДБ, I, стор. 221-234,- Тридентський Собор видав окремі розпорядки про катехитичне навчання народу, з тих часів знаний славний катехизм Петра Канізія, з Ордену Єзуїтів.) І якщо б це

Берестейське Порозуміння не мало іншого успіху, як тільки піднесення народу й Церкви, то воно само виправдало б відважне й тяжке рішення української єрархії в 1595 р., яка була свідомо свого обов'язку совісти, коли писала до Климента VIII отакі слова: "Отож зваживши на наш обов'язок не шкодити і собі самим, і вівцям Христового стада, які належать до нашої дбайливости, і не бажаючи обтяжувати нашої совісти через погибіль стільки душ, яка походить із цього непорозуміння, – ми постановили, з Божою допомогою, приступити до тієї єдності, яка передше була між Церквою східною і західною, і яку наші попередники встановили на Фльорентійському Соборі." (Пор. текст рішення єрархії з 12 червня 1595 р., підписаний 9 єпископами і 1 архимандритом, – пор. Ю. Гофман, Рутеніка, Рим 1925, стор. 140.) Так упадок Церкви став початком нової доби, для якої трудився і за якої здійснення віддав життя Йосафат Кунцевич.

4. – ОБНОВА УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОЇ ЦЕРКВИ ЧЕРЕЗ БЕРЕСТЕЙСЬКЕ ПОРОЗУМІННЯ З РИМОМ

Центральним пунктом доби Йосафата – був рік 1596: рік Берестейського Синоду Українсько-Білоруської Церкви, який був переломовий для життя української Церкви й народу. Загальний літопис цієї історичної події сьогодні знаний, хоч історична оцінка її склалась розбіжною, контрверсійною. Нею цікавилися і сьогодні цікавляться свої і чужі, та можливо, що в недалекій майбутності, в загальній атмосфері екуменічного руху, вона знайде нову, більш позитивну, але і більш справедливую оцінку. (Із новіших публікацій пор. О. Галецькі, Від Флоренції до Берестя, Рим 1958, – К. Ходиніцькі, Церква Православна і Річпосполита Польська, Варшава 1934, – і інші.)

В цьому розділі не розглядаємо Берестейського Порозуміння в його суцільності та історичній повноті; наша ціль – зарисувати цю найвужчу рамку життя й діяльності Йосафата, якою стало для нього Берестейське Порозуміння з католицькою Церквою та яке він прийняв як формулу свого релігійного й церковного життя. Тому в цьому нарисі звернемо увагу тільки на деякі моменти, пов'язуючи їх з біографією Йосафата з одного, а загальною історією його доби з другого боку.

а. – Генеза й історія Берестейського З'єдинення. – Її слід шукати не так у її творцях, як радше в цілості історичного процесу Церкви вселенської, а українсько-білоруської зокрема, який ми з'ясували вище. Творці Берестя виразно покликуються на нього в своїх документах, згадуючи безпосередньо Фльорентійську Унію та її долю. Це ключевий факт їх ініціативи та оправдання їх поведінки. Невдача фльорентійської ініціативи в ширших мірилах спонукує їх до нової ініціативи в вужчих рамках, у яких вони свідомі своєї ролі й від-повідальності. (Пор. лист єрархії до папи Климента VIII, з 12 червня 1595 р. в Гофмана цит. тв., стор. 140; покликування на Фльорентійське Порозуміння є постійною темою католицької полеміки довкола Берестя, – пор. книгу: Оборона святого вселенського синоду Флорентійського написана для правовірної Руси через Петра Федоровича, ректора руської колегії митрополита руського у Більні, а через Геласія Русовського, архимандрита виленського на польську мову перекладена, видана по-польськи в 1603 р., а по-українськи в 1604 р. в Більні; згодом Потій признався до свого авторства. Пор. М. Грушевський, Історія, т. VI, стор. 560.)

Фльорентійське Порозуміння між Сходом і Заходом, складене під впливом радше нецерковних мотивів, му-сіло впасти, коли цих причин не стало. Однак воно стало великим поштовхом уперед на шляху до церковної єдності, зрушило совістю церковних мужів, розбудило надію на можливості здійснення заповіту Господнього та вможливило нові спроби. На жаль, церковно воно ще не було визріло. Тридентський Собор не дав у цьому якихсь виразних указівок: він бачив, і слушно, на-праву лиха з нутра, з обнови католицької Церкви. І в процесі цієї обнови в деяких країнах була актуалізована справа єдності з Сходом.

Фльорентійська константинопільсько-римська ініціатива унійного характеру (1439) зрушила майже весь тодішній християнський світ: вірменів (22. 11. 1439), коптів (4. 2. 1442), сирійців (30. 11. 1444), халдейців і маронітів (7. 8. 1445) та інші

дрібніші групи; та ці ініціативи впали під натиском тодішніх загальних церковних і політичних обставин. (Пор. *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, Cita del Vaticano 1962, видання Східньої Конгрегації, де подані перевірені історичні дані про унійний рух у різних східних Церквах.)

Також по - тридентська католицька проти - реформа актуалізувала справу церковної єдності християн у багатьох християнських громадах Сходу. На переломі XVI-XVII ст. коптійська Церква знову переговорювала справу єдності з потридентським Римом; унійна акція етіопської Церкви тривала майже 100 років (1540-1636 рр.), з більшими чи меншими, але частинними успіхами; маронітська Церква вдержувала більше чи менше інтенсивну єдність з Римом, установлену ще 1215 р.; сирійська Церква знов актуалізувала свої контакти з Римом на переломі XVI-XVII ст., а в 1662 р. сирійський антиохійський патріярх вислав до Риму свою ісповідь віри, хоч щойно сто років згодом остаточно постав сирійський католицький східній патріярхат (1774); мелхїтська Церква також удержувала унійні контакти з Римом, із більшим чи меншим успіхом (1583-87, 1634, 1664, 1687), а від Кирила VI (1724-1759) існує і досіль католицький мелхїтський антиохійський патріярхат; ще в часі Тридентського Собору прийняли єднання з Римом халдейці – у формі католицького халдейського патріярхату (1553); також малябарська Церква в Індіях удержувала в часі халдейської над нею юрисдикції зв'язки з Римом, а в 1599 р. відбула навіть свій собор у Діям-пер. Так потридентська католицька проти-реформа, силою своїх релігійних заходів, вплинула теж на церковні відносини між Сходом і Заходом – у напрямі наближення й об'єднання християнського світу.

Тому було зовсім логічно, що поява тієї проти-реформи актуалізувала і в східній Європі унійний рух. Тут історія записує акцію головного носія католицької проти-реформи – єзуїтського Ордену: діяльність Б. Гербеста, Петра Скарги, чи Антона Поссевіна – його місія в Московщину в 1580-их роках, на Литву, в Молдавію і в Україну, – де він веде унійні переговори з родом кн. Константина Острозького в 1583-1587 рр., в які входить і апостольський варшавський нунцій. Тут виринають теж пляни католицького патріярхату на Волині, у зв'язку з акцією патріярха Єремії II, і т. п. (Пор. О. Галецькі, Від Фльоренції до Берестя, Рим 1958, стор. 214-218,- пор. Листи Апост. Нунційів до історії України, том I: 1550-1593, Рим 1959, листування з року 1583,- М. Грушевський, Історія, т. V, стор. 544 сп.)

Отож не дивно, що в такій атмосфері та з такими прецеденсами й подіями у християнському світі дозріває в 1590-их роках церковна свідомість і українсько-білоруської єрархії; вона включає подібні можливості в свої синодальні наради вже з 1590 р., зразу по оснуванні московського патріярхату (1589) тим же самим патр. Єремією II, який у часі свого побуту в Україні викликав нове замішання в українській Церкві, стараючися перебрати її безпосередньо в свої руки через численні ставропігії, монастирські і братські, а головнo через визначення на Україну свого "екзарха", –■ понад і проти авторитету київського митрополита. (Пор. М. Грушевський, Історія, т. V, стор. 550-561, де між іншим каже: "В єрархічних кругах були з нього рішучо невдоволені" (стор. 558).)

Тому унійні пляни єрархії, крім загального руху до єдності християнського світу, який тоді діяв у ньому, мали свої ближчі причини і спонуки, які можна зібрати в такі точки: а) потреба обнови релігійного й церковного життя Церкви з існуючого занепаду; б) натиск боярсько-шляхетського свавілля на Церкву і її життя, на засадах протестантизму; в) некомпетентне вмішування мирського елементу в церковні справи, через акцію ставропігійальних і неставропігійальних міщанських братств; г) потреба скермувати по-тридентську католицьку проти-реформу на вселенські начала, неутралізуючи латинізаторську акцію, сполучену в Білорусі й Україні з полонізацією; г) оборона від можливої акції нового московського патріярхату, і вкінці: д) здобуття для Церкви і єрархії рівних прав у Польсько-Литовській Державі; це був саме час інтенсивної боротьби за розподіл прав, обов'язків, компетенцій, а навіть привілеїв у польській "Річпосполитій".

У таких обставинах треба розглядати ініціативу української єрархії 1590-их

років, та з них вияснювати ті закиди, які тоді, і згодом, були їй поставлені, – головню відносно її тактики, яку пізніша історіографія розглядає як акцію некомпетентну, самовільну, секретну та зрадливу для східньої Церкви й українського народу. Навпаки, треба зважити наступні умови акції української єрархії: а) нове усвідомлення своєї ролі в Церкві, підо впливом тридентійської обнови, якої вона державною владою і шляхетськими привілеями в XVI ст. була позбавлена, а яку вона бажала відзискати для добра Церкви; і це її бажання і змагання було правне, компетентне й потрібне; б) усвідомлення своїх обов'язків відносно об'єднання християнства, яке оживили унійні рухи і прецеденси на всьому Сході, від Фльоренції починаючи; в) у свідомості тієї своєї ролі й обов'язку, її незалежна від шляхти акція була більш як оправдана: бо її ціллю було саме висвободитися від протестантизуючої боярсько-шляхетської інгеренції й опресії, що, очевидно, не могло статися через оту боярсько-шляхетську верству; тому єрархія частинно і сперлася на конкурентну королівську силу, щоб знеутралізувати те шляхетське свавілля; а в почутті своєї ролі в Церкві єрархія не могла прийняти як обов'язуючого – шантажу міщанських і церковних братств, які діяли на послугах чужих юрисдикцій; г) єрархія діяла розважно, обережно, і колегіально та не здавала нерозбірливо східніх церковних позицій, – випрацювавши точно сформуловані "умови" порозуміння з Римом, та добившись їх прийняття і гарантії; (Текст "умов" пор. Ю. Гофман, Рутеніка, Рим 1925, стор. 142-148 (по-польськи), стор. 149-157, виготовлені 1. 6. 1595 ст. ст., і підписані 4 єпископами,- пор. також Ю. Пелеш, Історія З'єдинення, т. I, стор. 532-534,- О. Галецькі, Від Фльоренції до Берестя, стор. 287-293, і інші.) г) саме спершись церковно на Рим, єрархи вважали, що можуть успішно опертися наступові латинства й колонізації та досягти справжнього й успішного блага українського народу й Церкви. Коротка історія Берестейського Порозуміння виразно показує, що діяли вони за точно визначеними засадами і виконували обдуманий плян на дальший приціл. Брак успішних засобів та протинаступ тих кругів, які мали на ці справи інші погляди, а то і втручання непередбачених сторонніх чинників, – обмежили успіх цієї акції й ініціативи; але це сталося в наслідках і в історії, а не в задумах і теорії Берестейського З'єдинення. Вступаючи 1590 р. на шлях, який вів до Берестя, українська єрархія свідомо й добровільно вступила в певний природний логічний розвиток тодішньої історії, та тим виказала свою зрілість і свідомість своєї відповідальности. А цей шлях лежав перед нею в таких етапах, які, за їх хронологічною чергою, коротко схоплюємо в наступні важніші ствердження.

1) Скликаний 1590 р. до Берестя синод українських владик розглядає важніші справи Українсько-Білоруської Церкви: стосунки до константинопільської патріархії і її дії в Україні, справу інгеренції світських чинників у церковні справи та справу неполадків у житті духовенства й мирян; у висновку, 5 українських владик підписує 24. 6. 1590 р. постанову: зірвати з константинопільським патріархатом та його нецерковною поведінкою та ввійти в переговори з Римським Престолом. (Пор. М. Грушевський, Історія, т. V, стор. 562-569, О. Галецькі, там же, стор. 236-242.) Замітним тут те, що ініціатива походить від українських, а не білоруських владик.

2) Синод у Бересті 1591 р. (26 жовтня) виносить нові постанови для покращання й реформи церковного правопорядку, зокрема клиру, засуджуючи різні церковні акції понад голови єрархії, та стверджує права єпископського синоду і єрархії. (Пор. М. Грушевський, т. V, стор. 570-571, О. Галецькі, стор. 242-244.)

3) У 1592 р. задум єпископів одержує схвалення державної королівської влади (березень 1592), прихильне заінтересування з боку кн. Острозького та співпрацюювого володимирського єпископа Іпатія Потія (весною 1593).

4) По довшій переписці, розмовах і нарадах владикта Острозького, дня 2 грудня 1594 р. на з'їзді в Торчині 7 єпископів із митрополитом і 1 архимандрит підписують декларацію готовости на порозуміння, – завиставленими і гарантованими умовами, які виготовила зокрема єпископська комісія і предложила до схвалення Берестейським Синодом дня 12 червня 1595 р. (Пор. лист Жигмонта III, з 18. 3. 1592, в якому подає декларацію єрархів із 1590 р., та схвалює її (гл. О. Галецькі, Від Фльоренції до Берестя, стор. 244, К. Ходиніцькі, Православна Церква, стор. 269-270,- М.

Грушевський, Історія, т. 5, стор.570-1); торчівнська постанова – пор. Ю. Гофман, Рутеніка, Рим 1925, стор. 136-139 (текст); пор. М. Грушевський, Історія, т. V, стор. 574-578,- О. Галецькі, цит. тв., стор. 275-278; К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 279-285, і інші.)

5) Берестейський синод українсько-білоруського єпископату в червні 1595 р.: апробує "умови" з'єдинення, виготовляє декларацію про встановлення єдності з Римською Церквою на базі Фльорентійського Собору і загарантування поставлених "умов" та делегує двох єпископів для остаточних переговорів і канонічних актів, – в особі Іп. Потія і К. Терлецького, тобто Володимирського і луцького єпископів, із яких перший мав титул прототронія митрополії, а другий екзарха України. (Берестейський Синод відбувся дня 12 червня 1595 (за нов. ст. 22. 6.); пор. тексти листів у Ю. Гофман, Рутеніка, стор.139-162,- лист до Климента VIII підписало 9 єпископів і один архимандрит, між єпископами підписали і Г. Балабан і М.Копистенський (на 5-му і 6-му місці).)

6) Між 22 червня і 23 грудня 1595 р. єпископи-делегати: а) погоджують справи з державною владою (Жигмонт III), із варшавським нунцієм Германіком Маляспіною, окремою сенаторською й церковною комісією (липень-вересень); б) організують подорож до Риму і переговорюють "умови" з'єдинення з Римською Курією (жовтень-листопад); в) складають у власному імені та в імені єрархії ісповідь віри, – під умовою ратифікаціїх актів збоку синоду Українсько-Білоруської Церкви. (Пор. Ю. Пелеш, цит. тв., I, стор. 527-546, де подані письма єрархії і папські документи (стор. 605-629), М. Грушевський, цит. тв., т. V, стор. 585-600; К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 308-315, О. Галецькі, цит. тв., стор. 287-310, і 311-341 (римські події й торжества).)

7) У січні і лютні 1596 р. Потій - Терлецький погоджують офіціальні тексти папських документів у справі церковно-правного оформлення Порозуміння та виїжджають в Україну для підготовки ратифікаційного Синоду, скликаного до Берестя на жовтень 1596 р.

8) Невдоволений поведінкою єрархії, кн. Костянтин Острозький уже з 1594 р. висказує свої реальні й формальні закиди, а в 1595 р. вживає всього свого впливу для відсунення Порозуміння з Римом, а в 1596 р. проти ініціативи єрархії організує опозицію, перетягаючи на свій бік двох єрархів: перемиського – М. Копистенського, і львівського – Г. Балабана, – закликаючи до протидії константинопільську патріархію, братства і шляхту.

9) У днях 6-10 жовтня 1596 р. (за ст. ст.) діє Берестейський Синод, який розбився зразу надвоє: митрополит із більшістю єпископів ратифікують Порозуміння з Римом, відсуджують опозицію, закликають народ прийняти з'єдинення; діяння відбуваються в приявності трьох папських делегатів, єпископів латинського обряду: львівського, луцького, холмського та трьох делегатів короля; проповіддю Петра Скарги було підкреслено вагу акту, та повідомлено Варшаву й Рим про ратифікацію з'єдинення, – прохаючи про виповнення відповідних умов; із другого боку, кн. К. Острозький, єпископи львівський і перемиський, константинопільський протосинкел Никифор, представники братств і шляхти, – відкидають дію української єрархії, відсуджують єпископів, закликають народ до спротиву, даючи початок роздвоєнню Українсько-Білоруської Церкви. (Про діяння Берестейського Синоду пор. новіші твори К. Ходиніцкі, Православна Церква, Варшава 1934, стор. 322-346, і О. Галецькі, Від Фльорентії до Берестя, Рим 1958, стор.366-419, які совісно використовують документи й погляди попередників, та опрацьовують багато нових документів і фактів.)

б. – Доля і оцінка Берестейського З'єдинення. –

Обмежуючись до доби Йосафата, на основі фактів і подій можна визначити таку долю Берестейського Порозуміння та синтезувати його історичну чи історіографічну оцінку.

I. – Доля Берестейського З'єдинення. – Не входячи в сумні і радісні подробиці, треба мати на увазі такі головні етапи дальшого історичного розвитку Українсько-Білоруської Церкви.

1) У 1597-1612 рр. іде інтенсивна полемічна оцінка Берестейського З'єдинення між православ'ям і східнім католицизмом, якої головними акторами є з одного боку:

Потій, а з другого боку М. Смотрицький. (Прямий удар полемічного характеру можна встановити між такими творами як "Єресі" і "Гармонія" (Потій) з одного і "Антиграфе тобто відповідь" (Смотрицький) із другого боку. Вильно 1608 р. Пор. нижче, розділ IV, 1. Інші полемісти виступають анонімно, або під криптонімами, які роз'яснила історія. Пор. про по-берестейську полеміку М. Грушевський, цит. тв., т. VI, стор. 545-565.) Темою полеміки є: правильність чи неправильність З'єдинення, канонічність чи неканонічність Берестейського синоду, оцінка осіб і їх діл.

2) Між 1600-1632 роками йде затяжна сеймова боротьба проти З'єдинення збоку шляхти і міщанства, ведена засобами права й сили, з метою усунути з'єдинену єрархію, або обмежити можливість її діяльності; відповідно до вжитих засобів та політичних і суспільних обставин ця боротьба має змінні успіхи; суддею ситуації являється конкуренційна до шляхти польська королівська влада, яка була прихильна Берестейському Порозумінню, бо, поминаючи церковну оцінку (в дусі проти-реформи), вважала його за один із засобів оборони перед агресією шляхти. Ця боротьба має декілька відтінків: 1597-1600 рр. це боротьба за важність Берестейського синоду; 1600-1620 – за усунення з'єдиненої єрархії, і відібрання церковного майна; 1620-1632 – за легалізацію нової нез'єдиненої єрархії та за погодження протиставних становищ і фактів.

3) Через політичні обставини й силові відносини, в 1620 р. приходять до фактичного відновлення українсько - білоруської нез'єдиненої єрархії єрусалимським патріархом Теофаном. (Пор. нижче, розд. VI, 3.)

4) У 1620-1625 рр. йде інтенсивна боротьба за легалізацію нової єрархії, з одночасним усуненням з'єдиненої єрархії; ця спроба сил випадає для нез'єдинених негативно, а вирішним моментом стає смерть Йосафата Кунцевича у Витебську, дня 12 листопада 1623 р.

5) Між 1625-1632 рр. починається нова фаза церковних змагань, – через нове, єрархічне погодження церковної справи Українсько-Білоруської Церкви, під кличем спільного добра цілості ("щоб Русь не нищила Русі"). Добрі початки і добру волю знеможливило вміщення стороннього чинника: козацтва і братств, – зриваючи синоди єрархів та шантажуючи поодиноких творців нового порозуміння всередині української Церкви (Смотрицького, Борецького, Рутського). (Пор. Історію Грушевського (з православного боку) і К.Ходиніцького, Православна Церква і Річпосполита Польська, Варшава 1934 (з католицького боку), стор. 449-512.)

6) Між 1632-1648 роками настають нові відносини між з'єдиненою і нез'єдиненою Церквою українського і білоруського народу – компроміс, на базі силових відносин; та він щоразу зазнає змін в один чи другий бік, – за вирішуванням польської королівської влади, яка, відповідно до політичних обставин, хитається в один чи другий бік, під гаслом так зв. "замирення людей грецької віри": це доба короля Володислава IV Вази, який уже цілком став на позиції польської держави й національності. (Коли батько Володислава IV – Жигмонт III Ваза (1587-1632) у своїй настанові до Берестейського Порозуміння основно виходив з релігійних міркувань, ідучи нерозумінням і в розріз із вимогами й інтересами польської державної політики, – то його син виходив саме з тих політичних інтересів, які мали все нові відтінки й вимоги, та й спричинювали хитання, а нерозуміння і блянсування Володислава IV.)

7) Рівночасно з цим компромісовим погоджуванням обох сторін із політичних рацій, йде змагання чільних українських церковних людей для поладнання самого церковного спору, започаткованого Берестейським синодом 1596 р.; в 1636-1639 рр. спільною платформою порозуміння пропонується створення спільного вищого знаменника: київського католицького патріархату (Корсак і Могила); (Пор. М. Андрусак, Справа Київського Патріархату за Володислава IV, Львів 1934 (по-польськи); Д. Танчук, Питання Київського Патріархату в часі змагання за об'єднання українців: 1582-1632, Рим, 1949, в "Записки ЧСВВ", т. I, стор. 128-144.) у 1643-1648 рр. – базою для порозуміння всередині української Церкви стає перевірка берестейської формули з'єдинення з Римом, із урахуванням нового елементу – відносин до Константинополя (Могила і Селява). В тій цілі йдуть інтенсивні переговори між заінтересованими

сторонами: католики і православні – варшавський королівський двір і римська Курія. (Пор. А. Г. Великий, ЧСВВ, Анонімний проект Петра Могили по з'єдиненню Української Церкви 1645 р., в "Записки ЧСВВ", т. IV, Рим 1963, стор. 484-497.)

Виступ Богдана Хмельницького і його козащини ставить і церковні відносини в нові внутрішні та зовнішні відношення, які треба вважати вже за нову добу.

Саме на цей по-берестейський час припадає життя Йосафата та його діяльність. Берестейське З'єдинення та церковна праця Йосафата творять одне ціле, взаємно впливаючи на себе: доля Берестя впливає на форми дії Йосафата, і навпаки: дія Йосафата впливає на долю Берестейського Порозуміння. Його трагічна смерть у 1623 р. являється в світлі історії переломовою подією: від позицій крайнє нетерпимих настає перехід до компромісового співіснування та до серйозного шукання нової, спільної церковної розв'язки української церковної проблеми.

II. – Оцінка Берестейського З'єднання. – Берестейське З'єдинення Українсько-Білоруської Церкви з Римом в 1596 р. є одною з найважливіших подій української церковної історії за ціле тисячоліття. Та, не зважаючи на свою вагу, а може саме заради неї, воно не знайшло ще й досіль об'єктивної історичної оцінки, а залишилося в стані контрверсійних шукань історичної істини. На це вплинули суб'єктивні настанови обох сторін, які до сьогодні не знайшли свого погодження; з другого ж боку відповідальність несе вмішування сторонніх сил та історіографій: московської і польської; (Більшість російських істориків видає абсолютно негативну оцінку Берестейського З'єдинення, наводячи подрібні закиди, – туди належать такі автори як: Бантиш-Каменський, Макарій Булгаков, Філарет Гумілевський, М. Коялович, Н.Петров, Ю. Крачковський, С. Голубов, С. Соловйов, А. Карташов і інші, з українських істориків такі самі тези й закиди обстоювали М. Максимович (1805-1873), П. Куліш (1819-1897), В. Антонович (1834-1903), О. Лазаревський (1834-1902), М. Грушевський (1866-1934), а з новіших: М. Аркас, М. Голубець, І.Огієнко, І. Власовський, С. Гаєвський, не згадуючи прямих полемістів і памфлетистів (В. Кудрик, І. Теодорович, С. Саранчук-Запорожець, М. Муха, А. Соколів і інші), частинно унезалежуються від московських тез і схем такі автори як М. Костомарів (1817-1885), О. Левицький, Ів. Крип'якевич, Д. Дорошенко, Н. Полонська-Василенко, І. Борщак, О. Оглоблин, Б. Гомзин, І. Сапіга. Із польських істориків позитивно задивляються на Берестя такі автори, як Ю. Бартошевіч, В. Калінка, Е. Ліковскі, С. Смолька, А. Левіцкі, А. Прохазка, Й. Третяк, О. Галецкі й інші - новіші висказують уже деякі застереження (пор. К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 344-346).) в останньому часі цю контрверсійність збільшує ще деяка ідеологічна настанова сучасного екуменічного руху. Українська історіографія, і церковна і політична, ще не вийшла з-під впливів чужої, зокрема московської історіографії та не знайшла своєї оцінки. Щойно новий вгляд у документацію та її нове й повне простудіювання зможе принести нові елементи до об'єктивної оцінки Берестя. Українська історіографія щойно входить у цей період та помалу починає перевірку диктатів давнішої історіографії і її тез. Ось кілька даних про оцінку Берестейського З'єдинення.

1) Московська історіографія, з рацій політичних і церковних (нищення українського католицизму), оцінювала і досіль оцінює (а за нею деякі українські православні історики) Берестя як польсько-єзуїтську церковну інтригу – на шкоду східній Церкві й українському народові. Тимчасом документація показує, що український католицизм не лежав ув інтересах Польсько-Литовської Держави та її провідної верстви – шляхти; а з другого боку виявляється, що ведена єзуїтами католицька проти-реформа не мала вирішного впливу на церковні події в Україні кінця XVI ст. Берестейське Порозуміння було ініціативою розбудженої совісті української єрархії, в повній свідомості її церковної і національної відповідальності. (Пор. відповідь на оскарження дану Степаном Томашівським (1875-1930), у розвідці "Про ідеї, героїв і політику". Критично ставляться до цього закиду О. Левицький (укр.), Е. Ліковський (пол.), К. Ходиніцкі (пол.), О. Галецкі (пол.) й інші, які розглядають цю справу більш об'єктивно.)

2) Ця сама історіографія поширила погляд, що Берестейське З'єдинення було

насиленною акцією польської влади і польської суспільности; та об'єктивніший вгляд у цілість історичної документації (а не тільки московських селекцій документів із XIX ст.) показує, що Берестя не тільки не було накинене чи вимушене, а навпаки: було здане тільки на власні духовні сили, не було належно піддержане ні польською владою, ні польським католицизмом, та в тяжких роках кризи було залишене напризволяще; (Польський історик Берестя, Е. Ліковскі, Історія Берестейської Унії (Познань 1899, Варшава 1907) має отаке речення про польську владу: "вона не давала їй (Унії) належної піддержки, виставила її на жир ворогів, залишила її напризволяще в найбільш критичних для неї хвилинах".) єдиним певним пунктом опору залишився тільки католицький Рим, і то з чисто релігійних і церковних рацій.

3) Московська й москвофільська історіографія поширила й іншу оцінку-закид, мовляв, Берестейське Порозуміння було продумане як засіб латинізації і польонізації українського народу. Та докладніша й уважніша й менш пристрасна аналіза документів та 350-літня історія показують, що Берестейське Порозуміння з Римом було продумано саме на те, щоб поставити успішне забороло всяким намаганням латинізації Церкви й народу; уважна аналіза "умов" Берестейського Порозуміння показує наглядно східньо-церковне думання творців Берестя та журбу за вдержання стану посідання за східньою Церквою України й Білоруси; (Пор. поодинокі пункти "умов" із 1595 р., як нпр. чч. 2,3, 4, 7, 9, 10, 12, 16, 17, 21, 22, 25, 27, із яких деякі мають не тільки характер оборонний, але й агресивний: проти польський і проти-латинський. А це факти, а на пізніша інтерпретація.) із другого ж боку синтеза 350-літньої історії українського католицизму доказує, що саме ця подія припинила наступ колонізації на історичній етнографічній межі українського народу, і– що признають навіть об'єктивні православні українські історики. (Нпр. Д. Дорошенко в новіших часах.)

4) Церковно упереджена (православна), головню ж політично заінтересована московська історіографія нап'ятувала Берестейське З'єдинення як чисто нецерковну, економічно-соціальну операцію групки людей, наживників і кар'єристів, – у часах нерозбірливої погоні польської шляхти за привілеями, гідностями і владою та матеріальними користями. А тимчасом документи, свідчення сучасників, а головне історія показують щораз наглядніше, що творці Берестя свідомо й добровільно ішли на особисту жертву, і проти власних станових інтересів (нпр. Потій), – маючи єдино на оці: здобути право і рівноправність для української Церкви, її проводу та загалу духовенства. "Умови" Берестейського З'єдинення, як політично-правний ратифікований акт (відносно Польської Держави й суспільства), і церковно-правний акт (стосовно польського латинського католицизму) наглядно і без усякого сумніву доказують безінтересовність творців Берестя та їх дбалість про благо Церкви, духовенства й народу. (Пор. текст "умов": у Ю. Гофмана, Рутеніка, Рим 1925, стор. 142-149.) Історія доби Йосафата стверджує щирість і серйозність та правду задумів з'єдиненої єрархії.

5) Розгар релігійної боротьби за Берестейське Порозуміння, пристрасність церковної полеміки тих часів та тенденційність пізнішої московської історіографії старалися запламненням чести творців Берестя повалити самий їх твір – Церковне З'єдинення: звідси то обвинувачення, очорнювання, перебір документів і їх тенденційне навітлювання. (Головне вістря полеміки пішло проти Потія, а головню проти К. Терлецького, а за її оскарженнями і твердженнями пішли історики, не перевівши належної критики. У новіших часах починається повільна й боязка критична аналіза полемічних тверджень XVI-XVII ст. Видавець першого тому першої частини "Архиву Югозападной Россіи" (Київ 1899, Н.Іванишев, переглянувши масу документів, писав у Вступі: "Можна сумніватися про правдивість оскаржень, якими наклеїли того єпископа (К. Терлецького) історики", а далі: "При тім розгарі пристрасностей, серед якого переводилася Берестейська Унія, оборонці Православ'я вважали своїм обов'язком перебільшити злочинні діяння ворога, щоб скомпромітувати партію уніятів у найбільш діяльному її членові"(ст. XXXIII-XXXIV).) Тільки ступневою й наполегливою працею та шуканням об'єктивної історичної істини виходять у наших часах помалу в цілій своїй правді наші історичні постаті, і політичного, і церковного народного життя. І

думаємо, що недалекий час, коли творці Берестя ввійдуть у загальний національний пантеон українського народу та займуть належне їм місце і цей акт, здається, зійдеться разом з актом внутрішнього українського церковного порозуміння й замирення.

5. – ВІД БЕРЕСТЯ ДО ВИТЕБЬСКА

В історії здійснювання Берестейського З'єдинення Українсько-Білоруської Церкви: його задумів, плянів і цілей, – визначне, символічне й симптоматичне місце займає постать Йосафата Кунцевича. Це зрозуміли його сучасники, противники Берестя, що й привело до Витебської трагедії 1623 р. Надзвичайність появи постаті Йосафата для Берестейського З'єдинення і для українського східного католицизму зрозуміли й пізніші історіографи, і його вибрали центральною постаттю в контроверсійному пояснюванні Берестя. На ньому ж сконцентрувалися всі людські пристрасті сучасників і наступників з одного боку, з другого ж поставили його на престолі в лик святих Божих Угодників, і сьогодні почитають його побіч гробу святого апостола Петра. Ця постать знову виходить сьогодні на світову арену – в екуменічний рух вселенської Церкви. І на Йосафата знову буде звернений зір людей, які шукатимуть історичної істини, в нових екуменічних перспективах – Церкви й українського народу. Так як Берестя є екуменічною подією, так і Йосафат є постаттю екуменічною взагалі, а для українського народу зокрема.

Отож стоїмо перед новою добою студій доби і постаті Йосафата. Існують сьогодні всі дані на те, щоб ця нова студія наблизилася людям до об'єктивної правди та посунула вперед ті справи, які представляє собою Берестя та які символізує постать Йосафата. Одна зі спроб – це оті даліші розділи нашої книги. У ній, на основі нових аналіз і синтез, виявиться тотожність Берестя і Витебська – в задумах, у цілях, у прямованнях. Обновивши з історичного намулу постать Йосафата, появиться в оновленім виді і церковний Берестейський Почин. Бо постать Йосафата була можлива тільки на тлі Берестя, так як і саме Берестя має своє найбільше історичне оправдання в його житті й дії. І обох від себе відділити не можна. Берестя і Витебськ – себе взаємно спричинюють, пояснюють і оправдують, та спільно вказують в одному і тому ж напрямі: на одну, святу, католицьку й апостольську Церкву Христову, в якій мають спільний духовний знаменник, так як мають його в історії та в Українській Церкві. В цій одності вага й сила "Життя Йосафата Кунцевича", до якого приступаємо як до Божої, людської та історичної тайни, – з душею, що готова повнотою прийняти розкрити істину.

ЖИТТЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

Розділ І ІВАН КУНЦЕВИЧ

1. – У КНЯЖОМУ ГОРОДІ ВОЛОДИМИРІ (1580-1596)

Володимир на Волині – одне з найстарших міст українських земель та один із визначних княжих осередків Київської Держави. Деякі новіші знахідки в околицях міста виявили старинні кам'яні знаряди, що вказувало б на існування поселення в передісторичних часах. Та свої історичні початки Володимир Волинський виводить від князя Володимира Великого, Хрестителя Руси-України, коли це місто було розбудоване, укріплене та назване на славу великого володаря. Положене над Бугом, воно було розбудоване й укріплене, щоб стояти на сторожі західніх кордонів Київської Держави, так зв. "Червенських городів", які довгий час були предметом спорів між Польщею і Україною.

Історію Володимира можна розглядати за записками старинних літописів, у

яких згадується він від 988 року. (Пор. Повість временних літ, вид. Д. С. Лихачева, т. I, Москва 1950, стор. 83: під р. 988: назначення Всеволода Володимировича на Володимир Волинський.) Він – княжий наділ з волі пануючого князя Київського; Володимировичі, Ярославичі, Із'яславичі залюбки володіли багатою Волинню з міста Володимира в X-XIII ст. (Пор. там же, стор. 128-9, 135-136, 148, 158-160, 162, 171, 173-175, 177, 179-182, 185, 202, і т. д.) Та не завжди блистіла ясна зірка Володимира. В часах наступу татар на західню Європу (1240 рр.) Володимир поруйновано дощенту, і по впливі татарських орд галицько-волинські князі Данило й Василько знайшли в місті одні руїни й тіла вбитих його мешканців. Татарські виразки залишилися в місті і по наскоках у 1491 і 1500 роках.

Та свою історичну славу пережив Володимир на переломі XIII/XIV сторіччя, ставши на якийсь час столицею Галицько-Волинської Держави, аж до її упадку й переходу під володіння Литовської Держави. Згодом ця слава Володимира відіб'ється й у новішій історії та навіть чергові окупанти українських земель, Австрійські Імператори, в XVIII-XX ст. величатимуться титулом "короля Галичини й Володимирії" (Нпр. пор. титул австрійських цісарів: "Н. Н. сприяливою Божою милістю вибраний імператор римський, завжди щасливий, і Єрусалиму, Угорщини, Чехії, Дальматії, Хорватії, Словенії, Галичини й Володимирії апостольський король, архикнязь Австрії і т. д.").

У Литовсько-Польській Державі XIV-XVI ст. Володимир був адміністративним, культурним, торговельним, а то й стратегічним центром Волині. Тому він притягав до себе різновидий зайшлий елемент, як поляків, литовців, німців, італійців, греків, жидів, вимагаючи окремого вміння від міської управи, погодити збіжність і розбіжність різних національних, суспільних та економічних інтересів, за засадами тодішнього так зв. магдебурзького права, яким правилися міста в Польсько-Литовській Державі. Так то історія і сучасність склалися на широке формування володимирських городян і, хоч нові політичні обставини відсунули Володимир на другий план, завжди піддержували свідомість їх гідності й відповідальності. Ставши провінцією, Володимир ніколи не підпав вузькоглядному провінціалізму, а його мешканці мали широкі зв'язки торговельного і громадського порядку з цілістю політичних структур, у яких знайшовся Володимир Волинський.

Але вже від самих своїх початків Володимир Волинський був і важним церковним осередком західньо-українських земель. Мабуть уже за Володимира Великого постало тут окреме єпископство, хоч перші історичні вістки про володимирського єпископа маємо щойно з кінця XI-го століття; був ним Степан, печерський київський чернець, володимирський єпископ (1091-1094), людина метка, і свята. (Почитаний під днем 27 квітня.) Мабуть ще св. Володимир В. збудував перший Богородичний храм, який став соборним. Другий Успенський собор збудував кн. Мстислав Ізяславич 1160 р., (Никонівський літопис відношує: "Того літа князь Мстислав Ізяславич підмалював (підписав) святу церкву в Володимирі Волинськiм, і прикрасив її гарно святими й дорогими іконами і книгами та красивою обстановкою, і священним посудом, золотим і срібним, із дорогими перлами й каміннями", - пор. Полное собрание русских летописей, т. IX, Москва 1963, стор. 229.) що в різних перебудівках зберігся до новіших часів, будучи одночасно і гробницею волинських князів.

У княжі часи були в Володимирі й інші храми: Дмитрія, Михаїла, Івана Золотоустого, Івана Хрестителя, Василя, Параскевії (так зв. "П'ятницька церква"), Введення Пресв. Богородиці; при частому руйнуванні Володимира, не всі церкви княжої доби збереглися й у новіших часах. Крім того, у Володимирі діяло три монастирі: Святоюрський (називаний також "Святою Горою"), Свят - Михайлівський та Свят - Апостолівський. Усе це вказує, що і церковне, і релігійне життя в Володимирі було розвинене й інтенсивне.

На переломі XVI-XVII ст. Володимир помалу втрачає свою давнішу славу й значення княжої доби, навіть у церковних справах; його роллю перебирають інші міста – Луцьк і Берестя. За володимирською єпархією залишився тільки канонічний титул і

великі маєтки, які й стають предметом боротьби різних кандидатів на володимирську катедру, (Нпр. між Іваном Борзобогатим-Красенським і Теодосієм Лазовським, у 1565 р.) виявляючи так помітний занепад релігійно-церковного життя тодішньої Церкви на українських землях кінця XVI-го століття.

2. – РІД КУНЦЕВИЧІВ (1580 рр.)

У Володимирі Волинським у 1580-их роках жив і діяв рід Кунцевичів. Гавриїл Кунцевич, торгівець збіжжям, був радником міста Володимира, одружений із донькою іншого міського радника – Мариною. На ті часи, і в такому багатоманитому місті, становище міського радника було неабияким визначенням для володимирського городянина. Звичайно, цей уряд надавався людям визначним походженням, маєтком, або особистими незвичайними прикметами. Одним чи більше титулами таким радником був Гавриїл Кунцевич.

Назагал прийняли вважати, що рід Кунцевичів не був заможним. Торгівля збіжжям в аграрній країні не буває ніколи джерелом збагачення, хоч вимагає багато праці та зв'язків із широкими колами населення. Таке зайняття могло зробити Кунцевича людиною знаною, вказати на окремі його особисті прикмети, і так спричинитися до його обрання в міські радники. Та можна прийняти ще інший правдоподібний титул цього відзначення: походження. Володимир був давнім княжим городом, і при всіх лихоліттях мусів таки зберегти деяку кількість родів, які заселили його в часах Володимира Великого, і згодом. Старинність роду могла і бути дуже важливим титулом займати в місті визначні й відповідальні місця.

Сама назва "Кунцевич" не виглядає в основі слов'янського походження, крім слов'янського закінчення "евич", а це вказувало б, що в роді Кунцевичів плила не тільки слов'янська кров. Виходячи з отого йменного пня "Кунц", не тяжко припускати наявність у роді Кунцевичів старих варязьких первнів, які відіграли визначну роль в державній політиці князя Володимира, що спирався на ці елементи й у здобутті великокняжої влади в Києві та згодом у розбудові Київської Держави. (Пор. Повість временних літ, під р. 980, де сказано про варягів, які допомогли Володимирові опанувати Київ: "І вибрав з-поміж них людей добрих, розумних і хоробрих, і пороздавав їм городи, а інші пішли до Царгороду, в Грецію" (там же, стор. 56))

Тому не диво, що населяючи такий важливий пункт як Володимир на Волині, він вислав туди деяке число своїх варязьких дружинників, (По війні з поляками в 981 р. Володимир займає так зв. "Червенські городи", в систему яких входив і Володимир Волинський, положений на кордонах із Польщею, та – як пише літописець – які "є до сьогодні під Руссю" (там же, стор. 58).) а між ними може й отого давнього купця-посла Кунца, якого Несторів літопис відношує між послами великого князя Ігоря I Старого в Константинопіль, у 944 р., для уложення миру й політично-торговельного договору. Між цілим рядом варязьких імен купців, знаходимо й незвичне ім'я: "Куци". (Пор. Повість временних літ, під р. 945 (там же, стор. 35). Писання букви "н" у тих часах на спосіб титли могло причинитися до пізнішої її затрати в літописних рукописних списках, і назва залишилася в формі "Ку(н)ци". Та існують ще інші теорії, які прийняті в життєписах Йосафата. О. Г. Хмельницький, друг і сповідник Йосафата, на беатифікаційному процесі 1637 р. зізнавав: "батьки його були Гавриїл Кунцич, володимирський радник, і Марина, дочка одного радника цього ж міста" (ДБ, II, стор. 217, пит. 7). Це зізнання підтверджувало б наш здогад, показуючи неначе на еволюцію імені "Кунцевич": від "Кунци" (Кунц) – "Кунцич" (Кунців) – до "Кунцев-ич". Життєписець Йосафат Альфонс Гепен, у першому томі свого твору "Апостол З'єдинення Церкви в XVII ст. Йосафат Кунцевич і Греко-слов'янська Церква в Польщі й Русі" (Париж 1897), в окремій розвідці виводить ім'я Кунцевича від імені "Кунча", документоване в 1401 р. Він відзначає подвійну лінію роду Кунцевичів: одну з гербом "лебідь" (литовську), другу з гербом "біла рожа" (волинську). Польські геральдисти: Окольські і Несецькі, а за ними і Я. Суша не висказуються про рід Йосафата, архимандрит виленський Олексій Дубович, у своїй проповіді над гробом Олени Сапіга-

Кунцевич, не згадує між її кривними Йосафата, залишаючи сумнів щодо роду Кунцевича (пор. Гепен, том I, стор. 357-8). Погляд Гепена не противиться нашій теорії, але можна сказати, що її підтверджує, щодо старинного варязького походження роду, який із Володимира Волинського, за Литовсько-Руської Держави, розрісся на північ, на литовські землі, кудю вели його політичні чи економічні інтереси. Деякі соматичні риси та прикмети вдачі Йосафата підтверджували б також деякі варязькі елементи крові Йосафата.) Може тут і треба шукати початків володимирського роду Кунцевичів, тобто синів і нащадків старого Кунца; може і тут слід шукати християнських начал побожності і праведності Кунцевичів, коли частина Ігорових послів у 944 р. складала християнську присягу на договірні статті в храмі св. Іллі в Києві й Константинополі. Очевидно, це покищо тільки припущення, але воно наближає рід Кунцевичів і до свого етнічного корення, і до міста Володимира, і до Волині, і до купецького ремесла, та й до становища радника. Саме одним із тих титулів рід Кунцевичів зберіг своє окреме обличчя на Волині, а в Володимирі зокрема. Кудю йшли його розгалуження й розтягалися його інтереси, не місце тут говорити; однак можна відзначити, що цей рід мав свої розгалуження, (Пор. працю Вацлава Пануцевича, Св. Йосафат. Архієпископ Полоцький, Чикаго 1963, стор. 4-5. Він подає декілька дат про Кунцевичів на Білорусі й Литві. Книга Пануцевича видана білоруською мовою та обстоює білоруські аспекти життя і праці Йосафата Кунцевича) ближчі й далші. Головні його шляхи йшли на Литву й Білорусь.

3. – ДАТА НАРОДЖЕННЯ (1580)

У родині володимирського радника Гавриїла Кунцевича і прийшов на світ син – названий у хрещенні Іван. Історія не зберегла пам'яті про те, чи був це син-одинак, а коли ні, якою дитиною був Іван у Кунцевичевій родині. Правдоподібно, не був він ані одинаком, (Про кривних Йосафата пор. нпр. зізнання свідків беатифікаційного процесу, поміщеного у збірці: А. Г. Великий, ЧСВВ, Св. Йосафат, священикомученик. Документи беатифікації і канонізації, том I, Рим 1952, стор. 131: свідок 15: Іван Лосовський, який говорить про Островецького,- пор. також лист Йосафата до Сапіги, литовського канцлера, з 21 січня 1622 р. (Ю. Герич, Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича, Торонто 1960, стор. 26), у якому він говорить про Григора Островецького, як козака, та інших двох його кривних.) ані найстаршим сином Гавриїла і Марини Кунцевичів, на що вказувало б і саме ймення. Було давніше в звичаю називати йменням батька найстаршого сина, переємника роду та його інтересів; тому ймення Іван не вказувало б на першу дитину, хлопчину, Кунцевичевої родини. Та, як немає певності і щодо родини, немає її і щодо самого року, дня і місця народження Івася Кунцевича.

Про рік народження немає метрикальних записів; існують тільки майже сучасні свідчення та здогади. В історії й біографії Івана Кунцевича, святого католицької Церкви, записують дві дати народження: роки 1580 і 1584, а дехто подає навіть рік 1579. Беатифікаційна Комісія та її досліджування не встановили однієї і зобов'язуючої дати народження. Взагалі, заприсяжені свідчення володимирської єпархії не подають дати народження; (Пор. А. Г. Великий, ЧСВВ, Св. Йосафат, священикомученик. Документи беатифікації і канонізації, Рим 1952, том I, стор. 120-122: свідки 1-6: володимирські городяни-старожитці, далі цитуватимемо цю збірку документів: ДБ, I (для першого тому), ДБ, II (для другого т., Рим 1955), ДБ, III (для третього тому, Рим 1967).) не подають її і два найстарші життєписці: Й. Рутський і Я. Мороховський, які писали кілька місяців по смерті Йосафата Івана Кунцевича в 1623 році. (Пор. ДБ, I, стор. 8-17, пор. "Записки ЧСВВ", т. I, стор. 317, де поміщено 3 тексти першої біографії Йосафата (в мові польській і латинській)). Деякі пізніші автори подають рік народження 1584-ий, і ця дата ввійшла навіть до беатифікаційного урядового процесу. (ДБ, III, під роком 1864,- пор. Гепен, цит. тв., I, стор. 358-9) Інші ж свідчення та життєписи задержуються на 1580 році.

Рік народження 1580-ий здається виводиться з особистих свідчень св.

Йосафата та урядових документів. Таку дату подав о. Геннадій Хмельницький, ровесник, приятель, побратим, співбрат у монашестві, сповідник і свідок життя і смерті св. Йосафата. А міг він її знати з уст самого таки Івана Кунцевича та й із документів його чернечої і єпископської кар'єри, які мали бути переховуватись у виленському монастирі Св. Трійці. Річ просто самозрозуміла, що найближчий друг і ровесник міг інтересуватися віком свого приятеля, як чимось самозрозумілим, та встановити різницю віку, якої годі забути до смерті. А між Йосафатам і Геннадієм у 1599 р. було три роки різниці: (ДБ, I, стор. 174, свідок 71: о. Геннадій Хмельницький, ЧСВВ) мав тоді Хмельницький 17 літ життя, а Кунцевич 20. За гадкою Хмельницького пішли згодом такі обширні життєписці Йосафата як Яків Суша (*Cursus vitae et certamen martyrii B. Iosaphat Kuncevicii, Archiepiscopi Polocen., Episcopi Vitenscen. et Mscislawien. Ord. D. Basilii Magni. Calamo Jacobi Susza, Ep. pi Chelmen. et Belzen. cum S. E. R., Ord. eiusdem adumbratum. Romae ex typographia Varesii 1665 (XX, 152, in 8)*) Микола Контієрі (*Vita di S. Giosaphat, Arcivescovo e Martire Ruteno dell Ordine di S. Basilio il Grande, scritta da D. Nicola Contieri, Roma 1867 (VIII, 405, L)*), Альфонс Гепен (*Guepin Alphonse, Unp Apotre de l'Union des Eglises au XVII siecle. Saint Josaphat et l'Eglise Greco-Slave en Pologne et en Russie, t.I, Paris-Poitiers, 1897, t. II, 1898 (XLVII, CLVIII, 380, 33, 18; 589, in 8)*) Валеріян Калінка (*X. Kalinka, C. R., Zywt S. Jozafata Kuncewicza Meczennika, Arc. Poljckiego, Lwow 1886, ed. 2, Lwow 1908 (X, 439, in 8)*) та інші. І цю дату потверджує інший непрямий факт, єрейські свячення Йосафата в 1609 р., тобто на 30 році життя, за тодішнім східним звичаєм. Отже дата 1580 року являється найправдоподібнішою та вистачає для життєписних даних.

Очевидно, за таких обставин не знаємо ні місяця, ні дня народження Івана Кунцевича, а то й часу його хрещення, яке стоїть таки в безпосередній близькості з днем народження, відповідно до тодішнього звичаю середніх прошарків населення щодо часу хрещення новонароджених. Та надання ймення Іван, могло б навести на приблизне визначення часу народження, коли брати досить поширений звичай надавати хресні імена за близькістю якогось свята чи святого; а це приміщувало б цей час десь на місяць червень чи вересень, відповідно до того, якого Івана треба розуміти в його хреснім імені: Хрестителя чи Богослова. (Празник Івана Богослова: 8 травня і 26 вересня, празник Різдва св. Івана Хрестителя – дня 24 червня)

Що ж до самого місця хрещення, то загально приймається церкву св. Параскевії, так зв. П'ятниці в Володимирі, з якою пов'язана окрема пам'ять самого Йосафата та деякі замітніші події його дитинства.

4. – ДИТЯЧІ І ХЛОП'ЯЧІ РОКИ (1580-1595)

"Ісус же зростає мудрістю, літами й ласкою в Бога та людей" (Лук. 2, 52). Це зміст дитячих і хлоп'ячих років Івася Кунцевича та головні дані його молодечого життєпису. Все інше – здогади, спомини, толкування, які збагачують у подробиці цих декілька даних його життєпису. Тому старатимемось іти в тому радше біографічним шляхом. Слава Йосафата – в його найвищій посвяті ідеї одности Церкви, і тому не потребує іншого, другорядного гагіографічного елементу, хіба тільки для кращого зрозуміння головного моменту його життя. Тому не шукатимемо в його дитинстві всіх можливих чеснот християнської праведности і святости, а навпаки: будемо скермовувати другорядні елементи й події до головної риси його життя: розуміння Церкви й відчуження її потреб та посвяти її справам.

а. "Зростає літами". – Дитинство і хлоп'ячі літа провів Івась Кунцевич у рідному Володимирі, в його архітектурному і громадському оточенні. Він був городським хлопчиною. Цей факт безперечно відбився на його вдачі й вихованні, а то й житті. Місто, скомплікованість міського пляну-улиць, багатолюдність, багатовидність праць, зайнять, ремесел, рухливість населення, переїзд чужинців, складне й живе громадське життя городян тощо, – все це моменти які впливають на розвиток малого

хлопчини, а ще до того сина городського радного. Набирання сміливості, впевненості в собі, багатства звісток, – це ті перші риси, які характеризують городську дитину перед сільською. І ці прикмети згодом товаришать Іванові Кунцевичеві у далекому Вильні та взагалі в житті.

Будучи городською дитиною і хлопчиною городського радника, малий Івась більше за інших ровесників зростав на очах великого числа людей, які ним інтересувалися та за ним спостерігали, його поведінка, самозрозуміло, була прикладом для інших ровесників, і на неї могли покликуватися не один батько-мати, дорікаючи власній дитині, що і стверджують у беатифікаційнім процесі під присягою старожитці Володимира, 50 літ згодом. (ДБ, I, стор. 120-121: свідки – 1, 3: П. Радочинський і Шомака)

Будучи сином купця і міського радника, який через свої справи й обов'язки мусів часто перебувати поза домом, молодий Івась зростав більше під опікою матері. Зайняття його батька (збіжеве купецтво, радництво) не дозволяли молодому хлопчині зачувати змалку батьківську працю, спостерігати за нею, товаришувати батькові та виконувати маленькі послуги в батьковому ремеслі. Тому залишалося йому багато вільного, незайнятого часу для своїх дитячих та згодом хлоп'ячих справ, який він присвячував на свій лад, та відмінно від інших ровесників. Тому бачимо його більше по городських храмах, він прислухується церковним богослужбам із різних нагод, він пересиджує годинами в церкві з своїми думками, його тягне до дитячого і хлоп'ячого рисунку і т. п. А це, в свою чергу, впадає в очі й іншим хлопцям і їхнім батькам, що, мовляв, Кунцевичів синок не такий як інші, щось то у цій дитині діє, та й запитували себе, що то воно "буде з тієї дитини Кунцевичів" (Із загального враження володимирців). Коли в сільських обставинах таку поведінку вважали б за якесь відлюдство, то в городського хлопчини вона викликала застанову, а то й деяку пошану й позитивну оцінку.

Проживаючи отак свої молодечі літа в княжому городі, з його пам'ятками, а навіть руїнами, серед багатьох церков і монастирів, молодому хлопчині насувалися думки про ширші дійсності; оповідання старожитців про минуле города, заслухані в батьківському домі розмови на теми ширшої громади, і міської, і волинської, а то й державної та народної, у тому й церковної, держали думки хлопчини в ширших горизонтах. Строкате і зрізничковане життя міста викликувало більшу потребу якоїсь одної думки, символу, яка могла була б стати порядкуючим елементом життя. Так, наприклад, наявність різних храмів, більшої кількості духовенства, різних релігійних практик і обрядів могла вже змаленьку викликувати тугу за одністю в молодому умі хлопчини. Сільська дитина зростає звичайно при одному храмі, чує науки одного і того ж священослужителя, привикає до одних і тих же обрядів. Для неї не існує в часі її формації проблема різnorodности, а навіть і супротивности.

Немалий вплив на ріст молодого Івася мала приязність у Володимирі єпископа та торжественних богослужб. Щоденна чи часта приява вищої церковної влади так і підказує глядіти на Церкву як на ширшу спільноту. Будучи батьком і святителем клиру, приязність єпископа унагляднює проблему духовного покликання. Усе це елементи, що при тодішньому способі життя, просякнутому церковними й релігійними моментами, впливають на ріст молодого людини, зокрема такої з природи обдарованої і Богом благословенної як Івась Кунцевич, і кожний новий прожитий рік збагачував його життя і літами, і дозріванням, головню коли паралельно з цим діяли й інші складники виховного характеру.

б. – "Зростав мудрістю". – Головними засобами тодішнього інтелектуального розвитку молодого людини була школа і церква, будучи дуже часто об'єднані в одних і тих самих руках, або під тим самим наглядом. Тільки вищі й заможніші верстви користувалися ще й іншими джерелами знання: книгою, окремими вчителями, а то деколи й інституціями, які не стояли безпосередньо у віданні чи на послугах Церкви. Івась Кунцевич був городянином, і то вищого стажу: городського радника, і купця. І одне і друге ставило проблему вишколу дитини як безпосередню потребу. Очевидно, родина Кунцевичів не могла занедбати цієї справи: на це не дозволяли інтереси й честь.

Тому малий Івась дуже скоро мусив таки засісти за шкільну лавку та вивчати азбуку й усе те, що могло дати тодішнє місто в Польсько-Литовській Державі. А це була приходська, цехова, братська чи єпархіяльна школа. Ця остання згодом, у XVII сторіччі, виповняє значну частину життя володимирських єпископів (Пор. Нпр. Листи Єпископів, у "Записки ЧСВВ", секція III). Та шлях молодого Кунцевича в 1590-их роках вів таки до міської, городської школи, до якої городський радник Кунцевич мав і право, і своєрідний моральний обов'язок, якщо вже й не клопотання, з рацій свого уряду. Отуди і простував малий Івась щоденно на науку до володимирських професорів. Школа і виповнила яких 5-6 літ його молодих літ. Вісімдесятилітній володимирський старожитець, Павло Радочинський, за совістю й під присягою ось що зізнавав у 1627 році перед єпископом Якимом Мороховським: "Коли батьки віддали його до початкової школи, то він більше здобув своїми визначними даруваннями, ніж вкладом своєї праці." (ДБ, I, стор. 120) Це і є найкраще шкільне свідоцтво для молодого Кунцевича, яке показує і на здібності, і на його шкільний труд. Тому треба сказати, що в своїй молодості Іван Кунцевич одержав усе те, що могла дати тодішня городська школа: читання і писання в руській і польській мовах, конечні математичні знання, деяку кількість звичних шкільних текстів і т. п. Решту доповнювала церква.

Усі свідки молодости Івана Кунцевича в Володимирі підкреслюють саме це друге джерело зростання його в мудрості, тобто за допомогою його парафії св. Параскеви: тут і було його постійне перебування поза школою, його майже певна адреса в його молодечих мандрівках містом Володимиром. Тут, відай, випробовував він свої шкільні знання на церковних крилосах, прочитуючи звичні для всіх церковні книги, та набуваючи тих усіх знань, що їх вони могли дати: катехизмових, гагіографічних, богослужбових.

При цьому треба згадати ще деякий природний нахил і малярські спосібності молодого Івася в Володимирі; яких 35 років згодом, уважав це за потрібне підчеркнути в своїм коротеньким заприсяженім зізнанні 70-літній радник міста Шомака, кажучи, що "ціле його і перше зайняття полягало в довгих моліннях та на малюванні й виготовлюванні образків Святих" (ДБ, I, стор. 121). Можливо, що за цією працею міг він спостерігати Івася в батьківському домі, відвідуючи в ділових чи урядових справах садибу міського радника Кунцевича. Очевидно, що теми й форми отого малювання піддавали церковні ікони володимирських храмів українського обряду, які Івась годинами розглядав у храмах і притворах (За свідченням П. Радочинського, там же I, стор. 120: . ДБ, I, стор. 169). До якої досконалості дійшов він у тому, не знаємо. Проте можна твердити, що знання східної ікони було йому прикметніше ніж у багатьох інших його однолітків, а навіть старших людей. Це, очевидно, поглиблювало його знання біблійної історії й церковного календаря та залишилось одним з елементів його знання східної Церкви й Літургії та її обрядових вимог. Йосафат іконописець – це не противорічне собі поняття, але досконало вкладається в його біографічний і гагіографічний тип.

в. – "Зростав ласкою в Бога та людей". – Дальшим основним елементом молодечих володимирських літ Івася Кунцевича була його релігійна і духовна формація. На неї звертають увагу всі свідки його молодости. Очевидно, в тому треба дещо відписати і на гагіографічне ідеалізування, питома тодішньому життєписанню Святих; але свідки подають назагал такі елементи, які вповні гармонізують з іншими природними й набутими прикметами Кунцевича.

Духовне дозрівання молодого Кунцевича виявляється в двох напрямках: молитовно-богослужбовім та морально-обичайнім. І в одному і в другому віддали йому задовільне свідчення володимирські співгромадяни дня 30 серпня 1627 р., перед церковною владою, і під присягою: люди статечні, дозрілі, визначні.

Тодішня всенародня побожність мирян проявлялася звичайно в формах церковних, літургійних. Церковна богослужба східної Церкви була звичною й нормальною молитовною канвою людини. Індивідуальна, приватна побожність і молитва були радше незначними виїмками. Тому, коли читаємо свідчення сучасників про побожність і молитву молодого Івася, треба під тим розуміти церковні богослужби

та участь у них. Ще й сьогодні в розумінні й практиці простолюдня молитва і побожність – це церковна богослужба і пильна участь у ній. Тимбільше треба сказати таке про часи кінця XVI сторіччя. До іншого роду молитви не було тоді ні відповідного виховання, ні підготовки, ні засобів (книг, духовних провідників, тощо). І тому, коли Павло Радочинський говорить і зізнає, що "він пильно перебував на молитві, розмовляючи з Богом у якомусь куточку своєї парафіяльної церкви св. Параскевії"(Менші діти ходили до церкви в супроводі матері, а старші в супроводі й під наглядом батька. Св. Йосафат згадує саме про матір. Пор. ДБ, I, стор. 169: свідок Р. Корсак); або коли радник Шомака говорить, що "його головне і все зайняття була довга молитва" (там же), то треба мати на увазі передусім його участь у церковних богослужбах і моліннях, до чого в Володимирі-місті він мав добру нагоду. Щойно згодом, у Вільні, у підприємстві купця Поповича, та згодом у монастирі Св. Трійці, Кунцевич, крім церковної літургійної молитви, практикуватиме побожні роздуми, на базі священного Писання й церковних книг. У Володимирі ж його побожність і молитва була літургійна, церковна і видима, та тим впадала в очі і старшим городянам.

Коли шукати генези оцієї духовости Кунцевича, то на основі його власного зізнання перед другом молодости й чернечого подвигу, о. Геннадієм Хмельницьким, вона видимо зародилася в П'ятницькій парафіяльній церковці, у віці 4-5 літ життя, коли вдивляючися в ікону Розп'яття, він відчув, як із Розп'яття запала відчутно в його серце божественна іскра божої благодаті, яка й була отим Божим поштовхом малого Івася до церкви й молитви. Це і була чи не перша зустріч Йосафата з плястичною східньою Літургією та її образною мовою, а коментатором тієї зустрічі і свідком була побожна мати, якій – за звичаєм – належало перше духовне виховання дітей та перші відвідування по Господніх храмах.

Щодо морально-обичайної поведінки молодого хлопця, то записані свідки стають іще вимовніші. Сідоглаві володимирські старожитці, черпаючи з далекоглядної в минуле пам'яті, так і зізнають, що молодий Івась Кунцевич "свої молодечі роки в Володимирі провів дуже чесно і побожно" (Радочинський), що "він у молодості виказав такі визначні дарування чеснот, що й іншим, старшим був прегарним прикладом чесного життя... і багато сусідів, порушені таким прикладом чеснот, нераз бувало і лозинкою побуджували своїх норовистих і недбайливих дітей та його ровесників до наслідування його обичаїв"(ДБ, I, стор. 121: свідок 3: Володимирський радник Шомака). Повага, скромність, лагідність, любов до ближнього й послужливість були тими чеснотами, які довгі десятиліття згодом згадували сивоволосі довгожитці Володимира.

Отак помалу, з літами, формувалася душа молодого Івася, отворена до Бога й людини, діючи на своє маленьке довкілля. А тимчасом у країні минались війни, наставали нові королі, затихали й розгорялися внутрішні політичні й громадські спори, поставали нові ідеї, зростали нові сили майбутнього відродження. Українська Церква готувалася до обнови своїх структур і свого життя. Сідоглаві єпископи засідали на своїх Синодах, обмірковували справи церковні, шукали порятунку(У 1590 р. почалися засідання єпископів у справі з'єдинення з Апост. Престолом. Пор. Документи Берестейського З'єдинення і його творців, Рим 1968, у "Записки ЧСВВ", секція III.).

Але отак і спливали молодечі хлоп'ячі літа Івася Кунцевича, в тіні батьківського труду й пошани, під опікою побожної й печаливої матері. І одного дня перед п'ятнадцятилітнім юнаком і перед його батьками стало питання: А куди далі, і до якої мети? І перед молодим юнаком простелився шлях у ширший світ, шукати своєї долі і своєї місії, свого покликання. Так скінчився володимирський період, а почався новий – виленський.

5. – У СТОЛИЧОМУ ГОРОДІ – ВІЛЬНІ (1596-1604)

Одного незнаного ближче дня, в підхожій для мандрів порі року, відай 1596-го, перед купецькою торговою господею володимирського радника Гавриїла Кунцевича, спинилася валка навантажених усяким добром підвод. Виленський купець і радник

міста – Якінт Попович, зайшов черговий раз у гостинний дім володимирського приятеля й товариша за торговим ділом, щоб підібрати в далеку путь молодого Кунцевиченка-Івася. Настала хвилина прашання з рідною хатою й батьками. Сповнивши все приписане звичаєм та синівською й батьківською любов'ю, під сльози матері та останні напоумлення батька, молодий Івась склав на одну з підвод свої скупі достатки, виліз на призначене для себе місце і – підводи рушили в далеку й тяжку путь. Це повертався до Вильна з Волині маєтний купець Попович. Уїждженими торговими й військовими шляхами на Берестя, Варшаву, Гродно, Вильно потяглася довга купецька валка, обминаючи поліські й підляські болота й безпуття. І одного дня вїхала у Варшавську браму литовської столиці, везучи натруженого, але й не менше цікавого юнака, нового купецького челядника – Івана Кунцевича.

Із XIV століття Вильно, над річкою Вілейкою, було столицею Великого Князівства Литовського, що, проживши свою самостійну славу, від 1386 р. ввійшло через свого князя Ягайла в персональну унію-союз із Польським Королівством, зберігаючи свою окрему самоуправу й державну структуру, впорядковану згодом правно в Городельській угоді 1413 р. Щойно в 1569 р. наступило реальне політичне об'єднання обох держав, у так зв. Люблинській Унії. Перед 1569 р. мандрівка з Володимира до Вильна відбувалася в одній і тій самій державі – Литовській, яка обнімала багато центральних, північних і західних земель давнього Князівства Руського, прийнявши з цими землями також культурні та церковні елементи підкореної країни, разом з її давніми князями, боярами, громадським ладом і державною мовою, визначаючи навіть за ними права й повинності громадян, у так зв. "Литовським Статуті" ("Литовський Статут" був перший раз виданий у 1529 р., а згодом виданий друком у 1566 і 1588 рр). І хоч володар Польсько-Литовської Держави проживав і діяв у Варшаві чи Кракові, у Вильні залишалася окрема державна канцелярія, трибунал та інші культурні й церковні інституції. Литва, будучи багатонаціональним політичним тілом принайменше трьох народів: литовського, білоруського й українського, з різною культурою та релігією, відзеркалювала цю складність також у своїй столиці – Вильні. Ще більше ускладнила обставини і співжиття протестантська реформа, яка знайшла на Литві прихильний ґрунт для свого поширення, не без деякої опозиції до католицизму Польської Держави, та до православ'я населення давньої Руської Держави. Релігійний плюралізм ціхував тодішню Литву та її столицю, де релігійні межі проходили нераз по через одну і ту саму родину, переходили через міські, воєвідські та загально-державні уряди. Жируючи на нерадивості, недбальстві та моральних недоліках католицького й православного духовенства, Литва кишіла різними протестантськими сектами, які виявляли тут усю свою неопітську ревність і меткість. Апостольський Нунцій у Польщі – Германік Маляспіна, так і відзначає в своїх листах до Риму, що Вильно в тому часі було осередком діяльносте майже всіх протестантських розгалужень.

У такий релігійний, а то й моральний Вавилон вступав молодий Іван Кунцевич, щоб тут знайти свої життєві шляхи. Навіть його твердиня та остоя – православна Церква – в тому часі переживала глибоку інституціональну кризу. Попри всю свою вірність традиціям та попри всі неладки церковного правопорядку, тодішнє українсько-білоруське православ'я розбилося на два табори, по лінії верховного судовластя над Православною Руською Церквою в Польсько-Литовській Державі: за Константинопільську чи за Римську юрисдикцію. Саме в тому ж 1596 р. українсько-білоруські владики, під проводом митрополита Михайла Рагози, перервали церковний зв'язок із Константинополем і нав'язали його з Римською Церквою, на основі окремого зговорення. та саме в цьому 1596 р. на ратифікаційному Синоді в Бересті Литовському (жовтень), під протестантськими впливами, було стопедовано одність єрархії, і справа церковної єдності з Римським Престолом увійшла в загострену боротьбу, підсилену дешевою демагогією та політичними впливами українсько-литовської знаті. Зокрема у Вильні, як осідку київського митрополита, цей удар двох течій відчувався незвичайно гостро та вимагав від кожного мирянина й духовника невідкладних рішень.

Саме тоді, і чи не на Литві, впало слово "уніят", у його негативному значенні,

як ворога православ'я: його Церкви й обряду. Національні моменти тут і в тому часі покищо не грали першої й головної ролі. Наразі розгра йшла на чисто релігійному полі юрисдикцій, обрядів тощо. Щойно згодом до тієї боротьби, але вже в XVII ст., проникнуть національні, соціальні, а то й політичні елементи, які приведуть до актів насилля. То тимчасом Іванові Кунцевичеві тут прийдеться вирішувати свою віру та своє покликання. Інші моменти цієї боротьби стануть перед ним на обраному ним шляху пізніше, і на цьому шляху він дасть своє особисте історичне рішення в 1623 році, підтверджене ціною життя.

6. – ІЗ ЄРАРХІЄЮ – ЗА ОДНІСТЬ (1596-1600)

Перша справа, яка вимагала від Кунцевича в Вильні невідкладного рішення – була віра. Вильно розкривало перед молодим Іваном цілу скалю релігійних можливостей: протестантську строкатість, латинське католицизм, традиційне православ'я, східне католицизм, а то, серед усього того, взагалі затрату всякої віри, релігійну байдужість і моральний занепад.

Треба признати, що всі ці можливості могли бути відчутні в молодій душі юнака, вразливого на релігійний елемент. Протестантизм офірувало в гуманістичних формах свій релігійний динамізм, моральну полегкість та культурні можливості країни; латинське католицизм – давало свій лад, сильні церковні й культурні переживання, а то й особисті користі, і здисциплінована в Божих горнилах душа юнака в різновидності й хитаннях могла забажати твердої певности; традиційне православ'я давало свійскість, розбуджувало глибокі душевні моменти, офірувало традицію й не вимагало якихсь нових рішень; східне католицизм, не порушуючи нічого з видимого церковного ладу, давало церковну гарантію – поставу єпископів, запоруку ладу й відродження.

Та хоч усі ці релігійні напрямки мали деякі об'єктивні елементи, які теоретично можна було розглядати, не всі вони однак стояли в рівній віддалі до душі молодого Кунцевича. Можна зразу таки твердити, що протестантський експеримент не був сприйнятливий для його душі, заякореній на церковній і літургійній релігійності; саме ці два елементи, такі дорогі володимирському молільникові, не могли ніяк притягати його своєю незвичністю та екстравагантністю. І, справді, немає в житті Івана Кунцевича якихсь і найменших слідів серйозного трактування протестантизму; більше того – його даліше життя як священика і єпископа показує, що він здавна мусів уважати явище протестантизму для його визнаючих явищем негативним: церковним і особистим, його апостольська, а згодом пастирська діяльність залюбки бере на увагу литовський протестантизм та успішно йому протиставляється.

Неменше далекою для молодого Кунцевича була можливість повного релігійного збайдужіння в різновизнаневому Вильні. Цьому противилася його морально-обичайна настанова, винесена з рідної хати й рідного міста, його шлях лежав перед ним ясний: до Бога, а йшлося тільки про найпевнішу й найкоротшу дорогу, тобто через Церкву. Яку?

Не знаємо, коли Іван Кунцевич доконав свого остаточного вибору. Можна однак сказати, що воно сталося щойно в перших роках його побуту в Вильні. У Володимирі не було потреби такого вибору: ця проблема там практично не існувала, та його вік не дозволяв на усвідомлений вибір. Існуюча дійсність, авторитет батьків покрив цей хлоп'ячий період його життя. Тому хибно дехто пише, що св. Йосафат вже у своєму дитинстві вибрав католицький шлях. Це безпотрібна гагіографічна інтерпретація, якої не вимагає святість Йосафата та його позиція Святого католицької Церкви. Коли ж поглянемо на виленський період його життя, його положення ясне: він пішов за правним церковним проводом, за єрархією, вибираючи східній католицизм, і в ньому витривав він до останніх його консеквенцій. До цього висновку доходимо прямими і непрямыми шляхами, перевірюючи його поставу до трьох церковних груп тодішнього Вильна.

а. – Настанова Кунцевича до латинського католицизму. – Про зв'язки Івана Кунцевича з виленським латинським клиром не знаємо нічого. Мабуть у тому не було

потреби. Це духовенство переживало тоді свої критичні роки, та й ледве чи могло щось дати йому, не будучи в змоззі спротивитися протестантській революції проти католицької Церкви. Але існували засвідчені авторитетно зв'язки молодого Кунцевича до тодішнього латинського виленського чернецтва єзуїтської форми, з його питомою настановою до тодішньої протестантської реформи. Руками єзуїтського чернецтва католицька проти-реформа на Литві діяла повною силою. Центром тієї дії на Литві була Виленська Академія, яку вели оо. Єзуїти, зібравши туди визначні духовні сили.

Знаємо імена й зайняття принайменше двох виленських єзуїтів, із якими Іван Кунцевич стояв у дуже глибоких та інтимних контактах. Були це оо. Фабрицій Ковальський, родом українець з Ярославщини в Галичині, професор реторики, філософії й богослов'я, з титулом королівського проповідника, та Іван Григорій Грушевський, білорусин, професор морального та полемічно-догматичного богослов'я. Вони були його сповідниками, духовними дорадниками та й учителями. І це були люди, в яких молодий юнак міг багато набути і для своєї душі, і для свого знання, а головню для своєї церковної проблеми. І треба сказати, що оба отці виконали свою роллю похвально, прийнявши Берестейське З'єдинення українсько-білоруської Церкви за обов'язуючий канонічний церковний факт і акт. Може це і була перша їх праця для східного католицизму в цьому просторі. Коли перед 1596 роком ця праця могла відбуватися тільки в площині теоретичній, розробляючи проблему церковної єдності, ідучи шляхами В. Гербеста, Петра Скарги та інших (Польські єзуїти: Петро Скарга (1536-1612), проповідник, письменник, церковний діяч. Написав між іншим по польськи: "Про єдність Церкви Божої", "Життя Святих" і різні видання проповідей. Брав участь у полеміці довкола Берест. Синоду; Бенедикт Гербест (1531-1593), богослов, церковний діяч, полеміст), то індивідуальні випадки прийняття католицизму були розв'язувані звичайно в формах латинських; та по Берестейському Соборі щирість унійної праці мусіла набрати інших форм: піддержати Берестейське Порозуміння і морально, і матеріально, накермовуючи одиниці й громади до східного католицизму, залишивши старі методи. Ось саме на Іванові Кунцевичеві відбулася чи не перша позитивна проба католицької щирости, а вплив таких одиниць і авторитетів виявився в покермуванні його не до латинської, але до східної католицької Церкви, на підмогу берестейській єрархії. Слова папи Климента VIII про ненарушення східних обрядів і розвиток східної католицької Церкви на рівноправних засадах, виленські єзуїти взяли буквально, і виховали Івана Кунцевича на Йосафата, передаючи його митрополитові Іпатієві Потієві в Свято-Троїцькій Виленській Лаврі, 1604 року. І думаємо, що саме цими шляхами міг Кунцевич зазнайомитися з цілою проблематикою католицизму і православ'я та церковної єдності, маючи від згаданих професорів і відповідне навчання, і відповідні книги, головню такі як широко поширений тоді в тому просторі твір П. Скарги "Про єдність Божої Церкви". Через виленських професорів, з відповідними поясненнями, могла стати відомою для нього і вся полемічна література довкола Берестейського Собору. У цій школі він міг здобути справжнє переконання про правильність католицької східної розв'язки проблеми церковної єдності, якого згодом не могла зломити чи навіть захитати жодна людська сила, навіть в обличчі найвищої жертви – жертви життя (о. Ст. Косінський, у своїх зізнаннях з 1628 р.).

б. – Настанова молодого Кунцевича до православ'я.

– Позитивна настанова Кунцевича до східної Церкви не підпадає жодним сумнівам. Це виніс він уже з Володимира. Що ж до східного православ'я, то тут і стояла проблема його життєвого рішення. Свідоме прийняття його вимагало дуже тонких, як на ті часи, розрізень, у поробленні яких допомогли йому також виленські латинники – оо. Єзуїти та може і зглиблення полемічних писань довкола Берестейського Собору 1596 р.

Роки 1596/97 у Вильні були бурхливими роками. Бо де-як-де, але в Вильні, в осідку митрополита Рагози, творця Берестя, опозиція до рішення єрархії підняла найсильніший голос. Саме тут була для того і найкраща нагода, і найвідповідніші обставини. Виленський голос бив просто в голову східного католицизму – Митрополита, а протестантське оточення гарантувало безпеку навіть і для

найсміливіших проявів бунту проти рідної церковної влади; автономія Литви перепиняла пряме втручання королівської влади, то й саме тут у Вильні могли появлятися друком полемічні писання православних. Із цього міста та з його можливостей старався своїми впливами і субсидіями підважувати Берестя і кн. Константин Острозький. Тому тут у Вильні прийшло найскоріше до визначення позицій: за чи проти Берестя. Нажаль, ця спроба сил випала неприхильно для Берестя. За митрополитом заявила тільки мала жмінка вірних і духовенства, разом із Свято-Троїцьким монастирем та його кількома монахами. Інші церкви й монастирі станули в ряди опозиції та могли поставити на її послуги людей, інституції, засоби й силу. Голос маєтної знаті, суспільна пресія більшости, неясність інформації, а то й виразні наклепи не сприяли свобідному й розважному рішенню, і не багато рішалося піти за голосом пастирів. Та до цього всього це був ще й шлях традиційний, утоптаний, та відповідальність на ньому була мінімальна, а зусилля ніякі. Куди ж мав спрямувати свої кроки молодий володимирський юнак? До Святої Трійці, чи до Святого Духа? Бо так таки звалися тодішні головні центри непорозуміння між виленською громадою. Ідучи дотеперішнім шляхом і за своєю любов'ю до торжественної богослужби, так міг приманувати його до Свято-Духівської церкви Виленського братства могутній братський хор. Але з другого боку, між цим народом, перед Господнім престолом не стояв Пастир стада і митрополит; більше того: біля тих церков лунали гомінки й грізні голоси шляхтичів і магнатів, які ремствували на пастирів та лихословили їх. Серед цього гомону годі було почути голос Божий.

І в ці рішальні дні Іван Кунцевич удався до остаточного джерела істини – до Бога, відійшов на молитву. О. Геннадій Хмельницький, пізніший сповідник Йосафата, а тоді його товариш і співбрат у чернецтві, так переповідає під присягою звірення самого таки Івана Кунцевича, кажучи: "Кунцевич звірився мені, що в Вильні він найперше звернувся до Господа Бога нашого, і благав його, щоб указав йому шлях, яким йому слід іти." І з того часу він побачив, що роз'єднання ("православ'я") не йде правильною дорогою, бо, підпавши під вплив кн. Острозького, стало на боротьбу з католицькою Церквою(ДБ, II, стор. 223, п. 2: свідок 1: о. Г. Хмельницький). Він побачив ясно думки й бажання кн. Острозького і його однодумців, а вони не були церковні та божі; і це був знак для нього: він пішов за наступниками апостолів та пристав до них і до їх голосу – до Берестейського З'єдинення Христової Церкви.

в. – Настанова до східного католицизму. – Акт приступлення Кунцевича на бік митрополита не вимагав жодної формальности: просто одного дня чи неділі він пішов до церкви Св. Трійці на богослужбу і вже більше її не залишив. Прийшовши до пізнання правди, Іван Кунцевич, відай, не кинувся в якусь полеміку чи боротьбу за Берестя. А якщо він займався теоретично тією справою, то, відай, його акція не була ні голосна, ні мирська. Мабуть уже тоді побачив він іншу, влучнішу розв'язку: починати з глибин, а передовсім від себе самого та свого довкілля. Ось що зізнає про нього згадуваний уже о. Геннадій Хмельницький, наочний свідок: "Я часто бачив його в церкві Св. Трійці З'єдинених, до якої він у будні заради побожності заходив кілька разів, а в святкові дні то таки перебував постійно. А тому, що тоді було ще в звичаю, що на крилосах співали таки самі городяни, то Слуга Божий, через гарний голос та знання напівів, став їхнім провідником... Наскільки знаю, він ніколи не заходив до нез'єдинених церков. Бо хоч нез'єдинені від згаданої церкви Св. Трійці, в якій у тому часі в цих околицях починалося з'єднання, і відтягнули майже всіх так, що в святкові дні ледве приходило до неї яких двадцять осіб обох статей, а з клиру був тільки один чернець, так зв. архимандрит, а навпаки до нез'єдиненої церкви збігалася така велика товпа, що вона не могла їх помістити, – то Слуга Божий Йосафат, Богом обучений, з тієї церкви і не виходив, але сам особисто був у ній і дяком, і читцем, а то не рідко дзвонив у дзвони; а все це робив охотно і безкорисно, з утратою для своїх зайнять." (ДБ, I, стор. 174-175: свідок 71: о. Г. Хмельницький)

Ось так вирішив Іван Кунцевич справу своєї віри в самих таки початках свого побуту в Вильні: він пішов за голосом церковних пастирів, які, розваживши все як слід, пішли за голосом своєї пастирської совісти, що диктувала їм зробити все по-людському

можливе, щоб Христова воля і заповіт, "щоб всі були одне, і щоб був один пастир і одне стадо" сповнилося на землях Литви, Білоруси й України. Може тоді він і не був того свідомий, що вступає на шлях, на якому прийдеться йому бути маяком на цілі століття. На цей шлях він вступив не випадково і не силою традиції чи інерції, але зовсім свідомо, добровільно, і під діянням Божої благодаті, хоч не без людської в тому співпраці.

7. – НА ШЛЯХАХ БОЖОГО ПОКЛИКАННЯ (1600-1604)

Іван Кунцевич опинився в столиці Литви, виконуючи людські плянування батьків. Володимирський купець Кунцевич уважав за розумну розв'язку для свого сина Івана вступити в життя на заповітних прадідних началах – у купецькому городському стані. Мабуть у цьому він бачив виразні користі для свого нащадка. Купецький стан тодішнього суспільства мав своє незаперечне значення та деякі користі, зокрема ж незалежність і своєрідну автономію в державі й у суспільстві. Хоч і не користувався він привілеями панівної шляхетської кляси, але набагато перевищував інші суспільні кляси. Його позиція була солідна й вигідна.

Ми не знаємо точно економічних можливостей Кунцевичів, але факт, що Гавриїл Кунцевич хотів придбати для свого сина столичний вишкіл і практику, показує, що він бажав поступити щабель вище в цьому стані. До того траплялась йому нагода: добрі торгові знайомства в столиці, кудю мабуть часто прямували його торгові шляхи. Може був він одним із більших доставців збіжжя з родючих волинських і подільських ланів до лісової, піщаної та озерної Литви, а Якінт Попович – одним із головних пунктів на шляхах мандрівки золотої української пшениці на північ.

Бездітному Поповичеві може було вигідно мати в своєму підприємстві молоду силу статечного володимирського радника, і догода була зроблена. На місце батька Попович ставав тепер і опікуном, і вчителем, і батьком для Івана Кунцевича. Будучи людиною строгою, діловитою та статечною, він скоро оцінив особисті прикмети юнака та лелівав пляни усиновлення й передання в руки Івана свого немалого майна. Тому він хотів дати Кунцевичеві солідний вишкіл. Одне тільки журило його: серце молодого юнака не прилягло до купецького діла, але прагнуло до "нерентовних" церковних і книжних справ. Тому не рідкі були докоряння в Поповичевому дворі на адресу молодого торгового помічника, а часом траплялись і більше драстичні сцени та заходи, щоб змусити його взятися за торгове діло. Тому часта контроля, напимнення, докори, а деколи летіла в куток торгового магазину перехоплена в руках челядника книжка. А літа пили, юнак мужнів, ставав мужчиною. (Про поведінку Йосафата й Поповича оповідали згодом молодому Доротесві Ахрамовичеві (пор. ДБ, II, стор. 289, п. 7) купці городських крамниць, т. зв. "чорної крамниці". Не обходилося і без ударів зо сторони Поповича, і врешті Йосафат попросив відпустки від Поповича)

Не знаємо скільки уваги приділяв старий Кунцевич синові в Вильні. Але його торгові шляхи могли деколи провадити і до столиці Литви. Які були його погляди на поведінку й зацікавлення сина – не знаємо. Не знаємо також як довго прожив Гавриїл Кунцевич, і яка була дальша доля його підприємства (Рідний дім подарував св. Йосафат своєму своякові, і мабуть з тієї нагоди побував у Володимирі, може і з нагоди смерті своїх батьків,- пор. ДБ, I, стор. 131: свідок 15: Іван Лосовський,- стор. 185: свідок 72: о. Гервасій Гостиловський). Однак можна припускати, що боротьба молодого Кунцевича за свій життєвий шлях тривала довго, і ні старий Кунцевич, ні Попович не здали легко своїх позицій та не втрачали надій навести молодого юнака, а згодом молодця на ділову дорогу життєвого інтересу. Хоч у Вильні існували вищі школи, як Виленська Академія та згодом Семінарія Св. Трійці, Іванові Кунцевичеві шкільний шлях був закритий, і він так і ніколи не пішов за своїми прагненнями – шкільним шляхом. І не думаємо, що в тому був перешкодою брак матеріяльних засобів чи особистих спосібностей юнака, але таки, відай, воля батьків. Тому майже крадькома мусів він надробляти, щоб вишколюватися, коли місто кишіло шкільними інституціями. І так тривало аж до 1604 року, коли то 24-літній молодий чоловік був

свобідний вибрати свій стан, вийшовши з-під опіки батьків; та не виключене, що і смерть батька була нагодою для Івана – піти за своїм серцем і покликанням.

Можливо, що залишення молодим Кунцевичем шкільного вишколу могло мати й інші причини: він не бажав стати священиком, але відчував тільки чернече покликання, у його тодішніх несвященних формах. На це вказували б і ті вагання, які він проявив 1609 р. перед своїми священицькими свяченнями (Пор. ДБ, I, стор. 177: свідок 71: о. Г. Хмельницький, також стор. 181). Навпаки ж, його постійне шукання книжки й поучення вказувало б, що на перешкоді його шкільному вишколові стояла тверда купецька воля і батька, і Поповича.

Беручи до уваги духовне вироблення Кунцевича, можна сказати, що він виконував свої обов'язки купецького челядника, хоч і не прикладав до них усього свого серця, та не робив того, чого може вимагало б положення молодого амбітного підприємця. Увесь заощаджений час молодий Кунцевич обертав передусім на дві справи: на церкву і на освіту. Про його церковно-літургійне заінтересування вже було сказано вище: молитва, Літургія, церковна прислуга; духовний провід. Лишається приглянутися шляхам його освіти.

Крім годин, проведених у підприємстві статечного Поповича, о. Геннадій Хмельницький, тодішній ровесник Кунцевича, називаючи свідком о. Петра Аркудія, грецького богослова і тодішнього професора в Вільні, так визначає зацікавлення Кунцевича: "Він унікав і гидував у молодості легкодухами, лінюхами й розпусниками та ніколи з такими не входив у розмову, але дуже радо розмовляв із людьми побожними, вченими й чесними". (ДБ, I, стор. 174, той же свідок)

Із цілого ряду людей, із якими Кунцевич удержував у Вільні близькі й часті контакти, слід зокрема звернути увагу на його контакти з людьми вченими, яких у Вільні не бракувало. При наявності й діяльності двох вищих научних інституцій: Папської Віленської Академії та Митрополичої Семінарії Св. Трійці (Пор. працю о. Р. Р. Головацького, ЧСВВ, Віленська Семінарія Св. Трійці, 1601-1621, Рим 1957 (по латині).), у Вільні не бракувало ні професорів, ні учнів-спудеїв, ні книг. І тому коли торгове зайняття в підприємстві Поповича не дозволяло йому стати учнем та вивчати систематично всі тодішні знання з латиною включно, то ніщо не перешкоджувало йому стати слухачем і читачем тодішньої науки.

Головним джерелом вищої освіти молодого Кунцевича стала книжка, в якій він зачитувався не тільки вдома, але і під прилавками Поповичевих підприємств. Це були священні книги церковної тематики, полемічні писання, життєписні чи літописні твори. Очевидно, заходить питання, звідкіля попадали йому в руки такі цінні в тих часах речі, як книги, на закуп яких він, очевидно, не міг собі дозволити. І тут приходить на допомогу друге джерело: віленські вчені, професори й студенти, які, крім усних викладів-лекцій, могли засобити Кунцевича книгами.

Ми вже згадали вище про двох професорів єзуїтів, оо. Ковальського і Грушевського, яких учені заінтересування охоплювали майже цілість тодішніх вищих студій, реторику, філософію, полемічну апологетику, моральне й догматичне богослов'я. Крім того, вони могли доставити молодому Кунцевичеві і відповідну літературу, яку творив і поширював тоді Єзуїтський Орден у Польщі й на Литві (Це були часи інтенсивної проти - реформи та діяльності єзуїтських колегій у Польщі й на Литві (Краків, Варшава, Ярослав, Вільно, Полоцьк, Брунсберг, Пултуськ, і десятки інших). Про це порівн. твір Ст. Заленскі, Єзуїти в Польщі, тт. I-II, Краків 1900-1 (по-польськи)). О. Станислав Косінський, ректор єзуїтської полоцької Колегії, на беатифікаційнім процесі 1628 р. ствердив, мабуть на основі переказів старших Отців, що молодий Кунцевич учився приватно в віленських єзуїтів філософії й богослов'я (Пор. ДБ, I, стор. 147: свідок 53: о. Ст. Косінський), а пізніший життєписець Йосафата – Яків Суша засвідчив, що св. Йосафат перейшов у Вільні з о. Фабрицієм Ковальським увесь матеріал богослов'я (Я. Суша, ц. т), очевидно в польській чи тодішній руській мові, бо – за свідченням о. Г. Хмельницького – він знав "тільки слов'янську і польську мову" (ДБ, I, стор. 175: свідок 71: о. Г. Хмельницький). І ця наука не була тільки дилетантською, бо, за свідченням Хмельницького, він став дуже скоро

"визначним проповідником" та "всі вважали його визначним богословом" (там же). Збираючи богословське знання, здобуте Кунцевичем у своєму житті, полоцький ректор Ст. Косінський таке видав про нього свідчення: "Коли часто цей божеський і природний богослов запитував у нас, схолястичних богословів, що думають вони про його гадку в якійсь спірній справі та чи згідна вона з думкою Святої Римської Церкви й богословів, то й найбільший богослов не міг нічого закинути"(Там же, стор. 147: свідок 53: о. Ст. Косінський). Очевидно, що частину цього богословського знання набув Кунцевич ще замолоду, і від виленьких професорів.

Нове джерело знання відкрилося для молодого Кунцевича з 1601 роком, коли київським митрополитом став дотеперішній володимирський єпископ Іпатій Потій, колишній берестейський каштелян, римський посол українсько-білоруської єрархії в 1595 р., а згодом головний пропагатор і оборонець та ідеолог Берестейського Пороzumіння. Перебравшись до свого митрополичого осідку – Вильна (1600), привіз із собою й свого митрополичого богослова, грека Петра Аркудія, який допомагав йому в полеміці проти нез'єдинених та був учителем нового клиру. В 1601 р. при монастирі Св. Трійці митрополит оснував окрему митрополичу Семінарію, де зібрав ряд професорів, під проводом першого ректора Федоровича, і де й Аркудій був професором. І молодий Кунцевич увійшов дуже скоро в ближчий контакт із тією інституцією, її професорами й учнями. Головно ж Аркудій причинився багато до освіти Кунцевича, будучи добрим знавцем Святого Письма й Отців Церкви та східних наук. Від Аркудія поглибив Кунцевич своє знання Сходу й утвердився в правильності східного католицизму. Можливо, що мав він їх уже й тоді, а певно таки згодом увійшов у контакт і з іншими професорами цієї Семінарії. Через Аркудія познайомився він і з молодим Геннадієм Хмельницьким, який згодом пішов за прикладом Кунцевича та став його сповідником у Чині св. Василя, де був також полоцьким ігуменом, і в цій ролі склав чи не найдокладніші свідчення про молодість Кунцевича, якого знав від 1599 р., коли мав 17 літ життя(ДБ, I, стор. 174-185, ДБ, II, стор. 215-230).

Вкінці, слід згадати ще одного вчителя Кунцевича – молодого римського абсолювента богослов'я – Івана Велямина Рутського, що – покінчивши свої західно-європейські студії в Празі, Вюрцбургу і Римі, – прибув у 1603 р. до Вильна, з папським зобов'язанням працювати для добра східної Церкви. Відай ще як побожний мирянин стрівувався з ним Кунцевич у 1603/4 роках та поєднав із ним на постійне свої шляхи в чернецтві й у Церкві. Саме в тому 1604 році оба вони були на шляхах шукань свого покликання в житті та в Церкві, і на обох їх у тому приблизно часі сплило Боже просвічення в виленькій Свято-Троїцькій церковці й келії. Рік 1604-ий став зворотним для Кунцевича і для Рутського, а з тим і для цілого східного католицизму Українсько-Білоруської Церкви.

РОЗДІЛ II КУНЦЕВИЧ У МОНАСТИРІ

Двадцятьчотири роки назрівало покликання Івана Кунцевича. Може на це вплинула воля батьків, чи потреба родини, а може й вимога фізичного, духовного та громадського дозрівання. В кожному випадку, 24-літній мужчина, у тодішній дійсності, міг вирішити свою долю. Можливо, що до того вирішення дало сигнал легальне повноліття, а може якась подія родинного характеру, нпр. смерть когось із батьків і реорганізація родинної громади. Досить, що – по-людському і по-Божому --Іван Кунцевич у 1604 році міг піти за Божим покликом, вступаючи до монастиря Св. Трійці у Вильні. Це було рішення на все життя, невідкличне, що й відзначилося прийняттям нового чернечого імені: Й о с а ф а т. Під цією кличкою входить Іван Кунцевич у новий період свого недовгого життя, і вона визначуватиме

наступні роки його життя.

1. – ВИЛЕНСЬКИЙ СВЯТО-ТРОЇЦЬКИЙ МОНАСТІР (1604)

Ктитором виленського Свято-Троїцького монастиря була дружина литовського князя Ольгерда - - Марія, руського роду. Десь коло полонини XIV століття була збудована дерев'яна церковця й чернечі келії. Згодом батько князя Острозького, Констянтин Василевич Острозький, збудував у 1514 році муровану церкву. В церкві Св. Трійці була в великому почитанні ікона Богоматері, яку передання приписувало кисті св.Луки. Крім того, в цій церковці спочивали мощі перших християнських мучеників на Литві, які в 1345 р. впали жертвою поганської реакції; це були дружинники Ольгерда: Антоній, Іван і Євстатій; їх пам'ять пошановувано дня 14 квітня. Тому ця церква втішалася пошаною виленських городян східного обряду. Її посідання ставило її власників на перше місце в церковних справах Вильна. При церкві існувало окреме церковне братство міщан, яке згодом дістало привілей ставропігії. З наказу польського короля Степана Баторія (1574-1586), і монастирем і монастирськими фундаціями завідувала від 1584 р. міська рада, а завідувала так, що за двадцять літ і монастир і його фундації занепали та були розграблені світськими людьми, які навіть у самих монастирських приміщеннях поробили собі помешкання чи орендували монастирські приміщення. Для вжитку ченців залишилося три-чотири келійки з маленьким городцем для вжитку архимандрита. Ченців було декілька, і їх число меншало, а коли Іван Кунцевич постукав до монастирської брами, йому мусів відчинити її таки самий архимандрит, тодішній одинокий його мешканець-чернець(Пор. вступний розділ).

Зразу по Берестейському Соборі, в жовтні 1596 р., виленський Свято-Троїцький монастир, під проводом архим. Софронія, заявився за рішенням єрархії та митрополита – виленського архипастиря. Зате ж церковне братство стануло в опозицію проти свого архипастиря та з наказу короля мусіло опустити церкву Св. Трійці, перейшовши до церкви Св. Духа, звідкіля через довгі десятиліття вело боротьбу зі східнім католицтвом, зразу ж таки з Свято-Троїцьким центром(Братство мало вплив на цілу Литву, головнo своїми виданнями, які стояли на першому місці серед тодішньої полеміної літератури. Згодом воно стало ставропігійальним. Між 1608-1628 рр. тут діяв Мелетій Смотрицький. Можна згадати і архим. Леонтія Карповича, проповідника й полеміста.).

У часі побуту Івана Кунцевича в Вильні (1596-1604), десь на переломі 1595/96 Свято-Троїцьким архимандритом був Софроній, який однак передав монастир Йоасафові, коли виленське Братство виступило проти рішень єрархії, хоч і самий був їм прихильний. Як довго встоявся в Вильні Йоасаф – не знаємо. Бо, коли Іван Кунцевич приїхав до Вильна, Свято-Троїцькою обителлю правив уже архимандрит чи ігумен Матей, потайний кальвініст, який згодом став кальвінським пастором та помер у Слуцьку на Волині, як свідчить сучасник подій, о. Геннадій Хмельницький (Пор. ДБ, I, стор. 176: свідок 71: о. Г. Хмельницький). Уже за його часів молодий Кунцевич почав відвідувати церкву Св. Трійці. По Матееві та його апостазії Свято-Троїцьку обитель обняв архимандрит Гелазій, знавець слов'янської мови і книг, прихильник Берестя, але поганої поведінки. Кунцевичеві не дав він жодного духовного проводу, бо й дати не міг, дбаючи про інші душі так само мало, як і про свою, як свідчить Г. Хмельницький (там же). Ось у такий час надів Іван Кунцевич чернечу рясу в Свято-Троїцькій обителі, виконуючи по-людському акт геройський, коли глядіти на його духовну формацію. Було це покликання справді Боже, з поглядом у майбутнє, у безвиглядній дійсності. Будучи голосом Божим і місією, не дивно, що Кунцевич не спокусився ні на маєтки Поповича, офірувані йому, ні на метку, вчену й упорядковану єзуїтську громаду, ні навіть на краще ситуовані нез'єдинені монастирі, які могли йому дати кращі духовні й церковні можливості.

2. – ЧЕРНЕЦЬ ЙОСАФАТ (1604-1607)

"За внутрішнім покликом Божим просив він митрополита Іпатія про прийняття в чернецтво, чи радше, скажу більше згідно з правдою, про дозвіл закласти основи під обнову об'єднаного чернецтва, та, вкінці, прийняв із рук цього Архипастиря чернечу рясу, прибравши собі ймення Йосафат." Так зізнає учасник Йосафатового постриження в ченці – Геннадій Хмельницький (ДБ, I, стор. 176, той же). Більше того: "тому, що тоді чернечі послушники складали чернечі обітничі за розсудом єпископів, то Слуга Божий, небаром по своїм постригу в ченці, склав свої чернечі обітничі та був посвячений у дияконство" (там же), відай з огляду на його вік, освіту та знання церковних богослужб, у чому опустілий монастир нічого більше не міг йому дати. Та й здається митрополит особисто покладав на покликання Йосафата великі сподівання. Такі ж сподівання покладали на нього і багато інших, а здається зокрема професори Виленської Академії: оо. Ковальський і Грушевський, Аркудій та навіть молодий римський лавреат богословії – Іван Рутський. Але сподівання і плянування були ділом майбутности й Божого Провидіння, а покищо треба було братися до щоденного чернечого подвигу, бо не сама тільки ряса робить ченця ченцем.

Чернеча постать Йосафата має декілька часових етапів, а остаточно оцінка Церкви про нього ґрунтується на цілості, на цілому його житті. Це оцінка синтетична. Однак добрий життєпис Святого вимагає розсудної і річєвої, і хронологічної аналізи. Та небезпекою для біографічної аналізи є намагання дошукуватися в даній постаті Святого в кожному часі й усіх можливих чеснот. Тому хронологічне розглядання життя святого може в дечому вберегти гагіографа від тієї небезпеки, бо хронологія вберігатиме письменника від анахроністичних пояснень, а головню дозволяє бачити людину святу в її органічному рості, і через це наближує до кращого розуміння постаті Святого.

Ідучи за тією методою, ми зразу пізнаємо, що Йосафат-чернець не міг робити того, що робив Йосафат-архимандрит, ані Йосафат-диякон не міг робити того, що робив Йосафат-священик чи Йосафат-єпископ.

Отже йдучи за цим принципом, між 1604-1608 рр. можемо говорити тільки про такі чесноти Йосафата, які вможливувало його життя – ченця і диякона.

а. – Йосафат-послушник. – Вступаючи до Свято-Троїцького монастиря, Йосафат вступив до монастиря городського, положеного в люднім великім місті середньовікового характеру, себто інтенсивної урбаністики і використання обмеженого стратегічними раціями простору. Крім того цей монастир стояв у центрі живого душпастирського життя дотичної громади-парафії та й мав своє визначне громадське значення. Все це стояло далеко від чернечих пустиножительних чи затворницьких ідеалів, які пропагували тодішні "житія" ченців, і за якими Йосафат формував свої погляди на монаше життя. Перейшовши монастирську браму, він стрівся з зовсім іншою дійсністю. Найперше із чернечою пусткою, а за друге – із світським гамором різних зайшлих у монастирську огорожу елементів. У світлі теоретичних ідеалів та в цій конкретній дійсності Йосафат мусів організувати найперше свій чернечий побут, навести певний лад у своєму житті й чинностях. І тут зразу в його життя ввійшли два порядкуючі елементи, якими були: молитва-роздума і богослужба. Коли богослужба була запевнена наявністю храму, церковним уставом, то молитва-роздума вимагала окремої організації, в межах існуючих можливостей. А вони були невеликі.

Свідки-сучасники підкреслюють у цім періоді його життя зокрема – уєдинення. Це була перша і основна вимога всякої духовної праці над собою, Йосафат замикається в малій келійці біля самої церкви та монастирської брами, і з неї не виходить, хіба тільки до церкви. Життя-буття в інших частинах монастиря його не цікавлять. А коли, навпаки, інші жителі чи захожі до монастиря зачинають надто цікавитися ним, Йосафат загострює своє уєдинення – усувається на цілий день до прицерковної каплички св. Луки, де молиться, роздумує, читає; так, що його сучасник Хмельницький міг коротко сказати: "Вступивши в чернецтво, Йосафат вибрав собі церкву Св. Трійці на келію." (Там же) У цій священній келії віджило в мініятурі життя східнього чернецтва; тут практикував він на собі приклади Отців пустині і славних лавр Сходу, на молитві,

роздумі, читанні й покуті.

Щоб увійти в духа цих піонерських літ, вистачить прочитати свідчення його молодшого ровесника, Геннадія Хмельницького, яке він дав у зрілому віці, по довголітній чернечій практиці, і з досвідом довголітнього настоятеля монахів.

"Вступивши в чернецтво, Йосафат вибрав собі церкву Св. Трійці за чернечу келію; у вільному часі він читав та проводив священні роздуми в капличці св. Луки. Ложе його було бідненьке, вдовольняючись солом'яником і веретою, і то тільки для сповиду. Бо часто спав він на голій долівці, та й ніколи, аж до смерті, не вживав сорочки, але тільки волосінниці. Залізним пояском підперізував своє невинне тіло. – Деколи серед зими, можна було побачити його босим, і в одній тільки волосінниці, як молився і роздумував на камені біля пресвітерки церкви Св. Трійці. І думаю, що робив це частенько. Знаю, що з того він простудив собі ноги так, що відпадали в нього на ногах м'язи, і тільки в тому випадку він не взяв участі на утрнях. І коли городяни не побачили його в церкві, не виходили з дива та, думаючи, що сталося щось великого, навмисне пішли до монастиря з відвідинами до Слуги Божого. – тяжко і часто, денно-нічно, бичував він своє тіло так, що не один завважив, що долівка його келії була заплямлена його кров'ю. П'ять літ по своєму вступленні в монастир він нічого іншого не пив oprіч води, з чого набув тяжке шлункове захворюння так, що його Настоятелі, на пораду лікарів, під послухом наказали йому вживати узварів" (там же).

Це і було життя молодого ченця в напівпустім монастирі, без товариства, поради досвідченіших, та головне – без живих прикладів. Все це мусіли заступити йому "житія" Святих, за власним толкуванням та розсудком, Йосафат мусів сам особисто випробовувати тисячолітній досвід чернецтва, різних підсонь та різного типу. Самозрозуміло, що він побивався за духовним провідником і радником. По смерті архим. Гелазія, того ж таки року 1604-го, в його наступника Самійла Сінчилла він виклопотав, щоб підшукати для монастиря старшого ченця-священника, і цей покликав із Супрасльського монастиря о. Симеона; але це була людина проста, в нічому не краща за архимандрита Самійла, і з нього скористав Йосафат не для себе, але для добра душ інших – мирян. Очевидно, якийсь провід міг він мати і в оо. Єзуїтів, із якими не переривав контактів, і в професорів митрополичої семінарії при Св. Трійці, головнo ж Аркудія чи Федоровича. Нажаль, свідчення в цій справі так і не збереглись, хіба що через посередні висновки.

б. – Йосафат-диякон. – Велику частину життя Йосафата-ченця займала літургійна богослужба; бо його побожність була основно літургійна, відповідно до взірців Сходу. Та цю частину життя виповняв Йосафат не в ролі простого ченця, але еродиякона, що й визначувало форми його літургійного служіння: з одного боку – окремі чинності, а з другого боку – потреба окремої підготовки. З тим поєднується і проблема дальшого вишколу Йосафата.

Поставлення Йосафата в сан диякона, вже з перших днів його чернечого життя, значно влегшило йому користування літургійними скарбами в опустілому монастирі, де силою обставин було знеможливлене спільне хорове богочитання. На тому терпіла і церква, де городяни мусіли самі організувати крилос. Та й найкращий крилос без священника, чи принайменше диякона – був неможливий до здійснення. Отут то й дияконат Йосафата став провидінним у цих перших літах його чернецтва.

Дяківську службу Івана Кунцевича знала Св. Трійця та її вірні вже здавна. З 1604-тим роком, із крилосу й дяківства, вона розширилася ще й на вівтар і святилище. Коли передше він очолював крилос, тепер міг очолити цілу нежертвоприносну літургію. І ці можливості використав він з питомою собі посвятою, так що й найзвичайніша відсутність Йосафата в храмі через просту таки недугу, викликувала між вірними просто панічну журбу. Можна сказати, що ціле літургійне життя Свято-Троїцької парафіяльної громади розвивалося довкола Йосафата, а він цілий жив у ньому. Звідси, з отих виленських початків, розвинулися згодом оті грандіозні богослужбові вияви василіянських монастирів та монастирських церков і парафій.

За свідченнями сучасників, Йосафат знав східню Літургію в усіх її частинах напам'ять, з усіма її напівами та приписами. Коли згодом Йосафат, як священник,

чернець і настоятель, був усім для своєї чернечої й церковної громади, так був він ним передовсім у цих часах стосовно цілої богослужби. А це дало йому досконале знання текстів і рубрик на ціле життя.

Може з отих практичних вимог знання Літургії, саме в тому часі Йосафат починає зглиблювати цілість літургійних книг та витягати з них усе, що вони могли дати уважному і розважному читачеві. А вони справді могли в тому часі дати багато, а деколи і все потрібне. І саме тут, у цих літах самоти, починає постать Йосафата набирати зарисів богослова і полеміста, катехита і проповідника, а деколи й умілого диспутанта. Може вже в тих роках почав він збирати матеріали для своїх пізніших писань, для яких таки годі підшукати більше пригожий час і нагоду. Може тоді, в отій капличці св. Луки-Євангелиста зароджувалися початки письменницької праці Йосафата, з його "Обороною віри", "Хрещенням св. Володимира", "Правилами й уставами для священників" та отим його "Катехизмом" для народу (Пор. нижче, розділ V). Вже і тоді диякон Йосафат мав із чим вийти до народу та покласти початки свого апостоляту – церковного і душпастирського. Геннадій Хмельницький так і зізнає: "Одержавши за товариша о. Симеона, Слуга Божий усюди катехизував людей та наклонював до сповіді перед згаданим Отцем." (ДБ, I, стор. 177: свідок 71: о. Г. Хмельницький) Здається сталося це по його трирічній уєдиненню, про яке говорить сучасник, полоцький радник Доротей Ахримович, який знав Йосафата у Вильні з року 1604-го, кажучи: "Три повних роки від свого вступлення в монастир Св. Трійці, Слуга Божий добровільно не виходив із нього в місто (ДБ, I, стор. 138: свідок 32: Доротей Ахримович).

Манастирська церква і манастирська келія стали для єродиякона Йосафата університетом духовного, церковного, літургійного і богословського вишколу, теоретичного і практичного. Усі його особисті чесноти треба виводити вже з отих початків, поповнюючи їх усе новими подробицями та виявами, відповідно до обставин часу, місця, зайняття, обов'язків. Тут набирала наснаги його апостольська ревність, яка вибухла згодом і запалила ціле його життя, аж до повного цілопалення. Тут оформилося його церковне і божє знання, використовуючи для цього всі божі і природні заложення. А вони справді були великі.

Про природні дарування Йосафата треба навести отакі прямі свідчення людей, які знали його цілого. Олександр Тишкевич, найвищий суддя полоцької землі, на п'ятдесятім році свого життя та з прецизністю правника стверджує: "Такого великого був він ума, що всякі дуже субтельні богословські питання стосовно таїнств Св. Трійці, Воплочення та інші подібні він легше зглиблював, як міг їх вияснити найбільш проникливий богослов. Таку чудову мав він пам'ять, що запам'ятовував тільки раз прочитане чи почуте від когось, так що можна б назвати його літописом чи скарбницею всіх книг святих Отців" (ДБ, I, стор. 122: свідок 7: Олександр Тишкевич). Подібне свідчення склав о. Валентин Мацейович (ДБ, I, стор. 151: свідок 57: о. В. Мацейович), о. Ст. Косинський (Там же, стор. 147: свідок 53), єп. Юрій Тишкевич, переповідаючи, що доктор св. богословія і ректор Варшавської єзуїтської колегії мав щонайвище про нього цінування та вважав, що Йосафат так високо дискутував народною мовою про найглибші тайни католицької віри, що ніхто з найученіших богословів не міг нічого додати (ДБ, I, стор. 165: свідок 69).

Що ж до інших прикмет, треба навести свідчення єп. Антонія Селяви, наступника Йосафата на полоцькій престолі, який у 1612 році мав щастя цілий рік бути послушником і однокелейником Йосафата у Вильні. Ось що зізнав він про його літургійне життя в монастирі: "Слуга Божий завжди мав звичай вставати ранком перед іншими, і – побудивши в приписаній годині братію, вдаряв у церковні дзвони на утрєню. Тому захристиян зустрічав його завжди в церковному притворі. Ввійшовши ж у церкву, він завжди і без виїмку правив полунощницю та співав утрєню. А дав йому Бог голос просто ангельський, любов до співу велику, і досвід у ньому щонайбільший. – Відслуживши ж утрєню, зразу ж таки виходив з монастиря, як також і по обіді, відвідуючи дома нез'єдинених, утверджуючи в вірі, підготовляючи до сповіді, або заходив до гостинниць монастиря Св. Трійці і тут робив недужим різні послуги,

цілуючи їх ноги, вмиваючи, годуючи, так що коли не можна було його знайти в монастирі або в церкві, то там певно можна було його стрінати. Так і говорили деколи про нього, що його келією була церква і гостинниця" (ДБ, I, стор. 161-2: свідок 68).

Та ці роки внутрішнього чернечого подвигу, без прикладу і без проводу, мали і свої труднощі й небезпеки, будучи роками постійних шукань свого життєвого шляху, серед виленської духовної пустині. Саме в тому часі прибув до виленського монастиря якийсь чернець Варсановій, добрий знавець східних обрядів, але слабкий у богословській науці; він зробив велике враження на Йосафата, який уважаючи його за юродивого Христа ради, і сам, за прикладом деяких святих, забажав піти на села й міста як юродивий. Каже пізніший митрополит Рутський, що був він такої великої простоти духа, щирости й любови Божої, що не знаючи чим заситити спраглу за досконалістю душу, кидався до всього, що навинулося під руку. Від практикування юродства відвели його тільки – виленські єзуїти, а від утечі на пустиню – приступлення до виленської чернечої реформи Івана Рутського (Йосиф Іван Велямин Рутський (1573-1637), родом із Білорусі, кальвінського віровизнання, згодом прийняв католицизм в чеській Празі, студент університетів у Празі, Вюрцбургу (Німеччина), Римі (повернувся на Литву в 1603 р.); вступив до Свято-Троїцького монастиря у Вильні в 1607 р., став ігуменом, архимандритом (1609), галицьким єпископом і помічником митрополита київського (1611), згодом митроп. київським (1613-1637). Помер у Дермані на Волині, дня 5 лютого. Пор. його переписку з Римом у Листи київських католицьких митрополитів, том I, Рим 1956, в "Записки ЧСВВ", секція III), як сам він заявив: "Випередив мене цей Муж Божий у чині св. Отця нашого Василя на два роки, до якого мене дуже пильно заохочував, хоч і з великою смиренністю й розсудністю; бо, будучи від мене молодшим, не відважувався це робити виразно особисто, але через інших, що й походило з його смирення." (Пор. ДБ, I, стор. 281: зізнання митроп. Й. Рутського (1628)) Отакими шляхами Боже Провидіння керувало зустрічню цих двох молодих людей, які творили згодом історію українсько-білоруської Церкви.

3. – КУНЦЕВИЧ І РУТСЬКИЙ (1605-1607)

Провидінною була зустріч Йосафата Кунцевича з Рутським і навпаки: Івана Веляміна Рутського з Йосафатом, за якого молитвами він пішов у життя української Церкви шляхом виленської реформи чернецтва.

Рутський, із Рути біля Вильна, як одинак шляхетського білоруського роду Веляминів, народився 1573 р. і зріс та виховався в кальвінізмі батьків; щойно в часі своїх закордонних студій у чеській Празі, увійшовши в особистий контакт із представниками католицької проти-реформації, він зірвав із кальвінізмом, та, закінчивши свої студії в Вюрцбургу, в Німеччині, згодом був студентом Грецької Колегії в Римі, прийнявши зобов'язання працювати для Східної Церкви. Повернувшись у 1603 році до Вильна, приглядався положенню українсько-білоруської Церкви Берестейського Порозуміння та шукав шляхів використати для східного католицизму і своє знання і своє майно. У Вильні Рутський продумував над різними планами з'єдинення Церкви та зразу займався вихованням молоді (Пор. його Листи, Рим 1956, стор. 5. Пор. ДБ, I, стор. 282). Живучи близько церкви Св. Трійці, він познайомився мабуть з Іваном Кунцевичем ще перед його постриженням у Свято-Троїцькому монастирі, та став свідком його життя і труднощів, зізнаючи згодом особисто: "майже кожного дня відвідував я його". Про це говорив він пізніше: "Коли я заходив до нього як мирська людина (бо мешкав я досить довго в сусіднім із монастирем домі, щоб приготувитися до монастирського життя), то він завжди вів з мною духовні бесіди, випитуючи в мене пояснень про деякі правди віри, або про деякі місця Святого Письма. І думаю, що за весь цей час не почув я від нього ні одного пустого слова" (там же).

Здається, що з обсервації життя Йосафата почав Рутський продумувати над піднесенням східної Церкви через монашество. Знаємо з документів часу, що він навіть планував оснування якогось окремого монастиря (1604-1605 рр.), а пізніше

виготовив плян реформи східного монашества, при допомозі залучення латинських Чинів (єзуїтів чи кармелітів босих). Уже в Вильні увійшов він у контакт із кармелітами, та навіть товаришував кармелітській місії, яка через Москву їхала до Персії (Пор. А. Г. Великий, ЧСВВ, Іван Велямин Рутський "на роздоріжжі" (по лат.) в "Записки ЧСВВ", том I (VII), Рим 1949, стор. 9-38.). Із цими плянами він поїхав 1606 р. до Риму та представив їх відповідним властям кармелітів, а навіть Апостольському Престолові. Пізніше цей проект увійшов як окремий розділ до книги кармеліта Томи від Ісуса, під заг. "Скарбниця Божої мудрости в наверненні всіх народів", яка появилася в Антверпії в 1613 р. (Тома від Ісуса, Скарбниця Божої мудрости в наверненні всіх народів (по лат.), Антверпія 1613 р., стор. 288 сл.; пор. Листи Йосифа Веляміна Рутського, Рим 1956, стор. 23-26 (текст)) Думаємо, що саме такі пляни були предметом розмов між Рутським і Кунцевичем у 1604-1605 рр., у чернечій келії останнього. Мабуть у дечому погляди обох приятелів розходилися, бо Кунцевич виходив основно зі східного середовища, а Рутський вносив уже деякі елементи свого кальвінського і латинського походження та дивився на справи в ширших горизонтах, як і належало вихованцеві Грецької Римської Колегії св. Атанасія: у його плянах лежав цілий Схід, а головню європейський, із Московщиною включно, де тоді починалася доба фальшивих Димитріїв та так звана "смута" (Період боротьби за московське царство по смерті царя Бориса Годунова (1598-1605) та часи Димитріїв - самозванців (1605-1610) і польсько-московської війни (1609-1612). Народ на звав ці часи сумними, коротко "смутою").

Московське й римське плянування Рутського не вдалося; з Москви, від першого фальшивого Димитрія, він повернувся розчарований, а з Риму тільки із словесними обіцянками. А тимчасом у своїй келії Йосафат покутував і молився: молився, щоб Рутський рішився вступити до Св. Трійці й обняти провід реформи, якої перші лінії почали зарисовуватися: в 1607 р. чотири молоді кандидати, заохочені Йосафатом, чекали свого чернечого постриження. Бракувало тільки провідника, щоб очолив цю першу групу.

У другій половині 1607 р. нагромадилося було вже багато доброї волі, спроб, але й вагань і людських плянувань, та за молитвами й сльозами Йосафата сам Господь виразно втрутився в цю виленську справу. Однієї неділі в церкві оо. Єзуїтів у Вильні, по закінченні недільної проповіді, з уст знаного виленського професора, о. Фабриція Ковальського, вийшло таке оголошення: "Дорогі Брати! Запрошую вас усіх на велике торжество, яке відбудеться через тиждень: відомий вам усім пан Іван Велямин Рутський прийме чернечий постриг у монастирі Отців Василіян Св. Трійці." (Пор. "Життя Рутського", пера Р. Корсака, в "Записки ЧСВВ", том IV, Рим 1963, стор. 159-160 (по лат))

Це заголошення заскочило всіх: Рутського, самого проповідника, вірних, ціле Вильно. Скарги й роз'яснювання не помогли нічого: ніхто не міг в'яснити, як це сталося: всі чули запрошення, але проповідник відхрещувався і перед Рутським і перед вищими настоятелями своїх слів, яких він не був свідомий. Та велика душа Рутського затрижовилася; він відчув у тому виразний палець Божий, і дня 29 вересня, разом з іншими п'ятьома кандидатами прийняв чернече василіянське постриження в церкві Св. Трійці. Святий Йосафат міг заспівати гімн славослов'я й подяки Богові: серед маленької чернечої громадки став післаний Богом провідник – Іван, у чернецтві Йосиф Велямин Рутський, на 35 році свого життя. Чернеча реформа Йосафата з особистого акту – прибрала громадські форми.

4. – ВИЛЕНСЬКА ОБНОВА ЧЕРНЕЧОГО ЖИТТЯ (1607-1609)

Божим благословенням, молитвою Церкви і народу Божого василіянська виленська чернеча обнова постала, скріпилась і зросла волею й дією двох людей, яким імення: Йосафат і Йосиф, у мирі – Кунцевич і Рутський. У неї вони вклали як основний фонд: Йосафат – елементи східного чернецтва молитви, покути, богослужби, покори і скромности; Йосиф – науку-знання, зразки і приклади інших Чинів, ініціативу і пробоеву волю провідника. Ці вклади не були конкуренційними, але созвучними –

доповнювали себе, створюючи одне ціле, спосібне жити й діяти. Вони виходили з нічого, мали на шляху багато перешкод до усунення, а мусіли створити все. І можна сказати, що за три роки диякон Йосафат і єрей Йосиф поклали живі й надійні основи під майбутній розвиток чернечого тіла, якому ймення – Чин святого Василя Великого, за типіконом-уставом Рутського, який проголосив його в 1617 р. як митрополит Київський і всієї Руси, себто України й Білоруси.

а. – Реставрація монастиря і церкви Св. Трійці (1608). – Склавши на початку 1608 року чернечі обітниці та прийнявши єрейські свячення, Рутський і Кунцевич взялися рішуче до налагодження чернечого побуту, спершу ж таки зовнішніх його структур: монастиря і церкви.

Йосиф Рутський вніс у виленський монастир свою дідищу, будучи в своєму роді одинаком; та цього не вистачало. Тому виленські ченці влаштували у Вильні ширшу збірку і городяни відгукнулися прихильно на потреби улюбленої Свято-Троїцької церкви. Багато причинився до успіху цього діла виленський воєвода – Микола Радзівіл та виленський латинський єпископ – Бенедикт Война. Продовж 1608 р. був закуплений потрібний матеріал та пороблені відповідні будівельні й реставраційні роботи. І Йосафат, і Йосиф були душею будови та наглядали за виконанням її вимог і призначення. Перед зимою 1608/9 року викінчено одне монастирське крило та приведено лад у церкві. Тому, прийнявши в 1608 р. ще чотирьох кандидатів, Кунцевич і Рутський із 8 молодими ченцями могли вже зимувати в новому будинку. Згодом будова поступала далі, і так оновлений та розбудований монастир успівав приймати наплив молодих покликань. Звідси виленський монастир став однією з більших монастирських споруд оновленого василіянського чернецтва та міг залишитися на довгі десятиліття центром василіянського чернецтва виленської реформи, що до 1743 року носила назву чернечого Згромадження Св. Трійці. Тут був і центр, і осідок влади Чину в XVII столітті.

б. – Введення нового чернечого ладу. – В 1608 р. проживало в мурах виленського монастиря яких 12-13 ченців. Монастир очолював архимандрит Самійло Сінчило, з двома-трьома ченцями давнього виховання; молоду чернечу громаду з 8 молодих ченців очолив о. Йосиф Рутський та диякон Йосафат Кунцевич.

Можна сказати, що в цих перших двох роках виленський монастир був монастирем новіціятським, із перевагою виховних, научних і богослужбових зайнять. Рутський вніс у це діло свою науку: він навчав молодих ченців правд віри, катехизму, засад чернечої досконалості, здається за творами св. Василя, які він міг зглибити в Римі(Будучи студентом грецької колегії при церкві св. Атанасія (перед 1603 р.)); викладав історію Церкви та вчив латинської й церковно-слов'янської богослужбової мови, Йосафат займався богослужбою і церквою, передаючи молодим ченцям любов до обряду й богослужби, навчаючи церковного чернечого уставу, напівів, даючи в цьому найкращий особистий приклад.

Кожного дня в монастирі служилось Церковне Правило в його традиційних східних частинах денного і нічного освячення часу, за участю принаймні диякона Йосафата; із висвяченням Рутського на пресвітера, служилась щоденна Св. Літургія, бо відправляв її кожного дня. В новій чернечій громаді відновлено давню старохристиянську чернечу практику частого Св. Причастя, яка в пливів століть з різних причин забулася. А це мало благодатний вплив не тільки на ченців, але і на мирян Вильна. Церква Св. Трійці була цілий день доступна вірним, які в кожную пору дня могли брати участь у церковній молитві і очистити свою душу в Св. Тайні Покаяння, до якої зокрема Йосафат, хоч тільки диякон, приготував вірних, даючи в тому особистий приклад і ченцям, і вірним.

Читання Священного Писання і церковних книг, а то й житій Святих було щоденною практикою виленської молоді громади. Згодом, із поступом літ, молоді ченці, відай, користали з викладів Свято-Троїцької митрополичої Семінарії, яка була приміщена у прилеглих до церкви будинках, поки здібніші з них не пішли на вищі студії до Виленської Академії та до інших папських семінарій, навіть закордонних. Більше того: деякі з професорів Виленської Академії – нпр. о. Фабрицій Ковальський –

помагали і на місці викладами богословських предметів(Пор. "Життя Рутського", пера Р. Корсака, в "Записки ЧСВВ", т. IV, стор. 170, розд. 26 (по лат.). Пор. ДБ, I, стор. 283: зізнання Й. Рутського). За такого ладу мала громадка зростала скоро в духовних і церковних знаннях, одержуючи так схвалення церковної влади та притягаючи до себе молодь. І мале стадо росло й розвивалося на благо народу.

5. – ПЕРШІ ТРУДНОЩІ Й ВИПРОБУВАННЯ (1608)

Розбудова монастиря, віднова церкви, зріст покликань, пожвавлення релігійного життя серед вірних, зріст пошани для ченців виленської реформи – затривожили різні сторонні, а то й ворожі сили, і вони почали робити молодій громаді різні труднощі, а згодом повели і сконцентровану протидію, і проти осіб, і проти самого діла обнови чернецтва, використовуючи людські недосконалості, а то вживаючи і наклепу та навіть засобів сили й насилля.

а. – Акція архимандрита Сінчилла. – Самійло Сінчилло, чернець Супрасльського монастиря на Гродненщині, усунений із Супрасля за свою нечернечу поведінку, заявившись за З'єдиненням, упросив митрополита Потія, прийняти його під свою владу; не маючи досить спосібних ченців та священників взагалі, Потій віддав йому в 1604 році виленську Свято-Троїцьку Архимандрію, і так здобув лояльність Сінчилла, хоч він і не був відповідний на провідну роль в Вильні. Тут Сінчилло пізнав основно великі прикмети Йосафата та передбачував для нього велику майбутність. І Йосафат, із чисто аскетичних рацій, віддавав йому весь час належний послух і пошану. Коли ж іще в 1607 р. вступив до монастиря Іван Рутський, людина вчена і шляхетського походження, Сінчилло дуже скоро зрозумів, що його підвладні скоро відсунуть його в тінь в очах народу, бо в молодих ченцях він таки зразу зійшов на другий плян: він узагалі не мав із чим до них приступити та їм заімпонувати. Рутський був ученим богословом, добрим учителем і духовним батьком чернечої молоді, сповідником, провідником і професором. Йосафат був виховником і святцем. І тут до Сінчилла підступила звичайна людська заздрість. Він почав продумувати над тим, як позбутися Рутського, здобути на свій бік Йосафата та, крім архимандричого авторитету, взяти провід над молодим чернецтвом.

Рівночасно з тим він сполучив ще й іншу загальнішу, загальноцерковну справу: виплисти в Вильні і в церковній площині на перше місце, уважаючи може, що, внаслідок сеймової боротьби проти Берестейського з'єдинення, справа католиків була програна. Тому він увійшов у порозуміння з Виленським Святодухівським Братством та з єпархіальним клиром, який хитався між двома силами. І Братство, і виленський протоєрей Вартоломій Защинський, розчарований у своїх сподіваннях, стрінулися на пів дороги з Сінчиллом і створили одну спілку, з ціллю: ліквідувати в Вильні східній католицизм. До того треба було пройти два етапи: опанувати Святотроїцький центр та перевести інші парафії на православ'я. Першого піднявся Сінчилло, другого Защинський, а Братство мало бути силою й інструментом для переведення цих задумів у діло. А нагода була підходя: Потій бо стояв на сторожі інтересів З'єдинення в далекій Варшаві, витримуючи сеймову боротьбу з противниками.

б. – Травнева акція Сінчилла проти Рутського. – Передумовою успіху православних у Вильні була відсутність Рутського. Мабуть у зв'язку з будовою монастиря, архимандрит Сінчилло доручає Рутському якусь довшу місію далеко від Вильна. Рутський виїжджає, а тимчасом Сінчилло, у приявності Защинського і голови Братства, старається позискати на свій бік Йосафата: Виклавши йому загрозу для православ'я збоку Потія, який за допомогою Рутського мав би в пляні перевести всіх на латинство, знищуючи руську мову, обряд і Церкву, – пропонує Йосафатові приступити разом із ними до спільної оборони і з ними об'єднати свої сили. Йосафат рішуче заявляє, що на таке діло він не може рішитися без Рутського. Нічого не помогли ні обіцянки ні похвали; Йосафат був негнущий, і Сінчилло поважився на чинну образу покірного й вірного ченця: на поличник, – прийнятий мовчки, в покорі й терпеливості. Карти були розкриті, і Сінчилло боявся наслідків – після повороту Рутського. Тому,

щоб держати його здалеку від Вильна, архимандрит – користуючись своєю владою й вимівкою, щоб молоді ченці не оставались довше без духовного проводу, – доручає Йосафатові вислати новиків до місця перебування Рутського, а сам виїжджає на монастирську посілість поза Вильном, щоб не бути при зайнятті виленьськими братчиками порожнього монастиря й церкви, сподіваючись, що послухний чернець Йосафат виконає його наказ. Та пізнавши підступний плян Сінчилла, за порадою о. Фабриція, цей повідомляє листовно Рутського і просить його негайно повернутися до Вильна. Рутський лежав тоді недужим, але почувши про це, у високій горячці, вибирається в дорогу; вступивши в міські мури і впевнившись про вчасне своє прибуття, віддає подяку Богові, і цілком здоровий, хоч і ослаблений, прибуває до монастиря. Пляни Сінчилла були на цей раз перекреслені: Братство здержалося з насильним втрученням (Порівняй зізнання Рутського в ДБ, I, стор. 283. Пор. "Життя Рутського", розд. 20, в "Записки ЧСВВ", т. IV, стор. 163-164). Рутський повідомляє про ті події митрополита Потія в Варшаві, який, не в спроможності повернутися до Вильна та поставити Сінчилла й Защинського під суд, назначає Рутського своїм генеральним вікарієм на цілу Литву та передає під його заряд усі монастирські маєтки в Вильні.

У своєму номінаційному декреті Потій писав: "Отець Рутський буде від тепер заступати нашу особу, буде запобігати всякому неладові й каратиме всіх винувників, з усякою покорою, головню ж у Вильні. В цім місті починає рости Божя слава через віднову спільного чернечого життя в монастирі Пресв. Трійці, дбайливістю й наукою молодих ченців, які навчаються закону Божого й набувають мирської науки для блага з'єдиненої Церкви та на потіху всім православним християнам. Воріг душ, заздрисний на це благо, хоче за всяку ціну знищити його. Щоб до цього не допустити, постановляємо силою нашої пастирської влади, щоб усі слухались Отця Рутського..." (Пор. А. Гепен, цит. тв., т. I, стор. 82, пор. Акти относящієся къ. исторіи Западной Россіи, том IV: лист Потія до Рутського, писаний із Рожанки)

Тому, що Потій не наказав жодних карних акцій проти заговорщиків, Самуїл залишився в монастирі; Йосафат і Рутський навіть співслужили з ним, а він далі поминав за Літургією митрополита, на знак свого правовір'я. І монахи повірили в кращу сторінку душі архимандрита, вповаючи на Божу благодать. Та Сінчилло і спілка тимчасом готувались тихцем до другого рішучого етапу боротьби з митрополитом і з монастирем Св. Трійці.

в. – Груднева акція Сінчилла і спілки. – Готуючись до рішучого удару по східнім католицизмі в Вильні, тобто до виповідження послуху митрополитові й обсадження монастиря Св. Трійці, заговорники вважали, що запорукою успіху було б притягнути на свою сторону Йосафата та протиставити його Рутському, і в монастирі, і в місті, Йосафат утішався славою святця й людини Божої та ревнителя східнього обряду. Тому його постава за чи проти могла легко в публічній opinіi перерішити справу. Дня 10 грудня 1608 року в домі одного з передових міщан Вильна відбулася дефінітивна нарада заговорників, де вирішено: виповісти по церквах прилюдно послух митрополитові, зайняти монастир Св. Трійці в часі утренньої відправи, підчас співання великого славослов'я, і то схопленням і виведенням із церкви ченців, а тимчасом, зробили останню спробу, щоб або перехилити на свій бік Йосафата обітницями і похвалою, або силою, а то й насиллям знешкідливити його. Це завдання взяли на себе передові виленьські громадяни. Запросивши до себе Йосафата, щоб порадитися в якихось церковних справах, вони усунули Йосафатового товариша, а там, упавши навколішки перед ним, просили змилюватися над Руською Церквою та врятувати її, бо в ньому одинока надія цілого міста, – цілували його стопи як святого, Йосафат, не знаючи про що йдеться, відмовлявся від такого діла, заслонюючись своєю нічогістю, та вказував їм, щоб звернулися з такою справою до такого велета як Рутський. Коли ж вони стали налягати, щоб пірвав і з Рутським, і з Митрополитом, він рішуче відмовився від такого кроку. Тоді вони наклали на нього руки, щоб покінчити з ним. Та в останню хвилину йому вдалося ще промовити: "В такій важливій справі ви не можете мене отак змушувати; дайте ж мені бодай один день до надуми, а завтра я дам вам відповідь." І це врятувало життя Йосафата та відклало на пізніше його мучеництво, а в міщан влило

надію, що справа їх на добрій дорозі. На відхіднім вони таки й пригрозили йому: "Якщо не думаєш пристати до нас, то й не залишайся в Вильні, бо лихо тобі буде!" (Пор. зізнання Рутського в ДБ, I, стор. 283-4) Повернувшись до монастиря між розтривожену за його життя братію, яка вже дізналася від його товариша про заставлену на нього пастку, Йосафат, на поновне напімнення змовників, виготовив таку письмову відповідь: "Я радився Господа, так як і обіцяв вам, а Він сказав мені, що ви задумали таке діло, на яке мені не вільно піти (Пс. 20, 12), мені ж самому Господь дав пересторогу: Нехай олива грішників не намастить голови твоєї (Пс. 140, 5)." Змовники вислали ще одного листа Йосафатові, але на нього він не відповів уже більш нічого. Такою поставою Йосафата провалилась одна з точок грудневого заговору: це була програма морального характеру – Йосафат заявився за митрополитом!

Програною скінчилася і друга точка заговорників – захоплення монастиря Св. Трійці силою. Слуга посадника міста прозрадив плян і день нападу на монастир, який вчасно охоронила міська міліція і військо; змовники й прихильники сили, на вид більшої сили – розбіглися по домівках (Пор. там же, стор. 284,- а також "Життя Рутського", розд. 22, в "Записки ЧСВВ", стор. 165-6.). Залишилась третя точка – публічне виповідження послуху митрополитові збоку духовенства.

Незабаром після невдалого нападу на монастир, Сінчилло почав залишати на Літургії поминання митрополита, і молоді ченці відказались від літургійного спілкування з ним. Далі зволікати й укриватися вже не було потреби, і заговорники, зібравшись в одній з виленських церков, прилюдно виповіли митрополитові послух, присягаючи на вірність царгородському патріярхові, повідомивши про цей акт міську й воєвідську управу, для його легалізування. Так формально, крім монастиря і церкви Св. Трійці, Вильно входило в 1609 рік під знаком бунту проти єрарха.

6. – ЦЕРКОВНА БОРОТЬБА В ВИЛЬНІ 1609 РОКУ

Можна сьогодні сказати, що 1609 рік був зворотним роком для цілого католицького Берестейського Порозуміння. Він був вагомий і в події, які розігравались передовсім у Варшаві та Вильні. У цих подіях монастир Св. Трійці не стояв осторонь, але брав участь, головню через своїх представників – Кунцевича і Рутського. В розгарі цих зовнішніх подій, у самому монастирі зайшли деякі зміни: Йосафат став священиком, а Рутський виленським архимандритом. Тому, для зрозуміння дальших подій і життя Йосафата, треба приглянутися докладніше загально-церковним подіям. Це розкриє багато світла на дальшу долю і працю святого Йосафата, яка від того 1609 року переходить у новий апостольський етап, розкриваючи в його життєписі нові риси.

а. – Загальна церковна боротьба між католицизмом і православ'ям. – Перше десятиліття ХУІІ-го століття відмічається в історії українсько - білоруської Церкви довгою і драматичною, легальною і реальною боротьбою між католицизмом і православ'ям, у Варшаві й Вильні, на сеймах і в трибуналах; католицизм, хоч і вийшло з неї переможно, але зазнало багато реальних утрат.

За перше п'ятиліття Берестейське Порозуміння му-сіло видержати тяжку чисто церковну боротьбу, і церковними засобами: синоди, полеміка, викликання. З неї вийшла католицька єрархія переможно, хоч і з утратами (відступлення перемиської і львівської єпархії). Залишившись без єрархії, православна шляхта перенесла боротьбу на іншу площину: цивільно-правну; її видовищем стали земельні й державні сейми й сеймики, на яких вона, як шляхта, була сильна. Вже на сеймі 1603 року Острозький домагався усунення митрополита й єпископів, а по розв'язанні сейму вони винесли справу в Литовському Трибуналі, де було багато протестантів. Трибунал видав у 1605 р. присуд на користь православних, але Жигмонт ІІІ відмовився затвердити вирок. У 1606 р. нез'єдинені знову піднесли своє домагання. Тим разом вони мали більші вигляди: це були часи шляхетської реbelieї, яка носить назву "рокошу Зебжидовського". Польські королі знайшлися в скрутнім положенні, і було пороблено поступки.

Встановлено так зв. "статус кво" посідання та була зроблена обіцянка, що католицький єпископат залишиться тільки до природної смерті єпископів, а по їх смерті наступить обсада шляхтичами тільки "чисто грецької релігії". Ця можливість стала сигналом до реальної боротьби на місцях, щоб захопити щобильше позицій, доки "стан посідання" не буде остаточно затверджений, випереджуючи так вироки трибуналів. Почалося насильне займання церков і маєтків з'єдинених, а шляхетське свавілля, почуваючись у силах, гарантувало безкарність, і перед центральною владою, і перед єпископською. Пішло застрашування слабодухів, що берестейським рішенням настав кінець, і багато рятувалося вчасним переходом до православного табору. Це і був глибший глузд виленських подій 1608 р. Перед загрозою війни з Московщиною, варшавський сейм 1609 р. станув на становищі актуального стану посідання, який по 1607 р. значно змінився на користь православних. Одне, що цей сейм міг зробити, це передати справу конкретних випадків до вирішення місцевих краєвид трибуналів. На Литві ж у цих трибуналах засідав великий відсоток протестантів, та й самі процеси були справою великих коштів, яких у з'єдинених не було. Тому, коли митрополит Потій на початках 1609 року усунув архимаандрита Сінчилла з виленської архимандрії за його ребелію, той відкликався до варшавської сеймової постанови про вдержання актуального стану посідання та позвав теж Потія і Рутського перед литовський трибунал, щоб, на основі королівського привілею, легальною дорогою відзискати втрачену архимандрію, передану Рутському, даючи тим немов сигнал до насильних актів у Вильні й на Литві (Історію сеймової боротьби пор. П. Жукович, Сеймовая борьба православнаго западно-русскаго дворянства с церковной уніей (до 1609 г.), СПбетербург 1901; Казимир Ходиніцкі, Православна Церква а Річпосполита Польська (1370-1632), Варшава 1934, стор. 356-416 (по-польськи)).

Знаменними для цього складного положення є слова митрополита Потія, з якими він виступив на письмі перед варшавськими послами й сенаторами, вимагаючи справедливості й захисту перед насиллям. "Наші противники, пише він, уже двічі обвинуватили нас на сеймі, та коли ми бажали оправдати себе й оборонити, нас не допустили до слова, чого не відмовляється навіть найбільшому злочинцеві. Жодний трибунал не сміє карати того, кому не доказано провини. А як поступають з нами? Нас принижують, видають вироки навіть без позову, без права, без судового переслухання... Тож ми кличемо до закону такими словами: Ми не прохаємо вас, панове, жодної ласки, не відкликуємося до своїх духовних привілеїв, яких ви не можете нам оспорювати; ми готові взяти на себе всяку кару, але наперед прохаємо вас вислухати нас; найперше судіть і дайте змогу, щоб правда виявилась, а тоді й карайте нас! Нашим противникам вільно разом із протестантами виступати проти нас, католиків; а чому ж то забороняють нам з'єднатися з іншими католиками, щоб жити з ними в мирі Господньому? Нас карають за те, що ми бажали згоди і миру, а наших противників поважають за їхні бунти і повстання! ... Ви кажете, панове, що ми вносимо в цю державу новості, що наробили республіці клопоту нашою злукою з католицькою Церквою і нашим підчиненням Найвищому Архиєреві. Ні, це не ми робимо державі клопіт, бо ми приходимо до вас, щоб вас обняти в любові; це ви не хочете глянути на сонце правди; це ви погорджуєте Божою ласкою, і це ви даєте першість розбратові перед миром і християнською єдністю!" (Промова Іп. Потія гл. в Guerin Alphonse, Un Apotre de l'Union des Eglises au XVII. S. Saint josaphat et l'Eglise greco-slave en Pologre et en Russie, Paris-Poitiers, t. I, 1897, t. II, 1898: cfr. I, 93.) Ця палка промова Потія хоч і застановила багатьох, але майже нічого не допомогла на практиці; була безсила перед силою, яка піднялась проти правди і справедливості.

б. – Судова і пропагандивна акція проти Кунцевича й Рутського. – Тимчасом виленські городяни, не велівши роз'єднати Йосафата і Йосифа та притягнути на свій бік, і скористатися серед народу з його духовного авторитету, повели проти Йосафата сильну пропагандивну акцію, щоб знищити його добре ймення в очах несвідомих мас. Братчики кинули між народ поголоски, що Рутський і Йосафат наміряють віддати монастир і церкву Св. Трійці єзуїтам, златиншити східній обряд, тощо. За Йосафатом на вулицях міста почало сипатися каміння й болото, проклони й образливі слова:

папіст, латинник, зрадник, обманець, облудник, неук. І хоч ані Йосафат ані Рутський не зражувалися тим, проте ця брехлива пропаганда робила своє діло. Багато міщан уважало себе покликаними самим Богом виступити на захист віри й обряду перед латинниками і єзуїтами та їх однодумцями з Св. Трійці. Пущено в обіг вістки, що так зв. Унія буде ліквідована, і треба завчасу повертатися до віри батьків, залишивши латинських запроданців та зрадників "руської віри", себто Потія й Рутського. І деякі події сповидно підтверджували ці поголоски.

Апостазія виленського духовенства від митрополита зимою 1609 р. залишилася без покарання; ніхто з міських, воєвідських чи королівських урядників не заступився за покривдженими. Шляхетська сваволя та міщанський гріш робили, що тільки їм заманулось. Роблено публичні складки на підкуплення Трибуналу, а то й варшавського сейму. Усунений з архимандрії Сінчилло ходив безкарно Вильном та відгрожувався, що незабаром прожене загарбника Рутського, нового архимандрита, та ще й виможе на ньому 10 тисяч злотих кари, за порушення сеймом установленого стану посідання. Хоч за Рутським і була королівська номінаційна грамота на виленську архимандрію, то радники Вильна її знехтували, а два з них навіть виразно виступили і проти короля, і проти Рутського; були це – Іван Тупека й Ісаак Кононович, які 9 березня 1609 р. організували з Сінчиллом напад на монастир, щоб відбити його в Рутського та віддати назад Сінчиллові. Тільки чудесна інгеренція небес у виді 40 севастійських мучеників, яких був тоді празник, відігнала напасників із монастирсько-го подвір'я, а вдячні ченці і до сьогодні святкують цей святий день 40 севастійських мучеників (Пор. ДБ, I, стор. 178; свідок 71: о. Г. Хмельницький. Пор. "Життя Рутського", розд. 24). Та коли не вдалося насилля, Сінчилло пішов судовою дорогою, щоб досягти мети: він обвинуватив Рутського в найвищому литовському Трибуналі за протиправне загарбання монастиря, і Трибунал, у якому переважали протестанти і православні, видав вирок про повернення монастиря Св. Трійці Сінчиллові, з наложенням на Рутського кари 10 тисяч злотих, за порушення стану посідання. Та прихвильний тоді у Вильні король Жигмонт уневажнив вирок і доручив справу прослідити виленському воєводі Миколі Радзівілові, який виправдав митрополита й Рутського. Це втручення найвищої влади опам'ятало, вкінці, і міщан, і суддів литовських трибуналів, а страх перед тяжчими наслідками в часі воєнного стану усмирив розбурхані пристрасті, які вибухли останнім сильним акордом насилля.

в. – Чинний удар на Пастиря і успокоєння стада. – Уневажнення вироку Литовського Трибуналу, виданого проти Потія й Рутського, мало деякі наслідки, які могли скінчитися ненаправною трагедією. Коли Рутський одержав правно признану архимандрію, а митрополит загарбані виленські церкви, то нез'єдинені потерпіли відповідне покарання: Сінчилло і Защинський були засуджені на вигнання, а виленські радники: Тупека й Кононович утратили свій уряд і громадянські права; крім того виленські православні городяни були засуджені на передбачену кару в сумі 10 тисяч злотих. Усі виленські церкви були привернені до з'єдинення, на базі сеймового рішення 1607 р., яке порушили православні в 1608 р. За ними залишилася тільки збудована ними церква Св. Духа.

Це королівське рішення кинуло в крайню лютість усіх загорільців, а найбільший із них – Іван Тупека, колишній радник, піднявся виконати смертний атентат на Потія. Саме тоді Потій був у Вильні, з нагоди побуту тут короля й папського Нунція в Польщі, Сімонетті. Ідучи до палати нунція в супроводі Рутського й дворян, на нього напав найнятий гайдук та шаблею завдав йому смертного удару; на щастя, митрополит відрухово заслонився рукою, в якій держав палицю, і шабля, сковзнувшись по палиці, розрубала її, відтяла два пальці лівої руки, розтяла нагрудний золотий ланцюг і подвійну одягу на плечі, не пошкоджуючи однак тіла. Та удар був такий замашний, що митрополит упав на землю, знепритомнівши. Атентатчика схоплено, і він заявив, що бажав убити митрополита з підмсти за відібрання виленських церков та діяв із намови, і навіть благословення інших, яких імена відмовився подати, що й було непотрібне, бо ціле місто могло вказати на тих що бажали смерті митрополита (Пор. ДБ, I, стор. 285-286: зізнання Й. Рутського. Пор. "Життя Рутського", розд. 25, в "Записки ЧСВВ", т. IV,

стор.).

Смертельний напад на митрополита на вулицях міста, серед білого дня, викликав у місті загальне обурення на фанатиків; Сінчилло й Защинський мусіли мерщій утікати з міста, атентатчика ж засуджено на смерть, помимо Потієвого прощення і вставлявання за вбивником. Та тодішнє судовластя було невмолиме: насилля доконано в часі побуту в Вильні короля, що тоді карали найвищою мірою покарання.

Ця трагічна подія заторкнула і Свято-Троїцьку обитель: Рутський, прихвний при нападі, підняв відрубані пальці митрополита і склав їх на вівтарі церкви Св. Трійці, відслуживши благодарну молитву. А молодий єрей Йосафат, свіжо поставлений у пресвітерство, кинувся до в'язниці, щоб спасти душу атентатчика. І справді, на настоювання Йосафата той розкався, висповідався та в дусі покути прийняв смертну кару. Це і був перший овоч священничої ревності Йосафата, один із численних у його житті безвиглядних випадків, які розв'язала його ревність і його молитва.

Після цього місто впокоїлося. Перед ним стояли тяжкі часи польсько - московської війни. Московська "смута" відвернула увагу в інший бік, та й литовсько-білоруське православ'я не сподівалося з того боку піддержки. Польська мілітарна й політична перевага над Московщиною, дії так зв. фальшивих Димитріїв, програна Шуйських, тощо, ставили церковні справи в іншу площину. Тому й саме православ'я з чинної агресії перейшло в церковну полеміку з берестейським католицизмом. Боротьба тривала далі – в площині духа.

г. – Манастирські й церковні зміни у Вильні. – На-значення Рутського виленським архимандритом та митрополичим вікарієм на Литву, поставило виленську чернечу громаду в нові обставини. Зайнятий важнішими манастирськими й церковними справами, Рутський не міг присвячувати належного часу проповіді молодих ченців: треба було глядати помічника – ним став Йосафат. Для цього треба було прийняти йому єрейські свячення. У своїм смиренні Йосафат відмовлявся від свячень, вважаючи себе недостойним. Та дійсність потреби і настоювання Рутського перемогли неоправдану скромність Йосафата, і руками митрополита Потія, десь улітку 1609 р., на його голову сплила "Божественна благодать" священства (Пор. ДБ, I, стор. 177 (о. Г. Хмельницький), ДБ, II, стор. 218, до 4, де виразно Хмельницький говорить, що був він свячений "чотири роки по чернечому постризі" (тобто 1609 р.)). Разом із тим на плечі молодого єрея перейшов і тягар заступства архимандрита, і в домі, і між молоддю. Він стає вчителем і виховником молодих ченців та заступником архимандрита для всіх манастирських справ, тобто ігуменом монастиря давнього типу, під залежністю архимандрита. І на нього, відай, як священника впали всі церковні справи в манастирській церкві Св. Трійці. Тому наступне тріліття виявляє Йосафата, як ченця і душпастиря, на вершку його чернечої й апостольської ревності, та вимагає окремого й ширшого розгляду.

Та в тому ж таки році у Вильні наступила ще інша зміна: туди прибув літами майже ровесник Йосафата, молодий вихованець Острозької Академії й заграничних університетів – Максим Гарасимович Смотрицький. Він став душею Свято-Духівського Виленського Братства та по невдачах 1608-09 років вплив у нього нового духа й відвагу. І коли, прийнявши "божественну благодать" священства, чернець Йосафат із пламенним словом апостола й пророка виступив на проповідницю Свято-Троїцької церкви, то з Свято-Духівської Братської Обителі на прою з ним постало слово Максима Смотрицького.

РОЗДІЛ III ЙОСАФАТ – ЧЕРНЕЦЬ І ДУШПАСТИР

Ідучи за хронологією, роки 1609-1612 найкраще підходять до того, щоб – залишивши історичну канву – приглянутись постаті Йосафата знутри, у двох її головних аспектах: ченця і священника, використовуючи до того елементи цілої його чернечої і священничої ді-яльності. Пізніше архимандрича мантия, а згодом і єпископська кирея покрили постать Йосафата, але під ними билось те саме серце ченця і священника, яке билось у чернечій рясі і під священничим спітрахилем. І хоч згодом цей зовнішній одяг більше притягав увагу сторонніх людей, однак тяжко було б пізнати вповні Йосафата, поминувши оцей посередній, але основний ступінь його життя.

I. – ЧЕРНЕЧІ ЧЕСНОТИ ЙОСАФАТА –

Йосафат-чернець тих років органічно виводить свої риси від Йосафата – виленського затворника й покутника 1604-1607 рр. Крім тієї органічності розвитку, сучасники відмічували в ньому і надзвичайно велику багатогранність прикмет і чеснот. Ось що писав про нього в 1628 р. його сучасник, приятель, співчернець, настоятель і митрополит Рутський: "Крім іншого, те було в ньому надзвичайне й гідне подиву: якщо хтось являється спосібним до одного, то звичайно буває неспосібний, чи не так то спосібний до іншого; бо не все всі можемо; дещо ж виглядає і по своїй суті несумісне. Знаємо, що мислителі неспосібні до практичної дії, і навпаки; хто має добру пам'ять, звичайно не втішається розсудком; схильні до конверсації, не визначаються в письмі, і навпаки; хто з своєї природи чи з практики незвиклий до справ матеріальних, не має легкості у веденні спорів і судових справ, та й не ведеться воно їм, хоч і прикладаються до цього. А цей подивугідний Муж Божий був у всьому подивугідний: до чого виглядав із природи неспосібний, став спосібним ласкою; був людиною думки, віддаючись роздумуванням, пильно віддавався читанню книг; любитель келії, і послідовно – самоти, але одночасно добрий до розмови з людьми так, неначе б до того тільки народився та Богом був призначений. Усі приходили до нього, а він усіх приймав по-батьківськи, і кожний відходив потішений; інших відвідував у їхніх хатах. Католики і нез'єдинені, еретики та й усі пошановували в ньому щось божеське... був доброї пам'яті та бистрого ума. Проповідник на проповідниці, а читець і визначний співець у хорі, а все це виконував із смаком і любов'ю, та й люди також слухали його із вдовolenням і любов'ю, чи то коли він проповідував, чи коли читав, чи коли співав. Справді, я досіль не бачив іншої людини, в якій усе це було б разом зібране." (ДБ, I, стор. 287: зізнання Й. Рутського з 1628 р) Все це можна б пристосувати і до його чернечого життя; та вистачить виїняти тільки дещо важніше і властивіше чернечому життю.

а. – Убозтво й умертвіння. – Ось що зізнає загально про нього його співкелійник і послушник, пізніший архієпископ полоцький і наступник, Антін Селява: "Від самого вступлення до Чину практикував найбільше вбозство, вживаючи як самотнього одягу – волосінницю, так що навіть серед найбільших морозів ніхто не бачив його в кожусі. Ані архієпископство не позбавило Слугу Божого цієї чесноти. За цілий час свого єпископства він ніколи не вдягнув шовкового одіння, а лише зі звичайного полотна. А коли через те один сенатор дорікав йому, що тим виставляється в такій простій одежі на погорду всіх, відповів: 'Достойний пане, я ж убогий чернець!' " (ДБ, I, стор. 163: свідок 68-. Архiep. А. Селява) О. Тарас Нарбутович, який пізнав св. Йосафата в 1613 р., зізнає короткими, але змістовними словами: "У найвищому ступні був поміркований у їді й напиту, постійно бичувався; одежа його щонайубожча, і чим простіша була вона, тим була для нього цінніша; і бувало навіть зимою ходив босоніж." (ДБ, I, стор. 152; свідок 59: о. Тарас Нарбутович, ігумен черейський) О. Г. Хмельницький говорить про час його настоятельства в Вильні, що "хоч і жив у найбільшому вбозстві, але милостині роздавав щедрі; а вбозтво зберігав у всьому; милостинею жив, від інших вимагав убозства, а коли не було нічого на потреби братії, говорив: 'Господь Бог дасть'." (ДБ, I, стор. 179: свідок 71: о. Г. Хмельницький, економ Йосафата; ДБ, I, стор. 136)

Тяжко справді списати всі прояви його вмертвіння в одежі, в їді, у напиту, в

холоді, у терпіннях; крім того всі волосінниці, бичування, залізні пояси, змучення, безсонність і нічні чування на молитві, простоювання на морозі, спання на голій долівці і тому подібні практики, які тоді загально вживалися в монастирях строгої поведінки, та залюбки віднотовувалися в "життях" святих Божих угодників, зокрема з чернечого стану. Все це вважалося окрасою й вимогою чернечого стану, властивістю справжнього убозтва й умертвіння. В усьому тому Йосафат-чернець стояв на грані людських можливостей і часто настоятелі мусіли його перестерігати.(ДБ, I, 146 (о. Косінський); стор. 155 (о. Лецикович); стор. 161 (Ан. Селява),- стор. 165-6 (Р. Корсак),- стор. 176 (о. Хмельницький); стор. 187 (о. Герман Гостиловський) і інші, як нпр. ДБ, II, стор. 223-4, 237-8, 266 (Е. Кантакузен),• 280 (І. Дягилевич); 294 (Д. Ахримович); 323 (Д. Лецикович) і т. д.) Цей дух товаришив йому від першого дня монастирського життя аж до останнього побуту в по-чернечому скромній келії архієпископської палати, з якої вийшов останній раз, щоб добровільно віддатися в руки роз'яреної юрби та прийняти найбільший вияв християнського вмертвіння плоті – мученицьку смерть.(Про бажання мучеництва, гляди нижче, розділ VII; і ДБ, I, стор. 170 і т. д.)

б. – Чернеча і церковна молитва. – За довірочними свідченнями самого Йосафата, з нагоди оповідання про Божу іскру, яка впала в його серце з образу Розп'яття, Рафаїл Корсак, пізніший митрополит, так переповідає його зізнання: "В тім самім часі я почув у собі якусь іскру божої любови, так що завжди було мені найприємнішим іти до церкви, та – набувши досвіду в церковних справах – у ній читати й співати та розважувати Божі ласки так, що не пам'ятаю, щоб я колине-будь занедбав церковні богослужби."(ДБ, I, стор. 169: свідок 69: Р. Корсак) Церковна молитва була його живлом; тут він почував себе вдома, переживаючи всі церковні щоденні, тижневі та річні богослужби, з цілим багатством церковного календаря. А переживав він церковну богослужбову молитву як чернець, як диякон, як священник, як єпископ, виконуючи вірно й точно всі її приписи та чинності. Від нього почався в східньому чернецтві відновлений культ євхаристійної літургійної молитви. Як чернець – Йосафат відновив звичай частого Св. Причастя; як диякон сослужив у літургійних відправах за всіма приписами уставу, зі Св. Причастям; як священник він служив Божественну Літургію щоденно, підготовляючись до неї постом, покаянням, молитвою, хороваю відправою церковних часів, так що саме між утринню і служінням Св. Літургії, до якої він готувався в своїй келії, він пішов дня 12 листопада 1623 р. на мученицьку смерть за віру. Багато свідків заявило, що Св. Літургію служив Йосафат немов янгол(Пор. ДБ, 160 (С.С. Василянки) і інші,- служив щоденно: ДБ, I, стор. 180, 214,- ДБ, II, стор. 314, п. 11 (о. Лецикович)).

Полоцькі василіяни, підчас канонічного процесу 1628 року, зізнавали, що с. Подбереська бачила під час Св. Літургії Йосафата як йому прислужував білозодягнений диякон, якого ніхто ніколи передше не бачив, а по скінченні Літургії він зник безслідно(Василянка Подбереська (Полоцьк); пор. ДБ, I, стор. 160); а при офіруванні Св. Дарів Тіла і Крови Господньої на "Твоя от твоїх" бачила вона на дискосі маленьку дитинку (там же). Що бачив Йосафат на вівтарі Господньому в часі Св. Літургії, можна б здогадуватися з довірочної розмови, що її мав він недовго перед своєю смертю з своїм сповідником Г. Хмельницьким: "Одного дня, повертаючись від вівтаря, в духовній розмові зо мною він сказав, що під час освячення прийшла йому така думка: як солодко і приємно вдивлятися у Бога під видами хліба, але як страшно буде побачити його лицем у лице в майбутності"(ДБ, I, стор. 180: свідок 71: о. Хмельницький). Тому, казав о. Хмельницький, він користав дуже часто з літургійного жертвоприношення, і з великим вдовіллям" (там же).

Та окремої уваги гідна є і його, що так скажемо, чернеча, приватна молитва, якій він присвячував передовсім нічні години, в келії і поза нею, а часто навіть на церковному цвинтарі чи в церковному притворі. У 1612 р. Антін Селява, пізніший полоцький архієпископ, був послушником Йосафата у Вильні і як такий мешкав із ним в одній келії та був свідком його інтимних чернечих молінь. Ось що зізнає він про нічні моління Йосафата-ченця: "Майже кожного дня, по вечірньому іспиті совісти, сповідався в свого духовного отця; ціла ніч служила йому не для сну, але радше для

постійних зідхань, сліз, биття в груди, так що мені молодому не-раз справді видалося дуже тяжкою справою бути його спів-келійником. Дуже часто, і майже щонічно, коли він думав, що я вже вснув, він уставав з ліжка, і стоячи чи клячучи проводив одну-дві години на розважанні... його стогін на молитві не раз було чути в інших келіях." (ДБ, I, стор. 161: свідок 68: Архiep. А. Селява) Рафаїл Корсак пише: "Часто можна було його побачити серед великого морозу на цвинтарі Св. Трійці у Вильні, в одній лише волосінниці, на камені, і босоніж, як тривав на молитві." (ДБ, I, стор. 167-8: свідок 69) А дещо пізніше два його колишні послушники були свідками ось таких подій: "Я завважив, що Слуга Божий так довго лежав на ліжку, доки не вважав, що ми вже поснули. Тому за яку годину він лягав на голу лаву або на землю, або молився, а потому бичувався, і то яку годину, із кровопролиттям. Деколи босоніж, у самій тільки волосінниці ішов до притвору катедрального храму, а ми з любови не раз тайком слідкували за ним, щоб побачити, що він буде робити, або й тому, щоб не зазнав якої кривди від нез'єдинаних, які наставляли на його життя. А він, розглянувшись деколи, серед сильних морозів, по своєму звичаю бичувався, постогнуючи: 'Господи Боже, дай єдність Святій Церкві і навернення нез'єдиненим'." (ДБ, I, стор. 187: свідок 73: Герман Гостилівський і Лука Можилівський)

Одність Церкви і навернення нез'єдинаних – ось головні теми Йосафатових молінь, покут і бичувань. Дальшою темою його молінь було – навернення грішників, яких він зустрічав на шляху свого священства й єпископства. Кожне його вислухання сповідей попереджувала покута й молитва (Пор. ДБ, I, стор. 155: свідок 61: о. Д. Лецикович, – стор. 162: свідок 68: А. Селява, стор. 169: свідок 69: Р. Корсак, – стор. 185: свідок 72: Гервасій Гостилівський і інші). І Бог вислухував моління свого слуги та посилав ласку навернення затверділим грішникам (Багато прикладів поданих свідками беатифікаційного процесу, – нпр. ДБ, I, стор. 184: о. Г. Хмельницький, – стор. 158: свідок Яків Дяконіцький, – стор. 151: свідок о. Тарас Нарбуто вич; стор. 162: А. Селява і інші).

На закінчення нашого короткого огляду про молитву Йосафата треба зазначити, що він радо молився перед іконами Господа, Богородиці і Святих. О. Герман Гостилівський і Лука Можилівич, будучи послушниками Йосафата, могли підглянути, що він завжди молився і покутував у келії перед образом Розп'яття і Богородиці (Пор. ДБ, I, стор. 185: Гервасій Гостилівський, – стор. 187: Герман Гостилівський). О. Г. Хмельницький, інший свідок життя Йосафата, на доказ його любови до Бога, оповідає, що "можна було його бачити, що коли в своїй келії перед образом Розп'яття і Богородиці, які завжди мав із собою, стояв із піднятими до небес руками й очима, то обличчя Божого Слуги незрушно та майже возхищено спочивало на цих любих предметах." (ДБ, I, стор. 180: о. Г. Хмельницький, – пор. ДБ, I, стор. 188: о. Герман Гостилівський) Його культ Святих, зокрема ж Богородиці був дальшим виявом його молитовного духа та практики (ДБ, I, стор. 181: о. Хмельницький, – стор. 185: о. Гервасій Гостилівський; стор. 188: о. Герман Гостилівський і інші). Та цього досить, щоб пізнати інтимну молитовну природу його чернечої душі – в її розмові з Богом.

в. – Священича і чернеча чистота совісти й життя. – Одною з основних вимог чернечого і священичого життя всюди і завжди буває чистота совісти й чистота життя. Будучи повним ченцем, Йосафат плекав її майже в геройський спосіб.

Як свідчив Антін Селява, Йосафат сповідав свої провини майже щовечера, по вечірнім іспитуванні совісти (ДБ, I, стор. 161: Ан. Селява). Очевидно, що початковий брак священиків у Свято-Троїцькій монастирі утруднював йому цю практику, та його основна настанова знала знайти вихід із тих труднощів. О. Станіслав Косінський, єзуїт, пізніший полоцький сповідник Йосафата, ось що зізнавав у цій справі: "У справах дотичних совісти, своєї чи других, часто радився з Отцями, яких уважав за визначних наукою й побожністю, та часто – схопивши свій пояс – повторяв: Радо прив'язав би я мого духового провідника до отого пояса і носив би з собою" (ДБ, I, стор. 147: о. Ст. Косінський). Другий його сповідник зізнавав у 1628 році: "Свої сповіді робив із найбільшою покорою та з великим душевним болем; а сповідався він таки дуже часто, не тільки кілька разів тижнево, чи деколи кілька разів денно, але, бувало, сповідався під час тієї самої Св. Літургії три, чотири, п'ять разів, якщо я був під 'рукою' (ДБ, I,

стор. 183: о. Г. Хмельницький). Яке було його розуміння душевної чистоти, видно з його апостольської поведінки: початком духовного життя та його ціллю вважав він очищення душі в Св. Тайні Покути, і це практикував він з усіма, від селянина починаючи, а на шляхтичеві й високому державному урядникові кінчаючи (Майже всі важніші свідки зізнають про його велике цінення сповіді та приводять випадки його окремої ревности в цьому огляді; пор. ДБ, I, стор. 145 (Косінський),- стор. 150 (Краснодембскі); стор. 152: (Нарбутович) ,• стор. 154 (Бельський); стор. 158 (Дяконіцький),- стор. 162 (Селява); стор. 169, 171 (Корсак), стор. 175, 179, 184 (Хмельницький); стор. 186 (Герв. Гостилівський) і т. д. Також ДБ, I, стор. 11 (Життепис)). Сповідь була для нього нормальним і основним засобом духовного проводу душ. О. Косінський свідчить, що саме він відновив у Вильні, а згодом у Полоцьку занедбану практику сповіді молоді, вислуховуючи її сам та згодом наказав це робити і своєму клирові (ДБ, I, стор. 145: свідок 53, ДБ, I, стор. 236 ("Правила")). У своєму Катехизмі для клиру й народу, в четвертій частині: "Про сім Святих Тайн Церкви", про Тайну Покаяння, виложивши її потребу, так пише: "Як повинен приготувитися той, хто бажає сповідатися? Найперше, пригадати собі поповнені гріхи; відтак, жалувати за них сердечним болем і мати постанову не повертатися до гріха; а за третє: визнати всі свої гріхи та виповнити покуту, наложену сповідником"; а щодо доброго приготування до сповіді, то він приписує: "Кожного дня, ідучи на спочинок, іспитувати свою совість, а кожного ранку поручити цілого себе Богові, щоб людині було тим трудніше грішити" (ДБ, I, стор. 233 ("Катехизм", ч. 4)). А своїм священикам, згодом, як архієпископ, у "Правилах для пресвітерів", зараз таки в другім параграфі, приписує: "Кожний повинен сповідатися своєму сповідникові, назначеному архієпископом, якнайчастіше", і далі визначає для сповіді священиків 11 днів протягом цілого року, розложених за більшими празниками, та й додає: "а краще зробить кожний, якщо частіше її робитиме, навіть перед кожною Святою Літургією. Бо в Священнім Писанні, передовсім у Малахії, гл. 3, кожний священик називається янголом. А треба, щоб янгол мав ангельську совість... Пам'ятаючи на наш обов'язок, ми перед Богом заявляємо, що не матимемо вини, якщо хтось із вас відважився б служити з нечистим серцем Св. Літургію... Перестерігаю вас у цій важливій справі" (ДБ, I, стор. 235 ("Правила", ч. 2)). І цього досить, щоб пізнати в цій справі погляди Йосафата й особисту його практику, в тих часах, які не сприяли ніжності серця.

Що ж до чистоти його життя, то наочні свідки просто не відважуються говорити про цю делікатну матерію, так немов би боялися самим лише позитивним зізнанням уразити цю ніжну квітку його чернечої дівственної чистоти. Рафаїл Корсак, пізніший митрополит і промотор його беатифікації, зізнав у 1628 р.: "Ніхто ніколи не чув від нього якогось непристойного слова; можна було побачити на його обличчі дівичу сором'зливість, коли хтось, навіть для розваги, сказав щось менше пристойне." (ДБ, I, стор. 167: свідок 69)

Його відношення до осіб другої статі було завжди коректне, пастирське, апостольське, не виключаючи нікого з своєї пастирської уваги. Два приклади ілюструють його сторожкість, як диякона і священика. Антін Селява оповідає: "Був він дуже пильний у зберіганні чистоти; коли одного разу викликала Слугу Божого одна жінка на духовну розмову до монастирської брами, та розказала йому свої безстидні наміри, то він, при повнім незнанні чернечої громади про що йдеться, прогнав безпутницю нагайкою аж поза останні брами цвинтаря" (ДБ, I, стор. 161: А. Селява). Іншим разом, як оповів о. Мелетій Копистенський, заманений однією жінкою під претекстом недуги і сповіді, дізнавшись про дійсну причину тієї мнимої недуги, погасив отой пекельний жар жінки своїм умертвінням, а згодом постарався про видання для з'єдинених ченців конституції – про слухання сповіді жінок у приватності товариша (ДБ, I, стор. 173: Р. Корсак).

Вкінці треба віднотувати на карб отого його ангельського життя і його незвичайно велике почитання Пречистої Діви Богородиці, не тільки з рацій церковного календаря та богословських аспектів, але як вияв його дівственної чистоти. Марійський культ св. Йосафата, як ченця, священика і єпископа, не потребує доказів, хіба тільки

згадки і поставлення його в належне освітлення. Найперше, марійська ікона, як ствердила його служба (Селява, Гостиловський, інші), товаришить йому в усіх його подорожах. О. Герман Гостиловський, апостольський нотар на процесі 1628 року, вичисляє такі факти на доказ глибини його культу Богородиці: введення торжественного празника Непорочного Зачаття в монастирі Св. Трійці у Вильні, а згодом у полоцькій катедрі; відновлення всенародного культу Жировицької Богородиці; обнова полоцької катедри й оживлення культу старинної ікони Богородиці, на окремому вівтарі; плян реставрації Витебської Благовіщенської церкви, яку перервала смерть, а вкінці каже: "стіл у його келії ніколи не був без образу Розп'яття і Пресвятої Діви"(ДБ, I, стор. 188: Герм. Гостиловський).

г. – Послух і смиренність Йосафата. – Без перебільшення можна сказати, що ціла біографія Йосафата була побудована на послуші: послухом Божому покликанню і своїм духовним провідникам прийняв він постриження в опустілій виленській обителі; з послуху прийняв він дияконський чин; із послуху прийняв він пресвітерські свячення; з виразного послуху прийняв він тягар єпископства; з послуху обов'язкам свого пастирського служіння пішов він на виразну небезпеку смерті і прийняв мучеництво; і хоч його смиренність підносила заміти й робила труднощі, глибока віра в передання волі Божої через людей затріумфувала в усіх вирішних обставинах його життя. Його життя склалося так, що не багато мав він кого слухати, або й сам виконував настоятельство. Тому з тимбільшою виразністю виступають акти його майже геройського послуху, що виходив із глибокої його смиренности.

Уже в перших двох роках свого чернецтва він уважав, що йому і його положенню далеко краще підходить юродство Христа ради, яке однак вірадили чи заборонили йому його духовні провідники(ДБ, I, стор. 282: зізнання Й. Рутського); його смиренність дораджувала йому податися в затворники та відсунутися від активного життя, і тільки думка старшого Рутського задержала його в виленській обителі(Там же); хоч був і старший, і перший покликанням, він радо підчинився молодому ченцеві Рутському та в усьому визнавав його авторитет і компетенції перед сторонніми людьми, хоч усі тоді бачили в ньому самому взір праведности; був готовий виконати акт послуху своєму негідному настоятелю Сінчиллові, хоч знав, що наказ спрямований на виразну шкоду монастиря і церкви, і тільки порада сповідника та усунення сповідних причин наказу розв'язали тяжкий конфлікт його совісті(ДБ, I, стор. 283: зізнання Рутського з 1628 р).

О. Геннадій Хмельницький, наочний свідок його життя з перших днів чернецтва зізнавав: "Прикладів покори дав стільки, скільки було хвилин життя; він перший виконував і найменші, і найсмиренніші монастирські праці, щоб бути своїм новикам у всьому найкращим узором та прикладом чеснот... Тому, що Слуга Божий уважав смиренність за основу всіх чеснот, то й у всіх своїх учинках її і придержувався, щоб не віддалитися від її шляхів; під її проводом усе смиренне мав у найбільшій пошані і тішився, зазнаючи особистого приниження, вважаючи себе найбільшим з усіх грішників. Тому не лише зодягався дуже вбого, коли був простим ченцем та настоятелем, але і як архієпископ виступав зодягнений так скромно, що, здавалося, виразно шукав нагоди бути погордженим... У всьому був дуже послушний; найперше ж Богові, там Римському Архирееві та всім своїм Настоятелям, і цією чеснотою став послушним аж до смерті"(ДБ, I, стор. 179, 181: свідок 71).

О. Гervasій Гостиловський, ігумен Могилівський, говорив на беатифікаційному процесі: "так дуже дбав він про смирення, що коли випадало йому їхати одним возом із своїм Настоятелем, теперішнім митрополитом, то про ніщо інше радніше не розмовляв із ним, як про свої недомагання"(ДБ, I, стор. 185: свідок 72). Рафаїл Корсак у своєму звіті згадує, що коли недовго перед своєю смертю був покликаний митрополитом до Новгородка, і то щойно по своєму повороті з Варшави, і не мав відповідної підводи ні коней, та й шляхи були майже непрохідні, і коли інші відраджували йому цю подорож, то він мав сказати: "Хоч би прийшлося мені їхати одним тільки конем, поїду, щоб виконати наказ мого Настоятеля."(ДБ, I, стор. 167: Р. Корсак)

Та, можна сказати, пеан його смиренню й послухові склав такий самий митрополит Рутський перед цілою Новгородовицькою василіянською Капітулою 1617 року, немов на закінчення його чернечого подвигу та на відкриття його єпископського служіння, яке стало для нього шляхом до мученичої смерті. Ось що писав митрополит Рутський у 1628 році до беатифікаційної Комісії: "Я постарався був для нього, без його відома, про королівську презентацію, яку в нас просто називають привілей, силою якого він мав стати помічником 90-літнього архієпископа полоцького, майже спаралізованого, а по його смерті обняти наступство. Довідався він про це скоріше, як я йому це сказав, тож душею дуже страждав, а його смиренність боролася з ним, уважаючи себе цілком неспосібним на єпископське служіння; та з другого боку послух, який він мав у найбільшій пошані, дораджував йому віддати себе в руки настоятеля; отож радше мовчав, заки почав примушувати мене. Але і назовні можна було видіти його внутрішню боротьбу, що я і сам спостеріг, або інші мені донесли, – добре не пам'ятаю. Отож сказав я йому, що полоцька Церква не має пастиря та діється там багато невідповідного, а то й противного Божому законові, чи негідного; пастирське служіння не виконується, а з'єдинення майже заниділо; бо ледве є хтось та й то тільки зверху об'єднаний, а справді з'єдиненого немає нікого; багато душ, позбавлених усякої людської допомоги, марно пропадають; отож є волею Божою, щоб він обняв це служіння. Почувши це, і словами, і заломлюванням рук, а вкінці, впавши на землю, просив, і благав, щоб відняти від нього цей тягар. Він могтиме послужити цій архієпархії, післаний, і в тому стані, в якому тепер є, але до цієї гідності він цілком не надається; не були б ми ніколи покінчили, якщо б я не був сказав йому, що інакше бути не може, а він обов'язаний послухати того, хто заступає місце Бога; тоді щойно успокоївся, але, як я довідався, поставив деяким Отцям духовним питання: чи, зберігаючи чернечий послух, міг би він утекти? – і думав тайком утекти від нас. Але той священник підніс його затривоженого духа. Отож під час наших чернечих Зборів, при їх закінченні, я звернувся до нього публічно, назначив його на помічника полоцької архієпархії та вручив йому в руки королівський привілей. Тоді він, не прийнявши привілею, впав на коліна й зі сльозами прохав, щоб його лишити свободним. Тільки коли я сказав, що це просто конечне для Божої хвали і цього вже відмінити не можна, замовк, узяв у руки привілей, а ми воздали подяку Богові. А згодом цілий посвятився цьому служінню, і ось знайшлось у нього те, що знаходиться в святих єпископах, дбайливих пастирях душ." (ДБ, I, стор. 288: зізнання Рутського з 1628 р)

До цього ліричного і гарного свідчення, можна б хіба додати доповнюючі свідчення інших сучасників тієї зворушливої події. Рафаїл Корсак, доповнюючи вище наведену картину, каже, що коли духовний провідник переконав його, що в прийнятті єпископату "є виразна Божа воля, то він зараз, поручившись Господеві Богові, сказав йому такі слова: "Хоч би прийшлось іти на цей престол з однією тільки палицею – підру" (ДБ, I, стор. 167: свідок 69); а в часі свого торжественного входу до Полоцька, в січні 1618 р., в розмові з о. Хмельницьким сказав довірочно: "Якщо б тепер прийшов лист від митрополита з наказом повертатися та зректися архієпископства, то й не побачивши Полоцька повернувся би я зараз до Вильна" (ДБ, –I, стор. 181: свідок 71). І цього досить. Інші чесноти його чернечого серця тісно сполучені з його священничою, а згодом архіпастирською душею, доповняють і цих кілька рисок та заокруглюють образ його чернечої святости. Взагалі, і одні, і другі чесноти себе взаємно доповнюють і вияснюють, і їх треба брати та розглядати разом. Щойно тоді постать Йосафата стає вповні зрозуміла, логічна, і послідовна собі в цілому житті, виказуючи один основний корінь усієї його святости. З такого органічного погляду на його життя і працю, всякі закиди, кинені в його бік, відбиваються як від монолітного граніту, не завдаючи й найменшого сказу правді та його доброму імені.

2. – ЙОСАФАТ – ДУШПАСТИР (1609-1617)

Може і несвідомо, але найкоротше і найвлучніше окреслили душпастирську

діяльність Йосафата його противники, називаючи його одним коротким словом: "Душехват", яке вони розуміли по своєму. Це слово впало спершу на Йосафата, ще як диякона-ченця, з уст виленських міщан, які бачучи, що Йосафат своїм прикладом і своїм словом потягає їх синів до Свято-Троїцького монастиря, назвали його душехвatom їхніх синів. Так зізнав на процесі полоцький радник Доротей Ахримович, з 1604 р. свідок життя Йосафата в Вильні, де і був купецьким помічником. "І хоч, – каже він, батьки згаданих молодців публічно і приватно на нього нарікали, кажучи оте своє "душехват", то згодом, по повороті синів із студій, тішилися та дякували отому справжньому Святому." (ДБ, I, стор. 138: свідок 32) Пізніше, це називання вороги Йосафата пристосували в іншому, негативному глузді, коли побачили душпастирські й місіонерські успіхи Йосафата-священника, змалювавши його в притворі нез'єдиної церкви на образі страшного суду, як потягає гаком душі до пекла (ДБ, I, стор. 177-78: свідок 71: о. Г. Хмельницький). Очевидно, це була людськими пристрастями подиктована інтерпретація того, що Христос у євангелії обіцяв своїм учням, тобто оте: "Не бійся! Віднині людей будеш ловити" (Лук. 5, 10). А те, що було кинене на його неславу, стало титулом його слави в Бозі. І коли, як єпископ, він став пастирем душ, Йосафат як священник був справді ловцем душ. На цей кинений у його бік закид, він таки самий відповідав: "Дав би то Господь Бог, щоб я міг зловити всі ваші душі і завести до небес" (ДБ, I, стор. 178: о. Г. Хмельницький). І можна, підсумовуючи його душпастирську працю, сказати, що вона була до того одного направлена та мала за собою Боже благословення й апостольські успіхи, коли сучасники і свідки могли сказати в 1628 році: Скільки сьогодні в Полоцьку католиків, усі вони плодом душпастирської праці Йосафата. А до того можна б додати: Скільки за 350 літ було на Литві й Білорусі католиків, всі вони завдячували свою віру крові Йосафата, яку він проляв як завершення свого Божого "душехватного" душпастирства.

Тому ціллю цих рядків є: приглянутися методів отієї його праці, що творить стільки титулів його заслуги і слави, виповняючи ціле його священницьке служіння і другу частину його біографії. Єпископська гідність тільки збільшить цей труд, поставить його в ширші рамки, не вносячи однак нічого основно нового. З багатющого матеріалу зізнань наочних свідків і сучасників, вибираємо тільки дещо, згортаючи його в кілька титулів, які являються і стільки ж душпастирськими чеснотами Йосафата.

а. – Проповідник і письменник. – Йосафат проповідник і письменник – це одне і те саме: апостолят слова і письма. Його письменницька діяльність мала виразні душпастирські цілі та була продовженням і утриваленням його проповіді слова Божого. Із рацій свого 5-літнього дияконату (1604-1609), Йосафат, здається, почав свою апостольську діяльність від книг. Найперше – був він любителем книги, церковної ж зокрема. Звідси набув він і своє знання та книгою прийшов він до пізнання правди про Церкву. Здобувши собі знання книг, що при його феноменальній пам'яті не було трудне, він побачив, що церковна книга є засобом, і успішним засобом дати іншим людям пізнати істину. Звідси зародилася потреба писати, робити витяги та з книг доказати католицьку істину про Церкву. Так постають його молодечі твори: "Оборона віри", "Хрещення св. Володимира" та інші. Нажаль, вони не появились друком, у чому були винні і обставини того часу, та може і скромність Йосафата-ченця (Невидані письма Йосафата описав у 1910 р. П. Жукович, О нензданних сочиненнях Йосафата Кунцевича, в "Издания отд. рус. яз. и слов. Имп. Акад. Наук", т. 14, кн. 3, 1910. Пор. Ю. Герич, Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича, Торонто 1960). Щойно беатифікаційний процес актуалізував справу його письм, зокрема пізніших. Щодо молодечих творів, можна згадати таке свідчення архієпископа Антона Селяви з 1628 р.: "Преосвященный предложил примірник наук Слуги Божого, написаних давніше проти нез'єдинених, який у свій час можна б переписати на чисто та переслати до Риму" (ДБ, I, стор. 163: свідок 68), що, нажаль, із різних причин не сталося. Але письменницька творчість Йосафата була тимчасова і переходова: його сила була в його живому слові, що і стало головним засобом його душпастирської й апостольської праці, якого він уживав до самої своєї смерті.

Йосафат мав феноменальну пам'ять; мав велике начитання в Святому Письмі і

в творах Святих Отців та в церковних книгах; знав він докладно історію своєї Церкви з літописних списків (Інтерес Йосафата до літописів засвідчає Олександр Тишкевич, найвищий суддя полоцького воєводства, – пор. ДБ, I, стор. 122: свідок 7). Крім того, мав він добре знання "житій святих" і полемічного письменства; завершений курс богослов'ї у виленських професорів вніс у цю силу знання лад і порядок. Це і був матеріал його проповідей. Щодо методи, то мав він прегарний голос, знання людської душі, духовний запал, священничий апостольський жар душі, а перед собою – охотних, і спраглих Божого слова щирх слухачів. Це все створило Йосафата-проповідника, а ласка Бога витала над цією святою громадою, і Бог благословив слово, молитву й покуту Йосафата.

Місцем проповідничої діяльності Йосафата-священника була виленська Св. Трійця та інші виленські церкви, а то й ціла Виленщина, згодом Слонімщина, Гродненщина, не враховуючи, вкінці, цілої розлогої полоцької архієпархії, яка обнімала цілу Білорусь. Знаємо зі свідчення о. Гервасія Гостиловського, що Йосафат проповідував і в Володимирі Волинським, де плодом його проповіді був саме молодий Гостиловський, який про сам Володимир каже, що "ціле місто дуже жалувало, що не може мати в себе Слуги Божого" (Пор. ДБ, I, стор. 185: свідок 72).

Слухачами Йосафата були всі прошарки населення, від малого до великого, від багатого до бідного. Про те, що слухав його проповідей "про католицьку віру і святе З'єдинення", говорить Олександр Тишкевич, головний суддя полоцької землі (ДБ, I, стор. 122: свідок 7); те ж говорив ігумен Могилівський (Пор. ДБ, I, стор. 185-186: свідок 72: о. Гервасій Гостиловський); о. Фабрицій Ковальський, професор Виленської Академії, кожен його проповідь характеризував не інакше, як "апостольська проповідь" (Пор. ДБ, I, стор. 173: свідок 69: Р. Корсак). Полоцький архипресвітер Яків Дяконіцький про його проповідницьку діяльність говорить: "Проповідував кожного свята, більше того: де тільки міг, заставляв священний пир духовної науки, його слова проникали серця та витискали сльози з очей" (ДБ, I, стор. 158: свідок Я. Дяконіцький). Іван Дягилевич, місто-нотар полоцької землі, говорив: "його слова проникали серця нез'єдинених неначе стріли" (ДБ, I, стор. 127: свідок 11), а для з'єдинених "слова святого їх пастиря приносили більше потіхи й безпеки, ніж тисяча воїнів" (там же). Антін Селява так зізнає про його проповідницьку працю і хист: "хоч цілий був посвячений дбайливості про душі й читанню, і ледве мав хвилину часу, то однак був звичайним проповідником; нераз просто зі сповідальниці вступав на проповідницю, і проповідував із найбільшим вдоволенням усіх, хоч учився тільки на слов'янських і польських книжках, бо взагалі латинської мови не знав ані слова" (ДБ, I, стор. 162: свідок 68). Те саме свідчить про його проповіді о. Г. Хмельницький, додаючи: "Часто чув я, як городяни говорили про Слугу Божого, як колись про Ісуса Господа: 'Звідкіля йому мудрість така?' " (ДБ, I, стор. 177: свідок 71) Про всенародню увагу до його проповідей засвідчує факт із його архиєрейства; о. Хмельницький зізнає: "Народ дуже бажав слухати проповідей Слуги Божого, так що коли одного разу в полоцькому соборі, бажаючи привернути увагу слухачів, сказав, що говоритиме коротко, і просив, щоб не нудилися, одна жінка закликала голосно з-посеред народу: Навіть як і до вечера говоритимеш, владико, будемо радо слухати тебе" (Там же, стор. 184).

Вкінці, цікаве свідчення про спосіб його проповідування дає Рафаїл Корсак за о. Олександром Скольдицьким, ігуменом мінського василіянського монастиря: "Така була практика Слуги Божого в проповідуванні, що завжди ділив свою проповідь на дві частини; в першій частині пояснював дослівно євангелію, а в другій подавав свої роздуми над словами" (ДБ, I, стор. 172-173: Р. Корсак). Коротко: його слово було живе, переконливе, успішне. Його слухали не тільки католики, але і православні, і протестанти. Бачучи проповідницькі успіхи Йосафата, православні забороняли нераз своїм вірним слухати Йосафата. Звідси частинно походить і закид "душехватства". Ще більше лютували вони з місійної діяльності Йосафата, якою він доходив до кожного, всюди й завжди. Та про це буде мова далі. А тепер треба приглянутися безпосереднім плодам Йосафатової проповіді та її найближчим цілям.

б. – Сповідник і духовний провідник. – Можна б сказати, що між 1609 і 1623

рр. Йосафат став усенародним сповідником цілої Литви й Білоруси. О. Мартин Краснодобський, єзуїт, свідчив священним словом: "Коли одного разу, ще за життя Слуги Божого, їдучи на місії – по звичаю Товариства, спитав я на ринку в католиків грецького обряду, в того чи того, у кого вони сповідаються, то загально відповідали: "В Отця Архiepіскопа". А коли згодом питає я те саме в бідаків та з'єдинених, у кого вони сповідаються, то вони говорили: "в Архiepіскопа, який не помітує бідними"(ДБ, I, стор. 150: свідок 55). У початках виленського монастиря був він майже звичайним і виключним сповідником усіх монахів, як свідчить Гервасій Гостилівський, Г. Хмельницький, Рафаїл Корсак та інші. Яків Дяконіцький говорив, що "він радо вислухував сповідь і духовних, і мирян"(ДБ, I, стор. 158), а не раз у покуту за вчинену собі кривду зобов'язував провинного до сповіді (там же). За свідомством о. Косінського, ще у Вільні відновив він звичай сповідати молодь, що було передше занедбане (ДБ, I, стор. 145: свідок 53). Його походи в місто кінчалися звичайно сповіданням людей при кожній нагоді, і на кожному місці: по хатах, по шпиталях, а звичайно, зібравши групу каянників, приводив їх до Свято-Троїцької Церкви і там сповідав усіх, або дбав про сповідника, як свідчить Антін Селява, кажучи: "Такий був жадний сповідати, що майже сам один був сповідником ченців, черниць та мирян обоєї статі з'єдиненого Вільна"(ДБ, I, стор. 168: свідок 68). З того виленського періоду занотував Рафаїл Корсак ось таке свідчення виленського радника Івана Дубовича, який, ідучи в велику П'ятницю до церкви Св. Трійці, стрінув на церковному подвір'ї цілу групу селян, які живо між собою дискутували про те, що, мовляв, ігумен Йосафат купив у них дрова на опал, а не хоче заплатити їм, доки всі не висповідаться. Думки були поділені між ними: одні хотіли їхати, лишивши дрова, а інші, маючи на гадці домашні потреби й задоволення, були гадки такі висповідатися. Вкінці, погодившись між собою, викликають Йосафата, сповідаються, дістають заплату і від'їжджають додому (ДБ, I, стор. 171: свідок 69: Р. Корсак). Святе насилля, щоб змусити до пасхального очищення душі тодішнього, незвичного до сповіді, селянина! Іншим разом, як записує цей же Корсак, коли весняний вилив річки Німана внеможливив переправу на другий бік, і багато людей чекало кілька днів на спад води, користаючи з нагоди, Йосафат, який був між подорожуючими, так палко промовив до народу, що всі висповідалися при цій річковій переправі, відбувши майже народну місію(ДБ, I, стор. 170-171: свідок 69). О. Хмельницький із певних джерел оповів, що одного разу, під час якоїсь подорожі, Йосафат стрінув на пасовищі двох молодих пастухів та заохочував їх, щоб висповідалися; один послухав його, а другий пустився втікати, а Йосафат за ним, поки не наздігав його; "показуючи так, – каже Хмельницький, – як треба шукати спасіння душ"(ДБ, I, стор. 184: о. Г. Хмельницький).

Широка місіонерська діяльність Йосафата між нез'єдиненими і протестантами майже з правила кінчалася сповіддю та приєднанням до католицької Церкви, навіть найзавзятіших її противників. Молодь, селяни, городяни, шляхтичі і магнати були його каянниками; зокрема дбав він про недужих, умираючих та в'язнів, товаришуючи їм не раз навіть на страту(Пор. ДБ, I, стор. 162 (А. Селява); стор. 152 (Нарбутович), стор. 186 (Герв. Гостилівський),- стор. 286 (Рутський), та інші.). Йосафат-сповідник мав майже непереможну силу над душами, не строгістю покут, а навпаки: вказанням на Боже милосердя. Тяжчі випадки спокутував він Божій справедливості особисто, своїми постами, бичуваннями, волосінницями та іншими родами покути. Свої походи сповідника між грішників він попереджував тяжкими покутами й молитвою, то й мала його дія Божі успіхи, про які зі зворушенням і подивом зізнавали свідки його прослави.

Сповідь для Йосафата була нормальним засобом духовного проводу: він посередничував діалог між грішною душею і Богом. У цім своїм поході до душ не раз приходилося йому зазнавати зневаг, цькування псами і навіть чинних зневаг, та на все була його відповідь: "Бог нехай тобі простить, а ти жалуватимеш, і відкличеш"(ДБ, I, стор. 149: свідок 53: о. Ст. Косінський). Звичайно за вчинені собі кривди ніколи не накладав він на каянників покути (Пор. ДБ, I, стор. 158: свідок 62: о. Яків Дяконіцький, полоцький архипресв). "Самий уклад його обличчя і постава тіла, за життя, були спонукою до побожності, а сама вже його поява запалювала до неї",

говорив його сповідник Ст. Косинський(ДБ, I, стор. 149: свідок 53).

Практику, що її Йосафат здобув у проводі душ як священник, згодом використав він як єпископ, щоб усунути деякі надужиття та труднощі в уділюванні цієї Св. Тайни. У 7-му правилі для священників він каже: "Тому, що миряни не є схильні до Св. Тайни Покути, поручаємо священникам, щоб у часі чотиридесятниці, відвідуючи кожний дім із свяченою водою, слухали сповіді. А треба це необхідно робити, хоч би і треба на це вижити цілу чотиридесятницю, бо це добре вжитий час". Далі доручає визначити деякі дома, де вірні, замешкалі далеко від церкви, могли б знайти сповідника; для ближчих поручає парафіяльні й дочерні церкви; каже давати посвідки про відбуту сповідь тільки по її фактичному відбутті, осуджуючи надужиття в цьому; забороняє брати будьяку оплату за сповідь; більше того: нераз він і сам по сповіді уділяв своїм каянникам милостині, щоб немов розвіяти всі сумніви народу, мовляв, сповідь справа коштовна та й тільки для маєтних людей(ДБ, I, стор. 236 ("Правила", ч. 7), пор. ДБ, I стор. 169, Р. Корсак). Виразно наказує, щоб і священник, і пенітент були належно, фізично і морально, розположені перед сповіддю (прав. 23). Вкінці, у розпорядках для священників-душпастирів він навіть приписував: "Якщо якийсь священник, із власної вини, відвідуючи в часі чотиридесятниці один раз у рік чийсь дім у своїй парафії, не вислухав би сповіді, буде обов'язаний заплатити один злотий кари на церкву, а один нам, архієпископові" (конст. 7). Звідси видно, що спасіння душі, через очищення її від гріха, та перебування в ласці Божій, було для нього справою найважливішою, про яку мусіли в однаковій мірі дбати і священник, і грішник. Тут Йосафат, який виріс на творах Отців Церкви та на них і взорувався, повернув священничу практику до первісної Церкви та її покутного звичаю, випереджуючи далеко наші часи; в тому і визначився на тлі своїх часів, головню на Сході.

в. – Місіонер і миротворець. – З апостольської діяльності Йосафата на окрему увагу заслуговує його місіонерська та миротворча дія, церковна і громадська. Апостольська душа Йосафата виявляється в багатогранності його місіонерської діяльності. Не вдоволяючись проповідницею і сповідальницею, Йосафат зближався до кожної людини в її щоденних життєвих обставинах, шукаючи спасіння кожної стрічної душі, і єдності для християнської громади. Його метою праці був широкий діалог із грішниками та з інаковірними. Без компромісу до гріха, а головню до всякого розбрату, – він шукав і знаходив доступ до грішника і до інаковірного, полюбивши його в його людській і християнській неповторності. В тому справді явився він успішним "душехватом".

І. – Місіонер правовір'я. – Із самих початків свого чернецтва аж до своєї смерті – Йосафат був одним із подвижників так званої проти-реформації, може самотнім у східній, а вже певно в українсько-білоруській Церкві. Хоч справа протестантизму в цих часах, можна б сказати, прямо не заторкувала східної Церкви, але його апостольська душа не могла бути неутраальною відносно протестантського явища: на це не дозволяла його східня, але і католицька душа. Зокрема помітна була його дія серед тодішньої литовсько-білоруської шляхти, і ніхто справді не міг опертися його апостольському слову, хоч уживали навіть і грубої сили проти його апостольської ревности. Ось кілька образків із його зустрічі з інаковірними.

О. Г. Хмельницький був свідком, як шляхтич Подбіп'єнта нацькував його псами, коли Йосафат хотів говорити з ним про справи віри; Олександр Тишкевич був свідком, коли шляхтич Скабронський, не знаходячи в дискусії з Йосафатом інших аргументів, почав був його тяжко зневажити, на що дістав відповідь: "Знаю, що, по науці апостола, єпископ не повинен сваритися"; Костянтин Стефанович засвідчує, як могилівські громадяни, замість подарунку, переслали йому сухого оселедця; Лука Юркевич, полоцький надрадник, признається, що його словами він повернувся з кальвінізму до католицької віри та взагалі перший раз у житті висповідався; те ж саме публично заявив полоцький хірург – Юрій Гуткен; жінка дорогичинського капітана Кішки, почувши про приїзд Йосафата, симулює недугу та ніяк не хоче прийняти його, а коли він таки заходить до її покоїв, нацьковує на нього псів, які однак не відважуються і торкнутися його, але лестяться до його стіп; а коли він не хоче прийняти її

гостинности, доки вона не висповідается, то "пізнала я, оповідала вона о. Захарії Більському, мою похибку, висповідалася у Слуги Божого та прийняла з його рук Найсвятіші Тайни(ДБ, I, стор. 154: свідок 60); також і берестейська воєводи́на, Теодора Воловичева, хотіла прогнати його зі свого дому псами, та вони навіть не хотіли гавкати на Святого; і "хоч тоді його слова лишилися безуспішними, то по його смерті, на смертнім ложі, прийняла вона католицьку віру;"(ДБ, I, стор. 154: свідок 60: о. 3. Бельський) шляхтич Сорока, якого не зворушували ні слова Йосафата, ні плач і просьби дочок, був порушений Божою ласкою вже при самім таки всіданні Йосафата до повозки, і тут же, таки на подвір'ю, прийняв католицьку віру і висповідався в нього(Пор. ДБ, I, стор. 184: свідок 71: о. Г. Хмельницький); архидиякон Білоруси, Микола Дирмонт Сініцький публічно перед усією шляхтою визнав, що це був Йосафат, що навернув із розпусти й кальвінізму полоцького воєводу князя Михайла Друцького Соколінського, якого згодом і поховано в полоцькій катедрі Св. Софії(Пор. ДБ, I, стор. 174: свідок 70: о. М. Дирмонт-Сініцький); в Руті навертає Йосафат однією тільки розмовою визначного еретика, який бачив у ньому післаного Господом ангела спасіння(ДБ, I, стор. 184: о. Г. Хмельницький). І не дивно, бо, як казав полоцький архипресвітер Яків Дяконіцький, "його слова проникали душі і витискали на очах сльози, тож навернув він на католицьку віру багатьох еретиків з-поміж міщан і шляхти тому, що нічого так дуже не шукав, як спасіння душ."(ДБ, I, стор. 158: Я. Дяконіцький, полоцький архипресвітер) Тому і протестанти кальвінського віровизнання могли в 1628 р. зізнавати, що вони ніколи нічого злого не чували про Йосафата. Це було чисто релігійне душехватство апостола, незаплямлене обрядовою чи церковною ревнивістю, а чи й упередженням до православ'я, яке міг дехто закидати його місіонерській діяльності.

II. – Місіонер єдності. – Та головною рушійною силою місіонерської дії Йосафата була справа церковної єдності, яка невтомно водила його шляхами Литви й Білоруси, і з людини-самітника, який утікав перед усяким розголосом, пропагандою та гідностями, зробила його невтомним апостолом, людиною постійного чину. І поки він віддав і своє життя за цю справу, то вже передтим віддав він їй увесь свій труд. Між його місіонерством єдності і між його відданням життя за єдність нема якогось основного розрізнення: це один і той же шлях, логічне його завершення. Як зізнавали всі свідки і сучасники його життя і смерті – причиною його смерті була його віра в єдність Церкви та праця для неї. Практично, з першого ж дня свого місіонерства за єдність він був готовий і на найвищу жертву; і, практично, з першого ж дня його проповіді вороги тієї єдності були готові на екстремні протидії.

Свою католицьку віру в єдність Церкви Йосафат виводив не з родової традиції, чи з якогось акту католицької місії, ані не з якогось земського інтересу, але просто від Божої благодаті, одержаної через молитву в перших же днях чи місяцях східного католицизму в Білорусі й Україні. Правильність своєї віри він зрозумів і по-людськи зглибив із церковних книг своєї Церкви. Свою віру він обстоював своїм життям, своєю поведінкою вже як мирянин, як простий чернець, як диякон, видержуючи всі аргументи й усі обіцянки, а то й погрози противників. У 1608 р. він готовий обстоювати її й ціною свого життя(Пор. вище, розд. II). Тому, ставши священником і одержавши місію проповідувати віру і святість, він зразу пішов до своїх інаковірних братів, щоб уділити їм із свого скарбу віри, який він даром від Бога одержав, і почувався до обов'язку його й іншим людям даром передати. Це є зародження його місіонерства, як священника і як єпископа: він приймає його як церковний обов'язок пастиря. Як священник, Йосафат міг проповідати єдність Церкви; як єпископ – він мусів проповідати її; як священник – він ужив як засобу молитву, покуту і слово; як єпископ – уживав молитву, покуту, слово і пастирську владу; його місія була органічна і логічна, вийшовши від молитви мирянина і покути ченця; і коли дійшла вона до засобів церковної адміністрації – спричинила удар: Витебщани не хотіли, щоб він як пастир привів їх до католицької єдності, і усунули його з дороги. Та про це на іншому місці, коли говоритимемо про місію пастирського проводу. А тепер пригляньмося деяким ланкам його місіонерського духа.

На початку його католицької місії стоїть місія молитви за єдність Церкви і навернення нез'єдинених братів. Цю місію почав Йосафат як мирянин, як молодий помічник виленського купця Поповича. Вимолити в Бога свою католицьку віру, він пішов молитися до церкви Св. Трійці, і від неї вже більше не відходив: тут він стає співцем, півцем, дяком, дзвонарем, паламарем церковної єдності – східного католицизму. Цю службу продовжуватиме він і по 1604 р. в чернечій рясі, на крилосі і в святилищі, в церкві й у капличці св. Луки. Із його уст не сходитиме вже більше прохання: Боже, дай єдність! Це буде зміст його келійного моління, моління на цвинтарі, і в церковнім притворі; молоді ченці й кандидати підглядатимуть і підслухуватимуть її (Селява, Лецикович, Гостиловський та інші).

Як чернець, він долучить до тієї місії молитви – місію покути і каратиме своє невинне тіло, моритиме його голодом і холодом, залізними ланцюгами, та докучатиме йому твердою волосінницею; для тієї місії він не візьме в уста іншого напиту, крім прохолодної води; не дасть сну своїм повікам, а його тіло не приляже на ложі потрібного відпочинку; для неї відпадатимуть шматки м'язів його перемерзлих ніг, а сон його буде змішаний із стоном і зітханням; не їстиме для цього часто цілий день чи навіть два, не взявши в уста навіть і краплини води; не знатиме відпочинку в своїх подорожах, а вкінці умліватиме навіть при престолі, виснажений тяжкою покутою. Завершенням його покути – буде смерть у повноті мужеських сил – на 43-му році життя.

Як священник, він сполучує з цією своєю життєвою місією – слово, в найрізноманітніших його соціальних можливостях: на проповідниці, у сповідальниці, на публічних дискусіях, на довірочних розмовах, із батьком, матір'ю, дитиною, в хаті і на вулиці, у подорожах, при переправах, на возі й піхотою, у шпиталях, при ліжку недужого чи вмираючого, у в'язницях і в товаристві, з духовними і мирянами, простими селянами і магнатами, з єдиною ціллю – за єдність Христового стада, щоб "усі були одне, щоб було одне стадо і один пастир".

Ось що говорили, зізнавали під присягою, свідкували його сучасники, духовні й миряни, вчені і прості люди з-посеред народу. Олександр Тишкевич, який "говорив з ним інтимно і безконечне число разів публічно і приватно, чув його ревні проповіді про католицьку віру й з'єдинення з святою Римською Церквою та був приявний на дискусіях із ворогами Церкви", – уважає його беззастережним мучеником за католицьку віру, бо "його вороги не знаходили в ньому жодної іншої причини смерті"(ДБ, I, стор. 122, свідок 7). О. Валентин Мацейович, єзуїт, був свідком як Йосафат у Вільні "дискутував із нез'єдиненими про правди віри, і дуже глибоко говорив про таїнства віри, з найбільшим посоромленням ворогів Божої Церкви"(ДБ, I, стор. 151: свідок 57). Антін Селява говорив про три визначніші диспути з нез'єдиненими у Вільні, які закінчилися наверненням багатьох. Плодом першої було навернення виленського радника Івана Дубовича; на другій навернув Петра Копця, також виленського радника; а в часі третьої поклав основи під навернення берестейської воєводини, Воловичевої(Пор. ДБ, I, стор. 162-63: свідок 68: А. Селява). Ці публічні дискусії проводив Йосафат у тодішній народній мові, вживаючи відповідної богословської термінології і про найвищі таїнства віри, і ніхто не міг нічого відмітити щодо їх влучності і точності, як твердив о. Іван Грушевський, ректор варшавської єзуїтської колегії(Пор. ДБ, I, стор. 165: свідок 69: єп. Ю. Тишкевич).

Крім інших людських і Божих елементів успіхи своєї місії Йосафат завдячував добрій методі дискусії. Він був надзвичайно спокійний, ніколи не втрачав рівноваги; до своїх виступів підготовлявся, здалека і зблизка; був, сказати б, у курсі справ. Рафаїл Корсак так говорить про його місіонерську методику: "Читаючи завжди священні книги, він виймав із них найглибший глузд для підтримки католицької правди та опрокинення єретичних фальшивок, так що нез'єдинені уступали в замішанні, або й не відважувалися з ним дискутувати. Як тільки появлялась яка книга нез'єдинених, він зараз її прочитував, і зараз таки з проповідниці опрокидував знайдені в них неправдиві твердження. Часто траплялося, що він опрокидував єретиків і нез'єдинених таки з їх власних книг."(ДБ, I, стор. 168: свідок 69: Р. Корсак) По успішній місії, він не

занедбував і дальшої праці над захитаними у своїй правді чи наверненими нез'єдиненими. Лука Юркевич, виленський радник, колишній кальвініст, а згодом греко-католик, так зізнавав про цю методи Йосафата: "Нам, свіжо наверненим, він давав католицькі книжки, видані проти ложних наук, противних католицькій науці, відповідно до стану, віку і ересі кожного." (ДБ, I, стор. 137: свідок 31) Іншим засобом його методи був підхід до людини чи групи людей. Згаданий уже Корсак так про це зізнає, з певних і достовірних джерел: "Слуга Божий при навертанні нез'єдинених уживав такого способу, що спершу старався помалу приєднати до з'єдинення тільки батька чи матір родини; а коли їх приєднав, то згодом за ними вже йшли інші мешканці дому; отже найперше він обучував цю першу особу: заохочував давати добрий приклад, давав духовні поради, піддавав спосіб поведінки, доки ота дробинка не заквасила все тісто, тобто доки один не потягнув за собою всіх. Тому нез'єдинені нераз і під клятвою забороняли своїм вірним говорити з цим душе-хватором" (ДБ, I, стор. 173: свідок 69: Р. Корсак).

Дальшою рисою його місійної методи було те, що всі бачили вже на його обличчі та в його словах глибоке душевне переконання про те, що він говорив і чого навчав інших; о. Іван Лосенський, полоцький єзуїт, так і визнає: "моє серце просто прилягло до нього, бо його лице притягало до себе людей, і я радо дивився на нього" (ДБ, I, стор. 159: свідок 65). Те саме зізнає й о. Косінський, кажучи, "що самий уклад обличчя Слуги Божого і постава тіла побуджувала до побожності" (ДБ, I, стор. 149: свідок 53). Йосафат говорив лагідно, без фанатизму й сарказму. Будучи спокійної вдачі й виробленого характеру, він навіть образи чи кпини приймав немов жартом, применшував їх, толкував на краще, а нераз і на власне упокорення, що й позискувало йому людей, навіть противних чи ворожих поглядів.

Так, можна і треба поширити місіонерську працю Йосафата і на місію доброго прикладу його життя й поведінки, який діяв не менш успішно й тривало, та не менше поширювався по цілій Виленщині й Білорусі. Безперечно і певно, що безкористовна праця й посвята молодого купецького челядника діяла на оту першу горстку Свято-Троїцьких парафіян та її побільшувала; немає сумніву, що посвята молодого надійного мужчини для занепаłego виленського монастиря Св. Трійці була потрясенням совісти молодих і старших мешканців у 1604-му році; на це виразно натякають свідки-очевидці, і цей приклад потягає до Йосафатової келії старих і молодих, а між ними і римського богослова Івана Рутського, згодом же цілий ряд молодців – першу лаву нового, обновишеного чернецтва, яка винесла на своїх плечах справу з'єдинення на всенародні розміри й горизонти. Певним є, що для Сінчилла й Защинського та голови виленського Братства спокійно прийнятий від архимандрита-апостата удар п'ястком у лице залишився пам'ятним на ціле їхнє життя, та може був і остаточним рятунком для них; немає сумніву, що відважна і чесна постава молодого диякона в обличчі спокус і погроз залишилася фактом життя для отих трьох визначних виленських городян, які в тривожних місяцях 1608 року старалися зламати католицьку віру Йосафата; певно, що рішуча настирливість молодого новосерця Йосафата в липні 1608 р., у в'язниці й на ешафоті страти, біля атентатника на митрополита Потія, була життєвою загадкою для отої королівської гвардії, для виленської міліції та для цікавих мешканців Вільна, а для Йосафата життєвою пробою, коли він чув між народом на свою адресу навіть шепіт, мовляв: "Гляди, уніят відтяв пальці митрополитові", про що свідчить, як наочний свідок, Рутський (Пор. ДБ, I, стор. 131: свідок 16: Іван Коссановський; стор. 135: свідок 28: Константин Стефанович, стор. 137: свідок 29: Іван Терликовський, та інші). А цей же Рутський далі говорить таке про цю ділянку місійного апостоляту Йосафата: "Також дбав він і про інших засуджених на страту, так немовби і не було нікого іншого, що міг би це зробити; по вислуханні їх сповіді він товаришував їм на місце кари, і ніколи не показував якоїсь неохоти чи тільки тіні на обличчі, хоч би це було і в найбільш непригожій часі, наприклад уночі, або зимою; ішов радо немов на який празник." (ДБ, I, стор. 286: зізнання Рутського з 1628 р) Між цей апостолят прикладу треба зарахувати і його милосердя і службу потребуємим, його послуга хворим у шпиталях, обмивання ран, застелювання ліжок, кормлення безпомічних — розносилися беззвучним гомоном

по цілому Вильні, до чого причинялись і самі недужі, і свояки їх, і шпитальна обслуга, і сторонні свідки. Безперечно, що для о. Тараса Нарбутовича, пізнішого ігумена черейського, на ціле життя залишилася наука, коли в 1613 році, товаришуючи Йосафатові в відвідинах однієї недужої жінки, він не міг перенести смороду ран недужої, а Йосафат, немов би нічого, робив їй милосердні послуги, кажучи згодом: "Брате мій, учися заради Христа багато терпіти та видержуй мало отого смороду, щоб уникнути вічного." (ДБ, I, стор. 152: свідок 59) Рафаїл Корсак, у своїх записках для беатифікаційного процесу, так коротко віднотовує довгий і тернистий шлях його милосердя для бідних і потребуєчих: "Ніколи не занедбував давати милостиню вбогим, удовам і передусім сиротам. Тому всі так його любили, що коли виходив із виленської церкви, всі люди тиснулися до церковних дверей, бажаючи потішитися його словом. Тому, коли з виленського ігумена пішов на полоцьке архієпископство, то бідаки великим плачем супроводжали його, як свого опікуна і батька. А це ще більше можна було в нього побачити, коли став підвищений на архієпископську гідність, так що його палату можна було б назвати ринком і торговицею бідаків" (ДБ, I, стор. 169-170: Р. Корсак). Загально було відоме, що ніхто від нього не відходив без помочі й потіхи; а давав він, що тільки мав, нераз не залишаючи нічого для голодуючої чернечої громади (а було її яких 60 осіб!), кажучи зажуреним економам: "Дай бідним, а Бог дасть і нам!" (Степан Сулянович). І справді, коли згодом у Битені економ монастиря о. Захарія Більський лишився без гроша на прожиток монахів і на їх виховання, то післаний на жебри, зібрав більше, як можна було сподіватися, і то, як каже він, "повіривши на слово настоятеля", Йосафата (ДБ, I, стор. 153-4: свідок 60). Безперечно, що коли Йосафат передав потребуєчій удовиці одержану від незнаного добродія калитку з допомогою, навіть не заглянувши до неї, то такий факт скоро поширювався по цілому Вильні й околиці, викликаючи подив і пошану, а то й глибші сердечні переживання (Р. Корсак). Або коли він заставляв архимандричу мантию чи єпископську кирею, щоб одержати позичку для бідних, то це мало для всіх вартість цілої й найкращої місійної проповіді (Тексти до вище наведених фактів гляди в ДБ, I, за чергою: стор. 178, 131, 149, 163, 136, і інші).

Велике місійне значення мала лагідна, виrozumіла й покiрна поведінка Йосафата відносно своїх противників, не тільки на словах, але й на ділах. Коли на його адресу падали образливі слова й епітети, він не відповідав у тому самому тоні, але проявляв протилежну поведінку. Коли його називали "душехватом", він відповідав: "дай то Боже, щоб полонив я всі ваші душі та запровадив до неба" (Г. Хмельницький); коли його називали неуком, то він ще й більше додавав, кажучи: "що ж, я з купчика став священиком та й архієпископом" (І. Коссановський); коли його лихословили, так і відповідав: "Бог нехай тобі простить, а ти сам колись жалуватимеш і встидатимешся" (С. Косінський), або просто: "Не говори, пане, нісенітниць" (А. Селява). Та не бракувало йому і чинних зневаг, за які він ніколи й не думав про кару чи пімсту. На образливу і зневажливу поведінку могилівців, він нічого так і не відповів; коли за полоцькі заворушення засуджено п'ятьох городян на страту, Йосафат закликав: "Нехай не буде такого лиха; я волію радше сам умерти, ніж хтось із них мав би загинути. Прийде час, що і без моїх настоювань вони будуть покарані" (Конст. Стефанович); а за оті часті кривди, дізнані в Полоцьку й Витебську, він ще збільшував свою апостольську дбайливість. Дійшло було до того, що коли хтось бажав мати послухання чи розмову з Йосафатом, то треба було немов стати його ворогом. Г. Хмельницький так про це пише: "Ворогів своїх огортав незвичайною любов'ю так, що дуже помітно виходило, що він більше любив ворогів, як приятелів. Отож деякі говорили: "Якщо хочемо більш дружно з Йосафатом поговорити та тішитися його розмовою, то зробім щось таке, щоб він уважав нас за своїх ворогів." (ДБ, I, стор. 181: Архiep. А. Селява)

Вкінці, ще одна його поведінка значно розширювала круг його місійної дії – його миротворна праця всюди, де б він не появлявся, виконуючи так не тільки важливу християнську місію миру, згоди й любови, але і чисто громадську. Проломлював стіни ворожнечі, своїм словом і настоюванням розтоплював леди холоду й упередження; ходив, роз'яснював, просив, посередничив стрічі між тими, що ворогували. З року на

рік, разом зі зростом його соціальних можливостей, зростали і його успіхи в замирюванні людей між собою. Він просто не міг перенести довкола себе ворожнечі й незгоди так, що миротворіння стало немов його пастирською й душпастирською місією, про яку о. Станислав Косінський зізнавав наступне: "Слуга Божий був такий сильний у слові, що коли розсварених закликав до згоди, то завжди дружба була відновлена. А так дбав про згоду і любив її, що ворогуючих запрошував до себе на обіди, і не скоріше зник був відпускати їх, доки не відновили давньої приязні. А коли спостеріг когось, що не хотів прийти на обід до архієпископа, то говорив: Не пожалій мені твого хліба; ось я сьогодні потребую бути в твоєму домі. І коли одні радо, а інші з пошани запрошували архієпископа на обід, то так довго говорив із ворогуючим, доки не переконав їх подати руку до згоди, і зараз таки запрошував туди противну сторону і погоджував їх." (ДБ, I, стор. 149: свідок 53, пор. ДБ, I, стор. 218: зізнання витебських жидів)

Ось це була місія Йосафата – душпастиря, а згодом пастиря Христового стада, в деяких найголовніших рисах. Зібрати всі риси його історичної постаті на тлі його доби майже неможливо. Про його життя свідкувало яких 150 свідків, п'ять років по його смерті, на місцях його єпископської діяльності: у Полоцьку й у Витебську, між ними багато наочних свідків, сучасників; головна увага свідків була звернена на його смерть, її причини й обставини, для цілей беатифікації. Ця ціль визначила і підбір документів і свідчень. Багато цікавих біографічних документів і свідоцтв вилишено, щоб у безконечність не розтягати відповідного письмового документу. Та і часи не були сприятливі досліджуванню його життя і праці: вся увага була звернена на аспект його мучеництва за єдність Церкви і за першенство Римського Архисрея. Решта історичного й людського елементу не інтересувала тодішніх гагіографів. Та все таки, цих свідчень залишилось стільки, що вони дозволяють сьогодні на глибшу аналізу й бачення Йосафата в цілості його життя, яке, крім своєї внутрішньої многовидности, мало і зовнішню многогранність: чернець, священник, ігумен, архимандрит, єпископ-помічник і врешті – архієпископ. І тільки зіставивши всі ці елементи, можна побачити Йосафата в цілій його поставі, в якій момент геройської пожертви життя був тільки одним епізодом, хоч і важним по людському і по Божому, але не єдиним і не виключним. І в тому шуканні Йосафата як Святого треба пройти дальших вісім літ його життя – духовного і церковного діяча Виленщини.

РОЗДІЛ IV ЙОСАФАТ – ІГУМЕН І АРХИМАНДРИТ

Із гагіографічними підсумками життя Йосафата: ченця і душпастиря, переходимо знов до його біографії на тлі його доби. В цей період його життя переходило вже з виразним зарисом його гагіографічного типу. Роки 1610-1617 на конкретних біографічних даних покажуть ту добу, в якій цей тип Святого був здійснюваний. Головними хронологічними даними являються ступені його чернечої і церковної служби: Вікарій – Ігумен – Архимандрит. На цю канву нанизуємо цілий ряд церковно-історичних подій цього десятиліття.

1. – КУНЦЕВИЧ І СМОТРИЦЬКИЙ (1610-1612 рр.)

У Вильні, 1610 р., в одній із друкарень появилася в польській мові об'ємиста книга під заголовком: "Тренос тобто Плач одної святої вселенської апостольської східної Церкви з поясненням догматів віри, найперше з мови грецької на слов'янську, а тепер із слов'янської на польську перекладений через Теофіла Ортолога, тої ж святої східної Церкви сина". В тому самому часі проживав у Вильні єромонах Йосафат, про якого записав Рафаїл Корсак, пізніший митрополит київський: "Як тільки появилася

якась книга, написана нез'єдиненими, він зараз її прочитував, та з проповідниці опрокидував знайдені в них неправдиві твердження"(Пор. ДБ, I, стор. 168: свідок 69.). Так увійшов Йосафат 1610 р. в тісніші зв'язки з автором тієї книги – Максимом Герасимовичем Смотрицьким, ученим мирянином українського походження. Хоч книга, з рацій конспірації та безпеки перед цензурою, була написана під іменням аноніма: Теофіла Ортолога, то у Вильні кожний знав, хто був отим "Боголюбом Правословом", якого читачі книги зразу вважали просто ангелом Божим, а саму книгу немов євангелією, яку цілували і клали собі на голову (Пор. А. Гепен, цит. Тв. I, стор. 129, Я. Суша, цит. Твір "Савло і Павло...", стор. 18.). Так стрінулись у Вильні два українці, які в перших десятиліттях XVII століття своїм життям і працею заважили на долі українсько-білоруської Церкви. В тім році стрінулись у двох живих особах головні церковні прямуювання тих часів: східне католицтво і православ'я; і ця зустріч вирішньо заважила на дальшій їхній долі, яка дійшла до найвищої напруги в дні 12 листопада 1623 р., у Витебську на Білорусі.

Максим Смотрицький народився на Поділлі, в селі Смотричі, або в Камінці Подільській між 1577-1579 рр., в родині шляхтича Гарасима, Острозького дидаскала та може і ректора Академії, пізнішого видавця острозької Біблії та книги "Ключ царства небесного" (Видана була Біблія Острозька в Острозі в 1581 р., а "Ключ" у Львові в 1587 р.), в якому замітний вплив тодішніх протестантських течій. Вихований в Острозькій Академії під наглядом батька та Кирила Лукариса, пізнішого Константинопільського патріярха, де між 1594-1601 роками, вставленням відай Константина Острожського, який по смерті батька став його опікуном, Максим був прийнятий 1601 р. до Виленської Академії оо. Єзуїтів, де провів якийсь час на студіях, видалений пізніше за антикатолицьку пропаганду. Ті студії загострили його ум, а згодом мали додатний вплив на його шукання релігійної істини між протестантизмом, православ'ям і східним католицтвом(Про його побут у Вильні свідчить згодом варшавський нунцій Антін Сантакроче, в листопаді до кард. Людовізі, інформуючи його про навернення Смотрицького на католицтво. Про Мелетія Смотрицького пор. працю о. С. Сабола, Про Мелетія Смотрицького – протикатолицького полеміста, Рим, 1950, з короткою біо- і бібліографією,- о. Б. Курилас, ЧНІ, З'єдинення Архiep. Мелетія Смотрицького в історичному і психологічному наświetленні, Брукселя-Вінніпег, 1962, ст. 139, в 8). Як двадцятилітній юнак, Смотрицький стає на службу князя Соломирецького, спершу як виховник його дітей, а згодом їх товариш і співучень па німецьких університетах у Липську, Віттембергу та Вюрцбурзі, де між 1606-1608 рр., де зазнав нових ідей і плянів для оновлення українсько-білоруської Церкви. Повернувшись на батьківщину, Смотрицький довгий час (може аж до 1616 року) перебуває в Минщині на Білорусі, будучи вчителем молоді різних магнатів. У такім характері він виступив як письменник, беручи участь у тодішній церковній полеміці. Перший його твір, написаний у 1608 році, в часі посиленої церковної боротьби, зокрема на Литві, появився в Вильні під заголовком: "Антиграфе тобто Відповідь на прискіпливе письмо, видане проти людей старинної грецької релігії і східної апостольської Церкви, під заголовком: Єресі, незнання і політика попів і міщан виленського Братства, а також на книгу, яка неба-ром по тім була видана на пояснення того письма, під назвою: Гармонія. Через одного брата виленського церковного Братства старинної грецької релігії нашвидку дана. У Вильні року 1608 (В польській мові, видано в Русская Историческая Библиотека Спб. 1903, том XIX, стор. 1149, пор. С. С. Сабол, цит. тв., стор. VIII, 4-5). Обставини видання цієї книги з'ясовані вже в самому її заголовку. Згадані книги вийшли з-під пера митрополита Погія, мабуть за співпрацею П. Аркудія та інших професорів Семінарії Св. Трійці, та викликали серед православних велике негодування; його речником став саме Смотрицький, тоді вже офіційно член виленського Братства Св. Духа. Два роки згодом, у тому ж Вильні, він видав свій славетний "Тренос", який і став великою загрозою для східного католицизму в Україні й Білорусі, а за який православні готові були і життя віддати. Тому, що книга йшла в розріз із державними інтересами, то й була знята з обігу, наклад спалений, а його видавці відсиділи в'язничну кару. Скрившись за псевдонімом

"Теофіла Ортолога", Смотрицький оминув репресій влади. Саме ці твори завдали багато труду і праці тодішньому молодому єреєві Йосафатові, і він повів проти них відважну фронтальну боротьбу.

Ми переконані, що Йосафат знав добре свого антагоніста. Мабуть уже в 1601-1604 рр. він принайменше здалеку пізнав Смотрицького, як спудея Виленської Академії, тимбільше, що знався він з її професорами, які мусіли згадувати про спосібного учня Академії Смотрицького, головню коли прийшло до його усунення з Академії; Йосафат міг стрінутися з ним ще будиши мирянином, а вже певне молодий Смотрицький бачив його та відчув його духовну силу в виленській Св. Трійці, між 1604-1609 рр. Отже коли 1608 р., а ще більше в 1610 році появилися книги Смотрицького та ще й у Вильні, Йосафат таки зразу кинувся їх студіювати й опрокидувати у своїй апостольській місії. Треба думати, що йдеться саме про ті книги православних, про які згадує Рафаїл Корсак: "читав зараз їхні книги і опрокидував із проповідниці" (ДБ, I, стор. 168: Р. Корсак), і про оті книги католиків, про які згадує Лука Юркевич, виленський радник (Там же, стор. 137: свідок 31). До них треба долучити ще й книгу Петра Скарги, єзуїта, написану в відповідь на "Тренос" Смотрицького, під заголовком: "На Тренос і Плач Теофіла Ортолога до Руси грецького віровизнання пересторога", яка появилася в Кракові в 1610 році, а то й книгу Якіма Мороховського, єпископа володимирського, видану в цьому ж Вильні 1612 р., під заг. "Парегорія або Успокоєння прискіпливого Плачу мнимої святої східньої Церкви, видуманого Теофіла Ортолога" (Na threny y Lament Theophila Orthologa, do Rusi Greckiego Nabozenstwa przestroga, X. Piotra Skargi, Societatis Jesu, w Krakowie 1610; Paregoria albo Utulenie uszczypliwego lamentu mniemaney Cerkwie swietey wschodniey zmyślonego Theophila Orthologa, w Wilnie 1612.). І тому нам здається, що можна і треба зачислити Йосафата і його місію між ті причини, що Смотрицький замовкає на довгі літа, а коли згодом знову піднесе свій голос, то його писання, нпр. "Палінодія", матимуть такий характер, що Острозьке Братство засудить їх на спалення, обвинувачуючи його в прихильності до католицизму та в потаємних переговорах із східнім католицизмом; усе те вже потягнеться за ним аж до 1627 р., коли він складе на руки митрополита Рутського формальне визнання католицької віри.

Трактуючи справу відносин між Кунцевичем і Смотрицьким, нам здається, що саме під впливом життя, праці й місії Йосафата, Смотрицький, що перебував у Вильні принайменше з 1616 р., вступає до монастиря Св. Духа і стає ревним православним ченцем; сталося це, відай, і на настоювання самого виленського Свято-Духівського Братства, яка з огляду на католицькі ухили Смотрицького мало поставити йому альтернативу: або зірвати всі зв'язки з католиками і вступити в монастир, або вийти відверто з православної Церкви. До цього другого Смотрицький ще не був готовий, і вибрав перше – став ченцем, визначаючись у тому аскетизмом, молитвою, убожеством і вмертвінням (Пор. Я. Суша, цит. Тв., стор. 127-129, пор. Гепен, цит. Тв., II, стор. 227-229, Гепен присвячує цілі розділи своєї праці Смотрицькому, нпр. II, книга VI, розд. 3, 4, 5, стор. 163-236.), стаючи так немов контрапунктом Йосафата у Вильні. Здається, саме цей аспект: протиставити духовній силі Йосафата таку ж духовну силу збоку православних, було причиною і настоювань виленських братчиків, і рішення Смотрицького. А в порядку духовному, був це, саме в тому часі, новий успіх життя і праці Йосафата. Згодом смерть Йосафата стане причиною остаточного релігійного зламу Смотрицького, і життєписець одного і другого – Яків Суша, холмський єпископ, писатиме про нього як про "Савла і Павла Руського З'єдинення" (Cursus et certamen martyrii B. Iosafat Kuncevicii, Romae 1665).

2. – ЙОСАФАТ – ВИЛЕНСЬКИЙ ВІКАРІЙ (1610-1612)

З номінацією Йосифа Рутського на виленського Свято-Троїцького архимандрита та митрополичого вікарія на Литву й Білорусь, на Йосафата, крім священничого достоїнства, впали нові обов'язки, передусім чернечого, монастирського порядку. А коли рік згодом, у 1611 р., Рутський став єпископом-помічником київської

митрополії, з титулом єпископа галицького, на Йосафата практично перейшов провід виленського Свято-Троїцького монастиря, який невпинно зростав новими членами та працею (Рутський залишився далі архимандритом Свято-Троїцького монастиря та резидував у ньому і звідси виконував свої єпископські чинності на Литві й Білорусі. За Йосафата було в монастирі яких 60 ченців.). Йосафат став правним вікарієм монастиря, а фактично ігуменом, себто майже самостійним настоятелем, хоч у важніших справах з архимандричною надвладою Рутського. О. Г. Хмельницький, який тоді вже був ченцем того ж Свято-Троїцького монастиря, ось що зізнавав у 1628 р.: "А тому, що тоді монастир був на початку обнови, і в ньому були тільки молоді й недосвідчені ченці, які студіювали, то Слуга Божий одночасно, з якнайбільшим задоволенням усіх, виконував уряд і настоятеля, і вікарія, провідника і сповідника, економа і прокуратора (ДБ, I, стор. 175: свідок 71, ДБ, II, стор. 10 (Життєпис), ДБ, II, стор. 218.)." А далі оповідає згаданий Хмельницький: "Знайшов Слуга Божий монастир Св. Трійці неупорядкованим, та й не кращу за нього церкву; там бракувало будинків, тут не було обладнання; отже, спільними силами з теперішнім митрополитом, зібравши з усіх мілостиню, відновив церкву в досі небаченій красі, а для монастиря поклав добрі основи під розбудову. Привернув повну свободу для з'єдинених ченців, і вийняв з-під влади мирян, які так втручались у церковні справи, що яку тільки призначили для священика ризу, в такій і мусів чернець служити Св. Літургію, – що, Богу дякувати, вже усунено" (там же). А далі він стверджує: "Вкінці, дбаючи ревно про спасіння душ, кого міг, потягав до Чину. І Бог не відкинув цих побожних намагань, і так збільшив число з'єдинених ченців, що за короткий час можна було побачити там яких 60 ченців" (там же). Це і здобуло йому в батьків молодих ченців незлостиве названня "душехвата", як заявив Доротеї Ахрамович, згодом полоцький радник (ДІ, I, стор. 138: свідок 32.).

Антін Селява, що вступив до виленського монастиря в 1612 р. і був послушником Йосафата, мешкаючи навіть в одній келії з ним, так говорить про порядок його дня в тому часі: "Слуга Божий завжди вставав перед іншими, а в назначеній годині будив братію та вдаряв у церковні дзвони на утрєню так, що захристиян завжди знаходив його вже в церковнім притворі. Увійшовши в церкву, завжди і певно сам служив полуношницю, і співав утрєню... А відправивши вранішні часи, зараз виходив із монастиря, – також по обіді, відвідуючи доми нез'єдинених... або заходив до лікарень монастиря Св. Трійці, і там давав різні послуги недужим... Часто виходив до міста, і зібравши групу людей, приводив до монастиря, і там їх сповідав, або доручав це іншим..." (ДБ, I, стор. 161-2: свідок 68; ДБ, II, стор. 11 (Життєпис)). О. Гервасій Гостиловський, василіянин його ж таки виховання, так доповняє цей образ Йосафата - ігумена: "Перед Пресвятою Євхаристією Слуга Божий завжди покладав потрійний доземний поклін; радо правив спільно з іншими церковні часи, а деколи на взір Римської Церкви – стихами; сам дзвонив у дзвони; останній ішов спати, і перший вставав... Будучи виленським¹ настоятелем, коли хтось із підчинених був непоправним, сам на себе накладал покути. Був дуже таки поміркований, убогий, терпеливий, скромний, смирний, веселий, безстрашний, незлобний та великої надії й великодушності." (ДБ, I, стор. 185: свідок 72).

Не без користи буде згадати дещо з його настоятельської методи та педагогії. Головним методичним і педагогічним засобом настоятелювання Йосафата – був його власний приклад життя і праці: він не вимагав більше як сам робив; більше того – заступав особисто і робив те, що повинні були робити інші; і це було не тільки методою, але потребою його душі, що мало глибокий педагогічний вплив на інших: у церкві, в монастирі, в лікарні. О. Геннадій говорив згодом: "Для новиків у всьому був узором і прикладом чеснот." (ДБ, II, стор. 218: свідок 1: о. Г. Хмельницький, пор. ДБ, I, стор. 152 (Нарбут)) За непоправних карав таки самого себе; молодших ченців заправляв до життя, праці й чесноти поступово і під власним наглядом, беручи їх не раз із собою в місто, до шпиталів, чи для відвідин недужих; (Пор. ДБ, I, стор. 152: свідок 59: о. Т. Нарбутович, стор. 186: свідок 72: о. Герв. Гостиловський і інші) недосвідчених перестерігав перед небезпекою, або просто таки її перепинював відповідними зарядженнями; (Пор. ДБ, I, стор. 185 (Герв. Гостиловський) – про читання Св.

Письма,- пор. ДБ, I, стор. 173 (Р. Корсак) – про сповідь розтратного ченця Онуфрія, по тяжким напінненні, ледве інші врятували від видалення з монастиря (Хмельницький); але з другого боку, не вагався дати потребуючим і останнє, заохочуючи своїх ченців уповати на Боже Провидіння (Пор. ДБ, I, стор. 189 – про розтратного ченця,- ДБ, I, стор. 153 (Бельский) – про вповання на Боже Провидіння, стор. 179 (Хмельницький) – чудесна допомога, вповання на Божу допомогу (стр. 183), стор. 159 (Сулянович) і т. д.). При всяких стихійних утратах, завжди на його устах було оте слово Йова: "Бог дав, Бог узяв; нехай буде Його ім'я благословенне." А були це часи не легкі. Через Литву тоді переходили польські війська Жигмонта III та його сина Владислава IV, щоб здобути собі московське царство, по невдачах Дмитріїв-самозванців.

Цей воєнний період залишив і для Йосафата, виленського ігумена, знаменну пам'ятку. У 1610 р. в виленському Свято-Троїцькому монастирі попросили в Йосафата гостинности, і її великодушно одержали – московський патріярх Ігнатій та його секретар і економ. – Емануїл Кантакузен. Ігнатій, наставлений Дмитрієм I, Самозванцем, патріярхом Москви, по його загибелі (1606) і по ганебній невдачі Дмитрія II (1609), залишив у часі короткого володіння Василя Шуйського кордони Московщини і перенісся на Литву, попросивши азилю. На місце свого перебування він вибрав Вильно, а в ньому гостинний Свято-Троїцький монастир, де саме тоді починав господарювати Йосафат. Тут, у цій взірцевій обителі, і за прикладом та словами Йосафата, а нераз може й довгими інтимнішими розмовами, Ігнатій признав католицьку правду, і залишився тут уже до своєї смерті в 1616 р. Також і секретар патріярха – грек Емануїл Кантакузен, став католиком, і так прив'язався до Йосафата, що пішов згодом разом із ним до Полоцька та став там господарем архієпископської палати. Кантакузен походив з Ахелону в Греції, і в 1637 р. мав 48 літ життя, та знав Йосафата, як зізнавав, від 25 літ. Він і дав прегарне свідчення про його життя і смерть, подаючи багато подробиць, яких був наочним свідком (Про патріярха Ігнатія пор. Гепен, цит. тв., I, стор 127-8, зізнання Ем. Кантакузена гл. ДБ, II, стор. 257-273, які ціхуються наглядністю і знанням щоденного свідка). Очевидно, що на їх навернення до католицизму мали вплив учені дискусії Рутського і поведінка Йосафата та його ченців; зокрема мусіла на них впливати ота вірність східнім церковним і богослужбовим традиціям, яку зберігав Йосафат, і в церкві, і в чернечому житті, в чому оба гості були добрими знавцями. І цей історичний факт підносить постать Йосафата понад усякі пізніші тенденційні закиди, подиктовані полемічною гарячкою та релігійною боротьбою, якої Йосафат став невинною жертвою, а в деяких кругах залишився нею аж до наших часів. Згодом тенденційну полеміку заступило просте незнання історії та біографії Йосафата й цілого середовища його життя і праці. І тому завжди щораз краще пізнання його біографії причинятиметься до роз'яснення отого майже трагічного історичного непорозуміння.

3. БИТЕНСЬКО-ЖИРОВИЦЬКИЙ ІГУМЕН (1613)

Помалу, але невпинно зростала виленська чернеча обитель, під дбайливим і вмілим проводом Рутського та Кунцевича. Розпочавшись від одного ченця в 1604 р., в 1613 р. вона начисляла вже яких 50 молодих ченців, з яких деякі покінчили вже були свої студії на різних вищих шкільних інститутах Литви і Польщі. Між ними були і колишні студенти Грецької Римської Колегії, як Ілля Яким Мороховський, Лаврентій Лев Кревза, що з них перший уже 1613 р. став володимирським єпископом. У тому ж 1613 р. також Рутський став київським митрополитом. Починається відліт з виленського гнізда на відповідальні пости церковної праці. У тому ж 1613 році приходить черга і на Йосафата.

Каштелян виленський, Єронім Ходкевич, звертається в тому часі до Рутського і Йосафата, щоб перебрали Супрасльську архимандрію, положену в Троцькім воєвідстві, в районі Гродна, у віддалі трьох миль від Білостоку. Походила вона з 1498 р. і була фундацією родини Ходкевичів, визначних магнатів Литви. На цю архимандрію Рутський передбачував саме Йосафата, який однак не погодився на цей передчасний

відхід, і Рутський признав йому правду. Та майже рівночасно з тією офертою, інший литовський шляхтич – Григій Тризна прохав Рутського організувати нову чернечу фундацію в його маєтках у Битені, біля Слоніма, в Новгородському воєводстві. Новий монастир збудував Тризна первісно для своєї дочки, але не маючи духовного проводу в пустиннім битенським монастирі, вона, за порадою Йосафата, перейшла до монастиря виленських Василян, а сам дім Тризна подарував виленським Ва-силянам. Для його організування вислав Рутський Йосафата з кількома виленськими ченцями нового виховання. Завдяки прихильності ктитора та наполегливій початковій праці Йосафата монастир швидко став на ноги та почав скоро розвиватися, стаючи першим новіціятим виленської реформи продовж цілого XVII століття (Про Битень і Жировиці пор. Гепен, цит. тв., I, стор. 137-149).

Висилаючи Йосафата з Вильна до Битеня, Рутський не ішов тут за бажанням одного шляхтича та не думав тільки про те, щоб здобути для виленського чернецтва новий осідок. Приймаючи фундацію Тризни, Рутський виконував ширший плян реформи василянського чернецтва, вступаючи в другий етап її здійснювання. Ось тому він вислав туди Йосафата, який мав підготувати це нове місце на майбутній новіціят. І в виду того, Йосафат погодився залишити улюблене Вильно й свою місію в ньому, податися в нову для себе Гродненщину, у віддалений від світу монастир та обняти його провід. Ось що писав про цю справу Рутський 28 вересня 1617 р., звітуючи до Державного Секретаря Апост. Престолу, кардинала Сціпіона Боргезе, про трирічний період своїх митрополичих трудів.

"Першою моєю журбою було оснувати новіціят для виховання нових вступників до Чину; такого досі в цій формі, яка є в добре налагоджених Чинах латинського обряду, у нас не було, але існував старий спосіб, себто, що новиків доручувало для виховання старшим Отцям. Для такого новіціяту ми підбрали місце, і за нашою спромогою подбали про прожиток, який вистачав би для двадцятьох новиків. Та бракувало тільки вчителів для новиків, а в нашому Чині не було таких, що знали б добре спосіб, як в інших упорядкованих Чинах заправляють новиків. Отже не було іншого виходу, тільки щоб самі вони навчилися того способу. Тому ми зібрали до тієї обителі велику частину старших, які давали вигляди на майбутнє благо, звернулися з найстійливішими проханнями до Отців Єзуїтів, щоб два з них, які будуть надаватися для такого завдання, очолили в тому монастирі наших та виховували тих, що згодом мали б стати вчителями інших. По році, закликали ми в це місце і під таку саму дисципліну другу частину наших братів, а старших відкликали та розмістили по монастирях (а тимчасом не прийняли ми до Чину жодного новика). А коли та друга частина, яка тепер там виховується, закінчить свій рік, тоді з цілого того числа виберемо вчителів новіціяту, які виявлять себе більш підходящими; оттоді, за допомогою Господа, Чин розвиватиметься краще й певніше, а послідовно і святе З'єдинення." (Лист Рутського до Сціпіона Боргезе пор. в М. М. Wojnar, *De regimine Basilianorum Ruthenorum a Josepho Velamin Rutskyj instauratorum*, pag. 201-2) І саме Йосафат був вибраний, щоб підготувати і місце, і правопорядок такого нового монастиря, з чого він добре вив'язався, хоч і не закінчив своєї місії, у зв'язку з загальними подіями в київській митрополії. Смерть Потія, і перебрання Рутським управи митрополії, а з тим і його резигнація з виленської Архимандрії, створили konieczність повороту Йосафата до Вильна, на становище архимандрита Св. Трійці.

Та в міжчасі, крім битенської обителі, Йосафат пристарав для виленського чернецтва ще й інший осідок, який згодом, через більш як два століття, стане славою Василянського Чину на Білорусі. У Григора Тризни був добрий сусід і приятель – Іван Мелешко, смоленський каштелян, православного віровизнання. І коли намагання Тризни приєднати Мелешка до католицької Церкви не вдалися, він скористався побутом Йосафата в Битені, та запізнав із ним Мелешка. Вже з першої зустрічі Мелешко був захоплений битенським ігуменом Йосафатом, і між ними нав'язалася щира приязнь, яка привела Мелешка до Св. Сповіді і Св. Причастя в католицькій Церкві. Він став католиком і приятелем Йосафата та оборонцем східного католицизму взагалі. І коли Йосафат розглядався за джерелами приходів для майбутнього новіціяту

в Битені, Мелешко подарував Йосафатові село Жировиці, де була церква з чудотворним образом Пресв. Богородиці, що мала дуже цікаву історію.

В 1480 р. жировицькі пастухи побачили між вітями дикої лісової груші дивне ясне світло, яке промінювало з маленького образу Богородиці; збентежені, вони стали навколішки, а коли світло зникло, занесли образ власникові лісу – Олександрові Солтанові. Образ був невеликий, овальний, на яспісі і зображав Пресв. Богородицю з Дитятком Ісусом на руках, а довкруги був виритий у старослов'янській мові напис: "Чеснішую Херувим і славнішую воістину Серафим, без істлінія Бога Слова рождшую сущую Богородицу Тя величаєм". Солтан прийняв образ із пошаною і заховав в окремій скрині, між родовими скарбами. Та кілька днів згодом, бажаючи показати цю знахідку гостям, зі здивуванням, не знайшов її в скрині; коли ж незабаром ті ж самі пастухи принесли образ знову з лісу, знайшовши на цій самій груші, то він зрозумів знак із неба та на місці, де стояла груша, збудував церкву, а в ній примістив образ, яким заопікувалися монахи. Небаром однак дерев'яна церковця згоріла, але образ знайдено оподалік на горбку непошкоджений, і його знову перенесено до тимчасової каплички, а згодом до відбудованої церкви. Образ став славний на цілу околицю, з часом і на цілу Литовську Державу. При ньому діялися чуда і до нього ходили великі прощі. Та коли на Литві поширився протестантизм, прощі занепали, маєтки загарбали світські люди, а церковця не мала належної духовної обслуги. Тільки кілька разів у році мала жмінка довколишніх людей шанувала свою чудотворну Богородицю. В такому стані застав Жировиці Йосафат, вибравшись із прощеною до чудотворного образу, з недалекого Битеня. Будучи ж загально знаним почитателем Богородиці, він радо погодився на пропозицію Івана Мелешка перебрати Жировиці в духовну обслугу виленських ченців. Передача відбулася в жовтні 1613 р., і відтоді ця пустиня знову зацвіла буйним культом Богородиці.

У своїй ролі битенського ігумена, за час півторарічного побуту в Гродненщині, Йосафат багато вклав свого труду в жировицьку святиню. Церкву ктиторською щедрістю довколишніх вельмож оновлено й розбудовано та вивінувано дорогоцінними ризами й посудом. Лев. Сапіга, литовський великий канцлер, наділив Жировиці землями й кількома селами. Біля церкви Йосафат збудував монастир та поселив виленських ченців, які перейняли обслугу церкви і прочан. І зароїлись побожним людом стежки і шляхи до Жировиць; загомоніла знову пісня, понеслася в небо молитва, а звідти спливали ласки й чуда. Ченці проповідали правду і праведність, а добрим прикладом давали заохоту до побожного християнського життя. Тут і проявилася всестороння Йосафатова ревність священника і ченця, а передусім вславився він тут як проповідник і сповідник виконуючи місію, зокрема серед місцевих шляхтичів і вельмож, які збайдужіли до віри й рідної Церкви, а то й пішли шукати істини у протестантських церковних громадах.

За короткий час свого побуту, заступництвом Жировицької Богородиці, йому вдалося повернути на католицизм нащадка роду Солтанів, який спершу зустрів чоловіка Божого зневагами, прокльонами та богохульствами; але Божа благодать діяла своїми шляхами, і може в отому самому лісі, де передше явилася Богородиця його предкові, розкався, висповідався і прийняв католицьку віру далекий нащадок.

І коли в 1614 р. Йосафат пращався з Жировицями, а з тим і з отим духовним затишком, може й увиждалася йому дальша славна доля того спокійного кутка, на протягу дальших двісті літ історії. Жировиці справді стали на два століття одним із найславніших василіянських монастирів та чудотворних місць. Тут був великий монастир, постали різні школи, діяла друкарня. Вони стали для Литви й Білоруси тим, чим була Ченстохова для Польщі. Рік річно спішили туди паломництва з Литви, Білоруси, України і Польщі. Сюди ходили з молитвою й подякою польські королі: Владислав IV, Іван Казимір, Іван Собеський. Слава ця дійшла аж до Риму, і тут, десь у початках XVIII століття, якийсь побожний чернець намалював на стіні Римського василіянського осідку цей образ, який прославився і в Римі новими чудами, під назвою "Мадонна дель Паскольо", тобто Жировицька Богородиця. Для Жировиць прислав у 1730 р. папа Бенедикт XIII золоту корону, а митрополит Атанасій Шептицький

торжественно коронував Жировицьку Богородицю, в приявності багатотисячної товпи народу. (Коронація відбулася 29 жовтня 1730 р., в приявності митроп. Атанасія Шептицького та двох єпископів: Т. Годабського і Й. Булгака, при участі 38 тисяч народу (як подає Стебельський). Славніші паломники до Жировиць були польські королі: Володислав IV (1644), Іван Казимир (1651), Іван Собеський (1688), Август II (поч. 18 стол.), Станислав Понятовський (1784). Тут відбулося 6 василіянських Капітул. Від 1810 р. тут була з'єдинена берестейська консисторія, а в 1839 р. тут осів православний єпископ на Литву. Від 1830 р. монастир опинився в руках православних, аж до новіших часів. Спочатку в італійській мові, а згодом у польській Ігн. Кульчинський написав книжку про жировицьку Богородицю: "Jaspis cudowny", видану в Римі 1732 р. і в Супраслі 1738 р. Пор. Encyklopedyja Powszechna, t. 28, s. 1155-7)

Підсумовуючи побут Йосафата в Жировицях, о. Герман Гостиловський говорив: "одним словом, був він первопричиною спасіння багатьох тисяч душ, яке Божою благодаттю і милістю Пресвятої Діви, через жировицький монастир щоденно звершувалося в польському й литовському світі." (ДБ, I, стор. 188: свідок 73)

4. – ВИЛЕНСЬКИЙ СВЯТО-ТРОЇЦЬКИЙ АРХИМАНДРИТ (1614-1617)

Та скоро, бо за яких півтора року скінчилася битенсько-жировицька ідилія і спокій. Дня 5 квітня 1614 р. з Риму прийшло потвердження Рутського на київську митрополію, який силою митрополичого насліддя, одержував Київсько-печерську Лавру, і повинен був в інші руки передати виленську архимандрію. На радість ченців його вибір упав на Йосафата, сподвижника всіх його чернечих і церковних трудів. Та, як завжди, Йосафат не бажав гідностей і урядів, то й тільки чернечий послух велів йому прийняти архимандрію (Настолення митрополита Рутського на київську митрополію відбулося 28 червня 1614 р. в Бильні, і приблизно в тому часі дістав Йосафат архимандриче благословення на Свято-Троїцьку Архимандрію. Про Йосафата - архимандрита пор. Гепен, цит. тв., I, стор. 150-162).

Виленський монастир застав Йосафат у повному його розквіті: там де 1604 р. був тільки він сам один, тепер у 1614 р. було яких 60 юних, освічених, надійних ченців, і це число з року на рік зростало. Отже першою журбою Йосафата було далі розбудувати монастирські споруди; і хоч монастир не був багатий, то Йосафат знайшов щедрих ктиторів, які, бачивши розвиток монастиря і Церкви взагалі, не жаліли маєтків на таку благородну ціль. Мабуть за часів Йосафата виленська обитель прийняла остаточний свій зовнішній вигляд, який мала в ХУІ-ХУІІІ ст. У її нутрі попливло ревне чернече життя й активність, за тими зразками, які Йосафат дав уже й передше, в 1609-1612 рр.

Силою обставин молодого монастиря, Йосафат мусів виконувати різні підрядні уряди, і для прикладу, і для самої таки потреби чернечого побуту. Отут був він не тільки архимандритом, але також і вчителем новиків, провідником душ ченців, черниць і мирян та їх сповідником, економом і господарем монастиря. Його настоятельство було радше служінням братії. Оповідають наочні свідки, що він вставав о 3-тої год. ранку, дзвонив на вставання ченців, світив світло по келіях, був дверником у монастирі й церкві, співав у хорі, вчив церковних обрядів і співу, давав духовні науки для братії та робив із ними спільні духовні вправи. Поза монастирем відвідував хворих, ходив по в'язницях, провадив з інаковірцями релігійні розмови й дискусії, приготавляв людей до Св. Тайн, дбав про вбогих і потребуючих, зокрема про вдовиць і сиріт. А все те робив радо й радісно, з душевною погодою і серед труднощів; ніщо не могло вивести його з душевної рівноваги ні в монастирі, ні поза ним.

Строгий і невибагливий для себе, усе віддавав на послугу спільноти; коли якийсь виленський міщанин подарував йому кращу рясу, він зразу таки передав її для вжитку іншого ченця; коли Григор Тризна на від'їзді із Жировиць підбив йому лисячим хутром плаща та просив Рутського, щоб наказав Йосафатові його вживати, то він доти не заспокоївся, доки не пошив із цього хутра зимових шапок для братії (ДБ, I,

стор. 286: зізнання Рутського з 1628 р); зокрема дбав у тому часі про студіюючу молодь, якій старався заощадити часу та придбати засобів; у всіх старався розбудити безмежне й беззастережне довір'я до Божого Провидіння, зокрема у щоденних потребах монастиря.

Взагалі, адміністрування великим монастирем та численною громадою його мешканців вимагало великого зусилля, бо, назагал, зайняті в вихованні й студіях молоді ченці не могли придбати для монастиря якихсь надзвичайних прибутків. Дивною для тодішніх людей була ця його адміністрація: маючи завданням удержати та виховати велике число ченців, Йосафат не тільки не виявляв якогось жадючого старання про доходи монастиря, а навпаки: брав із монастирських засобів, щоб творити добро в місті, серед бідних, що ходили за ним юрбою, головно коли виходив із церкви(ДБ, I, стор. 170: Рафаїл Корсак); а коли затривожені економи монастиря висказували деякі застереження, заслонюючись потребами братії, Йосафат без вагань вирішував у користь бідних, мовляв: "Дай бідним, а Бог дасть і нам"; або: "Дай і решту, а хоч нам нічого не лишиться, то буде бідним!"(ДБ, I, стор. 159: свідок 64: о. Степан Сулянович) Взагалі, ціла його адміністрація була так покладена на Боже Провидіння, що коли раз хтось спитав, як він міг удержувати такий багатолюдний монастир, то він просто відповів: "Не знаю, Бог давав!"

А Бог помагав своєму слугі, видимо й невидимо, знаними і незнаними шляхами. Декілька прикладів, поданих сучасниками й очевидцями, проілюструють цю незвичайну ділянку його праці. Одна вдова знайшлася в матеріальній скруті, а в Йосафата не було й сотика. Отже, обіцявши дати їй першу милостиню, яку одержить, пішов до церкви на молитву. В міжчасі прийшов якийсь незнаний чоловік та передав йому калитку з милостинею, а він передав її жінці, і не заглянувши до неї; коли ж виявилась більша сума, і вона хотіла повернути надвишку, Йосафат коротко відповів: "Твоє щастя, бери й іди"(Пор. ДБ, I, стор. 172: Р. Корсак). А ось одного дня не було нічого подати на стіл численній молодій братії, і замість до трапези подались вони з Йосафатом до церкви, на молитву. Та коли вийшли з неї, слуги якогось незнамого добродія розладовували вже на подвір'ї п'ять возів різного прожитку; імени добродія мали наказ не виявляти. І такі випадки чудесної допомоги були часті, як зізнають свідки(Пор. Суша, цит. тв., стор. 28,- А. Гепен, цит. тв. I, стор. 153-4, "Життя Рутського", пера Р. Корсака, в "Записки ЧСВВ", т. 4, стор. 172 (розд. 28)).

Отак за недовгий час виленський монастир Св. Трійці зяяснів святими ченцями. Яків Суша, життєписець Йосафата, занотовує про першого померлого брата виленської реформи, що дійшов він під проводом Йосафата до великої святости, і сподобився перед смертю явління св. Василя, який презентував його Богові як "першу квітку з відновленого мого городу". Інший учень Йосафата, о. Єротеї Цісович, згодом учитель новиків у Битені, мав різні незвичайні божі дарування: проганяти злих духів, лікувати недужих та навіть бути рівночасно на різних місцях. Прочуваючи смерть, вибрався з Битеня до Жировиць, і тут помер перед чудотворним образом Богородиці, а ще двадцять літ по смерті його тіло знайшли нетлінним. Великим і знаним праведником був о. Семен Яцкевич; таким уважали його всі, починаючи від його вихованців, а кінчаючи польськими королями, його смерть стрінула його на молитві, коли відмовляв останні слова: "Вірую, Господи, надіюся, люблю, жалую...", а тіло його, висушене постами, збереглося нетлінним, і при ньому діялися чуда. З цієї самої духовної школи Йосафата у Вільні вийшли визначні діячі Церкви й Чину, нпр. Лев Кревза, вчений письменник, архимандрит, а згодом архієпископ смоленський (1625-1639); Антін Селява, наслідник Йосафата в Полоцьку, а згодом митрополит київський (1640-1655); Пахомій Оранський, архимандрит, а згодом єпископ пинський і турівський (1637-1653); о. Геннадій Хмельницький, довголітній сповідник Йосафата, а згодом ігумен полоцький; о. Доротеї Лецикович, пізніший архидиякон Йосафата та супутник його праць і подорожів, та багато інших.

Та обдарував Господь Йосафата не тільки великою силою над людськими душами, якої він уживав для виховання чернечого доросту, для направлювання людей на шляхи праведности, але корилися його молитві та його покуті й вищі сили, немов

отим апостолам, які сповіщали Господа, повернувшись із апостольської місії: "Господи, і біси коряться нам" (Лук. 10, 17). О. Захарій Більський, пізніший ігумен голубицького монастиря, з уст наочного свідка о. Євгена, оповідає про те, як Йосафат у початках виленської реформи успокоїв своєю молитвою і силою Пресв. Євхаристії нападні злих духів, які непокоїли монастир (Пор. ДБ, I, стор. 154: свідок 60: о. 3. Більський, Я. Суша, цит. тв., стор. 30,- А. Гепен, цит. тв., I, стор. 158-161, і інші.). Це переповідає згодом життєписець Йосафата, Яків Суша, а за ним інші. Подібні явища згадують життєписи багатьох Святих, і це ще й новий доказ, що Йосафат ішов їх слідами та досягнув подібної прослави і в небі, і на землі. Доказом впливу Йосафата на душі нехай послужить за всі інші події його подорож до Києва.

5. – СЕРЕД ЧЕНЦІВ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ (1614 р.)

Архимандричі обов'язки Йосафата змушували його нераз виїздити поза Вильню й Виленщину: до Битеня й Жировиць – для проводу й поради, а до Новгородка – ладнати справи з митрополитом Рутським, який проживав там, або у своїх батьківських маєтках – у Руті. Радо спішив він завжди на поклик священників, ченців, черниць. І ці подорожі ставали подорожами апостольськими і були виповнені розмовами, дискусіями, проповідями, сповіданням каянників, місіями. Він поступав до простих селянських хат, до палат вельмож, ночував у заїзних домах, а часом ніс своє апостольське слово і до придорожніх коршем. Усюди він ніс правду, добро і мир, а часто пускали на нього з припону псів (шляхтич Подбіп'єнта). Рафаїл Корсак каже про нього: "Це для нього було звичаєм, що ніколи він не вийшов із гостинниці, не вислухавши чиєсь сповіді" (ДБ, I, стор. 169: Р. Корсак, ДБ, I, стор. 11 (Життєпис)). А цитуючи слова, сказані Йосафатом по одній довгій подорожі, пише він у процесі беатифікації: "Це було його (Йосафата) потіхою в подорожі, коли була потреба і час, слухати сповідей, а в лікарнях недужих, у в'язницях в'язнів і взагалі всіх спонукувати до сповіді" (там же). А згаданий уже частіше Хмельницький оповідає, що коли вони одного разу "прибули на ріку, Йосафат побачивши, що переправа буде тяжка, подався до поблизького села, і не скорше перервав сповідь селян, доки не наладнано вигідної переправи, що потривало цілий день." (ДБ, I, стор. 11 (Життєпис); стор. 170-1 (Р. Корсак), стор. 179 (Хмельницький) і т. д.)

І коли десь на початку свого митрополичого служіння, одержавши апостольське потвердження (квітень 1614 р.), Рутський вибирався до Києва відвідати свій митрополичий престіл, то не міг вибрати собі кращого церковного товариша подорожі, як саме нового виленського архимандрита Йосафата; знав бо здавна його бажання побувати в Києві та відвідати цей старинний город – "матір городів руських", і його Печерську Лавру, з якої, як записано в літописах, "прийняли всі монастирі устав, і тому шанують Печерський монастир як найстарший з усіх." (Повість временних літ, вид. Д. С. Лихачева, Москва 1950, стор. 107, під р. 1051) У Києві була Св. Софія, де резидували митрополити Іларіон, Клим Смолятич, Ісидор та інші. І щойно в другій половині ХУ-го століття, з огляду на окраїнне положення Києва у структурі Литовської Держави, київські митрополити перебували у Вильні, чи в Новгородку на Виленщині. Та Київ завжди мав свою історію митрополитів ширших поглядів, і Рутський подався в тяжку подорож до Києва, хоч ця подорож була і тяжка і небезпечна, головню з огляду на те, що Київщина не прийняла Берестейського Порозуміння; нпр. Потій ніколи не відважився їхати туди, хоч Жигмонт III признав був за ним Печерську Лавру та її розлогі маєтки. Тому подорож Рутського і Йосафата була актом цивільної відваги. Та це були люди, які на все готові, коли йшлося про великі церковні справи.

І оповідають життєписці, що, прибувши до Києва, Йосафат не витримав ні одного таки дня, щоб зразу не податися до київських печер та не помолитися на гробах св. Антонія й Теодосія Печерських. Так диктувала йому його чернеча душа, хоч відраджували товариші подорожі та тривожився митрополит. Біля Печерської Лаври Йосафат зустрів ченця, який із тічною собак і громадою слуг ішов на лови. Був ним Йосиф Курцевич, у чернецтві Єзекиїл, нащадок українського княжого роду.

Дізнавшись, що має перед собою не менше як архимандрита Св. Трійці Кунцевича, славнозвісного вже і в Україні "душехвата", накинувся на нього з лайкою та назвав зрадником і обманцем, гідним смерті. Йосафат прийняв спокійно вибух Курцевича та пояснив йому, що він прибув відвідати ченців і поговорити з ними. Почувши лагідні слова та побачивши, що Йосафат самий, і не прийшов із якимись ворожими намірами, таки обізвалась під ловецьким вирядом чернеца душа Єзекиїла, і він залишив його в спокою верстати свою путь. Користаючи з того, Йосафат звернув делікатно увагу бурхливому ченцеві-ловцеві: "Дивно мені, що досіль ніде не вчитав я в правилі св. Василя, щоб ченцям можна було ходити на лови". Засоромлений простими, щирими, але й рішучими словами Йосафата – Курцевич пропустив його в монастирську браму.

А в монастирі, на вістку про приїзд Йосафата, настоятель казав ударити в монастирський дзвін, скликаючи всіх до монастирської їдальні. Всі бажали побачити "душехвата". Понад сто ченців оточило Йосафата та засипали його запитаннями, кпинами, погрозами, не давши йому навіть яслід привітатися. Довкола гомоніли ченці: "Пощо ти прийшов? Чи хочеш і нас обманути? Думаєш звести нас, як інших?", а гарячіші то таки вигукували: "У Дніпро його! У воду! Час покінчити з цим зрадником, обманцем, руйніником православ'я!" І тільки, як настоятель утихомирив роз'ярених ченців, Йосафат промовив лагідно й сумирно: "Брати, прийшов я сюди, щоб поклонитися святим старинним місцям, віддати шану св. мощам Божих Угодників і побачити пам'ятки славного Києва. Немає в мене лихих намірів, а бажаю всім вам тільки добра. Радію всім моїм серцем, що бачу тут стільки монахів, а навіть радо залишуся між вами, якщо покажете мені шлях істини із Священного Писання, із творів Святих Отців і наших служебних книг..." І лагідне слово розрядило нервову напругу; ченці вмовкли, а настоятель просив переломити з ними хліб-сіль. Та Йосафат відмовився, виправдуючись, що підкріпився вже в місті, а попросив їхніх церковних книг, і розкривши їх – викладав католицьку правду, потребу одности та вказував первоєраршество св. Петра в усій Церкві, Східній і Західній. Покликався він і на історію Руси-України, на часи її хрещення та на пізнішу її вірність св. Петрові.

І дивувалися ченці, що Йосафат читає це все таки з їхніх щоденних церковних книг, та мовчали в обличчі істини, а згодом, згадуючи, так і говорили: Не даром же називають його душехватом! Вміє він тягти людей ласкавим словом! І хоч не повернулися печерські ченці, але їхнє відношення до нього зазнало крутої зміни, і вони з пошаною пройшли з ним шмат поворотної дороги, до дому, де ждав його в тривозі, побоюючись за його життя, занепокоєний митрополит (Це оповідання, за переказами василіанських ченців, подає перший Я. Суша в життєписі Йосафата, вид. в Римі в 1665 р., стор. 32-33,- докладний опис дає Гепен, у цит. тв., I, стор. 161-173, а за ними інші життєписці).

Побут Йосафата в Києві, як зазначають життєписці, мав і деякий успіх. Мабуть у тому часі приєдналося до східного католицизму два православні священники та посадник міста, які пізніше віддали життя за св. З'єдинення в 1624 р. (Правдоподібно тут справа про Антона Грековича й Івана Йосифовича, священників, які згодом згинули за віру з рук козаків, у 1628 р. митрополит Рутський писав у своїх зізнаннях про смерть київського посадника Івана Ходики, якого козаки вбили за прихильність до З'єдинення. Пор. ДБ, I, стор. 290: зізнання Рутського з 1628 р) Мабуть тоді ввійшов Йосафат у тісніший зв'язок із деякими своїми кривними в Україні, які належали до реєстрового козацтва, та згодом інформували його про настрої в Києві і серед козаків. Про них писав він 21 січня 1622 р. до Льва Сапіги, литовського канцлера: "Що стосується козаків, то і я маю між ними трьох моїх кривних, мені відданих, із яких один на ім'я Григор Островецький дня 8 січня приїхав до мене до Полоцька на відвідини. Він і оповів мені задовільно про все..." (Ю. Герич, Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича, Торонто 1960, стор. 26-28 (текст))

І можна сказати, що ціле Вильно й Литва слідували за тією історичною подорожжю двох сміливців: Кунцевича й Рутського, та радо вітали їх зі щасливим поворотом, а враження і спомини Йосафата передавали виленські ченці з покоління в покоління, занотовуючи їх у життєписах. (Першим подав широко те оповідання Яків

Суша в 1665, згодом Микола Контієрі в 1867 р., Альфонс Гепен в 1874 і 1897 рр., Ів. Льосторн у 1898 р. (за Сушою), С. Калінка в 1898, Е. Козаневич у 1902 р., основуючись на Суші й Гепені) Візія Києва й Печерської Лаври стояла перед Йосафатом до самої смерті, яку він прийняв, щоб і Київ зрозумів час свого Божого посіщення, і щоб між насліддям св. апостола Андрія і насліддям св. Петра була тривала братерська згода і єдність.

6. – ОРГАНІЗАЦІЯ ВАСИЛІАНСЬКОГО ЧИНУ (1617)

У 1617 р. число василіянських ченців виленської реформи переступило першу сотню; були вони розміщені у п'ятьох чернечих осідках-монастирях: у Вильні, Битені, Жировицях, Новгородку й Мінську; останні два осідки мали також шкільні завдання. Тому митрополит Рутський уважав, що наспів час приступити до здійснення другого етапу реформи: організаційного оформлення. Початок цієї реформи треба датувати 1607 роком, коли почався перший її етап: духовне оформлення чернечого життя. Від того часу проминуло 10 літ, і завдяки праці Рутського й Кунцевича, нове чернецтво розвинулось числом членів і осідків. Рутський був ініціатором і організатором цього нового чернецтва, а Йосафат вляв йому свого чернечого духа, будучи щодо часу і першим ченцем виленської реформи.

Ціллю тієї реформи було: підняти українсько-білоруське чернецтво з глибокого занепаду, в якому воно знайшлося під кінець ХУІ-го століття та пристосувати його на землях України й Білоруси до вимог і потреб тодішньої Церкви, з головним завданням – бути носієм католицької ідеї та її виконавцем.

Чернецтво Київської Митрополії перед Берестейським Порозумінням у 1596 р. переходило кризу. Не було чернечого духа й ідеалу, що відбивалося й назовні, у занепаді впливу на народні маси. Монастирі перемінилися в притулки для зубожілої шляхти, яка шукала в них вигоди, маєтків, почестей. Система ктиторства чи патронату звела монастирі до ролі економічного підприємства. Правило св. Василя, в його пізніших пристосуваннях св. Теодора Студита і св. Теодосія Печерського, стало мертвою буквою, затиснене в глухий кут різними княжими чи боярськими фундаційними статутами та приписами. Монастирі в церковних справах підлягали номінально поодиноким єпископам, але матеріально були залежні від світських людей, а деколи і самі єпископи вважали монастирі своєї єпархії за джерело матеріальних доходів. Деякі монастирі стали митрополичими, а згодом і патріяршими ставропігіями, підлягаючи безпосередньо одним і другим. Провідною думкою Рутського було: висвободити монашество від тієї різномірної залежності, сконсолідувати його на основі спільного діючого правила, і зробити його на землях України й Білоруси пробоевою силою східного католициста.

Уже 1605 р. Рутський носився з конкретними плянами, а навіть ще як мирянин предложив їх Апостольському Престолові та довів до відома світові (Його проект був згодом видрукований у творі Томи від Ісуса, в Антверпії в 1613 р., під заголовком: "Про інші способи спомогти греків і русинів", на стор. 288 "Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda"). Одним із засобів здійснення цих плянів було: знайти початкову підмогу католицького чернечого світу і в особах, і в узолах; ціль була одна і та сама: обнова східного чернецтва. У 1606 р. Рутський мав на увазі кармелітів та єзуїтів, які в усьому мали прийняти східний обряд руський та цілковито посвятитися цій справі у східному дусі. Здається, що тоді Кунцевич, виленський чернець, не був такої самої думки, а шукав обнови власними силами і знутри, і фактично внутрішнє оновлення чернецтва в виленському монастирі пішло за тією думкою Йосафата і дало свій успіх. Та десять літ досвіду показали, що можна і треба скористатись у дечому і з досвіду Заходу, головню відносно організації, за кращими взірцями по-тридентійської обнови.

Отже, залишивши, під впливом Йосафата, ідею прикликати західних ченців, які обновили б східне чернецтво в Київській митрополії, це оновлення було проведене власними внутрішніми силами (1607-1617) в виленській Свято-Троїцькій обителі, і

досягло числа ста молодих ченців. Це був перший етап оновлення, в якому переважила думка Йосафата та його особистий приклад і праця. Із 1617-им роком почався другий етап: зовнішня реорганізація, у якому використано частину первісного плану Рутського (1606). Отже, по оснуванні битенського монастиря в Гродненщині, вирішено там у майбутньому відкрити чернечу школу-новіціят, за новими зразками, себто доручити вишкіл молодих ченців спеціалістам духовного життя. Та їх серед молодого василіянського чернецтва не було. Отже, десь у 1616 р. Рутський покликав до цього діла двох єзуїтів, які мали вишколити майбутніх учителів чернецтва. Тимчасом перепинено приймати нових кандидатів, доки не будуть готові вчителі духовного життя. Цю підготовку проведено в двох однорічних курсах: перший курс відбувся 1616 р., і на нього покликано вже дозрілих ченців виленської реформи; другий курс відбувся в 1617 р., покликуючи решту виленського чернецтва. По закінченні цього другого курсу, вибрано вже з-посеред них самих підхожих учителів майбутнього василіянського доросту. Так чужа західня поміч не ввійшла ніколи в прямий зв'язок із чернечим доростом виленської реформи, а тільки посередньо, через уже сформованих ченців за роки 1607-1617 (Пор. лист Рутського до кард. Сціпіона Боргезе з 28 вересня 1617 р.; гл. Листи митрополита Йосифа Велямина Рутського (лат), у "Записки ЧСВВ", секція III, Рим 1956, стор. 31-32).

У міжчасі Рутський приступив до дальших кроків організаційного характеру. В липні (20-26) 1617 р. скликав він до Новгородович, біля Вільна, загальний Збір (Капітулу) монастирів виленської реформи, яких тоді вже було п'ять, і тут вони створили чернече Згромадження так зв. Конгрегацію Св. Трійці, яка в такому виді, збільшаючи постійно число монастирів, протривала до 1743 року, в якому стала однією з двох провінцій Чину св. Василя Великого (Бенедикт XIV велів об'єднатися всім ченцям Василян в один Чин св. Василя Великого, під одним головним настоятелем. На Дубненській Капітулі в 1743 р. переведено це об'єднання, яке складалося з двох Провінцій: Литовська і Руська (також Польська); щойно в 1780 р. на Капітулі в Жидичині поділено Чин на 4 області: Литовську, Білоруську, Руську тобто Польську і Галицьку, відповідно до політичних кордонів).

У Новгородовичах постановлено: монастирі становлять одне чернече тіло і придержуються того самого правила, яке на основі творів св. Василя уклав і проголосив митрополит Рутський; монастирі управляються виборними настоятелями, ігуменами; у проводі Конгрегації стоїть так зв. Протоархимандрит, вибраний капітулою, з осідком у Вільні, до якого належить візитувати монастирі та наглядати, щоб у них зберігалось чернече правило св. Василя. Що чотири роки монастирі через своїх делегатів збираються на Капітулу та вирішують важніші справи. Митрополит виконував над монахами надвладу, вийнявши їх із безпосередньої залежності від поодиноких єпископів, а ченці складали митрополитові заяву вірності, а також чернече приречення не старатися про єпископства чи архимандрії. Протоархимандрит виконував свою владу в залежності від митрополита. Це і був зародок новітнього василіянського чернецтва в Київській митрополії в XVII ст. Було постановлено, що головніші уряди матимуть окремі зобов'язуючі правила, які доручено виготовити на наступну Капітулу. Видавши деякі постанови щодо чернечого внутрішнього правопорядку, як наприклад про положення братів - несвящеників, про вступників, про усування неспосібних чи негідних, про рясу, Капітула розглянула також перспективи дальшого розвитку, фундації в Красному Борі, в Крем'янці та в Овручі, справу василіянського шкільництва для народу, і т. д.

У Новгородовицькій Капітулі взяли участь: митрополит Рутський, ігумени монастирів та відделеговані ченці; крім того були приявні два єзуїтські богослови, як записано в актах: "для того, щоб мати задовільну інформацію про те, що діється в інших упорядкованих Чинах... щоб були не на те, щоб спільно з нами вирішувати наші справи, але, щоб сказали свою гадку, якщо будуть запитані." (Акти тієї Капітули і наступних, аж до 1700 р. видав Ю. Крачковський в Археографіческой Сборникъ документовъ, относящихся къ истории северо-западной Россіи, том 12, Вильно 1900,- стор. 8) Були це люди високого богословського знання, добрі ченці і прихильні

східньому обрядові.

Другою особою на цій Капітулі був виленський архимандрит – Йосафат Кунцевич, настоятель матернього монастиря виленської реформи та духовний ініціатор цієї реформи ще з 1604 р. Коли Рутський вносив на Капітулу досвід латинського по-тридентійського Заходу, то Кунцевич вносив на неї елементи східнього чернецтва: богослужбу, строгі покутні практики, відокремлення від світу, тощо. Злука цих двох напрямних дала у висліді відроджений Василіянський Чин, який "коли процвітав – процвітала Руська Церква", як заявив у 1882 р. папа Лев XIII. (В буллі "Визначне забороло", дня 12 травня 1882 р.,- гл. Документи Римських Архиєреїв до історії України, том II, стор. 456) І тому Новгородовицька Капітула була для Йосафата подією життя, людською і Божою заплаатою за його невтомні труди.

Та серед тієї загальної радості, яка панувала в Новгородовичах в літі 1617 р., одинокий мабуть тільки Йосафат був сумний і непотішений, знаючи, що ця Капітула і цей збір братії були для нього часом пращання із своїм улюбленим чернечим ділом. Над його смиренністю повисла тяжка загроза – єпископська гідність у Церкві. Йому стало відомим, що митрополит Рутський приїхав на Капітулу з номінаційною грамотою Жигмонта III, виставленою на ім'я Йосафата на полоцьку ко-ад'юторію, дня 28 червня 1617 р. (Так званий "привілей", який давали польські королі на прохання київського митрополита. По назначенні Рутського в 1611 р., номінація Йосафата на єпископа-помічника з правом наслідства була першою того роду в українській католицькій Церкві. Пор. ДБ, II, стор. 345-6.) Як згадано вже вище, затривожений Йосафат радився своїх духовників, продумував втечу на пустиню, щоб уникнути цієї гідності, до якої його скромність і покора підказувала йому його невідповідність і негідність. Сам Рутський описує в своєму звіті про життя і смерть Йосафата цю внутрішню боротьбу; (Пор. ДБ, I, стор. 288: зізнання Рутського з 1628 р) згадує про свою попередню розмову з ним, а вкінці, і про акт вручення королівської грамоти, який відбувся на десятій сесії Капітули, дня 26 липня 1617 р., коли Йосафат припавши навколішки перед цілим капітульним Збором прохав із сльозами, щоб звільнили його від того тягару. Тільки виразний наказ Рутського перерішив справу, і Йосафат прийняв мовчки номінацію, яка відкрила перед ним новий і остаточний етап його життя – на службі Церкві і Христового стада. (Там же)

Так скінчився чернечий і архимандричий період життя Йосафата Кунцевича; виїжджав він із Новгородович упорядкувати останні справи виленської Архимандрії, із сльозами в очах, але одночасно з твердою постановою: виповнити волю Божу до кінця; і вона повела його на найвищу жертву, а згодом і на найвищу прославу на землі – на вівтарі.

Внаслідок постанов і змін Новгородовицької Капітули, осінню 1617 р. у василіянській чернечій громаді настали зміни, про які писав митрополит Рутський до римських студентів: "У виленському монастирі змінені всі урядники, а в новіціяті все укладено за новими взірцями: настоятелем монастиря став о. Лев (Кревза), його заступником – о. Іван; о. Йосафат, дасть Бог, за 14 днів буде свячений на єпископа полоцького; о. Сильвестер став настоятелем у Краснім Борі, де маємо чернечу школу, і де тепер є тільки дев'ять; о. Григорій – у Новгородку; сподіємося незабаром дістати Супрасль, бо виленський каштелян, який справляв труднощі – помер... о. Атанасій Пакоста – настоятель монастиря минського, який і вітає вас." (Пор. лист митрополита Рутського до римських студентів із кінця жовтня 1617 р., поміщений у Листи Йосифа Велямина Рутського, Рим 1956, стор. 52) Так поступово учні Йосафата відходили на відповідальні пости церковної й чернечої праці, він же самий готувався до єпископських свячень, на день 12 листопада 1617 р.

РОЗДІЛ V ЙОСАФАТ – ПОЛОЦЬКИЙ АРХИЄПИСКОП

Із 1617 р. Йосафат вступив у новий і остаточний етап свого життя: єпископський. Цей етап можна поділити на частини: єпископське служіння, пастирське страждання, свята смерть. У цьому розділі розглянемо першу частину цього етапу – єпископське служіння.

1. – НОМІНАЦІЯ, СВЯЧЕННЯ І В'ЇЗД ДО ПОЛОЦЬКА (1617-1618)

Дня 26 липня 1617 р. митрополит Рутський розкрив привселюдно свої заміри відносно полоцької архієпархії: подбати про архипастирське служіння в цій архієпархії, з огляду на похилий вік архієп. Гедеона Брільницького (90 літ), на душпастирські вимоги церковного правопорядку та збереження церковного майна. Хоч старенький архієпископ підпав був у своїй простодушності під вплив православних, а управа єпархії вимагала негайних заходів, митрополит не хотів відсувати старого архієпископа. Він вибрав посередній шлях: єпископ-помічник із правом безпосереднього наслідства, а тимчасом із повнотою архипастирської влади. Переговоривши цю справу з Папою Павлом V, підчас свого побуту в Римі (1615 р.), а згодом погодивши справу з королем Жигмонтом III, який мав тоді номінаційні права на єпископські престולי, вибір упав на виленського архимандрита – Йосафата Кунцевича, і дня 28 червня з королівської канцелярії вийшла королівська номінаційна грамота. Ствердивши стан полоцької архієпархії, яка вимагала скріплення пастирського служіння, король приймає проект Рутського, і сугерованого ним кандидата: "Тому той же Високопреподобний Митрополит представив нам єромонаха, добре вишколеного у знаннях і науках, людину дуже побожну, а в церковних справах досвідчену, отця Йосафата Кунцевича. Тому ми... згаданого о. Йосафата Кунцевича даємо на помічника теперішньому єпископові полоцькому Гедеонові за його життя, а по смерті на наступника в єпархії полоцькій і витебській, а одночасно і мстиславській, і отим нашим письмом потверджуємо..." (Пор. ДБ, II, стор. 345-6: королівська грамота Жигмонта III), і далі йшли звичні клявзулі про обняття катедри, про доходи й удержання старого єпископа, відзначаючи вкінці, щоб "тривав він завжди під його послухом (митрополита) і в єдності з Римською Церквою" (там же). Оцю грамоту і передав митрополит Йосафатові публічно на Новгородовицькій Капітулі, в дні 26 липня 1617 року. Ми вже згадували вище, (Пор. попередній розділ) як Йосафат тривожився через оту номінацію, як відмовлялася від неї його смиренність; а може він відчував і те, що буде на кінці цього шляху, на який ставила його Божя воля руками людей, і прихильних, і добре намірених. Може вже тоді він передбачував день 12 листопада 1623 року, та й ті тяжкі роки, що його попередили. Та успокоєний у совісті, він підкорився волі Божій, і відважно вирушив у свою життєву путь, шляхами своїх попередників – єпископів Церкви Божої.

Та спершу Йосафата ждали радісні дні й події, а найперше ж Божественна Благодать архієрейства і повнота священства. Рутський писав десь коло 29-30 жовтня того ж 1617 року до своїх студентів у Римі: "за 14 днів о. Йосафат буде висвячений на єпископа." (Пор. лист Рутського до римських студентів із жовтня 1617 р., в Листи Йосифа Велямина Рутського, Рим 1956, ст. 52) І в неділю 12 листопада 1617 р. у Вильні Рутський поставив Йосафата на єпископа-помічника, з титулом витебського престолу. Раділа виленська братія, раділи виленські городяни, а нез'єдинені тривожились і лютували, що "душехватові" розкрилися такі широкі простори для апостольської місії. І може виленські братчики поставили саме тоді остаточне домагання своєму визначному членові – Максимові Смотрицькому: вийти з непевності й підозрілих контактів із католиками та стати ченцем, щоб зрівноважити потужний вплив Йосафата - ченця. І Смотрицький згодився на те та взявся до молитви, покути й подвигу в виленським Свято-Духівським монастирі, під проводом ігумена Леонтія Карповича. Згодом, і то вже незабаром, ці два велетні стануть віч-на-віч, на цій самій землі полоцькій, до остаточного міряння сил. І з Савла стане через кров Йосафата Павло,

вибраний посуд Божий, і наглядний свідок правди(Так називає його життєписець Йосафата і Смотрицького – Яків Суша, єп. холмський в 1666 р. в своєму творі "Савло і Павло Руського З'єдинення перемінений кров'ю блаженного Йосафата тобто Мелетій Смотрицький..." (Рим 1666, друге видання ів. Мартинова в Брукселі в 1864 р.)).

По висвяченні Йосафат почав готуватися до виїзду на свою місійну ниву; обставини були такі, що вимагали негайної дії, і Йосафат був готов іти за покликом Божим, "хоч би, – як казав він, – прийшлося мені йти з одинокою тільки палицею до моєї катедри – піду" (Р. Корсак). І справді, вирушив Йосафат до Полоцька серед глибокої північної зими, в січні 1618 року.

Приготовившись до своєї подорожі духовними вправами в Вильні та розіславши листи до різних урядових і впливових людей, Йосафат прощав те своє улюблене місто; зокрема бідняги проливали за ним свої сльози, неначе за батьком. Ченці, хоч і раділи підвищенню Йосафата, однак відчували, що втрачають свого духовного провідника. І одного зимового ранку ціла валка саней вирушила на смоленську браму, в зимову заметіль – на схід. А супроводив цю валку в імені короля Януш Скумін Тишкевич, тоді брацлавський капітан, а згодом воєвода троцький, східний католик руського походження. Він мав завдання ввести Йосафата на полоцький престіл з усією цивільною і державною шаною, відповідно до його нового церковного й державного становища. Та не виключене, що могли бути й деякі побоювання, з уваги на те, що по назначенні Йосафата на єпископа, і до Полоцька дійшли вже були проти нього деякі підозри та оскарження, мовляв, іде він там на знищення східного обряду і традицій. Про цей в'їзд Йосафата зберігся дуже точний запис-випис із літописів полоцьких Отців Єзуїтів, який згодом був автентично прикладений до документів беатифікаційного процесу. І, здається, що дослівний текст літопису найкраще так передає і всі подробиці, і всі проблеми цього торжества; тому подаємо його тут у дослівному перекладі, як біографічний документ першої ваги.

"Отож, у навечір'я приїзду він (Януш Тишкевич, королівський делегат), повідомив полоцького воєводу й управу міста про приїзд Владики. Слуга Божий також надовго передше з'єднав собі листовно прихильність воєводи й католицької шляхти, які були наставлені прихильно до З'єдинення, і не тільки обіцяли йому свою співпрацю, але вмісне себе взаємно заохочували, щоб це сталося в якнайбільш торжественний спосіб. Тому нічого більш і не можна було собі бажати щодо самої паради. Достойний воєвода полоцький, Михайло Соколінський, ставши з єретика-кальвініста, за старанням Йосафата, з'єдиненим русином, дозрілий віком і літами, приказав розмістити в різних місцях замку гармати, а сотню ветеранів замкової сторожі розмістив від ріки Двини аж до замкової брами. Сам же, з визначнішою шляхтою вийшов на привітання до брами. На зустріч Слуги Божого виїхали в великій кількості повозками щонайвизначніші королівські урядники полоцького воєвідства та багато інших визначніших і впливовіших людей; але не бракувало в тому і зусиль городян, зокрема католиків, бо, крім того, що, давши сальну з чотирьох гармат, проголосили всім приїзд Владики, для віддання пошани чекали при брамі в святкових строях полоцький посадник, надрадники, радники й лавники та багато інших. А тимчасом. Коли Слуга Божий у численній асистії переїздив передмістя Екіманя, Отців Єзуїтів, один із мешканців Екіманя, відважніший за інших, старий і довгобородий, наблизився до Владики і в імені всіх міщан склав йому вітання й побажання, вимагаючи, щоб був якнайбільше вірний руському обряду, звертаючись до нього такими словами: "держи сильно руську віру!" Владика прийняв пораду праведного й доброго простого чоловіка, та в Преподобного Отця Ректора не обійшлося йому це безкарно, що це зробив без його відома. В'їжджаючи в саме місто, вдарено гучно з чотирьох більших городських гармат, віддаючи Владиці не тільки пошану, але і належну повинність. Тоді воєвода і шляхта вийшли за міську браму на зустріч Слуги Божого, складаючи собі взаємні, але короткі вітання. А достойний воєвода троцький промовив до воєводи і шляхти такими приблизно словами: 'З доручення Його Королівської Величності привів я руській Церкві архієпископа, шляхті – честь і прикрасу, місту – забороло, пастві – пастиря; і як Божим промислом був він вибраний, так немає сумніву, що, представлений вам із

добрими побажаннями і посаджений на архієпископському престолі, принесе він Руській Церкві користь, Русі – славу, а вам усім – спасіння.' А достойний воєвода полоцький, подякувавши в імені цілої Руси супровідникові, обняв Владику і з належного пошаною склав відповідну повинність, поручаючи з великим вдовolenням себе й усіх мешканців свого воєвідства, його довір'ю, дбайливості й проводові. Збоку видно було здвигнений вівтар, прикрашений іконами латинськими й руськими, при якому, за приписами свого обряду, Владика відслужив чвертьгодинний молебень. І тут знову в імені міста вдарено з гармат, а по всіх церквах заграли дзвони; процесія, зложена в більшості зі студіюючої руської молоді, рушила вперед, маючи в першому ряді хоругви і хрест, та співаючи приємним для видців спільним хором. Далі йшли городяни й сенат міста, латинський і руський та інші знатніші й прихильніші до З'єдинення міщани. На третьому місці поступала руська процесія, з найбільшим торжеством. На переді несли церковні хоругви, а за ними в двох лавах ішов довгий ряд дітвори. На підходах до замку грала кращі руські мелодії оркестра, яку привіз із собою троцький воєвода. Ішли парами, в церковних рядах, священники грецького обряду з дияконами. За паствою ступав пастир, в архиєрейських ризах, поважним кроком. У руках, для поваги, держав жезл, а за ним у ролі пристоящих ішло двох ченців св. Василя. Згодом ішли сенатори, достойні пани воєводи троцький і полоцький, достойний пан Іван Корсак, полоцький капітан греко-католицького обряду, достойні панове урядники полоцької землі, пан суддя Щитович, панове Корсаки та інші численні й визначні шляхтичі. Тимчасом сотня війська, яка з обох боків сторожила процесію від міської брами до замку, частими рушничними пострілами звеличувала парад і славу владичого в'їзду. Вступивши на замок, вдарено з великою силою з найбільших гармат. Здавалося, що гарматній дим і порох закривав небо немов хмарами. Латинська процесія не ввійшла в руську церкву, але станула у два ряди перед дверми соборного храму Св. Софії, тобто Св. Премудрости, співаючи прекрасні пісні та, віддавши Службі Божому належну шану, вийшла з замку. В тому часі можна було почути деякі голоси русинів: "Ввійшли єзуїти в церкву?", а хтось відповів: "ввійшли!"; тоді якийсь русин сумно закликав: "пропав усякий лад!". Слуга Божий, вступивши в церкву, зразу подався у вівтар, та, помолившись там коротко, вийшов на архієпископський трон, а Всечесний і Високопреподобний о. Протопресвітер полоцький почав служити Св. Літургію. По Службі руська молодь польською піснею привітала Владику. Тоді вийшло дванадцять черниць і, склавши за руським обрядом потрібний поклін, одна за одною припали до стіп Слуги Божого, віддалися під його владу. Згодом усі подались до старого архієпископа, що ледве при змислах, проживав у своїх кімнатах, і поздоровили його; та він ледве міг промовити яке слово, і не дозволив гостям довше задержуватися при собі. Цього дня, а був це вівторок, Слуга Божий прийняв у себе гостей-шляхтичів обідом; у середу гостювали в достойного воєводи Соколінського; в четвер у Колегії, за попереднім привітанням гостей студентами, були прийняті скромним чернечим столом Слуга Божий, достойний воєвода троцький, з панами Тишкевичами; у п'ятницю гостив воєвода троцький, а в суботу згаданий вище каштелян полоцький. У неділю були на обіді в Слуги Божого знать і міщани полоцькі, які попереднього дня були в нього з дарами, подивляючи його розсудність і людяність. У наступну неділю католицька шляхта справляла гучний бенкет на честь Слуги Божого в підсудді пана Щита; в понеділок обідав Владика в одного міщанина, колишнього нез'єдиненого, де самі нез'єдинені дораджували йому, щоб відвідав також храм католиків (латинників); а притокою до цього був якийсь незнаного походження поговір, поширений перед його приїздом, що, мовляв, мав він починати свій перший в'їзд від латинської церкви, звідкіля, вислухавши Службу Богу та склавши Богу благодарення, мав щойно заїхати до свого осідку; і коли їм Владика відповів, що нічого подібного навіть не прийшло йому на думку та й згодом не прийде, вони зразу, будучи перед в'їздом, архієпископа ворогами З'єдинення, заявили йому: "Навпаки, відвідай церкву латинників, як бажаєш, в ім'я Господнє, бо і там добре почитають і прославляють Бога", і цим висказом вони одночасно прийняли і його, і святе З'єдинення, та сказали, що вирікаються свого попереднього роз'єднання.

Прийнявши щасливо в посідання архієпископство, Слуга Божий зачав віднову Божого Дому від клиру. Бо відповідною поведінкою спричинив, що всі священники висповідалися в ченців св. Василя, і хоч передше вони досить довго відмовлялися, що такого в них не було у звичаю, щоб перед ченцями відкривати тайники своєї душі, то згодом, перемігши труднощі, відбувши один-другий раз перед ними сповідь, обіцяли один раз на місяць очищувати перед ними свою совість. А одному деканові та одному парохів, які були двоюжонами, задля публічного згіршення проголосив і наказав, щоб або пошукали собі іншого єпископа, або вступили в чернецтво. Бо хоч і мав він, через брак священників, для двоюжонів звільнення від Апостольського Престолу, то не хотів його вживати в самім осередку полоцького воєвідства – в Полоцьку. Також для розвитку богочитання і збільшення побожності встановив кожного свята дві Святі Літургії, одну співану, а другу читану, а в будні дні одну, чого передше не було. Усунув багато надуживань щодо Святих Тайн, навчив віднайдені правдиві формули священного розрішення, про яку передше не знали, в яких вона полягала словах. Так то щасливий початок обіцявав нам виразними знаками ще щасливіший поступ та славний успіх." (Пор. ДБ, I, стор. 115-118) Досіль полоцький літопис єзуїтської колегії.

Так Йосафат вступив у своє архиєрейське служіння, в нові обставини життя і побуту. Він не відокремився від народу всіх прошарків, але пішов у його гущу вже з перших днів. Архієпископська гідність не змінила в нічому його поведінки: йому вистачала проста келійка, а коли проминули торжества, надів знов свою стару рясу, якою прикривав свою волосінницю й полатане білля. З першого ж дня він пристосував у Полоцьку слова св. Павла: "Треба, щоб єпископ був бездоганним, тверезим, розважливим, чесним, гостинним, здібним навчати..." (1 Тим. 3, 2).

2. – НАЛАДНАННЯ АРХІЄПАРХІШЛЬНИХ СПРАВ (1618 р.)

Із першого ж дня свого побуту на полоцькій архієпархії прийшлося Йосафатові ладнати багато справ, пов'язаних із людьми, установами, надужиттями. Хоч усі вони були важні, однак Йосафат дав першість деяким із них, вважаючи що релігійну й церковну обнову слід розпочинати від голови, себто від самої таки архієпископії, від свого дому, щоб звідси просто перейти до Дому Божого і його слуг.

а. – Наладнання відносин із єрархом Гедеоном. – Хоч Йосафатові справили в Полоцьку тріумфальний в'їзд як резидуючому єпископові, то був він свідомий того, що в Полоцьку жив іще правний господар єпархії – Гедєон Брєльницький (1601-1618), який, хоч і старий, і недужий, був правлячим єпископом розлогої архієпархії, яка обнімала цілу Білорусь та своєю вагою й гідністю стояла зразу по київській митрополітальній єпархії. Акт Берестейського Собору в 1596 р. від полоцької архієпархії підписав архієп. Гермоген Хребтович, але до того не підготував він належно ні клиру, ні народу. А коли після його смерті архієпископом став Гедєон Брєльницький, справи не пішли на краще. При своєму назначенні Брєльницький був уже похилий віком (понад 70 літ), а з природи був людиною м'якою й нерішучою; крім того не мав він більшого богословського знання та, з різних причин, підпав таки скоро під вплив противників Берестейського Порозуміння. Згодом прийшли старечі роки й слабості, і широка архієпархія практично не мала архіпастирського проводу. Тому митрополит Рутський, таки зараз по своєму настанні на митрополичий престіл, почав продумувати, як краще подбати про цю велику частину своєї митрополії, а практично – про цілу Білорусь, тому, що до полоцької архієпархії належало також єпископство витебське і мстиславське, включно з могилівським та оршанським. Найкращою розв'язкою здавалось йому назначення єпископа-помічника, з правом наслідства по смерті та з великими повноваженнями за його життя. Брєльницький дуже боляче відчув призначення Йосафата до Полоцька. Може в тому завинили і дорадники архієпископа, знаючи Йосафата, його прямолінійність у католицькій настанові та пастирську ревність. Навіть у день його в'їзду до Полоцька, старий архієпископ прийняв Йосафата холодно й формально. Та Йосафат не зражався цими труднощами, а може їх і передбачував. Тому він наладнав свою поведінку так, щоб розвіяти упередження та

холод архієпископа. Він постановив собі бути для старого Владики не конкурентом, але сином, і відповідно до того поведився, заопікувавшись ним як батьком. І скромність, смиренність та любов Йосафата скоро взяли верх над підшептами лихих дорадників архієпископа. Гедеон полюбив молодого помічника; приляг до нього немов до сина, зв'язався йому в своїх душевних потребах, а коли наблизилася невмолима смерть – висповідався в нього і з його рук прийняв Св. Тайни та, яких два місяці по приїзді Йосафата до Полоцька, на його руках помер, поєднаний із Богом і Церквою. І хоч владича каса була порожня, Йосафат похоронив свого попередника величаво, розпружуючи так упередження і між народом, і між клиром, які бачили в тому добрі наміри нового владика.

То й коли по смерті Брільницького Йосафат обняв повну владу в єпархії, він міг узятися до дальших кроків – налаштувати свої зв'язки з цілим клиром. Наступлення Йосафата на полоцький престіл, яке йому зразу прислужувало силою його права єпископа-помічника з правами наступства, Жигмонт III підтвердив ще новою королівською грамотою, щоб розвіяти всякі сумніви щодо його правного положення в Полоцьку. В своїй грамоті з 31 березня 1618 р. Жигмонт підтвердив за Йосафатом усю територію та, зокрема, поручив відзискати церковні маєтки, втрачені через довгі роки адміністративних недоліків у єпархії (Грамота Жигмонта III була виставлена дня 31 березня 1618 р. Пор. текст в ДБ, II, стор. 346-7).

б. – Реорганізація архієпископського осідку. – Ставши правлячим єпископом у Полоцьку, Йосафат міг упорядкувати належно і свій осідок: палату та собор, які потребували матеріальної й моральної обнови.

Архієпископська палата, через убожество й невимогливість Йосафата, не зазнала якихсь зовнішніх реставрацій і перебудівок: Йосафат і в палаті залишився ченцем; його одіж була проста, а харч невибагливий; його пивниці й комори стояли звичайно пустою: з них жили полоцькі бідаки. Пишна шляхта зразу гіршилася невибагливістю Йосафата, а деколи й докоряла йому. Коли о. Хмельницький із наказу митрополита мав справити Владиці шовкове одіння, то він, довідавшись про це, прохав не витрачуватись на шовки, бо і так він ніколи їх не одіватиме, а ось полоцький собор потребує віднови; (Пор. ДБ, I, стор. 181: свідок 71: о. Г. Хмельницький) Антін Селява так і свідчить під присягою: "За весь час свого єпископства ніколи не вжив він шовкової одежі, але тільки зі звичайного полотна, а його улюбленим поясненням було завжди: "Достойний пане, я вбогий чернець" (Пор. ДБ, I, стор. 163: свідок 68). Фактично, коли 12 листопада 1623 він упав під ударами витебських городян, то на його бездушній тілі знайдено таку одіж: стара ряса, шкіряний пояс, полатані пончохи, шорстка волосінниця так, що треба було свідчень Йосафатової обслуги, щоб переконати роз'ячених убивників, що вони вбили самого таки архієпископа, а не якусь там підставлену особу, – і це зізнавали Е. Кантакузен, господар дому Йосафата, Доротей Лецикович, його архидиякон, Рафаїл Корсак та інші (Пор. ДБ, II, стор. 266 (Кантакузен),- стор. 315, 324 (Лецикович); ДБ, I, істор. 168 (Корсак), стор. 214 (Ушацький) і т. д. нпр. ДБ, I, стор. 130: св. 14).

Не змінюючи нічого в основному відносно себе самого, Йосафат зразу налаштував у Полоцьку свою резиденцію, їдучи до Полоцька, Йосафат узяв зі собою двох молодих ченців-василіян виленської реформи: оо. Геннадія Хмельницького й Доротей Лециковича. О. Хмельницький зайнявся загальними духовними справами, а о. Лецикович – церквою і богослужбою. Крім того приїхав із Йосафатом до Полоцька п. Е. Кантакузен, грек колишній секретар московського патріярха Ігнатія, згодом дворянин Рутського, архимандрита і єпископа, йому доручив Йосафат управу своєї полоцької палати: всі вони витривали з Йосафатом до його смерті та були щоденними свідками його життя, про яке зізнавали перед апостольською комісією в 1628 і 1637 рр. (Пор. про Хмельницького і його зв'язки з Йосафатом у ДБ, I, стор. 174-185: свідок 71, ДБ, II, стор. 215-230: свідок 1, про Доротей Лециковича гл. ДБ, I, стор. 154-158: свідок 61; ДБ, II, стор. 312-331: свідок 8,- про Емануїла Кантакузена гл. ДБ, II, стор. 257-273: свідок 4) Вони і були головними відповідальними за єпископську палату й церкву в Полоцьку. В інших владичих маєтках поставив Йосафат досвідчених, чесних і

відданих Церкві мирян. Від усіх них він вимагав праці, сумлінності, справедливості, поміркування в поведінці з речами і з людьми. Рафаїл Корсак так загально зізнає про організацію Йосафатової домашньої й церковної служби: "При столі кормив він усіх читанням слова Божого; його єпископська обслуга була відокремлена неначе в монастирі; без жодних труднощів і перебору осіб, як люблячий батько допускав до себе своїх церковних підвладних, розмовляв із ними лагідно та радо вислухав їх у їхніх кривдах, коли до нього вдавалися, а згодом оберігав їх перед кривдою, заохочував до християнської побожності та принукував, навіть під карою, кожної неділі і свята ходити до церков, які він мав для них у своїх маєтках"(ДБ, I, стор. 167: свідок 69)

О. Хмельницький свідчить, що "архиепископська палата Йосафата мусіла прокормити і вдержати щоденно майже 60 осіб", а крім того були "щоденні гості, стали бідняки, ченці, домовна служба"(ДБ, I, стор. 182: свідок 71). О. С. Косінський оповідав, що чув від свідків, а то і "з уст самого Слуги Божого, що він не держав між своєю службою нікого без діла, але всі або працювали, або співали у хорі, бо він повторяв, що безділля є причиною всіх гріхів. А всіх, навіть молодших ченців своєї обслуги, якщо бачив, що вони спосібні до студій, посилав до шкіл Отців Єзуїтів."(ДБ, I, стор. 146: свідок 53)

Проти пануючого тоді звичаю, він виключив із свого дому всяке ледарство, хабарництво та головно – наживництво свояків. Колишній слуга Йосафата в Полоцьку, Іван Лоссовський, говорив, що "він був свідком того, як один свояк Слуги Божого, вибувши майже два роки між його службою, просив у нього відпустки й винагороди на дорогу; Йосафат казав йому дати 20 флоринів гроша та купити йому одіж, вартости других 20 флоринів. А відіславши свояка, дуже жалував, що стільки дав йому, кажучи: радше треба було видати це на церкву, або на бідних; а так, давши моєму Островецькому 40 флоринів, оставсь я ще й без жодної заслуги."(ДБ, I, стор. 131: свідок 15) Іншим разом відіслав з нічим якогось іншого свояка, коли той прийшов просити підмоги, кажучи: Ось усе що можу тобі дати, бо церковні доходи призначені для церкви і для вбогих. Твоїм обов'язком є запрацювати собі на своє удержання(Там же).

І хоч, як казав згодом вікарій полоцького собору, о. Степан Сулянович, "Слуга Божий ніколи не хотів нічого і знати про домашні справи, про комори, кухню, тому що цілий посвятив себе справам божим;"(ДБ, I, стор. 159: свідок 64) і як інший свідок, Рафаїл Корсак, твердив, що "в часі його архієпископського служіння його рука не діткнулася гроша, і не мав він його ніколи при собі,"(ДБ, I, стор. 168: свідок 69) – то вважаючи матеріальні засоби архієпархії за власність Церкви й убогих, він прикладав усіх зусиль, щоб їх відзискати, добре ними заряджувати та обертати на потреби Церкви й людей. Єдиним його адміністратором і економом було Боже Провидіння. Одного разу, в розмові з о. Хмельницьким, він так і говорив: "Отче Геннадію, коли ми розбагатіємо?", і коли я йому відповів: "Не знаю, Преосвященний Владико", то він докинув: "Не розбагатіємо, але Господь Бог дасть нам усього вдосталь."(ДБ, I, стор. 183: свідок 71) І справді, його дбайливість про церковне майно була незвичайна. Антін Селява так описує цю його дбайливість: "Показався він рішучим оборонцем церковного майна, і на доказ цього – віднотовує нотар процесу – предложив велику книгу справ, які Слуга Божий перевів у різних трибуналах; та не тільки відвойовував він права своєї тільки полоцької Церкви, але збирав фундації всіх церков, і записував в одну книгу, та давав з неї для інших витяги. Більше того: доносив навіть нез'єдиненим, якщо випадком знайшов щось стосовно їх церков. Тому все те, що тепер має полоцька церква, все, разом із маєтками, відзискав він з рук світських."(ДБ, I, стор. 163: свідок 68) А з яким вислідом, коротко звітує за весь час його архієпископства о. Хмельницький: "Знайшов він архієпархію занедбану і в речах духовних і матеріальних; проте свій клир оновив він написаними ним самим правилами, церковні ж і чернечі маєтки відзискав так, що врахувавши все, річні прибутки вже доходять майже тисячі флоринів, – коли передше не досягали і половини. Та всякий подив переходить те, що такими малими прибутками Слуга Божий зробив стільки великих діл: його архієпископська обслуга була дуже таки пристойна, дяківська школа

визначна, ремісники добірні, так, що кожного дня архієпископська курія прогодовувала коло 60 осіб; ніколи не занедбував він судів сеймових, трибунальних, земських, замкових, городських, коли йшлося про справи полоцької Церкви, і то з великими видатками, про що знаю, як економ. Одна тільки поїздка до віддаленої п'ятсот італійських миль Варшави, і то щорічна, хоча навіть через своїх заступників, могла вичерпати всі його засоби. Хоч і були в нього майже постійні гості, наполегливі бідняги, ченці і слуги: але були і замітні шовками та сріблом вівтарі, захристія визначалася ризами; були срібні хрести, свічники, жезли, які залишились на пам'ятку такої визначної людини, а що головне: за три роки, і коштом майже 2 тисяч угорських талярів, була реставрована і вивершена катедральна церква, оперта на 16 колонах, із чотирьома каплицями, височенна, одним словом: дуже величава й гарна, та приведена в її теперішній прекрасний вигляд. А все це йшло через мої руки, хоч ніколи не нотував я подрібно, звідки ми дістали і скільки видали так, що деколи і сам Слуга Божий подивляв Боже Провидіння, і казав, що не хоче і знати звідки взяв на стільки і таких великих видатків, та скільки видав." (ДБ, I, стор. 182: свідок 71) І ці незвичайні здобутки завважували та згодом про них оповідали учасники, свідки, очевидці (Пор. ДБ, I, стор. 124 (Й. Клоновський): свідок 9а, стор. 157: свідок 61: Лецикович,- стор. 159: свідок 64: Сулянович,- стор. 162: свідок 68: А. Селява, стор. 182: свідок 71: Хмельницький,- стор. 185: свідок 72: Гервасій Гостиловський і інші). Та вистачає цього, щоб побачити серйозність Йосафата, як адміністратора й упорядчика маєтків полоцької архієпархії. Там, де по-людському судячи його 6-річне архієпископське служіння повинно було б скінчитися повним економічним крахом, воно стало основою під дальший розвиток Білоруської Церкви. Жив він, творив і діяв "єдино з окремого Божого Провидіння", як говорив господар архієпископської полоцької палати, Емануїл Кантакузен (ДБ, II, стор. 268, ч. 7: свідок 4). Спертий на те Провидіння, взявся він і до відбудови Божих храмів та монастирів.

в. – Відбудова церков і монастирів. – Впорядкувавши свою палату й архієпископські маєтки, взявся Йосафат до відбудови полоцьких церков і монастирів, щоб піднести їх з повної майже руїни. "А фондів, – як казав Е. Кантакузен, – не було жодних." (ДБ, II, стор. 258, ч. 11, свідок 4) Та була непохитна віра в Боже Провидіння, була жива свідомість архієпископського обов'язку, була слушність і потреба, і був добрий, побожний люд. І цими засобами почав підноситись із руїн найперше старинний полоцький собор Св. Софії, збудований у 13 столітті, в якому молилась колись св. княжна Євфросина. Йосафат узявся до реставрації собору зразу таки як став архієпископом, бо його стан був справді жалюгідний. Ось що пише наочний свідок, який заходив часто до нього молитися – Михайло Тишкевич, підсудок полоцького воєводства, а в часах Йосафата найвищий нотар воєводства, брат полоцької черниці-василіянки, Анни Тишкевичівни: "Він, тільки він сам реставрував собор Св. Софії знутри і ззовні, до якого люди боялись вже й заходити, щоб не обвалився і не присипав усіх; тому люди споруджували над своїми головами руштування з дощок, щоб падаюча цегла не зробила їм шкоди, яка справді опадала та задержувалась на дошках. А знаю це, бо з моєю матір'ю, Катериною Корсаківною, руського обряду, та з рідною моєю сестрою Анною Тишкевичівною, яка була черницею в прилеглій до церкви Св. Софії обителі, я часто заходив до тієї церкви, і бачив це." (ДБ, II, стор. 252, ч. 7: свідок 3)

І Йосафат узявся до фундаментального ремонту. Церква мала п'ять купол: одну велику, а чотири менші; кошти та й сам процес реставрації вимагали взятися за більшу, а менші відкласти на пізніше. Та городяни почали говорити: "Глядіть, який папіст із нього! Почитає тільки папу, а чотирьох патріархів спрятав." (Пор. А. Гепен, цит. тв., I, стор. 227, мабуть основуючись на Я. Суші та переказах) П'ятибанна Св. Софія в очах народу означала патріархів, із римським – першим, посередині. Та Йосафат продовжав працю, обіцяючи жартом, що піднесе й чотири інші, менші бані, якщо, мовляв, патріархи триматимуться свого голови. Роботи тривали довго, а Йосафат підганяв робітників, а друзям так і говорив: "Коли б тільки докінчити будову, а тоді вже можна й умирати." І фактично, коли праці були вже завершені, а з ними і його гробниця, наступила витебська трагедія (Пор. ДБ, II, стор. 221: свідок 1: о. Г. Хмельницький (до п.

18). Хмельницький, бувши економом, кермував роботами, що їх закінчив саме в часі побуту Йосафата в Витебську, який наказав йому післати робітників і майстрів для направи витебського собору. Пор. також Гепен, цит. тв., I, стор. 228).

Крім архієпископського собору в Полоцьку, відновив Йосафат і інші церкви поза Полоцьком. Може останньою подібною справою була віднова витебської катедри; заради неї він і поїхав до Витебська осінню 1623 р. (Пор. свідчення Г. Хмельницького, ДБ, I, стор. 182, де говорить виразно, і в ДБ, II, стор. 221, до п. 18,- у Витебську ладнає він і деякі маєткові справи з сусідніми шляхтичами-дідами: пор. ДБ, II, стор. 260, до пит. 18 г свідок Е. Кантакузен, який товаришував Йосафатові в цій справі. Але, безперечно, були й інші духовні справи, які перерішили, що він поїхав у Витебськ, проти перестороги знайомих і приятелів; пор. нпр. ДБ, I, стор. 123: свідок 8: Данило Щит, підсудок полоцького воєводства, якому Йосафат відповів на його оферту збройної охорони: "Вистачать мені мої дяки, які приспівують мені в церковних богослужбах".) Та розбурханий народ уже тоді бачив у всіх святих ділах свого Архипастиря тільки якісь затії на шкоду східній Церкві, і тому, коли в Витебську почали обнову й винесли для реставрації ікони іконостасу, по місті пішли ремствування: Архієпископ викидає іконостас! На його місце хоче поставити латинський вівтар, а нас силою златинчити! Такі події й поговори доводили людські пристрасті до кипіння, а дехто був готовий ужити й остаточних насильних заходів – для "рятунку" Церкви; але, коли за кілька днів витебський храм знову відкрито, і в ньому заблистів відновлений іконостас, пристрасті притихли знову (Пор. зізнання Юрія Буєвича: ДБ, I, стор. 200: свідок 84).

Успіхи Йосафатової акції за відзискання церковних маєтків уможливили йому обнови в своїй архієпархії життя і побут декількох монастирів та завести в них виленську чернечу реформу. Найперше ж удалося йому в самому таки Полоцьку відзискати давній монастир св. Бориса і Гліба, який опинився в руках родини Корсаків, тоді поєретиченій та нез'єдиненій із католицькою Церквою. Справа пішла в Трибунали, бо Корсаки ніяк не хотіли повернути неправно загарбане, а навіть відгрозувалися вжити драстичних заходів. Та, врешті відзискано рештки. "Церква монастирська була в руїнах, – зізнавав о. Хмельницький 1628 р., – серед голого поля, будинків жодних, а тепер, завдяки Служі Божому, є в ньому три церкви замітної конструкції." (Пор. ДБ, I, стор. 183: свідок 71) А писала це людина, яка перша поселилась у цій обителі та, в 1628 р., була ігуменом цього монастиря. Спровадивши з Вільна декількох ченців, полоцький монастир став початком виленської реформи в полоцькій архієпархії. Опісля відзискав Йосафат монастирі в Мотилеві й Череві та передав їх ченцям Св. Трійці з Вільна, а в 1623 р., на василіянській Капітулі в Руті, приєднав їх до виленської Свято-Троїцької Конгрегації (Пор. в актах третьої василіянської Капітули з 1623 р. в Археографічеській Сборникъ Документов..., т. 12, стор. 30. Були це спершу три монастирі полоцької архієпархії: красноборський, черейський і могилівський, та полоцький, не архимандричий (там же)). Згодом були відзискані монастирі в Браславі і Мстиславлю на Білорусі. Так, на всіх вісім монастирів Виленської Конгрегації в 1623 р., особистою дбайливістю Йосафата було придбано п'ять: Битень, Жировиці, Полоцьк, Черев, Могилів.

Уже в Вільні, як архимандрит, Йосафат звернув увагу і на жіночу вітку василіянського чернецтва. Антін Селява, очевидець і наступник Йосафата, так доповідав перед апостольською Комісією в 1628 р.: "Обновив виленський монастир з'єдинених черниць Чину св. Василя, і написав для них правила. А коли одного разу настоятелька в якійсь справі виявила майже істеричну впертість, то схопивши "дисципліну" (бич) вихльостав її аж до сліз, а в одній духовній розмові з нею дав їй і поличника, без огляду на те, що була це дочка одного сенатора" (мабуть Сапіжина) (Пор. ДБ, I, стор. 162: свідок 68). Коли ж прибув до Полоцька, застав тут у день свого в'їзду (9 січня 1618 р.) при полоцькім архикатедральнім монастирі св. Євфросини 12 черниць, які склали тоді йому чолобитню й підчинення; між ними була й Анна Тишкевичівна, знатного роду. Тут і приклав Йосафат-Владика всіх зусиль, щоб монастир піднести: спровадив до нього декілька виленських черниць та постарався для

них про відповідне удержання, і число їх почало зростати, а при смерті його було в полоцькій монастирі вже понад 20 черниць-василіянок виленської реформи. Ігуменя Олександра Волківна перед беатифікаційною Комісією в Полоцьку, в 1628 р., так і заявила: "Слуга Божий був їхнім першим фундатором у Полоцьку, і в часі свого архієпископату був їхнім сповідником, давав їй (настоятельці) все потрібне на прожиток, та мав у звичаї з своїх архієпископських маєтків присилати щоразу декілька безрог." (ДБ, I, стор. 160 свідчення Василіянок.) Згодом цей монастир полоцьких василіянок продовж 200 літ був центром чернецтва для цілої Білоруси, аж до ліквідації східної католицької Церкви на Білорусі в 1838 році.

Дивились на цю працю молодого Владика і клир, і вірні, подивлялися його ревність про справи Божі й церковні, та так помалу зникало з їх душ упередження й підозріння, а на їх місце приходила пошана, признання, любов і послух його архипастирському слову. І настав час – від речей та інституцій перейти до людей та душ, найперше ж таки самого клиру; і скоро в цілій єпархії настає велика духовна обнова церковних і духовних звичаїв та обичаїв.

3. – ДУХОВНА І ЦЕРКОВНА ОБНОВА КЛИРУ (1618-1620)

Широка адміністративна праця Йосафата була тільки вступом до справи головної: духовного і церковного оновлення клиру і народу. Поклавши добрі основи для наладнання зовнішніх церковних структур, він зразу таки приступає і до основного, Йосафат знав загальну ситуацію українсько-білоруської Церкви в Київській Митрополії, теж її недостачі й негативи, і між клиром, і між народом. Наладнавши справу архієпархіального проводу, він зайнявся своїм клиром, щоб через нього дійти до найширших верств народу. І на цю працю він вийшов сам, озброєний тільки своєю ревністю та архипастирською владою; допоміжну працю давала маленька жмінка його колишніх вихованців – ченців виленської реформи.

Тодішнє духовенство в Київській Митрополії було без задовільної релігійної й богословської освіти. Духовних семінарій не було; освіта священика починалась і кінчалась домом батька-священика, або дяківською школою. Слов'янська мова в письмі і слові, церковний спів, порядок богослужб, деякі правди віри – ось і вся підготовка священика. А згодом, для поповнень, не було ні нагоди, ні часу: не було книг й підручників, була ж щоденна праця серед парафіяльної громади, в її основних виявах: хрещень, вінчань, похоронів, та й щоденна невідкладна журба про вдержання родини. До того слід додати осамітнення від ширшого церковного світу, від собратії в священстві та від церковної влади. У таких обставинах грошелолюбство, захланність, п'янство, підкупство, вислугування панам і багачам, нераз із шкодою для моралі чи церковних прав і маєтку, мало пригоже підложжя для буйного процвітання. А з розростом таких прикмет, щораз малів вплив духовенства на нарід, зростала ж до нього зневага збоку вищих верств, які шукали заспокоєння релігійної потреби в латинських церквах, або в протестантських громадах. І хоч у проводі архієпархії став визначний владика, освічений і святий, направи лиха не можна було сподіватися знагла і без спротиву. Треба було зійти до самих основ: піднести рівень освіти духовенства та відновити його повагу, спершу таки у своїх власних очах, а так і серед народу, скріплюючи теж його релігійну й церковну мораль. До цього майже непосильного труду взявся полоцький Владика вже з перших місяців свого архипастирського служіння, прийнявши цілий ряд різних заходів.

а. – Єпархіальна свідомість і співпраця клиру. – Першою і невідкладною потребою білоруського клиру було відновлення свідомості єпархіальної єдності і співпраці. Головним засобом цього стали єпархіальні синоди і деканальні соборчики. Щоб опанувати великий простір Білоруси, Йосафат поділив свою розлогу архієпархію на три традиційні області: полоцьку, витебську і мстиславську, в яких центрі були давні єпископські осідки й собори. Отже, щоб не обтяжувати клиру непосильними трудами й коштами та тим не загрожувати успіхові, Йосафат щорічно скликав єпархіальні синоди до цих трьох міст: Полоцька, Витебська і Мстиславля. У них брав

він особисто участь, кермував нарадами, промовляв до свого клиру, навчав-обучував у душпастирських і богословських справах, напоминав-перестерігав, а то й проводив церковні суди, вислухував скарг. Крім того роз'їздив по окремих парафіях та пізнавав на місцях і особи, і потреби, давав поради та вирішував справи. Так установив Йосафат живий, дієвий контакт між єпархіяльним клиром, наблизив його взаємно між собою, об'єднав ув одну думку і в одну дію. Таким чином, виходячи зі своєї пастирської свідомости, з церковної дійсности і потреби та з характеру священничого церковного служіння Божому народові, Йосафат у душ-пастирських справах немов випередив на 350 літ рішення Вселенського Собору Ватиканського Другого, зокрема щодо співпраці клиру з єпархом, щодо колегіального чи синодального правління та підхожих душпастирських способів успішного душпастирювання. Тому його провидінні рішення можуть бути актуальні і в наші часи, а коротке з'ясування його єпархіяльного управління являється замітним вкладом у біографію святого полоцького Владики. Ці зариси ясно начеркнені в його "Правилах для священників", які він виготовив у перших літах єпископства, та перший придержувався їх у своїй праці.

I. – Організація єпархіяльних Синодів та їх цілі. – Як виглядає з самої побудови "Правил" Йосафата, ця справа зростала в нього ступнево й на основі досвіду Йосафат виходив, здається, з первісної практики таких синодів, і тому він не дає жодного оправдання чи пояснення синодального інституту, а тільки натискає на його виконання, даючи два канони, 32 і 33, які так звучали: "Якщо хтось із священників не хотів би брати участі в звичайнім щорічнім Синоді, такого слід позвати перед нас; а якщо візваний не хотів би явитися, то такого слід передати на покарання нашій духовній владі, або світській, як провинного наказові пастиря; а хто намагався б заслонитися від такого правопорядку протекцією світського стану, такого відповідно до канонів святих Отців слід завісити у священнях і відлучити. Якщо ж покликані появляться і оправдуватимуться недугою, або якоюсь іншою перешкодою, через яку не можуть брати участі в Синоді, то мусять присягнути, що воно так мається, а не інакше. – Всім тим пресвітерам, протопресвітерам і дияконам нашої єпархії, які не явились би на цей звичайний Синод, наказуємо, щоб прибули за три і пів тижня по Великодні, себто в четверту середу. Якщо ж і цього не зробили б, то треба з ними поступити, як у попереднім каноні." (ДБ, I, стор. 243: "Правила", чч. 32-33) Та досвід показав, що і цей другий синодальний реченець не приносив успіху, і мабуть багато було таких, що виказалися важними причинами своєї неприявности, а головню таки віддаллю й поганими шляхами. Отже Йосафат, як розсудний пастир, злагіднює свій розпорядок, додаючи новий припис (кан. 46), у якому говорить: "Тому що час Синоду першої неділі великого посту справляє в дорозі священникам великі труднощі, головню для подальших, через весняні виливи, тому ми, йдучи назустріч їхній вигоді і на домагання зібраних на Синод священників, так розпорядили й уклали: У цьому часі, себто в першу неділю посту, тільки ті священники будуть повинні являтися щороку в Полоцьку, які є ближчі до Полоцька, передовсім же декан Лукомський з іншими підлеглими собі священниками, подібно декан Бешенковський, декан Діссенський, декан Борисівський... Лепельчанський... Бобинський... Ясенський... Браславський... і декан Любошанський, також з усіма своїми підлеглими священниками. А для Витебська встановлюємо щорічний синод на віддання празника Успіння Пресв. Богородиці, себто 23 серпня, в якому братимуть участь усі близькі декани зі священниками собі підлеглими, а передовсім декани: Смолянський, Оршанський, Копищенський, Шкловський, Белінський і всі інші священники, що не далеко віддалені від Витебська. А в Мстиславлі визначаємо час щорічного синоду на празник Різдва Пресв. Богородиці, себто 8 вересня, в якому обов'язані брати участь декани і священники, здавна приналежні до їх деканатів, тобто декани: Радомський, Бихівський, Могилівський, Головчинський. На всі ці три вище згадані реченці, декани і священники обов'язані являтися без жодних наших листів." (ДБ, I, стор. 244-245, ч. 46) Із цього ясно виходить, яку широку, інтенсивну душпастирську працю запланував і щорічно виконував Йосафат у своїй розлогій Архиепархії, головню коли зважимо ще і на зміст цієї синодальної акції, яка без прикладу в історії Київської Митрополії взагалі, і передше і згодом. Ось що

приписують дальші канони: "В часі Синодів священники повинні явитися до нас і викласти всі свої труднощі, та старатися пізнати, що треба їм знати в духовних справах. Усі священники, які мають із кимсь якісь непорозуміння, без жодного позову і на виклик кожного, мають відповідати на Синоді, а також перед нами, архієпископом, коли особисто відвідуємо церкви нашої єпархії, чи перед нашими візитаторами, яких ми висилаємо. А миряни, якщо мають щось проти священників, нехай позивають їх перед синод. Священик священникові відповість перед синодом, без жодного позову" (кан. 36-37). На ці синоди були призначені й іспити зі знання "Катехизму", який виготовив полоцький владика (кан. 34), і розподіл св. мира (кан. 48). Як бачимо, єпархіальні синоди були добрим засобом об'єднати духом і тілом духовенство єпархії та зробити його великою церковною і душпастирською силою. Вони давали духовенству свідомість спільності та відповідальності за цілість Церкви.

II. – Організація деканальних соборчиків. – Дальшим засобом реформи духовенства були деканальні соборчики та взагалі деканальна інституція, яку молодий владика старався зразу оживити і поживити в конкретній дії, даючи влучні розпорядки та приписи. І тут "Правила для священників" служать автентичним джерелом. Декани були незамінними учасниками єпархіальних синодів (кан. 46); до них належав нагляд за виконанням і зберіганням "Правил" збоку духовенства (кан. 31); вони мали обов'язок доносити йому проступки свого духовенства, і то під карою за непослух (кан. 31); вони перші мали мати в себе окремих примірників "Правил" та дбати, щоб кожний із священників мав свій відпис і часто його перечитував, як було приписано "що два тижні" (кан. 47, 31). Декани чи благочинні мали візитувати парафії і парохів раз у рік, і то "перед синодом, щоб на синоді могли здати звіт про кожного священника і про його поведінку та лад у їхніх церквах" (кан. 47). Деканам приписував Йосафат щотижневу сповідь "задня власного духовного поступу і заради прикладу для інших підчинених собі священників" (кан. 48).

б. – "Правила для священників". – Таким титулом можна охопити цілу моральну, духовну й церковну обнову духовенства. Щоб охопити цю обнову в відповідні рамки та подбати про загальніші й найконечніші потреби клиру, Йосафат уклав так зв. "Правила (регули) для священників", які з року на рік поповнювались та в остаточній редакції мали 48 коротких правил-канонів. Уклад предмету та стиль наглядно показують розвиток цієї праці, відповідно до нових обставин, потреб, а то й архієпископського досвіду; при кінці було додано 9 так зв. "конституцій", якими визначено кари за проступки проти приписів "Правил". Ці "Правила" кожний священник був обов'язаний переписати та що два тижні прочитувати, про що мав подбати дотичний декан (кан. 35, 31). У перших правилах, подавши коротке зарядження, Йосафат доказує його з церковних канонів вселенських чи помісних Соборів, зокрема відносно канонів, які займалися богослужбою та поведінкою священника. Щоб побачити засяг та напрямні реформи духовенства, ці "Правила" з користю можна розглянути за кількома головними темами. Вони відносяться до священників як осіб і священослужителів, а через них і до віруючого народу та навіть цивільної влади й світських властей взагалі. Через життя й поведінку своїх священників, Йосафат наміряв піднести релігійне й церковне життя всього народу.

I. – Приписи богослужбові. – У правилі 5-му Йосафат визначає для священників дні, в яких вони обов'язані були служити Св. Літургію, а це: всі неділі року та 40 днів празничних, Господських і Богородичних, а крім того "в дні святих апостолів, архиєреїв, деяких мучеників, святого Йоана Хрестителя і св. Михаїла Архангела, і т. д."; це давало яких 120 днів у році, у яких по церквах мала відправлятися Служба Божа, "не зважаючи на приявність чи неприявність людей; чи вони є, чи їх нема, Св. Літургію треба служити; винні будуть люди, коли не прийдуть, а священник виконає те, чого вимагає його служба" (кан. 5). У злучі з Літургією приписує Йосафат непрямо й інші богослуження, як підготовку до Св. Літургії: "Перед Св. Літургією, пише він, належить відправити ціле церковне правило аж до 6-го часу включно" (кан. 4). Отже, беручи на увагу визначені обов'язки Літургії, у церквах подбано як слід про інші богослуження, даючи так народові нагоду до поглиблення молитовного життя, бо реформа клиру мала

також функцію душпастирську взагалі.

II. – Приписи душпастирські. – Крім літургійного і молитовного життя, впорядкував Йосафат і душпастирську працю священників. Коли богослужбові приписи мали посередньо й душпастирські завдання, то його приписи про розподілювання Св. Тайн і обучення народу мали виразні душпастирські спрямування. Як для священників, так і для вірних центральною Св. Тайною була сакраментальна Св. Сповідь; ціла попередня душпастирська праця Йосафата була заякорена на цій Св. Тайні, як на остаточній цілі всієї душпастирської праці: очищення душі і повернення їй Божої благодаті. Тому він доручає священникам вижити для сповідей великий піст, хоч би для цього треба зужити й увесь час, бо це буде "найкращий ужиток", Йосафат наказує священникам відвідати кожний дім; парафіяни повинні приготуватися до Св. Сповіді і Св. Причастя дво-триденним постом. Це відносилось і до віддалених парафіян; парафіяни, віддалені не більше як одну миль, були обов'язані сповідатись і причащатися в своїй церкві, від малого до великого; в часі Пилипівки не треба змушувати до сповідей, але можна і добре сповідати, відвідуючи дома з благословенням, і то ближчих і дальших парафіян. Парафіяни, які мають у своєму селі чи місті церкву, повинні перед Різдом і Великоднем там сповідатися та причащатися. Треба, навіть і під натиском громадських властей, призвичаювати людей ходити до церкви і приймати Св. Тайни (кан. 6, 7). За уділювання Св. Тайн священники не можуть вимагати оплат, і нехай приймають тільки добровільні датки; а хто не може нічого офірувати, то "не слід казати і слова, але охотно виконувати священничі служіння" (кан. 9). Коли урядово чи приватно вимагається посвідки про відбуту сповідь, священник нехай не відказується її видати, але тільки якщо "справді вислухав їх сповіді. Бо не бракує таких негідних священників, які, взявши від селянина подарок, кажуть, що вони сповідалися, хоч вони цього не зробили" (кан. 22). Більше того, Йосафат, як священник, а згодом і як єпископ із нагоди розподілу Св. Тайн, а головню Сповіді, часто сам дає бідним і потребуєчим допомогу, щоб ділом показати, що Церква бажає їх спасіння, а не їх майна, а її слуги і пастирі не грошолоби, але дбають про їхнє спасіння (Порівняй свідчення з беатифікаційного процесу: Геннадія Хмельницького (ДБ, II, стор. 224, до пит. 5); Е. Кантакузена (ДБ, II, стор. 266, до пит. 5), Д. Ахрамовича (ДБ, I, стор. 294, до п. 5); Д. Лециковича (ДБ, I, стор. 317, до пит. 15) і інших).

Другою центральною темою його душпастирських розпоряджень – було катехитичне обучення народу про правди християнської віри: він рішуче вводить щонедільну і святкову катехизу всього народу, безпосередньо по Службі Божій, піддаючи і головніші теми; пізніше він видає для священників і вірних свій "катехизм", і наказує в каноні 34: "Треба, щоб кожний священник вивчив укладений нами короткий катехизм, який буде нами виданий. І в ньому нехай виучують своїх дітей і парафіян, а на синодах самі будуть з нього іспитовані" (кан. 34). "А якщо хтось із священників це занедбав би, канони Святої Церкви постановляють для такого кару, деградації (кан. апостольський 58, і 19 канон шостого Собору). Бо без знання того, що тут вичислено, ніхто, навіть мирянин, не може спастися, як каже в символі св. Атанасій" (кан. 8). Позиція Йосафата була ясна, рішуча, продумана, і успішна. За недовгий час полоцька архієпархія станула на височині релігійної свідомості.

III. – Приписи канонічні. – Полоцький архієпископ уважав за конечне відсвіжити в пам'яті священників, а через них цілого народу, деякі канонічні приписи церковного правопорядку. Їх пізнання показує церковний стан його стада та ті труднощі, які мусів він поборювати, як єрарх. Ось деякі важніші ствердження й розпорядки доброго пастиря: "Кожний священник має підлягати своєму архієпископові і віддавати йому належний послух" (кан. 13). Кожний священник, а тим-більше декан, за визначеними реченнями, має брати участь у щорічних синодах (кан. 32, 33, 46); "Не можна прийняти Тайни Священства, як лише від того єпископа, в якого єпархії буде доручена їм церква" (кан. 28); а пригадується це тому, "бо деякі нерозважні вдаються до таких єпископів, про яких не знати, звідкіля вони, та які не можуть виказатися свідомством, чи вони справжні єпископи чи ні" (там же); "Жодний священник самовільно й свавільно не може настоятелювати у двох церквах, без нашої архієпископської

згоди" (кан. 40); "Священики нехай не переходять з однієї парафії на іншу, але нехай тривають у тій, яка була доручена нами їх душпастирській дбайливості, ані не повинні вмішуватися у справи іншої парафії" (кан. 16); "Священики не можуть без дозволу переходити з однієї церкви до другої" (кан. 27); "Жодна церковна річ не може бути обернена священиком на власний ужиток" (кан. 44); "Священики, без нашого архієпископського дозволу, нехай не займають, за настоюванням мирян, жодної церкви, передусім, якщо вони не хочуть підчинити її нашій архієпископській владі" (кан. 15); "Священики повинні проголосити і пояснити всьому народові нашої єпархії, мирянам, і шляхтичам, щоб не будували жодних церков без архієпископського благословення" (кан. 14); "Священики нехай вистерігаються підчинятися світській владі та її судам" (кан. 12); "Якщо якась цивільна влада вмішувалася б у церковне судовластя, тобто нпр. даючи розводи, нехай про це повідомлять нас, архієпископа" (кан. 17); "Священики нехай не дають жодному мирянинові дозволу промовляти з проповідниці, бо це забороняє 14-ий канон сьомого вселенського Собору" (кан. 18); "Священики нехай не вводять до церков злишніх обрядів" (кан. 20); і тут Йосафат вичисляє деякі обрядові надужиття, більш поширені в тодішніх церквах; вкінці пригадує: "Священики і диякони нехай не важаться бунтуватися проти нас, свого пастиря, бо таких, за приписами 18 канону четвертого Вселенського Халкедонського, і канону 4-го шостого Вселенського Собору треба зложити з уряду" (кан. 41). Ось ті головніші болячки тодішнього церковного правопорядку, які новий архієпископ рішуче взявся лікувати на Білорусі, видаючи безпощадний бій усяким надужиттям (В ім'я цих приписів Соборів і церковного права, Йосафат мусів деколи прийняти і рішучіші міри, які, очевидно не могли подобатися тим, що на них заслужили. І тому свідки признають, що Йосафат уживав отаких церковних кар, але виключно з ревности за Божу славу, за добро Церкви і для спасіння душ. Пор. нпр. ДБ, II, стор. 233, до п. 13 (Косінський), -стор. 259, до п. 13-14 (Е. Кантакузен); ДБ, II, стор. 276, до п. 14 (Дягилевич), - ДБ, II, стор. 316, до п. 14 (Лецикович) і інші). Очевидно, до цього треба було священиків лояльних, а то й праведних, і для цього то поліпшення життя священика під моральним оглядом, видає він і ряд духовних приписів.

IV. – Приписи духовні і моральні. – Основою приписів Йосафата для вдосконалення життя священиків було: "Священики обов'язані прикладом свого життя навчати людей побожності. Бо добра поведінка священика є успішною проповіддю для простого народу" (кан. 2). "Тому, – пише він у каноні 30, – закликаємо на Бога віковічного всіх наших священиків, щоб вели життя тверезе й чисте". А тому, в свідомості людської незадовільності, "нехай якнайчастіше вдаються до Святої Сповіді, і нехай не відважуються з обтяженою совістю, без Сповіді, служити Св. Літургію чи правити Церковне Правило" (кан. 30). Для цього наказує він сповідатися священикам "якнайчастіше", навіть "перед кожною Св. Літургією", а принайменше перед одинадцятьма празниками в році, які докладно визначає (кан. 2), бо кожний священик неначе ангел, і треба щоб мав ангельську совість (там же). Дальшою основною вимогою для священика є молитва, тому: "кожний священик кожного дня обов'язаний відмовляти Церковне Правило, хоч і без Псалтиря, а тільки те, що є в Божому Часослові", а може це робити проходжуючись, подорожуючи, навіть із пам'яті, але завжди з увагою; "в неділі і святкові дні обов'язаний він правити ціле Церковне Правило, з читанням Псалтирі і пісень (канонів), і в церкві" (кан. 3). Поступаючи від чистоти совісті й молитви до віри священика, Йосафат приписує: "Не входячи в питання відносно віри, нехай кожний священик, у простоті серця, так думає і говорить про свою віру, як завжди вірила вселенська апостольська Церква, і нехай не бажає досліджувати щось понад те. Бо дискутуючи без належного знання про таїнства віри чи говорячи про них, можна провинитися і проти святої віри" (кан. 11). Тому він забороняє зв'язки з єретиками (лютерани, кальвіністи, анабаптисти), участь у їх богослужбах (кан. 19, 43), знаючи, що тодішній його клир не мав належної підготовки до якогось успішного єкуменічного діалогу, а через своє незнання наражувався на пряму небезпеку втратити свою віру. Входячи далі в моральну і священичу щоденну поведінку, Йосафат спершу таки забороняє священикам заходити до коршем,

покликуючись на канони апостольські й Соборів; отже, каже він: "Хто із священників пересиджуватиме й питиме в коршмі, слід його покарати, як виклятого, стосовно тих же канонів, та не повинен він займатися і грою в карти, як каже апостольський канон" (кан. 25), і підтверджує це ще виразніше в каноні 45-му: "Жодний священник чи диякон не повинен уживати кісток чи карт до гри, бо це забороняє 41-ий апостольський канон, під карою деградації" (кан. 45). Зокрема звертає увагу священників, щоб у нетверезому стані не сповідали людей, ані до неї не допускали нетверезих (кан. 23). Взагалі, при всяких гостинах "треба вважати на поміркованість і пристойність, вистерігаючись непристойних слів, говорити про речі духовні та повертатися додому тверезими" (кан. 10). "Священники не повинні бути забіяками", каже він в кан. 29, "тому попереджаємо священників, що коли хто в тому прогрішився б, то, не одержавши передше від нас кари й розрішення, не може виконувати священних служб" (кан. 29). Вкінці, Йосафат забороняє своїм священникам усяку торгівлю, чи ведення коршем, відповідно до постанови 9-го канону шостого вселенського Собору (кан. 42).

Окрему увагу присвячує Йосафат у своїх "Правилах" справі священників двоюжонів чи троюжонів, і, цитуючи постанови Соборів та покликуючись "на старинний звичай святої східньої Церкви", за цю тяжку провину вимагає від них розрішення і покути та поведінки, яку встановляє для таких випадків. Найперше касує «всякі диспенси дані попередником, як противні церковним постановам; далі проголошує, що вони є суспендовані від служення Св. Літургії і слухання Св. Сповіді, а хто не повинується, буде покараний. А далі так запоряджує: "Ідучи однак назустріч їх незадовільності, дозволяємо, щоб для служення Св. Літургії і слухання Сповідей мали вони своїх заступників (вікаріїв), священників видержливих і без заміту. А їм самим, до дальшої нашої диспозиції, дозволяємо хрестити, вінчати, правити утрению, вечірню, часи й інші чини Церкви, за винятком Св. Літургії і Сповідей. А від того часу, від коли ми з волі Божої наступили на це архієпископство, якщо якийсь священник по смерті своєї першої жінки, подружився з другою, то такого треба, без жодного виправдування, відставити від усякого священницького служіння і від Церкви та зарахувати до мирян. А якщо хтось із двоюжонних священників не може пристарати собі заступника, тоді сусідній одножонний священник, який нам віддає повинність, повинен слухати Сповіді і парафіян, і священника двоюжона, та їх причащати. А щодо цього протопресвітери і декани нехай виконують пильний нагляд" (кан. 24). Із цього розпорядку бачимо велику гуманність і архипастирську розсудливість Йосафата в цій такій болючій справі священничого правопорядку, яка тоді була досить частим явищем, головню по довгих літах незадовільного церковного управління архієпархії та сильно поширеного впливу протестантизму на Литві й Білорусі.

І треба підкреслити ще один душпастирський прийом відносно обнови духовенства в отих "Правилах", себто спосіб їх виконання та запевнення успіху. Для цього Йосафат установлює цілий ряд грошових кар, показуючи так і велику свою гуманність, а одночасно і знання психіки свого духовенства. У дев'ятих постановах (конституціях), залучених до його "Правил", він визначає грошові кари на деякі занедбання, провини чи нерадивість священників. Ось вони: За п'янство в коршмі – злотий кари на церкву, і архипастирська покута; за занедбання Св. Літургії в неділі і свята та пропущення Церковного Правила в ці дні – злотий кари на потреби церкви; за публічний виступ у нетверезому стані – злотий кари на потреби церкви; за побиття когось – 5 злотих кари на архієпископа та 10 тижнів церковної в'язниці; за провинне спричинення бійки – пів злогого кари, і один день карцеру; якщо б хтось із священників занедбав висповідати в часі великого посту чиюсь родину – злогого кари на церкву і злогого на архієпископа; якщо якийсь священник не хоче сповідатися в реченнях, установлених у цих Правилах – пів злогого кари на потреби архієпископа (Пор. ДБ, I, стор. 245 ("Правила")). Як бачимо, половецький архієпископ брав свої розпорядження серйозно та змагав до їх зберігання, вдаряючи деколи в такі місця, які для тодішньої людини були може і дуже вразливі – у матеріальну сторінку.

Одним словом, і на цих прикладах можемо сказати, що архипастирське служіння Йосафата було дуже складне й широке та вимагало від нього посвяти всіх

своїх сил і часу, виповняючи велику частину його життя як єпископа; тому в його біографії не можна проминути цієї сторінки, якщо справді хочемо глибоко пізнати його історичну постать взагалі, а пастиря зокрема. Йосафат прийняв єпископське служіння із сльозами і на виразний наказ, як виразну волю Божу, тому зрозумів своє служіння в цілій його Божій і церковній повноті, і був єпископом вимогливим: для себе, для духовенства, для мирян; у цьому стрівся він з незадовільністю людської природи, з різними застарілими навиками, а то й надужиттями, які здобули собі були вже право громадянства серед Христового стада на Білорусі. Він знов обнав ідеали забуті чи незнані та боровся за них, за їх здійснення, натискаючи на те, що стояло тому на перешкоді. І хоч із його ділами було Боже благословення, хоч давав він особистий приклад святости, однак людська гріхозна природа не легко піддавалася діянню Божої благодаті; сили темряви в людині і поза нею ставили звичайний, а то й збільшений опір, шукаючи опори в усьому, «вітй найсвятішому, щоб устоятися перед святим Пастирем. Тому саме знаходили вони причину до опору навіть і в святій обнові Церкви, і коли противники Йосафата кинули клич до боротьби, підсунули підозріння, висунули оскарження, поширили клевету й фальш, то знаходили піддержку не раз і серед духовенства, і серед народу, який не мав моральної сили піти за своїм святим Пастирем. Звідси можна пояснити й той, інакше незрозумілий і неоправданий опір проти Йосафата, який з одного дня на другий зовсім змінив позиції, по трирічному його служінні. Цей опір можна тільки пояснити тими внутрішніми причинами, тобто опором гріхотної людської природи елементам добра. У внутрішній святості Йосафата знайшли сили тми точку опору для своєї зовнішньої, часової перемоги, завершеної витебською трагедією.

в. – "Катехизм Слуги Божого Йосафата". – Катехизм Йосафата, складений за кращими зразками потридентської обнови Церкви та пристосований до Церкви східної, творить перехід від оновлення духовенства до релігійного підйому народу. В 34-му каноні своїх "Правил" виразно висказаний цей подвійний напрям його катехизму: священники мають його досконало й перевірено знати, щоб учити за ним своїх парафіян. Бувши написаним у тодішній білорусько-українській мові, Катехизм міг діяти безпосередньо й на ширші маси народу; але головним шляхом у народні маси – була акція духовенства, і він творив для неї програму, ясну і проглядну.

Катехизм був написаний у формі коротких питань і відповідей та поділявся на чотири проглядні частини, з коротким вступом і ляпідарним закінченням. У вступі говорить Йосафат про те, що значить бути християнином, і які є вимоги цього, які й викладає у чотирьох частинах. Перша частина – це виклад про віру, за дванадцятьма частинами символу віри, нікейсько-константинопільської формули; друга частина говорить про молитву, викладаючи сім прохань Господньої молитви "Отче наш" та марійську молитву "Богородице Діво", з долученням питання про почитання святих Божих Угодників; у третій частині виложені десять заповідей Божих, за їх звичайною чергою; до цього додано коротенький виклад про церковні заповіді, про сім діл милосердя щодо тіла і щодо душі, про сім дарів Святого Духа, про сім гріхів головних та про гріх смертельний; четверта частина обнімає виклад про сім Святих Тайн за їх звичайною чергою, та закінчується таким останнім питанням і відповіддю: "Чи ще треба щось знати християнинові, крім вище викладеного? Найперше: що є три снаги нашої душі: розум, воля і пам'ять; друге: що існує п'ять змислів нашого тіла: зір, слух, смак, дотик і нюх; третє: що є три вороги людини: світ, тіло й диявол; четверте: що є чотири останні речі людини: смерть, суд, пекло і небесна слава. Амінь." (Текст гляди в ДБ, І, стор. 221-234 ("Катехизм"). Текст був часто видаваний згодом, при життєписах Йосафата, нпр. М. Контієрі, цит. тв., додаток, стор. У-XXП,- А. Гепен, цит. тв., прилоги, стор. 3-19, і т. д. В українському перекладі були видані кілька разів з різних нагод, як нпр. у журналі "Ковчег", Стемфорд, 1951-1952)

Коли сьогодні читаємо катехизм Йосафата, справді можна подивляти його ясність і вистачальність та придатність для тодішнього українсько-білоруського християнина. В ньому виходять на яву і деякі важніші потреби цього простору, які відзеркалюються в поширеному викладі тих справ, та для яких відведені навіть окремі

уступи, як нпр. спірні питання між Сходом і Заходом, наука про Святого Духа, про першенство св. Петра та його наступників – Римських Архиєреїв (частина перша: про віру, на символ: Одна Церква). Для прикладу, як Йосафат умів актуалізувати й ляпідарно вияснювати важливі проблеми, вистачить прочитати наступний уступ його Катехизму.

"Що значить католицька вселенська Церква? – Це весь Збір вірних, під одним невидимим Головою – Христом Господом, і видимим намісником Христа. – Хто є намісником Христа? – Наступник князя апостолів – Петра; бо одному св. Петрові доручив Бог католицьке вселенське душпастирство, а не іншим апостолам. Тому ця влада залишилась тільки в наступнику Петра, а не в наступниках інших апостолів. Бо таким чином було б дванадцять вселенських пастирів, чого ще ніхто досі не говорив. – А що треба думати про східніх патріархів? – Є вони єпископами, але якщо не були б у єдності з наступником Петра, то не є вони пастирями та не можуть спаситися ні вони самі, ні їх послідовники. – В чому полягає ця єдність? – У тому, щоб була одна віра, хоч у наших руських Церквах церковні обряди є інші, як у латинників, і відмінне розподілювання Св. Тайн. Одного вживаємо Тіла і Крови Христової, однак відмінним способом ми і латинники. Ми під двома видами, а вони під одним, ми на квашеному хлібі, а вони на неквашенім, та однак одна і та сама віра щодо цих Св. Тайн є в них і в нас. Тобто, що не йдеться про простий Хліб і Вино, як навчають єретики, але що справді є вони його Тілом і Кров'ю так, що навіть у найменшій одробині розламаного хліба є цілий Христос. Так ми віруємо, так вірять латинники."(ДБ, I, стор. 224 (Катехизм, частина I: Про віру).)

Ось і ціла церковна проблема між Сходом і Заходом у простонародному викладі Йосафата для духовенства й вірних, а тому і коротка програма його унійної акції на Білорусі, як частини його архиєпархії. І так можна твердити й сьогодні; "Катехизм" Йосафата не втратив і на сьогодні свого всенародного значення та з користю може бути читаний, а навіть виучуваний людиною двадцятого століття. Для його ж часів – він був великою програмою та став основою релігійного підйому на Білорусі в 1620-их рр. За ці прості істини Йосафат віддав увесь свій архиєпархійський труд і життя, як добрий Пастир.

4. – РЕЛІГІЙНИЙ І МОРАЛЬНИЙ ПІДЙОМ БІЛОРУСИ (1618-1623)

Паралельно до налагоджування адміністративних і церковних установ, одночасно з духовною й церковною обнотою духовенства, ішла наполеглива праця Йосафата над релігійним і моральним піднесенням народних мас своєї архиєпархії – практично цілої Білорусі. Головною й першою ціллю Йосафата було піднесення релігійного життя, пошваленням віри і моральним оновленням. Щойно на цій основі, і неначе її виявом була унійна праця – над свідомим відновленням церковної єдності. Перша і головна праця – увінчалася успіхом; другу мету зруйнували сили темряви та людські пристрасті; остаточний вислід дала щотільки проллята кров. Церковну проблему Йосафат уважав справою єпархії, навіть не духовенства, а вже ніяк простого народу. Тому він трактував так послідовно і справи: наперед віра і мораль народу, за нею святість і придатність духовенства, а вкінці – порозуміння між єпархією. Його противники, навпаки, перенесли головну точку тяжіння на справу єдності, і то серед народних мас, і з того вийшов хаос і боротьба, недостойна ні християнина, ні духовника, ні єпископа.

Попереджений славою ченця-святця і ревного священика-душпастиря, Йосафат знайшов прихильне і загальне прийняття на Білорусі серед усіх станів та прошарків населення, чого виявом був його тріумфальний в'їзд до Полоцька, дня 9 січня 1618 р. Застереження, незначні і обмежені до деяких кругів, а може тільки осіб, були несмілі, неясні і штучні, занесені організованою пропагандою, упередженого характеру (підозріння, побоювання, обвинувачення); їх зразу розв'язала поведінка і слово архиєпархія, а головню його праві діла. Він прийшов на Білорусь як священик і пастир, і таким його прийняв народ, його роля як "об'єдинителя" стояла на другому

пляні; адже полоцька архієпархія була офіційно за Берестейським Порозумінням і рішенням єпархії, і він приходив до своїх. Порушувати проблему католицизму не було причини й потреби, хоч була потреба ним щоденно жити й здійснювати його і серед духовенства і серед народу, за його вимогами щодо віри й моралі. Цьому саме присвятив Йосафат зразу всю свою увагу, як ми бачили вище. І його програмою релігійного підйому народу стала богослужба - молитва, Св. Тайни і релігійне навчання. Скорий успіх показав, що його діагноза і програма були правильні.

а. – Літургійно-богослужбове життя. – Новий владика прийшов до Полоцька не на вертати нарід на католицизм, але піднести його релігійність і побожність, яка в першу чергу живе молитвою, і яка була занепадала нерадивістю духовенства. І він знову дав її народові в його церквах: зобов'язуючи священників, навіть під церковними покутами та грошовими карами, до відслуження щорічно коло 120, багатих на релігійний зміст і молитовний настрій, Св. Літургій, і стільки ж утрень, вечірніх богослужб і інших церковних часів; він знову виповнив молитовним гомоном церкви. Народ мав нагоду сповнити свій релігійний обов'язок богочитання й молитви, і він радо поплив на богослужби; а тих, що були відвикли чи не звикли до цього, він старався притягнути до церков і більш рішучими засобами громадської преси ("Правила", кан. 6). В одному каноні своїх "Правил для священників" приписував: "Священники нехай перестерігають народ, щоб був прихильний на Літургії аж до самого кінця. А якщо хтось ще перед словами "Благословення Господнє на вас" виходить, то впадає в клятву, за 9 апостольським каноном; нехай пильно поручають людям, щоб у неділі й свята вислухували Службу Божу" (кан. 21). За всім цим повинні були наглядати декани та звітувати архієпископові. І, справді, загомоніла Білорусь церковними піснопіннями й моліннями. А народ відчув прихильність нового єпископа в кожному місті й селі, у кожній і найменшій сільській церкві. І Божа благодать пліла з небес на молебний голос народу.

А з церков ця струя молитви поплила і до хат. У тих же "Правилах" наказав Йосафат священникам учити нарід і всенародних християнських молитов: мали робити це так: щонеділі і кожного празника, зразу ж по Св. Літургії, в церкві і – всенародно "покласти знак св. Хреста таким способом: звернені обличчям до народу, власною рукою зроблять знак св. Хреста та скажуть зробити це всьому народові, і не один тільки раз, але повторять, кажучи при тому: Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй нас грішних. Крім того, навчатимуть тих, що не знають: Отче наш, Богородице Діво, Вірую в одного Бога, і ані одного святочного дня не вільно цього залишати" (кан. 8). Отак і мале і велике навчалось основних молитов християнина, і несло ці молитви в свої домівки.

б. – Святі Тайни і їх уживання. – З "Катехизму" і священницької праці Йосафата ясно виходить, яку велику ціну прикладав він сакраментальному життю народу, його душпастирське служіння у Вільні й Віленщині виявлялось передовсім у розподілі Св. Тайн, зокрема Св. Тайн Покаяння й Євхаристії, як Причастя. Із цим поглядом і досвідом душпастиря і духовного провідника вийшов він на широку єпархіяльну ниву, випосажений пастирською владою правління й обтяжений архіпастирським обов'язком служіння душам і ласці Божій. Із цієї своєї попередньої священницької душпастирської праці, він приніс і певний досвід і знання практичних труднощів, які стояли на перешкоді сакраментальному життю народу. Між ними була хапчивість духовенства, яка відштовхувала людей від Св. Тайн і благословень. Отже, між першими розпорядженнями його "Правил для священників" стоїть канон, який усував радикально цю перешкоду: "Священники не можуть вимагати від мирян оплат за хрещення, сповідь, причастя, благословення, похорони та за інші їхні услуги" (кан. 9). Усе це він залишив на людську добру волю і – спромогу чи неспромогу. Цим була поставлена база під пожвавлене сакраментальне життя віруючої громади; ідеал, якого не досягла ще й Церква двадцятого сторіччя. Отак перетворив Йосафат свою давнішу душпастирську практику: не брати, але радше давати потребуючим із нагоди приймаючи Св. Тайн, – у дійовий канонічний припис, поширюючи цю свою ідеальну душпастирську розв'язку на цілу країну, і на все духовенство.

Вивільнене отак сакраментальне життя вірних від матеріальних перешкод, воно поплило далі свободніше і жвавіше. Безперечно, що ледве лишався хтось у тодішніх часах, хто б не скористався з безплатного хрещення й миропомазання дітей, із похоронів улюблених усопших, із підкріплюючих благословень у різних життєвих випадках і потребах. І в тому не було труднощів, як не було труднощів щодо Пресв. Євхаристії, як жертви і як духовного корму, в Св. Причасті. Про це немає якихсь окремих пригадок у "Правилах" Йосафата, а його "Катехизм" говорив про те коротко і ясно, який був обов'язок християнина, "щоб наша душа поєдналася з Богом, і щоб цим духовним хлібом скріпилась у цьому дочасному своєму житті, – щоб під діянням тієї Св. Тайни ми не попадали в гріхи та щоб набули собі всю християнську досконалість." (ДБ, I, стор. 233 ("Катехизм", частина IV: Про сім Св. Тайн Церкви))

Та, як завжди, так і тоді народові справляла трудність одна Св. Тайна – Покаяння, і їй присвятив Йосафат окрему увагу, і як душпастир, і як архиєпископ. Ми вже бачили передше, у Вільні, яким великим неначе "душехватом" був Йосафат-священик, а навіть диякон. Тепер, не залишаючи своєї інтенсивної й щоденної душпастирської практики в сповідальниці, Йосафатові відкрилось широке поле для духовної купелі й освячування цілої великої країни, руками своїх священиків. Отже цій справі присвячує він більше канонів своїх "Правил", доводячи її до своєрідної досконалості, якій не дорівнюють і наші часи, і поглиблене душпастирство, визрілість християнського світу. Знаючи психологічні труднощі людини, Йосафат уводить добрий пастирський і педагогічний спосіб дійти до людської душі та її таємниць: наближення священика до каяника. Він уводить сповідь по домах далеких від церкви парафіян: священик повинен відвідати в великому пості всіх парафіян та прийняти їх сповідь, благословляючи їх доми; це річна Св. Сповідь і Св. Причастя, яке він заряджує розділяти по домах. У часі Пилипового посту священик повинен бути до диспозиції тим, що бажають висповідатися, так само як у часі Великого посту; однак тоді не слід парафіян принукувати до сповіді, але заохочувати. Співпраця священика і громадської влади є побажана й konieczна, щоб виховати людей у цьому напрямі (пор. кан. 7).

У своєму "Катехизмі" викладає Йосафат цілу процедуру сповіді, і поширює знання її серед духовенства й народу (ч. 4); у цьому сучасна практика ледве може щось додати чи відняти; зокрема звертає він увагу на іспитування совісті, поручаючи неначе всенародний вечірний іспит совісті (Він видає докладніші зарядження про сповідь і в своїх "Правилах для священиків", і для самих священиків (кан. 23), і для мирян (конст. 8), і для громадських властей. І може вони сьогодні виглядають уже не на часі, та в тодішнім суспільстві являлися такі зарядження явищем нормальним у цілій Європі). Своім особистим прикладом, своєю душпастирською практикою та її успіхами, він показав, що сповідь народу не була для нього тільки якесь канонічне розпорядження, але потреба його віри. Тому, за свідченням о. Мартина Краснодєбського, полоцького єзуїта, він став немов всеєпархіяльним сповідником бідаків і простих людей, (Пор. ДБ, I, стор. 150: свідок 55) яким за відбуту сповідь ще й давав милостиню, як записано в першому його життєписі з 1624 року: "сповідати людей було для нього окремим уподобанням; тому в подорожах, де тільки заїздив, ночував чи відпочивав у полудне, вислухував сповіді принаймні кількох, а деколи цілі дома тих, у кого гостював, навіть коршмарів, яких інакше тяжко спонукати до сповіді; ...тому його подорожі затягалися над міру, а декого спонукував він до сповіді грошевою допомогою;" (ДБ, I, стор. 11 (Життєпис)) взагалі, як свідчить господар його архиєп. палати, Е. Кантакузен: "кого тільки міг, заохочував та наклонював до сповіді" (ДБ, II, стор. 266, до пит. 5: свідок 4). А з яким успіхом, показує свідчення такого знавця справи і діл білоруської Церкви, як митрополит Рутський. "Із Божою допомогою, за два роки, усією своєю дбайливістю і розсудністю з'єднав собі душі і серця всіх." (ДБ, I, стор. 11 (Життєпис з 1624 р.))

в. – Релігійне навчання народу. – Лишається сказати кілька слів про релігійне навчання народу; справу католицького усвідомлення залишаємо до наступного розділу. Отже, головним засобом всенародної релігійної освіти була проповідь, як засіб власної архиєпископської дії та дії свого духовенства. Ми вже говорили вище про "Катехизм Йосафата". Це був зміст цього навчання, і на тодішні часи – вповні вистачальний. Що

його катехизм не був тільки якимсь літературним твором його релігійного знання, але справою життєвою та всенародним завданням духовенства, показують його "Правила для священників", де дано виразні розпорядки про релігійне навчання народу, які обов'язували під карою зложення зі священницького служіння (кан. 8). Йосафат наказав своєму духовенству мати щонедільні і святкові проповіді, приписуючи і загальну тематику, яку він зарисовує в кан. 8-ім такими словами: Наказавши навчати вірних християнських молитов, він пише: "До того треба додати пояснення, за приписами нашого катехизму, хто такий Св. Трійця, хто Христос, хто Пресвята Діва Марія. Треба вияснити, що і наша душа зі смертю не вмирає, але є безсмертною, бо для нас є інше життя по смерті, в якому Господь Бог судитиме діла людей, і лихих покарає вічними карами, а добрих впише у вічне життя. Треба навчити їх, щоб Божу благодать здобували собі святим життям, частою молитвою і Сповіддю та Святим Причастям, щоб, відійшовши з цього життя, могли успадкувати вічне небесне життя, заради якого Бог створив усесвіт. Слід також вияснити їм, що в кінці світу тіла нас усіх, які ми тепер погребемо в землі, воскреснуть, і добрі разом із тілом і душею ввійдуть у вічну радість, а грішники, також із тілом і душею, підуть на пекельну кару." (ДБ, I, стор. 237 ("Правила", ч. 8)) Практично, це були оті шість правд віри, які залишились і до сьогодні головною основою християнської віри, і знання яких вимагається від кожного християнина.

До цього слід додати і велику научну роль, яку сповняла і сьогодні сповняє східня Літургія, з її догматичним, моральним та духовним змістом; її ж то вірні повинні були вислухувати цілу і без скорочень чи припізнень, як приписує кан. 21-ий для душпастирської поведінки священників. Йосафат дозволяє, щоб пояснювання євангельських паремій і житій святих Отців відбувалося також тодішньою народною, білоруською мовою (кан. 20). Також і свій "Катехизм" він уклав у тодішній "руській" мові, щоб знайти легший доступ до своїх єпархіян. Це і був би зміст і засоби його доби для релігійного навчання народних мас; очевидно, вищі освічені круги він підносив на вищі ступені релігійної свідомості відповіднішими й більш підходящими засобами: відповідними проповідями, на основі глибокої аналізи церковних текстів, богословськими дискусіями, розмовами, листами та книгами, які він і сам залюбки студіював, і давав другим читати, хоч у часі свого архієпископства ледве чи мав нагоду віддаватися глибшим церковним студіям. Однак, при його незвичайній пам'яті, він завжди держався в курсі справ та книжкового ринку. Для характеристики його постійного здосконалювання свого апостольського й пастирського слова може послужити таке свідчення очевидця, Олександра Тишкевича, найвищого судді полоцької землі, який між іншим зізнавався про Йосафата, що "одного разу він набув якісь старі слов'янські літописи і дав їх Слuzі Божому, а той за два дні прочитав їх від початку до кінця, а третього дня вже з пам'яті цитував їх. І взагалі, він купував католицькі книжки та давав їх читати нез'єдиненим і єретикам. А тому, що не знав іншої мови, окрім слов'янської й польської, то дуже бажав мати переклади з латинської мови на народню; і тому, на його настановлення, і він, достойний пан суддя, переклав хроніку Зонари з латини на польську мову, і подарував Слuzі Божому для читання, і для нього самого, і для тих, що не знали латинської мови." (ДБ, I, стор. 122: свідок 7: Олександр Тишкевич) А бувало, що не раз прочитував він такі книги і за одну ніч (Пор. там же, свідчення цього ж Тишкевича), щоб бути в курсі справ та могли вчитися інших, як і вимагається від пастиря, якому лежать на серці думки, труднощі і проблеми віруючої громади. А до тієї освітньої акції душпастиря слід додати і те, що він зробив як католицький єрарх у своїй єкуменічній акції для одности всіх християн. Це була акція передусім усвідомлююча, а не адміністративна чи насильна.

5. – ЕКУМЕНІЧНА Й УНІЙНА АКЦІЯ ЙОСАФАТА-АРХІЄПІСКОПА (1618-1623)

Хоч Йосафат став архієпископом єпархії, яка прийняла Берестейське З'єдинення 1596 р., то однак його архіпастирська дія на своїй території включала в собі

теж потребу унійної акції, як зовсім виразний і окреслений пастирський обов'язок. Коли він працював наполегливо над тією справою у Вильні як чернець і душпастир-священик, то його архієпископські обов'язки в Полоцьку були в тому огляді виразні й невідкладні. Він був єпископом східньої католицької архієпархії; єпископом черговим і третім із ряду, правно назначеним і настановленим. Він не здобував щойно позицій для католицької ідеї, але обороняв їх перед зовнішньою акцією її противників. І це треба мати на увазі, щоб уповні зрозуміти його екуменічну акцію. Ця свідомість правди і правоти своєї позиції стоїть в основах цілої його екуменічної акції.

а. – Католицька свідомість Йосафата. – Молитвою, власною думкою, порадою інших Йосафат прийшов до католицької свідомості в часі Берестейських рішень єрархії 1595-96 рр. Згодом, це своє рішення він скріпив відповідними студіями і лектурою полемічного письменства довкола Берестя. Вступаючи до виленського монастиря Св. Трійці, він робив свідомий крок католицького характеру, всупереч усім людським розрахункам. У монастирі він поглиблював цю свідомість студіями церковних книг та св. Отців. У 1608/09 рр., видержуючи натиск обіцянок і погроз, він перейшов тяжку пробу своїх католицьких переконань. Ставши священиком, він оформив свою католицьку свідомість у конкретну душпастирську акцію в користь католицизму, відповідно до православної і протестантської концепції Церкви і церковної єдності. Як священик і архимандрит, він вступає в полеміку на теми церковної єдності, публичними дискусіями, а навіть письмом. Із того виленського періоду його життя збереглося декілька писаних документів, якими він оформив свої погляди на Церкву та на східній католицизм. Можна б згадати в цій справі його письма: "Про фальшування слов'янських книг оборонцями й учителями віри Церкви, противними послухові його милости митрополита і про противорічності їх учення, виданого з виленської - братської, острозької і львівської друкарні;" "Про старшинство св. Петра"; "Про хрещення Володимира" і т. д. його думки, а може й деякі записки знаходяться також у книзі Льва Кревзи: "Оборона єдності", виданій у Вильні 1617 р. (Про його авторство говорить виразно о. Д. Лецикович: "Між нез'єдинених роздавав книжки, якими боронились правди святої віри проти видумок нез'єдинених. А передовсім книгу звану: Оборона Унії, яку він, буди виленським архимандритом, склав із руських літописів, доказуючи, що унія була від самих початків святої віри на Русі". Про його проповідь на празник св. Петра і Павла у виленській Свято-Троїцькій церкві оповідає Іван Дягилевич ось що: "Я пізнав його 1611 р. Приїхавши з Полоцька до Бильна з певних причин, я пішов до церкви Св. Трійці на празник св. Петра, де разом з іншими бачили ми Йосафата як проповідував і доказував старшинство святого Петра та примат Апостольського Престолу. Тоді ми (а були зі мною п. Ілля Тухович, п. Павло Пщицький, п. Андрій Маціюшевич і п. Еміліян Осока, дзісненський радник, всі нез'єдинені) почувши таку проповідь, сказали собі, що говорить Душехват, і огірчені вийшли з церкви". Пор. ДБ, II, стор. 316, до п. 15, і стор. 275, до п. 8 (Дягилевич)) Все це сліди формування католицької свідомості Йосафата людськими засобами: oprіч того діяла невидимо Божя благодать, вимолена в Бога отим євангельським "постом і молитвою." Утверджений такими Божими й людськими засобами, він прийшов до Полоцька, — готовий прийняти і найвищу життєву пробу віри; від архимандритичого поличника в 1608 р., від замаху на його життя в приватній хаті виленського міщанина, до публічної загрози полочан на полоцькій ратуші, і, вкінці, до топора витебщан у 1623 р. (Пор. згадані факти: ДБ, I, стор. 282, 284 (зізнання Рутського); стор. 127 (Дягилевич), 214 (Ушацький))

Глибина його католицьких переконань, хоч була завжди повна, але мала свій зріст. Коли в 1608 р. руки виленських городян затискали в смертельних судорогах його горло, він випросився в них під претекстом глибокої роздуми в такому важливому рішенню (як свідчать Рутський, Хмельницький, Мороховський); коли ж у 1623 р., під кінець жовтня, виїжджав до Витебська, де, як повідомляли його приятелі, грозила йому смерть, і тому хотіли дати йому відповідну охорону, він відповів коротко: "Я не журюсь; нехай роблять, що хочуть; я є з'єдинений" (свідок Павло Пщицький); більше того, як зізнавав очевидець, о. Ст. Косінський, він визнав привселюдно на проповіді:

"Знайте, що я цього хочу, і це є моє бажання: могли вмерти за католицьку віру" (Пор. ДБ, I, стор. 123 (Д. Щит), 130 (П. Пщицький), 147 (Ст. Косінський)); а виїжджаючи до Витебська, в одній церкві перед вівтарем заявив: "Господь Бог бачить, що для того я їду" (там же); а що це було – він висказав виразно перед полоцькою католицькою шляхтою: "Як я вашому достойному і шляхетному панству вже говорив учора і передучора, так і тепер говорю: Дай Боже, щоб я пролляв мою кров за заблукані овечки, щоб усі спаслися і прийшли до пізнання правди, та, визнавши святу Одність, зберегли взаємну любов" (о. Тарас Нарбутович); а на заввагу свого архидиякона, Доротея Лециковича, відповів: "Який тобі до того інтерес, якщо я хочу вмерти?" "Це своє бажання вмерти, – каже о. Лецикович, – він висказував завжди і на проповідях, і в розмовах, і в листах, і де тільки траплялась нагода, говорив, що він більше нічого так не бажає, як померти заради Бога." (Пор. ДБ, I, стор. 153 (Т. Нарбутович), стор. 156 (Д. Лецикович))

Отже з повним пересвідченням про католицьку правду виїхав Йосафат до своєї архієпархії, везучи з собою номінаційну грамоту, в якій було виразно сказано, щоб у заряджуванні полоцькою архієпархією "був завжди під його (митрополита київського) послухом і в єдності з Церквою Римською." (Пор. ДБ, II, стор. 346, з дня 28. 6. 1617 р) Ця грамота була подана до загального відома, а згодом, коли почалися непорозуміння, прочитана публічно по головніших містах Білорусі (В Полоцьку (ДБ, I, стор. 127), у Витебську (ДБ, I, стор. 211: свідок 106), у Могилеві (ДБ, I, стор. 213: свідок 108) і інші: ДБ, II, стор. 317-8, п. 16). Про церковну настанову нового полоцького архієпископа не було жодного сумніву, і в такому характері прийняв його торжественно Полоцьк у січні 1618 р., під звук городських гармат, і під гомін церковних дзвонів, а згодом інші важніші місцевості на Білорусі.

б. – Провідні засади екуменізму в Йосафата. – Католицька свідомість і віра Йосафата виявилася в декількох церковно-правних і богословських засадах, які були рушійними силами цілої його унійної та екуменічної акції. Головніші з них наступні.

1) "Католицька вселенська Церква – це збір усіх вірних під одним невидимим Головою – Христом, і видимим заступником Христа, яким є наступник князя апостолів, Петра" ("Катехизм", ч. I);

2) Святе Письмо, Отці Церкви, Традиція, Собори, церковні книги показують виразно першість Римських Архієреїв у Церкві Христовій (писання, передусім "Про першенство св. Петра");

3) Східні патріярхи правили Церквою разом із Римським Архієреєм, будучи в єдності з ним; без цієї єдності "вони не є пастирями, і не можуть спастися ні самі, ні їх послідовники" ("Катехизм", ч. I);

4) Українсько-білоруська Церква прийняла віру та хрещення в часі єдності в Церкві Божій, і не брала участі в непорозумінню Керуларія ("Про першенство св. Петра", "Про хрещення Володимира", і інші);

5) Берестейське Порозуміння було відновленням давньої єдності Церкви, на що єпископи мали і право, і обов'язок; їх рішення були праві, а опозиція постала із втручання світських людей у церковні справи;

6) З'єдинення це: одність віри і різnorodність церковних практик і обрядів та відмінне справування Св. Тайн ("Катехизм", ч. I; о. С. Косінський);

7) Українсько-білоруська Церква підчиниться знову патріярхові константинопільському, якщо він підчиниться Римському Архієреєві (промова при столі в Полоцьку," свідчення Луки Цигановича, полоцького надрадника);

8) З'єдинення не є зрадою віри чи обрядів, ані не є загрозою для непорушності руського обряду, ані не є пануванням обряду латинського над східним (о. С. Косінський, і інші; полоцька декларація з січня 1618 р.);

9) Для встановлення церковної єдності вистачає, щоб священики підчинилися своєму правному єпископові, а єпископ митрополитові, щодо правосуддя церковного і поминання на Св. Літургії ("Правила", чч. 13, 41); вірні повинні слухати своїх священиків;

10) Якщо Мелетій Смотрицький, неправний архієпископ полоцький, прийме

З'єдинення, Йосафат поступиться йому, і відійде в монастир (зізнання Е. Кантакузена, о. Г. Хмельницького);

11) Відступати нез'єдиненим церкви, святити для них священників, чи назначувати для них душпастирів – противиться Божим і церковним законам, і на це не дозволяє совість з'єдиненого єпископа (свідчення беатифікаційного процесу 1628 і 1637 рр.);

12) Втручання світської влади в церковні справи є противне Божим і церковним законам; також церковне об'єднання є ділом єпископів, а не державної політики ("Правила", чч. 12, 14, 15, 17; лист до кн. Сапіги, з 22. 4. 1622, і інше).

З такою католицькою свідомістю і з такими думками щодо церковної єдності вступив Йосафат на полоцьку архієпархію, і відповідно до них налаштував свою унійну й екуменічну акцію, зокрема в першій частині свого архієпископського правління. У світлі цих ідей, приватно й публічно, при різних нагодах, і в різних обставинах, він роз'яснював підозріння, непорозуміння, закиди, обвинувачення, створюючи так свою особисту екуменічну практику; це не була тільки тактика, але вияв його переконань, і вона приносила свої успіхи, впливаючи непереможно на інших: і його метода виявилася правильною: за неповних шість років він успів позискати для східного католицизму майже цілу Білорусь, і тільки смерть перешкодила вповні затріюмфувати його екуменічній дії.

в. – Важніші напрямні екуменічної дії Йосафата. – На основі глибокого релігійного переконання та ясного пізнання проблеми церковної єдності, Йосафатові не тяжко було встановити конкретно зарисовану екуменічну дію, яку сьогодні з історичної перспективи можна оспорювати чи корегувати, але якій не можна відказати правильності й життєвості, в тодішніх обставинах церковних і громадських, а то й політичних. Доказом цього був і є конкретний успіх, у конкретнім випадку та серед конкретних людей, до яких обмежувалася його дія. Ширші, глобальні плянування лежали поза його можливостями. Йосафат діяв у рамках екуменічної програми Берестейського Порозуміння, якій дала авторитетне схвалення найвища церковна Влада. В цих загальніших рамках він мав точно визначене завдання: Білорусь, – і те він здійснював конкретними засобами й методами.

І. – Чіткий іренізм. – На тлі своєї доби й обставин, Йосафат являється замітним винятком у тодішнім екуменічній русі. У противагу до багатьох письменників і церковних діячів, з одного і другого боку, які нерідко не перебирали в засобах і словах, радше загострюючи відносини, замість їх по-божому і по-церковному розв'язувати, – Йосафат являється справжнім екуменічним іреністом сьогоднішнього типу Другого Ватиканського Собору. Найперше, він переводить у своїй унійній дії ясне і дійове розрізнення між нез'єдиненням і нез'єдиненими, між тими, що баламутили і збаламученими. Нез'єдинених і своїх опонентів, які мали щирі наміри – він любив справжньою любов'ю християнина, пастиря й архипастиря. Його акція звернена проти фальшу, незнання чи неправди, а ніколи проти людини як такої. Ось як сам він характеризує свою унійну працю, в листі до литовського канцлера, Лева Сапіги: "Кличу Бога на свідка, який бачить моє серце і мої діла, що нікого з полочан, ані з інших моїх єпархій я не відштовхнув жодним злим прикладом мого життя, ані жодною твердою поведінкою; а тимбільше не може ніхто доказати і найменшого знаку моєї строгості, який давав би причину до роз'ярення умів заколотників і ворогів республіки... Багато осіб свідчить це про мене, і не тільки католиків, але також визначніших єретиків тих воєвідств, де живуть громадяни моєї єпархії, що справа мається так, а не навпаки. Нез'єдинених не можу взяти на свідків, бо вони, за проводом лиховісного Смотрицького, зненавидівши святу правду, думають, що ми, коли служимо їй поширенню, є більш як найлихвішні люди... Щоб я когось примусив до віри, то це ніколи не може бути доказане. Та правно обороняти мої права і свободу Церкви змушує мене моя звичайна єпископська присяга, якщо їх насильно порушують... Отже не мають вони іншої причини для своєї люті, як тільки ту: Що ми знаходимося на отому човні Христовому під проводом найвишого Керманіча, Христового Намісника; а цей човен ніколи не був, ні не може бути без бурливих хвиль, чи ми є в ньому, чи нас

нема."(ДБ, I, стор. 256, 257: лист Йосафата до Л. Сапіги з 22. 4. 1622 (частіше видаваний життєписцями Йосафата і перекладаний на інші мови)) І шкода, що – маючи до того і сили і засоби – великий литовський канцлер Лев Сапіга не встановив окремої комісії і розслідування ще за життя Йосафата; але, п'ять літ згодом, і за життя Сапіги, такий публічний судовий процес установив Апостольський Престіл, на якому, в Полоцьку й Витебську, про життя і смерть Йосафата зізнавало понад 150 свідків, які ствердили оті його слова та підкреслили його екуменічний іренізм; навіть ті самі люди, які кілька літ передше мали про Йосафата зовсім іншу думку.

У Полоцькому процесі поставлено під судове досліджування таке питання: "Як повадився згаданий архієпископ; до чого зокрема прикладався, і як повадився з нез'єдиненими, чи мав із ними розмови і їх любив, чи ненавидів і переслідував, і яких уживав утисків проти них?" (пит. 13)(Пор. ДБ, II, стор. 207: питання для свідків, ч. 13). Подібне питання було поставлене в процесі 1628 р. (ч. 19, 45, 46, 49, 50)(Пор. ДБ, I, стор. 92, 97, 98, ці твердження-запити виготовив маронітський архимандрит Вікторин Ахурський, на основі першого життєпису Йосафата, пересланого в грудні 1623 р. митрополитом Рутським; пор. ДБ, I, стор. 8-17, ч. 3). На це питання майже всі свідки дали пряму чи непряму відповідь, яка стверджувала велику любов Йосафата, його лагідність, брак мстивості, радість із навернення, смуток з упер-тості; хоч визнавали вони його рішучість там, де цього вимагала правда, благо душ і збереження єдності: всі свідки роблять оте основне розрізнення між нез'єдиненими як людьми, і нез'єдиненням як ученням, між обороною свого права й правди та агресорами й агітаторами, які чинили заколот між людьми доброї віри. Ось кілька свідчень учасників і очевидців. Іван Терліковський, один із провідників нез'єдинених полочан, зізнавав на процесі 1628 р., що "він сам, коли був православним, і багато інших його однодумців завжди мали найкраще поняття про Слугу Божого і про його життя та й чували про нього все щонайкраще, осуджуючи тільки одне: що признавав папу;"(Пор. ДБ, I, стор. 137: свідок 29 (Терліковський)) далі він заявив, що коли рішився прийняти католицизм та ішов до церкви, то Йосафат вийшов йому назустріч у притвір і, схопивши його за руку, "тихо заплакав, кажучи: Боже мій, ось знайшов я заблукану овечку і тобі її поручаю". Лука Циганевич, полоцький надрадник переповів на цьому самому процесі, що чув від виленського православного громадянина, Богдана Турецького, на вістку про смерть Йосафата, такі слова: "прегарну людину вбили підступні витебщани!" (там же). Витебщани Юрій Буєвич із власного досвіду казав: "слава про нього була найкраща, побожність і невинність найвища, любов до згоди велика", і "так любив мир і згоду, що, поручаючи нам свої справи, наказував завжди закінчувати їх замиренням, доручаючи навіть дещо поступитися зі свого права."(ДБ, I, стор. 200.- свідок 84,- пор. ДБ, II, стор. 260, п. 17 (Кантакузен) Витебський баптист Скраба казав: "Я знав сімох полоцьких архієпископів, але йому рівного я не бачив; взагалі, жодної не було причини для його смерті, хіба те, що називав себе з'єдиненим; якщо він не є в небі, то нам не можна буде діткнутися і до його порогів."(ДБ, I, стор. 201: свідок 85) Витебські городяни, католики і не католики, Василь Коробан, Оптат і Іван Щур, Федь Жилка, Пилип Вовк, Степан Павлович, Богдан Сакович, Семен Склій, Федь і Степан Спіка, Федь Бірук, Іван Ярмуков, "склавши виразним і піднеслим голосом присягу на св. Євангелію, одноголосно заявили, що Слуга Божий був убитий безневинно, вбивники не мали проти нього жодної причини, нічого він не змінив у грецькому обряді, закликав усіх до віри і з'єдинення, обичаями був дуже лагідний і людяний, дуже любив усіх, а передусім недужих"(Пор. ДБ, I, стор. 204: зізнання у Витебську, дня 31. 3. 1628,- зізнавали спільно й публічно покликані урядово витебські городяни). Один з цих свідків, Оптат Щур зізнавав: "подивугідне в Слуги Божого було те, що він до своїх противників був дуже приязний, повний людяности" (там же). Микола Гурко, витебський латинник, говорив про нього: "завжди про нього ходила добра слава, навіть за життя називали його святим; був дуже дбайливий про згоду, людяний, до своїх противників якнайбільше приязний"(ДБ, I, стор. 215: свідок 109); про його святість і невинність на витебському процесі в 1628 р. Іван Огінський, один із головачів православ'я на Білорусі, зазначував, що "взагалі жодної не дав він причини до такої

смерти" (там же); те саме говорив Григiр Кокотка, полоцький кальвініст, мовляв: "взагалі був убитий за з'єдинення". Це саме ствердило понад 150 свідків, із чого понад 75 витебщан, свідків і учасників трагедії, зізнаючи про його миролюбність, згідливість, лагідність, вибачливість, любов ворогів і противників та інші його чесноти, які показують його іренічне наставлення до православних і взагалі до некатоліків. На цьому ж процесі зізнавали також визначніші полоцькі й витебські жиди; Хаїм, Симха, Абрум і Данило "всі спільно склали про Слугу Божого свідчення щодо його святости, любови, згоди так, що – говорили вони – навіть нас, жидів, старався погоджувати, запрошуючи розсварених навіть на обід до себе. Був убитий, бо казав, що він з'єдинений... і вони оплакували і сьогодні оплакують убитого"(ДБ, I, стор. 218: свідчення витебських жидів); плакали по ньому і полоцькі жиди, а Нахман говорив: "Дав би Бог, щоб я в моїй вірі був такий добрий, як він був у своїй"(ДБ, I, стор. 195: свідок 79: Нахман); а його син Ізраїль публічно сказав на витебському процесі в 1628 р.: "у Витебську вчинено таке вбивство, яке негідне не то що християн, але і турків і поган; так жорстоко вбили людину праведну, пастиря, у своїй вірі добру людину, найлагіднішу, дуже приятельську й увічливу, як не годилось би вбивати навіть людину найпідлішу".

Це свідчення людей, які стояли осторонь, а то й із противного боку, тим важніше, бо показує, як сприймали екуменічну дію Йосафата люди в ній прямо заінтересовані, які відчували його настанову радше серцем і душею, як канонічними й церковними мірами. Те, що нез'єдинені відчували в його поведінці радше з боку гуманного, те саме католики окреслювали як вияв церковної ревности й апостольського запалу Йосафата, – наголошуючи радше правні, адміністративні чи канонічні вчинки Йосафата; зокрема, коли прийшлося зізнавати перед беатифікаційною комісією.

II. – Міжконфесійний діалог. – Вже в часі свого виленського періоду Йосафат зрозумів потребу екуменічного діалогу в унійній праці та ввів його в свою екуменічну дію. Він бачив добре, що в основі непорозумінь і спорів, а чи й боротьби лежить взаємне незнання, відчуженість, брак контактів, поширювання фальшивих вістей і обвинувачень. Усе це можна було усунути тільки при допомозі роз'яснень і задовільного викладу правдивого стану справи. Тому він говорить про з'єдинення Церкви на проповідях, улаштовує дискусії, промовляє й вияснює справи на прийняттях і гостинах, видає деклярації, пише листи, читає документи, пристарює книги, а передовсім іде до людей і говорить з ними. Ставши єпископом усе це він уводить у свою практику, і з потреби, і з обов'язку. Не виключає нікого, ні православних, ні протестантів, ні знатних людей, ні простих рибалок. Він дискутує у Варшаві з православними владиками(Пор. ДБ, I, стор. 130: свідок 13: Павло Пщицький); шість днів по своїм в'їзді до Полоцька 1618 р. обідає з полоцькими православними городянами і з повним успіхом серед привних роз'яснює поширені проти себе поголоски(Пор. ДБ, I, стор. 117 (опис в'їзду до Полоцька дня 9 січня 1618 р.)); приймає в себе православних шляхтичів і городян та говорить із ними про своє становище до константинопільського патріарха (Пор. ДБ, I, стор. 137: свідок 30: Лука Циганович, полоцький радник, розмова відбулася за обідом у Йосафата).

Коли Йосафат був у Варшаві, дійшло до його відома, що хтось у Витебську поширив про нього наклеп, немов би він златинізувався, користує з нагоди побуту в Варшаві Григора Бонецького, і пише до братства полоцьких і витебських рибалок листа з виясненнями і запевненнями; і тільки нечесна поведінка Бонецького, який не доручив листа, а ще більше прискаржив архієпископа, не дозволила вияснити справу й успокоїти нарід (Пор. ДБ, I, стор. 198: свідок 82: Григор Бонецький, - пор. стор. 209: зізнання Івана Гутора); коли в Полоцьку постала розруха проти нього, під закидом, що він задумує перевести всіх на латинство, він скликає до ратуші городян, і вияснює справу, не закриваючи своєї вірности Найвищому Архієреєві(Пор. ДБ, I, стор. 127: зізнання Івана Дягилевича; стор. 198: така саме зізнання Григора Бонецького про Витебськ; пор. ДБ, I, стор. 209: свідчення Івана Гутора і т. д); іде на села, коли Смотрицький розсилає свої листи і закликає нарід до бунту; роз'яснює, наповідає, переконує, на місцях береже своїх вірних; на фальшиві поголоски – відповідає

правдивими вістками, які поширює поміж духовенством і народом; наклепницькі закиди – вияснює своєю поведінкою; на закиди цивільної влади, дає вичерпні відповіді (листи до Л. Сапіги); показує документально лихі задуми своїх противників, цитуючи факти, події, докази. А народ прислухується до його слів, важить його докази, обсервує його поведінку, оцінює його діла – і дає йому послух і віру – йде за ним. І все це передусім силою свого слова і життя, бо державна політика, задивлена в державні рації оборони перед Туреччиною і здобуття московського трону для польського королевича, не піддержує його, не стає в обороні права, не перепинює фальшивої інформації й очорнень (Пор. листи Лева Сапіги, литовського канцлера (ДБ, I, стор. 246-255, з дня 17 березня 1622 г. Гл. також нижче, розд VI.). Він відважно кидає в обличчя державної влади голу дійсність його архипастирської праці й екуменічної дії, пишучи до Льва Сапіги такі наболілі, але відважні слова: "Земельні, замкові, трибунальні, городські уряди є переповнені протестами проти нас, хоч ми нікому нічого не повинні; і в цьому ніхто їх не пристиджує, а навіть усміхається їм щастя, бо їхнім фальшивим скаргам дається всюди повну віру. А нас, наше старинне святе з'єдинення, без позову, без суду і права стараються пригнобити і знищити своїми позовами та голими твердженнями, у нашій неприязності, кажучи, що всі внутрішні незгоди й сеймові скарги намножуються через нас та З'єдинення, чого не можуть ніяк доказати. Наша сумирність znana всім... Знаю певно, що козаки, по закінченні походу проти турків, і не думали піддержувати православ'я. Але їх неправні єпископи, а зокрема Смотрицький, бачачи що деякі сенатори числяться з ними, стали їх підбурювати письмами щоб включили і їхні, православні вимоги, до королівської милості, щоб якнайскорше досягнути свої бажання" (Пор. ДБ, I, стор. 257: відповідь Йосафата з 22 квітня 1622 р.).

На превеликий жаль, діалог св. Йосафата не сприймається в ширших горизонтах. Замість щирої зустрічі й розмови, проти нього висувають анонімний наклеп, розагітовують непідготовані народні маси, баламутять духовенство – обіцянками чи погрозами недалекого кінця З'єдинення, з волі державної влади. Спокійна праця над релігійним підйомом народу заколочена; на одній і тій же території починає діяти подвійна сила: на Білорусі з'являється Смотрицький, як єпископ і борець православ'я. Всякий позитивний діалог уривається: настає час нерівного бою, але в якому не буде переможця і переможенного. І новий Степан-Йосафат упаде під градом побоїв, а Савло-Мелетій піде в Дамаск, щоб стати вибраним посудом, і понести ім'я церковного З'єдинення перед народи (Навернення Смотрицького в 1627 р. почалося таки з витебської події, дозрівало вже в часі його подорожі на схід, і в 1627/28 рр. уповні визріло. Майже всі важніші свідки витебської трагедії приписували її моральне авторство Смотрицькому та його акції на Білорусі (пор. нпр. зізнання свідків другого полоцького процесу з 1637 р.), а сам Смотрицький ставить смерть Йосафата та її спричинників у біблійні відносини: Авель-Каїн/ пор. твір. Смотрицького: "Екзетезіс", виданий у Львові 1629 р., картка 3-4. Це повна моральна напруга лиха).

г. – Нерівна боротьба правди, сили і права. – У своїй архипастирській діяльності на Білорусі Йосафат мусів вистояти ще одну велику пробу: погодити силу, право і правду, ладнаючи так звану могилівську справу. Білоруський Могилів над Дніпром був найбільш висуненим на південь містом його архієпархії, і можна сказати – містом переходовим, де збігалися інтереси чотирьох політичних сил: Польщі, Литви, Московщини та України. Могилів лежав на шляху з півночі на південь, по артерії Дніпра, та на його перехресті з сухопутним шляхом із заходу на схід і навпаки. Перший шлях був внутрішнього державного характеру, другий уважався шляхом міждержавним: між Польсько-Литовською Державою і Московщиною, в напрямі на Смоленськ і Москву, – який служив і торговельним, і мілітарним цілям. Церковно Могилів належав у тих часах до полоцької архієпархії, властиво до її південної мстиславської частини. Саме це положення Могилева створювало окремі проблеми, навіть і церковного характеру. Згодом у тому просторі постануть три церковні центри: Могилів, Орша, Мстиславль; тут православ'я матиме свій незрушний бастион навіть у часах, коли католицька ідея опреться на цілу лінію Дніпра; у XVIII-му столітті перед наступом православної Москви, в процесі відсування нею католицизму на захід, тут

постане окремий центр латинського католицизму, для зберігання решток католицизму взагалі (Могилів давніше належав до мстиславського єпископства, яке було об'єднане з полоцьким і витебським, - у 1633 р. постало в Могилеві православне єпископство, надане королем Володиславом IV, щоб заспокоїти вимоги православних, першим єпископом став Йосиф Бобрикович (1633-1635), Юрій Кониський почав від 1768 р. називатися єпископом мстиславським, оршанським і могилівським, латинське могилівське архієпископство постало в 1782 р. (на бажання Катерини II) та було основане Апост. Престолом у 1784 р. для латинників у російській імперії, перший могилівський архієп. Станислав Богуш-Сєстженцевич робив заходи об'єднати під своєю владою взагалі всіх католиків, включно зі східними).

Коли Йосафат без труднощів міг обняти управу своєї єпархії в Полоцьку, Витебську та Мстиславлі, то в Могилеві прийшло до першої серйозної проби сили і права. Десь весною 1618 р. вибрався новий владика в південні райони своєї архієпархії, щоб обняти своє церковне управління та ввійти в контакт із духовенством і народом. На його шляху лежали передусім два головніші міста: Мстиславль і Могилів. Коли вістка про приїзд Йосафата прийшла до Могилева, у місті закипіло. Могилівське Братство, під впливом виленського Свято-Духівського Братства, виступило явно проти нього; за братством пішли міщани та духовники, і Могилів замкнув перед Йосафатом брами міста, відгрожуючись ужити навіть зброї. Щоб уникнути проливу крові, Йосафат відступив від міста, повідомляючи державну владу. Розгляд справи доручено литовському канцлерові Леву Сапізі, знаному зі своєї справедливості. Трибунал видав свій вирок: церкви й монастирі Могилева належать до Йосафата, і місто має їх передати йому до шости тижнів. Провідники бунту були засуджені до страти, але засуду так і ніколи не виконано, Йосафат перший відказався настоювати на виконання вироку, коли вони в цій справі звернулися до нього; полоцький надрадник Константин Стефанович, так оповідає про цю сцену: "усміхаючись, він сказав до них: Не думайте, що я жадний помсти; ви мене висміваєте, а я вас люблю". Цей висказ, за свідченням того ж Стефановича, відносився до події, яка збулась у Варшаві; візвані перед королівський трибунал, могилівські городяни, для насміху, принесли Йосафатові сухого оселедця з просьбою, щоб у нагороду відкликав свій позов; Йосафат прийняв сушену рибину, а посланцям відповів: поступлю за вимогами справедливості (Пор. ДБ, I, стор. 136: свідок 28: Конст. Стефанович, • ДБ, I, стор. 252, лист Лева Сапіги з 17. 3. 1622,- стор. 263: відповідь Йосафата з 22. 4. 1622; пор. Ю. Герич, Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича, Торонто 1960, стор. 27: лист Йосафата до Сапіги з 21. 1. 1622 р.,- пор. ДБ, II, стор. 220, п. 16 (Г. Хмельницький)). Довго ждав він на добру волю могилів'ян, а згодом усунув із могилівських церков православних ченців та священників і настановив з'єдинених. Місто припинило, навіть почало шукати інших шляхів. Городяни зібрали для нього суму 30 тисяч флоринів, щоб залишив їм православних священників, але Йосафат відкинув їх пропозицію (О. Тишкевич), кажучи: "Дару Святого Духа не можна продавати" (Г. Ушацький), і не ваших грошей я бажаю, але ваших душ (Пор. ДБ, I, стор. 122: свідок 7: Ол. Тишкевич,- стор. 213: свідок 108: Г. Ушацький, і інші). Такою своєю поведінкою успокоїв Йосафат могилів'ян, і вони визнали його своїм архипастирем. Так правда перемогла над силою, над гарматами чи грошем, і правопорядок був установлений і в цій частині його єпархії. У цій пробі сил Йосафат пізнав наглядно безборонність правди і права перед наклепом, упередженням, клеветою і злобною та заінтересованою пропагандою. Цей досвід став для нього незабаром цінною наукою на його хресному шляху на Голгофту, коли державна влада, щоб зберегти земські політичні інтереси, неначе біблійний Пилат умила собі руки та віддала і З'єдинення і Йосафата на розп'яття. Та це вже новий розділ біографії Йосафата.

РОЗДІЛ VI ХРЕСНИЙ ШЛЯХ ЙОСАФАТА

По трьох роках апостольських трудів, які завершилися "осанною" квітної неділі здобутків, вступає Йосафат із 1621-им роком у свою страсну седмицю зради, засуду, смертних небезпек і розпорошення свого стада. Це страсний шлях його життя, який закінчився витебською трагедією – великою п'ятницею його найвищої жертви, в дні 12 листопада 1623 р. Цей шлях пройшов він спільно з цілою східньою католицькою Церквою України й Білоруси, стаючи її центральною постаттю. Щоб зрозуміти логіку подій, слід розглянутися в обставинах тієї доби його життя. На тлі ширших подій стане ясною одна істина, на яку не звертається може належної уваги: Витебська трагедія не була якоюсь спонтанною реакцією збаламученої товпи, але логічним закінченням цілого ряду пов'язаних між собою подій, серед яких знайшовся Йосафат і впав жертвою цієї трагічної логіки. Можна б сказати, що, незалежно від своїх прикмет і вчинків, Йосафат мусів згинутися під ударами напасників, щоб могла виладуватися напруга різних енергій, які створили готовий до вибуху вибуховий клубок. І вибух стався, та в ньому не можна звинувачувати тільки Йосафата і витебщан, але цілу оту добу 1620-1623 рр. І це слід пам'ятати, приступаючи до розгляду останнього розділу біографії Йосафата.

1. – ДЕРЖАВНА І ПОЛІТИЧНА КРИЗА ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

Криза держави Жигмонта III мала декілька аспектів внутрішньо- і зовнішньо-політичного характеру.

а. – Московська і турецька небезпека. – Велика трійця польсько-литовської державної політики: Жигмонт III, Лев Сапіга – великий канцлер литовський, і Станислав Жолкевський – великий гетьман коронний, напереломі 1617/18 рр., не здійснивши своїх плянів і завдань, розіграла вже останні карти своєї політики. Жигмонт III (1588-1632), в тому часі, без великих провалів, але і без більших здобутків, вивершив уже 30 літ свого володіння, виживши всі свої можливості. Держава таких розмірів і таких складних проблем була вже знуджена його володінням, і внутрі діяли нові, але й небезпечні сили, які Жигмонт не вмів покермувати у відповіднім напрямку. Те саме можна сказати і про його двох головних співробітників. Лев Сапіга, великий канцлер литовський із 1588 р., переходив таку саму кризу, як і його монарх Жигмонт: просто – лавірував між труднощами і проблемами, бажаючи в спокою дожити своє довге урядування. Жолкевський, великий гетьман із 1605 р. (польний із 1590 рр.), а згодом і великий канцлер коронний із 1615 р., також не зумів вивести держави на чисті води та створити потужну мілітарну силу, і коли в 1617 р. перейшов поза сімдесятку життя, поза його плечами могли безкарно діяти різні люди. Всі три не встигли дати собі ради ні з Московщиною, ні з Туреччиною, помімо довгої московської смуги і безсилля та турецької безініціативності султана Ахмета I (1603-1617); і за те, на старі літа треба було платити невдачами, втратою авторитету, а навіть головою (Жолкевський під Цецорою).

б. – Московська авантюра Польщі і кінець "смути". – У розпочатку в Московщині кризу, по смерті Бориса Годунова (1605), Польща прямо вмішалася по невдачі другого фальшивого Димитрія (1609), висуваючи свою кандидатуру на московське царство, в особі Жигмонтового сина – Володислава. Був це саме Жолкевський, що переводив під Москвою вибори Володислава на московського царя; йому на перешкоді станув Василь Шуйський, а по його програній (1612) Михайло Романов, обраний царем 1613 р. За Володиславом залишився тільки порожній титул, а то й реальний епітет чергового самозванця. Великі плянування здобути для Володислава Москву й царську шапку, які леліяли Жигмонт, Жолкевський і Сапіга, відкладано з року на рік, поки Москва Романових не зросла в силу так, що в 1618 р., по розгромі Володислава під Москвою, прийшло до замирення в Дивіліні; за ціну

територіальних здобутків на Смоленщині й Сіверщині, Польща зреклася своїх претенсій до московського царства, а Романови твердо засіли в Москві, і політично, і церковно, коли то 19 червня 1619 р. батько Михаїла Романова – Філарет був висвячений єрусалимським патріархом Теофаном на патріарха московського (Патріарх московський у 1619-1633 рр. Його постава до католицизму була крайнє неприхильна, аж до перехрещування. Пор. Макарій, Історія Церкви, т. 11, стор. 24, К. Ходиніцкі, Православна Церква і Річпосполита Польська, Варшава 1934, стор. 422). Поступившись політично, Москва скоро починає цікавитися церковними справами в державі Жигмонта, шукаючи туди шляхів для підваження її політики і сили. Саме з тих часів датується заінтересування Москви і козаками, і українсько-білоруським православ'ям, а Борецький і козаки вже виразно переговорюють з московськими думними дяками (Правдоподібно переговорювали козаки з патр. Теофаном єрусалимським у Москві вже в 1620 р. і тут були уложені пляни на відновлення православної єрархії в Україні, у порозумінню з Москвою. Пор. П. Жукович, Сеймовая борьба с 1609 г., т. III, вип. 26-26, Ходиніцкі, цит. тв., стор. 422, зам. 1, і інші. Митроп. Борецький висилає посольство до Москви в 1625 р., пише листи тощо. Пор. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 445-446). А тимчасом Польща хитається між надіями і тривогами: з одного боку опанувати Москву, а з другого боку стати з нею віч-на-віч на полі бою; тому поява патріарха Теофана з окремою місією викликає в Польщі підозріння в наладнуванні турецько - московського протипольського союзу, між Османом II і Романовим (Польська влада вважала Теофана шпигуном Туреччини та навіть хотіла його зразу арештувати, згодом слідувала за його кроками. Думка про Теофана-шпигуна пізніше виступає в полеміці між православними і католиками в 1621-23 рр., Пор. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 423-425, 437-440 і т. д.). Так Москва держить Польщу в шаху та в'яже її руки для рішучішої і державної, і церковної політики; її жертвою стає Берестейське З'єдинення і Йосафат.

8. – Мілітарна загроза турецьких везирів. – Майже рівночасно з цими подіями в Москві, в Туреччині не стає Ахмета I та його вирівноваженої політики щодо Польщі. У Стамбулі бере верх над 13-літнім престолонаслідником Османом II військова камариля і на трон падишаха садить молодшого брата померлого султана – Мустафу I, збожеволілого 19-річним в'язненням у часі володіння Ахмета I; рівночасно, ще того самого року, турецькі полководці силою накидають безборонному Жолкевському військовий мир під Бушею, вимігши зречення з Молдавії й Волощини та приборкання козаків. Та ледве по році, палатна військова революція садить на трон султанів Османа II, 13-літнього підлітка (1618-1622), який у 1622 р. знову мусить поступитися місцем Мустафі I. Та ні Осман II ані Мустафа I були володарями в Туреччині, тільки кліка сильних великих везирів. І коли в 1620 році і загальна державна опінія Польщі, і виразний наказ Жигмонта III: зайняти знову Волощину, – вивела Жолкевського на цецорські поля, Іскандер-бей, автор замирення під Бушею, вщент розбив польську армію; між поляглими був Жолкевський, а між полоненими польовий гетьман Конєцпольський. Та Туреччина не використала своєї перемоги, бо в державі не було сильної відповідальної руки, і Польща мала нагоду підготувитися до оборони, стараючися позискати на свій бік козацьку силу. То коли в 1621 році Карло Ходкевич, литовський гетьман, станув під Хотином, він розчисляв на козацьку силу Сагайдачного. Битва під Хотином була нагодою до повного замирення з Туреччиною, бо обі сторони не почувалися на силах вести війну аж до остаточної перемоги (Тільки завдяки участі козаків хотинська битва скінчилася для Польщі успішно, і згодом цей аргумент використовують козаки для осягнення своїх прав і вольностей, та в церковних справах, а передовсім для одержання державної апробати для нововисвяченої 1620 року єрархії). Але за здержання турецької небезпеки і загрози, Польща мусіла дякувати козакам та платити поступками політичного характеру, а й поступками на церковному полі. І знову Берестейське З'єдинення та Йосафат у Полоцьку були ціною козацької допомоги, а хотинська битва ще довго давала напрям державній політиці Польщі (Пор. нпр. переписку Сапіги з Йосафатом в 1622 р., в ДБ, I, стор. 247 (лист Сапіги з 17. 3. 1622), стор. 262-3 (лист Йосафата з 22. 4. 1622), пор. Ю. Герич, цит. тв., стор. 26-7 (лист Йосафата з 21. I. 1622)).

2. – УКРАЇНЬСЬКА КОЗАЧЧИНА І ПРАВОСЛАВ'Я (1620-1621 рр.)

Від 1590-их років українське козацтво грало помітну роль у східно-європейській, а навіть середземноморській політиці, чи як проти-турецька, чи і проти-московська сила. Вже в 1593 р. козаки входять у плянування Папи Климента VIII і Венеції, як партнери проти-турецької європейської ліги (Пор. листи папи Климента VIII з 8. 11. 1593, в Документи Римських Архієреїв, т. I, стор. 233-4, пор. Л. Винар, Дипломатична місія Апександра Комуловича в Україну 1594 р., в "Записки ЧСВВ", том IV, стор. 513, Рим 1963 р. і т. д.). Теж і Жолкевський, польський гетьман, по розгромленні Христофора Косинського й Северина Наливайка (1593-1598 рр.) та їх проти-польських плянів, за своє довге гетьманування держить козацьку силу в постійному поготівлі для шахування і Туреччини, і Московщини. Козаки беруть вирішну участь в авантурі фальшивих Дмитріїв проти Московщини (1605-1610 рр.), а згодом польський кандидат на московський царський трон, Володислав Ваза, на них покладає свої сподівання (Між рр. 1610-1619 козаки кілька разів брали участь у походах на Московщину, в рамках настання польського королевича Володислава на московське царство. Пор. нпр. різні листи апост. нунцій з Варшави до Риму, в А. Г. Великий, ЧСВВ, Листи Апостольських Нунція до історії України, том III, рр. 1609-1620, Рим 1959. Про московські пляни Володислава й участь козаків згадує і Йосафат, і Сапіга, у вище цитованій переписці з 1622 р). За гетьманування Петра Конашевича Сагайдачного (1614-1622), козащина стає в трикутнику: Польща-Москва-Туреччина, немов самостійною мілітарною силою, з якою вони числилися і з нею розробляли свої пляни; вона стає арбітром мілітарної, а з тим і політичної рівноваги в цьому просторі. Декілька дат покаже наглядно на розмах козащини тих часів, помімо всієї поміркованої політики Сагайдачного: 1614 р. козаки Сагайдачного громлять Трапезунт і Синоп у Малій Азії; 1615 ходять походом на Стамбул; 1616 р. облягають Кафу на Криму; 1618 р. рятують ситуацію, а то й життя Володислава під Москвою; 1621 р. перерішують під Хотиним битву між Польщею і Туреччиною. Все це в Польсько-Литовській Державі здобуло для козацтва ім'я, славу, авторитет і пошану, змушувало рахуватися з ними в державній унутрішній політиці та прислухуватися до їхніх постулатів, якого вони не були б характеру. Так наказувала політика, навіть як ішлося про справи церковні. І саме ця сила ставить у цих роках між свої постулати справу української Церкви, стаючи по боці українського православ'я. І хоч козацтво діяло прямо тільки на українських землях, то впливало воно не менше і на цілість польсько-литовського державного комплексу, включно з Білоруссю. Так козацтво стає силою, яка прямо заторкала життя і працю Йосафата в далекому Полоцьку. Козащина Сагайдачного веде в тому часі і легальну сеймову боротьбу в користь православ'я та своєю силою шантажує польську державну силу й адміністрацію. Рівночасно посередничить у настановленні православної єрархії, стає в її обороні та старається про її легалізацію в державі.

3. – ВІДНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЄРАРХІЇ (1620-1621 рр.)

По Берестейському Соборі в 1596 р. православна течія, яку очолив кн. Констянтин Острозький, за винятком Львова й Перемишля, не мала свого єрархічного проводу, існуючи без координаційної влади митрополита. У 1620-их роках залишився тільки львівський єпископ, бо в Перемишлі діяв від 1610 р. Атанасій Крупецький (1610-1652), а луцько - острозька єпархія довгий час залишилася предметом боротьби. Отже центральною, справою всіх плянувань і змагань православних було, коли вже не відсунення з'єдинених владик, то принайменше відновлення своєї єрархії, і в 1620 році це стало довершеним фактом. Те відновлення треба розглядати в кількох етапах, як певний складний процес у її підготові, в постанові й у її утвердженні.

а. – Сеймова боротьба православної шляхти. – Двадцять п'ять літ тривала боротьба православ'я, щоб легальними шляхами добитися того, що воно досягнуло в 1620-ім році шляхом доконаного факту. У міжчасі роль єрархії перебрала шляхта й

організоване в братствах міщанство. В цій легальній сеймовій боротьбі, земельного й загально державного характеру, православ'я використало всі пригожі внутрішньо й зовнішньо політичні кон'юнктури; у перших роках по Берестейським Соборі була використана політична й економічна сила української шляхти; згодом протестантська іредента; у 1605-1608 рр. організований бунт польської шляхти проти королівської влади (рокош Зебжидовського), а далі обставини московської "смути" (фальшиві Дмитрії) і польські східні плянування (Володислав), вкінці – турецька небезпека 1620-их років. Та вислід тієї боротьби був незадовільний. Головна причина неуспіху лежала в тактиці й цілях боротьби. Вже від часів Берестя і від кн. Острозького православ'я основно пов'язало свою віднову зі скасуванням східного католицизму, оформленого в Берестю. До того не могла допустити релігійна совість відповідальних чинників. Пов'язання цих двох справ в одну цілість було причиною провалу довголітніх легальних змагань українсько-білоруського православ'я, яке вимагало більше, як могла видержати тодішня релігійна совість польсько-литовської влади. Тому справу відкладано з року на рік, заплутувано неясними формулюваннями та здушувано бюрократичними методами. Така доля стрінула сеймові постанови 1607, 1609, 1618, 1620, 1621 рр. (Пор. збоку православних: П. Жуковичь, Сеймовая борьба православнаго западно-русскаго дворянства съ церковной уніей (до 1609 г.), Петерб. 1901, той же, Сеймовая борьба. (съ 1609 г.), в шістьох випусках, що появились у 1903-1912 рр і обнимали період до 1632 р. Із католицького боку гл. нпр. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 356-416, 431-449. М. Грушевський у своїй Історії України-Руси трактує справу цієї боротьби в VI-му томі (стор. 563-591) та згодом у дальших томах за хронологією. В томі VII, стор. 322-387 говорить Грушевський, за документами, про ролю козащини в рр. 1604-1619.)

Державна конституція 1607 р. частинно вислухала вимоги польської збунтованої шляхти і постуляти православної Київщини, Волині, Брацлавщини та церковних братств; установляла свободу православного віровизнання й культу, можливість відзискати церковні маєтки та признавала церковні достоїнства за шляхтою руською "справжньої грецької віри"; касата Берестя була відкинена, а встановлено стан актуального посідання (Пор. М. Грушевський, Історія України-Руси, т. VI, стор. 580-581,- К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 392-4). Звідси почалася реальна і судова боротьба за церковні маєтки.

Конституція 1609 р., не даючи якихсь основних рішень, обстоювала рівні права також для з'єдинених, вносячи ясність у поняття "справжньої релігії грецької", наказуючи обом сторонам, під державними карами, тимчасове перемир'я й занехання боротьби (Пор. Ходиніцкі, ц. тв., стор. 397-9; Грушевський, там же). Державні обставини і внутрішні події припинили на якийсь час боротьбу; державні й земські сейми доручали тільки "пильно старатися про основне успокоєння грецької релігії" (Пор. М. Грушевський, цит. тв., том VI, стор. 582-5,- К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 404-5). Шляхта домагалася тільки прав для православ'я, занедавши вимагати ліквідації східного католицизму (нпр. сейми 1610, 1615, 1616 рр.). Була це акція шляхти перемиської, львівської і волинської. Київська ж шляхта послабила свої настоювання аж до часу, коли її піддержало українське козацтво своїм криваво здобутим у державі авторитетом. Із 1617 р. козаки Конашевича вступають до київського богоявленського братства, і на базі конкретної мілітарної допомоги державі проти Московщини й Туреччини ставляють церковні справи й постуляти в свою програму, головну у 1618, 1620, 1621 рр.

Із 1615 р. союз православних із протестантами у спільній сеймовій боротьбі розійшовся, і вже сейм 1618 р. декретував про релігійні справи східної Церкви тільки на основі реальної сили козаків та їх потреби в державі. Справу відкладено і на цей раз, а "тимчасом людей грецької релігії, духовних і світських, зберігаємо в мирі та в свободнім звичнім віровизнанні, до якого не можуть бути змушувані, ані задля нього правно карані." (Пор. К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 409-410) Це була політична поступка козакам у конкретній політичній кон'юнктурі, внутрішній і зовнішній. А сейми 1620 і 1621 рр. були прямим торгом із козаками за ціну протитурецької допомоги; вступом до

цього була промова волинського посла, Лаврентія Древинського, який і висунув постулати: гідності церковні – для шляхти, свобода віровизнання, поворот єпископів під константинопільський патріархат, зворот маєтків (Пор. К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 432-3. Промову Древинського розглядають усі історики тих часів, текст промови, в перекладі на московську мову, вперше видав Бантиш-Каменський в Историческое известіе о возникшей в, Польше унії, перше вид. в 1805 р., друге в 1864 р., стор. 64-69; сл. М. Грушевський, цит. тв., т. VII, стор. 444; Жукович, цит. тв., т. III, стор. 72, Е. Піковскі, Історія унії Церкви руської з Церквою римською, Познань 1875, стор. 207 (по польськи)).

б. – Місія і діяльність патріярха Теофана Єрусалимського. – Весною 1618 р. єрусалимський патріярх Теофан вибрався з якоюсь окремою місією до Москви; вступивши по дорозі до Константинополя, він одержав від тамошнього патріярха великі повновласті для країн, кудю переїжджатиме, включно зі свяченнями митрополитів (1. 4. 1618). Теофан узяв шлях на Москву через татарські землі; в часі польсько-московської війни 1618 р. проживав у Тулі; згодом брав участь у переговорах девлінського замирення; до Москви прибув у квітні 1619 р., де 24 червня 1619 р. висвятив Філарета на патріярха; залишив Москву 4 лютого 1620 р., а до Києва прибув 22 березня, прийнятий із підозріннями збоку польської адміністрації, яка здогадувалася про якісь шпигунські й політичні цілі Теофана в трикутнику: Стамбул – Москва – Київ. А самі обставини й поведінка Теофана не влегшували роз'яснення його становища. Вже у травні звертається він до всіх православних "малої Руси" (15. 5. 1620) із благословенням; кілька днів згодом пише до київського Братства (26. 5.). Теофан, який замешкав у Печерській Лаврі, відвідує довколишні монастирі, благословить святині, приймає делегації братств із Могилева, Слуцька, Луцька, роздаючи ставропігіяльні права. У серпні заохочує православних Польщі й Литви вибрати собі єпископа (13. 8. 1620), а кілька днів пізніше відбуває в Києві "зїзд духовних і мирян" (15. 8.), на якому вони просили висвячення єрархії, до чого не дійшло. Згодом Теофан скріплює свою опіку над братствами у Вильні, Львові, Минську та по інших містах, але з висвятою отягається. Ситуація змінюється основно у вересні; польське військо під Цецорою було вщент розбите, а Жолкевський убитий (20. 9. – 6. 10. 1620). Польській адміністрації було не до Теофана, нагляд над ним припинено, і він відзискав свободу рухів, яку використовує для висвяти єрархії: 16 жовтня в богоявленській церкві в Києві, тайком і без торжества, висвячує на Перемишль Ісаю Копинського; 19 жовтня там же висвячує Йова Борецького на митрополита, згодом Мелетія Смотрицького на Полоцьк і Білорусь (Пор. К. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 424-431; М. Грушевський, цит. тв., т. VII, стор. 432-437.); виїхавши з Києва, 7 січня 1621 р. в Трехтимирові висвячує Йосифа Курцевича на Володимир, у Білій Церкві Ісаакія Борисковича на Луцьк й Острог, а Паїсія Іполитовича на Холм і Белз; вкінці, залишає грецького єпископа із Стахоми, Аврамія, на Пинськ і Турів. У спроводі козаків Сагайдачного десь на початку березня прибув до Буші, де розрішив їх за їхню війну проти Московщини та заборонив далі проти неї воювати; тут видає він письмо, в якому повідомляє про назначення єрархії, підчинення братств під владу єпископів, та, закликаючи зберігати чистоту обрядів, переїздить кордони польської держави в напрямі Молдавії; звідтам, дня 12 березня, пише листа до московського патріярха Філарета, повідомляючи про щасливо виконану місію, і закінчує славнем на честь московського царства (Пор. Ходиніцкі, цит. тв., стор. 428-429, М. Грушевський, цит. тв., т. VII, стор. 450); свій успіх приписує Божій допомозі, не згадуючи нічого про своє вміле використання людських чинників і обставин. Фактично, для своєї акції й місії в Україні Теофан не міг вибрати кращого історичного моменту, знаменито виважуючи всі сили. Роки Цецори й Хотина найкраще надавалися для поставлення державної польської адміністрації перед доконаним фактом у цій найважнішій церковній справі. Не будь усіх тих моментів, православна єрархія ще принаймні 10 літ, як не довше, мусіла була б ждати на своє відновлення (Тобто до смерти короля Жигмонта III, в 1632 р. і нового безкоролів'я в Польщі, коли можна було виснажити нові поступки, з нагоди вибору короля, у нового кандидата (т. зв. "пакта конвента", договірні статі)).

в. – Православна єрархія у світлі факту і права. – Цецорська програма викликала в Польщі дезорієнтацію й замішання, зокрема на українських землях. Навіть звичайна інформація послабла, і Варшава довідалася про діяльність Теофана щойно по доконаному факті. На листопадовім сеймі 1620 р. про цю справу немає згадки; більше того, Жигмонт пише до Теофана, щоб вплинув на козаків, щоб дали допомогу проти Туреччини; і Теофан заохочує козаків до послуху владі, вважаючи, що таким чином новопоставлена єрархія легше одержить своє державне визнання. Психічний настрій польського суспільства по цецорській програмі був такий, що порада Теофана була виявом дуже влучного політичного кроку. Залишаючи за собою державно-правно нелегальний твір, він передбачував для нього труднощі в конкретному житті. І козаки та православна єрархія придержувалася тієї вказівки: заявляли лжояльність, обіцували допомогу, і в 1620 р. сейм не виніс жодного рішення, ні за, ні проти православних владик, обмежуючись тільки до реасумовання конституції 1607 р. (Пор. К. Ходиніцькі, цит. тв., стор. 433-4) Щойно в зимі 1621 р. на новому варшавському сеймі була поставлена справа нової єрархії, яку визнано за нелегальну і противну державним законам. Жигмонт видає універсали проти єпископів і митрополита (1. 2. 1621; 15. 3.), а з'єдинені єпископи позивають нових єрархів до суду: Рутський – Борецького, а Кунцевич Смотрицького. І навпаки: Сагайдачний, покликуючись на заслуги козаків, просить Жигмонта про признание прав і єрархії та обіцяє підмогу проти Туреччини; Борецький складає свою протестацію (8. 5. 1621), заявляючи лжояльність, доказуючи легальність свячень (Пор. К. Ходиніцькі, цит. тв., стор. 435-6, текст видав П. Жукович, Сеймова боротьба..., т. 5, стор. 195, Спб. 1910; М. Грушевський, цит. тв., т. VII, стор. 455-58), та просить про потвердження збоку держави. У червні 1621 р. він особисто шукає підпори в козаків на козакій раді в Сухій Діброві та одержує їх піддержку. Згодом приходить хотинська війна та її неясний вислід, у якій козаки здобули собі великі заслуги (Про цілу хотинську кампанію гл. М. Грушевський, цит. тв., т. VII, стор. 467-479); на тій основі вони звертаються знов до Жигмонта про признание обіцяних їм привілеїв та про успокоєння "грецької віри". На взаємних обвинуваченнях, полеміці, а то й актах насилля проминув 1622-ий рік; державна влада схиляється до поступок; навіть старий Сапіга старається задоволити козаків і православних узагалі (листи до Йосафата 1622 р.). На сеймі, зимою 1623 р., розглянувши взаємні обвинувачення з'єдинених і нез'єдинених, Жигмонт вирішує встановити окрему комісію, щоб погодити сторони; до комісії увійшло 5 сенаторів і 9 послів, під предсідництвом примаса Лаврентія Гембіцького. Пляновано спільний синод між спірними сторонами, але безуспішно, і справу знову відкладено до майбутнього сейму; тамчасом скасовано всі процеси, а співжиття наладнано на основі сеймових конституцій 1607, 1609, 1620 років (Про сейм 1623 р. пор. К. Ходиніцькі, цит. тв., стор. 442, - М. Грушевський, цит. тв., том VII, стор. 497-508). Справа державного признание єрархії не поступила правно ні на крок вперед. Та в тому ж таки 1623-му році стався довго передбачуваний вибух: витебська трагедія, яка розрядила напруження в іншому напрямі.

Коли йшла затяжна легальна боротьба за правні глибокі вирішення: З'єдинення чи Православ'я, єрархія берестейська чи єрархія київська, усунення єпископів з'єдинених чи признание єпископів нез'єдинених, яка так і залишається невіршеною, – одночасно щоденна дійсність не числилася з правом, але з фактами. Фактично ж простір київської митрополії помалу розподіляється на три полоси впливів: північну, середню й південну. Південна полоса, себто єпархії Галичини, Волині, Київщини і Поділля підпадають під абсолютний вплив і управління київської єрархії, і новоназначені єпископи можуть тут фактично виконувати, без більших труднощів, своє церковне правління, а навіть моральну пресію на католицькі елементи; середня полоса, яка обнімала єпархії Холмщини, Підлясся, Полісся, Сіверщини і Смоленщини стає полосою мішаних впливів, із перевагою правних єпископів берестейського на-значення; православ'я шукає тут щойно своїх позицій; північна ж полоса, яка проходить Гродненщиною, Виленщиною та цілою Білоруссю, є в правнім і фактичнім посіданні з'єдинених єпископів, а православ'я мусить кинути сюди всі свої сили, щоб знайти в цьому просторі свої причілки для дальшого поширення.

Фактично, боротьба 1620-1623 рр. ведеться на території київської митрополії з таких твердих вихідних позицій: Київ-Львів, проти Вільна і Полоцька; а ведуть її головні антагоністи: Рутський – Кунцевич, із католицького, а Борецький – Смотрицький із православного боку. В цій боротьбі впадуть жертви: з однієї сторони Кунцевич, а з другого боку – Смотрицький, перший фізично, другий ідейно: перший стає мучеником, другий – католиком. У висліді першої рунди тієї боротьби, приходиться усвідомлення нового гасла: не перемога однієї чи другої сторони, але порозуміння, щоб "Русь не нищила Руси"(Це гасло викували такі люди як Й. Рутський, М. Смотрицький, Й. Борецький, П. Могила та інші, і воно прийнялось з обох боків барикади). Це і буде безпосередній плід релігійної боротьби 1620-1623 рр. А ґрунт для цього підготує ота книжна полеміка, яка розгориться великим вогнем у 1621-1623 рр., виявивши при тому факт, що абсолютна непримиримість не має глибших основ. г. – Полеміка 1621-1623 рр. – Темою полеміки цих років між з'єдиненими і нез'єдиненими був факт відновлення православної єрархії патр. Теофаном у 1620 р. Провідною ниткою полеміки було: легальність чи нелегальність Теофанового чину, себто нової, київської єрархії. Головні аргументи впали з урядових державних і церковних кол: Жигмонт III, Рутський, Борецький. Ними були: порушення державних прав Жигмонта, використання тяжких обставин в обличчі ворога; неправна обсада зайнятих правно єпископських осідків, внесення нового заміщення в Церкву й державу; sacramentalна неважність і канонічна недозволеність свячень єпископів, через непевний єрархічний характер Теофана та брак компетенцій; вкинено в цю полеміку й підозріння в шпигунстві на користь ворожих польсько-литовській державі потуг; із православного боку видвигнуто і давніші справи Берестейського Порозуміння, чи взагалі спору між Сходом і Заходом, зі звичайними темами, головню щодо римського примату. Поза тією оказійною тематикою стоїть капітальний твір полеміки XVII століття: "Палінодія" Захарії Копистенського, яка була написана в листопаді 1621-го року, але тоді не видана. Повний заголовок рукопису Копистенського (який був поширений у відписах) звучав: "Палінодія або Оборона східної католицької апостольської Церкви і святих патріархів, і про грецьких і руських християн."(Пор. А. Іщак, Захарія Копистенський і його "Палінодія", в "Богословія", Львів 1930-1932, т. УІІ-Х; говорить про автора та аналізує частинно його твір. Перший раз видано друком у Русская Историческая Библиотека, т. IV, стор. 313-1200)

На усні й листовні закиди, православні приступили до ґрунтовнішої оборони. Можливо, що початком цієї оборони був лист Борецького до Жигмонта III, з травня 1621 р., в якому накреслена лінія оборонної поведінки. З полемічним твором виступив теж головний корифей тодішнього православ'я – Мелетій Смотрицький, видаючи 5 вересня 1621 р. обширніше письмо: "Верифікація (оправдання) невинності й усунення фальшивих поголосок поширених на Литві й Білорусі"(Видана в Архивь Юго-Западной Россіи, ч. I, т. IV, стор. 279-344); ціллю книги було доказати неслухняність обвинувачення патр. Теофана у зраді та опрокинення закиду в неканонічності й безправності свячення Теофанових єпископів. На книгу Смотрицького відповіли з'єдинені двома творами: "Проба фальшивого оправдання і доказ самоволі ченців", авторства Тимотея Симоновича, і "Поважна провина", пера Рутського, видана виленськими Василями Св. Трійці. В одному і другому творі використано клясичні докази тодішньої полеміки: незаконність, шкідливість, зрадливість поведінки Теофана і православних. У тому ж таки часі виступає Смотрицький з "Обороною верифікації", а з'єдинені з новим твором: "Іспит оборони себто відпис на письмо Оборона верифікації", де між іншим подається до відома, що Смотрицький кілька разів наближався до з'єдинення, і щойно під впливом протестантизму віддалився від нього. На це відповів Смотрицький новою книгою: "Спис досадливих письм, виданих ченцями Св. Трійці", де не дає нових доказів, але вживає вдало анекдотики. У 1622 р. в імені православної єрархії Борецький видає новий твір під заголовком: "Виправдання невинности", в якому досить помірковано заявляє свою лояльність для держави Жигмонта та розвиває аргументи за канонічністю поведінки Теофана, і миролюбністю православних. Але в новому письмі православної шляхти, під заг. "Проханія (суплікація) до

пресвітлого і ясновельможного сенату Корони Польської і Великого Князівства Литовського, духовного і світського", спостерігається далеко гостріший тон; наголошуючи на гніт православ'я, на поведінку з'єдинених, на вагу політичного об'єднання, вимагають у ньому усунути церковне з'єдинення, і визнати нову православну єрархію ("Проба фальшивого оправдання", вид. в Архив Ю.-З. Росії, ч. I, т. VIII, стор. 799, "Поважна провина", там же, т. VII, стор. 443-510, - "Оборона оправдання", там же, т. VII, стор. 345-442; "Іспит оборони", там же, т. VIII, стор. 562-596; "Спис досадливих писем", там же, т. VIII, стор. 597-673; "Виправдання невинности", там же, т. VII, стор. 511-532; "Прохання", гл. М. О. Коялович, Документи об'ясняючі історію западно-русскаго края и его отношение къ Росіи и Польше, СПб. 1865, стор. 230-231).

В такому тоні і такими засобами, на сеймах і поза ними, листами і друкованими творами розвивалася ідеологічна і правнича боротьба за церковне обличчя українсько-білоруської Церкви в Польсько-Литовській Державі. Та одночасно з нею йшла інша боротьба, ведена іншими і конкретнішими засобами, живими людьми і за ближчі цілі. Вона зосереджувалася головню на Білорусі, під проводом Смотрицького й Кунцевича.

4. – ЦЕРКОВНА БОРОТЬБА ЗА БІЛОРУСЬ (1621-1623)

Найтяжче завдання для відновленої в Києві єрархії припало ставленикові виленського Свято - Духівського Братства – Мелетієві Максимові Смотрицькому; коли він прийняв 1617 р. чернечий постриг, виленське братство поставило його в 1620 р. кандидатом на православного архієпископа Білорусі, після того як від того уряду відмовився виленський архимандрит Леонтій Карпович. Крім особистої спосібності Смотрицького на таке діло, можливо, що нез'єдинені бажали тим остаточно зв'язати Смотрицького зі своєю справою та перерішити його хитання вбік католицизму, які він проявив у 1617-1620 рр., так що деякі його тодішні писання були навіть спалені ревнителями православ'я – острозькими братчиками. Так став Смотрицький прямим суперником Йосафата, але, щоб посісти Білорусь, наперед мусів він звести з Кунцевичем дуже таки завзяту боротьбу, — з питомим собі завзяттям та не перебираючи в засобах.

а. – Наступ Мелетія. – Зразу по своїй висвяті виїхав він до Вильна і почав організувати наступ на з'єдинену Йосафатом Білорусь. Повну й беззастережну піддержку дало йому в цьому виленське Братство Святого Духа та Свято-Духівські ченці. Отже, не чекаючи сеймових правних вирішень, приступає Смотрицький до дії – організуючи широку й наполегливу пропаганду. Ось головні кличі тієї пропаганди: а) Кінець богопротивній і шкідливій Унії, кінець латинським єретичним і єзуїтським затіям, кінець насильствам! Бог вислухав моління православного люду і східні патріярхи поблагословили для нього нових пастирів! б) Славне і заслужене козацьке військо поставилося за православними єрархами і дає їм поміч і охорону! Король і сейм уже продумують як передати церкви й маєтки православним владикам, віднявши їх в уніятів! Магнати і шляхта вже перешилилися на бік правди і правопорядку! в) Уніятські єпископи у відступі, і шукають як їм спастися від народного гніву та, розкривши свої карти і задуми, ідуть на латинство! Латинський душехват Йосафат, скрившись у Варшаві, вже служить у латинському обряді! Наочні свідки бачили його в латинських костелах, у латинських ризах! г) Настав час завести лад і правопорядок: священики нехай прийдуть із чолобитнею до нових владик, поки час! А хто опирається – геть його під чотири вітри, нехай іде до своїх заступників! г) Геть з узурпатором Йосафатом, нехай живе і довгоденствує наш владики Мелетій, борець православ'я!

Із такими й подібними словами, а то й листами Смотрицького кинулися виленські ченці по всій Білорусі, до сіл і міст, на громадські площі й до церков. Від міста до міста ходили ченці й міщани, збирали народ, промовляли, грозили, вимагали, і передусім клеветали. І Витебськ, Орша, Мстиславль, а частинно й Полоцьк повірили Смотрицькому, і виповіли послух Йосафатові, який перебував у Варшаві, даючи

допомогу Рутському в сеймовій боротьбі 1621-го року. А коли десь із початком весни 1621-го року станув Йосафат на Білорусі, з листами Жигмонта, щоб не йняли віри Борецькому і Смотрицькому, – знайшовся серед церковної руїни: церкви світили пустою, за містами чи на передмістях відпали священники служили у провізоричних молитовнях; православні ченці, у проводі з ченцем Сильвестром підносили зневажливий голос проти Владики на площах, у міських ратушах, на народних вічах, по хатах і палатах (Свідки беатифікації говорять про різних ченців: про листи Смотрицького: ДБ, II, стор. 225 (Хмельницький); стор. 239 (Косінський); М. Тишкевич зізнає, що листи Смотрицького приніс полочанин Гаврило Лагідний (ДБ, II, стор. 252, п. 8); стор. 268, п. 8 (Кантакузен), стор. 282, п. 8 (І. Дягилевич); стор. 296, п. 8 (Д. Ахримович); Іван Яковлевич Ходика говорить про 7 листів, які він сам привіз від Смотрицького з Більна і передав Іванові Гедройцеві, який порозвозив їх по Білорусі; іншим пропагатором називає він якогось полочанина Плякиду: пор. ДБ, II, стор. 307, п. 8,- ще інші свідки говорять про ченця Сильвестра: пор. ДБ, I, стор. 210: свідок Гр. Нешик, і інші). На адресу Йосафата почали сипатися погрози та й чинні зневаги; його поява провокувала вибухи непогамованого гніву. Почалися сходини загорільців, щоб продумати пляни, як позбутися Йосафата з Полоцька й Білоруси. Зголошувались охотники на виконавців смертного присуду проти нього, які робили організовані і спонтанні спроби на його життя і здоров'я (на переправах, на вулицях, у ратушах, у церквах, на процесіях).

б. – Оборона Йосафата. – Завірений у свою правість і в Божу допомогу, Владика на вид духовної руїни не впав духом, але зразу взявся до діла. Щоб утихомирити народ та в'яснити неправдиві вістки, приступив Йосафат до плянкової оборони. Не скриваючись перед народом, ані не боячись лихословлення чи зневаги, Йосафат виступає публично, зокрема ж у церквах. Служить Св. Літургії за всіма приписами східної Церкви, щоб наглядно показати свою вірність обрядові; проповідує і в'яснює справу церковного з'єдинення та виказує незаконність нового владика Мелетія; нап'ятовує брехню й обмову, відвідує своїх давніх приятелів і однодумців, заходить до хат і палат, до міських ратушів, і на сільські громадські сходини. Та передусім виказує документально правне становище З'єдинення і з'єдинених єпископів та узурпацію Теофанових владик. Із листами Жигмонта в руках, він появляється перед міськими урядами, щоб запобігти нерозважній і шкідливій поведінці державної, міської, громадської чи земської адміністрації. З тими листами, починаючи з Полоцька, він відбуває в 1621 р. візитацію цілої архієпархії. Очевидці й учасники оповідають докладно про його виступ на полоцькій ратуші. На звук городського дзвону, збіглося майже все місто, і в приваності воєводи Михайла Соколінського прочитано номінаційні й допорукаючі листи Жигмонта; Йосафат заявив, що він з'єдинений і таким останеться, на що майже весь збір закликав: Ми не уніяти і не хочемо тебе за пастиря! Зчинилося замішання, коло десятка з'єдинених збилися у громадку; схоплено декількох провідників нез'єдинених і воєвода загрозив їм смертю на місці, якщо народ не успокоїться; і на заклик Терліковського та Василевича, товпа дала Йосафатові вільний прохід, і ніхто не важився підняти на нього рук, хоча при вході до ратуші дві фанатички чекали на нього з ножами. Так оповів під присягою Іван Хармінський, заступник полоцького посадника, "наочний свідок і товариш Слуги Божого Йосафата", який далі говорить: "вийшовши з ратуші в супроводі двох слуг, Йосафат повертався серединою ринку до палати, а стрічних своїх ворогів обнімав, розціловував, лагідно закликав до святого з'єдинення, а інших запрошував до себе в гості." Було це в квітні 1622 р. (Пор ДБ, I, стор. 125: свідок 10) У Полоцьку це був злам, і від тоді почався поворот збаламучених з одного, і скрайній фанатизм противників із другого боку, які втратили нерви й хопилися агресії, як казав при свідках Іван Дягилевич, полоцький земський віценотар: "Від тієї розрухи заприсяглися нез'єдинені на його смерть, і що сталось у Витебську, мало статися раніш у Полоцьку, та "Боже милосердя зберегло полоцький город від цього лиха." (Пор. ДБ, I, стор. 127: СВИДОК 11)

Помалу, але невпинно поступала вперед оборонна і роз'яснювальна дія Йосафата в Полоцьку і по інших містах його архієпархії. У Полоцьку подав

Йосафатові руку до згоди Іван Терліковський, як сам зізнавав у 1628 р., "найзавзятіший із полоцький нез'єдинених і автор згаданого бунту проти нього"(За власним зізнанням у 1628 р.; пор. ДБ, I, стор. 136: свідок 29), а за ним інші; Йосафат приймав їх з отвертими раменами; плачучи й радіючи та дякуючи Богові. Для кращого з'їлюстрування цієї оборонної акції Йосафата в 1621-22 рр., вистачить навести свідчення Івана Гутора, витебщанина, з 1628 р., про причини неуспіху Йосафата в Витебську. Коли витебщани обвинувачували Йосафата в латинстві, він написав до міщан письмо, в якому запевняв їх, що не ввів і ніколи не вводитиме жодних змін; це письмо, написане під час свого побуту в Варшаві, передав Йосафат через витебського кальвініста Григора Боніцького, який письмо сховав та не показав заінтересованим, а навпаки, ще й прискаржив, що він бачив на власні очі, що Йосафат уже перейшов на латинський обряд; і коли Йосафат другий раз приїхав до Витебська в 1622 р., витебщани вже більше не повірили йому, але зробили тайний заговор на його життя, скинувши на купу шапки та склавши список і вплачуючи вкладки на таку ціль. Звідси вів прямий шлях до витебської трагедії, про що свідчить Іван Гутор, сам Боніцький та інші(Пор. ДБ, I, стор. 209: свідок 103 (їв. Гутор), ДБ, I, стор. 198: свідок 82 (Г. Боніцький), Балтазар Скулятовський говорить про якогось священика на ім'я Камінь, який збирав підписи в Витебську, по вулицях, пор. ДБ, I, стор. 207: свідок 101). На тому і скінчилася усна пропаганда у Витебську, і дальший шлях вів просто до чинної агресії.

в. – Чинна агресія білоруських апостатів. – Коли Йосафат своїм життям і поведінкою почав знову відзискувати довір'я в народі, збунтованим єпархіянам здавалося, що немає іншого виходу для успіху, як фізичне усунення його з Білоруси. Від тоді, як зізнають різні свідки й очевидці, майже через два роки життя Йосафата висіло на волосинці(Пор. нпр.: витебські свідки: Можей, Дрокула, Онишкевич, Ждан, Висоцький, Чарнавський, Литка, Несторович, Нешик, Гутор і інші (ДБ, I, стор. 208); пор. зізнання о. Альберта Козерацького, витебського лат. пароха: ДБ, I, стор. 211: свідок 106, та всіх 8 свідків другого полоцького процесу).

Поминаючи окупування церков у Полоцьку, а передовсім у Витебську, – головні вияви агресії, як чинні зневаги вірних священиків, бойкотування з'єдинених мирян, а то й чинні зневаги, мали на прицілі особу Йосафата та його найближче оточення й обслугову. Думка про вбивство пастиря помалу входила у психіку людей та підсилювала фанатизм. Дехто з упереджених письменників запевнює, начебто Йосафат упав жертвою гніву розлюченої товпи, яку спровокувало придержання палатною службою Йосафата нез'єдиненого священика Іллі. Та коли зіставити список атентатів, виконаних на Йосафатове життя з холодним розрахунком, то таке твердження являється тенденційним поясненням учинку, якого не може оправдати історія чи християнська мораль. Зокрема витебщани довго таки насталювали й організували отой мнимий "народний гнів мас".

Уже на весну чи зимою 1621-го року, прочитавши листи Смотрицького, переслані ченцем Сильвестром, щоб відреклися Йосафата, а визнали його за пастиря, перші полочани почали складати списки заговорників, уплачуючи по три гроші вступного, як свідчив заступник полоцького посадника, Іван Кар мінський(Пор. ДБ, I, стор. 125-126: свідок 10). Балтазар Скулятовський бачив у руках витебського священика-апостата, на ім'я Камінь, список заговорників зпоміж витебщан, і то два роки перед смертю Йосафата; цей список він так і прочитав серед білого дня, і на міській вулиці(Пор. ДБ, I, стор. 207: свідок 101). Іван Кассановський, виїжджаючи в 1621 році із Владикою з Варшави, довідався, що по дорозі приготовлено на нього засідку, на що Йосафат тільки всміхнувся та спокійно продовжував подорож(Пор. ДБ, I, стор. 131, свідок 16). Самійло Мірський, православний найвищий браславський земський суддя, при комісії заявив, що бачив на власні очі, як якийсь шляхтич Єсмонт на переправі через ріку Улу напав на Йосафата та мало не потопив і його, і службу(Пор. ДБ, I, стор. 218 (додаткові зізнання, по закінченні витебської ком). Те саме сталося другим разом і там само, а Йосафат, вступивши до згаданого Мірського, тільки сказав йому: "Кажуть, що ви, пане судде, наказали їм мене втопити" (там же). Шляхтич Массальський в околицях Орші мало що не застрілив його, та передше сам

упав від кулі свого суперника, – як зізнавав Антін Селява (Пор. ДБ, I, стор. 164: свідок 68,- пор. ДБ, II, стор. 317, п. 15: Д. Лецикович), – а Йосафат іще вспів його на смертнім ложі висповідати(Зізнання найстаршого слуги Йосафата, Григора Ушацького: ДБ, I, стор. 213: свідок 108. Діялося це в часі його відвідин Мстислава). Тимотей Чечерський і Микола Прездецький під присягою переповіли слова адвоката з Відатина, біля Полоцька, що полочани вислали були на ріку Двину вправного стрільця, щоб застрілив Йосафата на переправі; та за першим разом замах цей не вдався, бо атентатчик не знав Йосафата з лиця (а в човні було трьох людей), а за другим разом за батьком-атентатником нагло появився неповнолітний синок, і він відвів націлену вже рушницю, боячись, що малий синок його ненароком виявить(Пор. ДБ, I, стор. 142: свідок 30: пп, Тимотей Чечерський і Микола Прездецький; осібне зізнання цих свідків у ДБ, II, стор. 358).

І так кільце змовників довкола Йосафата щораз затіснялося та наближалось до Витебська. йому построїли засідку на річці Жукова, біля Витебська, та Господь спас його(Пор. ДБ, I, стор. 202, свідок 91), як свідчив Петро Іванович у 1628 році. Микола Василевський, витебський шляхтич, вчиняє заколот перед витебським собором і розганяє процесію, яку вів Йосафат(Пор. ДБ, I, стор. 212: свідок 107: оо. Онікій Дяківський і оо. Ігнатій і Мартин, витебські душпастирі, пор. ДБ, II, стор. 318: Д. Лецикович (опис)); іншим разом, за свідоцтвом витебщанина Юрія Буєвича, хочуть скинути його з моста в річку Виділу(Пор. ДБ, I, стор. 200: свідок 84). Альберт Козерацький, витебщанин, близький приятель Йосафата, Григор Бонецький, кальвініст, витебський нотар, о. Лаврентій Мочарський. витебський єзуїт, о. Доротей Лецикович, архидиякон Йосафата і товариш подорожів, зізнають про напад нез'єдинених на витебську Благовіщенську церкву на празник Преображення 1621 р., де побили Йосафатового сповідника й економа, о. Максима Турчиновича (Пор. ДБ, I, стор. 211 (Козерацький); стор. 198 (Бонецький), стор. 151 (Мочарський), стор. 156 (Лецикович), пор. ДБ, II, стор. 318 (Лецикович), стор. 325-6 (Лецикович) і інші); у тій самій церкві вчинено напад і наступного 1622 р., чинно зобиджено диякона під час Херувимської пісні та розкинено жертвований хліб, "а я дістав, – каже о. Лецикович, – три буки і поличника" (там же); того ж 1622 р. на Зшестя Св. Духа, під час процесії з собору до Свято-Духівської церкви, крім зневаг, ударено владику цеглою; він переніс це мовчки і спокійно (там же). Як зізнавав Григор Бонецький, витебський кальвініст у 1622 р., під час візиту Йосафата на витебській ратуші, складено поголовний заговор на його життя(Пор. ДБ, I, стор. 198: свідок 82), а, за свідченням о. Лециковича, при другій візиті на цій ратуші в лютні 1623 р., Йосафата мало не вбили. Та не наспів іще час, передбачений у задумах Божого Провидіння, і чаша Божої довготерпеливості ще не була сповнена.

Отак серед наклепів, обвинувачень, зневаг, наруги, кпин, нападів і побоїв верстав Владика свій хресний шлях серед збунтованого і збаламученого стада, даючи силою свого духа відпір фізичній силі. Більше того: він повів проти агресії свій духовний і правний протинаступ, як того вимагав його пастирський обов'язок, і в формах, які підказувала йому його совість і праведність.

г. – Духовний протинаступ Йосафата. – Апостольська беатифікаційна Комісія в 1637 р. ставила собі і свідкам питання, як поведився Йосафат серед усіх цих терпінь і переслідувань. Між питаннями, поставленими свідками, були питання 15 і 17, в яких казалося: "Чи знає (свідок), що робив Йосафат, щоб повернути їх до релігійної єдності і правдивої віри? Чи змагався за це погрозами, зневагами й кривдами та переслідуваннями, чи радше лагідними словами, напимненнями, заохотою, і як це осягнув? Чи на такі вияви ненависти, кривди і злодіянь нез'єдинених щодо Йосафата, відповів він надмірно гострою поведінкою, чи вчинив їм яку кривду словами або ділами, а якщо свідок вказав би на якусь іншу причину, нехай назве її, і при якій нагоді про неї дізнався, та чи могла бути ще якась інша, про яку не знає?"(Пор. ДБ, II, стор. 207, судові питання для свідків) На ці питання наочні свідки й учасники дали публічну, виразну й заприсяжену відповідь, яка й характеризує духовний і правний протинаступ Йосафата на Білорусі. Ці свідчення відбувались на місцях життя і смерті Йосафата, в

1628 р. і 1637 р., і їх дали не тільки католики і прихильники, але і не католики, а то й вороги. Ці відповіді були однодумні: Йосафат нікого не навертав силою, нікому не вчинив кривди, поводився лагідно та з любов'ю; причиною ненависти православних була його католицька віра і що оця ненависть була остаточною і першою причиною витебської трагедії. Та послухаймо слів наочних свідків.

О. Геннадій Хмельницький, василіянин, новгородський ігумен, товариш, приятель і сповідник Йосафата визнає публічно: "Знаю, що в навертанні нез'єдинених до св. З'єдинення Йосафат ніколи не вживав погроз, зневаг, кривд чи переслідування, але старався це досягнути словами якнайлагіднішими, напам'ятовуваннями й заохотами. І в цьому ділі мав дуже великий успіх так, що рідко коли, трактуючи з православними про З'єдинення, не затріумфував", – наводячи при тому визначніші випадки його праці. "Я ніколи не чув від когось, щоб нез'єдинені зазнали від Йосафата якоїсь словної або чинної кривди; більше того: як батько його совісти кажу, що навіть у думці не бажав він чогось злого нез'єдиненим, а тільки, щоб навернулись і жили. А це тверджу, знаючи і бачачи все вище сказане." (ДБ, II, стор. 219-220, пит. 15, 17: Г. Хмельницький) О. Станислав Косінський, полоцький єзуїт і ректор Колегії та сповідник Йосафата, навівши приклади поведінки й успіхів, категорично зізнавав: "Знаю, що в поведінці Йосафата з нез'єдиненими не було жодної строгости, і ніколи, словом чи ділом, не вчинив він їм якоїсь кривди. Якщо б щось подібне було сталося, то я міг був знати." (ДБ, II, стор. 235, пит. 17: о. С. Косінський) П. Михайло Тишкевич, підсудок полоцького воєвідства, особистий знайомий Йосафата та знавець справ архієпархії, подавши його апостольські діяння (проповіді, дискусії, книги тощо), сказав: "Не пригадую собі, щоб Йосафат учинив був нез'єдиненим якусь кривду, або повівся строго, чи скривдив когось словом чи ділом; бо знаю це дуже добре, будучи в дуже приятельних із ним зв'язках, у часі його архієпископату, і маючи часті розмови з тамошніми нез'єдиненими, які нічого іншого не осуджували в Йосафаті, лише що слухав Папи; і я загально чув, як його вороги називали його святим і благословенним." (ДБ, II, стор. 249, пит. 17: Михайло Тишкевич) Те саме зізнавав у 1628 р. Олександр Тишкевич, головний суддя полоцької землі, який знав Йосафата весь час його єпископства і часто з ним розмовляв: "Знаю, що Слугу Божого Йосафата вважали, і сьогодні вважають за Святого та великого слугу Божого, і за такого його почитають... а мучеництво із рук нез'єдинених і ворогів Римської Церкви, переніс за оборону католицької віри, бо його противники не знаходили в ньому жодної іншої причини смерті." (ДБ, I, стор. 122: свідок 7: Олександр Тишкевич) Еммануїл Кантакузен, грек, господар полоцької владичої палати Йосафата говорив: "Знаю прекрасно, що як святий мученик не знав і ніколи не вмів сердитися чи гніватися, так і на святе з'єдинення і на католицьку віру наverts він не погрозами, але закликами та гарячим словом Божим, у чому був таки дуже успішний... Усе це знаю дуже добре, як наочний свідок та й зі слуху, живши з ним разом." (ДБ, II, стор. 259-260, пит. 15, 17: Ем. Кантакузен) П. Іван Дягилевич, полоцький городський нотар, навівши приклади душпастирської методи Йосафата (проповіді, дискусії, книги тощо), так зізнавав у 1637 р.: "Я не чув ніколи з уст Йосафата якогось гострого слова, яке могло б образити нез'єдинених, або викликати таку велику ненависть до нього; більше того: хоч мав він якнайбільші понуки змусити правно і покарати бунтівників, однак не хотів з ними поступати гострішими засобами, кажучи публічно, що не бажає від них нічого іншого, а тільки щоб стали з'єдиненими. А не можу не згадати, що коли деякі провідники нез'єдинених, які заприсяглися на смерть Йосафата, навернулись та прийняли з'єдинення, і приходили до його полоцької архієпископської палати, то Йосафат вибігав до них аж на подвір'я та серед сліз обнимав їх, називаючи улюбленими синами, і зразу входив у церкву та співав Господеві Богові подяку за навернення заблуканих душ." (ДБ, II, стор. 277, пит. 17: І. Дягилевич) А говорив це колишній нез'єдинений, якого придбала єкуменічна ревність Йосафата, "обзнайомлений, наочний і щоденний свідок тих заходів, яких уживав Йосафат, щоб привести невірних до святої віри і до єдності Церкви Божої" (там же). П. Доротеї Ахримович, полоцький надрадник, який знав Йосафата ще з 1609 р., описавши душпастирські методи Йосафата, публічно

зізнавав: "Жодна людина ніколи не чула, щоб Йосафат колинебудь задумував помститися, або помстився словом чи ділом на нез'єдинених; більше того: часто він говорив їм: 'Ви мене переслідуйте і готовите для мене смерть, а я вас усім серцем люблю і бажаю за вас віддати навіть своє життя.' А все це мені дуже добре знане, бо діялося воно в моїй приязності та й чув я це від багатьох інших." (ДБ, II, стор. 292, пит. 17: Д. Ахримович)

Вкінці неведемо ще свідчення полоцького радника, Івана Яковлевича Ходики, який до самої смерті Йосафата стояв по другій боці бар'єри, будучи нез'єдиненим. Ось його слова на процесі 1637 р.: "Знаю певно те, що будучи архієпископом він ні про що інше так не дбав, як щоб довести нас до З'єдинення, розмовляючи з нами терпеливо й лагідно; запрошував нас на обіди і все повторяв нам те саме; розмовляв з нами часто про святе З'єдинення, а мене самого одного разу, схопивши за руку, так і не хотів відпустити з церкви, заохочуючи, щоб я залишив незгоду. Отже любив він нез'єдинених, бажаючи приєднати нас до святого З'єдинення. Правда, роздор мав він у зневажливості, але нас не ненавидів, ані не переслідував... Тільки той не прийняв єдності, кого сам Бог відкинув... Не можу закинути Йосафатові якоїсь гострої поведінки супроти нас, нез'єдинених, або якоїсь учиненої нам кривди, чи вказати на якусь і найменшу причину для нашої до нього зневажливості." (ДБ, II, стор. 302, пит. 13, 15: Ів. Ходика)

І це зізнавали люди зрілі, старші, на становищах, публічно, у приязності сучасників і свідків життя та поведінки Йосафата; давали вони свої свідчення словами певними, категоричними, які не допускали якихось сумнівів чи здогадів, і про речі прилюдно знані, які інші люди могли легко спростувати, заперечити. І це говорили люди, які могли сказати: Ми були противниками Йосафата, ми ненавиділи його, ми працювали проти нього, ми причинилися до його смерті, ми жалуємо за свою поведінку, бо він був невинний і святий, а згинув тільки тому, що не хотів до нас пристати та визнавав себе з'єдиненим католиком, і витривав у тому аж до смерті (Пор. нпр.: Іван Терліковський, Іван Яковлевич Ходика, Григор Бонецкий, Скраба, Богдан Остапов, якого брали були навіть шість разів на тортури, підозріваючи в убивстві Йосафата (пор. ДБ, I, стор. 201), Ів. Сініцький (там же, стор. 206) і інші витебщани). І цього свідчення вистачає, щоб доповнити душнастирський іренізм Йосафата, виявлений у часі його архієпископського служіння і церковного лихоліття на Білорусі. У світлі цих свідчень писання про жорстокість Йосафата, про його переслідування православних, про його фанатизм, про його "катування" і кровопролиття, являються не тільки фантазією, але справжньою провиною проти найпростішого гуманізму. А вже просто злочинним треба вважати, коли його святу пам'ять використовується для якихось національних чи групових поррахунків, а його самого робиться "офірним козлом" загального і тисячорічного церковного непорозуміння в Церкві Божій, між Заходом і Сходом узагалі (Пор. нпр. книжку українського православного автора прот. В. Кудрика, Життя Йосафата Кунцевича, Вінніпег 1948, та інші статті, які появляються в українській православній пресі в новіших часах, переповідаючи втерті погляди й обвинувачення московської пропаганди та поширюючи їх серед українського народу). Природна справедливість, християнська совість та історична правда вимагають від кожного, незалежно від часу й обставин, признати помилку, опанувати пристрасті й визнати об'єктивні факти і свідчення, хоч, як пише Дмитро Дорошенко у своєму "Нарисі історії України", "ще й сьогодні не вляглися біля неї (Унії) пристрасті релігійні, національні й політичні... й історія Унії й досі трактується занадто "кум іра ет студію", як справедливо зазначив Грушевський" (Пор. Д. Дорошенко, Нарис історії України, т. 1, Варшава 1932, стор. 178).

5. – ДЕРЖАВНА І ЦЕРКОВНІ ПОЛІТИКА: ЛЕВ САПІГА І ЙОСАФАТ (1622)

Як ми вже говорили, у 1620-их рр. Польща знаходилася в тяжкій внутрішній і зовнішній - політичній кризі, з якою не могла дати собі ради, і тому зволіканням та різними незадовільними засобами старалася зискати час. У тому ж саме часі

православ'я подвоїло свої зусилля, щоб відзискати втрачені позиції та анулювати Берестейське церковне Порозуміння. Розгорнулась інтенсивна сеймова боротьба, державні, земські й городські трибунали були засипані скаргами на прихильників того Берестейського Порозуміння. А коли козацька сила поставила постуляти нез'єдинених у свою програму, польська держава Жигмонта знайшлася в тяжкому положенні. Дехто може і повірив, що причиною цього внутрішнього лиха є східні католики; інші ж просто зробили звичайні політичні розрахунки в некористь так званої Унії, і думали про користь, а то й потребу її скасувати, чи залишити її напризволяще. І хоч в обличчі католицького світу Жигмонт боронив З'єдинення, то багато з його дорадників поставилися до цього байдуже, а то й вороже, навіть серед вищої латинської єрархії, яка в політиці Польсько-Литовської Держави грала співвирішальну роль. Офіційним виявом тієї нової настанови була переписка литовського канцлера Сапіги з полоцьким Владикою в 1621-1622 рр., яка показує думку й поведінку тодішніх державних властей щодо релігійної боротьби за Білорусь.

а. – Лев Сапіга. – Лев Сапіга (1557-1633), навернений у свій час єзуїтською проти-реформою кальвініст, займав від 1588 р. перше становище на Литві, себто уряд великого канцлера литовського. В цій ролі він вибув аж до смерті короля Жигмонта в 1632, і своєї, у 1633 р., та був співтворцем польської державної політики майже пів сторіччя. В ролі канцлера він піддержав Берестейське Порозуміння, а на Берестейському Соборі був представником Жигмонта. Пізніше був він ревним оборонцем східного католицизму, за що одержував часті подячні листи від папи Климента VIII та Павла V. (Пор. А. Г. Великий, Документи Римських Архієреїв..., том I (1075-1700), Рим 1953, за списком імен: Сапіга) Із свого уряду був він королівським комісарем для церковних справ на цілій Литві й Білорусі, ладнав спори і видавав вироки. Він ладнав справу Могилева та Полоцька в 1618 і 1621 рр. та видавав навіть смертні присуди. З Йосафатом познайомився він іще в Вільні, і цінив його, хоч був від нього старший віком та недосяжний своїм урядом. Своїми засобами він піддержав виленську чернечу реформу, випосажував нові монастирі та виконував ктиторські права над багатьма церквами. Майже до 1621 р. Сапіга був надійною опорою З'єдинення. Та політична криза Польщі між Московщиною і Туреччиною, вага козаччини Сагайдачного, релігійний заколот на Білорусі, спричинений відновленням православної єрархії, вплинули на дотеперішнє думання Сапіги та, може і залякали, тоді вже 63-літ-нього політика, і він узяв на себе роль миротворця, навіть за ціну своїх дотеперішніх переконань і поведінки, визначаючи так конкретно поставу державної влади до релігійної боротьби в 1621-1623 рр.

б. – Переписка між Сапігою і Кунцевичем. – Сьогодні знаймені є чотири листи з тієї переписки: два – Сапіги і два – Йосафата, написані між груднем 1621 і квітнем 1622 р. Текст тільки трьох листів є сьогодні знаймені, а про перший лист Сапіги знаємо лише з відповіді Йосафата з 21 січня 1622 р. А збереглися ці листи може завдяки беатифікаційному процесові з 1628 р., на якому згадав про них о. Валентин Кольненський, єзуїт, а Рафаїл Корсак предложив їх Апостольській Комісії, яка, прочитавши їх, одноголосно вирішила перекласти їх на латинську мову, внести в акти Комісії (Пор. ДБ, I, 151: свідок 56,- текст пор. в ДБ, I, стор. 246-255: з 17. 3. 1622 (Л. Сапіга), стор. 255-264: з 22. 4. 1622 (Йосафат). Тексти листів подають життєписці Йосафата: М. Контієрі, А. Гепен, і інші. Про ці листи йшла полемічно-апологетична дискусія в 1864-1870 рр., із нагоди канонізації бл. Йосафата, і то на загально-європейському форумі. Та про це нижче: Біо-бібліографія Йосафата) та піддати під розгляд Апост. Престолу.

Листи, писані тодішньою польською мовою, трактують загальні церковні справи в Білорусі й Україні; уживають політичної, історичної, та навіть біблійної аргументації, переплітаючи її тодішніми фактами й подіями. Оба автори вживають майже діалогальної форми писання, і покликаються взаємно на свої слова, сказані передше.

Про перший лист, якого текст не зберігся, знаємо тільки з відповіді Йосафата. Був він написаний, відай, при кінці грудня 1621 р. В ньому Сапіга напминав

Йосафата, щоб, з уваги на політичні труднощі держави, злагіднив свою поведінку до нез'єдинених і не силував їх, бо "віра – це дар Божий" і нікого не можна примушувати до з'єдинення. Нарікав він, що Унія не принесла Польщі жодної користі, а "тільки галас на сеймах"; вкінці, закликав Йосафата, щоб віддав нез'єдиненим забрані церкви, нпр. у Мотилеві, Витебську та в інших містах(Пор. Ю. Герич, Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича, Торонто 1960, стор. 26-28: лист Йосафата з 21. 1. 1622, з якого можна вийняти приблизний зміст листа Сапіги з грудня 1621 р).

На цей лист відповів Йосафат 21 січня 1622 р. з Полоцька, звертаючи Сапізі увагу, що скарги православних не відповідають правді. Він просто писав канцлерові: "Я нікого з нез'єдинених не змушував до віри і на них не нападав; то вони, навпаки, будучи три роки в моїм послузі, почали рік тому на мене гостро наступати... Витебщани насильно забрали мені три церкви, а мене самого мало що не вбили в церкві, на самім витебським замку." (Там же, стор. 27) Далі підкреслює, що не може погодитися на змішування церковних і політичних справ, і що в справах Божих не слід поступатись державній рації. Вкінці, звітуючи про події в Полоцьку, просив не вірити доносам, не перевірюючи фактів.

Прочитавши листа Йосафата, в якому уже перші слова виразно закидали Сапізі політичний опортунізм, ("Ваша Милість казав мені передше мати увагу на Москву, потім на турецьку навалу, а тепер на якісь козацькі погрози..." (там же, стор. 26)) Сапіга, який не зносив спротиву та вважав себе за досвідченого політика й оборонця віри, – відповів йому другим листом, писаним із Варшави 17 березня 1622 (Пор. текст в ДБ, I, стор. 246-255 (латинський текст), білоруський життєписець Йосафата, п. Вацлав Пануцевич, у своєму творі: Св. Йосафат, Архієпископ Полоцький (1623- 1963), Чикаго 1963 (по білоруськи), в "Додаток" помістив лист Сапіги по-польськи (стор. 193-201, 202-214), у двох редакціях, з яких одну (193-201) вважає московською фальшивкою з кінця 18 століття, пор. там же, стор. 69-73, зокрема ж замітку на стор. 200, про пофальшування тексту в 1793 р. в московській мові Туманським, у "Російський Магазин", ч. II, кн. 6,- згодом такий текст поширив Бантиш-Каменський, Историческое Известие о возиикшей в Польше Унии, Москва 1805 р., стор. 75-84. – Пор. текст відповіді в ДБ, I, стор. 255-264 (по лат.),- В. Пануцевич подає текст польський (там же, стор. 215- 223); цитуємо за латинським текстом документу з 1628 р.)

Лист цей був опублікований багато разів та знаходиться в прилозі до беатифікаційного процесу 1628 і 1637 рр. Лист писаний у досить енергійному тоні, переплітаний цитатами Св. Письма та історичними прикладами, і тяжкий своїм змістом. Він закидав Йосафатові брак любови, розсудности, лагідности, вживання сили, через що провокує в державі заколоти так, що нарід воліє радше бути під турком, як під Польсько - Литовською Державою. Сапіга вимагає від Йосафата, щоб гамував свою ревність, не дразнив нез'єдинених та віддав забрані церкви.

На другий лист Сапіги Йосафат відповів 22 квітня 1622, з Полоцька. Тон відповіді спокійний, річевий, повний пошани для канцлера, але не менш рішучий, обдуманий і ясний. Він переходить закиди Сапіги один за одним і виказує їх безпідставність. Лист починається і закінчується коротким зверненням до давньої прихильности канцлера до себе і до Церкви.

І ця переписка, постала з потреб часу та під диктат політичного опортунізму, стала з тих часів збоку істориків головним джерелом обвинувачень проти Йосафата. Сапізі повірено на сто відсотків і він став, мимовільно, ніби вождем противників Йосафата; відповіді Йосафата вважаються необ'єктивними й односторонніми, а пізніша гостра поведінка обманеного Сапіги до православних промовчується.

До загальної характеристики листів Сапіги корисним буде відзначити дві справи: вони були писані з політичного опортунізму, і дуже великого страху перед козаками, на що вказують слова Йосафата з його першого листа: "Передше Ваша Милість казав мені мати на увазі Москву, пізніше турецьку навалу, а тепер якісь козацькі погрози, задля чого бажаєш, Ваша Милість, мене переконати, щоб я не поступав з нез'єдиненими гостро, бо віра це дар Божий, і що з цієї Унії не має для

держави жодної користі, а лише галас на сеймах." (Пор. Ю. Герич, Огляд..., стор. 26) Дещо далі, в тому таки самому листі, він твердить, що ці небезпеки для держави зростають саме з отаких листів і закидів так, "неначе б то копії листів Вашої Милости, писаних до мене (які могилівці завжди звикли мати), і проти їх (козаків) волі побуджували їх до того, коли бачать, що політика на них оглядається." (Там же, стор. 27) І мабуть від отих відписів, пущених в обіг може і канцелярією самого Сапіги, почалася атака проти Йосафата, як людини і як Святого, всупереч свідченням очевидців, які зізнавали перед обличчям Божим, і без політичного опортунізму й розрахунку.

в. – Зміст переписки Йосафата з Сапігою. – Увесь стиль і характер тієї переписки можна пізнати тільки з уважної лектури дотичних документів у цілості; із такої лектури можна пізнати і вагу справ та вжитих з одного і другого боку аргументів. Але ціль цього життєпису дозволяє обмежитись тільки до вибору головніших тем переписки, залишаючи інші справи і подробиці до уважної лектури самих документів (Щодо текстів, пор. замітку 60).

І. – Церковна й моральна поведінка Йосафата. – Лев Сапіга виразними словами закинув полоцькому Владиці, а то й усім з'єдиненим єпископам такі недоліки церковної зглядно моральної поведінки: а) неуха до політичних обставин і потреб держави; б) брак пастирської розсудности; в) неуступчивість і максималізм; г) роздражнювання умів; г) брак любови; д) насильне навертання на католицизм; е) відбирання й замикання православних церков. Ці закиди є виразні, з покликуванням на Св. Письмо, на історичні прецеденси, на філософську чи народну мудрість, тощо. Закиди Сапіги проти Унії є такі: негативна постава Москви, небезпека Туреччини, скарги й вимоги козаків, письма й обвинувачення православних, його власний політичний досвід, воля короля; Сапіга майже ніколи не покликається на власну перевірку фактів і скарг, а його висновки виявляють одинокий і панівний намір: політична потреба держави вимагає церковного замирення за всяку ціну, яку повинні сплатити і Йосафат, і Унія взагалі (На твердження Йосафата, що Отці Церкви не дивилися на імператорів і королів, Сапіга так відповідає: "І на них Всемогучий Бог велить звертати увагу. Бо "хто владі противиться, Божому приказові противиться"; "бо вся влада від Бога" (Рим. 13, 1-2), і тому Христос говорить: "Віддайте ж кесареви кесареви, а Боже Богові!" (Мат. 22, 21). Ото ж слід, щоб Ваші Достойники пам'ятали: зберігши Божі права, по думці короля впорядковується увесь світ.").

На ці закиди відповідає Йосафат у листі з 22 квітня 1622 р., заперечуючи, вияснюючи, доповнюючи й уточнюючи твердження Сапіги. Йосафат відповідав на закиди Сапіги виразно і категорично, як людина з чистою совістю та переконана в своїй правді. Щодо неухи до політичних потреб держави він пише: "Я завжди старався і сьогодні стараюся пристосувати мою владу і мій пастирський обов'язок до волі Божої і до думки Королівського Маєстату та блага держави. Про це посвідчить багато осіб, не лише католиків, але і визначніших єретиків, мешканців воєвідств моєї єпархії, що справи стоять так, а не інакше" (там же). Щодо невдачі Володислава в Московщині, яку приписується з'єдиненим єпископам, то "нам діється велика і нестерпна кривда, бо цього ніколи не можна доказати і найменшою познакою" (там же). Щодо турецької небезпеки, то "саме нез'єдинення має вже з самої своєї природи нахил співпрацювати радше з турками і єретиками, ніж із католиками", а через підчинення єпископів константинопільському патріархові "всім шпигунам і запродацям турецької держави стане вільним доступ у державу Королівського Маєстату" (там же). А щодо козаків, то він відповідає Сапізі вдруге: "Певно знаю, що по закінченні турецького походу, козаки не думали піддержувати нез'єдинення", а навели їх на це нові єпископи і Смотрицький, щоб досягнути своїх задумів (там же).

На закид браку пастирської розсудности, Йосафат відповідає Сапізі, покликаючись на св. Амвросія й Івана Золотоуста: "Правно обороняти мої права й незалежність Церкви зобов'язує мене моя звичайна єпископська присяга. А роблю це сумирно й розважно, не відступаючи від прикладу св. Амвросія й Золотоуста, які обороняли правду Божу... А ті Святі, якщо бачили б таку велику кривду, як я досвідчаю

її в Полоцьку, то поступали б і сильніше від мене" (там же). А коли Сапіга закинув йому неуступчивість і максималізм та радив звичайне пристосовництво, мовляв, за життя Святих не було стільки скарг і позвів, і треба робити тільки те, що приносить користь, та дораджує йому виразно, за народною приповідкою: "Людина, яка втікає, знову воюватиме", то Йосафат запитує Сапігу: "Чи благословлятиме Бог таку згоду, яка постає коштом його образи?" А далі каже: "Відступати церкви, щоб у них лихословили Бога, не дозволяє мені совість; а якщо відважаться забрати силою, я змушений буду відкликатися на суд Божий."

Вкінці, рішуче застерігається проти закиду, що він навертає православних на католицизм силою. Литовському потентатові, який мав і засоби, і спромогу ствердити правду, навіть судовим розслідуванням, він мужньо відповідає: "Я ніколи не примушував нез'єдинених до віри," (Пор. лист з 21. 1. 1622; Ю. Герич, Огляд..., стор. 28) а в другім листі пише: "Щоб я когось то примусив до прийняття віри, того ніколи не можна доказати" (там же); більше того: він застерігається навіть, що не тільки не змушував нікого до З'єдинення, але не дав ні найменшої причини для роз'ярення нез'єдинених, і відважно ставить домагання: "Якщо комусь виглядає, що ця буря постала через наші ексцеси, нехай нас заскаржать до суду, правно докажуть, а тоді, неначе Йону, викинуть з цього корабля" (там же). Та Сапіга не відважився піти цим шляхом, щоб довести свої обвинувачення; а що думали про поведінку Йосафата інші, ми бачили вище, бо, як він сам коротко заявив: "Наша сумирність znana всім" (там же). Свою церковну й духовну поведінку Йосафат поставив на суд Бога, "який бачить моє серце і мою поведінку", та вимагав і від людей справедливого суду (там же), якого однак йому відмовлено, і відмовляється досьогодні.

II. – Громадський і церковний мир. – Виразним задумом листа Сапіги було: здобути державі громадський мир, – ціною церковного замирення, вважаючи цей останній не самоціллю, але інструментом першого. І в тому його погляди основно розійшлися з поглядами Йосафата. Сапіга вважав, що ціною поступок православним, прийде до громадського замирення й об'єднання політичних сил та до досягнення більшої мілітарної сили проти зовнішніх ворогів держави. До цього йде його лист із 17 березня 1622 р. На доказ своєї тези Сапіга цитує Св. Письмо, приклади політичної й церковної історії, зразки з інших держав, а навіть практику чи гадку Римської Курії; радить Йосафатові: "переноси, а не звинувачуй, чого не можеш змінити" (там же), і закінчує листа такою фазою: "Не хочемо, щоб ця безкорисна Унія приносила державі шкоду" (там же); і знову: "відважуюся ствердити, що сам Святиший Отець, якщо б знав, що в нашій батьківщині через З'єдинення Вашої Достойності діються такі заколоти, то певне він дозволив би вам робити те, що Ваші Достойності відказуються робити" (там же).

На таку теорію Сапіги дав Йосафат у своєму листі гідну єпископа відповідь. "Добрый є громадський мир, але такий, про який говорить Христос: Мир мій лишаю вам, – а не той, про який жаліється: Я не прийшов післати мир (політичний) на землю, але меч" (там же). А такий мир, який проповідує Сапіга, достаточний, щоб викликати Божий гнів (там же), а то й справжню небезпеку для держави, коли "поза всякою справедливістю, на настоювання козаків і їхніх владик, будуть вислухані їх прохання, щоб посісти безправно наші єпископські престולי й підчинити їх константинопільському пастиреві, а послідовно зв'язати їх присягою з державою турецького тирана; навіть сама лише політика може легко зрозуміти, що це було б дуже небезпечним для батьківщини" (там же); тому, ствердить Йосафат, "знав це добре і Великий Князь Московський, що зв'язок його духовників із Константинополем не вигідний для його держави, і тому, перед тридцять кількома роками, погрозами та проханням, виміг у патріярха Єремії, щоб настановив йому патріярха московського, якого вже постійно, без посилення в Константинопіль, можна було б настановляти в Москві, що і досіль триває" (там же). На доказ правильності своєї думки наводить Йосафат приклади з історії Польсько-Литовської Держави та з історії київської митрополії.

Зокрема широко трактує Йосафат, в обох своїх листах до Сапіги, справу

козаків, серед яких, як пише, мав він трьох своїх кривних. Він згадує козацькі походи на турків, часи Наливайка, їх сучасну поведінку в Києві, кажучи, що самі від себе козаки до православ'я байдужі, а ставлять свої домагання тільки за ініціативою новопоставлених єпископів, і, неначе пророкуючи, пише канцлерові: "Якщо, не зважаючи на те все, заслуги козаків поставитися понад Святе З'єдинення, і їхні задуми (проти Божої волі) будуть вислухані, треба боятися, щоб самий Бог своїм справедливим судом не покарав тієї батьківщини через тих самих козаків, як колись народ Божий був покараний через филистимлян, яким він потурав" (там же). Справді, яких тридцять років пізніше Хмельниччина остаточно й безповоротно зломилася середньовічну потугу Польсько-Литовської Держави, а остаточно добила її православна Москва, і то в ім'я православ'я. (Перед розборами Польщі в 1772 р. саме справи релігії були притокою втручвань Москви в державні справи Польщі, що і привело, за декілька літ, до політичної ліквідації польської держави) Йосафат пізнав краще слабкі сторони цього державного твору, ніж литовський великий канцлер, який різними політичними фокусами хотів неутралізувати реальну силу, що наростала в східній Європі, та невміло використана – могла всім наробити великої шкоди. За гадкою Йосафата, католицька козащина могла стати великою конструктивною силою в східноєвропейським народнім і політичним китлі.

III. – Оцінка Берестейського Порозуміння. – Всупереч цілій своїй минувшині, себто 25-літній праці над утвердженням східного католицизму, Сапіга – застрашений козацькою, турецькою й московською небезпекою, – повівся з Берестейським З'єдиненням дуже кривдно й несправедливо, пишучи до полоцького владика, між іншим, такі тверді слова: "вже досить ми досвідчили тієї вашої приятельської Унії, майже, аж до обридження так, що воліли б ми бути без неї, бо ота люба Унія спричинює нам постійні клопоти, журби і труднощі. Справді, знаменита Унія, яка спричинює постійні спори між людьми, і в державі!" (там же). А дещо далі пише: "Така унія відірвала від нас Новгород Великий, Псков, Стародуб, Чернігів, Козельськ та інші численні твердині; та й теж та ж сама Унія є найбільшою причиною відчуження москалів від польського королевича, як видно з листа москалів до станів Королівства Польського і Великого Князівства Литовського. Не хочемо, щоб ця безкорисна Унія приносила державі шкоду" (там же). Зокрема тяжко звинувачує Сапіга з'єдинений клир, неначе забуваючи та ігноруючи і виленську василіянську реформу, і працю Рутського та Кунцевича для вишколу й морального подвигнення клиру, а зокрема архиєпископську діяльність Йосафата над піднесенням духовенства на Білорусі; і з деяким сарказмом про те, що свідчення Йосафата у власній справі не важні, пише: "Але я чую, яких то священиків святить Ваше Преосвященство, з яких виходить більше згіршення, як збудування; більше того: це і є найбільший брак, що Ваші Преосвященства мають мало добрих священиків, а більше сліпих, як каже Св. Письмо: А коли сліпий сліпця провадить, то оба впадуть у яму, – так і ваші священики-простаки ведуть людей у яму" (там же).

На ці кривдні і пристрасні закиди, відповідає Йосафат Сапізі зрозумілою для нього політичною мовою, наводячи з останніх десятиліть короткі цитати з різних конференцій між православними і протестантами, рокошів шляхти, повстань козаків та волохів, і переплітає ті факти такими твердженнями: "Святе ж З'єдинення проголошене в 1596 р. всьому цьому давало розв'язку... Благословив Бог його початки... Благословив і успіхи цього Святого З'єдинення... Багато сильних православних і протестантських потентатів (які добре знані твоїй шановній Достойності) постало було проти цього діла Божого, яке вчинив він за їх часів, але, не довершивши діла, станули на страшний суд Божий... І ми певні, що всемогутній Бог благословитиме це своє діло та усуне перешкоди збоку не лише козаків, але і самих князів темряви, і то без жодної втрати, а навіть зі збільшенням його духовних потіх" (там же). А щодо обвинувачень свого клиру, то він відповідає канцлерові коротко, та вказує, що в своєму суді він кермувався тільки обвинуваченнями нез'єдинених, "для яких вони тому лихі, бо повинуються мені; а якщо вони сприяли б нез'єдиненим, то ті самі були б і добрі, і вчені. А якщо і є які нездарні, то їх породив роздор, а не з'єдинення. Нехай звинувачують схизму, а не мене"

(там же).

Ось так відповів владика канцлерові, і дальша дискусія в цій справі замовкла. Але залишилося одне: Йосафат пізнав із листа Сапіги, що державна влада залишила справу східнього католицизму напризволяще, а навіть на жертву актуальній політиці, і треба буде покладатися тільки на поміч Божу та на власні духові сили. Може тоді вже зачав він поважно думати про наближення витебської трагедії та став готувати до неї свого духа, щоб дати всім найвище свідчення своєї невинности і своєї правди, – хоч Сапіга перестерігав його, щоб не бажав собі мучеництва, коли писав оті слова: "Якщо хтось своєю смертю може збільшити Божу славу, – прегарно є віддати своє життя і здоров'я; але коли нема з того плоду, то краще бути ісповідником, як мучеником. Так поступали святі апостоли Петро й Павло, разом з іншими Святими... А навіть Христос Господь унікав люті товпи, яка хотіла його вкаменувати, поки не прийшов час нашого спасіння. Ти також так роби, і пам'ятай, що "не є учень понад свого Вчителя"; проста це приповідка, але правдива: Людина, яка втікає, знову воюватиме" (там же). З такими порадами вступав Йосафат в останній рік свого життя, та Бог зарядив інакше.

IV. – Поведінка нез'єдинених. – Коли Сапіга був дуже вимовний у даванні Йосафатові богословських, егзегетичних, моральних, історичних та практичних поучень, то пильно оминав та заслонювався перед відповіддю на питання, в яких він був компетентний дати відповідь, а саме про поведінку державної влади і нез'єдинених. У першому й другому своєму листі Йосафат ставить декілька прямих запитів та вказує на деякі факти, які вимагали відповіді державної влади. Він питав Сапігу, як канцлера держави, чому вірять нез'єдиненим на їх недоказані твердження, а навіть на фальшиві обвинувачення; і чому з'єдинених хочуть знищити й усунути без позову, без свідків, без суду, поза їх плечима та не вислухавши їх аргументів; чому без доказів уважають з'єдинених за заколотників миру; чому нез'єдиненим вільно бити і плакати та ще й складати за це вину на католиків; чому нез'єдиненим вільно топити й рубати голови, а з'єдиненим не вільно доходити навіть свого права? Далі Йосафат пригадує Сапізі вбивство видубицького ігумена в Києві, о. Антона Грековича; нагадує смерть шаргородського протопопа з рук козаків, не кажучи вже про забирання церков у Витебську, про наставання на його життя в Полоцьку. Він мовчки чекає відповіді на все те: що зробила влада, щоб не залишити злочину безкарним, щоб знеможливити такі вчинки на майбутнє, щоб вислухати оборони з'єдинених, щоб вимагати доказів, щоб установити справжній трибунал чи комісію для встановлення правди і кривди?

На всі ті запити Сапіга не дає полоцькому владіці справді компетентної, гідної державного урядника відповіді; більше того: він складає за все вину на Йосафата і з'єдинених, а факти виразного насилля вважає провокацією з'єдинених та приписує їм за них вину. Зате він широко розводиться про обов'язки єпископа, про повинність християн терпеливо страждати, про любов, про прощення, бо так поводитись "апостоли та інші святі". Ось яку відповідь дає Сапіга, як сторож громадського ладу й порядку, на запит Йосафата: хіба вільно нез'єдиненим топити та рубати голови з'єдиненим: "Ані їм того робити не вільно, бо Божа заповідь видала проти таких проступків строгий присуд, але і Вашому Преосвященству також сказано: Ви ж не так поводитесь, мені залишіть помсту і я відплачу. Як багато апостолів, як багато Господніх учнів, як багато християн різного роду смертю ствердили науку й віровизнання розп'ятого Бога та життям запечатали, а однак ані проти Неронів, ані проти Тиберіїв, ані проти Діоклетіянів не має на письмі жодної скарги чи протесту, а більше того: "вийшли (апостоли) з синаedrіону, раді, що вдостоїлися перенести зневагу за ім'я Ісуса" (там же).

Ось така була відповідь ветерана державної політики Польсько-Литовської Держави, яку схвалювала велика частина тодішнього панівного суспільства, Сапіга рішуче перетяв слабку ниточку, яка в'язала З'єдинення з тодішньою державною владою. З цим листом скінчився міт про Берестейське З'єдинення як інтригу польської держави. Воно було від тепер здане тільки на власні сили й на правду своєї розв'язки, а зі смертю Жигмонта III в 1632 р. скінчився також і формальний протекторат над ним. У такій ситуації вступав Йосафат в останній рік свого життя, верстаючи останні стадії

свого хресного шляху.

РОЗДІЛ VII ЦІЛОПАЛЬНА ЖЕРТВА ЗЄДИНЕННЯ

У тяжких обставинах і з сумними прочуттями вступав полоцький Владика у шостий рік свого архипастирства (1623-ий), який став останнім його недовгого життя (43-им). Релігійна боротьба за Білорусь була в повному розгарі; заохочене нейтральністю державної влади, православ'я збільшило силу свого наступу на всіх фронтах. Державна влада, немов біблійний Пилат, в особі Лева Сапіги вмила руки, залишаючи щоб "Русь нищила Русь". На сейм 1623 р. православні владика приготували всі теоретичні і практичні засоби. Між козаками не стало поміркованого авторитету Петра Сагайдачного († 1622). Православна опозиція в білоруських містах остаточно зорганізувалася в ділові форми та зорганізувала успішні засоби цивільного бойкоту і застрашування, а то й терору.

А в загальному: Частина польського єпископату запропонувала Римові скасування Берестейського Порозуміння, з тим, щоб східних католиків перевести на латинський обряд; і Конгрегація Поширення Віри навіть розглядала цю справу в привілії папи Григорія XV на своєму засіданні дня 6 грудня 1622 р., висказуючись за збереженням З'єдинення та вистосовуючи, за гарячим допорушенням справи З'єдинення папські письма до Жигмонта III і до польських єпископів. У січні ж зібрався у Варшаві державний сейм, щоб між іншим розглянути постуляти козацької делегації та православних владик. На сеймі піднеслися голоси в користь поступок для козаків і нез'єдинених, і для цього була встановлена окрема Комісія, під проводом Примаса Польщі, Лавр. Гембіцького. Вирішення справ відкладено до наступного сейму, залишаючи далі над головою Унії меч Дамокля; православні зрозуміли це як свою виграну, а серед з'єдинених щораз більше поширювалися вістки, що З'єдинення таки буде анульоване. І тому дехто із слабих духом почав продумувати про вчасний рятунок у латинському, або й православному таборі.

Так серед тривоги, труднощів, опозиції та ізоляції починався для Йосафата рік 1623-ий. Публична гадка щораз більше зростала проти нього; серед збунтованих єпархіян входила в душу психоза насилля та і Йосафат щораз більше зживався з думкою, що його цілопальна жертва неминуха. Тож готувався він до неї молитвою, покутою і невтомним трудом.

1. – СВДОМІСТЬ НЕБЕЗПЕКИ І ГОТОВІСТЬ НА ЖЕРТВУ

(1623)

Витебська трагедія в листопаді 1623 р. не заскочила Йосафата неприємним, показуючи черговий раз, що не була вона спонтанним відрухом розбурханих пристрастей маси, а була заздалегідь підготовлювана, і психічно, і технічно.

а. – Знаменні й недвозначні провісники. – Витебська трагедія мала свої провісники, загально знані з одного і з другого боку. Тодішня щоденна хроніка відзначила декілька фактів, які залягли глибоко в свідомість і православних і католиків, та в одних збуджували одчайдушність, а в других страх, або й сміливість до спротиву. Вже в своєму листі з 21 січня 1622 р. писав Йосафат до Сапіги: "Отже їм вільно з'єдинених топити та рубати голови... а нам не вільно боронитися ані зліва, як вони, ані зправа." (Пор. Ю. Герич, Огляд..., стор. 27.а) І на це наводив два криваві факти, які сталися на Півдні, в Україні, тобто в південній полосі київської митрополії, де нез'єдинені були безспірними панами ситуації, а з'єдинені в оборонній позиції. І саме в цьому просторі за кілька літ назбиралось було вже помітне число подій, які творили

небезпечний прецеденс та могли стати прикладом і на інших місцях. А йшлося про ось які події.

Ще стояла живою в пам'яті людей перша пролита за З'єдинення кров сідоглавого митрополита Іпатія, на вулиці литовської столиці в 1609 р. Це був удар на голову творця Берестейського З'єдинення й пастиря Церкви, який у психіці народу порушував священну неткненість пастиря, а з тим під знак питання ставив і саме його діло – З'єдинення (Пор. ДБ, I, стор. 285-6 (оповідання Рутського); "Життя Рутського", в "Записки ЧСВВ", т. IV, стор. 169-170, розд. 25 (розповідь Р. Корсака)).

Другою цілопальною жертвою був василіянин Антін Грекович, митрополичий офіціал у Києві, ігумен видубицького монастиря, якого однієї зимової ночі група козаків схопила з ліжка, зв'язала та, привівши на Дніпро, пустила ополонкою під лід, тільки тому, що був з'єдиненим. І одночасно, як звітував митрополит Рутський: "Його одягу, обстановку, коней, фундації, а також деякі урядові документи, які він зберігав як офіціал, розграблено і знищено; неправний київський митрополит зайняв та підчинив своїй владі в Києві все, за винятком катедрального митрополітального храму Св. Софії себто Премудрости Божої, славного красою архітектури, покритого оливом, а внутрі прикрашеного й викладеного мармарами, сьогодні вже запущеного, який лишився поза його владою." (Пор. зізн. митроп. Рутського в 1628 р.: ДБ, I, стор. 288-289)

"Року 1620-го візитатор перемиської єпархії грецького обряду, Антін Бучкович, василіянин, прибув на Пасху до одного села, де була руська церква, і хотів відслужити утренью, та священник цього села не хотів йому дозволити, але й не міг вигнати візитатора; то ж намовлений демоном, схопив візитатора за руки, а його брат подвійним ударом сокири убив візитатора в руках брата-священника, і то в такий великий празник, та й ще служили Святу Літургію." (Там же, стор. 289)

Року 1621, шаргородський декан Матвій, разом із чотирьома священниками, які в 1621-му році прийняли з'єдинення, ніччю по празнику Успіння був заарештований відділом козаків, які маршували під Хотин, і тому що визнав католицьку віру, був зарубаний шаблями й укинений у річку, а інших висвободив місцевий капітан; тіло вбитого декана поховали місцеві латинники з великим торжеством; усі священники витривали в з'єдиненні, за винятком одного, який із перестрахи перейшов на православ'я, та "вислали одного старого, майже 70-літнього священника до мене, – пише Рутський дня 25 червня 1622 р. до Риму, – який у великій нужді, бо козаки все пограбували, пішки пройшов 130 руських миль, щоб повідомити про те все, та заявив, що вони, з Божою допомогою, є і залишаться вірними у святому З'єдиненні, і щоб я заопікувався ними. І це посольство є для наших виленських з'єдинених великою радістю й потіхою;" (Там же, стор. 289, пор. листи Рутського з 25. 6. 1622 і з 3. 11. 1622, в Листи Йосифа Веляміна Рутського, Рим 1956, стор. 72, ч. 26, і стор. 78-79, ч. 30 (лат), писані до римських студентів) тому і Йосафат, як свідчить той же Рутський, "тішився, що суха й безплідна руська нива почала зрошуватися кров'ю проллятою за святе З'єдинення і за католицьку віру." (Пор. ДБ, I, стор. 288: зізнання митроп. Рутського з 1628 р)

В початках липня 1622 р. вислав Рутський на постійний осідок при церкві Св. Софії в Києві групу 7 василіянських ченців: чотирьох священників: оо. Олександра, Ігнатія, Кирила й Гедеона, і трьох братів не-священників, та випосажив їх церковною виправою й засобами до життя й на будову монастиря при Св. Софії. Прибули вони до Києва перед празником Різдва Матері Божої і зразу взяли до церковних відправ. Та не могли вони відслужити жодної Св. Літургії; по утрені Різдва Богородиці православний митрополит повідомив нарід, що прибули, мовляв, з'єдинені ченці та наміряють шкодити нашим справам; і поки зачалася в Св. Софії Св. Літургія, козаки та роз'ярена товпа напали на церкву, побили й ув'язнили ченців, а опівночі вивезено їх човнами поза Київ, поблизу порогів; побитих укинено до в'язниці, звідкіля тільки по кількох місяцях були висвободжені й вигнані з України (Пор. лист Рутського з 3. 11. 1622 до римських студентів, V Листи Йосифа Веляміна Рутського, стор. 79, ч. 30, де існує докладний опис сучасника; митрополит знав усі подробиці цієї місії та подає

імена ченців). Довший час про їх долю ніхто нічого не знав і їх уважали за загиблих. Із тієї нагоди писав Рутський 3 листопада 1622 р. до своїх римських студентів: "Прославлений і благословенний нехай буде на віки милосердний Бог, який учинив нас гідними, що з нашої маленької громади можемо принести йому ці дари, кровні приноси на жертву його пресвятому імені. Бадьортеся, Брати, і нехай кріпиться серце ваше; маємо в небесах наших братів, які випередили нас та вказали шлях, і то шлях хресний, який є шляхом Христових учнів, як і був самого Вчителя." (Там же, стор. 79-80)

Ось такі прецеденси стояли перед очима Йосафата і з'єдинених; у їх очах набирали вони нового значення, а в душі противників з'єдинення викликали нову сміливість до дальшого наступу на Йосафата і на його стадо. І, як ми вже говорили, Йосафат опинився майже в щоденній небезпеці життя, а чинна агресія зростала з місяця на місяць, стаючи неначе генеральною пробою до витебської трагедії.

б. – Знання і свідомість небезпеки в Йосафата. – Митрополит Рутський, виклавши факти чинної агресії православних у 1618-1622 рр., пише: "Це додавало Слузі Божому, який крокував шляхами Господніми, заохоти спішитися ще більше; звідси зростало в ньому оте бажання мучеництва, коли з різних боків чув про переслідування наших, про побої і смерть, про страшну ненависть козаків, яку в них розпалили проти нас неправні єпископи." (ДБ, I, стор. 289-290: зізнання Рутського в 1628 р.)

Та знання і свідомість небезпеки збуджували в Йосафата не тільки далекі події на півдні київської митрополії, себто в Україні, але і щоденні події на Білорусі. Ми вже говорили вище про прояви чинної агресії на Білорусі збоку нез'єдинених, яка концентрувалася довкола особи полоцького владики та його священників. Із року на рік організувався все більше опір його владі: православні перебирали церкви, організували у провізоричних будівлях окремі дома молитви, бойкотували працю з'єдинених священників: не ходили до церков і забороняли іншим, не хрестили дітей, не вінчалися перед правними душпастирями, справляли похорони без церковного супроводу, а дехто навіть поважився без свячень розподіляти Святі Тайни Пор. ДБ, 127: свідок 11: Ів. Дягилевич, який згадує поіменно якогось полочанина, надрадника Петра Василевича, що уділяв, як мирянин, Св. Тайни; глузували з Йосафата та його клиру, лихословили їх на вулицях та в публичних приміщеннях, на ратушах та сільських сходинах; нападали навіть на церкви та розганяли богослуження, засідалися на життя владики на переправах, на ратушах, на мостах; відгрожувалися їм смертю через утоплення, йдучи в тому за київськими насильствами. Про все те довідувався Йосафат від приятелів та прихильників, а то й від самих ворогів. Про це писав йому і литовський канцлер Сапіга; попереджував його полоцький воєвода Соколинський, земські урядники Тишкевичі, городські урядники та прості вірні. З усіх усюдів доходило до його відома попередження: Тебе хочуть убити! Йому пропонувано не виходити з палати й не виїздити з Полоцька, офірувано військову чи шляхетську охорону, а він усміхався та відмовлявся від таких заступок, і в душі леліав свої думи та досвідчав глибоких переживань, які часто і назверх прохоплювалися, виявляючи свою настанову до тієї реальної небезпеки. Серед довгих молінь і твердих покут, він немов переводить переоцінку свого життя і своєї місії, як людина, як священник, як пастир, і доходить до своїх внутрішніх висновків: дати найвище свідчення любові і правди – життя, бо "пастир добрий душу свою дає за свої вівці".

Рафаїл Корсак свідчить про цей висновок Йосафата, кажучи: "Так бажав мучеництва, що часто не тільки в загальній розмові, але також у своїх листах до знатніших сенаторів, які закидали йому надмірну ревність, він уживав таких слів: "Не можу вмерти кращою смертю, як за святу істину" (ДБ, I, стор. 170: свідок 69). І не було це тільки теоретичне міркування, але прийняте в повній свідомості реальної небезпеки рішення. Зокрема, вибираючись на візитацію Витебська в жовтні 1623 р., він був цілком свідомий, що йде на певну смерть. О. Станислав Косінський зізнає про це так: "Коли йому дораджувала шляхта, щоб не їхав тепер до Витебська, бо витебщани зготовили йому певну смерть, відповів: Я йду до Витебська на мученичу смерть; коби лише я став гідний, віддати своє життя і кров за Бога." (ДБ, II, стор. 235, пит. 16: о. Ст.

Косінський) І цими словами виявив Йосафат свою готовість на смерть за віру, яка визріла в ньому не в хвилині якоїсь духовної екзальтації, але довгим розважним процесом та підготовкою.

в. – Готовість на жертву. – Майже всі свідки, які знали Йосафата в 1623 р., зізнавали про його готовість на жертву життя. Із цілого ряду достовірних свідчень, наведемо тільки декілька, які, задля окремих прикмет свідків, заслуговують на повну довіру. Господар його дому, Еммануїл Кантакузен, який товаришував Йосафатові у його важніших подорожах та стрічався з ним щоденно, ось що зізнає, на виразне питання Комісії, в другому беатифікаційному процесі 1637 р.: "Йосафат не бажав нічого більше, як умерти за католицьку віру, за правду святої Церкви, за Апостольський Престіл і Римського Архiereя. Звідси Ваші Достойності можуть зрозуміти те, що він мені одного разу сказав: Пане Еммануїле, їдьмо до Києва проповідувати католицьку віру; а коли я йому відповів: Всесвітліший Владико, певним є, що я не бажаю ще вмирати, він відповів: Найдорожчий брате, скоріше будемо в небі"(ДБ, II, стор. 269, пит. 11: свідок 4); а далі переповідає заяву Йосафата перед витебцями про їх наміри та про свою готовість вмерти за віру і З'єднання. Архидиякон Йосафата, о. Доротей Лецикович, який був з ним у годині смерті, так зізнавав у цій справі перед беатифікаційною Комісією 1628 р.: "А далі, цієї злоби й переслідуваннями нез'єдинених Слуга Божий не лише не злякався, але завжди щораз більше кріпився духом, спраглий .смерти й мучеництва. Тому завжди пам'ятав він про смерть так, що навіть при столі не мав він приємнішої розмови, як про смерть. Це своє бажання вмерти виявляв він завжди і в проповідях, і в розмовах, і в листах, і де тільки міг, говорив, що він нічого більше і не бажає, як вмерти за Бога. І коли ось, майже на передодні своєї смерті, він довше говорив при столі про смерть, а я докинув: Ваше Преосвященство завжди говорить про смерть, нехай принаймні дозволить нам спокійно пообідати, – то Слуга Божий сказав: Що тобі до того, якщо я хочу вмерти?"(ДБ, I, стор. 156: свідок 61) Та наведемо ще зізнання полоцького надрадника Доротея Ахримовича: "Було це для нас, казав він, подивугідне, що ніхто з людей ніколи не бажав собі життя так, як Йосафат прагнув смерті. Про що він проповідував? Про смерть. Про що говорив при столі? Про смерть. Про що говорив із нами? Про смерть. Єдино це і чули ми з уст Йосафата: Щоб був я гідний прийняти смерть за Христа, Бога, віру, З'єднання і за Найвищого Голову Церкви, Римського Архiereя. І коли це висказував із найбільшою радістю, а то й засвідчував це святе бажання сльозами, то й нас деколи побуджував до подиву, а часом і до сліз."(ДБ, II, стор. 297, пит. 11: свідок 6) А це говорив свідок, який міг казати: "я кожного дня його слухав, коли був при Йосафатові в Полоцьку, бо він знав мене віддавна (1609 р.), і будучи архієпископом, вів зі мною дуже інтимні розмови" (там же). Вкінці, багато свідків зізнавали про зміст його проповіді на празник св. Димитрія, тиждень перед його смертю, яка була гомілією на слова євангелії празника: "Кожний, хто вас уб'є..." і т. д. Учасник і жертва витебської трагедії, один із служби Йосафата, Григор Ушацький, так передає, як очевидець, слова Йосафата: "Ви мені загрожуєте смертю, а я вам кажу: не можу бути щасливішим, як згинуту з ваших рук за католицьку й апостольську віру. Знайте ж, що я вже готов умерти за правду."(ДБ, I, стор. 213: свідок 108. 19 – Св. Йосафат Кунцевич) І тим разом уже не прийшлося йому довго чекати на вислухання свого бажання: Господь прийняв готовість свого слуги, і прийняв його жертву: вже в наступну неділю. Так оце витебська трагедія і збоку Йосафата не була якоюсь імпровізацією людини, яка попала в непередбачену наглу небезпеку, як не була вона імпровізацією якоїсь масової істерики витебщан, над якими взяв верх приступ непогамованого й доведеного до шалу колективного гніву. І одна, і друга сторона знала добре на що йде і на що поважається, – з повною свідомістю й підготовкою, – та взяла за те на себе повну людську відповідальність.

2. – ХРОНОЛОГІЯ ЖИТТЯ ЙОСАФАТА 1623 р.

Свідомість небезпеки життя, яка невмолимо наближалась до нього, ніяк не спаралізувала Йосафата як людину й архипастиря, себто не викликала страху й вагання та не сповільнила його душпастирської праці. На це вказує виразно зіставлений із свідчень очевидців літопис його життя й діяльності в 1623 році. Обмежимося тільки до подання хронології, яку треба розглядати в світлі вище сказаного про готування на смерть. Ці події вже стоять у яскравому світлі того, що збудеться в листопаді цього ж року.

Найперше ж, Йосафат не виїздить на державний сейм до Варшави, в січні 1623 року: ситуація його архієпархії дораджує йому бути серед свого духовенства й вірних, хоч у Варшаві мала відбутися може і вирішня боротьба за З'єдинення. Може він і пам'ятав, як використали його неприязність вороги в 1621 році, маючи вільне поле до своєї акції та використовуючи його відсутність на ширення фальшивих вісток, мовляв, Йосафат утік і перекинувся вже до латинників (ДБ, I, стор. 205: свідок 94: Оптат Щур, стор. 209: свідок 103: Ів. Гутор).

У тому ж таки місяці січні 1623 р. він подається на найбільше zagrożену станицю своєї архієпархії – до Витебська. По дорозі, в єпископському маєтку Визлятин, готуючись до цієї тяжкої місії, він бичується двічі до крові в визлятинському лісі, серед трісучого морозу, як свідчить о. Д. Лецикович, товариш подорожі (ДБ, I, стор. 155: свідок 61).

Той же о. Лецикович засвідчує приязність Йосафата на витебській ратуші в лютні 1623 р., де мало не згинув з руки заговорників на його життя (там же). Як довго перебував Йосафат у Витебську, не знаємо. Але стан зимових доріг і наближення великого посту дораджували йому поворот до Полоцька ще перед весняною відлигою, його приязність при своїй катедрі у великому пості й на Пасху належала до його єпископського звичаю. Крім того наближався річний єпархіяльний синод полоцької округи, як приписували його "Правила", – в першу неділю посту, себто Неділю Православ'я.

У зв'язку з тим, у березні і квітні 1623 р., він виконує в Полоцьку свої великопісні обов'язки, переводить єпархіяльний синод, бере участь у богослуженнях страсного тижня і Пасхи. Також по Пасці задержується в Полоччині, з уваги на те, що на четвертий тиждень по Великодні був призначений додатковий синод для тих священиків полоцької округи, які не могли прибути на нього в першу неділю посту ("Правила", кан. 33). Тому можемо припустити, що десь поза половину травня Йосафат перебував у Полоцьку та діяв у місті або в найближчій його околиці, візитуючи парафії.

Десь у тому часі дійшло до його відома рішення митрополита Рутського: скликати перед часом василіянську чернечу Капітулу до свого родового осідку – Рути, недалеко Вильна, на другу половину липня, і Йосафат почав готуватися до неї. З огляду на важливі справи, Рутський на цілих два роки скоротив реченець Капітули, яка припадала щойно на 1625 рік. Цього вимагали загальні справи Церкви та окремі потреби василіянської чернечої спільноти, а то й деякі особисті проекти митрополита і Йосафата. Тяжке положення Берестейського Порозуміння в Польсько - Литовській Державі залякало деяких молодших ченців, і почали проявлятися випадки перебігу до латинського табору; отже була потреба поставити стрим цим явищам та піддержати на дусі малодухів; були й інші справи чернечого правопорядку й управління. Та і Йосафат, передбачуючи свою смерть, бажав приєднати до виленської василіянської Конгрегації монастирі своєї архієпархії: полоцький, черейський і могилівський, та так закріпити їх у католицизмі (Пор. діяння Капітули в Археографімі Сборнику, стор. 27-30, Капітула відбулася в днях 26 липня до 5 серпня 1623 р.).

Отже десь у половині липня прибуває Йосафат на Виленщину для зустрічі з митрополитом, із яким мав він церковні справи, і на чернечу Капітулу, яка мала свої урядові засідання в днях 28 липня до 5 серпня 1623 р. Та, мабуть, Йосафат не вибув до кінця Капітули, бо на останній сесії, 5 серпня, його вже немає, і його ім'я не записане в протоколі присяги, складеної 18-ма делегатами Капітули на вірність католицькій

Церкві і грецькому обрядові(Пор. там же, дня 28 липня). Можливо, що єпархіяльні справи відкликали його на Білорусь, зокрема коли зважити, що відповідно до його архиєпископської програми, на день 23 серпня припадала друга сесія єпархіяльного синоду в витебській окрузі ("Правила", кан. 46).

На цій Капітулі митрополит переговорив із Йосафатом справу свого однорічного фізичного й духовного відпочинку в 1624 р., як писав був до римських студентів дня 29 лютого 1623 р.: "Наступного року постановив я, як Бог схоче, дещо замкнутися, щоб очистити свою душу від бруду, яким заплямовуємо себе на полі бою, та приготувитись до смерті; бо цей рік буде для мене переломовий, себто 49-ий." (Пор. Листи Йосифа Велямина Рутського, Рим 1956, стор. 86, ч. 34) Йосафат погодився на прохання митрополита тим більше, що казав і запевняв: "тим часом не занехаю управління, якого я прийнявся, не зйду з хреста, на який я вийшов, доки не буде відповідного наступника" (там же).

Не знаємо, як провів Йосафат вересень і першу половину жовтня. Рафаїл Корсак каже, що 1623 р. "недовго перед його смертю був він покликаний у деяких справах теперішнім митрополитом із Полоцька до Новгородка", та поїхав на поклик, хоч попередні подорожі вичерпали доценту його засоби, і він їхав позиченими кінсьми(Пор. ДБ, I, стор. 167: СВДОК 69). Коли повернувся до Полоцька – не знаємо, але вже в половині жовтня вибирається він до Витебська, куди прибув правдоподібно під кінець місяця, за григоріанським календарем. Свідки зізнавали, що Йосафат прибув до Витебська на кілька тижнів перед своєю смертю, себто перед 12 листопада за новим, а 2 листопада за старим календарем. Вони відготовують уже в Витебську торжественне святкування празника св. Димитрія, з архиєпископською проповіддю (26. 10. ст. ст., 4. 11. н. ст.)(Пор. ДБ, I, стор. 213: свідок 108: Григор Ушацький, який був товаришем подорожі, та інші).

Виїджаючи до Витебська, Йосафат взяв із собою о. Лециковича, п. Кантакузена, Івана Лосовського, Григора Ушацького, М. Околова, П. Краєвського та іншу звичайну церковну й домову та подорожню обслугу. О. Г. Хмельницького в останньому моменті залишив він у Полоцьку прискіпити закінчення реставраційних робіт при обнові собору та допильнувати виготовлення своєї гробниці в катедрі, про що мав він зараз повідомити його в Витебську(Пор. ДБ, II, стор. 221: свідок 1).

Дня 11 листопада 1623 р. Йосафат був поза Витебськом у справі розмежування єпископських маєтків від посіlostей шляхетських, зокрема з своїм сусідом Круп'євичем. Він поспішав із цією справою, щоб бути на суботній вечірні в соборі. З ним був Кантакузен. Коли вони станули над витебською переправою через Двину, нез'єдинені вже виходили з вечірні, яку служили в провізоричному приміщенні за рікою, напроти архиєпископської палати. Тут вони накинулися з лайкою і погрозами на архиєпископських дяків, які чекали на владика, і так їм говорили: "Вже тільки маленько часу залишилося вам побувати з вашим архиєпископом у Витебську!" Дяки переповіли це пізніше в місті Кантакузеніві. По вечірні, і по вечері, закликав Йосафат до себе о. Лециковича і п. Кантакузена, які поінформували його про поведінку нез'єдиненого священика Іллі, що провокативно поводився перед владичою палатою, переправляючись сюди і туди через Двину. За порадою о. Лециковича, хоч Е. Кантакузен віраджував, Йосафат доручив притримати Іллю, як знову з'явиться(Пор. ДБ, II, стор. 261, п. 18 (Е. Кантакузен), стор. 319, п. 18 (Д. Лецикович)). На тому запала ніч, остання перед трагічним днем 12 листопада, перед кривавою неділею Витебська. Можемо здогадуватися, яка вона була для Йосафата: з другого боку Двини було все готове до дії, і він упав навколішки до останньої нічної молитви й покути за єдність стада.

3. – ПЕРЕБІГ ВИТЕБСЬКОЇ ТРАГЕДІЇ: 12 ЛИСТОПАДА 1623 р.

Довго, понад два тижні приготувляли витебщани плян остаточної й вирішної дії проти Йосафата. Правники розглядали правовий бік справи, щоб забезпечитися на майбутнє перед наслідками карного права. Вони прийшли до висновку: організувати провокацію й масову реакцію городян, ставляючи державні власті перед доконаний факт спровокованої реакції, з усіма облегшуючими обставинами. Може в тому перерішив справу й лист Сапіги, який у 1622 р. вважав усі вчинки насилля збоку нез'єдинених як спровоковану реакцію, за яку складав провину на Йосафата і католиків узагалі. Цю провокацію треба було зорганізувати, бо поведінка Йосафата сама собою не давала до того нагоди: він чекав, терпів і уникав прямого конфлікту. Одиноке, що було в його спроможності, це привести до ладу чи покарати людину духовну, яка підпадала його судові. Очевидно, що такий духовній людині, яка стала б притокою до провокації, не загрожувала жодна реальна небезпека: Йосафат не мстився, ні не вживав силових засобів. Отже, відай, на цю роль зголосився витебський священник-апостат, який виповів послух Йосафатові та перекинувся на бік нез'єдинених: священник Ілля Давидович, і він почав свої провокативні поїздки через Двину напроти єпископської палати, вживаючи навіть словних зневаг (Пор. різних свідків, які зізнавали в беатифікаційних процесах, а між ними передусім очевидців: Кантакузена і Лециковиа: ДБ, II, стор. 261 і 319, до пит. 18, ДБ, I, стор. 214: свідок 108: Гр. Ушацький, - пор. про змову: ДБ, I, стор. 13 (Життєпис)). Правдоподібно Йосафат знав про значення цієї публичної демонстрації, йому було відомо в суботу, що головні провідники заговору перед тією неділею масово залишили Витебськ. Це була остання безпека; створити собі особисте алібі та представити витебську подію як простонародну, необдуману, пристрасну реакцію. Тому головні привідці заговору: Наум Вовк, Семен Неша, Григор Боніцький виїхали в суботу до Бєсенкович, де прибули щойно в неділю під вечір (Пор. ДБ, II, стор. 303, п. 18 (Ів. Ходика), ДБ, I, 274: комісарський декрет витебського суду над убивством, про нічні наради: ДБ, I, ст. 13 (Життєпис)). А тимчасом, ніччю з суботи на неділю, пороблено останні наради й приготування для виконання повзятого в тижні пляну: правдоподібно було подане серед заговірників гасло: удар ратушевого дзвону, на який справді збіглися витебщани протягом нецілої години, – зі зброєю, а навіть з соломою та хмизом для підпалу палати й огорожі, чого не можна пояснити без попереднього зговорення; це ж був недільний ранок, час богослужби, і ніхто не ходив по місті зі зброєю, соломою та хмизом. У напрузі й обосторонній тривозі проминула ніч із суботи на неділю 12 листопада 1623 р.

а. – Кривава неділя в Витебську (12 листопада 1623 р.). – У неділю на світанку, около 6-ої години, о. Доротей збудив Ем. Кантакузена й Івана Лосовського, а ті побудили слуг (Пор. зізнання Е. Кантакузена і Д. Лециковича: ДБ, II, стор. 261, і стор. 319, до питання 18). Ударено на утрєню і Йосафат та його архидиякон Доротей пішли на богослужбу. Тимчасом служба подалася до переправи на Двині, схопила священника Іллю Давидовича і замкнула в кухні єпископської палати (там же). Свідком події був якийсь городянин, який ударив на тривогу (зізнання Кантакузена). За Двиною, в нез'єдиненій молитовниці вдарили у дзвони, а за ними по інших церквах-молитовнях Витебська; Іван Гужнищів ударив у дзвін витебської ратуші (судова Комісія); витебщани, з вигуками і зброєю, почали збігатися та облягли єпископську палату і брами; за яку годину, як казав Кантакузен, збіглося кілька тисяч народу, "так досконало були підготовлені вони на нашу згубу" (там же); впали перші постріли, і обслуга палати замкнулася на подвір'ю палати (зізнання Кантакузена). А тимчасом повідомлено в церкві Йосафата про придержаннє священника і про народне збіговище. Микола Гутор, витебщанин, що був приявний на утрєні в неділю 12 листопада, у соборі Прєсв. Богородиці, зізнавав пізніше, що "він завважив, що коли Слуга Божий Йосафат за своїм звичаєм співав на крилосі, то на подив багатьох співав так гарно, як ніколи передше; а по закінченні Хвалитних, коли, за звичаєм грецького обряду, почався Час перший, Слуга Божий проти свого звичаю вийшов у половині першого часу з церкви та повернувся до палати. А тому, що ми вже чули, що почалося збіговище, то й говорили між собою, що буде воно щось дуже велике, коли наш архієпископ не зачекав до кінця першого Часу. Та світанок цього дня, коли вбили Слугу Божого, немов передсказував

його смерть. Здавалося, що небо не рожевіє, але горить, та кидає якісь криваві промені, з великим здивуванням нас усіх." (ДБ, I, стор. 203: свідок 92: Микола Гутор) Так залишив Йосафат недовершеною свою церковну богослужбу, і пішов готуватися до Св. Літургії, як було в нього у звичаю. Тим разом це була літургія його крови.

"Отже, по закінченні Утрени, – оповідає архидиякон Доротей, – подались ми із святим Йосафатом із церкви до палати, яка була напроти, та знайшли на цвинтарі кілька тисяч людей, які наступали на архієпископську палату, а дзвони майже всіх церков та ратуші били на тривогу. "Вбий, забий", було чути майже по цілому місті, а зокрема довкола архієпископської палати, і здавалось, що майже ціле місто вийшло на смерть Йосафата, з якою тільки попало зброєю. Однак убивники, розступаючися на боки, дали нам вільний прохід до палати." "Вступивши до палати, – оповідає Е. Кантакузен, – чоловік Божий Йосафат зразу, закликавши мене, казав звільнити цього нез'єдиненого (священника), і ми його випустили без проволоки. А нез'єдинені бачучи, що священника звільнено, дещо притихли." Спонтанна стихія розбурханих пристрастей виладувалася. Та тут вступив у свою роль укладений заговірниками плян: позбутися архієпископа. З відповідних уст упало кілька голосних слів, – оповідає далі Кантакузен, – і вони "знову підбадьорені, почали рубати огорожу довкола архієпископської палати та стріляти на нас, що помалу поступалися з площі до сіней палати, де також дехто з нас був поцілений кулею, хоч ми не вчинили напасникам нічого, бо слуга Божий заборонив нам когось поранити. Отже, розкинувши огорожу та проломивши брами, напасники відтиснули нас із подвір'я до сіней." "Тому, замкнувши сінешні двері, – оповідає о. Доротей, – ми тільки пасивно оборонялись їх перевазі." "Деякі з нас замкнулися в сінях, а інші розбіглися, хто де міг; я один з о. Доротеєм і паном Ушацьким залишились у сінях." Е. Кантакузен каже, що напасники силою виломили сінешні двері та вдерлися досередини, а о. Доротей оповідає, що "вдершись через кухню до сіней, накинулися на нас і на пана Кантакузена, господаря Йосафатової палати, та почали нас бити так, що тільки майже чудом ми не загинули"; о. Доротей одержав 18 ударів по голові й на тілі та втратив 28 кусків костей; Е. Кантакузен мав на голові й на тілі 13 більших виразок. Тут і кінчиться оповідання двох наочних свідків і господарів палати (Пор. ДБ, II, стор. 261-2, і стор. 319-320, до пит. 18. Про наявність пляну, гл. ДБ, I, стор. 199: свідок Гр. Пестрец). Далі оповідає Григор Ушацький, який одинокий залишився при владі до кінця, і хоч був також поранений у сінях, але не втратив притомності. "До мене, – оповідає він, – пораненого в сінях дому, деякі зі знаних мені вбивників говорили: А ти чому з ними? Ти ж знав давно, що колись вам таке станеться! А тим часом нез'єдинені, зайнявши силою цілу архієпископську палату, побивши всіх слуг, кинулись грабувати устаткування." (ДБ, I, стор. 214: свідок 108)

Йосафат, увійшовши в палату та давши наказ випустити полоненого священника, подався до своєї кімнати, впав на долівку, і молився. Свідком цих останніх 15 минут життя Йосафата став випадково старий соборний захристиян Тихон, який у 1628 р. попросився на свідка перед апостольською комісією, заявивши в простоті серця, що саме він був тоді в передпокою Йосафата, коли той молився в своїй кімнаті; і хоч ніхто з приявних на витебському процесі 1628 р., не міг посвідчити чи заперечити цю обставину, то Комісія визнала за відповідне допустити Тихона до свідчення, з огляду на його вік, на простоту та й те, що був він добрим католиком. Правдоподібно зайшов він до палати владики за якоюсь річчю, в зв'язку з приготуванням до Св. Літургії, яку владику мав служити по утрени. Отож посвідчив він під присягою, що "він був сам у передпокої, коли Слуга Божий, бачучи напад ворогів, перестеріг його, щоб не підходив до вікна заради пострілів, які вороги спрямовували на передпокій і покій. А сам він, – говорив Тихон, – пішов до другої кімнати і, думаю, провів там якої чверть години на молитві; а вийшовши, пішов просто до ворогів." (ДБ, I, стор. 217: свідок 115)

"Почувши цей крик, – оповідає далі Григор Ушацький, – Владика вийшов із своєї кімнати і, замкнувши за собою двері, зробив знак святого хреста, а я станув по його лівиці; по своєму звичаю дуже лагідно промовив він до ворогів: "Діти, чому б'єте моїх слуг; якщо маєте щось проти мене, ось я!" Та ніхто з приявних не підняв на нього

руки." (ДБ, I, стор. 214: свідок 108) Товпа замовкла і відсахнулась, і... тут могла була скінчитися витебська неділя, якщо б ішлося було про спровокований "народний гнів". Але кермований невидимою рукою плян заговірників діяв далі, до свого запланованого закінчення. Для смерти Йосафата треба було відповідної зброї, яка завбачливо була приготована в святковий недільний ранок. "І ось, – оповідає очевидець Ушацький, який стояв по лівиці Йосафата, і бачив усе зі здвоєною увагою смертельної загрози, – з протилежної кімнати ввалилося двох і побачили стоячого Йосафата; і коли Слуга Божий держав на грудях складені навхрест руки, один із них ударив його по голові дубиною, а другий розрубав сокирою. А коли він упав на землю, всі, що були в сінях, били і кололи його всякого роду гострою зброєю. Тоді Слуга Божий, піднявши руку, серед побоїв закликав: 'О, Боже мій!' та може хотів сказати: не постав цього ворогам моїм за гріх. Почувши це, вбивники виволікли мученика з сіней на подвір'я, і тут прострілюють його з самопалу та знову б'ють палицями" (там же). І починається істерична всенародна розправа над тілом убитого владики, свого мнимого ворога, звичними засобами народного самосуду, побої, копання, опльовування, рвання одержі й волосся. Всі беруть участь у цій жорстокій знущанні, немов бажали б узяти щонайширшу особисту відповідальність за цю подію, і то мужчини, жінки, діти. А може і тут не бракувало вмілої невидної режисури, щоб скомпромітувати щонайширші круги витебчан та показати непродуману і пристрасну реакцію, і так закрити перед громадською владою премедитацію, плян і провід. Ніщо вже не стримувало знущань товпи, яка ввійшла в свою ролі та, наситившись побоями, почала своєрідну забаву. І коли міські жадноги легкої наживи грабували палату, а городські п'яниці забавлялися припасами архієпископської пивниці та, під веселий регіт спускали в Двину з архієпископської гірки порожні бочки, інші загорільці знайшли собі іншу підхожу забаву. Доротей Ахрамович оповідав, що деякі з убивників підносили на ноги мертве тіло Йосафата та кликали: "Чи ж сьогодні не неділя? Треба ж тобі проповідати, архієпископе!" та й знову кидали на землю (ДБ, I, стор. 139: свідок 32). Е. Кантакузен оповідав, що чув від сторожа єпископської палати Андрія, що коли тіло лежало на подвір'ї, деякі з учасників зарубали Йосафатового пса та кинули на тіло вбитого владики (Пор. ДБ, II, стор. 262, п. 18: Е. Кантакузен. Пор. ДБ, I, стор. 15 (Життєпис з 1623 р.)).

Так бавилася товпа, але організаторам нападу було не до забави. Побачивши, що тіло вбитого в самій тільки волосінниці, вони затривожились, чи не вбили когось іншого замість Йосафата, виставивши так свій плян на невдачу", тому за всяку ціну старалися впевнитися про свій успіх. Отже, як каже Григор Ушацький, "думаючи, що може вбито не архієпископа (бо він уживав би ліпшого і м'ягшого білля), перевертають догори дном усю палату, зривають підлоги, а, врешті, приводять до тіла також згаданого пана Григора, та допитують (навіть із побоями), чи вбитий це архієпископ; а коли він зізнає під присягою його тотожність, то це доповнило їх радість." (Пор. ДБ, I, стор. 214: свідок 108, пор. ДБ, II, стор. 263: Е. Кантакузен. Для розпізнання тіла покликано навіть витебських жидів (там же), пор. ДБ, I, стор. 218: зізнання витебських жидів)

Та коли, наситившись видовищем товпа помалу почала розходитися, треба було подумати про спрятання тіла вбитого та затерти сліди й утруднити сподіване розслідування судових властей. І тут треба було організації та директивного розуму, який вирішив: скинути в Двину. Отже, оповідає Е. Кантакузен, на основі оповідань очевидців католиків, нез'єдинених і жидів: "голого заволікли вони на вершок гірки, яка спускається до Двини, та звідси скинули його на беріг ріки, викрикуючи: Держись, владику, держись! Потім, поклавши на човен, і прив'язавши до ніг камінь, а до шиї наповнену камінням волосінницю, затопили його в дуже глибокому місці, чверть милі від Витебська, щоб католики не могли його знайти й витягнути." (ДБ, II, стор. 264, п. 20: я. Кантакузен) А це місце називалося "Святий колодязь", як свідчив Михайло Тишкевич (Пор. ДБ, II, стор. 255, п. 17: М. Тишкевич, - пор. ДБ, I, стор. 199-200: свідок 83: Григор Пестрец, ДБ, II, стор. 328, п. 13: Д. Лецикович). І народ розійшовся, залишаючи за собою зруйновану палату: розкидану огорожу, виламані брами і двері,

побиті вікна, розвалені печі, побиту й поламану обстановку, розбиті й пограбовані комори й пивниці(Пор. протокол комісарського суду: ДБ, I, стор. 270; загальної матеріальної шкоди заподано на 3079 польських флоренів). А на руїнах тинявся хіба що один сторож палати – Андрій, а згодом несміло показався дехто з легше поранених слуг. Господар дому – Е. Кантакузен лежав у міського хірурга, Вартоломія, без усякої надії на видужання(Пор. ДБ, II, стор. 262, п. 18 і 19: Е. Кантакузен); господаря церкви, о. Доротея, підняли напів мертвого на березі Двини, куди його скинули напасники, – витебські жиди та заопікувалися ним, і коли християни зводили між собою криваві порахунки, немов отой євангельський самарянин на шляху до Єрихону, склали зараз таки на його лікування й найконечніші речі 10 флоринів. Серед поважніше побитих і поранених, крім вище згаданих, були Г. Ушацький, панове М. Околов і Краєвський та інші.

Десь коло полудня над єпископською палатою запала тиша смерти й болю, а місто принишло і почало входити в себе; виринали думи й надходила свідомість доконаного вчинку та підсувався страх перед його наслідками. Витебський парох латинського обряду, о. Альберт Козерацький, п'ять літ згодом так згадує цю криваву неділю: "Я чув нез'єдинених, які хвалили Слугу Божого та жалувались над його вбивством; та й убивши доброго пастиря, люди ходили по місті прибиті горем; більше того: в день смерти Слуги Божого, через біль і душевне замішання, у Витебську не відслужено ні одної Св. Літургії, ні у грецькому обряді, ні в латинському."(Пор. ДБ, I, стор. 212: свідок 106: о. Альберт Козерацький, витебський латинський душпастир) А який був настрій у місті-вбивнику, показують деякі свідчення-спогади витебщан.

Григор Пестрец, кальвініст, описавши хронологію подій на основі свого спостереження з якоїсь вишки, подає: "хоч я і кальвініст, то однак із грижею моєї совісти визнаю й уважаю це за чудо, бо я разом із двома іншими, які вже померли, видів якусь палаючу хмару над архієпископською палатою, в якій він був убитий, яка за пів години, в часі вбивання його, розійшлася. А моя жінка, побачивши цю хмару, із сльозами говорила, що це знак якогось нещастя."(ДБ, I, стор. 199: свідок 83: Григор Пестрец, кальвініст) Захарія Чарнавський зізнавав: "Цього дня і в цій годині, коли вбивали Слугу Божого, я замкнувся з родиною в своєму домі. І ось, в самий момент убивства, як пізніше я перевірював, моя дитина, яку я держав на руках, без жодної причини почала гірко плакати, ридаючи немов доросла людина над померлим. Отже я зразу таки сказав, що, під Божим навіянням, вона оплакує смерть архієпископа."(ДБ, I, стор. 201: свідок 86) Богдан Остапів, якого пізніше шість разів брали на диби, підозріваючи за вбивство, бо його ім'я було в списку заговорників, свідчив: "У день смерти Слуги Божого я був три милі поза Витебськом, і ось на світанку я бачив якусь немов вогненну хмару над архієпископською палатою, яка зникла тільки зі сходом сонця."(ДБ, I, стор. 201: свідок 87) Знову ж жінка Оптата Щура обсервувала вбивство Йосафата з церковного притвору собору, і "ось, зізнавала згодом, коли його тіло витягнули на подвір'я, впало з небес велике світло на тіло Слуги Божого, і коли наблизилось до тіла, звузилось неначе місяць і стануло над самою головою, а мене воно так осліпило, що я не могла дивитися; і хоч тоді були зі мною інші особи, то на мій запит, чи щось бачать, я завважила, що ніхто нічого не бачив; і ствердила це своє свідчення публічною присягою."(ДБ, I, стор. 203: свідок 93) Крім того вона зізнавала, а інші підтвердили, що того дня один з убивників повісився з одчаю, неначе другий Юда. Дванадцять визначніших витебських городян, католиків і нез'єдинених, одногolosно дали таке свідчення перед беатифікаційною комісією 1628 р.: "Коли вбивали Слугу Божого, над архієпископською палатою і над тілом убитого появилось якесь світло"(ДБ, I, стор. 204: громадне зізнання витебщан, дня 31. 3. 1628); а далі говорили: "від першого дня потоплення Слуги Божого аж до п'ятниці, коли тіло Слуги Божого витягнули з води, над Витебськом налягла якась хмара, а люди виглядали неначе мерці" (там же). Іван Щур, зокрема, казав, що "коли виволікли тіло Слуги Божого з палати, то там, де його покинуто, він побачив просто над його обличчям світляний стовп."(ДБ, I, стор. 205: свідок 95) Іван Гутор, із віддалі трьох миль поза Витебськом, бачив тієї неділі "безпосередньо перед заходом сонця якусь криваву хмару, яка нависла

над городом Витебськом, а нічого не знаючи про події, поїхав далі; але вночі одержав листа Петра (Івановича) такого змісту: "Сталось, сталось, сталось! Витебськ убив свого архієпископа." (ДБ, I, стор. 210: свідок 103: Іван Гутор) А "Іван Сакович, почувши про смерть Слуги Божого, плачучи сказав: Ви не вбили лиш архієпископа, але ціле місто!" (ДБ, I, стор. 205: свідок 96)

Ми навели ці слова очевидців, щоб з'ясувати настрій, який запанував у місті таки зразу по смерті Йосафата, коли ще не прийшла реакція цивільної влади, і не почались арештування й розшуки за тілом убитого владики. Може і це загальне враження було причиною, що ні городські, ні воєвідські власті в цю трагічну днину не зробили нічого та щойно під вечір рушилися із якогось отупіння. Але фактично реагувати не було кому. В неділю міська рада не діяла і розбрилась, хто куди, а нез'єдинені радники: Вовк і Неша виїхали з міста ще в суботу. Витебський воєвода був поза Витебськом, у своєму маєтку; в місті залишився тільки місто-воєвода Іван Узенський, кальвініст. Міський посадник (претор) Микола Завіша відай також був неприязний. Тому, що місто було на магдебурзьким праві та мало свою самоуправу й різні вольності, державній владі не легко було вирішити спосіб і час вищої інтервенції. На тому, відай, згаяно кілька годин, і щойно пополудні короткого осіннього дня вибралася на оглядини зруйнованої палати окрема Комісія, під проводом місто-голови та замкового судді Пилипа Осіповського й інших (ДБ, II, стор. 329: Д. Лецикович, на пит. 17, і інші свідки, які зізнавали про дивну подію зі скринєю, в якій були складені ризи Йосафата. Окреме зізнання було вписане в полоцькі городські акти в 1627 р., де говориться, що комісія прибула в церкву Благовіщення, біля якої був убитий Йосафат, "по заході сонця", - пор. ДБ, II, стор. 338: випис із книг полоцької ратуші). Мабуть уже тоді встановлено загальний білянс шкід, як згодом записано в судовім комісарськім декреті, на основі запису в катастральних книгах: "Розграблено все рухоме майно, від малого до великого, золото, срібло, гроші, килими, одіж, кухонний посуд, оливо, мідь і багато іншого; правні й фундаційні грамоти на церковні маєтки, різні декрети, рукописи, а також усе майно згаданих вище інших слуг Владики, себто срібло, гроші, одіж, зброю, і все від дрібниць аж до найбільшого; попившись напінками з пивниці владики, радіючи над таким великим і нечуваним злочином, продовжали руйнацію: розбивши замки комор, вивезли збіжжя, з возів, вікон, дверей повиламлювали залізні частини, вікна й печі поторошили; все знищили, поруйнували з речей владики та служби на загальну суму 3079 польських флоринів шкоди, за інвентарем, внесеним у публічні акти." (ДБ, I, стор. 270: акт обвинувачення, складений на витебській судовій Комісії, дня 17. 1. 1624 р) Ця Комісія, переглянувши палату, вже по заході сонця зайшла і до церкви, де знайшла замкнену скриню з єпископською церковною виправою, якої вранішнім напасникам не вдалося відімкнути чи розбити, бо ключ був у в. Доротея, який умирав у якійсь жидівській хаті. І тут сталася подія, яка також сколихнула сумлінням витебщан та пізніше була занесена в міські ратушні книги. Не могучи відімкнути скрині, місто-воєвода велів її для безпеки в цілості віднести на замок. І коли вони несли і переходили через місце (на цвинтарі), запламлене кров'ю Йосафата, то скриня випала з рук служби, відкрилась і з неї випав цілий службовий виряд, а чаша – трохи покотившись – спинилася саме на крові святого мученика і станула в такій позиції, у якій священник ставить її до Св. Літургії. "А це чудо, тоді ще нове, – кажуть свідки, – подивлялися замкові витебські судді, єретики, а також велика товпа народу, яка була тоді збіглася і прославляла Бога. А я, Тимотей (Чечерський) вище згаданий, зібрав чашу з усіма церковними речами, які випали зі скрині, та власними негідними руками, разом із кров'ю св. мученика поклав знову до скрині і замкнув її, а згадані люди занесли її на витебський замок, для збереження в церкві латинського обряду." (Пор. ДБ, II, стор. 338-339: випис із книг полоцької ратуші) І під цим враженням пішли витебщани на свій неспокійний спочинок, обговорюючи оту витебську неділю та роздумуючи над її людським, церковним і Божим значенням. А на другий день ждала їх мрячна, сумна й тривожна седмиця.

б. – Тривожні дні Витебська (13-17. 11. 1623 р.). – Із ранку 12 листопада вістка про смерть владики пішла на села й міста полоцької архієпархії. А ранок цей у

Витебську був мрячний; осіння мряка навалилась на місто, а люди ходили мов сновиди, не знаючи до якого взятися діла. Це відбилось і на чинностях міської й воевідської управи. Різні гінці вже з ночі подались у різні боки Витебщини; одні, щоб повідомити привідців заговору про вдачу, інші, щоб попередити приятелів, а ще інші подались до вищих цивільних урядників. Ще вночі Петро Іванович, витебщанин, повідомив свого приятеля Івана Гутора про витебську подію (гл. вище); таке ж діялось по інших довколишніх маєтностях шляхтичів та урядників, та на змиленних конях гналися витебські кур'єри в глуху листопадову ніч. Доротей Ахрамович, полоцький радник, оповідає на процесі в 1637 р., що 13 листопада, вранці, його дитина, ще немовля, нагло заговорило до нього такими словами: "Тату, Бозю забили; а коли я його (мого Семенка) питаю, а хто та Бозя, то він відповів: той, хто збудував велику церкву" (Пор. ДБ, II, стор. 292, п. 22: свідок 6: Д. Ахримович); а щойно 14 листопада, говорив він, довідались ми про вбивство, про яке непевні вістки ходили вже пополудні попереднього дня.

Та може найповнішим звітом про ці дні являється свідчення Івана Яковлевича Ходики, полоцького радника, який навернувся вже по смерті Йосафата. Ось його оповідання з 1637 р.: "Я не був у Витебську, коли вбито блаженного Йосафата, але я перший із полочан побачив тіло Божого мученика, а то в такий спосіб. Як купець, виїхав я в неділю 12 листопада 1623 р. в моїх справах із Полоцька до Витебська. В понеділок ніччю, себто 13 листопада, прибув я до Бесенкович (город положений між Полоцьком і Витебськом, 12 миль туди і 12 сюди), а наступного ранку пішов я до господи, де стрінув витебщан: Наума Вовка, Нешу Семка, Богдана Остаповича, радників, та Івана Гуторовича, лавника, і Григора Бонецького, витебського городського нотаря; поздоровивши їх, вони зараз таки оповіли мені, що в неділю, себто передучора, вбито нашого архієпископа Йосафата; чого я з мого боку не схвалив, і з чого вони зараз почали робити чорні припущення. Тимчасом вибрались ми далі до Витебська, куди прибули в середу ранком. У четвер замкова Комісія проголосила по улицах 100 флоринів нагороди, хто знайде в воді тіло Йосафата. Тоді рибалки зразу кинулися шукати та й справді знайшли, а то в такій глибині затопили його вбивники, що вода сягала майже 20 ліктів. Отже подався я зараз із міста на ріку Двину, якої чверть милі, де побачив при березі два човни, а мученик лежав ще в воді, ногами до берега, а на шії була прикріплена шнуром волосінниця, повна каміння; до ноги ж (не пам'ятаю правої чи лівої) був прив'язаний таким самим чином великий камінь; на одному човні був килим і подушка, з одного боку зелена, а з другого обшита чорним гербовим півшовком. Тим часом надійшов пан Храповицький, витебський шляхтич, оточений великим почотом витебщан, і тут на березі дав мені держати килим, щоб закрити мученика перед поглядами людей, бо був він нагий так, як вийшов із лона матері, а сам нагайкою відганяв народ від берега, щоб не дивився на його наготу. А Микита, один із слуг витебського архієпископа, з деякими іншими, у моїй привності зложили тіло на човен, прикрили килимом, а на другий човен поклали каміння, яке було таке велике, що ледве два чоловіки могли його піднести. І поїхали з тілом за водою, аж до замку. А я йшов берегом аж до замку, плачучи. Коли привезли тіло під замок, принесли ноші, вклали на них тіло, прикрили тим же килимом і понесли на замок; з одного боку йшов один із наших священиків, а з другого, добре не пам'ятаю, хто. Коли принесли туди тіло, поклали на середині церкви св. Михаїла. Тут я міг добре спостерігати, що діялося коло тіла, бо передше я не міг добре його бачити, коли лежало в воді, а так поклали його на човен дуже скоро; отже бачив я, що мав він велику рану на голові, без сумніву від топора, з якої просочувалася кров; його обличчя було таке гарне, як ніколи перед тим за життя. Бо він був із природи смаглявий та грецької структури, а тоді був білий. Уста його були червонаві, неначе коралі, а очі закриті, так неначе хто навмисне їх закрив. На тих місцях, де були знаки ударів, не було видно синяків, а тільки зачервоніння. Голова не була відрубана, бо, як я сказав, до шії було прив'язане каміння. Ця наочна обсервація святого Пастиря викликала в мені негідним такий наслідок, що зараз таки я пожалував за отаке вбивство і відкинув роздор, а по моєму повороті до Полоцька, тиждень по тому, я висповідався та прийняв Тайну Пресв. Євхаристії в соборній церкві Св. Софії, а тепер також із ласки Божої, я готов життям

запечатати святе з'єдинення. Моє спасіння приписую невинній крові св. Йосафата." (ДБ, II, стор 303-304, пит. 18: Іван Яковлевич Ходика)

Було це в п'ятницю 17 листопада 1623 р. за новим стилем; а в суботу, 18 листопада, замкова Комісія перевела ревізію тіла Йосафата, списавши у витебських замкових актах відповідний протокол (Пор. ДБ, II, стор. 328, п. 14: Д. Лецикович). Згодом Йосафата вбрано в усі архиєрейські ризи; цього акту останній раз довершив його архидиякон Доротей, який і казав: "Я сам бачив, що його тіло витягнене з води було дуже гарне, бо по кількох днях по витягненні з води я вбирав його" (Пор. ДБ, II, стор. 328-329, п. 14 і 17: Д. Лецикович, архидиякон Йосафата); "красою дорівнював ангелам" (там же). Так у наступну неділю Йосафат лежав уже посеред замкової церкви, виставлений на подивляння народу. Та не довго втішався Витебськ святим мучеником. Полоцьк вимагав повороту його тіла до свого головного осідку, де в соборі Св. Софії була вже висічена для нього гробниця, про якої виготовлення він так дуже клопотався за свого життя у свого економа о. Г. Хмельницького, що велів себе повідомляти про поступ робіт, навіть їдучи до Витебська (Пор. ДБ, II, стор. 221, п. 18: Г. Хмельницький).

в. – Тріумфальний поворот до Полоцька. – Ще перед знайденням тіла Йосафата вибралася з Полоцька окрема Комісія, щоб перевезти його до свого міста. Комісія складалася з духовних і мирян. Її очолили: о. Г. Хмельницький, полоцький ігумен і економ архієпархії; о. Яків Дяконицький, полоцький архипресвітер; Юрій Буєвич, полоцький замковий нотар; Іван Дягилевич, нотар; Іван Терліковський і Доротей Ахрамович, полоцькі радники, та інші підрядні люди (зізнання Лециковича); по дорозі довідалися вони про знайдення тіла (Ахрамович). Коли Комісія прибула до Витебська, тіло Йосафата, зодягнене в єпископські ризи, спочивало вже в церкві св. Михаїла (Ахрамович, Дягилевич, інші); Г. Хмельницький говорить, що прибув до Полоцька 15 днів по смерті Йосафата (Пор. ДБ, II, стор. 227, п. 14). Іван Дягилевич описує це так: "бачив я моїми очима, а зі мною полоцькі замкові урядники, обличчя Йосафата, яке було немов ангельське, приємніше і краще, як за життя (хоч завжди був гарний і приємний), так неначе з його серця виходила радість із досягу мученицького вінця. Отже веліли ми спорядити труну, самі виклали її зеленим полотном, і нашими руками поклали в неї тіло Божого Слуги і мученика. На голові бачили ми рани і цілували їх, обтирали кров, яка з них просочувалася. По кількох днях ми на власних плечах винесли з церкви тіло до ріки Двини, і ось витебщани, а навіть і самі вбивники, відтиснувши нас, узялися нести домовину, вважаючи себе щасливими, якщо хтось і пальцем міг її діткнутися; а взагалі тоді не було чути нічого іншого, як тільки плач і ридання, і жаль за сповнений гріх батьковбивства, та нарікання на беззаконне вбивство." Так зізнавав учасник, Іван, Дягилевич, полоцький радник. Подібне зізнання склав другий радник, Доротей Ахрамович: "коли ми несли тіло до Двини, прості витебщани збігались для несення тіла, плакали, заклинали, лихословили вбивників, благали в Господа Бога прощення, а в Слуги Божого заступництва, обіцяючи щирі покаяння, а що більше: навіть єретики, кальвіністи й жиди плакали, проголошуючи святого Йосафата невинним." (Пор. ДБ, II, стор. 277-278: зізнання Дягилевича, - ДБ, II, стор. 297-298, - п. 14: зізнання Д. Ахрамовича) Із витебської процесії з тілом Йосафата різні свідки подають такий випадок: коли несено труну містом, то перед молитовницею кальвіністів, добре прикріплена на віку чаша, не розірвавши шовкового шнурка, перевернулася (Ахрамович і інші). Люди пояснювали це як знак і пересторогу Йосафата для єретиків (Пор. ДБ, II, стор. 298, п. 14. 3: зізнання Д. Ахрамовича), які і самі взяли участь у перенесенні тіла з церкви св. Михаїла до ріки Двини, – під проводом свого пастора, який голосно говорив, нещасні, вбили невинну людину (Хмельницький). Так прощав Витебськ свого пастиря й мученика, немов передчуваючи ті чорні дні, які чекали його за нецілих два місяці.

Мабуть через розкислі чи тяжкі дороги, Комісія рішила перевезти тіло Двиною, хоч із дня на день треба було боятися, що вода скресне льодом. Може в тому була причина, що перевіз відкладано з дня на день, а тимчасом Двина почала покриватися льодовою ополонкою. Коли транспортна баржа рушила з водою, Двина вже була напів покрита льодом (Ахрамович), а коли прибули до Полоцька, зараз на

очах усіх пливучий лід зціпенів (той же Дягилевич).

По дорозі до Полоцька, нарід і шляхта віддавали честь загиблому владиці, а в місцевості Адріанопіль, протонотар Адріян Соколінський, побачивши тіло, зі здивуванням заявив, що покійний краще виглядає по смерті як за життя (Хмельницький). Те саме ствердив по приїзді до Полоцька Михайло Тишкевич; побачивши тіло на власні очі, "завважив я гарний уклад уст і цілого обличчя, немов у живого, а навіть виглядав він мені кращим, як був за життя, крім синяка на чолі і на носі, від удару сокирою; тоді також бачив я, що з розбитої голови просочувалася кров, навіть зимою серед найбільших морозів, як я бачив дня 15 лютого 1624 р." (Пор. ДБ, II, стор. 249, п. 18: зізнання М. Тишкевича в 1637 р.) І навіть по двох роках, коли Е. Кантакузен знову побачив тіло святого, то впізнав у ньому Йосафата "таким самим як був за життя, в нічому незмінним, крім синяка на чолі" (Пор. ДБ, II, стор. 263, п. 19: Е. Кантакузен).

Коли баржа прибула до Полоцька, на стрічу вийшло майже ціле місто. Коли ж переносили тіло з ріки до катедри, говорив Іван Дягилевич, який був при цій процесії, "не було чути нічого іншого крім плачу й ридання, а дехто лихословив убивників; інші поручали себе молитвам святого чоловіка Божого, а ще інші вирікалися роздору, присягаючи на з'єдинення" (Дягилевич). Між тими, що вийшли на стрічу Йосафатові, був і Петро Данковський, полоцький надрадник, який у тому часі вже був майже осліп, і потребував супроводу слуги. Він чув голосіння народу в цій сумній процесії до собору, і ось що він оповідає про ці хвилини: "Внівши тіло в полоцький собор, складено там також, під однією з колон, по правиці, як знаряддя мучеництва, і каміння разом із волосінницею. Тоді я казав себе підпроводити до тієї волосінниці й каміння. З найбільшою трудністю проведено мене серед битком-набитого собору, і там, припавши навколішки, молився я та поручав себе святим молитвам Слуги Божого; з вірою й надією просив я його помочі, щоб міг прозріти, обтираючи згаданою волосінницею мої очі. Коли я перший раз протер нею очі, нез'єдинені обоєї статі негодували, кажучи: Ти що, божевільний, почитаєш каміння? Нічого воно тобі не допоможе! Та, з вірою, і другий, і третій раз протер я нею очі, і ось: відзискавши зір, почав розрізняти людей з обличчя, і на очах ворогів Церкви Божої вийшов без жодного провідника з церкви; на другий же день, виповняючи там само моє приречення, я відзискав ще повніший зір, і почав уже читати, як сьогодні читаю." Це і було одне з перших чудес святого Йосафата, яке пізніше признала беатифікаційна Комісія, та й було воно зачислене між 5 чудес його беатифікації (Пор. ДБ, I, стор. 135; свідок 27: Петро Данковський, про визнання цього чуда Конгр. Обрядів у 1642 р. пор. ДБ, III, 23. 11. 1642).

Тіло Йосафата було зложено посеред полоцького собору, і тут служили над ним панахиди та моління; майже десять днів пролежав Йосафат у відкритій домовині, а згодом поставлено його в вітварі, де тіло чекало та торжественний похорон, що відбувся, як побачимо, щойно в січні 1625 р. Причиною тієї проволоки було те, що полочани хотіли віддати честь і пошану своєму мученикові з участю київського митрополита Йосифа Велямина Рутського, і нового полоцького Архієпископа – Антона Селяви, вихованця святого Йосафата.

4. – ВИТЕБСЬКА ТРАГЕДІЯ І ЇЇ НАСЛІДКИ (1623-1624)

Своєю величиною витебська трагедія не могла залишитися тільки місцевою подією. Коли інші акти насилля проти з'єдинених, із рацій тодішньої державної політики, були скоро закриті та й опісля забуті, смерть єпископа не могла бути затушована та зведена до якогось випадкового інциденту. Ще заки тіло мученика зложено в полоцькому соборі, вістка про витебську подію полетіла до Минська, Вільна, Варшави й Риму, викликаючи всюди нечуване зворушення та відповідні реакції. Не знаємо точно дати, коли ця вістка вийшла поза межі Білоруси. З Витебська

вона вийшла вже 12 листопада ніччю; до Полоцька дійшла 14 листопада, а звідси вже був простий шлях на Вильно й Минск, де перебував митрополит Рутський. У такім чергуванні й слідкуватимемо за дальшими подіями й наслідками витебської трагедії.

а. – У Минську, Вильні й Варшаві. – Мабуть не проминула і сумна витебська седмиця, коли державні литовські власті в Вильні вже були поінформовані про смерть Йосафата, а звідси, державним курієром, була повідомлена Варшава та Жигмонт III. Очевидно, що урядовий шлях ішов через литовську велику канцелярію, до якої належав тоді і Лев Сапіга, як великий гетьман литовський. Яке враження викликала у ньому ця вістка, не тяжко здогадатися: на його території сталася подія, яку він хотів відхилити, недавно як канцлер, яка перекреслила його пляни та ставила на денне світло його поведінку як державного урядника. Він усвідомлював, що в нього спитають рахунку за недавнє потурання на Білорусі церковній ребелії та що залишив він без охорони і напризволяще загроженого полоцького владику Йосафата. Очевидно, литовська канцелярія бажала чим-скоріше збутися тієї справи та переслала звіт до Варшави.

Вістка про витебську трагедію, яка стрінула полоцького владику, дійшла до митрополита Рутського (мабуть у Минську) десь коло 23/24 листопада. Це можна висновувати з дати листа митрополита, якого написав він у цій справі до варшавського апостольського нунція під датою 25 листопада (Пор лист апост. нунція з 7. 12. 1623, у якому він згадує, що одержав цю вістку в листі митрополита з дня 25. 11. 1623, ДБ, I, стор. 5, ч. 1). Коли витебщани чи полочани писали до митрополита, тіло Йосафата було ще в Двині, і в такому стані переслав Рутський вістку далі, до Варшави, а нунцій – до Риму, пишучи: "затоплено тіло в найглибшій місці Двини, і тепер дехто старається його знайти" (там же). Правдоподібно ця вістка вийшла від о. Г. Хмельницького, поки він виїхав із Полоцька; бо тамошня комісія в цій справі, виїжджаючи до Витебська, ще не знала про знайдення тіла (Ахрамович). Очевидно, що опісля Рутський одержував з місця регулярні вісті, та був у курсі дальших подій.

Як і вістки, так також реакція на витебські події концентрувалися в осередку держави – у Варшаві та інтересували і державну і церковну владу. Коло 7 грудня у Варшаві вже знали докладно про стан справи, щоб реагувати й діяти. Відповідальність уже була ясно зарисована, і дня 9 грудня король назначив окремих слідчих комісарів, щоб "установивши за взаємною порадою час і реченець для розсліду цієї справи, з'їхалися до згаданого міста Витебська та, розслідивши кримінальним судом і процесом такий жорстокий, бунтівливий і публічний факт, провинних строго покарали, і цю справу й діло, щоб не пошкодило воно іншим державним справам, остаточним вироком поладнали, без дальшого відклику, без дальшого інформування, силою виконною і – якнайскорше." (Пор. королівський розпорядок з 9. 12. 1623 у комісарським судовім декреті з 22. 2. 1624 р.,- ДБ, I, стор. 266) Комісія складалася з 5 членів: Лев Сапіга, тоді вже виленський воєвода, Самійло Сангушко Ковельський, воєвода витебський, Христофор Соколінський, мстиславський каштелян, Олександр Гонсевський, референдар і нотар великого князівства литовського, Олександр Сапіга, оршанський губернатор; окремим листом додав король до них іще Миколу Завішу, полоцького претора. Комісія встановила реченець суду на 15 січня 1624 р., повідомивши позовників і обвинувачених.

Тим часом апостольський нунцій, Іван Лянчельотті, вже 7 грудня повідомив про витебську трагедію Апостольський Престіл, на основі вісток, одержаних від митрополита та від варшавських урядових кол. Він писав, що ця подія дуже зворушила короля, який вирішив післати комісарів, але деякі сенатори дораджували йому зачекати 4-5 тижнів, щоб засягнути кращих інформацій. Та нунцій уважав, що ті поради мали іншу ціль: "через близькі різдвяні свята, згодом задля місцевих сеймиків, а вкінці задля державного сейму, скликаного на 6 лютого, ті сенатори мають на цілі так довго проволікати висилку комісарів, щоб жорстокість нез'єдинених залишилася непокараною, показуючи таким чином і свою малу прихильність до З'єдинення." (Пор. лист нунція з 7. 12. 1623, ДБ, I, стор. 6) Митрополит Рутський звітував до Риму щойно 23 грудня, коли вже мав у руках докладніші вісті. Подавши стан справи, він додає:

"Болію над тим, що забрали мені фізично того, хто був моєю правою рукою..., та маю певну надію, що діятиме він у нашу користь далеко сильніше в небі, ніж міг це зробити на землі." (Пор. ДБ, I, стор. 6-8: Мінськ, 23. 12. 1623) Цю жертву за св. З'єдинення Рутський передавав у руки Урбана VIII, щоб приніс її у принос всемогучому Богові, щоб "він сам дав зріст цьому ділу, – яке ми насаджуємо нашими трудами, поливаємо нашою кров'ю, – тоді, коли буде на це його воля" (там же).

б. – Рим і витебська трагедія. – Православні історики обвинувачують римську Курію, що вона заохочувала державну владу Польщі строго покарати Витебськ. Фактично, на основі автентичних документів, Рим не поробив якихсь кроків у цій справі, але сам довідався про витебську пацифікацію щойно далеко пізніше, листом нунція з 22 лютого 1624 р., (Пор. ДБ, I, стор. 34-35: Варшава 22. 2. 1624) писаним того самого дня, коли в далекому Витебську комісарі вже підписували судовий декрет (Пор. ДБ, I, стор. 280: Комісарський Декрет). У своєму листі згадує нунцій свого листа з 7 грудня 1623 р., до якого прямо нав'язує свій звіт. Також у листі Рутського, з 27 січня 1624 р., та в листі цілої ерархії з 30 січня, не згадується нічого про діяння пацифікаційної Комісії, очоленої Левом Сапігою, яка тоді діяла в Витебську (Пор листи Рутського до кард. Октавія Бандіні (27. 1. 1624) і до Конгр. Поширення Віри (30. 1. 1624); ДБ, I, стор. 18- 20, чч. 4-5). Листи датовані з Новгородка, де тоді відбувався з'їзд ерархії, для вибору наступника Йосафата – Антона Селяви, – та його висвяти). На лист нунція з 7 грудня 1623 державний секретаріат відписав щойно 3 лютого 1624 р. Перший раз про витебську кару пише до Риму Рутський дня 3 лютого, і то через своїх римських студентів (Пор. ДБ, I, стор. 22-23, ч. 7: лист до римських студентів); отже про неї римська Курія, точніше Конгрегація поширення віри, довідується щойно в травні 1624 р. і тоді дає до читання членам Конгрегації (там же). Сама Конгрегація реагує на першу вістку про смерть Йосафата щойно на своєму засіданні 7 лютого, просячи Папу Урбана VIII, щоб видав відповідне письмо до короля, про прикладне покарання винних, і під датою 10 лютого т. р. відповідний секретаріат виготовляє в цій справі папські листи до короля і до 8 інших духовних і світських достойників, допорошуючи при тому З'єдинення та його оборону на державному сеймі, який почався дня 6 лютого (Пор. бреве Урбана VIII з 10. 2. 1624 р. в ДБ, I, стор. 32, ч. 18 (про смерть Йосафата); 9 листів у справі З'єдинення (там же, стор. 24-32)). Та ці письма варшавський нунцій одержав щойно около 9 квітня, і навіть не передав їх адресатам, бо вони стали в міжчасі безпредметними (Пор. лист нунція з Варшави до Риму дня 9. 4. 1624, а якому він пише, що папські листи прийшли запізно, і він взагалі вважав їх за "неконечні", - ДБ, I, стор. 37), про що зі свого боку довідалися в Римі щойно 15 травня, з листа нунція з 9 квітня 1624 р. (Лист подяки Урбана VIII для Жигмонта III був виданий щойно 11. 5. 1624 р.; пор. ДБ, I, стор. 46, ч. 34; і листи нунція, і до нунція з 14 і 18 травня, - там же, стор. 47, чч. 35-36) Хронологія цієї переписки показує ясно, що Апостольський Престіл не то що будь-як не вплинув на характер витебської пацифікації, але сам щойно кілька місяців згодом був взагалі поінформований про спосіб і висоту кари, яку вимірила витебська Комісія. Одержавши звіт нунція з 22 лютого, Пропаганда засідала в цій справі 17 квітня, а 20 квітня вислала листа до нунція, щоб подякував кому слід за встановлення справедливості й порушеного правопорядку (Пор. лист Конгрегації з 20. 4. 1624; ДБ, I, стор. 39, ч. 26), а відповідне папське письмо було датоване щойно під датою 11 травня, і адресоване до Жигмонта III (ДБ, I, стор. 46, ч. 34); а до Варшави прийшло воно десь на початку червня, коли ціла справа була вже призабута. Фактично, Рим не мав жодного впливу на покарання Витебська; що більше: був останнім, що про цю справу довідався, – довго по доконанім факті, і zareагував на поступування Сапіги в формі звичайної і природної справедливості, в обличчі такої трагічної події.

Коли негативна реакція Риму фактично не заіснувала. і була наскрізь пасивна, як далекого і незадовільно поінформованого спостерігача, то треба Апостольському Римському Престолові приписати всю заслугу позитивної реакції, себто введення справи прослави Йосафата як мученика. Фактично, дня 30 квітня 1624 р., по прочитанні листів ерархії з 30 січня та опису життя і смерті, який через руки нунція переслав митрополит Рутський дня 22 лютого 1624 р. (Пор. ДБ, I, стор. 34, ч. 20: лист нунція з

залученим життєписом Рутського: пор. ДБ, I, стор. 8-17: Життєпис і смерть Йосафата), Конгрегація поширення віри вирішила просити папу Урбана VIII про виставлення окремого письма для введення справи беатифікації витебського мученика (Пор. ДБ, I, стор. 39, ч. 27: протокол засідання Конгрегації, з дня 30 квітня 1624 р.). Під днем 30 квітня в книзі протоколів - актів Конгрегації стоїть записано: "Коли Отці прочитали святе життя й жорстоку смерть бл. п. Йосафата, архієпископа полоцького, вбитого нез'єдиненими за оборону першенства Римської Церкви, яке їм було переслане, – сподобалося всім просити у Святішого письма, в якому поручається польському нунцієві, щоб сам або через інших, відпоручених ним, виготовив процес про життя й смерть та причину смерті згаданого архієпископа, відповідно до інструкції, яка буде переслана разом із письмом, та переслав в автентичній формі до Риму, щоб справа такого великого значення для вселенської Церкви не залишилася незнаною та щоб із бігом часу не пропала пам'ять про такого великого мужа, гідного наслідування." (Там же, стор. 40) Секретар Пропаганди віднотував, що нунцієві висилається для інформації копію згаданого життєпису, пересланого митрополитом, та проситься, щоб якнайскорше переслав для папи портрет Йосафата (Лист з 4. 5. 1624 до нунція у Варшаві, - ДБ, I, стор. 40, ч. 28). Про це рішення митрополит був повідомлений під датою 4 травня 1624 р., а справа беатифікаційного процесу пішла в глибшу студію, і щойно під датою 25 вересня 1625 р. була виставлена інструкція про виготовлення відповідного процесу, який відбувся в Полоцьку й Витебську, починаючи з 20 березня 1628 р. (Лист до Рутського: ДБ, I, стор. 44, ч. 31, - інструкція й листи про беатифікаційний процес: ДБ, I, стор. 82-100, - текст процесу з 1628 р. поміщений у Документи Беатифікації (ДБ), том I, стор. 79-221, ч. 71, поданий за автентичним ватиканським відписом Конгр. Обрядів, який зберігається у Ватик. Архіві, в томі 2287 (інші копії: 2285, 2286)) Це й була позитивна і тривка реакція Риму на витебську подію; а отой "меч і щит", чи "залізо і вогонь", про які пише композитор папських писем із 10 лютого, які прийшли до Варшави щойно в половині квітня та ніколи не були і не могли бути доручені адресатові, були тільки риторичною фразою. Строге ж покарання вбивників треба приписати на рахунок місцевої політичної влади, зокрема ж виленського воєводи Лева Сапіги, який, ведений своєю політичною пасією, справив Витебськові "чорний день" його історії.

в. – Чорні дні Витебська (17. 1. – 22. 2. 1624 р.). – Одержавши мандат найвищої державної влади: "прослідити, покарати й успокоїти" витебську справу, Лев Сапіга встановив день 15 січня 1624 р. для судового кримінального процесу. Прибувши до Витебська, 6-членна Комісія дня 17 січня дібрала собі дальших 8 членів земської й замкової управи; із земських урядників: Михайла Уніховського, хорунжого, Самійла Старосельського, земського суддю, і Івана Дірмонта Сенєцького, підсудка; із замкових урядників: Івана Узенецького, місто-воєводу, Пилипа Осіповського, суддю, Василя Шапку-Котельського, нотаря; на головних возьних покликано: з Полоцька – Івана Скірмунта, а з Витебська – Христофора Будзевича (Пор. так зв. "Витебський Комісарський Декрет", в ДБ, I, стор. 264-281, ч. 76, виставлений дня 22 лютого 1624 р.). Того ж дня були пороблені всі судові формальності та виставлено позви на наступний день, 18 січня, коли почав діяти трибунал. Позовниками, себто цивільною стороною на процесі були: в імені митрополита Рутського і цілої полоцької Капітули, оо. Олександр Школдицький і Григор Батинський, разом зі службою Йосафата: о. Доротей, і пп. Околов, Кантакузен, Лосовський, Ушацький, Селява, Страхоцький, Краєвський, Круковський, Чечерський, Сіткевич; до них долучились особисто деякі витебські радники, надрадники й лавники та городяни: радників 5, над-радників 8, лавників 7, нотар 1, а з городян 3: Степан Спіка, Пилип Вовк, Озарко Василевич. По прочитанні королівського декрету про номінацію Комісії, акт обвинувачення збоку пошкодованої сторони внесли: Григор Ушацький, від цивільної сторони, а Дунін Кенійський – в імені литовської прокуратури. Акт обвинувачення відносився до "радників, надрадників, лавників та всього народу міста Витебська" (там же). Акт обвинувачення був подрібний, удокументований урядовими витягами з державних, земських, замкових і городських Актів; як останній документ предложено протокол

витебського замку про інспекцію тіла вбитого владики, виготовлений дня 18 листопада 1623 р. (там же). По тому виступили обвинувачені з обороною, себто "радники, надрадники, лавники і деякі з витебських городян" (там же). Виклавши події від самого початку владництва Йосафата, головний атут оборони полягав у тому, що Витебськ був обманений Смотрицьким і спілкою, а оповідаючи про події 12 листопада, вони зізнавали ось що: "ми також, будучи в тому часі в церкві на утрєні, мусіли рятуватись утечею перед таким насиллям і заколотом, бо коли б ми були спротивилися, то й самі були б потерпіли те саме" (там же). А далі обвинувачені виклали в свою користь наступне: "Багато з тих заговірників і вбивників, яких список предкладаємо Вашим Милостям, згодом утекло; а кого ми могли зловити, тих, ув'язнених у в'язницях, презентуємо і передаємо Вашим Достойностям на суд. Про це ми не занедбали запротестувати проти цих безбожних людей перед оршанським замковим урядом. А що сталася така злочинна, насильна й нечувана подія, то думаємо, що не знайдеться жодний такий адвокат, що міг би оборонити і звільнити від неї це місто і нас усіх, його мешканців. Тому ми, виклавши щиро, правдиво і совісно все, що сталося, подаємо кожний з осібна нашу окрему оборону, як кожний із нас може здати звіт зі своєї поведінки. А, пам'ятаючи на вірність і послух, яку наші предки і ми самі мали до отого замку Королівської Милости і Держави, та який віддавали охотно попередникам їх Королівської Милости й Державі, – смиренно просимо Ваші Милості, щоб, виявлених судовим слідством винуватців покарали, а тих, що покажуться невинними – охоронили" (там же). Вислухавши цю колективну оборону, суд приступив до вислухання поодиноких обвинувачених. З обороною виступили Василь Боніцький, Симон Неша, Богдан Остапович, Григор Боніцький, Карпо Овсєвич, Богдан Сіткевич, Михайло Горбун, Карпо Хорошко, Філон Грім, Захарія Матієвич, Василь Коробан – усі радники, або витебські надрадники; із лавників були переслухані: Агапій Василевич, Філон Никифорович, Богдан Степанович Бося, Тимотей Матійович, Семен Козел; із простих городян виступили з обороною Степан Спіка, Філон Вовк, та Озарко Василевич (там же). Згодом, із реплікою виступили позовники та урядовий прокурор, які наставляли на поіменне покарання обвинувачених, а прокурор вимагав також узяти їх на диби. В загальному (крім Семена Нєші) оборона вище згаданих радників і лавників була успішна, і головна кара впала тільки на двох радників: Наума Вовка і Семена Нєшу; інші не мали нічого на оборону, або самі відсудили себе вчасною втечею. Було також виявлено деяких городян, які були цілком не причасні до справи, і їх звільнено від загальної кари, яку наложено на Витебськ; пошкодованій службі Йосафата признано право на доходження своїх прав та направлення вчинених шкід (там же). Вкінці, суд виніс вирок та його коротко умотивував, доходючи до такого загального висновку: "Тому всіх городян, не лише простий нарід, але також городську управу, вважаємо і визнаємо за провинних у цілому цьому страшному злочині" (там же).

Вирок комісарського суду мав кілька частин: а) Місто Витебськ позбавлено самоуправи за магдебурзьким правом та підчинено під державну воєвідську владу, касуючи всі свободи й вольності від податків; міську ратушу наказано зруйнувати, ратушний дзвін відібрати, а на місці ратуші побудувати коршму; митні доходи переходили на державний скарб; б) хоч усі заслужили на найвище покарання, то суд обмежував число провинних до страти до 20 осіб, які були в руках суду (там же); крім того, за виготовленими міською управою списками, заочно засуджено 75 осіб поіменно, "яких утеча доказує провину"; отже: "де був би хтось із них зловлений, без суду і без милосердя нехай буде скараний на горло" (там же); щодо провинних з інших земель, на обвинувачення витебських громадян і за вставленням державної прокуратури, була дана можливість окремого судового процесу (Щодо числа покараних на горло, то в різних документах подається інше число, яке хитається між 16 і 20 засуджених до найвищої кари; так само і щодо банітованих осіб, то їх число різне; тут ми пішли за комісарським декретом); в) місто позбавлено всіх дзвонів, за виїмком соборного храму Прєсв. Богородиці, який городяни мали відновити власним коштом; г) 5 громадян було виїнято від загальних кар і вини, а щодо їх оподаткування, справу

віддано на розсудок короля; г) окремою клявзулею вироку було застережено за королем право на інші кари (там же). Декрет зготовлено під датою 22 лютого 1624 р. і його підписало 5 членів Комісії, за виїмком Самійла Сангушка Ковельського, витебського воєводи. Не знаємо, чи це судова формальність, чи громадська адміністративна делікатність не дозволяла Сангушкові підписати вирок, якого він лишався на місці урядовим виконавцем, а в дечому й заінтересованою стороною: він же перебирав місто, досі вільне й самоуправне, під свою воєвідську владу.

Витебський комісарський вирок Лева Сапіги кинув темне світло на витебську подію та вплинув аж до наших часів на наставлення нез'єдинених до католицтва, які приписували вирок на рахунок українського католицтва, а то й Церкви взагалі. Тим часом докладніший його розслід виявляє повну непричетність у ньому церковних чинників. Можемо сьогодні сказати, маючи документи в руках, що негативну сторінку цього вироку треба приписати тільки на рахунок Сапіги; приписувати витебську пацифікацію на ім'я Йосафата треба вважати за кривду для його імені. Якщо б він був пережив витебську криваву неділю, він перший був би не вимагав драстичних кар на збунтоване місто, як це показують його слова і поведінка щодо Могилева та навіть і самого Полоцька. Помимо чинних зневаг і нападів на його особу і прислугу, він ніколи не ставав позовником своїх агресорів. Навпаки, той самий Сапіга, який у березні 1622 р. закидав Йосафатові строгість і тверду руку та закликав до терпимости, терпеливості й любови та всепрощення ворогам, сам став автором цього акту жорстокости відносно обманеного народу й міста. Він дістав був мандат: дослідити, покарати та успокоїти місто, – з одинокою, символічною майже, карою, визначеною Жигмонтом: відняти місту магдебурзькі привілеї й самоуправу, що було зрозуміле відносно міста-вбивника. Все, що було над те, залежало від розсудку Сапіги, – без відклику, без дальшого засягання повновастей, а навіть без обов'язку інформувати владу.

І Сапіга перетягнув міру, та може дався опанувати і деяким ресентиментам. Навіть варшавська центральна влада, почувши про вирок Сапіги, почувалася ніяково та побоювалася прикрих реакцій політичного, не кажучи вже про наслідки морального та психологічного характеру. Тож апостольський нунцій у Варшаві, пишучи 31 травня 1624 р. до Риму, передбачував з цієї справи великі клопоти: "а вірте мені, що одним із великих клопотів на сеймах, є справа З'єдинення, і на наступнім сеймі буде великий клопіт через справедливість вчинену за вбивство архієпископа, – не щоб ця справа дуже інтересувала сейм чи послів, але щоб мати нагоду виступати проти короля; а хто говоритиме, буде настроєний грішми нез'єдинених, які хотітимуть, щоб тому місту були привернені привілеї, які йому забрано задля цього вбивства, і, накінець, їх таки одержать." (Пор. ДБ, I, стор. 48, ч. 38: лист нунція до Секретаря Пропаганди) І для того нунцій був готовий навіть не дати папських писем адресатам, якщо листи були б прийшли в свій час і вчасно, вважаючи, що вони були написані загостро, і могли бути викликати дискусії на сеймі (там же). Очевидно, передбачення нунція справдилися, і то не тільки на найближчий сейм, але на довгі століття історії. У своїй ревності роздратованого політика та старого державного службовця, Сапіга перебрав міру та не вчинив того, що колись дораджував Йосафатові: не зберіг християнської терпимости й заколотив громадський мир.

І ще одне треба відзначити: головними акторами у витебському процесі були такі самі витебщани, головні міська управа; небаром по трагічній неділі 12 листопада, вона сама почала виарештовувати головних і менших спричинників трагедії, і по 15 січня передала їх у руки Сапіги; а з тих, що втекли, склала поіменний список. За цією ініціативою поступав комісарський суд, придержуючися місцевих списків. Католицька сторона виставила тільки загальний позов проти цілого міста, передаючи ініціативу на плечі Комісії; нез'єдинена ж міська управа, може, щоб рятувати себе та уникнути більшого лиха, передала Комісії і в'язнів, і списки провинних взагалі, ще і з поіменним звинуваченням, про яке сама публічно заявила, що ледве якийсь адвокат може від нього оправдати й звільнити (ДБ, I, стор. 273: Витебський Комісарський Декрет).

Вкінці, не знаємо, чи були виконані засуди на отих 75-ох заочно засуджених на процесі: правдоподібно, ні; а згодом же їх справа попала у прескрипцію, головні

що в Варшаві вважали поступовання Сапіги над міру строгим. А саме місто Витебськ за вчинений злочин лишилося в церковній клятві через 5 літ; і щойно у квітні 1628 р., в четверту неділю посту, в часі першого беатифікаційного процесу в Витебську, зійшлися городяни під проводом місто-воєводи перед архієпископську палату, де замешкала Апостольська Комісія, і, викликавши її, припали навколішки та устами місто-воєводи визнали свій великий гріх, просили покути й розрішення в полоцького архієпископа – Антона Селяви, на що одержали прихильну відповідь; наступного ж дня, у навечір'я Благовіщення (за стр. ст.), зібралася до нового архієпископа міська знать та просила його визначити для міста сповідників, із повновластями для розрішення застережених гріхів; і справді, на Благовіщення сповідало витебщан 5 окремих сповідників, які вислухали сповіді багатьох головніших городян та розрішили від можливих провин, сповнених у совісті в часі витебської трагедії. Давні городські права, за воєнні заслуги, було Витебськові привернено щойно в 1641 році, королем Владиславом IV, так, що прославу свого мученика Йосафата міг Витебськ у 1643 р. відсвяткувати вже під гомін церковних дзвонів, будучи в тому часі вже майже вцілості з'єдиненим. Щойно з першим розбором Польсько-Литовської Держави в 1772 р. припав Витебськ Росії та повільно втратив свій католицький характер, і коли в 1867 р. його ім'я гомоніло в світі разом з ім'ям Йосафата – святого, витебська земля мовчала, забувши може свою історію, разом із кривавими й чорними, а згодом і світлими її днями.

5. – ТОРЖЕСТВЕННИЙ ПОХОРОН ЙОСАФАТА В ПОЛОЦЬКУ (28. 1. 1625)

По перевезенні до Полоцька, і по 9-дневнім всенароднім шануванні труна з тілом Йосафата спочила у вівтарі собору Св. Софії, ждучи свого остаточного церковного похорону. Відповідальні люди вирішили заждати з цим торжеством до назначення нового архієпископа та приїзду до Полоцька київського митрополита – Йосифа Рутського. Десь на переломі 1623/1624 рр. на полоцьку архієпархію був назначений новий владика, в особі василіянина, о. Антона Селяви, вихованця Йосафата, з яким у Вильні прожив він навіть один рік в однім приміщенні (1612-3). Не знаємо коли відбулося свячення нового владика; найправдоподібніше між 27-30 січня 1624 р., коли ціла тодішня з'єдинена єрархія з'їхалася на наради до Новгородка. Лист, що його вислала з'єдинена єрархія до Риму дня 30 січня, підписав уже й Анастасій Селява, як "єпископ полоцький, витебський і мстиславський"(Пор. ДБ, I, стор. 20, ч. 5). Коли, і за яких обставин прибуз Селява до Полоцька та коли відвідав свою архієпархію, точніше не знаємо. Та головною його справою в перших місяцях його управління було підготувати похорон свого попередника, погоджуючи підготовку з приїздом до Полоцька митрополита, якого на Литві й у Варшаві держали невідкладні загально-церковні справи, головно на державному сеймі: тому щойно в січні 1625 р. міг він прибути до Полоцька та взяти участь у похороні.

До наших часів зберігся прегарний опис цього торжества, пера молодого римського студента, василіянина, о. Рафаїла Корсака, який виїхав із Риму на батьківщину в грудні 1624 р. і місяць згодом узяв участь у цім похороні, ще за свіжою пам'яттю торжеств, що відбувалися з таких okazji у Римі, як нпр. по смерті Павла V в січні 1621 та Григорія XV, в липні 1623 р. Цей опис виготовив він у квітні 1625 р. для свого доброго знайомого, Монс. Франциска Інголі, Секретаря Конгрегації Поширення Віри в Римі. Дослівне процитування опису Корсака вповні вистачає для життєпису Йосафата, тим більше, що йдеться про очевидця й активного його учасника, людини здібної та пізнішого архимандрита, митрополичого помічника і, врешті, київського митрополита в 1637-1640 рр.

"Скориставшись із першої нагоди, – починає Корсак, – пишу перший лист з монастиря до Вашої Світлости. І то про справу мені дуже люблю, але не менше приємну і для Вашої Світлости, яка, вірю, вибачить мені, якщо в її описі буду дещо ширший, вступивши на широку ниву радості. – Попереднього дня(Широкий опис похоронів, зладжений Р. Корсаком, знаходиться в ДБ, I, стор. 58-61, ч. 46: Лист Корсака з Вильна з

24. 4. 1625, і в Листах Київських Митрополитів, том II, Рим 1956, стор. 29-33, ч. 3. Згадана дата "попереднього дня" відноситься до 27 січня 1625 р), як наш митрополит мав приїхати до Полоцька, тіло вбитого архієпископа полоцького Йосафата, коли вже сонце піднялося досить високо, перенесено торжественно з замкової церкви, де воно по смерті зберігалось аж до цього часу, прикрите ззовні шовковим покривалом, до найближчої церкви, положеної при міській полоцькій площі (Св. Спасителя). Наступного дня, під вечір, Полоцьк привітав митрополита в таких формах, на які для пошанування такого гостя міг спромогтися, і які показували не тільки маєстат торжества, але і прихильне наставлення людей. У близькому Борисоглібівському монастирі, окремою промовою привітав його, спільно з полоцькими городянами, пан місто-воєвода; а звідти, у досить великому супроводі міщан і шляхти, за їхніми городськими цехами із власною музикою, хоругвами і прапорами, під торжественний і приємний звук оркестри проведено його торжественно до порогів храму, в якому було зложено тіло вбитого архієпископа. Тут, у його приявності, в цьому храмі відслужено вечірню, з великою участю звідусіль зібраного народу. Коло заходу сонця Преосвященного Митрополита відпроваджено з церкви на полоцький замок.

Наступного дня, себто 28 січня, до схід сонця почувся з усіх руських і латинських церков різноголосний гомін дзвонів. Коло години восьмої потрійним пострілом із гармат дали знак, що почалась процесія, складена в такому порядку. В першому ряді йшли за своїми цехами городяни, несучи в руках запалені смолоскипи. Посередині, розгорнутим довгим трактом ішла молодь колегії Отців Єзуїтів, співаючи жалібних пісень і симфоній, які милували вуха видців. За тим, зодягнений у священні ризи, поступав клир римської Церкви: десять парохів, із яких останній, одягнений у цінний червоний плювіал, ніс прегарний хрест. За ними двома рядами, числом сто дванадцять, ішли руські священники, перевищуючи себе взаємно приписаними церковними ризами. Їх лави замикали блискучі кращими ризами священки, з яких на золототканих убрусах один ніс волосінницю, а другий кров загиблого владики. Тут (несено) і пов'язане шнурами каміння, якими затоплено в Двині тіло вбитого владики, викликаючи в чесних людей велику пошану. Далі було вже і саме тіло, прикрите шовковим червоним, коштовним, широким та маєстатичним покривалом, з усіх усюдів окружене червоними ризами й червоними смолоскипами процесії. По боках, зодягнені в червоне плаття, змагались за першенство з блиском риз озброєні замкові воїни. Незвичайну велич і красу торжества підтримували в душах усіх священні ризи єпископів, які йшли за похороном. А найперше таки архієпископа полоцького, далі єпископа пинського, а вкінці замітно втішав очі глядачів одяг нашого Преосвященного Митрополита, витканий дорогим камінням. Вступаючих на замок привітав торжественний гул полевих гармат, а зложено в соборі тіло вбитого владики привітали звуки оркестри й гомін дзвонів. Церковні колони були прибрані шовковими вишиваними опонами, якими прикрасились не так стіни храму, як радше слава вбитого владики. На середині церкви красою і маєстатом височів саркофаг, який виглядав немов горючий костир, задля багатьох свічників і свіч, які палали на пам'ять полум'яної ревности Кунцевича; цілу могилу окружали червоні килими, які, здавалося, цією барвою відбивали зухвалість нез'єдинених, або кривавими сльозами оплакували невинно пролиту кров.

Між численними червоними смолоскипами й лямпами зложено горюче за життя та блискуче чеснотами тіло вбитого владики, прославлене грецькою і латинською промовою учнів полоцької колегії. При головнім престолі, в окруженні архієпископа і єпископа та інших священників, у дорогих ризах служив Святу Літургію сам Преосвящений Митрополит. Відспівував до Святої Літургії хор визначних і дібраних співців, у яких здавалося, що тріумфує й радіє по смерті переможець Йосафат. Похорони вбитого владики пошанувала велика громада шляхтичів, а велике число духовенства і священників перейшло всі наші сподівання. По Святій Літургії о. Лев Кревза, колишній римський доктор богослов'я, член нашого Чину і номінований уже смоленський єпископ, мав із проповідниці до народу проповідь про чесноти архієпископа мученика, і цією пламенною й ученою проповіддю, здається залишив

незвичний успіх у душах багатьох нез'єдинених. Вкінці, велич торжества закінчила кантата студентів колегії Отців Єзуїтів "про Рожу Кунцевича" (а рожа була гербом мученика), яка здобула собі серед народу широкі оплески, задля легкості народної ритміки. По зложенні тіла, Преосвященний Митрополит мав визначну промову до достойного мстиславського каштеляна і прочої шляхти, в якій похвалив його прихильність до святого З'єдинення, любов до вбитого владики та ревність за Божу справу.

А там, до піднесення величі й маєстату не мало причинилося і те, що через цілий тиждень перед похороном, щодня через дві години: одну годину вранці, а другу вечором у всіх полоцьких, руських і латинських церквах дзвонено великим святочним гомоном у всі дзвони з таким подзвінням, що виглядало неначе б увесь Полоцьк, ликуючи з перемоги Йосафата, став одним дзвоном на прославу переможця." (Так закінчується опис похоронів, зладжений Р. Корсаком, який свіжо тоді прибув із студій з Риму, для Секретаря Пропаганди – Франціска Інголі, великого приятеля Корсака і Рутського та українсько-білоруської Церкви взагалі (був Секретарем у рр. 1622-1649))

Торжественним подзвінням цілого Полоцька закінчив Йосафат Кунцевич свій короткий життєвий земський шлях. Та гомін полоцьких дзвонів дня 28 січня 1625 р. був тільки увертюрою до нового життя Йосафата в ширших і триваліших горизонтах українсько-білоруської, а то і вселенської Церкви. Одним тяглим ланцюгом передалися звуки полоцьких дзвонів Білоруссю, Україною, Литвою, Польщею далі й далі на захід, аж доки не обізвалися дзвони базилики святого Петра в Римі, щоб своїм потужним гомоном опанувати увесь католицький світ.

РОЗДІЛ VIII У БОЖІЙ І ЛЮДСЬКІЙ ПРОСЛАВІ

Хоч окреме Боже благословення супроводило ціле життя Йосафата Кунцевича і вже у хлоп'ячих роках володимирські городяни, здивовані, ставили собі питання: Що виросте з цього хлопчини? – то його смерть неначе розкрила тайни Божого Провидіння, а над його гробом зарясніли знаки Божого вподобання. Коли за його життя свідки не відзначили якихось окремих чудесних проявів, то його смерть стала сигналом Божих чудес, які немов вимогли на людях земську прославу Йосафата.

Наука святої Церкви не ставить святости у нерозривний зв'язок із чудами, і не всі Святі були чудотворцями. Зокрема не ставить Церква у співзалежність свідчення найвищої любови з чудесами, не вимагаючи для прослави своїх мучеників окремих Божих знаків – чудес. Та в постаті Йосафата об'єдналися в одне: мученик і чодотворець, і його слава засяла з непереможною ясністю. Тому розумно не можна ставити її в сумнів. Люди могли бути поставити в сумнів вартість його свідчення крові й життя, але перед ясністю Божих свідчень мусіли уступити всі тіні сумніву. Отже прослава Йосафата стала одночасно Божою і людською, небесною і земною.

1. – ЗНАКИ БОЖОГО ВПОДОБАННЯ – ЧУДА

Найвищий знак Божого вподобання звершився в сінях полоцької архієпископської палати, коли, по гарячій молитві, полоцький владики свобідно вийшов на смерть і в недільний ранок дня 12 листопада 1623 склав життя у жертву за правду. Це було чудо Божої благодаті, яке ствердили самі такі вбивники, засумнівавшись, в обличчі такого чуда любови ближнього, навіть у тотожності вбитого владики. І від того моменту почали діятися знаки, які стверджували це чудо.

а. – Світляні знаки. – Як подано вище при описі недільного ранку 12 листопада, різні свідки зізнавали про дивні світляні знаки над містом (М. Гурко, Г. Пестрець, Б. Остапів), над палатою (12 витебщан), над тілом убитого владики (жінка О.

Щура). Майже п'яти-дневну густу мряку над містом і рікою витебські старожитці, в тім місці і в цій порі року вважали незвичайним явищем, пов'язуючи його зі смертю архієпископа (П. Чарний; А. Козерацький і інші). Згадана мряка утруднювала і розшуки за потопленим тілом владики, і тільки якісь дивні світла над водою вказали на місце, де знаходилося тіло. Багато свідків зізнало, що був це саме витебський радник Наум Вовк, головний привідця трагедії, згодом скараний смертю, який оповідав витебщанам, що бачив ясний промінь світла над водою, де лежало тіло Йосафата, про що – як наочні свідки – зізнають Юрій Шапка, жінка Петра Івановича, Корнило Бутак, Петро Іванович і інші (Усі ці свідчення знаходяться за чергою в ДБ, I, стор. 215, 199, 201, 204,- 203,- 211, 216,- зізнання про Наума Вовка дали свідки в ДБ, I, стор. 215 (Ю. Шапка), 208 (жінка П. Івановича), 202 (К. Бутак), 202 (П. Іванович)). Свідокство Наума Вовка про те, що він бачив ночами світла над Двиною, набирає окремої ваги, з огляду на його громадське положення (радник) та його ролі в акції проти Йосафата: він же був і першим плодом смерті владики, навернувшись перед смертю до католицької Церкви, і висповідавшись у з'єдиненого священника. Оповідання, почуті з уст Наума Вовка, особисто ствердив витебщанин Петро Іванович, на власні очі переконавшись про це однієї ночі, коли тіло було вже знайдене (ДБ, I, стор. 202: свідок 91). Про ці знаки свідки другого беатифікаційного процесу в 1637 р. зізнавали, як про справу загально знану (Лецикович, Ахримович, Ходика, Дягилевич, Кантакузен, Тишкевич, Хмельницький, Косинський (Пор. ДБ, II, стор. 329, п. 17 (Лецикович), 310, п. 17 (Ходика), 299, п. 17 (Ахримович), 285, п. 17 (Дягилевич), 272, п. 17 (Кантакузен), 255, п. 17 (Тишкевич), 242, п. 17 (Косинський), 228, п. 17 (Хмельницький) і інші, в першій процесі 1628 р).

б. – Ненарушеність і краса тіла. – Крім знаків, пов'язаних із тілом Йосафата чи з речами, які належали до нього за життя, про що ми згадували з нагоди його смерті й перенесення тіла до Полоцька (Пор. вище, розділ VII), увагу народу зокрема полонила ненарушеність його тіла, а то й незвичайна, навіть для живого тіла, краса, – помімо тяжких побоїв та довгого перебування в воді, а згодом у відкритій труні. Про це зізнавали свідки-очевидці в першій і другій беатифікаційній процесі в 1628 і 1637 рр. Олександр Тишкевич, кілька тижнів по смерті Йосафата, побачив обличчя його кращим як за життя (Пор. ДБ, II, стор. 255, пит. 17); те саме ствердив Доротей Ахримович (Пор. ДБ, II, стор. 292, пит. 18), о. Іван Кендзежовський, єзуїт (Пор. ДБ, I, стор. 150, свідок 54), та 12 витебщан, які зізнавали в Витебську 31 березня 1628 р. (Пор. ДБ, I, стор. 204: свідчення збірна у Витебську); про незвичайну красу тіла зізнавали Федь Сухорук, витебщанин, Григор Ушацький і інші (Пор. ДБ, I, стор. 202: свідок 88 (Сухорук), стор. 215: свідок 108 (Ушацький)). Ще в 1637 році признавали те саме майже всі свідки: Хмельницький, Дягилевич, Ходика, Ахрамович (Пор. ДБ, II, стор. 227, п. 14 (Хмельницький), стор. 284, п. 14 (Дягилевич), стор. 304, п. 18 (Ходика)). А це були люди, які бачили Йосафата за життя щоденно, знали докладно риси його обличчя, барву шкіри, уклад тощо. Побачивши його по смерті, і то в обставинах, які не сприяють збереженню не то краси, але й ненарушеності тіла, вони ствердили чудний контраст між дійсністю й законами природи, сполучуючи цей контраст із святою смертю владики. Крім того, і в 1628 і в 1637 рр. апостольська комісія оглянула тіло Йосафата та списала відповідний протокол. Вислідом інспекції було ствердження ненарушеності тіла. Ось що занотовують нотарі полоцького процесу з 1628 р. дня 23 березня, під час п'ятої сесії Комісії: "Відкривши труну, знайшли ми тіло ненарушеним, на голові і в бороді волосся, яке не було висмикане в часі смерті; бо майже половину волосся бороди було вирвано; можна було добре розпізнати риси людини, не лише рани, але також і синяки; голова, руки, груди, ноги – коротко ціле тіло було гнучке, і кожний член можна було порушувати. Барва цілого тіла була темнувата, а коли ми думали, що тіло може тільки так виглядає, а справді не є ціле, казали ми обтерти рушником порошок з обличчя, і спостерегли, що шкіра прилягала твердо до костей, а череп був твердий." (Пор. ДБ, I, стор. 191: оглядини тіла в 1628 р) А в 1637 р. друга апостольська Комісія знов оглянула тіло Йосафата, і ствердила нотаріально: "Знайшли ми благословенне тіло так укладене: На голові була накладена єпископська мітра з

червоного шовку, простої роботи, а знявши її було знайдено, що волосся на голові випало й обернулося в порошок так, що голова була покрита тільки шкірою і м'язами, що було стверджено дотиком рук Всесв. і Високодост. Комісарів. Голова, яка спочивала на червоній подушці, була злучена з шиєю; на голові було видно смертельну рану, на чолі віднотовано удар, на обличчі і на носі знаки від поранень, але ніс і вуха ненарушені. Борода обтягнена шкірою і м'язами, але без волосся."(Пор. ДБ, II, стор. 332: оглядини тіла року 1637, дня 21 серпня) Під знаком ненарушеності зразу таки по смерті Йосафата почалась історія його тлінних останків-мощів, із змінами місця, підсоння, термічних, а навіть чисто технічних обставин опіки і зберігання(Пор. нижче: історія мощів Йосафата). І ця історія мощів Святого сталася одним і тривким знаком Божого впоодобання для жертви єпископа-пастиря.

в. – Незвичайні психічні процеси. – Між окремі знаки Божого благовоління слід зачислити ті психічні процеси, які почались у людських душах із хвилиною смерті святого. Коли життя й постать Йосафата-єпископа вмілою пропагандою поставлено в центр релігійної боротьби між католицизмом і православ'ям, – він був лише символом і знаком опозиції, яку доведено до останніх людських меж. Коли ж із хвилиною смерті його постать набрала вартості сама в собі та стала предметом оцінки відповідно до своїх прикмет і діл, почався швидкий, незвичайний процес переоцінки, який межує з Божим чудом. Смерть Йосафата починає діяти як доказ істини. Вже з самого полудня 12 листопада 1623 р. перед витебцанами стає на повний ріст правда: вбито безвинного і вбито нелюдяно; вбито свідомо і прийнято смерть добровільно; вбито за те, що був з'єдинений, і прийняв смерть за з'єдинення. І ці думи почали діяти: почала наростати загальна опінія про мучеництво за віру. Це був посів крові, який почав скоро сходити й рости. Уже в п'ятницю, 17 листопада, над стікаючим іще водою тілом владики приймає єднання, в вірі з убитим владикою полоцький радник – Іван Яковлевич Ходика, який у 1637 р. описав докладно свій психічний процес до віри(Пор. ДБ, II, стор. 303, п. 18, і стор. 310, пит. 16: зізнання Ходики), а за ним підуть сотні й тисячі витебщан і полочан. Зокрема визрівали ці душевні процеси по знайденні тіла мученика та його публічним пошануванні у Витебську й Полоцьку: багато змінило свою настанову до слів померлого владики та його навчань. Та наглядним знаком справжнього мучеництва за віру, як писав згодом про це римський життєписець у 1643 р., було навернення нез'єдинених по його смерті; "бо не лише його вороги публічно й виразно заявляли, що вчинили зло, але коли за його життя було там багато нез'єдинених, і різні їх збори та молитовні, то по його смерті вони майже всі зникли."(Пор. ДБ, III, під роком 1643: Короткий життєпис)

Між ті психічні чуда Божої ласки треба поставити навернення майже всіх його вбивників, які перед смертю висповідалися й прийняли католицьку віру; між ними був і головний провідник витебських нез'єдинених – Наум Вовк, міський радник. Митрополит й. Рутський, пишучи в 1628 р. з перспективи п'яти літ своє зізнання перед беатифікаційною Комісією, св. Йосафатові приписує зміну на краще настанови православних до католиків, яка заіснувала зразу по 1624 р. в формі загального бажання поєднання, яке виявили навіть православні єпископи, включно з митроп. І. Борецьким. Він пише дослівно: "Знаю, а думаю, що ніхто краще за мене цього не знає, що не нашим знанням, не нашою дбайливістю, не нашим трудом, не нашою пильністю діється те, чого перше не бувало, хоч і ми, і сам слуга Божий працювали більше за всіх інших; а однак не могли ми зм'ягшити твердого каменя роздору, бо це було зарезервоване його крові, чого свідком і Полоцьк і Витебськ, де грозили йому смертю і де його й убили; тепер же вони з загальним розкаянням признають свою провину і просять розрішення."(Пор. ДБ, I, стор. 292: зізнання Рутського з 1628 р)

Та символом тієї психічної переміни, яку започаткувала смерть Йосафата, було дивне навернення Мелетія Смотрицького, його суперника на полоцькому єпископстві, яке згодом єп. Яків Суша описав у книзі: "Савло і Павло Руського З'єдинення кров'ю блаженного Йосафата перемінений тобто Мелетій Смотрицький архієпископ ерапольський, архимандрит дерманський Чину св. Василія Великого", виданій у Римі 1666 р. Потрясений психічно витебською трагедією, Смотрицький виїздить на Схід,

щоб установити захитану рівновагу духа та свою віру в правду православ'я. З цієї подорожі він повертається перемінений, і стає головним пропагатором поєднання українців, щоб "Русь не нищила Руси", а коли переговори в цій справі не привели до скорих і бажаних наслідків, під кінець 1627 р. він признає над-владу митрополита Рутського і складає католицьку ісповідь віри(Пор. Листи митроп. Рутського, видані в Римі в 1956 р., стор. 195, ч. 90: лист Рутського до папи Урбана VIII, з дня 10. 7. 1627, пор. ДБ, II, стор. 228, 229, п. 16). Рівночасно він береться за перо і стає апологетом Берестя й берестейської церковної формули. Видавши кілька праць(Напр. Оборона подорожі на Схід, у Дермані 1628 р., Протест проти Київського Синоду, року, 1628,- Паренежа або напівнення, 1629 р.,- Ексетежа або домагання, 1629 р., і Розважання про сім ріжниць, 1629 р), у яких спростовує свої давніші письма, написані проти католицької Церкви, він помирає згодом у 1633 р. в Дермані в опінії святості(Помер 27 вересня 1633 року, з титулом архієпископа Ієрополітанського, який одержав 1631 року від Папи Урбана VIII, пор. Документи Римських Архієреїв, т I, стор. 488, ч 412: дня 5. 6. 1631. Про святість його життя і смерті прийшли до Риму документи вже в 1634 р. 30 літ згодом прегарно описав життєвий шлях Смотрицького холмський єпископ, Яків Суша (1666 р.)) так, що в Римі носилися навіть з гадкою розпочати беатифікаційний процес над його життям і смертю. Коли в 1664-1666 рр. Яків Суша старався в Римі про канонізацію Йосафата та написав його першу більшу біографію, він отримав з ім'ям Йосафата і ім'я Мелетія Смотрицького, – не тільки на підтвердження справи канонізації Йосафата, але для введення справи беатифікації Мелетія.

Можна сказати, що в літописах Церкви постать Йосафата Кунцевича на довгі віки стає символом незвичайних психічних процесів на шляхах до церковної єдності та неначе пробним каменем визрівання католицької ідеї в поодиноких душах, а то й у цілих християнських громадах(Пор. нпр. умовини з'єдинення черемиської єпархії в 1691-2 рр., ДБ, III).

г. – Чудесні uzдоровлення. – Життя Йосафата та його смерть, – вийняте з обставин релігійної полеміки і боротьби, і бачене саме в собі, у своїй внутрішній вартості, – з перших же днів по витебській трагедії полонило увагу всіх християн, без огляду на віровизнання. Клич: убито святу людину, праведника, – викликав у душах людей цілий ряд асоціацій із життям святих Церкви Христової. Перед уявою людей станув образ Святого – чудотворця, як посередника Божих благодатей. Зокрема східній культ Святих, підсичуваний змістами східньої Літургії, вразив психіку широких народних мас, і Йосафат крім титулу мученика дістає другий, не менше популярний титул – чудотворця. На нього склалась звичайна людська нужда і незвичайна святість Йосафата, об'єднані вірою й Божим милосердям.

Чудотворна історія Йосафата почалась від отого євангельського поведіння людини в обличчі незвичайного й таємничого: "Увесь народ намагався торкнутися його, бо сила виходила з нього й усіх uzдоровляла" (Лук. 6, 19). Вже на березі Двини народ тиснеться, щоб діткнутися тіла Йосафата (Ходика); народ тиснеться, коли його виносять з Витебська і вносять до Полоцька і коли його тіло більш року спочивало в храмі Св. Софії. А коли не можна було діткнутися тіла, народ старається дотикатися предметів, які дотикалися його, чи належали до нього (кров, одіж, каміння). Петро Данковський, полоцький надрадник, у храмі Св. Софії протирає свої осліплі очі волосінницею, яку разом із камінням зложено при одній з колон собору, та відзискує зір; за його прикладом те саме робить якась полочанка і також прозріває(Пор. ДБ, I, стор. 134-135: свідок 27,- згодом це чудо ввійшло як одне з п'ятьох, що їх визнала Конгр. Обрядів у Римі в 1642 р. мер. ДБ, II, р 1642); відзискує зір і Микола Докторович Гребницький(Пор. ДБ, I, стор. 130: свідок 12, ДБ, II, стор. 355), а за ним довгим рядом починають іти свідки, які під присягою зізнають про одержані за його заступництвом ласки виздоровлення. Тут і князь Юрій Чарторийський, який по 13 тижнях скомплікованої серцевої недуги нагло видужує і відзискує повне здоров'я(Пор. ДБ, I, стор. 294: свідчення митроп.Рутського з 1628 р., ДБ, II, стор. 351-2: свідчення Юрія кн..Чарториського); тут і князь О. Заславський, який дотиком замоченого в крові

Йосафата рушничка встає здоровим із паралічу (Пор. ДБ, I, стор. 293: свідчення митроп. Рутського); тут і князь Тома Замойський, київський воєвода, який приписує Йосафатові рятунок свого родового городу Замостя в часі пожежі (Там же, стор. 293, ч. 4: свідчення митроп. Рутського, пор. ДБ, I, ст. 171: свідчення Корсака); тут і воєвода Смоленський Олександр Гонсевський, який із мощами Йосафата на шиї виходить ціло зі шведської засідки (там же); тут і родина Мелешків, хорунжих слонімських, для якої шматочок скропленого кров'ю Йосафата полотна є родинною лікарнею (там же); тут повсталий із паралічу підсудок полоцької землі Данило Щит із жінкою Анною Подбереською, яка, босоніж і перебрана, на гробі Йосафата вимолювала здоров'я для чоловіка, недужого в далекій Варшаві (Пор. ДБ, I, стор. 123-4: свідок 8); тут складає свідчення про одержану ласку видужання для жінки Михайло Тишкевич, протонотар полоцької землі (Пор. ДБ, I, Стор. 124: свідок 9, ДБ, II, стор. 250, п. 24: М. Тишкевич); його заступництву приписує рятунок у замерзлій Двині полоцький віцепретор Харбінський (Пор. ДБ, I, стор. 126: свідок 10); йому завдячували різні ласки: адвокат якіманський Іван Коссановський, шляхтич Олександр Єленський, Петро Мнішевський (Пор. ДБ, I, стор. 131: свідок 16 (Коссановський), стор. 132: свідок 18 (Єленський), стор. 132: свідок 17 (Мнішевський)), а коли дня 20 березня 1628 р. на полоцькім процесі допущено до зізнань жіноцтво, перед очима Комісії пересунувся цілий фільм болів і страждань, віри і духовного гарту тодішнього жіноцтва. Тут публічно визнавала одержані на гробі Йосафата ласки і Олександра Воловичева-Корсакова, і Марина Друцька-Соколінська, місто-воєводи́на полоцька, і Марина Селяв'янка-Дубенецька, і шляхтянки Крапінська, Гурська, Войновська, Голубінська й інші, які вставлялися перед Йосафатом за своїми недужими чоловіками, за zagrożеними ворогом містами, за потребами здоров'я, zagrożеного паралічем, сліпотою, мігреною і т. д. (Пор. ДБ, I, стор. 133-134: свідки 20-26)

Такий самий фільм людських потреб і довір'я пересунувся перед очима Комісарів і дня 21 березня 1628 р., коли зізнавали полоцькі городяни й городянки: Лука Циганович, міський надрадник, про видужалу дочку свояка (Пор. ДБ, I, стор. 137: свідок 30); Микола Саковський, нотар, про відзискане здоров'я; Федора Волківна-Рожанка з сином Іваном, про відзискане здоров'я по 14 тижнях недуги; Матей Шимкович про видужання сина Юрія; якась Московка Марина про видужання майже сліпого сина Опанаса; полоцький радник Іван Скабіцький про видужалу однорічну донечку Марину; Севастіян Щужинський, Опат Афанасович, Іван Андрієвич, Іван Василевич із жінкою Юліяною – про різні пільги в недугах (Пор. ДБ, стор. 140: свідок 33 (Саковський), свід. 34 (Волківна-Рожанка), свід. 35 (Шимкович (свід. 36 (Марина), свід. 37 (Скабіцький), свід. 38, 40, 41, 43 (Щужинський, Афанасович, Андрієвич, Василевич)); а коли того ж дня промовляли і полоцькі міщанки, знову продемонстровано наглядно чудотворну діяльність Йосафата. За його заступництвом повстала з паралічу Марина Василівна і Софія Михайлівна, одна в навечір'я, а друга в самі роковини смерті Йосафата в 1626 р. (Пор. ДБ, I, стор. 143-4: свідки 46 і 47); Регіна Миколаївна і Олена Камінська визбулися тяжкого болю голови; жінка полоцького лавника Юрія відзискала здоров'я очей, Софія Коженкова відзискала владу в ногах, а Олена Нагурська виздоровіла з кровотечі, якою хворіла через два роки (Пор. ДБ, I, стор. 144: свідки 48, 52; 49, 51, 50). На все це полоцька міська рада предложила записи урядових книг, зроблені зараз по одержаних ласках і задовго перед беатифікаційним процесом.

Та не були це тільки зізнання світських людей; коли дня 22 березня 1628 р. виступили перед Комісією духовні свідки, чудотворна діяльність Йосафата була підтверджена з іще більшою компетенцією. О. Станіслав Косінський, ректор полоцької Колегії, зізнавав і про одержані особисто ласки уздоровлення, і про відзискане при гробі Йосафата здоров'я інших людей; йому приписав він рятунок Полоцька від облоги Шведів у вересні 1627 р., та рятунок будинку Колегії перед пожежею (Пор. ДБ, I, стор. 148-149: свідок 53; подібне в 1637 р.: ДБ, II, стор. 244); про одержані за молитвами Йосафата ласки зізнавав о. Іван Кендзежовський, польський єзуїт; о. Доротеї Лецикович предложив письмове зізнання Павла Борділовського про видужання 12-

літнього сина Теофіла(Пор. ДБ, I, стор. 157); полоцькі василіянки Агафія Рустовська і Софія Крижановська зізнавали про чудесно відзискане здоров'я(Пор. ДБ, I, стор. 160); навівши приклад одного свого слуги, Антін Селява загально ствердив на тому ж процесі: "Про чуда Слуги Божого говориться всюди, і їх стверджують публічною присягою", а він же ж був наступником Йосафата та владикою полоцького собору(Пор. ДБ, I, стор. 164: свідок 68). Також Юрій Тишкевич, єпископ і комісар полоцького процесу, прилюдно зізнав про численні ласки uzдоровлення, одержані через дотик рушника, скропленого кров'ю Йосафата. Між ними були о. Захарія Скорульський, єзуїт, виленський міщанин Снарський, а навіть сестра виленського єпископа, Філіянна Воловичева - Коссаковська. Він зізнавав також, що в часі оглядин тіла Йосафата, бачив разом з іншими комісарами, як з очей мученика капали сльози(Пор. ДБ, I, стор. 164-6: свідок 69). Рафаїл Корсак, галицький єпископ і помічник київської митрополії, зізнавав, що в часі послухання в короля Жигмонта III, цей просив у нього мощів Йосафата, щоб оправити їх у золотий реліквар. Він зізнав також про різні чуда, вчинені заступництвом Йосафата, про які вже була мова вище(Пор. ДБ, I, стор. 171-172: свідок 69). Про чуда Йосафата зізнавав архидиякон Білоруси Сініцький, Гervasій Гостиловський, могиливецький ігумен, Севастіян Качинський, василіянин, апостольський нотар Альберт Браніцький, апост. нотар Аврам Гриневецький, Мартин Тжцінський і інші(Пор. ДБ, I, стор. 173, 185, 189, 190: свідки: 70, 72, 74, 75, 76, 77). Та може найбільш зворушливе було зізнання о. Геннадія Хмельницького, колишнього Йосафатового сповідника й економа, про вилікування його від тяжкого паралічу в ніч на 28 вересня 1626 р. (яке ввійшло як одне з п'ятьох чуд беатифікації Йосафата в 1643 р.)(Пор. ДБ, I, стор. 182: свідок 71,- пор. ДБ, II, стор. 229, п. 19 (Хмельницький)). Тому він уже в 1628 р. зізнавав загально: "До його гробу приходять звідусіль, усі призивають його заступництва, і через нього діються великі ласки й чуда." А говорив він це як настоятель полоцького монастиря, який мав доручену окрему дбайливість про гріб Йосафата в полоцькій катедрі.

І діялись ці знаки Божі в перших місяцях і роках по смерті Слуги Божого, зростаючи з року на рік. Великий полоцький чудотворець прославився на цілій Білорусі, на Литві й у Польщі та звідусіль линула молитва до нього, ішли прохання і про найменшу дрібку його мощів. Про одержані ласки вписувано протоколи в городські книги, завішувано при гробі вотивні-пам'яткові написи, складано зізнання, поширювано оповідання. Разом із загальною опінією про його святість, про мученичу безвинну смерть, ішла теж слава про могутність його заступництва перед Богом у людських потребах. Тому, коли в 1637 р. вдруге засідала в Полоцьку апостольська беатифікаційна Комісія, усі покликані і переслухані свідки одноголосно говорили про Йосафата-чудотворця як про загально знану й публічну справу. Згадавши (в межах визначеного на переслуханий часу) про одне-друге замітніше чудо, ось що в загальному заявляли свідки про Йосафата-чудотворця, відповідаючи на відповідні й виразні питання(Робимо тільки загальні виїмки, не наводячи поодиноких випадків, на які часто покликаються свідки. Ідеться про відповіді на питання 24-те)

"Я знаю, що багато людей – говорив о. Г. Хмельницький – у своїх потребах і недугах поручало себе Служі Божому Йосафатові, та за його заступництвом багато одержало ласки, і Слуга Божий вчинив багато чудес."(Пор. ДБ, II, стор. 221 (Хмельницький)) "Знаю багато людей, зізнавав полоцький сповідник о. Ст. Косінський, що в своїх потребах молили Слугу Божого Йосафата, і його заступництвом одержали багато ласк, а в різних недугах знайшли полегшу." (Пор. ДБ, II, стор. 236 (Косінський)).

Михайло Тишкевич говорив у 1637 році: "Знаю із щоденного нашого досвіду і з мого власного, що всі ми католики назавжди поручаємо себе в наших потребах згаданому мученикові, і за його заступництвом одержуємо від нього ласки та знаємо про вчинені Слугою Божим чуда."(Пор. ДБ, II, стор. 250 (Тишкевич). Еммануїл Кантакузен говорив: "Загально відоме, що всі мешканці полоцького воєвідства в якихнебудь своїх потребах і недугах прибігають до святого мученика і знаходять пільгу... і багато чудес предобрий Бог робить через нього."(Пор. ДБ, II, стор. 265 (Кантакузен). Іван Дягилевич зізнавав: "Спостерігаю, і щодня досвідчаю, що ввійшло

вже в звичай, що хіба тільки той не вдається в своїх потребах і недугах до св. Йосафата і не одержує від нього ласки, хто або є невіруючий, або не має на цьому світі жадної прикрости." (Пор. ДБ, II, стор. 279 (Дягилевич). Доротей Ахрамович під присягою повторював: "Скільки разів говорив я з кимсь про слугу Божого Йосафата, всюди чув я одноголосно, і в наших околицях і в цілій Польській Королівстві, що всі вірні, без жодного винятку, вважали його за святого мученика, і всі почитали і почитають його за такого, і публічно, і приватно, виставляють його образи в домах і в церквах, як латинники так і греки, завішують при його гробі на пам'ятку одержаних ласк срібні, воскові й мальовані образки. А все це діється з побожністю; всі почитають його мощі і носять при собі та виставляють на своїх вітварях. А знаю це, бо і сам я їх ношу і бачив, що й інші носили, і вважали його за святу людину.-- Тому не можна дивуватися, що в наших потребах ми вдаємося до святого Йосафата, бо маємо від нього завжди готову допомогу." (Пор. ДБ, II, стор. 292, п. 23, стор. 300, п. 19 (Ахрамович). Іван Яковлевич Ходика рішуче твердив: "Молитва святого мученика всім певно і невисказано допомагає в нужді і горю... Тому святий Йосафат задля тих і таких великих причин процвітає, а його вічна слава триватиме на землі й у небі між ангельськими хорами. Увесь католицький нарід однодушно молить його: Святий мучениче Йосафате, молися за нас!" (Пор. ДБ, II, стор. 305, пит. 24-25 (Іван Ходика).

І коли напередодні проголошення Йосафата блаженним, у вересні 1642 р., "для повнішого ствердження його мучеництва, сподобалося Священній Конгрегації Обрядів розглянути також чуда, які Предобрий і Всевишній Бог учинив за його заступництвом," (Пор. ДБ, III, вересень 1642) то трудність була в тому, щоб вибрати такі чуда, які були найбільшими, найпевнішими та найбільш символічними з тих кількох чудесних знаків, що їх Господь дав при його гробі як вияв свого Божого уподобання в його житті і в його жертві. З цього великого числа, по зрілій досліді, вибрано п'ять чудесних уздоровлень: прозріння Петра Данковського в Полоцьку (1623), повстання з паралічу полочанки Марини Василівни, видужання з артритизму полоцького підсудка Михайла Тишкевича, виздоровіння з паралічу о. Геннадія Хмельницького та Філіяни Воловичевої-Коссаковської, сестри виленського єпископа (Пор. ДБ, III, листопад 1942: особний звіт про чуда Йосафата). І дня 27 листопада 1642 р. згадана Конгрегація вирішила: "знані є чуда і то задовільно доказані" (Пор. ДБ, III, листопад: декрет Конгрегації Обрядів), це був останній акт Апост. Престолу перед виготовленням декрету про проголошення Йосафата блаженним (Пор. Документи Римських Архисреїв, т. I, Рим 1953, стор. 521-523, ч. 459). Так увійшов Йосафат Кунцевич в історію Святих Божої Церкви не тільки як мученик, але і як чудотворець, тобто не тільки як свідок правди, але і розподільник Божої благодаті. І цей титул і цю роль, по мірі людської віри, зберігає він аж до наших днів.

2. – ЛЮДСЬКА ПРОСЛАВА

Людська прослава Йосафата прийшла двома шляхами: Божим і церковним, чудесними знаками з небес і бажанням Церкви, щоб його мученича смерть "не залишилася призабутою." (Пор. протокол Конг. Поширення Віри, з 30 квітня 1624 р.; ДБ, I, стор. 40,- лист до варшавського нунція з 4. 5. 1624, там же, ч. 28) І коли Божі знаки сплили з небес уже в самій годині його життєвої жертви на подвір'ї архієпископської палати в Витебську, то перші акти Церкви для його прослави почалися за не цілого пів року по його смерті, щоб закінчитися остаточно .240 літ згодом – у дні 29 червня 1867 р., торжественним актом вписання в каталог Святих католицької Церкви. Цей довгий процес тільки утвердив славу Йосафата а його історія показує наглядні елементи її тривкості.

а. – Проголошення Блаженним (16. 5. 1643). –

Проголошення Йосафата Блаженним Святої Церкви приготувалося 20 років, і здійснилося за одного і того ж понтифікату папи Урбана VIII Барберіні (1623-1644).

І.– Зарядження беатифікаційного процесу (1624). – Коротке повідомлення апостольського нунція Лянчельотті з 7 грудня 1623 викликало в Римі радше журбу про

справедливе покарання винуватців; ще було замало елементів, щоб могли взяти якесь позитивне рішення щодо загиблого архієпископа, який був, як пише нунцій, "людина прикладна і дуже ревна про поступ з'єдинення." (ДБ, I, стор. 5, ч. 1: Лист нунція варшавського, з дня 7. 12. 1624) Та вже митрополит Рутський, подаючи докладніші дані про обставини його життя, писав 23 грудня про Йосафата як "про святого отого мученика, який за славу Божу, за святе З'єдинення, за владу Святого Апостольського Престолу віддав своє життя." (Там же, стор. 7, ч. 2: лист митроп. Рутського до Папи Урбана VIII) У листі ж до кардинала Бандіні Рутський писав 27 січня 1624 р. "ми певні, що для святого З'єдинення він більше зробить у небі, як міг зробити тут на землі". Опісля ж ціла українсько - білоруська єрархія, зібрана в Новгородку, писала до Конгрегації Поширення Віри про свою "готовість віддати своє життя за католицьку віру, разом із кров'ю, як це вже зробив один із нас" (30. 1. 1624). І саме на маргінесі цієї декларації єрархії, яку прочитано на засіданні Конгрегації Пропаганди 30 квітня 1624 р., виринає вперше сформульоване бажання Церкви "встановити процес про життя і смерть полоцького з'єдиненого архієпископа, а передусім про причину, задля якої був нез'єдиненими вбитий, щоб переслати його в автентичній формі до Папи." (Пор. ДБ, I, стор. 21, ч. 5: лист єрархії до Конгрегації Поширення Віри) До винесення цього рішення причинився вирішньо опис "життя і смерті архієпископа полоцького," (Ідеться про життєпис пересланий Рутським під кінець 1623 р.; пор. ДБ, I, стор. 8-17, ч. 3. Існує три тексти цього життєпису, які опублікував о. Й. Скрутень, Перший життєпис св. Йосафата, у "Записки ЧСВВ", т. I, стор. 314-363, Жовка 1925) виготовлений митрополитом Рутським (пор. лист із 27. 1. 1624) та пересланий до Риму через варшавського нунція в листі з 22 лютого 1624 р.; його мали представити в Конгрегації римські студенти митрополита – Корсак і Подбереський, а дійшов він до Риму щойно 10 квітня.

Хоч уже й передше, в березні, в цій же Конгрегації було розглядане письмо виленського єзуїта, о. Михайла Гуткевича, про два чуда, які сталися з нагоди смерті Йосафата (Пор. ДБ, I, стор. 36, ч. 22: протокол засідання Конгр. Поширення Віри), та щойно по прочитанні цього звіту Рутського присвячено цій справі окреме засідання 30 квітня 1624 р., заряджуючи виготовлення канонічного процесу, щоб, як записано в протоколах, "справа такої ваги не залишилася незнаною всій Церкві" (там же); і вже 5 травня Папа Урбан VIII згодився виставити відповідні письма, які мали бути вислані на руки апост. нунція у Варшаві, з повноваженням відпоручити справу комусь іншому (Пор. примітку до протоколу Конгрегації з 30. 4. 1624, - ДБ, I, стор. 40, ч. 27). Однак згадані письма не були виготовлені зразу, і тільки 31 травня 1624 р. префект Конгрегації просив у цій справі папу Урбана VIII, на що він, як віднотовано, "радісно погодився", і обіцяв підписати відповідне письмо, коли лише буде пропонується (Пор. ДБ, I, стор. 48: протокол засідання Конгрегації, з 31 травня 1624). У січні, 1625 р. Конгрегація повідомила, що папа Урбан вже підписав петицію в справі процесу (Пор. ДБ, I, стор. 58: лист до митрополита Рутського, з 25. 1. 1625 р.), і Конгрегація Обрядів виготовляє відповідні питання, доручивши їх виготовити маронітському архимандритові Вікторинові Шалях, приятелю Рафаїла Корсака.

Дня 30 квітня 1625 р. митрополит Рутський просить про висилку цих письм, а Пропаганда, на засіданні 22 серпня 1625, вирішує далі настоювати про виготовлення листів у справі процесу Йосафата (Пор. ДБ, I, стор. 61: лист Рутського, з 30. 4. 1625, до Секретаря Конгрег.), повідомляючи про це митрополита Йосифа. Ці листи (так зв. ремісоріяльні) були підписані Префектом Конгрегації Обрядів щойно під датою 25 вересня 1625 р. і видані на адресу виленського єпископа Воловича, або на Антона Селяву, а на випадок перешкоди – на митрополита Рутського. Та ще в лютому 1626 р. Рафаїл Корсак настоює про їх висилку, поки живуть свідки. (Пор. лист Корсака з 10. 2. 1626: ДБ, I, стор. 63, ч. 52, Листи Київських Католицьких Митрополитів, том II, Рим 1956, стор. 36-39, . 5) Щойно в грудні 1626 р. Антін Селява дякував Урбанові VIII за пересилку листів, і обіцявав зробити все можливе, хоч часи були тяжкі; він натякав на нові чуда, що діються при гробі мученика, та про бажання оснувати окреме братство під його іменем; вкінці просив, щоб у соборі Св. Софії могли здвигнути вівтар на гробі

Йосафата (Пор. ДБ, I, стор. 65-68, чч. 54-57: Листи Селяви з 20. 12. 1626,- пор. Листи Митрополитів, Рим 1956, т. II, стор. 181-184, чч. 1-4). Про те саме, з більшими подробицями, писав він Конгрегації Пропаганди і її Секретареві, згадуючи, наприклад, що братство імені Йосафата буде радше унійним, і матиме завдання "своїми коштами утримувати в Полоцьку проповідників і вчителів" (там же). Ці прохання були викликані настоюванням багатьох людей, головно ж під натиском зростаючого культу та чудес, які діялися при його гробі; при цій нагоді він пересилав Секретареві шматок хустинки, скропленої кров'ю Йосафата.

Діялося це під кінець 1626 р. Але справа далі проволікалася, і Конгрегація Пропаганди писала Селяві, що його звіт викликав у Римі нове пожвавлення, та рішено було написати нові ремісоріяльні листи, в яких доручалося приступати до процесу навіть тільки одному Комісареві. Крім того Конгрегація дозволяла приймати різні пам'ятки одержаних чуд, їх списувати і зберігати в окремому місці та обіщувала, що як тільки беатифікаційний процес буде виготовлений, папа Урбан зараз дозволить його відкрити і прослідити (Пор. протокол Конгрегації, з 21. 5. 1627: ДБ, I, стор. 73, ч. 64, і лист до Селяви, там же, стор. 74, ч. 65).

У тому ж часі наспіла до Риму вістка про навернення Мелетія Смотрицького, про яке митрополит Рутський писав 10 липня 1627 р.: "Я нікому іншому не приписую цього навернення як лише крові слуги Божого Йосафата, так як разом із голосом народу приписую і його смерть Преосв. Мелетієві, як головній причині. (Пор. Листи Йосифа Велямина Рутського, Рим 1956, стор. 195, ч. 90, писано з Дубна, дня 10. 7. 1627,- пор. також ДБ, I, стор. 75, ч. 67: лист до Секретаря Конгр. Поширення Віри)" Писав про нові чуда і Рафаїл Корсак, тобто про ласки, одержані Олександром Заславським і Томою Замойським, із яких перший обіцяв "по канонізації побудувати слугі Божому церкву." (ДБ, I, стор. 76, ч. 68: лист Корсака до Секретаря Пропаганди, з 1. 12. 1627. Пор. Листи Митрополитів, том II, Рим 1956, стор. 63, ч. 15) А тимчасом, через різні зайняття, апостольські комісари не могли зібратися разом, щоб приступити до переслухання відповідних свідків. Між іншими був перешкоджений і єпископ виленський Євстахій Волович, і його помічник Юрій Тишкевич, який чекав на свою висвяту (Пор. ДБ, I, стор. 78, ч. 70: лист Корсака до Секретаря Пропаганди – Інголі, а також у Листи Митрополитів, т. II, стор. 66, ч. 18), як писав іще 12 березня 1628 р. Рафаїл Корсак, – не без жалю, що пропадають цінні свідчення. Та були це вже останні перешкоди, бо вже дня 20 березня 1628 р. в Полоцьку зібралася апостольська беатифікаційна Комісія, яка приступила до виготовлення першого процесу про життя і смерть Йосафата.

II. – Перший полоцько -витебський процес (20. 3. – 1. 4. 1628). – У понеділок по другій неділі посту, дня 20 березня 1628 р., в полоцькому соборі Св. Софії зібралася апостольська Комісія на перше своє прилюдне засідання. На основі апостольської делегації були приявні: єпископи Антін Селява, Юрій Тишкевич, Рафаїл Корсак; делегат єпископа виленсько-го Воловича – о. Микола Сініцький, білоруський архидиякон; оо. Г. Хмельницький і Гервасій Гостилівський, тобто ігумени полоцький і могиливіський, о. Герман Гостилівський, василіянин, о. Альберт Браніцький, як апостольські нотарі процесу та оо. Аврам Гриневецький і Мартин Тжцінський, возні апостольського суду. Переслухання свідків відбулося в церкві, перед головним престолом; апостольські комісари були вбрані в єпископські згл. священницькі ризи; засідання були прилюдні, при участі вірних, і відбувалися вголос. У Полоцьку таких прилюдних засідань відбулося шість, від 20-24 березня. У четвер, 23 березня, пополудні відбулася приватна візитація гробу Йосафата, а в п'ятницю 24 березня відправив Антін Селява архиєрейську Св. Літургію за щасливо переведений процес. По проповіді о. Миколая Сініцького, апостольський нотар Браніцький проголосив, що полоцький процес закривається, і закликав усіх, щоб сказали, що хто має ще сказати. По тому, в церкві, А. Селява разом з усім своїм клиром узяв Йосафата за патрона архієпархії; Р. Корсак зробив те саме від київської митрополії, як її помічник, і від Василянського Чину, як його Протоархимандрит; о. Косінський проголосив Йосафата патроном полоцької єзуїтської колегії, а з ним спільно зробили це і три латинські

братства; згодом полоцькі воєвідські, замкові й городські урядники – всі, спільно, однодушно проголосили Йосафата загальним опікуном і просили про канонізацію. І тоді відбулося посіщення гробу Йосафата.

"Коли ми станули над ним (гробом), ця велика маса народу почала кидати на гріб карточки зі своїми підписами, якими засвідчала, що бере собі Слугу Божого за опікуна. Відтак люди просили благословити діткненням святого тіла вервиці, хрестики, медалики, образки, ланцюжки, перстені, брошки, сережки, навіть свічки, рушники, книжечки, – що виконував Преосв. єпископ метонський (Тишкевич)." (Порівняй про ці події Беатифікаційний Процес, з 20. 3. 1628 р. в ДБ, I, стор. 79-81, 191-195, зокрема щодо цитованого уступу, стор. 194) Згодом перев'язано труну шовковими шнурками, опечатано і вставлено в виготовлену колись Йосафатом гробницю, а з проповідниці владою Апост. Престолу була проголошена заборона кому небудь і колинебудь отворити гріб, або щось із нього виймати, – що народ сприйняв з сльозами, жаліючи, що не зможемо вже бачити святого тіла. Того дня, у навечір'я Благовіщення, єп. Юрій Тишкевич, посвячуючи три дзвони для церкви оо. Єзуїтів, один із них назвав ім'ям Йосафата, а на другий день, уділяючи миропомазання полоцьким дітям латинського обряду, на прохання багатьох надав їм його ймення. Вкінці, ще того дня Комісія поклікала до архієпископської палати полоцьких жидів, які бажали скласти і свої свідчення; їх поклікано до палати, бо тодішній церковний правопорядок не дозволяв жидам вступу до християнських святинь, а тим більше складати в них зізнання (Пор. ДБ, I, стор. 195: свідки 79, 80, 81). Десь із неділі виїхала Комісія до Витебська, щоб і там зібрати зізнання свідків-очевидців. Перше витебське, а сьоме з черги засідання Комісії відбулося в четвер третьої неділі посту, 30 березня 1628 р. Був це саме час весняної відлиги і зрушення ледів, то Комісія з трудом добилася до Витебська щотільки 29 березня; дзвонами трьох тільки церков оголосила свій приїзд і замешкала в єпископській палаті, виставляючи ще того самого дня урядовий поклик для важніших свідків. Отже дня 30 березня ранком, біля години дев'ятої, скликано народ до парафіяльної церкви Благовіщення, при якій Йосафат був убитий, і тут, біля проповідниці, по відібранні присяги, почався переслух свідків, які промовляли спільно і зосібна. Те саме відбулось і в наступних днях, у п'ятницю й суботу, дня 31 березня і 1 квітня, коли відбулася ще й пополуднева сесія, що мала завданням позначити ті місця, які були пам'ятні з різних подій у часі мучеництва Йосафата. На тих місцях приміщено написи, або закопано поблагословлені передше хрести; все те діялось у приявності народу (Пор. процес витебський, ДБ, I, стор. 197-8, 217-219).

Витебська сесія Комісії закінчилася також замітною подією. В неділю, дня 2 квітня, коло полудня, під проводом витебського місто-воєводи Узенецького, зійшлися витебські городяни до єпископської палати, де резидувала Комісія, і припавши на коліна просили полоцького архієпископа Селяву про наложення на місто подути й розрішення від гріха поповненого вбивства, закликаючи інших комісарів на заступників і свідків цього покайного акту. Селява вийшов до народу й обіцяв вислухати їх прохання та прийняти їх за своїх вірних. Отже в понеділок прийшли головні витебські городяни до палати та просили визначити їм сповідників для цілого міста. А було це навечір'я Благовіщення за юліянським календарем, і справді на празник Благовіщення єп. Корсак та 4 священників, членів Комісії приймали сповідь витебщан (Пор. ДБ, I, стор. 218: діяння комісії дня 1. 4. 1628, по полудні).

Також і в Витебську поклікано до єпископської палати на свідків жидів, а з повороту з Витебська комісія поступила ще до деяких шляхтичів, не-католиків, пп. Мірського і Мартина Гедройца, і від них відібрала відповідні зізнання, які внесла в акти процесу (Пор. ДБ, I, стор. 218-219: зізнання жидів і інших принагідних свідків).

Взагалі, апостольська Комісія переслухала і внесла в акти процесу свідчення 155 свідків, із чого в Полоцьку 80 і 3 жидів, а інших у Витебську чи в його околицях. Відповідно до апостольських листів і делегації, свідкам було поставлено 65 питань і стверджень, на які свідки відповідали більше чи менше вичерпно. Велика кількість питань і стверджень не дозволяла Комісії перейти всі питання за чергою і з кожним свідком, уникаючи затрати часу та повторень. Деякі відповіді були давані загальними

фразами, а то й спільними відповідями, які Комісія віднотувала, але не протоколувала подрібно. Взагалі, процес такої величини вимагав багато тижнів часу і праці, на що не дозволяли обставини і комісарів, і свідків. Тому апостольські нотарі виготовили текст процесу радше в спосіб історичний і синтетичний; щоб зорієнтуватися в такій масі свідків і свідчень, і для спрощення процедури й заощадження часу не відзначували і записування кожного свідка; з того згодом пороблено в Римі формальні застереження щодо важности процесу, який остаточно таки відкинено, – саме через пропущені формальності, які в тих околицях не були знані. Акти процесу підписали 5 апостольських комісарів і перевірило їх трьох апостольських нотарів; підписано їх дня 1 травня 1628 р. та разом з іншими документами переслано до Риму; справу пересланого процесу поручали А. Селява, як голова Комісії, єп. Ю. Тишкевич, як член Комісії, та митрополит Рутський, який передав і своє письмове свідчення (Поміщене в ДБ, I, стор. 281-294, ч. 77: свідчення Рутського; лист Тишкевича, з 1 травня 1628 р., в ДБ, I, стор. 295, ч. 79,- лист Селяви, з 10 червня 1628 р., там же, стор. 297, ч. 81). У листопаді Конгрегація Пропаганди, на доручення Папи Урбана VIII, передала процес до Конгрегації Обрядів, щоб ця його отворила й прослідила та звітувала папі (Пор. ДБ, I, стор. 304, ч. 89: протокол Пропаганди, з 24. 11. 1628 р). Про це заінтересовані були повідомлені Конгрегацією Пропаганди дня 2 грудня 1628 р. (Пор. там же, стор. 305-6, ч. 90 (Селява), ч. 91 (Рутський), ч. 92 (Тишкевич)), і в січні 1629 р. (Пор. ДБ, II, стор. 3, ч. 94 (лист до варшавського нунція)

Одержавши акти процесу, Конгрегація Обрядів вирішила про їх розпечатання, одобрення деяких недокладностей, та переслання їх до ротальних суддів для досліду (Пор. ДБ, II, стор. 3, 5, 7, чч. 93, 97, 98, 99: різні рішення Конгрегації). Дня 15 лютого 1629 р. о. Микола Новак, ЧСВВ, заніс процес до Конгрегації і, виказавшись своїми повноваженнями, зажадав його отворення та справдження автентичности, що забрало 4 дні часу. Два римські студенти, оо. Никифор Лосовський і Філон Тишкевич, ствердили автентичність підписів і опечатань (Пор. ДБ, II, стор. 98-101: збірка актів про отворення процесу). Переглянувши процес Конгрегація ствердила деякі неточності формального характеру та в вересні одержала санацію браків. А тимчасом постулятор справи, о. М. Новак, робив старання, щоб, за всіма правилами і приписами, зібрати зізнання свідків, які проживали в Римі, і в листопаді 1629 р. прийшло до так званого першого римського процесу.

III. – Перший римський процес (6-10. 11. 1629). – Процес відбувся в Римі, перед Апост. Протонотарем Лаврентієм Корсі, у каплиці його палати при площі Фарнезе, в годині 20, 10 листопада 1629 р. На процесі зізнавали: о. Микола Ленчицький, єзуїт, який знав Йосафата ще з Вільна в 1607 р.; о. Никифор Лосовський, василіянин, римський студент, який жив із Йосафатом багато літ. та за його понукою вступив до монастиря; о. Філон Тишкевич, василіянин, який знав Йосафата особисто від 1620 р. до смерті, та був свідком і чудес, які діялися на його гробі; клирик Яків Оранський, 22-річний римський студент, який зізнавав дещо зі слуху, а передовсім зізнавав про чудо уздоровлення ломжицької капітанші, якого був свідком (Ідеться про Філіяну Воловичеву, пор. також ДБ, II, стор. 349: свідчення ломжицької капітанші). – Процес відбувся за всіма формальностями. Однак і цей процес згодом був відкинений через сумнів про повновласті згаданого протонотаря. Справа тягнулася майже два роки, і в грудні 1631 р. була вирішена негативно; через те наказано щераз переслухати римських свідків (Процес поміщений в ДБ, II, стор. 7-29, ч. 100; відкинення римського процесу гл. протокол Конгр. Обрядів із 10. 12. 1631, у ДБ, II, стор. 37, ч. 111).

IV. – Другий римський процес (5-12. 3. 1632). – На вставлення постулятора о. Миколи Новака процес відбувся в захристії церкви оо. Августинців, під предсідництвом делегованих комісарів, Преосв. Ректора Діоталлеві, єпископа св. Агати, і Цезаря Вентімілія, єпископа з Террачіни, та нотаря Едварда Тібальдескі; У процесі взяв участь промотор віри Граціозус Уберті; свідками виступили: бувший нунцій у Варшаві Іван Лянчельотті, єпископ із Нолі; о. Никифор Лосовський, василіянин, і Альберт Водейський, мирянин із виленської єпархії (Текст процесу поміщений в ДБ, II, стор. 42-78, ч. 117, під датою 5. 3. 1632). Процес відбувся за

збереженням усіх і найменших формальностей та являється просто взірцевим. Його, разом із попередніми передано в студію ротальним суддям та урядникам Конгрегації Обрядів, а Конгрегація Пропаганди в листопаді 1632 р. вирішила настоювати про скорі вирішення справи (Пор. ДБ, II, стор. 78: протокол засідання з дня 16. 11.1632). Та в міжчасі помер римський василіянський прокуратор о. Микола Новак, і в серпні 1633 р. митрополит Рутський вислав до Риму в справах З'єдинення свого помічника Рафаїла Корсака, доручаючи йому також справу беатифікації, яка застрягла у правних формальностях (Пор. листи Рутського до Урбана VIII і до Конгр. Поширення Віри, з дня 1. 8. 1633, в ДБ, II, стор. 80-81, чч. 120-121). У 1633-1634 рр. розвинув Корсак у Римі широку діяльність у справі беатифікації Йосафата. Були пороблені й виготовлені всі потрібні студії: про важність процесів і про їх недоліки (Пор. документ із 1633-1635 р. в ДБ, II, стор. 84-103, чч. 125-128), а теж про мучеництво і його причини (Пор. документ із того ж часу, в ДБ, II, стор. 103-148, чч. 129-130), з відповідними прилогами й актами (Там же, ч. 130). Зокрема три ротальні судді: Іван Коччіні, Пилип Піровані і Климент Мерліні виготовили прегарну реляцію про мучеництво Слуги Божого Йосафата, складену з трьох частин: про важність процесів і їх доказову силу, про мучеництво і його причини, про мучеництво Слуги Божого Йосафата; у четвертій частині були розглянені деякі чуда на його гробі (ДБ, II, стор. 149-191, ч. 132). Звіт Роти був позитивний, і справу передано до вирішення папи Урбана VIII.

Та помимо всіх старань Корсака, ротальних суддів і Конгрегації Пропаганди, помимо всіх настоювань митрополита Рутського і короля Володислава, дня 19 червня 1635 р. Конгрегація Обрядів рішила видати нові листи для виготовлення нового процесу (ДБ, II, стор. 191, ч. 133); 20 вересня того ж року Пропаганда переслала їх на руки варшавського нунція з заміткою: не передавати їх нікому, а тільки в руки митрополита, якщо їх зажадає, або Рафаїла Корсака, який виїздить із Риму до Варшави (ДБ, II, стор. 191-192, ч. 134, з 20. 9. 1635). Пропаганда виставила Корсакові від себе новий мандат духовної прокуратури при виготовленні нового процесу, з властю визначити одного чи більше прокураторів-делегатів (Пор. ДБ, II, стор. 193, ч. 136, із 24. 9. 1635). Із цими документами та цілою низкою папських поручаючих письм до короля й сенаторів та єпископів виїхав Корсак десь під кінець 1635 р. до дому (Пор. листи папи Урбана VIII до різних достойників, світських і духовних, із 15. 9. 1635 р., в Документи Римських Архієреїв, т. I, Рим 1953, стор. 500-509, чч. 434-447), де ждали його нові труднощі, нова праця та відповідальність, передовсім же київський митрополітальний престіл, на який він вступив по смерті митрополита Йосифа Велямина Рутського, дня 5 лютого 1637 р.

V. – Другий полоцький процес (12-25. 8. 1637). – Довго й основно підготовлявся другий полоцький беатифікаційний процес, який формально розпочався щойно 31 липня 1637 р., на основі нових ремісоріяльних листів Конгр. Обрядів із 7 вересня 1635 р., в яких було поставлено для свідків 25 ясно визначених запитів та 20 стверджень (Пор. ці листи в тексті другого полоцького процесу, в ДБ, II, стор. 197-199). Новий процес відбувся в Полоцьку, в архієпископській палаті, за участю двох відпоручених Комісарів, виленських каноніків, оо. Адама Йосифа Щита і Альберта Селяви, підпромотора віри о. Степана Дичковського і нотаря Григора Паскевича. Комісія переслухала докладно 8 свідків, вписуючи дослівно їх зізнання в урядові акти, які підписали Комісари, кожний зосібна (Текст другого полоцького процесу, під датою 12. 8. 1637, поміщений у ДБ, II, стор. 194: листи: стор. 194-215; зізнання свідків: стор. 215-335, різні документи: стор. 335-363). Дня 21 серпня 1637 р. Комісія перевела розпізнання мощів, перебрала їх у нові ризи та знов опечатала гріб Мученика. До процесу долучили комісари 14 різних документів давнішої дати, з яких деякі склалися з цілого ряду урядових актів, виписаних із полоцьких городських книг, про різні чуда Йосафата (Там же, стор. 335-359). Вкінці були долучені ще деякі акти формального характеру та нотаріальні підписи, які остаточно дня 4 грудня 1637 р. ствердив своїм авторитетом полоцький архієпископ Антін Селява. Акти процесу були виготовлені й переслані в мові польській та руській (згідно білоруській), а переклав їх на латинську мову в Римі о. Рафаїл Левакович, хорватський францисканець,

назначений кардиналом Памфілієм. (Пор. там же, стор. 363: підпис Селяви і відмітка Р. Леваковича)

У грудні 1637 р. новий київський митрополит Рафаїл Корсак переслав до Риму акти процесу через польського провінціяла Кармелітів босих, поручаючи Секретареві Пропаганди старатися прискіпити отворення процесу та його переклад, до чого поручав римських студентів: оо. Пилипа Боровика і Йосафата Ісаковича (Пор. ДБ, III, рік 1637, і листи Корсака, в Листи Митрополитів, т. II, стор. 146-148, чч. 59-61, із 4. 12. 1637). Дня 24 травня 1638 р. Конгрегація Пропаганди поручала цю справу на своєму черговому засіданні. Але і цей новий процес натрапив на деякі труднощі формального характеру, тобто на брак посвідчення про усунення при гробі Йосафата всякого недозволеного культу. Справа опинилася в липні 1638 р. перед папою Урбаном VIII, який доручив її простудіювати й поладнати (Пор. ДБ, III, рік 1638). Та Конгр. Обрядів наказала в вересні 1633 р. звернутися з тією справою до митрополита Корсака, щоб доповнив брак, виставляючи окремі листи для переведення відповідного процесу. (Пор. там же, вересень 1638 р)

VI. – Третій полоцький процес (1638р.– 1639 р.). – Третій полоцький процес був формального характеру: ствердити, що при гробі Йосафата немає жадного недозволеного почитання. Виготовлення цього процесу доручено архієпископові полоцькому, який номінував підпромотора віри в особі Іллі Заорського, та визначив нотаря й возного; прокуратором справи був о. Никанор Котарський. Чотири свідки відповіли на поставлені питання. Стверджено, що була усунена лямпа і образ із свічками й різними пам'ятковими таблицями, які були завішені при гробі; також скрізь поусувано образи з авреолею чи короною; залишилися тільки голі стіни, а все інше перенесено до захристії. Зізнання перекладено на латинську мову, нотаріально переписано й підписано та доручено заприсяженому возному, щоб перевіз їх до Риму (Текст цього нового процесу не вдалося нам знайти в римських архівах, і зміст його подаємо за відповідною реляцією про його важність, поміщеною в ДБ, III, рік 1639). Тим "возним" став фактично сам митрополит Корсак, який у жовтні 1639 р. вибрався туди в різних справах. Уже 19 листопада справа нового процесу була розглянена в Конгр. Обрядів, яка вирішила його отворити, ствердивши передше його автентичність (10. 12. 1639).

VII. – Декрет проголошення Блаженним (16. 5. 1643). – Щойно з 1640 р. пішла справа беатифікації скорим кроком вперед, головно під на тиском приявного в Римі митрополита Корсака, який там же й помер 28 серпня 1640 р. (Про побут і смерть Рафаїла Корсака в Римі, гл. А. Г. Великий, Рік і день смерти митроп. Рафаїла Корсака (по лат.), в "Записки ЧСВВ", т. I, Рим 1949, стор. 145-160) Та смерть Корсака вже не припинила праці, і в січні 1641 року визнано важність зізнань свідків (Пор. ДБ, III, січень 1641 р), а 2 березня 1641 р. папа вирішив "поступати далі, не чекаючи на окремі засідання" (там же). І знов на основі нових зізнань були виготовлені відповідні документи про мучеництво і його причини, які розглянено в серпні-вересні 1642 р. Тоді також вирінула теоретична проблема про конечність чудес до беатифікації мучеників, яку вирішено, для більшої певности, схвально та в вересні-листопаді перевірено 5 чуд і їх апробовано (27. 11. 1642), і дня 14 грудня 1642 р. Конгрегація Обрядів видала свій декрет: "можна вписати згаданого Слугу Божого Йосафата в каталог святих мучеників, і колинебудь приступити до його торжественної канонізації." (Декрет Конгрегації Обрядів, поміщений у ДБ, III, гру день 1642 р) Того ж таки дня папа Урбан VIII схвалив думку Конгрегації Обрядів.

У часі виготовлювання відповідного папського письма, дня 12 січня 1643 р., на тайній консисторії було вирішено згадати заслуги Конгрегації Поширення Віри у проголошенні Йосафата блаженним, а щодо відсвяткування беатифікаційного торжества в Римі, то справу доручено Конгр. Обрядів. На вставлення о. Пилипа Боровика, ЧСВВ, прокуратора, щоб визначення дня й обставин доручити кардиналові Префектові Пропаганди, Конгрегація Обрядів погодилася на внесок (19. 2. 1643). Та неприявність кардинала Антона Барберіні в Римі, у листопаді 1643 р., не дозволила, щоб згадане свято відбулося в запланованих формах; на нього була передбачувана

церква оо. Єзуїтів у Римі, з огляду на більшу кількість учасників (Пор. ДБ, III, рік 1643). І щойно в 1644 р. перший раз відсвятковано празник Йосафата в Римі, дня 12 листопада (Пор. ДБ, III, рік 1644, на святкуванні беатифікаційного торжества в Вильні у церкві василіян Святої Трійці, в листопаді (29-го) 1643 р., взяв участь польський король Володислав IV із жінкою Кекилією-Ренатою: Енциклопедія Повшехна, т. 5, стор. 12, Варшава 1861).

А тимчасом дня 16 травня 1643 року появилось папське бреве беатифікації Йосафата, щоб "слуга Божий Йосафат на майбутнє міг називатися блаженним, і щоб усі ченці згаданого Чину св. Василя в цілому світі, а також усі священники, світські й чернечі, могли дня 12 листопада служити церковне правило й общу Літургію святителя і мученика в усіх церквах єпархії і провінції полоцької та цілої митрополії Руси." У цьому ж бреве був схвалений і декрет Конгрегації Обрядів, що "до його торжественної канонізації можна приступити колинебудь" (Пор. ДБ, III, травень 1643 р.; А. Великий, Документи Римських Архисреїв, т. I, стор. 521-523, ч. 459: 16. 5. 1643). З цієї нагоди дня 1. 11. 1643 р. в Римі появилася в італійській мові популярний життєпис Блаженного з іконкою, пера Антонія Джерарді, римського прокуратора справи (Пор. ДБ, III, травень 1643). Так вступив Йосафат на перший ступінь своєї земської прослави, як блаженний священикомученик.

б. – Культ блаженного Йосафата (XVIII-XIX ст.). – Між проголошенням Йосафата блаженним у 1643 р. і його канонізацією в 1867 р. проминуло 225 літ культу Йосафата, обмеженого в рамках помісної українсько-білоруської Церкви київської митрополії. Цей культ розвивався і проявлявся в залежності від загальної історії Церкви, і тому переходив різні етапи своєї інтенсивності. На це вплинули і політичні обставини у східній Європі в XVIII-XIX століттях. Головним промотором цього культу став Василіянський Чин, який і був кустосом мощів Йосафата. Розвиток цього культу пов'язується також з тією історією мощів блаженного Йосафата, про яку скажемо окремо.

І. – Змагання за поширення культу Йосафата (XVII ст.). – Бреве, яким папа Урбан VIII проголосив Йосафата блаженним, обмежувало його культ до київської митрополії й Василіянського Чину; щойно торжественна канонізація поширювала такий культ на цілу Церкву. Тому всі зусилля XVII століття йшли до того, щоб проголосити Йосафата святим, основувшись на декреті з 14 грудня 1642 р., що "можна колинебудь приступити до його торжественної канонізації". Та Урбан VIII скоро помер (1644 р.), а згодом на сході Європи прийшло до козацьких воєн та шведської й московської інтервенції. Київська митрополія через 10 літ була необсаджена, та й саме Берестейське З'єдинення переходило тяжкі драматичні часи. Навіть мощі бл. Йосафата опинилися на скитальщині в часі наступу московських військ на Литву. Все це забрало яких 20 літ часу, і про канонізацію не могло бути мови, хоч у тяжких воєнних роках лихоліття культ Йосафата зростав, і за його молитвами діялися чудесні явища. Щойно в червні 1662 р. тодішній Протоархимандрит Василіянського Чину, єп. Яків Суша, висилаючи до Риму на прокуратора о. Пахомія Огілевича, порушив справу канонізації бл. Йосафата. Суша просив кардинала Барберіні вставитися за цією справою, щоб із канонізацією Костки сполучити канонізацію Кунцевича, яка принесе багато користи З'єдиненню, zagrożеному ворогами (Пор. ДБ, III, червень 1662). Рік згодом, у серпні 1663 р. Суша сам особисто вибирався до Риму в справах з'єдиненої Церкви та зрушив цілу Польщу, Литву й Австрію, щоб спомогли проханнями справу проголошення бл. Йосафата святим. І коли в квітні 1664 р. він їхав до Риму, то віз із собою десятки листів польсько-литовської знаті, від короля Івана Казимира починаючи, яка прохала про канонізацію Йосафата; а коли переїздив через Німеччину, вступив до цісаря Леопольда I, та виеднав і від нього такі ж поручаючі листи (Ці листи почав Суша збирати вже в 1663 році; пор. ДБ, III, рр. 1663-4). Прибувши до Риму, Суша повів справу енергійно, а тимчасом із Польщі й Литви напливали щораз нові прохання до папи й кардиналів та римських Конгрегацій (Пор. ДБ, III, за роки 1665-1666). Тут виготовив він два славні життєписи, які мали на цілі зрушити справу з місця. На тлі загальнішого стосторінкового меморіялу "Про праці з'єдинених" (Пор. видання М. Гарасевича, в

Annales Ecclesiae Ruthenae, Leopoli 1862, pag. 298-349.), він написав свій "Курс життя і мученицький подвиг блаженного Йосафата Кунцевича", та "Савло і Павло Руського З'єдинення перемінений кров'ю блаженного Йосафата тобто Мелетій Смотрицький...", видаючи їх у Римі в 1665 і 1666 рр.

Головним заміром Суші було приєднати бл. Йосафата до канонізації якогось іншого Святого і так зменшити кошти цього торжества, які тодішня з'єдинена Церква не могла сама вирівняти. До цієї думки він приєднав митрополита Гавриїла Коленду та згодом і його помічника Кипріяна Жоховського, які через дальших 10 літ настоювали на цю справу в своїх листах і меморіялах до Риму (Пор. ДБ, III, між роками 1667-1675). Щойно по 1675 р. ця справа знову занепала, і вже більш у такій формі не виринула. Зате виринула вона в іншій практичнішій формі, за митрополитування Жоховського, який поставив поширення культу Йосафата як умовину з'єдинення галицьких єпархій під кінець XVII століття. Цю умовину зробив Апостольський Престіл своєю і виміг її на Інокентієві Вінницькому (ДБ, III, рр. 1691-2), розширюючи так культ Йосафата на західно-українські землі, які в XVII ст., будучи нез'єдиненими, його не плекали і не знали.

Дальшим проявом культу бл. Йосафата в XVII ст. було більш підхоже святкування його празника. Тому митрополит Жоховський іще в 1678 р. просив перенести цей празник з холодного листопада на місяць вересень, і Апост. Престіл погодився на це перенесення; згаданий митрополит увів його службу під днем 16 вересня старого календаря, у своїм Служебнику, виданім 1692 р. (Пор. на стор. 136-137, де, під заголовком: "В той же день празнуєм Блаженнаго Священномученика Йосафата, Архієпископа Полоцкаго", подано тропар і 2 кондаки Святому, прокімен, Апостол, аллилуя, Євангелію, і причастен. За цим пішли інші видання напр. Літургікон, вид. у Львові 1758 р) Це перенесення і його відчута потреба вказує на поширення культу Йосафата в північних єпархіях київської митрополії XVII століття.

II. – Поглиблення культу бл. Йосафата в XVIII ст. – Першим кроком було поглиблення церковного культу Йосафата. Замоїський синод у 1720 р. затвердив свято бл. Йосафата на 16 вересня (27 за новим календарем), а в 1737 р. вийшла в Почаєві перша церковна служба бл. Йосафатові для церковного вжитку, в рамках так зв. "річної минеї", (Пор. Мінея рочная іли мало нічто сокращенный Трефологійон..., в Обители Почаевской Успения Пресвятой Богородицы тщанієм іноків Ч.С.В.В. типом іздан, 1737 р. (в 4)) а в 1738 в Уневі. Дальшим кроком було перенесення святкування празника Йосафата на неділю, щоб так уможливити народові взяти в ньому громадну участь. Уже в 1703 р. просили про це галицькі василіяни, а зараз по Замоїським Синоді справу передано до Апост. Престолу, який у 1728 р. розглянув її і прихилився до цього прохання. Однак постанова не була виконана і її відновив двадцять літ згодом, у 1749 р. митрополит Гребницький. Третій раз цю справу порушила передсоборова Комісія в 1765 р., але і тепер не прийшло до скликання синоду й виконання постанови. Згодом у Галичині перенесено празник на неділю з рацій зменшення церковних свят, на яке наполягав австрійський уряд (Про історію зменшення свят в австрійській державі пор. працю В. Хотковського, *Historja polityczna Kosciola katolickiego w Galicyi za rzadow M. Teresy*, Краків 1909 р).

У сторіччя смерті бл. Йосафата в 1723 р. Василіянський Чин виведнав був окрему ласку повного відпусту для всіх, що 16 вересня відвідають якусь із василіянських церков (Пор. Документи Римських Архієреїв, т. II, стор. 44, ч. 658, Рим 1954, пор. ДБ, III, дня 7. 8. 1723). Цей одноразовий привілей був даний у 1756 р. на десять літ (Пор. Документи Римських Архієреїв, т. II, стор. 165, ч. 748, дня 14. 7. 1756; пор. ДБ, III, під днем 14. 7. 1756), а згодом відновлюваний – останній раз у 1827 р., останнім василіянським прокуратором у Римі – Анатолем Вільчинським (Пор. Авдієнції Святішого, т. II, стор. 256, ч. 713; з дня 23. 9. 1827, пор. ДБ, III, дня 23. 9. 1827). Крім василіянських церков такий привілей випросив для цілої луцької єпархії в 1778 р. єп. Кипріян Стецький (Пор. Авдієнції, т. I, стор. 233, ч. 259; дня 25. 2. 1778; пор. ДБ, III, під тою самою датою) та деякі поодинокі церкви, які мали бл. Йосафата за покровителя.

Ш. – Занепад культу бл. Йосафата в ХІХ ст. – З 1772 р. почався занепад церковного культу бл. Йосафата в московській і австрійській займанщині із двох різних причин. Москва змагала до ліквідації З'єдиненої Церкви взагалі, і зовнішнє торжество бл. Йосафата декому виглядало на непотрібну провокацію православної Церкви та держави, як нпр. архієпископові полоцькому Лісовському, чому рішуче спротивився Василянський Чин на своїй останній капітулі в Жидичині 1788 р. (Капітула відбулася в Жидичинській Архимандрії, дня 19. 9. – 14. 10. 1788 р., а справу обрядів і свят трактовано на засіданні 11 і 12) Та ступнева ліквідація східного католицизму в російській займанщині потягнула за собою і занепад Йосафатового культу, за виїмком Холмщини, де в Білій Підляській горів далі вогник Йосафата, – аж до ліквідації василянського монастиря в 1864 р., а згодом і до усунення його мощів у церковні підвали в Білій, у 1873 р.

В Австрії діяли інші причини, економічного порядку. Йосифінські реформи мали також на меті зменшення обов'язкових церковних свят, чого жертвою впав і празник св. Йосафата. Галицькі єпархії тільки помалу піддалися натискові австрійських властей, переносючи більші празники на неділю. Серед них однак не згадується вже празник св. Йосафата в рр. 1788, 1792, 1813 і 1816, як видно з "курренд" львівської митрополії (Пор. про це Гарасевич М., Анналі, стор. 613, 969; Ю. Пелеш, Пастирське Богословіє, Відень 1885, стор. 316-317; той же, Історія Унії (по нім.), том II, стор. 742, Відень 1880). Щойно канонізація бл. Йосафата в 1867 р. знов оживила справу його церковного почитання, яка згодом була порядкована на Львівському Синоді в 1891 р., – відповідно до введення у 1882 р. празника св. Йосафата в календар вселенської Церкви (Пор. Акти і Декрети Львівського Синоду 1891 р. (по лат.), стор. 129, Рим 1895,- тут поміщено празник св. Йосафата між неподвижними, під днем 31 жовтня, з заміткою: "переноситься на неділю". Пор. про святкування празника св. Йосафата статтю М. Ваврика, в "Записки ЧСВВ", том VI, Рим 1967 (присвячений 100-літтю з дня канонізації)).

в. – Торжественна канонізація св. Йосафата (29. 6. 1867). – Справа торжественної канонізації св. Йосафата виринула знову щойно на початку 1860-их років. У 1861 р. майже випадково зацікавилися справою бл. Йосафата деякі ченці Гроттаферратської василянської обителі (о. Тоскані), і виклали справу в окремій меморіалі в Конгр. Обрядів, із нагоди розгляду справи так званих японських мучеників. Та тому, що справа цих мучеників була вже закінчена, справу Йосафата відложено; коли ж у 1863 р. Папа Пій IX проявив бажання канонізувати нових блаженних, секретар Конгр. Обрядів Д. Бартоліні предположив теж справу бл. Йосафата, на що Пій IX радо погодився. Тодішня польська еміграція також інтересувалася цією справою. Були це часи так зв. січневого повстання і повстанці й емігранти вважали, що піднесення Йосафата на престолі зверне увагу світу на обставини московської окупації. Та папа Пій IX думав передовсім про справи Церкви і її одність у тих тяжких часах, коли першенство Римського Архiereя ставили під сумнів, а ліберальні цивільні кола поборювали Апостольський Престіл. Тому, не зважаючи на гасла пропаганди з одного і другого боку: мовляв Рим бажає канонізацією св. Йосафата виявити своє вороже наставлення до Росії і православ'я, чи, навпаки, обстоє за польськими повстанцями, Пій IX рішив іти далі; дня 28 січня 1864 р. кардинал вікарій Риму Патріці був назначений релятором справи, а вже дня 5 лютого визначив він двох постуляторів: оо. Миколу Контієрі, гроттаферратського ігумена і о. Михайла Домбровського, колишнього протоігумена так зв. Руської провінції василян на Холмщині, який тоді проживав у Римі. Прокуратором справи став адвокат Де Домінічіс-Тості. На вимогу Конгр. Обрядів, у серпні 1864 р. постулятори предположити в справі Йосафата давнішу документацію з часів беатифікаційного процесу, та взяли за пропаганду його імені в Італії й поза нею, друкуючи два образки Блаженного.

Дня 8 січня 1865 р. Конгр. Обрядів на своєму засіданні поставила справу канонізації до вирішення, тобто "чи можна безпечно приступати до канонізації?" Справу на засіданні схвалено і вона чекала тільки свого проголошення; але саме в тому часі вдарила в неї з іншого боку російська пропаганда. Коли не вдалося задушити

справу під замітом політичної афери, московська преса пустила в обіг давній закид про т. зв. жорстокість Йосафата, яка, мовляв, спровокувала реакцію народу, – що привело до трагедії. Головним документом був уже знаний лист Лева Сапіги з 1622 р. Ця пресова атака викликала в Римі тривогу, і справу знову відложено. Тимчасом о. Контієрі та о. Альфонс Гепен, бенедиктинець, і о. Іван Мартинов, єзуїт, взяли закиди в студію та, на основі аналізу переписки Сапіга - Кунцевич, вияснили безпідставність і фальшивість закидів, публікуючи свої висновки в паризькій журналі "Ле Монд". Щойно в квітні справа пішла далі вперед, і Пій IX вибрав празник св. Атанасія в Грецькій Колегії, щоб із тієї нагоди проголосити своє рішення, так зване "можна безпечно". І справді, 2 травня 1865 р. папа взяв участь у Св. Літургії, а по її закінченні велів прочитати декрет і виголосив відповідну проповідь.

По тому зачалися приготування до торжества, і збирання складок на покриття коштів. У тому ж часі, дець у другій половині 1865 р., був іменований і третій постулятор, Преосв. Йосиф Сембратович, який проживав у Римі. Вже в 1866 р. почали продумувати про ближчу підготовку нпр. про відповідні канонізаційні образи і прикраси, книжки й торжества; з Польщі, через віденську нунціятуру, було одержано більші мошті, для потреб канонізації. На тайній консисторії дня 11 травня 1866 р. була виконана ще дальша канонічна формальність, тобто запитування кардиналів, чи приступати до самого проголошення бл. Йосафата Святим. Дець у листопаді того року взявся о. Контієрі до написання життя Йосафата, якому присвятив 7 місяців часу, в пості, в молитвах та на самоті. Вкінці прийшов день 29 червня 1867 р., 1800-роковини від смерті св. апостола Петра, на який призначено канонізаційне торжество, в якому на першому місці поставлено бл. Йосафата. Ще 12 червня папа Пій IX промовляв на півпубличній консисторії про канонізацію Йосафата, висказуючи всі свої інтенції й бажання. Разом із ним дня 29 червня були піднесені на престולי: бл. Петро Арбуєнський і 19 мучеників із різних Чинів, та 4 інших блаженних.

Канонізація бл. Йосафата відбулася на базі документів беатифікації, бо в бреве Урбана VIII було сказано, що до торжественної канонізації можна доступити коли-небудь. Ця нагода прийшла щойно з нагоди цих роковин святого апостола Петра і два роки перед початком Вселенського Собору Ватиканського Першого, який у 1870 р. торжественно проголосив науку Церкви про першенство й непомильне вчення Римського Архиєрея, – за що в 1623 р. Йосафат віддав своє найвище свідчення. Так увійшов Йосафат видимо в історію вселенської Церкви, як і в каталог її Святих. Про це появилася 6 липня 1867 р. окрема велика булля, підписана також усіма кардиналами, приявними в Римі. Літом 1867 р. відбулися в його честь канонізаційні торжества з церковними моліннями, богослужбами, проповідями й іншими громадськими торжествами в Римі й у Галичині. З українських владик взяли участь у канонізаційних торжествах галицький митрополит Спиридон Литвинович і Йосиф Сембратович та декілька священників. Василянський Чин гідно заступали ченці Гротта-Ферратської обителі. У святкуваннях у липні 1867 р. в церкві св. Атанасія в Римі, брав участь єп. Йосиф Сембратович, зі значним у таких нагодах торжеством (До підготовки і проведення канонізації порівняй Документи Беатифікації, том III, між роками 1864-1867, Рим 1967 р. Пор. також статтю А. Г. Великого в "Записки ЧСВВ", том VI (з нагоди 100-ліття від дня канонізації), де подана коротка хронологія беатифікації і канонізації).

г. – Культ св. Йосафата в новіших часах (XIX-XX ст.). – Проголошення Йосафата святим католицької Церкви розширило його почитання на цілу Церкву, його ім'я ввійшло в римський мартирологійон латинської Церкви, з окремою службою, – зразу під днем 12, а згодом (від 1882) під днем 14 листопада. Також і Львівський Синод визначив празник св. Йосафата на день 31 жовтня, – ідучи в тому за т. зв. природним календарем, – з перенесенням празнування на неділю; за церковним календарем празник св. Йосафата святковано дня 12 листопада. Як і інші наказні свята, празник св. Йосафата святковано з окремою литією, яку перенесено з дня 16 вересня, як це було в XVIII ст. (Пор. М. Ваврик, ЧСВВ, Про свято св. Йосафата в Русако-Українській Церкві (по лат.), в "Записки ЧСВВ", том VI, Рим 1967)

Інтенсивний культ св. Йосафата почав ширитися головню в Галичині, переходячи згодом і в діаспору. Святому присвячувано церкви, будовано і присвячувано, престоли, а до церков і каплиць увійшли його ікони, коругви тощо. Засновані під його іменем поставали між народом і клиром окремі братства й товариства, з окремим узглядненням унійної праці, його ім'я залюбки поширюється головню серед чернецтва. Помалу, але постійно зростає теж про нього відповідна духовна література (Пор. "Записки ЧСВВ", том VI, Рим 1967, де поміщена багата документація в цій справі).

Окремий і новий поштовх одержав культ св. Йосафата від 1923 р., коли ціла Церква, під проводом Апост. Престолу, святкувала 300-літній ювілей із дня його смерті. Папа Пій XI видав із цієї нагоди, під днем 12 листопада 1923 р. окреме окружне послання під заголовком: "Церкву Божу", звернене до всього єпископату світу. Цей ювілей збудив у Церкві різні унійні ініціативи та дав новий поштовх єкуменічному рухові в світі. Українська Церква, по всіх країнах її поселення, відсвяткувала зокрема торжественно цей ювілей церковними і громадськими торжествами, публікаціями тощо. Цим увійшов Йосафат у душу широких народних мас, а василіянські місії, в Галичині й за кордонами, поширювали його знання та ті ідеали, за які він трудився і віддавав життя. Так став він близьким і рідним українському народові на західних українських землях, і сьогодні стоїть він у ряді українських Божих угодників, що їх видала українська земля.

3. – ДУХОВНЕ ОБЛИЧЧЯ ЙОСАФАТА

Дня 29 червня 1867 р., канонізаційним торжеством викінчено духовний образ Йосафата, як Святого Христової Церкви, та передано для загального почитання й наслідування віруючим християнам. І кого саме передала свята Церква до прилюдного почитання? На закінчення життєвого шляху Йосафата Кунцевича, з'ясуємо бодай коротко і загальними рисами його духовне обличчя, його характеристику.

Та поки приступимо до духовної характеристики, подаємо на основі документів і образів Святого його зовнішню характеристику, хоч і не легко її сьогодні задовільно встановити. І сучасники, і згодом різні мистці, які зарисовували його постать для цілей церковного культу, звертали увагу передусім на його духовні риси, на його чесноти. Така була доба, яка гляділа радше на душу ніж на тіло, на чесні вчинки ніж на зовнішню поставу. Це типічне всім життєписам Святих, і щойно в наші часи життєписці стараються дійти і до відтворення вірного зовнішнього образу Святого, який помагає багато переданню внутрішніх незримих прикмет і настанов.

На основі різних даних треба сказати, що Йосафат був середнього росту й сильної будови тіла, яка зумовила його витривалість у трудах і загартованість у невигодах тодішнього побуту, а зокрема мандрів, яких вимагало тодішнє архипастирське служіння. Обличчя його було овальне, чоло високе, лице смагляве (Пор. свідчення Івана Яковлевича Ходики, в ДБ, II, стор. 304: "був із природи смагливий і грецького вигляду"), очі великі і глибоко осаджені в лобовій частині обличчя; із них променіла погідність, веселість, доброта. Вузькі і стиснуті уста вказували б на рішучий характер та енергійну поведінку, хоч був він лагідної вдачі. Визначався бистрим умом, добротою, а навіть може і феноменальною пам'яттю. Доброта ж серця поєднувалася в ньому із сильною та залізною волею, завдяки якій він панував над самим собою та мав непереможний вплив на своє оточення. Глибока любов до правди, ревність про Божу справу, беззастережне прив'язання до рідної Церкви й обряду виробили в ньому простолінність у поведінці, принциповість і послідовність у діянні, певність та рішучість у рішеннях, а вкінці й готовість пожертвувати матеріальне, дочасне й особисте для Божої справи, високих ідеалів та загального добра.

Йосафат був наскрізь "східньою" людиною – і в своїй ментальності, і в своїй аскезі, і в своїй духовній формації, а це проявилось найбільше в його любові до богослужбово-літургійних та обрядових традицій рідної Церкви. Вийшовши з народу і здобувши собі освіту й духовне виховання шляхом мозильної праці, Йосафат пожертвував усі свої здібності, труди, терпіння й життя для духовного піднесення й відродження своєї пастви. У своїй смиренності він відмовлявся від єпископської гідності, але коли був змушений взяти на себе цю велику відповідальність, то розумів свій уряд не як "володіння", а як "служіння". Тому став за прикладом св. Павла "всім для всіх" і, послідовно, здійснював заповіт Христа, даний Його Апостолам: "Хто хоче бути старший поміж вами, нехай буде всім слугою". І хоч тільки 6 років судилося Йосафатові виконувати архипастирське служіння серед свого народу, то і за цей короткий час виявив він себе як ревний, безкористовний, жертвенний і святий душпастир, наслідуючи зразок "Доброго Пастиря" – Христа, та залишаючи своїй добі і грядучим століттям ідеальний тип Христового Апостола.

Може найбільш характеристичною рисою особистості, духовості і святості Йосафата є його полум'яна любов до Бога й ближніх. З любови до ближніх зродилися лагідність і милосердя, доброзичливість та смиренність, услужливість і жертвенність для всіх людей, а гаряча любов Бога стала джерелом апостольської ревности, невсипущої праці та всецілої посвяти Йосафата для Божої слави, для спасіння душ і добра народу. Цей дух жертвенної любови став підкладом для мучеництва Йосафата. У деякому розумінні цього слова, Йосафат був мучеником уже за свого життя, бо цілий немов спалювався для Христа і з любови до Нього. Ми могли б сказати, що мученича смерть Йосафата була тільки завершенням його великого і шляхетного духа, що був завжди готовий пожертвувати себе всеціло для Божої справи. Мученича смерть це тільки кульмінаційна, остаточна точка святого життя Йосафата.

Велич Йосафата в тому, що він зрозумів своє покликання, завдання і призначення, яке вклало на нього Боже Провидіння, а саме – бути святою людиною, ченцем, душпастирем та єпископом серед неспокійної, розбурханої людськими пристрастями та морально розперезаної, сучасної йому доби. Йосафат зрозумів це своє, Богом дане призначення, виконав його, а коли став жертвою людських пристрастей, то був уповні свідомий того, що і ця смерть є невід'ємною частиною його покликання і призначення.

Цю духовну велич, а водночас історичне значення Йосафата на тлі його доби, дуже влучно з'ясував о. Ст. Косінський у своєму свідченні перед беатифікаційною Комісією 1637 р.: "Я переконаний, що праведністю і святістю життя та в усій душпастирській діяльності Йосафат Кунцевич, Мученик, став подібний і рівний до життя й чеснот інших святих священномучеників, ісповідників, преподобних і преподобномучеників. Усі його розмови й учинки були в досконалій згоді з Божою волею. Думаю, що він у досконалий спосіб поєднував у собі життя богомільне з діяльним та заяснів даруваннями, великими ласками й геройськими чеснотами, щоб згідно з Божою волею і промислом стати величним прикладом святості для людей усяких станів, головню ж дзеркалом усіх чеснот для ченців і єпископів..." (Пор. ДБ, II, стор. 233: свідчення о. Ст. Косінського)

Таким виступає Йосафат Кунцевич у світлі свого життя й діяння, на тлі своєї епохи та на основі автентичних документів. Своім святим життям, геройськими чеснотами й учинками, вкінці своєю кров'ю Йосафат Кунцевич змалював собі нерукотворну ікону, яку невилі знищити "зуб часу" чи людські пристрасті, його світлої й святої пам'яті не заплямить ніяка тенденційна полеміка ні конфесійна пристрасть. Каже Псалмопівець: "Пам'ять про праведного буде вічна, лихої чутки про себе він лякатися не буде" (Пс. 112, 6-7).

У Службі св. Йосафатові, на Всенічній, є два читання із Книги Мудрости царя Соломона, які мають знамените застосування до життя, смерті і прослави Йосафата. Ось деякі уривки з цих "Чтеній":

"І сказали собі ті, що неправедно міркують: Зробім насилля над праведником і не пощадім його преподобства і не зважимо на довголітню сивину старого. Хай наша

сила буде законом, засядьмо на праведника, бо він нам не вигідний, противиться нашим учинкам, закидує нам гріхи проти закону і оскаржує провини нашого виховання. Він – утілений докір думкам нашим, нам тяжко і глянути на нього. Життя його не таке, як інших, а поведінка його дивацька... Випробуймо його зневагою й мукою, досвідчим його лагідність і терпеливість, на смерть ганебну засудім його...

"Оттак собі гадали, та помилились, бо їхня злоба засліпила їх. Не зрозуміли вони таємних судів Божих і не збагнули, що Ти один є Бог, Пан над життям і смертю, що спасає в час терпіння і визволяє від усякого лиха...

"А праведник, хоч і вмере передчасно, знайде спокій. Смертю праведник осудить живучих безбожників, а вони побачивши смерть його, не зрозуміють того, що Господь вирішив про нього. Господь стрясє неправедників аж до самих основ; вони пропадуть і пам'ять про них загине.

"І прийдуть вони зі страхом у день обрахунку своїх гріхів, і Господь поставить проти них їх беззаконня, щоб обвинувачували їх. Тоді праведник виступить з великою сміливістю перед тими, що його переслідували і гордили його ділами. А ті, побачивши його, збентежаться у великій страсі і будуть дивуватися його славним визволенням. І в розкаянні скажуть тоді один до одного і в тривозі промовлять: "Це той, кого ми колись на кпини брали і глузували з нього! Які ж ми дурні! Ми вважали його життя за божевілля, а смерть його неславою. Як же то його зараховано до синів Божих і між святих він попався? Це ми збилися з правдивої дороги, світло справедливості нам не світило і сонце для нас не зійшло! Ми наситилися стежками беззаконня й погибелі, проходили через пустині непрохідні, а Господньої дороги ми таки не впізнали..." (Книга Мудрости Соломона, 2, 10-21, 4, 7, 5, 1-8)

Йосафат Кунцевич був тим праведником, що став жертвою тих, "які несправедливо міркували". Та перед судом Бога, Церкви й історії його святість і невинність заблиснули небесним сяйвом, а вороги його своїм насильством тільки промостили йому дорогу до Божої і людської прослави!

РОЗДІЛ ІХ ДОЛЯ МОЩІВ СВ. ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

Пошанівок та почитання мощів св. Йосафата почалися зараз після його мученичої смерті, ще перед проголошенням Йосафата Блаженим та Святим. Від часу зложення їх у соборі Св. Софії в Полоцьку, вони стали метою численних паломництв і місцем чудесних uzдоровлень, духовних навернень, про що вже була згадка вище. Гробниця Мученика стала оздобою і неоціненим скарбом Полоцька. Перед мощами Йосафата висіли численні золоті й срібні подячні таблиці, ікони, образи, лямпади, багаті дарунки тощо (Guepin Alphonse, *Un Apotre de l'Union des Eglises au XVII siecle, Saint Josaphat et l'Eglise Greco-slave en Pologne et en Russie, Tome II, Paris-Poitiers 1898*, pag. 139-140).

Цей всенародній культ мощів Йосафата змусив архієпископа полоцького Антона Селяву просити в Римі дозволу, щоб при гробі Йосафата можна було влаштувати вівтар для відправи Св. Літургій. На прохання архієпископа (з 20 грудня 1626 р.) прийшла з Риму відповідь (21-го травня 1627 р.), що Апостольський Престіл не має звичаю дозволяти на влаштування престолів над гробами тих, що померли в опінії святости; однак, нехай полоцький архієпископ дбайливо й точно записує в окремій книзі, хто і за що пожертвував чи прикрасив гріб Йосафата образами, подячними (вотивними) таблицями, лямпадами, свічками й іншими предметами культу. (Hofman Georg, S. J., *Der hl. Josaphat – Zu Josaphats Seligund Heiligsprechung ('Orientalia Christiana', Vol. III, Num. 12, Roma 1925)*, pag. 173, 183-184, 189-190).

1. – МОЩІ ЙОСАФАТА В ПОЛОЦЬКУ (1623-1705)

Уже в перших роках після витебської трагедії мощі Йосафата були в небезпеці профанації, а то й знищення. 1627-го року, під час польсько-шведської війни, місту загрожувала руїна від переважаючої сили шведів, бо воно аж ніяк не було приготоване до оборони. Та, з якоїсь ближче невідомої причини, шведи відступили від облоги Полоцька, а мешканці міста вважали це наглядною опікою Йосафата над своїм містом і над своїми мощами. ("Праці БОГОСЛОВСЬКОГО Наукового Товариства", том. I. – Св. свящ. Йосафат Кунцевич), Львів 1925, стор. 147 (Зізнання свідка про цесу 1637-го року, о. Станислава Косінського).

У ще більшій небезпеці були мощі Йосафата 1633 року, під час польсько-московської війни. Москалі навальним приступом здобули Полоцьк і вже готовилися до облоги полоцького замку, на якому був собор Св. Софії з домовиною й мощами Йосафата. Серед приготувань до наступу на замок москалі побачили на його мурах і окопах багато війська. Це їх збентежило й налякало, тому вони відступили від замку й залишили Полоцьк. Насправді ж, у замку було ледве 50 осіб залоги. Мешканці Полоцька були дуже здивовані таким ходом справи та приписували збереження міста чудесній опіці Йосафата (Гепен А., Нав. тв., том II, стор. 357-358 (Зізнання свідка процесу 1637-го року, Михайла Тишкевича). Пор. також у Дорожинського (3 Актів канонізаційного Процесу), стор. 154). Не диво, що мощі Йосафата стали для міста Полоцька дорогоцінним скарбом.

Кілька років після проголошення Йосафата Блаженим Лев Казимир князь Сапіга постарався про срібний саркофаг для мощів Священномоченика. Лев Казимир Сапіга, подібно як і його батько Лев Сапіга (литовський канцлер), дуже почитав Блаженного і з вдячності забагато ласк, що його родина одержала від Йосафата, забажав набути для його мощів величавий саркофаг. У 1646 р. приїхав він до м. Гданська, щоб з іншими державними сенаторами зустрічати наречену короля Володислава IV Вази – Людовику Гонзагу. Водночас, розглядався він за майстром, що міг би виконати саркофаг для мощів Йосафата. Спершу думав про саркофаг із бронзи, але в останньому моменті рішився на саркофаг із чистого срібла. До цього рішення склонили його досить дивна подія.

Одного дня, коли Лев Казимир Сапіга обмірковував пляни бронзового саркофагу, задрімав і побачив у сні чоловіка, зодягненого в ризи східного єпископа. Цей єпископ відізвався до Сапіги: "Чи не маєш досить грошей на саркофаг із срібла? Піди на таку й таку вулицю, а там знайдеш відповідного до цього діла майстра." Сапіга не мав сумніву, що бачив у сні Йосафата, і пішов шукати за тим майстром, від якого довідався, що в його робітні був якийсь східний єпископ, замовив срібний саркофаг, подаючи його форму й докладні виміри. І Сапіга поручив майстрові викувати саркофаг із чистого срібла, згідно з вказівками, що він одержав від того незнайомого східного єпископа (Гепен А., Нав. тв., стор. 375-376. Перший про цю подію згадує єп. Яків Суша у своїм творі про св. Йосафата (1665), а за ним цю подію подають усі пізніші життєписці св. Йосафата).

Праця над викінченням саркофагу тривала 4 роки (1646-1650). На стінах саркофагу були пласкорізьби, що змальовували чотири головні події з мучеництва Йосафата. На верхній накриві саркофагу був вирізьблений Йосафат у природній величині, в лежачій поставі, зі зложеними на грудях руками та з топором у голові. Шість янголів із чистого срібла в напівклячучій постаті піддержували на своїх раменах домовину. Саркофаг був дорогий і величавий. Саме срібло коштувало тоді 35 тисяч таларів, не враховуючи платні за роботу. В 1650 р. цей саркофаг привезено до Полоцька та переложено до нього кипарисову домовину з мощами бл. Йосафата. Саркофаг положено на підвищеному мармурному престолі, що був огорожений мистецькими кратами. (Гепен А., Там же, стор. 376-377)

Із нагоди перенесення домовини Йосафата до нового саркофагу архієп. полоцький (і водночас київський митрополит), Антін Селява зробив канонічні оглядини мощів Йосафата. Це вже були треті з черги урядові оглядини мощів Йосафата (перші в 1628 р., другі в 1637 р., тобто з нагоди першого і другого полоцького процесу).

Під час вкладання мощів до нового саркофагу рана на голові Йосафата отворилася, а з неї виплинуло багато свіжої крові, хоч це було в 1650 р., тобто 27 років по смерті. При тій нагоді митр. А. Селява ствердив, що деяких кусків тіла і костей Йосафата вже бракувало, бо їх вибрано на менші мощі. Щоб на майбутнє знеможливити такі "побожні" крадежі, митр. А. Селява вистарав у Папи Іннокентія строгу заборону виймати щонебудь з домовини й мощів Йосафата (13-го серпня 1650 р.) (Там же, стор. 377).

Та незабаром після того, а саме 1653 року, срібний саркофаг із мощами Йосафата був вивезений із Полоцька, бо московські війська, як союзники Гетьмана Богдана Хмельницького, увійшли в границі Польсько-Литовської Держави та опанували Білорусь і Литву, зайнявши Смоленськ, Оршу, Борисів, Минск, Вильно, Витебськ, Полоцьк та інші міста. Прочуваючи небезпеку для мощів Йосафата, митр. А. Селява поручив своєму наслідникові на полоцькому владичому престолі, архиеп. Гавриїлові Коленді, щоб він заховав саркофаг із мощами Йосафата в безпечне від воєнних дій місце. Коленда забрав саркофаг із мощами Йосафата з катедри Св. Софії та з іншими церковними дорогоцінностями вивіз у невідоме місце. Упродовж кількох років архиеп. Г. Коленда скривався з мощами Йосафата по різних місцевостях Білоруси, Литви й Польщі. У 1655 р. Коленда попав разом із своїм скарбом у руки шведів, що також пішли війною на Польщу й зайняли північні провінції. Але Коленді пощастило шведів перехитрити та врятувати мощі Йосафата перед розграбленням чи профанацією (Там же, стор. 396-397). Десь у 1657 р. Коленда перевіз мощі Йосафата до містечка Супрасля, що було тоді вільне і від шведської й від московської навали (Там же, стор. 402-403), і тут, у Супраслі, мощі Йосафата перебули повних 10 років (1657-1667), тобто аж до миру між Польщею й Московщиною, заключено в Андрусові (1667 р.) (Там же, стор. 345. Про вивезення москалями тлінних останків митр. Й. Рутського згадує сучасник єп. Я. Суша в своїм творі Подвиги Уніятів ("De Laboribus Unitotum"), Romae 1664).

Після миру в Андрусові (1667 р.) московські війська залишили Білорусь і Литву, а Г. Коленда – тоді вже київський митрополит – повернувся з мощами Йосафата до Полоцька. Як утеча й скитання саркофагу з мощами Йосафата були оповиті тайною, так поворот мощів Йосафата до Полоцька був величавим, тріумфальним походом. Із Супрасля до Полоцька дорога вела через цілу майже Литву й Білорусь. Цим разом Г. Коленда подорожував не сам, а в товаристві більшого числа духовенства. По різних містах, містечках і селах, де здержувався похід із мощами Йосафата, непроглядні маси народу виходили назустріч домовині Священномученика. Найбільш урочисто вітали мощі Йосафата в Жировнях і Вильні, бо в Жировнях Йосафат розбудував монастир і в ньому був першим ігуменом (1613 р.), а у Вильні вславився чернечим подвигом продовж 14 років свого життя (1604-1618) (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 418-420).

У Вильні мощі Йосафата були виставлені на прилюдне почитання через три тижні, тобто від кінця вересня до половини жовтня 1667 р. Через цілий той час церква Пресв. Тройці була переповнена людьми. Кожного дня при мощах Блаженного відправляли Св. Літургії, а славні проповідники виголошували похвальні слова й проповіді на честь Блаженного. У тому ж часі, щоб розвіяти різні погослови про тотожність мощів, Коленда приказав відкрити домовину Йосафата, і через кілька днів тисячі народу мали змогу бачити нетлінне тіло Блаженного, вбране в архиєрейські ризи. (Там же, стор. 420-422)

Вкінці, мощі Йосафата перевезено в торжественному поході до Полоцька. Це було 12-го листопада 1667 року, в 44-ті роковини мученичої смерті Йосафата та після 14-літньої відсутності від Полоцька мощів Йосафата. Саркофаг із мощами спочив знов на тому самому мармурному престолі в соборі Св. Софії. Після зложення мощів на престолі василіянський протоархимандрит, Кипріян Жоховський сказав знамениту проповідь. (Там же, стор. 422-423. Крім тієї проповіді на честь св. Йосафата в Полоцьку Кипріян Жоховський виголосив дві проповіді при виставлених мощах св. Йосафата в Вильні (жовтень 1667 р.), як теж у катедрі на Вавелю в Кракові, під час коронації короля Михайла Корибута Вишневецького (1669 р.). Перші три проповіді про св.

Йосафата були видруковані окремими випусками у Вільні (1667 р.), а четверта у Кракові (1669 р.). Гл. про це статтю о. др. Яр. Левицького: Св. Йосафат Кунцевич у світлі проповідей XVII і XVIII стт. ("Праці Бог. Наук. Товар.", том I), Львів 1925, стор. 94-98)

І знов моці Йосафата в Полоцьку стали метою паломництва тисячів людей, місцем нових чудес і навернень, джерелом ласк і благословення для богомільного народу. На жаль, після 40 років перебування в Полоцьку, моці Йосафата знову були присуджені на скитання. Їх вивезено з Полоцька, і туди вони вже більше не могли повернутися. Це сталося 1705 року.

2. – МОЦІ ЙОСАФАТА В БІЛІЙ ПІДЛЯСЬКІЙ (1705-1917)

На початку 18-го ст. у Польсько-Литовській Державі велася боротьба між двома кандидатами на польський королівський престіл: між Августом Саксонським та Станиславом Лещинським. У цю боротьбу вмішалися Шведи й Москалі; Шведи були союзниками Лещинського проти Августа Саксонського, що його піддержували Москалі. Москалі зайняли весною 1705 р. місто Витебськ, і стали нищити все те, що мало зв'язок із Йосафатом і його культом. Опісля, підступили Москалі до Полоцька. Поширилася вістка, що цар Петро I задумав спалити моці Йосафата в Полоцьку. Ця вістка сильно схвилювала полоцьких мешканців, а передусім Василян і вони вивезли моці Йосафата з Полоцька. (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 439)

Тим разом моцями Йосафата заопікувався литовський канцлер Карло кн. Радивил, великий приятель Чину оо. Василян. Радивил був союзником Шведів, а великим ворогом Москалів, тому він радо погодився на прохання полоцьких Василян і перебрав моці Йосафата під свою опіку, зобов'язуючися віддати моці Йосафата полоцьким Василянам, якщо тільки в державі настане мир. Один із василянських монахів товаришив моцям Йосафата, як їх опікун від Чину (Там же, стор. 439). Коли Москалі опанували Полоцьк, дня 11-го липня 1705 р., цар Петро I появився в соборі Св. Софії в часі молебня перед престолом бл. Йосафата. Розлютившись за те, що моці Йосафата вивезено, цар Петро в жорстокий спосіб розправився з полоцькими Василянами (Опис масакри полоцьких Василян подає А. Гепен (за описами істориків Кульчицького і Тайнера), том II, стор. 440- 441. Цар увійшов до церкви в п'яному стані. Його сильно розлютив образ Йосафата, що висів у церкві. Він став шукати за моцями, але довідався, що їх уже в Полоцьку немає Це його так розсердило, що він відчинив кивот, розсипав Найсв. Тайни, а коли о. Теофан Кобилчинський кинувся їх збирати, проколов його мечем. Інших трьох василян: Якова Книшевича, Костя Заячківського і Якова Кизиківського цар казав мучити цілу ніч, бажаючи від них довідатися, де моці Йосафата. Коли ж від них нічого не довідався, казав їх усіх трьох повісити а тіла їх спалити, щоб з'єдинені не почитали їх як мучеників. Інших василянських ченців цар Петро казав побити й замкнути в пивниці під церквою. Катедрі Св. Софії цар віддав на склад зброї і дозволив пограбити всі василянські монастирі в Полоцьку й околиці).

У міжчасі моці Йосафата були перевезні в родові маєтки кн. Карла Радивиля, до Білої Підляської (1706). Коли ж настали знов спокійні часи і московські війська відступили з Полоцька, василянські ченці пригадали кн. Радивилі його обіцянку щодо повернення моців Йосафата до Полоцька. Але, Радивил під різними претекстами відмовлявся виповнити свою обіцянку не тільки полоцьким Василянам, але навіть не віддав їх Василянам у Білій Підляській, де був невеликий монастир оо. Василян при парохіяльній церкві. Радивил велів скласти моці Йосафата в приватній каплиці на своїм замку у Білій Підляській, куди ніхто не мав доступу. Срібний саркофаг, дар Сапіги з 1650 р., Радивил передав із іншими дорогоцінностями василянському монастиреві в Жировицях (Гепен А., Нав. тв., стор. 445-446).

Ось так, почавши від 1706 р., моці Йосафата перебували в Білій Підляській як власність магнатського роду Радивилів. Оо. Василяни робили всякі заходи й старання, щоб одержати назад у свою опіку моці блаженного співбрата, і від кн. Карла Радивиля (помер 1711 р.), і від його вдови й синів. Щойно по довгім процесі перед

Апостольським Престолом, у 1743 р. дійшло між оо. Василянми а родиною Радивилів до певної угоди. оо. Василяни були приневолені погодитися на те, що мощі бл. Йосафата залишаються в Білій Підляській під опікою родини Радивилів, зате родина Радивилів мала на власний кошт побудувати монастир і велику церкву оо. Василян, в якій мали зберігатися мощі бл. Йосафата. Полоцькі Василяни мали одержати частину лівої руки з мощів бл. Йосафата (Там же, стор. 447-448). З уваги на обставини, сильні впливи роду Радивилів та піддержку єп. Ляскаріса, Апостольського Делегата, який проводив цим процесом, Василяни були змушені прийняти ці вимоги (Там же, стор. 447). Та родина Радивилів не виконала умов і не хотіла а то й не могла побудувати нову церкву в Білій (Там же, стор. 461), що викликало невдоволення й огірчення серед народу, духовенства та тодішніх магнатських родів.

Тоді й постали нові пляни й спори. Нпр. кн. Михайло Чарторийський, тодішній литовський канцлер, запропонував оо. Василянам гарну церкву й багату дотацію у Волчині, своїй резиденції, якщо вони туди перевезуть мощі бл. Йосафата. Також кн. Михайло Сапіга, литовський віце-канцлер, бажав мати мощі Йосафата у своїй церкві в Рожанці, і то в тому самому срібному саркофагові, що його тому сто років казав спорудити його предок, Лев Казимир Сапіга. Крім того, полоцький архієпископ проголосив, що угоду Василян з родиною Радивилів (із 1743 р.) він вважає за необов'язуючу, і тому вимагав звороту мощів Йосафата до первісного місця побуту, тобто до Полоцька (Там же, стор. 462).

Ці нові спори за мощі Йосафата тягнулися через 20 років (1743-1763) та викликали багато непорозумінь між заінтересованими. А коли кн. Радивил, у 1764 році, в часі безкоролів'я, був змушений втікати з Польщі, то навіть приказав замурувати домовину з мощами бл. Йосафата в одному з мурів свого замку в Білій Підляській. Про те місце знав тільки сам князь, о. Андрій Лодієвський, настоятель оо. Василян у Білій Підляській та муляр (Там же, стор. 463).

Коли 1764 року московські війська зайняли Полісся й увійшли до Білої Підляської, вони зразу зацікавилися мощами Йосафата, та їх розшуки не мали успіху. Тим-часом о. Лодієвський, настоятель оо. Василян у Білій Підляській, що знав про місце мощів Йосафата, був занепокоєний дальшою їх долею, побоюючися, що мощі Мученика у вогкім мурі можуть скоро зіпсуватися, або можуть їх віднайти Москалі (Там же, стор. 463).

Тому на початку 1765 р. о. А. Лодієвський із кількома людьми у великій тайні продістався ніччю до замку, відмурував домовину Йосафата та перевіз її до монастиря оо. Василян у Білій Підляській, очистив, просушив ризи, тіло і домовину та заховав у церковній ризниці (Там же, стор. 463-465. Докладний опис перевезення мощів св. Йосафата з замку Радивилів до церкви оо. Василян у Білій Підляській залишив о. Павло Шиманський у своїм рукописнім збірнику документів про св. Йосафата. (Гл. о. Й. Скрутень, ЧСВВ, Рукописний збірник о. П. Шиманського про св. Йосафата, "Записки ЧСВВ", том I, Жовква 1924, стор. 611-613).

Перевезення мощів Йосафата зі замкової каплиці Радивилів до василянської церкви в Білій Підляській, хоч було довершене у великій тайні, дуже скоро стало відомим і в Білій і поза Білою. Народ радів і домагався, щоб мощі Йосафата виставити в церкві до прилюдного почитання. І ось на празник бл. Йосафата, осінню 1765 р., перший раз від 1705 р. (тобто від вивозу мощів Йосафата з Полоцька), його мощі стали знов предметом всенароднього почитання, а навіть москалі вже не ставили більших перешкод всенародньому почитанню мощів Йосафата, а деякі з них навіть приходили поглянути на незіпсоване тіло "душохвата" і цілували його руку. Одного з московських офіцерів, що на підпитку за обідом зачав хулити Йосафата, місцевий московський комендант покарав відібранням меча й кількадевним ув'язненням (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 465). І знову почало ширитися почитання бл. Йосафата в народі. При мощах Йосафата стали діятися чуда і до Білої Підляської стали напливати богомольці-паломники.

Найбільшого розголосу набуло чудесне вилікування із сліпоты селянина Конрада Кошульки. Він походив із села Буківець і двічі робив прощу до мощів бл.

Йосафата. І ось, під час другої прощі, на саме Різдво 1768 року К. Кошулька раптом прозрів, хоч був сліпий через кілька років. Це uzдоровлення сліпого було перевірене церковною Комісією і зрефероване Апостольському Престолові (Там же, стор. 466).

Великі заслуги для поширення культу Йосафата, як теж для гідного збереження його мощів здобули два ігумени василіянського монастиря в Білій Підляській: о. Теофіл Серафимович (1776-1780) і о. Тимотей Щуровський (1780-1786). Обидва невпинно старалися роздобути фонди для побудови величавої церкви в честь св. Йосафата, бо церква, де опинилися мощі Йосафата була стара й незадовільна для всенароднього культу Святого. На поміч пішли сусідні василіянські монастирі. На двох василіянських генеральних капітулах: у Тороканях (1780 р.) і в Жидичині (1788 р.) обговорювано питання належного приміщення й опіки над мощами бл. Йосафата (Там же, стор. 467-469). Однак безнастанні неспокої, війни, поділи Польщі, переслідування "уніятів", зокрема ж Василіян москалями, та й інші церковно-політичні події не сприяли всім тим плянам і старанням.

3. – СТАН І ЗБЕРІГАННЯ МОЩІВ ЙОСАФАТА В БІЛІЙ (1785-1827)

У Білій Підляській мощі Йосафата перейшли через кілька урядових оглядин (верифікацій, інспекцій). Чи були які оглядини мощів за час перебування їх у замковій каплиці Радивилів (1706-1764), про це не маємо певних доказів. Зате після перевозу мощів до монастирської церкви в Білій Підляській маємо цілий ряд урядових (канонічних) оглядин. Про оглядини мощів о. ігуменом А. Лодієвським ми вже згадували. Мали вони місце на початку 1765 р., але не мали вони офіційного характеру, ані не залишився про них протокол.

Перша урядова перевірка мощів Йосафата в 18-му ст. відбулася 20-го лютого 1780 р. Домовину Йосафата отворено в приявності о. Теофіла Серафимовича, ігумена в Білій Підляській, лікаря Йосифа де Каррес та кількох монахів. Ця перевірка відбулася з уповажнення й доручення василіянської генеральної капітули в Тороканях. При оглядинах сконстатовано, що з мощів бракує лівої руки і частини лівого рамени. Ці частини вийнято на початку століття і обдаровано ними Полоцьк, Витебськ та церкву оо. Єзуїтів у Варшаві. Бракували теж інші менші частини мощів. Після оглядин о. Т. Серафимович запечатав домовину печаткою Протоархимандрита та склав про це відповідний протокол (Там же, стор. 469).

Того самого року, 20-го лютого 1780, папа Пій VI видав у справі мощів бл. Йосафата окрему апостольську інструкцію. В ній було постановлено, що мощі Йосафата мають на майбутнє бути під опікою Протоархимандрита Василіян та місцевого настоятеля (ігумена) в Білій Підляській. Тільки вони обидва мали право переховувати в себе ключ від домовини бл. Йосафата, але так, щоб один без другого не міг відкривати домовину, оглядати мощі чи змінювати на них одягу й ризи (Там же, стор. 469).

Згідно з тією інструкцією відбулися оглядини мощів Йосафата 9-го лютого 1785 р. їх перевів о. Людвик Войнилович, архимандрит із Кобриня, як уповажнений делегат Протоархимандрита, о. Йосифа Моргульця, разом з ігуменом у Білій Підляській, о. Тимофієм Щуровським. Із протоколу цих оглядин довідуємося, що мощі Йосафата спочивали в кипарисовій домовині, зверху оббитій срібною бляхою, замкненій на три замки й запечатаній урядовими печатками. У домовині було чотири віконця, через які можна було оглядати тіло Йосафата. Воно саме було незіпсоване. На голові Йосафата була єпископська мітра. Тіло було зодягнене у льняний стихар і по ньому мало саккос багряної барви. Не було лівої руки від ліктя, у правій руці бракувало малого (мізинного) пальця, шкіра й м'язи під руками були теж повибірані (Там же, стор. 471).

Два роки після тих оглядин, а саме ніччю 13-го лютого 1787 р. якийсь злодій відкрив домовину й викрав із неї нагрудний хрест, перстені, жемчуги та інші дорогоцінності. Однак, самих мощів злодій не нарушив і з них нічого не забрав. По кількох місяцях розкаяний злодій віддав украдені речі своєму сповідникові в Любартові, а цей переслав їх до Білої, де їх назад вкладено до домовини Йосафата. У

тому самому часі перемиський єпископ, Максиміліян Рилло, на свій власний кошт прикрасив домовину Йосафата ззовні (Там же, стор. 471-472).

Кілька разів урядово оглянув мощі Йосафата Порфірій Скарбек Важинський, спершу архимандрит жидичинський і протоархимандрит оо. Василян, а там єпископ холмський. Відвідини й оглядини мощів 12-го травня 1788 р. і 23-го липня 1789 р. мали більш приватний характер і про них не зроблено урядового протоколу. Чергові оглядини 26-го травня 1797 р. мали вже врочистий і офіційний характер. Порфірій Важинський – тоді єпископ холмський – оглянув мощі Йосафата з ігуменом монастиря в Білій Підляській – о. Є. Грегоровичем. При чергових оглядинах мощів Йосафата дня 26-го лютого 1800 р. крім єп. П. Важинського та ігумена Є. Грегоровича був теж приявний Антін Ангелович, єпископ перемиський, а згодом перший галицький митрополит. У протоколах оглядин мощів із 1797 і 1800 рр. є зазначено, що тіло Йосафата було незіпсуते. Комісарі тільки очистили домовину з пороху й цвілі, усунули спорохнявілі частини одєжі й риз, заступили їх новими ризами, між іншими дали на тіло новий омофор із шовкової матерії, а ноги покрили новими сандалами (Скрутєнь Йосафат, ЧСВВ, Причинки до актїв розпізнання мощів св. Йосафата ("Записки ЧСВВ", том I, Жовква 1924), стор. 80-85. О. Скрутєнь подає описи цих оглядин мощів св. Йосафата на основі документів рукописного збірника о. П. Шиманського).

Чергове розпізнання мощів бл. Йосафата відбулося 2-го вересня 1826 р. Воно було з усіх дотеперішніх розпізнань мабуть найбільш урочисте. Перевірку домовини й мощів перевела церковна комісія під проводом холмського єпископа Фердинанда Ціхановського. Про ці оглядини маємо докладний протокол і опис пера оо. Данила Галицького та Павла Шиманського, що були приявні та брали активну участь у цих оглядинах. Між іншими вони пишуть про це ось як:

Отворивши домовину й оглядаючи мощі бл. Йосафата, ми всі були глибоко зворушені, бо наглядно переконалися у правдивості слів Св. Письма: "Дивен Бог во Святих своїх", "Хранить Господь вся кости їх і ни єдина от них сокрушиться", "Бог не дасть праведному своєму видіти зотління". Бо ж у домовині знайшли ми не фігуру з воску (як про це звітували тут і там злобні язика!), і не залишки зів'ялих костей, але тіло, спосєне жилами, покрите мязами та незіпсуютою шкірою. Тіло трималося так цупко разом, що при його роздяганні й одяганні можна було його підносити, ставити в сидячій поставі, пересувати без ніякого ушкодження. Правою рукою можна було володіти, як рукою живої людини. Ми звернули увагу на рану в голові, що була довга майже на чотири цалі; а проходила вона скісно від лівого вуха до чола. Рана не була дуже глибока, але в її заглибі були сліди крови. Чоло, вуха, ніс, уста, скроні, підборіддя, шия й потилиця – все те було, хоч і стягнене й висохле, але в незіпсуютому стані. Так само були добре заховані й збережені рамена, груди, плечі.

Під час згаданих оглядин лице Йосафата старанно очищено з пороху. Те саме зроблено і з шиєю, потилицею й раменами. Сорочку залишено незміненою, а поверху її натягнуто шовковий стихар із позолоченою сіткою внизу й на рукавах. По стихарі накладено саккос багряної барви, що його вживав ще митрополит Й. Рутський. Рукавички на руках, пантофлі-сандали на ногах, омофор по саккосі й митра на голові – були залишені і їх не змінено, бо були в доброму стані.

Після цих урядових оглядин, єп. Ф. Ціхановський дозволив відкрити домовину в церкві, і через цілий день (у неділю 3-го вересня 1826 р.) люди могли прийти, поглянути, а навіть доторкатися мощів бл. Йосафата. Не було нікого між нами – духовними чи світськими – що на вид нетлінного тіла Блаженного Мученика не прослезився б!.. Батьки приводили до домовини Йосафата своїх дітей і тут поручали їх заступництву Блаженного! (Там же, стор. 86-91. Пор. теж у Гепена, стор. 483-486)

Ось так описано в урядових протоколах перевірку мощів Йосафата в 1826 р. Була це остання перевірка, останнє розпізнання мощів Йосафата перед їх замуруванням у церковну крипту в Білій Підляській, яке мало місце в 1873 р.

4. – МОСКОВСЬКА АГРЕСІЯ ПРОТИ МОЩІВ ЙОСАФАТА (1873 р.)

У другій половині 18-го ст. мощі Блаженного, а від 1867-го року Святого Йосафата, стають сіллю в очі ворогів тієї ідеї, за яку він віддав своє життя, тобто ідеї одности Церков. Найбільш не терпіли Йосафата та його мощів у Білій Підляській москалі, бо Йосафата і його мощі вважали за живий символ вірності "упорствующих уніатов" з українсько-білоруських земель, що їх москалі у трьох поділах Польсько-Литовської Держави (1772, 1793, 1795) прилучили до Російської Імперії.

Загарбані Росією українсько - білоруські землі були в своїй більшості приналежні до Русько-Католицької (чи як тоді говорили Уніятської) Церкви, значить були католиками східного, візантійського обряду. На всіх цих землях східне католицизм було присуджене Росією на цілковите знищення. І Росія своїми поліцейськими методами знищила східне католицизм в єпархіях київській, луцькій, володимирській та кам'янецькій (у 1795-1796 роках), насильно перевівши населення на російське православ'я. Така сама доля стрінула східних католиків ("уніятів") у Білорусі й на Волині в 1839 р., бо тоді насильно приєднано до російського православ'я східно - католицькі єпархії: полоцьку, берестейську, пинсько-турівську і т. зв. литовську. Одна тільки холмська єпархія осталась ненарушеною, неначе малий "уніятський" острів після цілковитого знищення Унії в Україні, Білорусі й Литві. Та і на цей острів простягнула свою руку царська деспотія. Це сталося в другій половині 19-го сторіччя. (Про насильне "воз'єднання" східних католиків ("уніятів"): українців, білорусинів і литвинів з московським православ'ям (у 1796, 1839 і 1875 рр.) існує вже багата література. Одною з найновіших праць у тій ділянці є докторська дисертація др. Василя Ленцика про "воз'єднання" за часів царя Ми-колая I (в 1839 р.): Wasyl Lencyk, The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I, Rome – New York 1965)

На терені Холмської єпархії лежала Біла Підляська, з мощами св. Йосафата. Маючи в себе мощі св. Йосафата, церква й монастир оо. Василіян у Білій Підляській стали вогнищами церковного-духовного життя східних католиків. До гробу Йосафата спішили богомольці-католики сотками і тисячами. При мощах св. Йосафата діялися чудесні uzдоровлення хворих, навернення грішників, вислухування людських молитов ітп. Біла Підляська стала популярним відпустовим місцем, а головню прибіжищем для переслідуваних за вірність Католицькій Церкві східних католиків (Про переслідування східних католиків на Холмщині й Підляшші широко розписуються історики Уніятської Церкви: Ю. Пелеш, Ед. Ліковскі, Т. Коструба та інші. Пор. також Н. Н. Батюшкова, Холмская Русь. Историческія судьбы Русскаго Забужья, С.-Петербургъ 1887. Добру розвідку про культурно-національне і церковно-релігійне переслідування Холмщини й Підляшші написав Петро Олійник, Лихоліття Холмщини й Підляшші, Прага 1941, стор. 120).

Безпосередньою нагодою до знищення східного католицизму в холмській єпархії стало невдачне польське повстання проти Росії з 1863 р. Поляки, бажаючи приєднати собі українців і білорусинів у своїй боротьбі проти російських утисків, видвинули між своїми кличами також релігійно-церковні. Вони заявили, що борються не тільки за політичну, але також і за церковну свободу. Тому повстанці робили прощі до мощів св. Йосафата в Білій Підляській, зафундували до церкви великий образ його мучеництва, а навіть проголосили св. Йосафата своїм Патроном (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 487). Очевидно, що повстання польських патріотів проти російської деспотії було беззиглядне. Здусивши його, російська влада ще більше скріпила на окупованих землях свою тверду руку (Там же, стор. 488).

Особливо почався генеральний наступ на останню базу "уніятів", себто на холмську єпархію. 28-го листопада 1864 р. указом російського царя були знесені 4 василіянські монастирі в холмській єпархії, хоч василіяни ніякої участі в польському повстанні не мали. Жертвою тієї касати впали василіянські монастирі в Холмі, Замостю, Люблині та в Білій Підляській. Василіяни з Білої Підляської мусіли забратися, а парохію й опіку над мощами св. Йосафата перебрати єпархіяльні священики. Це був перший крок до усунення мощів св. Йосафата (Там же).

Далі треба було спрятати мощі Йосафата, бо вони після проголошення

Йосафата Святим (в 1867 р.) стали самотнім підйомом всіх східних католиків. Тому російська влада постановила насильно усунути мощі св. Йосафата від прилюдного почитання (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 508. Пор. також розділ: Насильне видалення мощів св. Йосафата із церкви, із розвідки О. Пелипенка, Що треба знати про москалів, Буенос Айрес 1940, стор. 38-42).

Добра нагода до переведення в діло тих плянів трапилася в 1873 р. Того року весною відремонтовували церкву в Білій Підляській, де були зложені мощі св. Йосафата. Парохом тоді був Н. Ливчак, що походив із Галичини, був москвофілом і схизмофілом та належав до групи священиків, які під проводом Маркилла Попеля сприяли російському урядові у "воз'єдиненню" східних католиків Холмщини й Підляшшя з російським православ'ям.

Ливчак скликав церковне братство, що опікувалося гробом св. Йосафата, і заявив членам, що на час віднови церкви треба конче перенести домовину з мощами св. Йосафата до захристії, щоб під час робіт домовина не була ушкоджена. При тім зазначив, що на це треба дозволу російського губернатора. Сам Ливчак запропонував членам братства, що він допоможе їм уложити текст відповідної петиції. Члени братства, нічого не підозріваючи, повірили Ливчакові й поручили йому написати прохання до губернатора, що тоді резидував у Сідлцях і називався Громеко. Ливчак повідомив губернатора, що парохіяни Білої Підляської погодилися на те, щоб мощі Йосафата усунути з церкви і примістити їх у церковному підвалі.

Губернатор Громеко порозумівся тоді з Маркиллом Попелем, адміністратором холмської єпархії, і доручив йому усунути мощі Йосафата з церкви в Білій Підляській. М. Попель спішно виконав доручення губернатора і наказав деканові Філевичеві, щоб на день 26-го травня 1873 р. скликав до Білої Підляської священиків деканату для "перенесення" з церкви мощів Йосафата. Від себе вислав Попель двох священиків-деканів: Ваховича й Калиновського, а губернатор Громеко вислав до Білої кількох цивільних урядників із чотою жандармерії та баталіоном ветеранів.

Скликані священики аж у церкві довідалися, чому їх викликано. Один із них, о. Лев Шокольський заявив рішуче, що тіла св. Йосафата не можна без Божої образи усунути з престолу й поховати в підвалі. Мощі св. Йосафата спочивають у Білій Підляській вже майже 200 років, Йосафат був проголошений Святим тільки кілька років тому і його тепер почитає цілий католицький світ. Усунення мощів св. Йосафата в таких обставинах могло б підкопати славу і добре ймення російського уряду.

Лякаючись бунту народу, усунення мощів Йосафата з церкви назначено на 6-ту годину ранку. До церкви допущено тільки кількох священиків, як теж декілька мужчин і жінок із церковного братства. Всі вулиці міста були обставлені жандармерією, а навкруги церкви вирядився баталіон ветеранів із зброєю в руках. Священики під проводом декана Філевича й пароха Левчака повдягали церковні ризи й стали відправляти молитви, в яких не згадували св. Йосафата. Під час того викликаний шлюсар відкрутив шруби, якими домовина Йосафата була прикріплена до престолу. Коли священики закінчили молебень, полковник Москвін наказав піднести домовину; однак ніхто зі священиків не важився виконати цей приказ; два з них: Іван Кунцевич та Яків Жиновський рішуче від того відмовилися. Тоді полковник Москвін звернувся до членів братства і наказав їм підняти домовину, додаючи, що це вони самі просили в губернатора усунення мощів із церкви. Але й члени братства відказалися від того діла кажучи: "Це свята домовина і ми її не можемо доторкатися". Також і мулярі спротивилися виконати приказ та порозбігалися з церкви. Тоді розлючений полковник зателеграфував до губернатора Громека по нові інструкції. Від губернатора прийшла ляконічна відповідь: "Візьміть 8 жандармів і докінчіть діло!"

Якраз у тому часі прибув до церкви висланець Маркилла Попеля, декан Константинова, о. Николай Калиновський. Він разом з іншими священиками приступив до престолу, витягнув домовину Йосафата зі заглиблення, опісля приказав жандармам піднести домовину і занести її до церковного підвалу. Жандарми виконали приказ і занесли домовину в підвал церкви. У підвалі церкви було невелике заглиблення в мурі, і тут складено домовину з мощами св. Йосафата. Загородивши домовину дерев'яними

дверцятами, декан Філевич і начальник поліції Чуйков приклали на них урядові печатки. Кілька днів опісля, на приказ губернатора, заглиблення з домовиною св. Йосафата замуровано, засипано піском і сміттям, а вхід до пивниці забито дошками (Гепен А., Нав. тв., т. II, стор. 508-511. Пор. також про це брошуру: Пелипенко О., нав. тв., стор. 38-42. – Докладний опис видалення й замурування мощів св. Йосафата полишив священник-апостат, прот. о. Н. Ливчак у своїх споминах: Из истории воссоединения униатов. Холмской Епархии, Вильна 1910, стор. 74-78).

Ось так мощі св. свящмч. Йосафата, 26-го травня 1873 р., опинилися в церковному підвалі. Їх замуровано й закрито від людських очей, щоб не дразнили "почування" воюючого російського православ'я. За два роки, саме в 1875 р. російський уряд у подібню насильницький спосіб " замурував " і саме східне католицтво, що перетривало на землях многострадалної Холмщини й Підляшшя через 270 років, тобто від Берестейської Унії в 1596 р. Мощі св. Йосафата зазнали такої самої долі, як і Церква, за яку він пролляв свою кров!

5. – ВІДНАЙДЕННЯ МОЩІВ СВ. ЙОСАФАТА В БІЛІЙ

(1916 р.)

Сорок три роки мощі св. Йосафата були замуровані у вогкім підвалі старої церкви в Білій Підляській. І здавалось, що вони там призначені на забуття й зотління. Та Боже Провидіння зарядило інакше. Мощі св. Йосафата віднайдено; вони знову вийшли з підземелля на Божий світ і спочили на престолах; вони знову стали предметом всенароднього почитання.

Першим, що попав на слід замурованих мощів св. Йосафата був Федір Заяць, народній учитель із Золочівщини. Він, як австрійський військовий старшина, переходив у перших днях вересня 1915 р. з російського фронту на Угорщину. Дорогою він заночував у Білій Підляській і від господаря, Еміліяна Радомінського, довідався, що тут у Білій Підляській є замуровані мощі св. Йосафата. Радомінський розказав Ф. Заяцеві, як то він у 1873 р., як малий хлопчина, приглядався з хорів церкви переносові мощів св. Йосафата із престолу до підвалу. Він носив полуденок своєму батькові-муляреві, який на приказ поліції замурував церковний підвал із мощами св. Йосафата. Федір Заяць записав собі оту цінну інформацію і особисто передав її оо. Василям у Львові (Федір Заяць, Святий Йосафат у моїм житті, Мюнхен-Міттенвальд 1946, стор. 3-7). Два місяці пізніше, а саме в листопаді 1915 р., тодішній протоігумен оо. Василян, о. Платонід Філяс, вислав до Білої Підляської о. Павла Демчука, ЧСВВ, щоб цей ближче пізнав можливості віднайдення й розпізнання мощів св. Йосафата.

О. П. Демчук увійшов у контакт із господарем Е. Радомінським і 20-го листопада 1915 р. вдалось йому відкрити місце, де були замуровані мощі св. Йосафата. Тотожність мощів св. Йосафата – крім Еміліяна Радомінського – потвердили ще й такі міщани: Домінік Шидловський, Йосафат та Ігнатій Харламповичі, Павло Лещинський, Іван Крась, Ігнатій Целевський та інші громадяни Білої Підляської, які замолоду своїми власними очима оглядали домовину св. Йосафата, а через її скляні віконця і саме нетлінне тіло св. Йосафата (Сп. др. О. Боцян, Віднайдення й розпізнання мощів св. свящ. Йосафата Кунцевича 1915-1917 ("Праці Бог. Наук. Товариства", Том I. Львів 1925, стор. 52-53))

Віднайшовши мощі св. Йосафата, о. Платонід Філяс, протоігумен, та о. П. Демчук поробили всі старання, щоб дістати від цивільних, військових та духовних чинників потрібний дозвіл на перевезення мощів св. Йосафата в якесь безпечніше місце. Була небезпека, що москалі повернуться на Холмщину і тоді мощі св. Йосафата знов будуть здані на їх ласку й неласку. Вкінці, влітку 1916 р., одержано всі потрібні дозволи й уповажнення на перенесення мощів св. Йосафата з Білої Підляської до Відня

в Австрії (Єп. др. О. Боцян, нав. розвідка, стор. 53-54).

Дня 9-го липня 1916 р. о. П. Демчук, ЧСВВ, при допомозі декількох військових та цивільних урядовців відкрив місце, де були замуrowані мощі св. Йосафата. Трумна, в якій були зложені мощі св. Йосафата, через вогкість уже була цілком перегнила; лице св. Йосафата почорніло й було покрите порохом та цвільлю від спорохнявілої трумни. О. Демчук, при допомозі німецького військового капеляна, о. Рамберта, очистив мощі; 10-го липня 1916 р. їх винесено з пивниці, переложено до нової трумни і виставлено на прилюдне почитання міщан Білої Підляської й околиці (Там же, стор. 54).

Дня 12-го липня 1916 р. при великому здвизі народу, мощі св. Йосафата були відвезені на залізничий двірєць у Білій Підляській та окремим возом перевезені до Відня, куди вони прибули 15-го липня 1916 р. Мощі супроводив о. Павло Демчук, ЧСВВ; 17-го липня 1916 р. їх перевезено до української католицької церкви св. Варвари у Відні, де їм судилося перебути понад 30 років (Там же, стор. 55-56).

Перші урядові оглядини мощів св. Йосафата в новому місці перевів Преосв. Григорій Хомишин, станиславівський єпископ, у прияві о. д-ра Йосифа Жука, пароха церкви св. Варвари, та його сотрудника, о. П. Патрила, дня 15-го вересня 1916 р. Ця Комісія ствердила, що тіло св. Йосафата під впливом 43-літнього перебування у вогкому підвалі зачинає подекуди чорніти й бутвіти, хоч в основному воно було добре збережене. Мітра на голові Святого зовсім знищилась і спорохнявіла. Те саме сталось також із деякими ризами. Тому треба було замінити одіж і ризи на тілі св. Йосафата новими. Але Комісія вирішила залишити мощі св. Йосафата в такому стані аж до основного розпізнання мощів із доручення Апостольської Столиці. З акту оглядин мощів у дні 15-го вересня 1916 р. зроблено урядовий протокол (Там же, стор. 56-57).

У міжчасі о. протоігумен Пл. Філяс, ЧСВВ, зладив докладну історію мощів св. Йосафата з переписом протоколів попередніх їх оглядин. Поробив теж старання, щоб для мощів св. Йосафата набути нову достойну домовину, її виконання доручено артистові-малюєві О. Новаківському, що виготовив рисунок на металевий саркофаг із скляними стінами. Серед цих приготувань до урядового розпізнання мощів св. Йосафата наспіла радісна вістка, що галицький митрополит Кир Андрей Шептицький вийшов із царської тюрми на волю (березень 1917 р.). Тоді о. протоігумен Пл. Філяс, що був головним промотором справи мощів св. Йосафата, вирішив зачекати на приїзд митрополита Андрея, щоб цей міг проводити урядовою перевіркою мощів св. Йосафата (Там же, стор. 58).

Митрополит Андрей Шептицький приїхав із російської неволі до Відня 26-го серпня 1917 р., а три дні згодом відбулося врочисте розпізнання мощів св. Йосафата, дня 30-го серпня 1917 р.

6. – МОЩІ СВ. ЙОСАФАТА У ВІДНІ ТА ЇХ ТОТОЖНІСТЬ

(1917 р.)

Урядове розпізнання мощів св. Йосафата у Відні дня 30-го серпня 1917 р. мало дуже врочистий характер. Учасників, свідків і гостей, що перевели цю урядову перевірку мощів св. Йосафата було 24 особи: 5 єпископів, 2 крилошани, 2 протоігумени Чинів, 6 дієцезальних священників, 4 єромонахів, 2 монахів-братів, 2 лікарів і один нотар (Там же, стор. 59).

У своїм вступнім слові митр. Андрій Шептицький висловив подяку Богові і св. Йосафатові за віднайдення його мощів, привітав усіх учасників акту розпізнання, а відтак відчитано уповноваження, протоколи та історію мощів св. Йосафата, якої авторами були протоігумен Пл. Філяс, ЧСВВ, і (новіша) о. Павло Демчук, ЧСВВ.

Відтак др. Александер Кляйнмонд і др. Іван Бережницький приступили до лікарсько-анатомічних оглядин мощів. Вони зняли з тіла св. Йосафата покривала, ризи й одежі, а там докладно оглянули голову, грудну клітку, черевну частину, руки й ноги. Обидва лікарі ствердили, що перед ними лежать старі й нетлінні мощі. Стегна, жили, нерви й шкіра не підлягли природному розкладові, тільки ствердли, стягнулись і

присохли до костей. Кості держаться добре, але деякі м'які їх частини під впливом вогкості й повітря починають бутвіти й відколюватись від тіла. Найкраще заховалася голова Святого. У ній засохлі мізкові зв'язки, м'язи і нерви зору й вуха заціліли. З лівого боку коло вуха великий подовгастий отвір у прорубаному черепі, що є доказом мучеництва св. Йосафата від удару топором. У тілі св. Йосафата немає цілої лівої руки, ані лівого рамени, а на правій немає малого (мізинного) пальця. На ногах бракує обох стіп. Лице Святого було темне й зісохле, очі зайшли глибоко в чашку, уста зісохлі, ніс частинно заломаний, мабуть від удару верхньої накривки домовини.

Стан мощів св. Йосафата докладно годився з описами й протоколами попередніх оглядин їх у 17-18 сторіччях. Не було ніякого сумніву, що це мощі св. Йосафата, що до 1705-го року зберігалися в Полоцьку, а потім через двісті років (1706-1916) у Білій Підляській.

Обидва лікарі списали протокол із своїх оглядин та передали його під дискусію Комісії. Промотор справи мощів Святого о. протоігумен Пл. Філяс, ЧСВВ, на підставі свого історичного доповіді про історичну долю мощів св. Йосафата продовж 300 років (1623-1917) виказав, що це справді автентичні й нетлінні мощі св. Йосафата, архієпископа Полоцького і Мученика за церковну одність.

Гадку промотора справи мощів св. Йосафата потвердили й інші уповажені та свідки. Тоді Митрополит Андрей Шептицький, як Апостольський Делегат, зібравши коротко всі докази, видав такий урочистий осуд: "Мощі, які ось тут лежать перед приявними, є насправді мощі св. Йосафата, архієпископа полоцького, Мученика, і вони є автентичні, тому належить їм пошанування й виставлення на прилюдний поклін."

Після цього канонічного вироку відспівано на честь св. Йосафата тропар і кондак його, як теж "Тебе Бога хвалим", віддано шану й поклін мощам Святого, цілуючи їх побожно; мощі Святого складено до трумни, а урядовими їх сторожами назначено о. й. Жука, пароха, й о. Августина Комарека, ЧНІ, якому доручено відділити все непридатне до зберігання, а все інше вбрати у відповідні одежі й ризи, на що його й записано.

Єп. луцький Йосиф Боцян та василіянський богослов, бр. Іриней Готра, ЧСВВ, списали протокол, а всі приявні, разом 24 особи, його підписали (Там же, стор. 59-65. Автор, єп. Боцян, був свідком розпізнання мощів св. Йосафата у Відні, зладив протокол його і подав відписи 12-тьох важніших документів відносно цього розпізнання. Тому його розвідка має неоцінену історично-документальну вартість).

Зложення мощів св. Йосафата у Відні було провізоричним, і всі сподівалися, що Святий незабаром повернеться на рідну землю і між свій нарід. Однак ця провізорія протяглася понад 30 років та мала свою історію.

Найперше о. Августин Комарек, ЧНІ, дуже старанно займався мощами св. Йосафата, і врятував що можна було врятувати. Повних три місяці, 2 рази на тиждень по дві години, він працював над упорядкуванням мощів св. Йосафата і дбайливо їх охоронив потрібним полотном. Опісля тіло св. Йосафата було вдягнене в нові архиєрейські ризи, що їх привезли зі Львова СС. Василіянки (Єп. др. О. Боцян, Перед ювилесом св. Священномученика Йосафата ("Нива", рік XVII, чч. 11-12, листопад-грудень 1922, Львів 1922, стор. 387-388). Вкінці, 17-го травня 1921 р. мощі св. Йосафата вложено до нової дорогоцінної домовини, яку коштом своєї родини з Канади справив о. Йосафат Жан, ЧСВВ. Домовина ця була всередині з дерева, вибитого фіолетним сукном, а зверху обложена мосяжем і кришталевим склом. У цій домовині спочили мощі св. Йосафата, і їх тепер міг кожен оглядати через скляні стіни саркофагу (Горникевич Мирон, о. др., Пять піт при гробі Святого (Йосафата), ("Нива", Рік XXIV, ч. 6, червень 1929, стор. 210- 211)).

Із нагоди 300-ліття від смерті св. Йосафата (в грудні 1923 р.) мощі перенесено торжественно до катедри св. Стефана для прилюдного одностижневого почитання (Горникевич, Нав. стаття, стор. 211-212).

До 1928-го року мощі св. Йосафата були зложені в ризниці-захристії церкви св. Варвари, за головним вівтарем, звідкіля перенесено їх до окремої каплиці по правім

боці церкви. Цю каплицю відступив австрійський поштовий уряд, власник дому, в якому міститься й невелика церква св. Варвари (Там же, стор. 214-215). Мощі Святого були предметом почитання передусім чужинців, бо через велику віддаль ширші маси українського народу не мали до них безпосереднього доступу. Щотільки в останніх роках 2-ої світової війни (1944-1945) немале число українців мало нагоду поклонитися мощам рідного Святого. Багато українців, що прямували на еміграцію через Відень, збиралися молитовно біля гробу св. Йосафата. Була це молитва скитальців до святого Скитальця, якого мощі скиталися вже понад 300 років (Федір Заяць, Святий Йосафат у моїм житті, Мюнхен-Міттенвальд 1946, стор. 8, 16), щоб у 1949 р. добитись до гробу св. апостола Петра в Римі.

7. – МОЩІ СВ. ЙОСАФАТА В РИМІ (1949 р.)

Коли при кінці 2-гої світової війни (1944-1945 рр.) Відень був під тяжким бомбардуванням, мощі св. Йосафата знов опинилися в небезпеці; тоді їх перевезено до німецької римо-католицької церкви св. Роха. Це сталося безпосередньо перед зайняттям Відня советськими військами.

Але й після закінчення воєнних дій на терені Австрії мощі св. Йосафата не були вільні від небезпеки вивозу чи знищення, бо дільниця Відня, де була церква св. Роха, опинилася під контролею советського військового командування. Тому для безпеки перевезено їх до катедрі св. Стефана і тут зложено їх у катедральних катакомбах, де вони переховувались через 4 роки (1945-1949) (Бережницька О., Нав. стаття, стор. 95).

У міжчасі мощами св. Йосафата зацікавилися найвищі церковні круги в Римі, і папа Пій XII погодився на перевезення їх до Риму. Це трудне й небезпечне діло виконав американський військовий капелян о. Р. І. Нувер. Він щасливо перевіз мощі св. Йосафата на летунський майдан у Відні, а звідси окремих американський військовий літак перетранспортував їх до Риму. Із римського летунського майдану перевезено мощі св. Йосафата до Ватикану, де їх офіційно зустрів і перебрав над ними опіку Монсіньор Іван Монтіні, теперішній папа Павло VI (Там же, стор. 95-96. Деякі документи до історії мощів св. Йосафата подано в "Записках ЧСВВ", том VI, Рим 1967, і в "Богословії", Рим 1967). Через кільканадцять років мощі св. Йосафата переховувалися в одній із каплиць Ватиканської Держави й мало хто знав місце їх переховання. Під кінець 50-их років Ген. Курія оо. Василіян у Римі робила заходи винесення мощів св. Йосафата до прилюдного почитання й приміщення їх у церкві Христа-Вседержителя при новій василіянській обителі на Авентині. В надії на цю радісну хвилину управа міста Риму перейменувала прилеглу вулицю на ім'я св. Йосафата. Та знов минали місяці й роки, і щойно в лютні 1963 р. папа Іван XXIII погодився винести знову св. Йосафата на престолі. Саме в тих днях прибув до Риму з сибірської каторги митрополит-страдалець Йосиф Сліпий та піддав гадку примістити мощі св. Йосафата в базиліці св. Петра. Місцем для прилюдного почитання вибрано престіл св. Василія і його відповідно пристосовано.

Врешті, дня 25 листопада 1963 р., в часі другої сесії Вселенського Собору – Ватиканського II, за участю Папи Павла VI, цілої Української Єпархії, багатьох інших Отців Собору й цілої української римської громади, мощі нашого святого скитальця-страдальника передано знов до прилюдного почитання католицької спільноти, зібраної на Соборі, а згодом рік-річно напливаючої до гробу і храму святого верховного апостола Петра. Туди звернені сьогодні очі всієї української католицької громади в розсіянні й у Батьківщині.

З тієї короткої історії мощів св. Йосафата та їх скитання бачимо наглядно, що Боже Провидіння опікувалося ними в дивний спосіб. Це дає нам оправдану надію, що Боже Провидіння буде опікуватися ними і в майбутньому, доки вони не повернуться в славі на ті землі, де народився, де жив, працював, терпів і помер мученичою смертю св. Йосафат, щоб "усі були одно", і "щоб був один пастир та одне стадо..."

8. – ІКОНОГРАФІЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

Крім мощів св. Йосафата, другим речевим об'єктом його посмертної присутності в українсько-білоруській Церкві та засобом його культу є Йосафатова ікона. Образ-ікона у своїм першій і основній значенні має завдання заступити живу особу чи зосередити людську уяву на одиницю дороги, заслужену чи з якихось інших причин помітну в людській громаді. У християнському значенні образ-ікона є також виявом культу, визнаного Церквою від часів перемоги над іконоборством у 8-м столітті.

Історія ікони Йосафата пов'язана органічно з історією і долею його культу. Тому вона зразу таки появляється і в Полоцьку, і в Римі, у монастирях і по церквах, у книжкових репродукціях і в настінних образах. Як річ матеріальна зазнала вона долі всього того, що підпадає під закони знищимости та їх засоби: природні стихійні випадки, воєнні лихоліття, часове старіння. Та на Йосафатову ікону і на збереження її передання вплинули також відносини політичні й церковні східно-свропейського простору, зокрема ж національна і церковна нетерпимість, виявлена в поборюванні так зв. "унії" та в історії так зв. "возсоединеній уніатов", за останніх 150 літ.

Іконографія Йосафата чекає ще сьогодні свого пильного дослідника та компетентного історика. Перші початки цього діла дали два дослідники, з нагоди святкування 300-ліття з дня мучеництва: др. Василь Щурат та о. Юрій Гофман, подаючи тільки деякі зразки Йосафатових ікон, які вони вважали найдавнішими та найбільш правдивими (Др. В. Щурат, Найстарші образи і власноручне письмо св. свщм. Йосафата Кунцевича, в "Богословія", т. I, кн. 1-4, Львів 1924, стор. 195-206).

Назагал усе досіль зроблене стосувалося встановлення первісної чи найстаршої ікони, яка мала б віддавати найвірніше постать Йосафата, без гагіографічних ідеалізацій та мистецьких стилізацій. Ще зовсім незайманою залишилася справа чисто мистецького іконописного характеру. Певно, що це справа конечна, і її треба буде виконати, бо поширення й поглиблення культу Йосафата в наші часи та в цілій Церкві, в обставинах телевізії чи фотографії, вимагає якихось конкретних вирішень та засад.

В основному все, що було досіль написане, стосується відтворення портрету Йосафата Кунцевича. Та тут треба відзначити одне: з уваги на характер та гагіографічний тип Йосафата, здається нам, що шукати за портретом Йосафата в стислому значенні цього слова – марний труд, бо такий портрет за життя Йосафата не був ніколи зроблений. Якщо ж були які спроби в цьому огляді, то вони не переходили поза межі принагідних описів його знайомих, друзів, а навіть і ворогів (Пор. ДБ, I, стор. 177: свідчення Г. Хмельницького, про постать Йосафата на образі страшного суду в притворі православної церкви в Вильні, де він мав би тягнути гаком людей до пекла, із написом "душокват", подібність з постаттю Йосафата мусіла бути велика, щоб указувати на такому образі про кого йдеться). Та й життя Йосафата було дуже коротке, а його кончина нагла й несподівана, його праця незвичайно інтенсивна, щоб залишався час на виконання портрету Йосафата. Тому початків іконографії Йосафата треба шукати радше в документаційних і гагіографічних матеріалах.

Історію іконографії Йосафата треба мабуть зачинати від образу Йосафата, виготовленого для документаційних цілей, не без гагіографічної ідеалізації. А первісного його образу треба шукати таки в Римі, куди він був пересланий на бажання папи Урбана VIII, з доручення Конгрегації Поширення віри, за старанням митрополита Рутського вже в початках 1624 року (Пор. ДБ, I, стор. 21: рішення Конгр. Поширення Віри з 30.4.1624,- стор. 41: лист Конгрегації до Апост. Нунція в Варшаві, з 4. 5. 1624; стор. 56: лист Рутського з 1. 12. 1624, стор. 69: лист Корсака з дня 1. 12. 1627). Тоді тіло Йосафата в полоцькій катедрі було ще доступне ширшим кругам (У полоцькій катедрі тіло Святого лежало непоховане до 28 січня 1625 р. Пор. лист Корсака з 24. 4. 1625, про похорон Йосафата). Дальшим елементом для реконструкції образу Йосафата були б образи полоцької катедри, якими був заслонений гріб Йосафата та відгороджений від решти храму, про що знаємо з беатифікаційних документів. На вигляд цих образів мала вплив конкретна потреба: унаглядити Йосафата для відвідувачів його гробу та зосередити їх увагу на саму ідею мучеництва і на молитву. Існує загальний опис двох

образів при гробі св. Йосафата, з дня 21 серпня 1637 року (Пор. ДБ, I, стор. 193: опис візитації гробу дня 23. 3. 1628, де сказано також про "образ Слуги Божого", ДБ, II, стор. 331- 332: опис других відвідин гробу Йосафата дня 21. 8. 1637, де записано ось що: "А найперше ззовні знайшли перед гробом велику срібну лямпу, яка горіла перед гробом, великий образ Слуги Божого Йосафата, у стоячій поставі, в червоних архієпископських ризах, а довкруги нього десять таблиць, які зображували смерть Слуги Божого, аж до витягнення його з води, а крім того згори напис і герб Йосафата тобто рожу, яка була намальована окремо на двох таблицях. Довкруги образу блаженного Йосафата, високого на повний зріст, було завішених багато срібних, білих і позолочених таблиць, а не менш і воскових і мальованих пам'яток. Під вище згаданим образом була поперечна таблиця, на якій був намальований Йосафат у повний зріст, але в лежачій поставі та в білих єпископських ризах, із зеленою мальованою подушечкою, з деякими руськими написами та з гербом білої рожі, намальованим біля стіп). Вкінці треба мати на увазі і ті образи, які звеліли виготовити різні шляхтичі, та які прикрашували їх палати. Вони мали і матеріяльні, і мистецькі засоби, щоб таку роботу виконати щонайкраще й вірно (Про такий образ згадує нпр. ДБ, I, стор. 294: свідчення митроп. Рутського про уздоровлення князя Юрія Чарторийського, і про образ Йосафата у княжій спальні, над ліжком).

Думаємо, що в тих образах була найвірніше віддана постать св. Йосафата, бо йшлося тут про людей, які знали Йосафата особисто і могли легко спостерегти невірність зображення чи гагіографічне ідеалізування. Зокрема образи, що стояли на гробі Йосафата мусіли віддавати його риси вірно, бо більшість відвідувачів знала Йосафата особисто.

Тут не без користи буде згадати на деякі елементи, які можуть допомогти в реконструкції постаті Йосафата. Звернемо увагу на такі три речі: 1. Зариси обличчя, 2. Волосся, 3. Одежа. Щодо зарисів обличчя, то вони мусіли бути віддані вірно, тобто вигляд овальний, чи круглий, худий чи повний, тощо; величина очей, уклад уст і т. д. Щодо волосся, то тут треба мати на увазі і те, що – походячи з василіянського тодішнього чернецтва, якого був реформатором, – Йосафат був узором зберігання приписів і правил також і щодо зовнішнього вигляду, вдержування волосся та чернечої ноші. Як один із чільних уставодавців Василіянського Чину, св. Йосафат прийняв був у 1617 р. таку постанову щодо плекання волосся: "Чернече волосся на голові треба стригти низько – ножичками, а не голити; однак – за винятком ляків – волосся буде довге хоч за ковнір, але не довше. Бороди ані не стригти, ані не голити, але тільки прирівнювати." (Пор. Археографічний Сборник, т. XII, (Протокол Новгородовицької Капітули, сесія 10, 26 липня 1617 р.)) І як зізнають свідки, Йосафат у поведінці як єпископ не відрізнявся від своєї поведінки як чернець. Тому малювання св. Йосафата із спливаючим на рамена волоссям не має, здається, реальної основи. Щодо одєжі, то слід би мати на увазі приписи Василіянського Чину з 1617 року щодо чернечої ноші (Там же), якщо малювати Йосафата в чернечих одєжах; а щодо єпископських риз на його образах, то треба пам'ятати, що в тих часах право носити саккос в українсько-білоруській Церкві мали тільки три єрархи: митрополит київський та єпископи володимирський і луцький. Тому зображування Йосафата в єпископським саккосі вказує на пізніше походження образу чи ікони, коли така ноша ввійшла в загальний ужиток єрархії (Про привілей саккосу говорить митроп. Рутський дня 24. 10. 1619 р. в листі до Сціпіона Боргезе та просить вияснення привілею, даного єпископові володимирському, тут сказано, що всі інші єпископи противилися, щоб єпископ міг уживати цього привілею поза своєю єпархією, між тими єпископами був і св. Йосафат). Нам здається, що ці елементи були вірно збережені в найстаршому образі Йосафата, що появився в Римі 1643 року, започатковуючи так іконографію блаженного Йосафата.

Коли первісні портрети й образи Йосафата сьогодні нам ближче не знані, – маємо декілька старших ікон Йосафата, а навіть першу ікону, виготовлену таки з нагоди беатифікації в 1643 році (Книжка Джерарді була видана в листопаді 1643 року, беатифікацію проголошено 16 травня 1643 року). Вона знаходиться в життєписі святого, виготовленому 1643 року в Римі Антоном Джерарді, прокуратором справи

Йосафата через майже 20 літ. в. Йосафат представлений тут на повний ріст, в архієпископській мантиї, із чернечим каптуром, із пристриженою бородою та волоссям на голові до квіт. Це образотворчі елементи ікони, які автор зачерпнув, віддай, із тих образів, які були переслані до Риму, і які були доступні А. Джерарді. І тут сьогодні слід дотуватися ще найвірніших рис обличчя Святого. На тому образі вже виступають деякі гагіографічні елементи: світло над головою, вбитий у голову топір мучеництва, два ангели, які тримають над головою схрещені дві галузки і корону в одній руці, а в другій єпископський жезл і мітру; тло образу натуралістичне: левада, і два горбки на горизонті.

Друга іконка, яку подає новіший видавець В. Щурат (В. Щурат, Найстарші образи..., цит. твір, стор. 198) – це мідерит-копія попереднього образка, досить свобідна в почерку, з додатком нового гагіографічного елементу – написів у латинській мові: "Хто визнає мене перед людьми, того визнаю і я перед Отцем моїм", та інших.

Третя ікона Святого походить із життєпису єп. Я.Суші, виданого в Римі 1665 року, Йосафат представлений у єпископській мантиї, із схрещеними на грудях руками, з подібними рисами обличчя й укладу волосся, з топором у голові; відпали тут гагіографічні елементи, тобто постаті ангелів та євангельські слова, які мають попередні взірці (Образ поміщений у життєписі Суші має дві редакції: одна простіша, а друга більш стилізована). Із загальної аналізи треба здогадуватися, що всі три іконки мають одне і те саме перводжерело: римський образ 1625-их років, про який ми вище говорили.

Дальша іконка походить із того ж таки 1665 року, з життєпису Йосафата авторства о. Ст. Косінського, виданого у Вильні. Іконка овальна, постать із профілю, з топором у голові, в єпископській мантиї та зі схрещеними на грудях руками поверх єпітрахія; голова легко схилена вправо (Пор. В. Щурат, цит. тв., стор. 201).

П'ята ікона походить із книжки о. Андрія Млодзяновського, виданої у Вильні 1675 року, під наг. "Символічні ікони". Це також оваль; Йосафат у фелоні, з архієрейським омофором; у лівій руці, при грудях – пальма мучеництва, а права простягнена до благословення. Довкруги овалю напис латинською мовою: "Блаженний Йосафат Кунцевич, Архієпископ Полоцький, за св. З'єдинення вбитий схизматиками." (Там же, стор. 203. Крім напису, овальний образ обведений багатим орнаментом, властивим тим часам)

Інший дослідник образів Йосафата, о. Юрій Гофман, подавши декілька репродукцій, пише: "Образів Йосафата багато. Вони є висловом великого почитання, що його він собі здобув зараз по своїй славній смерті. Багато з них є мистецькими творами, але зроджується питання, чи в теперішньому стані Свят-Йосафатівських дослідів ми можемо визначити, як виглядав Йосафат і які були його питомі риси?" (Ю. Гофман, цит. тв., стор. 218)

Із трьох поданих образів, про перший каже Преосв. Й. Боцян, що це "чи не найвірніший портрет Святого..." (Єп. Й. Боцян, Перед ювілеєм св. священомученика Йосафата, в "Нива", рік 18, ч. 4, Львів 1923, стор. 122)

Це образ із Колегії св. Казимира у Вильні; Йосафат у мантиї архимандрита, з накритою каптуром головою; в лівій руці пастирський жезл, а з правої, що спочиває на серці, звисають чотки (вервиця). Лице подовгасте й худе, очі великі і м'які. Цей образ був часто репродукований, нпр. у Сапунова (А. Сапунові., Матеріали для історії полоцької єпархії, ч. I, в "Витебская Старина", т. V, стор. 84 (римськими числами), Витебськ 1888), Батюшкова (П. Н. Батюшков, Холмская Русь. Історическія судьби русскаго Забужья, СПетербургъ 1887, стор. 132), та в життєписах Йосафата пера В. Калінки, І. Урбана й інших.

Другий образ, що його Гофман розглядає, походить із музею Духовної Семінарії в Любліні, а передше був власністю родини Сапігів і знаходився в замковій каплиці цієї ж родини в Кодні. Відомий дослідник документів про св. Йосафата, о. Павло Шиманський, набув цей образ для свого архіву в Варшаві, а звідси він перейшов до музею Дух. Семінарії в Любліні. Він відрізняється від інших тим, що Йосафат представлений тут без усяких відзнак чернечих чи єпископських, тільки зі складеними

на грудях руками. Лице подовгасте, обрамоване довгим волоссям голови і бороди, очі великі і глибокі (Пор. Гофман Ю., цит. твір).

Третій образ у виданні Гофмана походить із єзуїтського костела в Полоцьку, згодом перевезений до Зебжидович біля Кракова, Йосафат в омофорі, на голові мітра, стилізована на латинський зразок. Із тієї ікони були зроблені різні копії, між іншим помістив дуже перестилізовану копію А. Гепен, у життєписі св. Йосафата; з неї брав узір і наш відомий мистець М. Сосенко в 1920-их роках.

Новим поштовхом до іконографії Йосафата була канонізація 1867 року. Назагал вона держалася графічних елементів попередніх ікон, оминаючи однак перенаголошування елементів гагіографічних. Про ті ікони можна сказати з Преосв. Й. Боцяном, що вони віддають радше "ідеальні", як "індивідуальні" риси лица Святого (Єп. Й. Боцян, нав. тв., стор. 123).

Новіша ж іконографія пішла ще далі в тому напрямі та ввела деякі елементи, які відходять ще далі від портретних основних рис Святого, стилізуючи, модернізуючи, ідеалізуючи, а деколи просто фантазуючи.

Закінчуючи цей короткий нарис іконографії Йосафата, слід сказати, що для відтворення правдивої ікони Йосафата треба повернутися до іконографії ХУІІ-ХУІІІ століть, до чого можуть допомогти і ті старі ікони, які були збереглися в австрійській займанщині перед першою світовою війною (Єп. Й. Боцян, Перед ювілеєм..., "Нива", рік 18, ч. 4, Львів 1923, стор. 123). Чи були вони збережені в часі другої світової війни та повоєнного церковного лихоліття в Галицькій Землі – сьогодні не відомо. Очевидно, ці часи не були прихильні для збереження Йосафатових ікон, у зв'язку з нищенням католицизму на тих землях, якого він був і залишився символом. (Єп. Й. Боцян, Рецензія на книжку Ю. Гофмана, в "Богословія", т. ІІ, кн. 1-4, стор. 60, Львів 1924)

Тому слід сподіватися, що столітній ювілей із дня канонізації Святого (1867-1967) принесе нові здобутки в цій справі, щоб заповнити ті втрати, які принесло церковне лихоліття на українських землях за останніх 200 літ. А це був би великий здобуток цих святкувань.

РОЗДІЛ Х БІОГРАФІЯ Й БІБЛІОГРАФІЯ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

Рідко яка постать церковної історії 17-го сторіччя стала предметом такої багатой й різномірної літератури, як особа Йосафата Кунцевича. Та це, зрештою, і не дивно, бо Йосафат Кунцевич із різних титулів був і певно буде предметом зацікавлення, дослідів, студій і дискусій збоку різних людей, і прихильників, і противників.

Свят-Йосафатівська література і багата, і різномірна, і цікава, та могла б бути предметом окремої розвідки чи студії. Але в рамках нашого життєпису мусимо обмежитися до короткого й дуже неповного перегляду літературної спадщини про Йосафата, головню тієї, яка наросла між його беатифікацією і канонізацією (1643-1867). Ця література являється одночасно і документацією, коли пізніша література (по канонізації) є радше популяризацією його постаті, на основі давніших документів і бібліографії. Багато з тієї давнішої літератури-документації вже пропало, багато ще лежить у недоступних архівах, а навіть те, що збереглося до наших часів, не є як слід відоме, опрацьоване, з'ясоване й навітлене. Деякі документи про особу і поведінку Йосафата ще й до сьогодні перекинуті, пофальшовані, неповні, або тенденційно навітлені. Тому не буде злишнім, коли на закінчення життєпису Йосафата Кунцевича подамо: І. Короткий огляд біографії і гагіографії Йосафата (1623-1866); ІІ. Огляд літератури про Йосафата (1867-1967), та вкінці: ІІІ. Бібліографічний показник джерел і літератури про Йосафата аж по сьогоднішній рік (1967).

I. ОГЛЯД БІОГРАФІЇ І ГАГІОГРАФІЇ ЙОСАФАТА (1623-1866)

Наш огляд обмежуємо до вибраного й доступного матеріалу, який охоплюємо в такі підрозділи: 1. Перші життєписи св. Йосафата, 2. Богослужбові й поетичні твори (17-18 стт.), 3. Проповіді й похвальні промови (17-18 стт.); вкінці 4. Полемічні писання проти Йосафата (18-19 стт.).

1. – ПЕРШІ ЖИТТЄПИСИ ЙОСАФАТА (17 ст.)

Історичне досліджування життя й обставин смерті Йосафата розпочалося зараз таки після його смерті, коли ще були між живими сотки свідків і його святого життя, і діяльності, і мученичої смерті. Тим свідкам завдячуємо багато документів, свідчень, заяв, зізнань і урядових актів до життя, характеристики й образу Йосафата.

а) Між цими історичними документами перше місце займає "Життя і смерть Йосафата Кунцевича, Архiepіскопа Полоцького". Це є перший життєпис Йосафата, написаний у два-три місяці після його смерті, і переданий під розгляд Апостольського Престолу в Римі вже на початку квітня 1624 р., який став основою для першого беатифікаційного процесу в 1628 р. і другого в 1637 р. Цей перший життєпис Йосафата був теж першим його друкованим життєписом (Добру і вичерпну розвідку про цей перший життєпис Йосафата написав о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ, Перший життєпис св. Йосафата ("Записки ЧСВВ", т. I, Жовква 1924, стор. 315-363), помішуючи три різні тексти життєпису, один у польській, а два в латинській мові. Він уважає, що автором першого життєпису в польській мові був митроп. Рутський; життєпис зразу був перекладений на латинську мову іншими людьми, і звідси пояснюються різниці мовно-стилістичного характеру, також і в заголовках. І так польський текст за титулований: *Relacya o zamordowaniu okrutnym y osobliwey swiatobliwosci w Bogu wielebnego Oycy Jozafata Kuncewicz, Archiepiskopa Polockiego, krotko a prawdziwie opisana, w Zamosciu, Roku Panskiego 1624 (Joachim Morochoowski, Episkop Wlodzimirski y Brzeski Czynelnikowi Laskawemu).*"

Другий, латинський варіант затитулований:

Brevis et vera narratio de crudely caede morumque singulari sanctitate Reverendissimi Patris Josaphat Kuncewicz, Archiepiscopi Polocensis descripta, Zamosciae anno 1624 (Joachimus Morochoowski, Episcopus Vladimiriensis et Brestensis Benevolo Lectori).

Третій, латинський варіант, пред'явлений у травні 1624 року Апост. Престолові звучить:

"Vita et mors Archiepiscopi Polocensis Rutheni a Schismaticis occisi, anno 1623")

Історики і дослідники цього найстаршого документу про життя і смерть Йосафата майже однозгідно стверджують, що автором першого життєпису Йосафата був сам митрополит київський Йосиф Велямин Рутський. Вправді, митр. Рутський не підписався під цим життєписом як його автор, але всі дані й обставини промовляють за тим, що це він написав перший звіт про життя, чесноти і смерть свого великого друга й сподвижника. Життєпис Йосафата пера Рутського був готовий уже при кінці місяця січня, або на початку місяця лютого 1624 р., бо вже в ньому згадується про суд над убивниками Йосафата і про покарання Витебська, що відбулося при кінці січня й на початку лютого 1624 року.

Життєпис Йосафата пера Рутського короткий, але докладний. Особливішу увагу автор звернув на чесноти й подвиги Кунцевича після його вступлення до монастиря, себто продовж цілого життя Йосафата в монастирі Пресв. Трійці у Вильні, а потім на архієпископському престолі в Полоцьку. Докладно описано тут смерть Йосафата у Витебську, як теж події, чудесні знаки і явища безпосередньо після мучеництва. Цей життєпис Йосафата вийшов іще того самого року (1624) у Замостю

друком і був присвячений папі Урбанові VIII. Видавцем його був Яким Мороховський, єпископ Володимира Волинського (Мабуть на бажання Рутського єп. Я. Мороховський, ви даючи Життя Йосафата, не згадав Рутського як автора. Із того, що було подане на початку, що видавцем був Я. Мороховський, дехто вважав його і за автора життєпису. Та аналіза тексту вказує таки на Рутського як автора).

б) До перших життєписів Йосафата належить: "Короткий звіт про життя і чуда блаженного Йосафата Кунцевича" Антонія Джерарді (A. Gerardi, *Sommaria Relazione della vita, e miracoli del Beato Martyre Giosafat Cuncevicio, Romae. 1643*), та "Життя і мучеництво блаженного Йосафата, єпископа й мученика", Станислава Косінського.

А. Джерарді написав життєпис Йосафата в 1643 р., себто в році проголошення Йосафата Блаженим, його твір вийшов у Римі й ґрунтувався на протоколах беатифікаційного процесу Йосафата та на життєписі Йосафата пера митроп. Рутського. Він був виданий із нагоди беатифікації Святого та служив для поширення знання про Йосафата.

Пrawdopodobно в тому самому часі написав життєпис Йосафата о. Станислав Косінський, єзуїт, приятель і сповідник Йосафата. Він був одним із головних свідків на першому і другому беатифікаційному процесі Йосафата в 1628 і 1637 рр. Знаємо видання цього життєпису з року 1665 р., на яке покликується життєписець Йосафата, єп. Яків Суша. Але, prawdopodobно не було це перше видання книжки о. Косінського. На жаль, книжка о. Косінського про Йосафата є сьогодні недоступна навіть бібліографам.

в) Життєписець Йосафата – Яків Суша. Найціннішим і найповнішим між першими життєписами Йосафата являється життєпис єпископа холмського і белзького, василіянина Якова Суші.

Яків Суша належить до світлих постатей історії Українсько-Білоруської Церкви. Народився він у Мінську 1610 р., до оо. Василіян вступив у дуже молодому віці (1626 р.), опісля студював в колегії оо. Єзуїтів у Пултуську (на Мазовії), а докторат із філософсько-богословських наук досягнув на університеті в Оломуці (на Моравії). Від 1639 р. був він професором і ректором холмської колегії, а від 1649 р. тимчасовим адміністратором холмської єпархії, на яку він одержав 1652 року єпископське свячення з рук митр. А. Селяви.

Суша був не тільки одним із кращих єрархів З'єдиненої Церкви в 17-му ст., але теж знаменитим її істориком і апологетом. З-під його пера вийшли три визначні історичні твори, що себе взаємно доповнюють. Перше і головне місце в цій історичній трилогії займає твір під наголовком: "Хід життя та подвиг мучеництва блаженного Йосафата Кунцевича, Архієпископа Полоцького та Єпископа Витебського і Мстиславського з Чину Отців Василя Великого." (Твір Суші "Подвиги Уніятів" – це коротка історія долі Берестейського Порозуміння, від 1595-1665, та її оборона від закидів і наклепів. "Савло і Павло Руської Унії" – це життєпис Мелетія Смотрицького та історія його приступлення до католицизму. Друге видання вийшло в Брукселі 1864 р. Український переклад зладив о. Богдан Курилас, ЧНІ, який появився в "Логосі", Йорктон 1966-7 р) Це перша історична монографія про Йосафата Кунцевича. До своєї праці використав він дотеперішні життєписи Йосафата: Рутського-Мороховського (з 1624 р.), Антонія Джерарді (з 1643 р.), а головню Станислава Косінського (з 1665 р.), про якого виразно згадує на вступі до своєї книжки. В основу праці Суші лягли документи й акти беатифікаційних процесів (із 1628 і 1637 рр.), до яких Суша мав вільний доступ у Римі, куди приїхав як висланець єпископату Українсько-Білоруської Церкви, щоб прискіпити канонізацію Йосафата та полегодити різні справи Української Церкви. Вартість його монографії в тому, що він побудував життєпис Йосафата на зізнаннях свідків згаданих вище беатифікаційних процесів, а крім того використав немало подробиць до життя Йосафата з оповідань сучасників Блаженного. Та й він сам жив у часах близьких до Йосафата, і то на тих самих землях Білоруси, де недавно жив і діяв полоцький архієпископ.

Книга Суші складається з таких розділів: I. Народження і молодість Йосафата

до вступлення в монастир; II. Йосафат у Чині св. Василя Великого; III. Йосафат як архієпископ; IV. Мучеництво й пізніші події; V. Прослава й чуда бл. Йосафата; VI. Церковне почитання Йосафата. Мабуть найбільш докладним розділом монографії Я-Суші являється розділ про чуда Йосафата. Він їх пильно збирав і списував; тож Суша подає опис чи перелік понад сотні чудес та дивних знаків, що їх Бог довершив за посередництвом Йосафата.

Монографія Суші, написана в латинській мові, вийшла в Римі 1665 р. і була присвячена тодішньому римському архиєреєві, папі Олександрові VII (1655-1667), із проханням, щоб папа проголосив Блаженного Йосафата Святим. Написана вона з великим пієтизмом до бл. Йосафата, а водночас з історичною сумлінністю, критицизмом науковця та любов'ю до правди й добра. Всі пізніші життєписці, історики, проповідники чи панегіристи Йосафата користувалися твором Суші. Друге видання твору Суші про Йосафата вийшло в Бельгії 1865 р. стараннями єзуїта, о. І. Мартинова. (Твір Суші був головним джерелом для Миколи Контієрі, життєписця Йосафата в італійській мові, з нагоди канонізації (1867) та для Альфонса Гепена, у французькій мові (1874).

Поетичний переспів життя Йосафата за даними монографії єп. Якова Суші зладив польський домініканець, о. Домінік Яцек Маліновський під наголовком: "Золота корона над зраненою головою Бл. Йосафата Кунцевича". Цей віршований життєпис Йосафата вийшов друком у Вільні в 1673-му році.

2. – БОГОСЛУЖБОВІ І ПОЕТИЧНІ ТВОРИ (17-18 стт.)

Мученича смерть Йосафата (1623 р.) та проголошення його Блаженным (1643 р.) дали нагоду до постанови літургійно-богослужбових та поетичних творів у його честь. Ця богослужбово-поетична прослава Йосафата була дуже популярна в перших десятиліттях після його смерті й беатифікації. На честь Йосафата поставали Служби, Молебні, Акафисти, поеми, панегірики, пісні й гимни в церковно-слов'янській, латинській та польській мовах. Багато з тих літургійно-панегіричних композицій не збереглося, багато залишилось у рукописах, або у недоступних сьогодні виданнях.

а. – Літургійна творчість у честь Йосафата. – Перші Служби й Молебні до Йосафата постали з хвилиною, коли він був проголошений Блаженным (1643 р.). Беатифікаційний декрет папи Урбана VIII, від 16-го травня 1643-го року, благословив відправляти в день Йосафата, себто 12-го листопада, Службу Священномученика з общини (себто із загальної Служби Священномучеників). (Текст декрету в "Документи Римських Архиєреїв", том I, стор. 521-3, де дається дозвіл на святкування й почитання Йосафата в дні 12 листопада, у Василіянським Чині в усьому світі та в Київській митрополії)

На Замойському Синоді (1720 р.) постановлено святкувати "Празник Блаженного Священномученика Йосафата" дня 16-го вересня (ст. ст.) окремою Службою. Виконуючи постанову Синоду, митр. Атанасій Шептицький видав у 1738 р. Службу Йосафатові під наголовком: "Возслідованіє празника Блаженнаго Священномученика Іосафата, совершаемое въ день місяця Септемврія" (Ця Служба вийшла разом з іншими, прийнятими Замойським Собором, Пресв. Євхаристії і Состраданню Пресв. Богородиці, під заг. Возслідованія празникам Пресвятой Тайни Євхаристії, Состраданія Пресвятой Богородиці и Блаженнаго Священномученика Іосафата, отъ святого Собора Замойскаго преподааннымъ. Типомъ издашася в монастирі Уневскомъ Чину св. Василя Великаго... Въ літо отъ Воплощенія Бога Слова 1738). Автор тієї Служби невідомий, але з деяких мовних та стилістичних прикмет Служби можна б догадуватися, що був ним білоруський василіянин (Єп. о. Боцян, Перед Ювілеєм св. св'ящ. Йосафата, див. "Нива", рік XVIII, ч. 4, Львів 1923, стор. 124). Автор Служби переходить систематично життя й смерть Йосафата, скрізь підкреслюючи його

чесноти й прикмети духа. Так, нпр., стихирі на вечірні оспівують Йосафата як мученика й доброго пастиря, а стихирі на літії як ревного подвижника церковної одности. Стихирі сідалні і хвалитні на Утрени змальовують життя Йосафата в монастирі та на єпископському престолі. Канон на утрени описує мучеництво Йосафата, чудесні знаки при віднайденні його мощів та деякі його чуда. Служба Йосафатові з 1738 р. мала декілька видань (Нпр. в Уневі (1745 р.), в Почаєві (1741, 1762 рр.) та в інших друкарнях), і в поправленій формі ввійшла до видання "Минеї" в Почаєві (1771 р.). Тут Йосафатові вже даний титул Святого (Служба Йосафата в Почаївській Минеї має назву: "Святого Священномученика Йосафата Архієпископа Полоцького" (Септемврія 16 день, лист 104 об.)).

По канонізації Йосафата (1867 р.) була написана грецька (Гроттаферрата) і латинська Служба св. Йосафатові (Автором грецької Служби Йосафатові був о. Н. Контієрі). Після віднайдення й перевезення мощів св. Йосафата до Відня (1916 р.), о. Ісидор Дольницький уложив окрему "Службу Перенесенню мощей Святого Йосафата", але вона залишилася в рукописі (Ця Служба була передана до Друкарні оо. Василіян у Жовкві, але не була видрукована (пор. статтю єп. О. Боцяна Перед Ювілеєм..., стор. 125)).

Крім властивої церковної Служби, після беатифікації Йосафата (1643 р.) на його честь постали богослужбові композиції принагідного характеру, як нпр. Молебні, Акафісти, гимни й пісні. Деякі з них знищились через часте вживання, а ще більше цих пам'яток пропало після насильної ліквідації Унії на теренах України й Білоруси (18-19 стт.). Про Молебень до Йосафата виразно говорить у своїм заповіті (з 4-го травня 1651 р.) митрополит А. Селява, але його текст не доховався до наших часів (О. Боцян, єп., Нав. стаття, стор. 125). Про Акафіст на честь Йосафата є згадка в "Реляції" о. Івана Олешевського, ігумена василіянського монастиря у Витебську. Автор тієї "Реляції" описує вбивство кількох василіян у Полоцьку, що їх помордував цар Петро I у 1705 р., коли вони відправляли по Вечірні "Акафіст блаженному Йосафатові" (Там же). Може був це той самий Акафіст, що в 1763 р. вийшов друком із паралельним латинським перекладом та піснею в честь Йосафата (Там же). Новий уклад Акафісту до св. Йосафата зладив о. Олександр Дикий, а поправив і доповнив його о. Ісидор Дольницький (Акафіст св. Священномученику Йосафату, Жовква 1901. Слід згадати тут також Служби Йосафатові, складені в польській мові для вжитку вірних римсько-латинського обряду).

З пісень на честь Йосафата заслуговують на окрему увагу три пісні, що ввійшли до славнозвісного "Почаївського Богогласника" (1790 р.). Перша пісня, написана в старо - українській мові, починається словами: "Злату трубу, словес губу" й оспівує святе життя Йосафата, його мучеництво, наругу над мертвим його тілом, віднайдення його та щедрі овочі смерті Священо-мученика. Правдоподібно постала ця пісня в 1667 р., коли мощі Йосафата поверталися після 14-літнього скитання (1653-1667) із Супрасля через Вильно до Полоцька. Таке припущення можна б зробити на основі п'ятої строфи, в якій описується радість міста Полоцька, коли до нього повернувся "драгоцінний Бисер", себто мощі Йосафата." (О. Боцян, єп., Нав. стаття, стор. 127. Пісня до св. Йосафата в Почаївським Богогласнику має такий заголовок: "Піснь Блаженному Священномученику Йосафату Архієпископу Полоцькому и Витебському. Твореніє инока Чину СВВ.")

Дві інші пісні Почаївського Богогласника написані в польській мові. Одна з них звеличує життя, мучеництво й славу Йосафата і правдоподібно була призначена для вжитку шкільної молоді. Друга пісня легким і популярним стилем змальовує приготування ворогів до кривавої розправи з Йосафатом та саме його мучеництво. Ця пісня була дуже популярна в народі, головнo ж у часах переслідування Унії на Підляшші й Холмщині. Було ще більше пісень про Йосафата між нашим народом у минулих століттях (17-19 стт.), але вони не записані.

б. Поеми й панегірики. – Крім богослужбових і церковних пісень у честь Йосафата, дуже популярними були поеми, гимни й віршовані панегірики, що їх уживано з нагоди торжественних обходів і святкувань у честь Йосафата, зокрема ж на

шкільних виступах, академіях, представленнях, деклямаціях тощо.

Вже 5 років після смерті Йосафата, а саме в 1628 р., вийшла у Львові невелика поема під наголовком "Духовний Тріумф", у якій автор – Олекса Сляхтович – звеличує життя й смерть Йосафата (Wal. Alex Slachtowicz, Tryumf duchowny o.Jozafata Kuncewicza, Episkopa Witebskiego, zyciem duchownym u smiercie meczenska cswiecony, Lwow 1628). Того самого року (1628) Йосафат Ісакович, білоруський василіянин, написав і видав друком більшу поему в латинській мові під наголовком "Йосафатида". У трьох частинах змальовано тут мученицьку смерть, чесноти й небесну славу Йосафата.

Після проголошення Йосафата Блаженим, берестейський воєвода Мельхіор Савицький написав у честь Йосафата поему в латинській мові, під наголовком "Первістки слави", яка вийшла друком 1649 р. в Вільні. Два поетичні панегірики про життя, страждання, смерть і прославу Йосафата вийшли в Римі в 1651-1652 рр. Автором обидвох панегіриків був Стефан Ліневський, студент філософії в римській колегії оо. Єзуїтів; перший панегірик має назву: "Рожа Кунцевича", другий затитулований: "Страждання Кунцевича". Латинську поему, присвячену поворотові мощів Йосафата до Полоцька (в 1667 р.), написав єзуїт о. Валентин Б'ялович. Довшу поему про життя й мучеництво Йосафата в 1673 р. написав о. Домінік Я. Маліновський. Вона є віршованою історією життя, смерті і прослави Йосафата, зладженою на основі життєпису Йосафата, написаного Я- Сушею. Поема Маліновського подає при кінці опис 186 чудес, довершених Богом за посередництвом Бл. Йосафата.

Усі тут згадані поетичні твори на пошану Йосафата є вимовним доказом великого пошанівку, популярно-сти й почитання, що ними втішався Йосафат, і серед своїх, і серед чужих (Єп. О. Боцян (нав. стаття, стор. 130) слушно писав: "Всі ці служби, молитви, пісні й поеми розкинені по різних міс цях. Годилося б воно, кращі речі перекласти на українське й видати разом на ювілейний рік (себто 1923). Одні як тексти для народних молитов, другі для музичних композицій і для деклямацій на ювілейних концертах, академіях і інших святочних обходах...". Слова Преосв. Боцяна не втратили своєї актуальності і сьогодні, в століття канонізації св. Йосафата).

3. – ПРОПОВІДІ І ПОХВАЛЬНІ ПРОМОВИ (17-18 стт.)

"Вбивство полоцького архієпископа, св. Йосафата Кунцевича, відомого загально із своєї святости, мусіло зробити незвичайне враження в цілій давнійшій Польщі, тим більше, що його довершено в столітті розбудженого релігійного життя. Неможливо отже, щоб Витебська трагедія перейшла безслідно і в тогочаснім проповідництві. Особа мученика була за високо поставлена і надто звісна, спосіб її насильного усунення з овиду був над міру трагічний, а чудесні події, зв'язані з Йосафатом були надто численні, голосні й надзвичайні, щоб проповідники не використали такої знаменитої теми до своїх проповідей." (Ярослав Левицький, о. др., Св. Йосафат Кунцевич в світ лі проповідей XVII і XVIII стт. (Див. Праці Богосл. Наукового Товариства, т. I, Львів 1925, стор. 86-87))

Темою похвальних проповідей у пам'ять Йосафата було святе життя, подвиги й чесноти, мученича смерть і чудесні події, пов'язані з Йосафатом. Проповіді, панегірики і принагідні похвальні промови на пошану Священомученика були дуже популярні в 17-18 стт., себто в золоту добу проповідництва на землях давньої Польсько-Литовської Держави. Вони змальовують нам "образ" Йосафата, як великого Святого, як мужа повного Божої ласки, як досконалий зразок праведности, як доброго пастиря, що кладе душу за своє стадо, як мученика за одність Христової Церкви, як "душехвата" й чудотворця (Там же).

а. – Свят-Йосафатівські проповіді з 17-го сторіччя. – Перші проповіді на похвалу Йосафата були виголошені ще перед його беатифікацією, а саме в перших

роках після його мученичої смерті; їх авторами були: Тома Ксенікепулос, Лев Кревза та Фабіян Бірковський.

Тома Ксенікепулос виголосив панегіричне слово на честь Йосафата 12-го вересня 1624 р. у Римській Колегії оо. Єзуїтів. Він був родом грек і в тому часі студіював у грецькій колегії св. Атанасія в Римі. Панегірик на похвалу Йосафата Ксенікепулос виголосив у латинській мові.

Ксенікепулос користувався у своїй промові життєписом Йосафата пера митр. Рутського. Звідтам зачепнув він важніші події з життя Йосафата та накреслив його подвиги в чернечому житті. Ксенікепулос підкреслює в особливіший спосіб побожність, душпастирську витривалість і ревність, любов Божих речей, покути, вмертвіння, смиренність, скромність, невинність та геройську терпеливість Йосафата. Слуга Божий Йосафат був справжнім добрим пастирем для свого стада: він відновляв пошкоджені церкви, будував нові, привернув карність серед духовенства, збільшив кадри священників і ченців, дбав про духовне життя і своїх священників і вірних, обороняв церковні добра від нападів світських людей та був неструджений у навертанні заблуканих овець. Ксенікепулос точно й подрібно описує останні хвилини життя Йосафата, його мученичу смерть та події після смерті, нпр. чудесні знаки при віднайденні його тіла та перші чуда. При кінці промови Ксенікепулос висловлює надію на недалеку канонізацію Йосафата. Панегірик визначається добрим гомілетичним укладом, красномовним стилем, що місцями стає патетичним і драматичним (Я. Левицький, Святий Йосафат в світлі проповідей XVII і XVIII стт., стор. 88).

Лев Кревза виголосив свою проповідь на похвалу Йосафата 18-го січня 1625 р. в Полоцьку. Як архимандрит оо. Василян у Вильні і як єпископ-номінат на смоленську катедру, Кревза брав участь у торжественних похоронах Йосафата, у приязі митр. й. Рутського, єпископів, духовенства й вірних обряду русько-українського та латинського. Проповідь Кревзи була виголошена в тодішній руській мові і вийшла друком ще того самого року (1625) у польському перекладі.

Лев Кревза був приятелем і співподвижником Йосафата з Вільна; він теж і став наслідником Йосафата на становищі архимандрита монастиря Пресв. Трійці у Вильні (1617 р.). Знав він добре життя й чесноти Йосафата, бо жив з ним кілька років. Між іншими, Кревза згадує в своїй проповіді, що Йосафат визначався досконалим послухом, любов'ю ближніх, замилюванням до покути й молитви, справедливістю й милосердям, як теж невинністю й ніжністю сумління. Подаючи причини смерті Йосафата, Кревза боронить Мученика від закиду його противників, які гіршилися тим, що за смерть одного (Йосафата) страчено більше людей. Кревза відповідає, що Йосафат не мав ніякого впливу ні відношення до покари своїх убивників. Зрештою, і за смерть Ісуса Христа загинуло багато людей під час облоги Єрусалиму. У проповіді Кревзи згадані чудесні події під час і після мучеництва Йосафата. Проповідь Кревзи була виготовлена за всіма приписами реторики, а стиль її гарний, живий і барвистий. (Я. Левицький, Нав. стаття, стор. 90)

До перших проповідей на похвалу Йосафата належить також панегірик о. Фабіяна Бірковського, доктора св. богослов'я й члена Чину оо. Домініканців.

Ф. Бірковський у своїй проповіді підкреслює велику любов Йосафата до ближніх, його суворе, покутницьке життя, апостольську ревність, духа молитви й геройську терпеливість. Будучи визначним проповідником свого часу, о. Бірковський дуже багато причинився до популяризації Йосафата між вірними латинсько-польського обряду. Проповідь Бірковського була видана в 1629 р. у Кракові, разом з іншими трьома проповідями цього ж проповідника.

Від проповіді Ф. Бірковського залежні проповіді про Йосафата двох інших польських проповідників: Войцеха Цецішевського та Казимира Войшнарівича.

Войцех Цецішевський, єзуїт, проповідав про Йосафа в церкві оо. Василян у Вильні в 1642 р., з нагоди торжественної процесії на честь Мученика. Казимир Іван Войшнарівич, єзуїт, був королівським секретарем. Він залишив три проповіді про Йосафата. У проповіді, що була виголошена в роковини мучеництва Йосафата, 12-го листопада 1646 р. в церкві оо. Василян у Жировицях, Войшнарівич звеличує чесноту

вбожества, духа покути, лагідність, покору й любов ближнього у Священномученика. Дві інші проповіді о. Войшнарівича підкреслюють в окремий спосіб геройську мужність і духа жертви, якими визначився Йосафат.

Між похвальними проповідями в честь Йосафата на особливішу увагу заслуговують проповіді Кипріяна Жоховського, спершу василіянського архимандрита, опісля київського митрополита (1674-1693).

Кипріян Жоховський склав 4 проповіді на похвалу Йосафата, з чого три були виголошені 1667 р., а четверта 1669 р. Всі ці проповіді вийшли друком окремими випусками.

Перша проповідь Жоховського носить назву: "Відвідини по дорозі". Її виголосив проповідник при кінці місяця вересня 1667-го року в Вильні, з нагоди виставлення мощів Йосафата, що поверталися назад до Полоцька. Звідси й наголовок проповіді, в якій Жоховський драматично змальовує посмертні відвідини Йосафатом тих місць у Вильні, які він ще не так давно освятив трудами, подвигами, молитвами й терпіннями свого життя. У цій проповіді Жоховський приписує Йосафатові чудесну поміч польсько - литовським військам над московськими в битві під Полонкою, коло Слоніма, в червні 1660 р. (Тут є натяк на блискучу перемогу дня 25 червня 1660 р. польсько-литовських військ над московськими. Польські вожді, Павло Сапіга і Стефан Чарнецькі, віддали свої війська під покров Блаженного Йосафата, і з 8 тисячами перемогли 25 тисяч московських військ)

Другу проповідь про Йосафата мав Жоховський у половині жовтня 1667 р., коли то мощі Йосафата залишали Вильно, в напрямі до Полоцька; звідси й наголовок тієї проповіді: "Прощайте..." Проповідник висловлює жаль, що мощі бл. Йосафата мусять залишати Вильно і відбути далеку дорогу до Полоцька. Та Йосафат і в своєму новому побуті у Вильні виказав себе "душехватором", бо багато православних приєдналося до Католицької Церкви. При кінці проповіді Жоховський просить Йосафата, щоб і надалі опікувався нез'єдиненими та притягав їх до правдивої Христової Церкви.

Третя проповідь Жоховського затитулована: "Після 14-літнього вигнання". Проповідник виголосив її 12-го листопада 1667-го року в катедрі Св. Софії в Полоцьку, себто в дні приїзду й торжественного привітання мощів Йосафата. У цій проповіді Жоховський звертається до Йосафата з реторичним запитом, щоб він здав "реляцію" зі свого 14-літнього скитання, що водночас було апостолуванням, не менш успішним і чудотворним від апостолування Йосафата, коли він жив і діяв.

Вкінці, четверта проповідь Жоховського про Йосафата була виголошена 11-го листопада 1669 р. в катедрі у Кракові, у рамках коронації нововибраного короля Михайла Вишневецького. На тій проповіді був приявний король із сенаторами та іншими державними й церковними достойниками. Ця остання проповідь Жоховського зосереджувалася на провідній думці й темі, себто що Йосафат був "добрим пастирем", що віддав життя за своє стадо. Звідси то проповідник видав цю проповідь під назвою: "Добрий Пастир". Ця проповідь Жоховського найкраще опрацьована і подає багатющий матеріал із життя й діяння Йосафата.

Проповіді Жоховського і в своїй мові, і в стилі, і в змісті відбивають впливи італійсько - французького проповідництва т. зв. барокового періоду з усіма його додатними й від'ємними прикметами. Дехто закидує свят - Йосафатівським проповідям Жоховського надто велику льояльність до Польської Держави, що проявилася головню ж в його проповіді у краківській катедрі. (Я. Левицький, Нав. стаття, стор. 87 і 109) Однак, коли візьмемо до уваги те, що проповідник виголошував цю проповідь перед королем і високими державними достойниками, то ця його льояльність і патріотичний дух були зумовлені самими обставинами та слухачами тієї ж проповіді.

б. – Свят-Йосафатівські проповіді 18-го сторіччя.– Із проповідників 18-го ст., що залишили проповіді про Йосафата, згадаємо Ю. Барща, Й. Гофмана, М. Курженецького, П. Пшечитанського, Ю. Добриловського, В. Сеницького, К. Костецького та й. Петкевича.

Юрій Барщ, єзуїт, видав дві проповіді на похвалу Йосафата. Темою першої

проповіді є, що Йосафат був "добрим пастирем", що будував Божі храми, помагав своїм вірним, був для них милосердний, а своєю наукою і прикладом став для них духовним лікарем і кормителем. За його допомогою польсько-литовські війська перемогли далеко сильніші полки москалів (у 1660 р.). У другій проповіді, що є продовженням першої, Барщ наводить багато чудесних подій із життя Йосафата і після його смерті, навіть таких, про які не згадують попередні проповідники. Обидві проповіді Барща походять з 1717 р. і вийшли друком у Вільні.

Йосафат Гофман, домініканець, виголосив свою проповідь у церкві оо. Василіян у Бересті Литовським. У ній переходить він коротко життя Йосафата й підносить головніші його чесноти, зокрема ж любов до Пресв. Євхаристії. Проповідь Гофмана видержана в популярному стилі; вийшла вона 1729 р., з друкарні оо. Василіян у Супраслі.

Мартин Курженецькі, єзуїт, представляє Йосафата в своїй проповіді як зразок до наслідування для різних станів людей, Йосафат дбав добре про своїх вірних, відвідував церкви, доглядав священників, слухав сповідей, відвідував хворих, помагав убогим, навертав заблуканих, не жалуючи своїх сил, здоров'я, а навіть життя. Він безустанно молився, суворо постив, умертвляв своє тіло, вкінці віддав життя за своє стадо. Бог прославив Йосафата чудами, а людям дав як приклад до наслідування. Ця проповідь Курженецького вийшла друком 1752 р. у Вільні, у збірнику проповідей того ж проповідника.

Патрикій Пшечитанський, домініканець, звеличує Йосафата як зразок ревности й працьовитости. Свою проповідь поділив він на дві частини: у першій описує Йосафата як ревного працівника на Христовій ниві, а в другій заохочує своїх слухачів, щоб наслідували Йосафата в ревності й працьовитості, а головню, щоб уникали п'янства, лінивства, проклонів та інших блудів-гріхів. Проповідь Пшечитанського подає мало життєписних даних про Йосафата, а зосереджується на моралізуванні. Проповідник виголосив її 1786 р. в Гушці, а друком вийшла вона у збірнику проповідей цього ж проповідника.

Крім проповідей чотирьох вище згаданих проповідників чужого обряду й походження маємо в 18-му сторіччі декілька проповідей про Йосафата авторства тодішніх руських (білорусько-українських) проповідників. Безперечно, що проповідників і проповідей про Йосафата в тому періоді було куди більше, але не всі проповідники списували і не всі друкували свої проповіді. Навіть ті проповіді, що вийшли друком, сьогодні мало відомі або недоступні. (Недоступні вже сьогодні проповіді нпр. о. Порфірія Важинського, василіанського Протоархимандрита і єпископа Холмського (пор. Я. Левицький, Нав. стаття, стор. 102)

Цікаву й досить оригінальну проповідь про Йосафата залишив Климент Костецький, парох села Митковець біля Проскурова, в рукописнім збірнику проповідей на різні теми. Збірник проповідей о. Кл. Костецького опублікував др. Остап Макарушка в 1924 р., подаючи їх мовно-стилістичну аналіз і характеристику. (Остап Макарушка, др., Слова Климента Костецького ("Записки ЧСВВ", т. I, Жовква 1924, стор. 479-568)

"Слово о священномъ Мучениці Асафаті, Архієпископі Полотскомъ" о. Кл. Костецького має здебільша апологетичний характер. Проповідник подав тільки кілька речень про святе життя й мученичу смерть Йосафата, зате цілу свою увагу присвячує обороні Мученика від наклепів його противників. Мав їх Йосафат за життя, бо вони не могли стерпіти його святого й бездоганного життя і тому позбулися його насильно. Та ще й тепер не бракує противників св. З'єдинення, які чудесні події при смерті Йосафата, а навіть саме його мучеництво вважають Божою карою за його нібито грішне й неморальне життя. Проти такого наклепу проповідник уживає такого простого, але сильного і вимовного аргументу: Як міг Бог грішного й покараного людьми чоловіка прославити дивними знаками, чудами і нетлінним збереженням мощів? "Слово" о. Костецького про Йосафата закінчується пересторогою, що не вільно нікого судити, обмовляти чи оклеветувати, бо "кто навик без вини благих осуждати, той не может нігди в небі zostавати". Правдоподібно о. Костецький написав свою

проповідь про Йосафата в половині 18-го ст. Своїм стилем, мовою і змістом проповідь о. Костецького належить до найбільш цікавих і оригінальних свят-Йосафатівських проповідей взагалі. Проповідник, хоч і сільський парох, був на тодішні часи досить освіченою людиною, добре очитаною в Св. Письмі й церковній історії (Там же, стор. 553-555).

При кінці 18-го ст. вийшли в Почаєві "Науки Парохіяльні" василіянина о. Юліана Добриловського, спершу в мові церковно-слов'янській (Бесіди парохіяльні на неділи и нарочитія свята всего літа, Почаєвь 1789), а згодом у тодішній старо-українській (Науки парохіяльні на неділи и свята урочистія цілого року из Євангелій подлуг обряду греческаго розположенних, Почаєвь 1794 (Проповідь про Йосафата знаходиться на стор. 234-237). У збірнику "Наук парохіяльних" о. Ю. Добриловський подає теж коротку проповідь про Йосафата.

Ю. Добриловський поставив собі за тему: Як маємо наслідувати Блаженного Йосафата? Виходячи зі слів св. Євангелії, що "пастир добрий душу свою кладе за вівці" (Йоан 10, 11), проповідник представляє Йосафата як вірного послідовника Ісуса Христа, Доброго Пастиря. Ідучи слідами Христа, Йосафат провадить своє стадо здоровою наукою, прикладом святого життя й мученичою смертю. Тому шанували його навіть його противники, а Бог прославив його даром чудес.

Таку саму тему має теж проповідь про Йосафата, що її у збірнику своїх проповідей помістив василіянин, о. Валеріян Сеницький. Його проповідь складається з трьох частин. У першій частині проповідник говорить про ревність Йосафата в навчанні своїх вірних. Йосафат, як справжній "добрий пастир", давав своїм овечкам добру пашу, себто здорову Христову науку, проповідуючи її з ревністю другого Іллі та неустрашимістю другого Івана Хрестителя. У другій частині проповідник каже, що Йосафат не тільки давав своїм вірним добру духовну поживу, але теж охоронював і боронив їх від злющих вовків, жертвуючи при тім і своїм здоров'ям, і своїм життям. Він терпеливо переносив наклепи, наруги й переслідування ворогів, а від насильної смерті не втікав, бо знав, що нею скріпить у вірі своє духовне стадо. У кінцевій, третій частині своєї проповіді о. В. Сеницький вказує на джерело пастирської ревності Йосафата, себто на його любов Бога й ближнього, що була щира, правдива, жертвенна і геройська.

Коротку науку про Йосафата у формі "точок до медитації" (роздуми) подав у своїм збірнику "Медитацій" о. Йосиф П'єткевич, василіянин. Тому, що "Медитації" о. й. П'єткевича були призначені для духовних осіб, автор звертає увагу на чернечі і священничі чесноти Йосафата, нпр. на його душпастирську ревність, молитву, пости і вмертвіння. Автор певно користувався "точками до розважання" про Йосафата попередніх авторів і проповідників."(о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ, Точки до розважання на день св. Йосафата ("Записки ЧСВВ", т. I, Жовква 1924, стор. 143-145).)

4. – ПОЛЕМІЧНІ ПИСАННЯ ПРОТИ ЙОСАФАТА (18-19 стт.)

Одночасно з розвитком культу св. Йосафата, наростала і полемічна література проти нього і його життєвого діла. Її початків можна шукати вже в перших роках його чернечого життя в Вільні, яка концентрується в слові "душехват"; згодом вона прийме гасло "папіст", вкінці – "уніят". Спочатку висмівають Йосафата виленські городяни, згодом накидуються на нього публично полочани, а, вкінці, виступають проти нього чинно – витебцани. Волинський шляхтич Лаврентій Древинський на сеймі в Варшаві в 1620 році сміявся з його нешляхетського походження, як сина "Кунця – шевця", переплітаючи свою полеміку проти З'єдинення різними дотепами, з яких проглядає ображена шляхетська пиха (Пор. М. Грушевський, Історія України-Руси, т. VII, стор. 446, Київ-Львів 1909). Такий самий характер мають полемічні писання 1622-1623 рр., і "Протестація"(М. Грушевський, нав. тв., стор. 498) митроп. Йова Борецького, і

"Суплікація" шляхти на сейм 1623 року (В цих документах говориться вже про "утиски і беззаконня" з боку з'єдинених, без заподання переконливих доказів, яких домагалися з'єдинені; пор. Лист Йосафата до Л. Сапіги в розд. VI нашої книги), яка під претекстом оборони "релігії грецької" змагається за свої "шляхетські вольності". Для досягнення цієї цілі все годилося: дотепи, очорнювання, сплетні, навіть фальшування історії і дійсності.

А по містах і селах Білорусі ходять емісари М. Смотрицького з його листами, стараються і живим словом знеславити Йосафата та підірвати його авторитет, не перебираючи в засобах, включно до насильств. Для них він "папіст", "уніят", "зрадник", "узурпатор", "насильник", "латинник", "руїнник благочестя і східньої Церкви" (Ці закиди розглядають оба беатифікаційні процеси з 1628 і 1637 рр., і свідки дають вияснення про походження таких закидів).

Навіть давній приятель східнього католицизму, литовський канцлер Лев Сапіга, в тривожні для держави 1620-1622 роки, дається застрашити чи обманути повинню недоказаних наклепів на Йосафата і в 1622 році вистосовує до нього грубо полемічного листа, а в ньому оперує поширеними тоді полемічними аргументами проти Йосафата; згодом цей лист стане наріжним каменем полеміки проти Йосафата аж до наших днів (Лист Льва Сапіги з 17 березня 1622 р. був прикладений вже до беатифікаційного процесу в 1628 р. в перекладі на лат. мову та був уважно перевірений; згодом його подають майже всі життєписці Йосафата, не закриваючи його перед читачами. В 1805 р. Н. Бантиш-Каменський зладжує переклад на російську мову та використовує його як головний аргумент проти Йосафата й Унії. В 1864-65 рр. його видвигає московська урядова преса, щоб перепинити канонізацію Йосафата. Західні вчені, як Контієрі, Гепен, Мартінов дають відповідь на ці закиди в пресі й особними студіями. Важніші відповіді публікуються на сторінках паризького "Ле Монд" з під пера А. Гепена та інших. Пор. відповідь їв. Мартінова в франц. мові в "Записки ЧСВВ", том VI, Рим 1967).

По мученицькій смерті Йосафата вістря полеміки стосовно закидів у насильстві та переслідування православних, на довший час було зломане, бо докладний державний судовий процес у Витебську (1624) і канонізаційне досліджування життя і смерті Йосафата розвіяли цю легенду, та відділили правду від видумки (Пор. зам. 63-64).

Згодом, коли культ Йосафата утвердився серед народу, тут то там виринають закиди щодо тотожності чи нетлінності його мощів, правдивості його чудес, тощо. З хвилиною, коли Москва входить в прямий контакт з українськими землями, вона старається паралізувати вплив Йосафата, називаючи його "лже-мучеником" та намагаючись сховати його нетлінні мощі та вияви пошани до нього. Тому походуючі в Польщі чи Білорусі московські війська мають також (не зовсім мілітарне) завдання: знайти і знищити мощі Йосафата, руйнують його образи, перепиняють інші вияви культу, і мощі Йосафата ідуть на скитальщину (1654-1667, 1705-1725 рр.). Та все це не має впливу на долю культу Йосафата, і являється зовнішнім встряванням в українські церковні справи, в тому часі в переважаючій більшості католицькі (XVIII ст.). Навпаки, культ Йосафата поширюється і поглиблюється, як ми бачили вище (Пор. розд. VIII, і першу частину розд. X).

З кінцем XVIII ст. полеміка проти св. Йосафата входить у нову широку акцію Москви за так зв. "возсоединеніє уніятів", яке започаткував упадок Польсько-Литовської Держави (1772-1795) та опанування Литви, Білорусі і України Московщиною. Крім звичайного поліцейського та мілітарного насилля, треба було подбати про нові "аргументи" для оправдання ліквідації східнього католицизму в обличчі Європи. "По височайшому повелінню" Катерини II, російський історик Н. Бантиш-Каменський береться до цього діла і на початку XIX ст. видає так зв. "Историческое известіе о возникшей въ Польше Унії (Книга появилась в 1805 р. в Петербурзі; автор згадує "височайшее повелініє" вже в самому заголовку, таке доручення він дістав у рамках акції Катерини II в 1795-96 рр. проти українсько-білоруської католицької Церкви). Він збирає мнимі архівні документи про "гонення

благочестивих" з боку "римлян і уніятів", присвячуючи окремий розділ 1620-им рокам, тобто часам св. Йосафата, якого він уважає першуним "у гнеті правовірних". Для цього він використовує лист Льва Сапіги з 1622 р., перемагаючи його та прикріплюючи його до свого задуму (Н. Бантиш-Каменський, нав. тв., стор. 70-79,- про пофальшування цього листа в цьому часі пор. Вац. Пануцевич, Св. Йосафат Архієпископ Палацкі, Чикаго 1963, стор). Тут було виставлено головні тези нової полеміки проти Йосафата на ціле ХІХ століття, і московська та взагалі православна історіографія не мала сили і відваги вирватися вже з цього шаблону, хоч і згодом почали появлятися документи, видавані таки ж московськими істориками, які давали багато елементів для перевірки цього погляду. З клеймом "лже-мученика" і "жорстокого гонителя православних" ввійшов Йосафат у ХІХ ст., яке стало гробом для українського католицизму.

Щоб оправдати насильне знищення українсько-білоруського католицизму, переведене протягом сто літ (1774-1874), царський уряд доручив російським урядовим історикам видати окрему документацію про так зв. Унію, фінансуючи її державними субсидіями. Так у 1850-их роках появилася цілий ряд багатотомних публікацій документів (Напр. Архів Югозападної Росії, томи 1, 4, 5, 6, 7, 8, Київ 1859, 1871, 1872, 1883, 1887, 1888, Акты относящієся къ истории Западной Росії, т. 4, Спб., 1851,- Акты, издания Виленской Коммисіею для разбора древнихъ. актовъ., том 33, Вильно 1908,- Акты историческія, собрания Археографическою Коммисіею, Спб. 1841-1842; Акты, относящієся къ истории Южной и Западной Росії, Спб. 1883-1889. – Добрі й критичні зауваження про ціль методу і тенденцію видавання тих "Актив" подав Дм. Дорошенко, Володимир Антонович – Його життя й наукова та громадська діяльність, Прага 1942, стор. 101-103) в яких окрему увагу звернено на постать св. Йосафата та його часи. Ця документація була переведена окремими методами і мала наглядні спрямування: знеславити східний католицизм, як ворожу, антиправославну інтригу Польщі і Риму. Хоч і появилася десятки томів різних "Актив" "западної чи югозападної Росії", то все ж таки до повноти образу було далеко: нераз справжні й заслужені вчені мусіли коритися вимогам державної політики й достроювати свої наукові дослідження до "височайшого повеління".

Для прикладу можна навести, як потрактували постать Кунцевича два історики тому сто літ назад: М. Коялович, автор двотомної праці про Берестейське З'єдинення (Н. Коялович, Литовская церковная Унія, т. I, Спб. 1859, т. II, Спб. 1861) і Пантелеймон Куліш (П. Кулиш, История воссоединения Руси, т. III, стор. 1-93). Вони, хоч і мали під руками акти беатифікаційного процесу з 1637 року, так і не встигли чи боялися виступити проти прийнятих "урядових" тез Бантиш-Каменського. Коялович ще й поглибив їх сповідною "науковістю" і своїм авторитетом історика, примушуючи морально до мовчанки інших, які бажали більшої об'єктивності і повороту до джерел першої руки (Пор. напад Кояловича на Павла Доброхотова, який вимагав більшої об'єктивності і повороту до джерел (Коялович, нав. тв., т. II, стор. 327-330). Та навіть і Коялович мусів признати, що Йосафат був щиро побожною людиною, мав рідкі "природні дарування", досить добрий рівень формування а "гармонія між його переконаннями і ділами" була причиною його впливу (т. II, стор. 122-123). Також і П. Куліш не мав цивільної відваги виступити проти втертих тверджень російських істориків, і – присвятивши в своїй "Історії воссоединения Руси" (П. Куліш, нав. тв., т. III, стор. 1-93) аж два розділи добі, особі і праці Йосафата, – не вийшов поза перелік тих закидів, які станули маревом над російською історіографією від часів Бантиш-Каменського, хоч деколи і з під його пера вириваються про Йосафата позитивні відгуки; як напр. "Кунцевич не був зовсім злим, а навпаки був – по своїй природі – навіть добрим чоловіком"; визначався "природним ентузіазмом", "апостольською красноріччівістю", "був у своїм роді праведником" і для "унії" працював з переконання. Куліш бачить в ділах противників Йосафата не тільки "оборону православ'я", але також змагання за опанування церковних престолів і маєтків, а саму смерть Йосафата називає "витебською трагедією", бо православні вийшли з неї "з окривавленими руками" (Там же, стор. 10, 13, 37-38, 79).

В таких часах і серед таких поглядів прийшло до канонізації св. Йосафата в

1867 р. та його світової прослави, на що zareагувала гостро московська державна і церковна політика, послуговуючися підяремною історіографією. Полеміка велася тоді між Петербургом та Парижем (Пор. напр. "Ле Монд" (Париж, за рік 1865), даючи поштовх до нових дослідів і нових літературних появ про св. Йосафата з одного і з другого боку.

II. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ПРО ЙОСАФАТА

(1867-1967)

Огляд літератури про Йосафата Кунцевича за останнє століття охоплюємо в такі речеві підрозділи: 1. Нова біографія св. Йосафата, 2. Історично-наукова бібліографія, та 3. Тенденційна історіографія. Рамки цього життєпису дозволяють і тут тільки на загальний огляд, з відміченням важливіших появ та нових течій у досліджуванні життя Святого, відповідно до нових історичних та гагіографічних заінтересувань цієї нової доби. Повні й оригінальні різномовні заголовки книжок і статей подаємо поазбучно в Бібліографічному показнику.

1. – НОВА БІОГРАФІЯ СВ. ЙОСАФАТА

Нова біографія св. Йосафата, тобто нові твори про життя, працю, смерть і прославу Кунцевича постали з потреб його канонізації та поширення його культу на всю Вселенську Церкву. Зароджується ця нова біографія в часі канонізаційного процесу (з 1863 р.) та процвітає по канонізаційних торжествах, у різних мовах і серед різних народів.

Клясичним твором про життя і мучеництво Йосафата через повних два століття залишався твір Якова Суші, на який спиралися всі, хто писав про Йосафата. Церковно - історичні праці Ігн. Кульчинського та Ігн. Стебельського з 18 сторіччя подавали дуже мало. Тож не дивно, що вже і під час канонізаційного процесу появляється друге видання життєпису св. Йосафата пера єп. Я- Суші, в 1865 р., зладжене о. І. Мартіновом (Нове видання появилося в Парижі-Брюкселі в 1865 р), щоб зазнайомити західний світ з постаттю нового кандидата в Святі Божі Угодники. Того ж самого року в Кракові появляється "Життя бл. Йосафата" в польській мові, пера Доміціана Мечковського, зладжене на основі твору Я- Суші.

Та першим новим біографічним твором нової доби стало "Життя св. Йосафата", зладжене в італійській мові о. Миколаєм Контієрі, гроттаферратським василіянином, постулятором канонізації, опубліковане в день канонізації, тобто 29 червня 1867 р. Написане легким, розповідним стилем, воно полонило увагу своїх читачів (Про відгомін життєпису в Римі і про оцінку Пія IX, порівняй: Antonio Rocchi, Memorie Grottaferratesi, в "Записки ЧСВВ", т. VI, Рим 1967). В чотирьох книгах, і 30 розділах воно вичерпало повнотою свою тему, а 40 сторінковий додаток подавав "Катехизм", "Правила" і Листи Йосафата до Л. Сапіги. Н. Контієрі пристосував біографічну схему Я. Суші до вимог нової гагіографії, з додатком декількох самостійних розділів, використовуючи новіші здобутки історіографії східної Європи взагалі.

Своїм задумом датується 1867 роком двотомова праця французького бенедиктинця, о. Альфонса Гепена, під заголовком: "Апостол Об'єднання Церков у 17 сторіччі і – Св. Йосафат і греко-слов'янська Церква в Польщі і на Русі", видана в французькій мові в Парижі, в 1874 р., а згодом доповнена і перевидана в 1898 р. Гепен скористав з великого архівного і бібліотечного матеріалу в Солем, Парижі, Познані, Львові, Римі. Йому була доступна і польська, українська, білоруська, московська бібліографія про Йосафата та збірки архівних документів, що тоді появлялись в Петербурзі, Москві, Вільні і Києві (Пор. відмітку 69. А. Гепенові помагали такі історики як: І. Мартінов, Б. Залеский, В. Калінка, кард. І. Пітра, кн. Вл. Чарторийський

та інші. Він користувався також працями тодішніх істориків: Кульчинського, Стебельського, Бантиш-Каменського, Лелевеля, Сярчинського, Дзедушинського, Гарасевича, Кояловича). Гепен знав теж добре добу Йосафата та її політичні, національні і церковні проблеми, і свій твір ставить у широкі перспективи сумлінно, об'єктивно і науково, не жахаючись сказати правду на будьяку адресу. Праця Гепена має вигляд монументальний: 2 томи по 638 і 592 сторінки, та 150 сторін історичного вступу. Гепен писав для західного світу, і подав широке історичне тло, для інформації необзнайомленого з історією цього простору читача. Аналіза фактів і подій в Гепена солідна, продумана і об'єктивна; в тому консультував він визначних своїх сучасників (Пор. відмітку ч. 80). І хоча дещо з поглядів і тверджень Гепена може сьогодні вже перестаріле, але праця його залишається важною, її заслуга для укр. історіографії невмируща, а для біографії Йосафата просто незаступима.

З такими прикметами, праця Гепена знайшла високу оцінку і поширення, і в 1897-98 рр. появилася другий її наклад. Та вже передше, і згодом вона заважила вирішньо на виготовлення інших життєписів у різних мовах. В 1885 р. появляється скорочене і упрощене видання о. Валеріяна Калінки, польського воскресенця, дорадника і співпрацівника А. Гепена, під заголовком: "Життя св. Йосафата Кунцевича Мученика, Архієпископа Полоцького, оповіджене на тлі історії Руської Церкви на основі твору о. Альфонса Гепена". Книга появилася у Львові в 1885 р., а в другому виданні в 1908 р. Книга Калінки хоч і втратила на монументальності Гепена, але зискала на більшій доступності і популярності.

В 1898 р. появилася життєпис Йосафата також німецькою мовою, пера Йогана Лосгорна, під заг. "Святий Мученик Йосафат Кунцевич", у Мюнхені; та хоча він появилася вже по появі праць Контієрі і Гепена, він являється перекладом-перерібною життєпису Я- Суші, що і відзначено в самому заголовку. Самостійним розділом є останній, про положення української Церкви в Польщі, Росії й Австро-Угорщині.

За хронологічною чергою в 1902 р. появляється перший український життєпис Йосафата пера о. Євгена Козаневича, ЧСВВ, під заголовком: "Життє св. Священномученика Йосафата Кунцевича, ЧСВВ, Архієпископа Полоцького", накладом Жовківської Друкарні оо. Василіян, згодом перевидане другим накладом у 1930. Та й був це найвищий час, щоб і українці мали життєпис свого Святого на рідній мові, як слушно відзначає автор ("Невелика це для нас честь, що чужі народи досліджують життя наших святих, видають томами їх життєписи, величають їх чесноти, а ми дивимось на це байдуже, а що гірше, бажаємо бути недозрілими і непокликаними суддями святости Святих, яких життя знаємо хіба з мутного й непевного джерела, оповідання або з часописів" (Є. Козаневич, Життє св. Священмч. Йосафата Кунцевича, стор. 5-6.)). Джерелами цього життєпису були праці Суші, Контієрі, а головню Гепена і Калінки; у другому виданні вже були використані документи до віднайдення мощів Святого в 1916 р. Стиль популярний, проглядний, легкий. Книга має 30 розділів, та до наших днів була одиноким укр. католицьким життєписом Святого більших розмірів.

Новою синтезою життя св. Йосафата, зробленою о. Козаневичем, скористалися і чужинці. При кінці першої світової війни з нього користає о. Павчо, видаючи свій життєпис під заг. "Життя святого Священномученика Йосафата Кунцевича, ЧСВВ, Архієпископа Полоцького", в словацькій мові, без дати і місця видання; книга майже дослівний переклад праці о. Козаневича.

Ювілей 300-ліття з дня смерті Святого, приніс у 1924 р. короткий, але дуже докладний життєпис пера о. Ярослава Левицького, під заг. "Життя Апостола Унії, св. Свщм. Йосафата", що появилася у Львові. У 1922 р. появилася друге видання життєпису Йосафата, пера о. Івана Урбана, Т. І., під заг. "Св. Йосафат Кунцевич, Єпископ і Мученик"; перше видання появилася вже в 1906 р., з використанням праць Суші, Контієрі, Гепена, Калінки.

Поширення культу св. Йосафата біля його мощів у Відні, приносить в 1933 р. нову біографію Святого в німецькій мові, авторства о. Адольфа Іннеркофлера, під заг. "Вбитий Святий у св. Варварі на Поштовій вулиці – Греко-католицький Архієпископ і Мученик Йосафат Кунцевич". Книжечка появилася в Відні і відзначається зв'язкістю

викладу та докладністю даних і дат, зокрема щодо чуд.

Воєнні роки другої світової війни принесли деякі здобутки і втрати в свят-Йосафатівській біографії. В 1943 р. в Мішкольці, появляється життєпис Йосафата в мадярській мові під заг. "Геройська доба св. Унії – Життя і мучеництво св. Йосафата Кунцевича, Архiepіскопа Полоцького", пера о. Степана Сантої-Семана, в стилю популярнім о. Козаневича, та за його текстами і схемою. За такою переробленою схемою о. Козаневича, в часі другої світової війни написав обширніший життєпис о. Андрій Трух, ЧСВВ, видаючи його частинами в "Світлі" (Пор. "Світло", Мондер (Канада), рік VII (1944), чч. 20-23,- рік VIII (1945), чч. 1-22, рік IX (1946), чч. 1-17), під заг. "Святий Йосафат – Історія його життя і мученицької смерті за церковну єдність", перероблюючи його згодом (між 1955-1959 рр.) на основі виданих у Римі "Документів Беатифікації і Канонізації" (Помираючи дня 9 травня 1959 р., о. А. Трух залишив новий рукопис Життя св. Йосафата, який використано в п'ятому томі "Житія Святих"). Серед завірюхи світової війни пропала також наукова монографія про св. Йосафата о. Йосафата Скрутеня, ЧСВВ, одного з кращих знавців життя і доби св. Йосафата (о. Йосафат Іван Скрутень, ЧСВВ (1894-1952), полишив цілу низку наукових статей, студій, розвідок про св. Йосафата, головнo в "Записках ЧСВВ" яких він був ініціатором і через 15 років редактором (1924-1939). Важніші статті див. у Бібліографічнім показнику).

З біографічних видань по світовій війні 1939-1945 рр. слід згадати також інші, книжкові появи про життя св. Йосафата. В 1955 р. появляється в Ньюорку в англійській мові "Життя св. Йосафата – Мученика за Одність", авторства Теодосії Борецької, яке є майже вірним перекладом праці о. Є. Козаневича, хоча виказує багато невірнoго розуміння подій, термінології та назв осіб і місцевостей, що можна б відписати і на рахунок техніки видавництва. Авторка використовує теж новіші здобутки Йосафатології. У 1960 р. у Видавництві Гердера в Відні появилася оригінальна праця-життєпис св. Йосафата др. Еріки Унгер-Драйлінг, під заг. "Йосафат. – Борець і Мученик за єдність християн". Книга написана цікаво й оригінально, але треба вважати її радніш літературно - художнім, як історично - науковим твором. Авторка простудіювала багато джерел і їх використовує в відмітках; однак сама книга носить характер історично-біографічної повісті про події з життя і доби Йосафата, і часто відбігає від історичного ґрунту, запускаючись у містично-гностичні спекуляції орієнталістики, якої авторка була знавцем. Вкінці, треба відзначити появу в 1963 р. в Чікаго книги Вацлава Пануцевича, в білоруській мові, під заг. "Св. Йосафат – Архiepіскоп Полоцький". Хоч автор придержується загально біографічної схеми Козаневича, то використовує і нові здобутки науки; зокрема займається справою листа Льва Сапіги та його пофальшуванням в російській історіографії.

Вкінці можна б згадати і декілька менших брошурок, життєписів Йосафата, з популяризаційними цілями і такою ж формою і стилем, видавані з різних нагод, як нпр. "Життє св. Йосафата", Львів 1910, Вінніпег (без автора і року видання), накладом Канадійсько-Української Видавничої Спілки, А. Пекар, ЧСВВ, Апостол З'єдинення. Життя св. Свящ. Йосафата, Нью йорк 1967 (в укр, і англійській мові); С. Якимишин, ЧСВВ, Св. Йосафат Кунцевич, ЧСВВ. Подвижник З'єдинення, Торонто 1967 і т. д. Також і в чужих мовах можна знайти різні принагідні життєписні появи про св. Йосафата, з популяризаційними завданнями (Пор. напр. в болгарській мові: О. Германь, иеромонахъ, Свети Йосафатъ Кунцевичъ, Полоцки Архiepіскопъ, Мученикъ, Сливент, 1910 (стор. 36), та інші, зокрема в укр. мові).

В загальному можна сказати, що біографія св. Йосафата за останнє століття була потрактована задовільно, враховуючи загальне становище й інтерес до нашого святого Земляка в світі й у Церкві. А велика частина цього заінтересування проявилася в історичних, наукових і популярних статтях і збірниках.

2. – ІСТОРИЧНО-НАУКОВА БІБЛІОГРАФІЯ ПРО ЙОСАФАТА

За останнє століття історіографія три рази займалася інтенсивно справою Йосафата Кунцевича: з нагоди канонізації в 1867 р., з нагоди 300-ліття з дня його мучеництва в 1923 р., і зараз – з нагоди 100-ліття цієї ж канонізації. З цих трьох нагод появився цілий ряд історичних і наукових статей і збірників документів до його життя.

а. – Історіографія з нагоди канонізації. – По двох століттях перерви, готування в 1860-их роках до торжественної прослави Йосафата вимагало цілого ряду поважних студій та виготовлення відповідної документації. Давні документи 17-го століття залишалися здебільша в рукописах та в малій кількості примірників, і були мало відомі для ширшого загалу. Та вже з другої половини 18 ст. почалося пильне збирання всього того, що стосувалося Йосафата. За ними слідували передусім василіянські історики, такі як Ігн. Кульчинський, Ігн. Стебельський, Ігн. Володзко, які мали доступ до римських чи монастирських архівів (Про рукописний збірник документів беатифікації Йосафата, зладжений в 1762 р. Ігнатом Володзком, ЧСВВ, Римським Прокуратором, гл. "Записки ЧСВВ", т. III (1930), ст. 636). Та багато з таких збірок пропало, як пропало і багато архівного матеріалу взагалі. На передодні канонізації Святого цією справою основно зайнявся о. Павло Шиманський, холмський крилошанин, і зібрав два томи цінних документів до життя св. Йосафата, з яких користали новіші його життєписці, але які і досіль залишилися в рукописі (Опис того збірника подав о. Й. Скрутень в "Записки ЧСВВ", т. I, стор. 145-249, 604-627, під заг. "Рукописний збірник о. Павла Шаманського про св. Йосафата, тут подані і деякі цікавіші відписи, коментарі й пояснення). Знаємо, що з цих матеріалів користали такі автори як Н. Контієрі, Ів. Мартінов, А. Гепен і інші, головню в полеміці з московською історіографією, яка з наказу царської політики нав'язала католицькій історіографії полеміку, щоб перешкодити в канонізації Йосафата. Головною темою був закид у мнимій жорстокості Йосафата, а головним аргументом переписка Льва Сапіги з Йосафатом. Ця полеміка велася на сторінках петербурзьких журналів з одного боку, та паризького "Ле Монд" і римського "Чівільта Католика" з другого боку. І свобода думки, і документація західних істориків перемогла оборонців наказаних "догматів", і розвіяла всякі сумніви (Пор. про цю справу спомини о. Антона Роккі, в "Записки ЧСВВ", VI, Рим 1967).

Для цілей самої канонізації, в Римі були виготовлені різні реляції і письма біографічного характеру, які появилися друком (Пор. Документи Беатифікації, том III: 1637-1867, Рим 1967), подаючи давнішу документацію з 17 століття. Але перша збірка Актів і Документів появилася щойно по канонізації в 1868 р., за редакцією Домініка Бартоліні, Секретаря Конгрегації Обрядів, яка вела справу канонізації, під заголовком: "Коментар всіх актів канонізації святих Йосафата Кунцевича... Петра Арбуезького..."; збірник був виданий у двох томах та подавав всі офіційальні акти канонізації 25 блаженних, які були проголошені Святими дня 29 червня 1867 р. разом з Йосафатом (Спільно з св. Йосафатом були проголошені святими: бл. Петро з Арбуес, еспанець, Микола Піккі і 18 товаришів з Голляндії – мученики,- Павло від Хреста, пасіоніст, Леонард з пристані св. Маврикія, францісканин, Марія Франціска від п'ятьох ран Ісуса Христа (італійка), і Германа Кусен, французженка, обі останні черниці. Д. Бартоліні подав хронологічно акти канонізації всіх цих Святих, а між ними і св. Йосафата. Виймки цих актів, стосовно св. Йосафата, подані в третьому томі Документів Беатифікації, Рим 1967). Це видання залишилося тривким історичним здобутком цієї доби, і було використане пізнішими життєписцями Йосафата.

б. – Історіографія з нагоди 300-ліття мучеництва. – До цього ювілею укр. Церква почала готуватися вже перед першою світовою війною, головню за ініціативою декількох священників Галичини. Вже в 1910-1911 р. о. Й. Боцян написав статтю "Життєписи св. Свящм. Йосафата", а о. Денис Дорожинський видав українським перекладом "Катехизм" і "Правила для священників"; Василь Щурат почав збирати матеріали до бібліографії та іконографії Святого (Пор. статтю о. Й. Боцяна, Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата, в "Нива", Львів 1922, чч. 11-12, стор. 386.

Цілу статтю, цінну своїми історичними вказівками, передано в "Записки ЧСВВ", том VI, Рим 1967, з нагоди 100-ліття від канонізації св. Йосафата). Та світова війна перервала цю підготовчу працю, яка була відновлена щойно в 1922 р., коли еп. й. Боцян помістив ряд перед-підготовчих статей на тему святкування Ювілею в місячнику "Нива", визначаючи форми і завдання Ювілею, серед яких була предвиджувана широка історична і наукова документація (Стаття мала вирішний вплив і на саме святкування Ювілею, і на дальшу наукову працю в тому напрямі. Пор. відмітка ч. 92).

Наукова праця на Свят-Йосафатівські теми, в часі і по Ювілею, сконцентрувалася довкруги двох Видавництв: "Богословія" (Львів) і "Записки Чину св. Василя Великого" (Жовква), що їх редагували: о. Йосиф Сліпий і о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ. Оба видавництва згрупували ряд українських і неукраїнських науковців, які опрацювали свят-Йосафатівську тематику. Згадати б тут такі імена: Й. Боцян, Я. Гординський, Д. Дорожинський, Я. Левицький, О. Макарушка, й. Скрутень, й. Сліпий, й. Схрейверс, П. Теодорович, Вл. Толочно (Порівняй праці згаданих авторів у нашій Бібліографічній показнику (поазбучно).

Одночасно з цими центрами, свят-Йосафатівською тематикою займалася "Нива" (Львів), в якій співпрацювали такі автори: й. Боцян, М. Горникевич, І. Рудович, А. Солодух, В. Фіголь, К. Шептицький та інші.

З тієї самої ювілейної нагоди в римському видавництві "Орієнталія Християна" о. Юрій Гофманн, єзуїт, видав збірку статей і документів про мучеництво, беатифікацію, канонізацію, мощі та ікони Йосафата, важливих своїм документальним характером (Порівняй у "Орієнталія Християна", Рим 1923-1925, том III, ч. 6, стор. 297-320, ч. 12, стор. 173-239). Такий самий документальний характер мало видання текстів другого беатифікаційного римського процесу з 1637 р., підготоване о. Д. Дорожинським, поміщене в збірнику: "Св. Свящмч. Йосафат Кунцевич – Матеріяли і розвідки з нагоди Ювілею", виданому у Львові 1925 р.

Популяризаційні статті і згадки появлялися в періодичній пресі та різних "Календарях", і не тільки в часі Ювілею, але і згодом, щорічно, з нагоди листопадових святкувань празника св. Йосафата; їх темою було ширення знання і культу св. Йосафата, плекання його церковних ідей та оборона перед напастями чи фальшуванням.

в. – Історіографія з нагоди 100-ліття канонізації. – Організація і поживавлення церковного і релігійного життя в діаспорі по другій світовій війні, відбилось поживавленням свят-Йосафатівських студій. Появляються нові життєписи (гл. вище), появляється нова документація та складаються нові свят-Йосафатівські наукові й історичні збірники, які концентруються коло двох відновлених по війні наукових видавництв: "Записки ЧСВВ" (з 1949 р.) і "Богословія" (з 1959 р.). Вони згруповують ряд вчених істориків чи літургістів, і дають поважний вклад в свят-Йосафатівську літературу. Між рр. 1952-1967 появляється повне тритомове видання актів беатифікації й канонізації, зладжене о. Атанасієм Великим, ЧСВВ, під заг. "Св. Йосафат – Священномученик", яке появилося в Римі, з Римських Архівів. Окремі ювілейні видання "Богословія" і "Записок ЧСВВ" (Пор. "Богословія", том XXXI, Рим 1967, "Записки ЧСВВ", т. VI, Рим 1967), об'єднали цілий ряд нових учених, як: Б. Балик, ЧСВВ, п. О. Бережницька, М. Ваврик, ЧСВВ, А. Великий, ЧСВВ, М. Войнар, ЧСВВ, п. Ю. Герич, І. Крайцар, Т. І., п. Г. Лужницький, о. М. Марусин, І. Назарко, ЧСВВ, П. Павлик, ЧСВВ, А. Пекар, ЧСВВ, І. Патрило, ЧСВВ, А. Федюк, ЧСВВ, о. Ів. Хома, Р. Хомяк, ЧНІ, Т. Шпідлік, Т. І., М. Щудло, ЧНІ, які розробили свят-Йосафатівську тематику Ювілею Канонізації (Крім вище згаданих публікацій на тему св. Йосафата, появилися статті в укр. журналах і пресі, як напр. "Америка", "Голос Спасителя", "Логос", "Мета", "Християнський Голос" і інші. Деякі важніші статті див. в Бібліографічному показнику), не зважаючи на труднощі діаспори і недоступність краєвих архівів і бібліотек.

3. – ТЕНДЕНЦІЙНА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРО ЙОСАФАТА

Кінцевий уступ нашого біографічного і бібліографічного розділу присвячуємо православній бібліографії про Йосафата Кунцевича, і то з бібліографічного обов'язку, бо її документальна вартість ніяка: їй бракує об'єктивності, свободи і удокументованих аргументів. Ще й сьогодні вона держиться свого полемічного характеру та різних національних чи політичних, або церковних визначених завдань.

Головні тези цієї полемічної історіографії ми вже бачили вище, як їх встановлено на початку XIX століття. До канонізації св. Йосафата ця історіографія була інструментом "возсоединенія уніятів". По 1874 р. цей характер втратив на своїй силі, тобто по ліквідації так зв. Унії, на землях Російської Імперії. В часі першої і другої світової війни цей характер набирає знову своєї ваги, і триває до сьогодні.

Ми говоримо тут про православну історіографію, а не про українську чи московську, бо між ними немає ні тематичних ні характеристик розрізень стосовно св. Йосафата. Ті самі упередження, ті самі тези й твердження, той самий брак об'єктивності, ті самі необусновані оскарження — ставлять її в один ряд.

З московських письменників беруть у ній участь: К. Говорський, А. Хойнацький, А. Сапунов, М. Морошкін, П. Жукович, Т. Титов, Н. Петров, П. Батюшков, К. Харлампович, К. Ніколаєв та новіші атеїстичні письменники Радянського Союзу. З українських істориків можна згадати головніших: Н. Костомарів, Ст. Качала, О. Левицький, М. Грушевський, В. Липківський, І. Теодорович, І. Огієнко, С. Саранчук-Запорожець, В. Кудрик та багато новіших письменників-журналістів (Назагал автори трактують справу св. Йосафата в контексті ширших праць з історії Церкви чи народу, де вживають більше здержливого і поміркованого тону і вислову. Інші полемізують в журнальних і газетних статтях, і тут тон і вислів різкий, безкомпромісовий, образливий для почувань католиків. Тут можна б згадати зокрема статті, поміщені в журналі "Віра і Культура" (Вінніпег, Канада), та в журналах "Церква й Життя" (Авгсбург, Німеччина), "Українське Православне Слово" (Бавнд Брук, ЗДА) і т. д. В Радянському Союзі цій полеміці присвячують статті журнали "Войовничий Атеїст" та "Людина і Світ" (Київ), не враховуючи газетних статей на атеїстичні теми і дрібних атеїстичних брошурок. Полемічна настанова до Йосафата пройшла також у "Большая Советская Энциклопедия" (т. 21, Москва 1953, стор. 60), і "Українська Радянська Енциклопедія" (т. 7, стор. 496-497), з звичними характеристиками "гнобителя", "фанатика, безувіра" і т. д. Та вершин полемічних інвектив досягнув прот. Василь Кудрик (Канада), в своєму сумнозвісному "Життю Йосафата Кунцевича" (Вінніпег, 1948). Пор. відмітка 100).

Характеристичною прикметою полеміки цих письменників проти св. Йосафата — це повна відсутність усякого бажання і зусилля перевірити твердження в світлі історичних подій, документів, матеріалів. Дальшою ціхою цих писань — повне недовір'я до автентичних свідків доби Йосафата, якщо ці свідчення дають якісь позитивні елементи в користь Йосафата. Ще іншою ціхою є абсолютна категоричність в оцінці особи і діла св. Йосафата, яка йде врозріз з історичною методою досліду. В засуді Йосафата та його діянь вони не приймають найменших сумнівів, і то майже в відворотнім порядку: чим більше наростає нового історичного матеріалу й документації, тим більше проти-Йосафатівська полеміка набирає заповзятости і категоричности. І коли напр. старші письменники знали сказати бодай одне-друге добре слово про Йосафата, то новіші не спромоглися навіть на звичайну людську справедливість і об'єктивність. Коли напр. П. Жукович каже про Йосафата, що він "явно визнавав себе не поляком, а русином" і був представником "слов'яно-руської течії між тодішнім поколінням уніятів", і виявив її в своїй духовості, в чернечому житті і богослужбовій практиці (Пор. П. Жукович, О неізданих сочиненнях Йосафата Кунцевича, Спб. 1910, стор. 227), то новіший полеміст В. Кудрик вважає його тільки за "польського запродавця" чи "польського святого" (З цілої брошури В. Кудрика (стор. 192) лише якась патологічна ненависть до католицизму і св. Йосафата, повна лайки, вихоплених і пофальшованих цитувань, перекручень, наклепів, інсинуацій та нічим недоказаних і непідтверджених легенд і побрехеньок. Основну рецензію на неї

помістив о. Р. Хомяк, ЧНІ, в журналі "Логос", Йорктон 1956-1957, том VII, стор. 295-303, том VIII, стор. 136-146); коли П. Куліш пише про нього, що був він "природним ентузіастом", "був у своїм роді праведником" та працював для унії безінтересовно (П. Куліш, Історія возсоединенія Руси, т. III, стор. 10, 13 37, 79), то новіші автори кидають в його бік такі епітети як: "фанатичний владика", "божевільний насильник", "кат", "розбійник", "зрадник" і т. п. (Для характеристики тієї найновішої полеміки вистарчить пригадати тільки декілька епітетів, прикладених св. Йосафатові, які стрічаються в різних авторів: "єзуїт", "зрадник русского народу", "відступник, ренегат і фанатик", "жорстокий гнобитель русского православ'я", "божевільний насильник", "людина екзальтованої вдачі й фанатично віддана католицькій ідеї", "найбільш войовничий репрезентант Унії", "фанатичний владика", "жорстокий і впертий фанатик", "великий ворог русского народу", "злочинник і кат", "польський посіпака розбійник і хрунь" і т. д. І цього досить. А слід пам'ятати, що це українська духовна людина, єпископ, якого шанує і почитає як Святого вся католицька сім'я нашої планети. Людські пристрасті навіть і найбільш палкі повинні мати свої межі в людській цивілізованій спільноті, а в християнській зокрема)

Коли за царських часів на православну історіографію мала вирішний вплив державна московська політика і цензура, скрайнє вороже наставлена до Унії і католицизму, – то тяжко зрозуміти оте засадниче упередження до Йосафата сьогодні, і його можна пояснити тільки конфесійною пристрастю, тенденційністю і нетолерантністю, яка зокрема вражає в наші часи – свободного історичного досліджу, екуменічної терпимости до інаковірних, як також широкого розуміння історичних процесів. Жаль воно, що православна історіографія про св. Йосафата зайшла в сліпий кут, з якого немає іншого виходу, як тільки людська чесність у шуканні правди, християнська пошана і терпимість до інакодумаючих і інаковірних, та історична об'єктивність у шуканні історичної правди. Ці прикмети можуть повернути православну історіографію на правильні, наукові й справедливі шляхи.

Ціллю цього розділу та цілої книги про Йосафата Кунцевича не було і не є "боронити" його перед полемічними атаками минушини чи сучасности, але тільки докласти свою цеголку до побудови історичної істини. І сподіємося, що прийде неминуче такий час, коли св. Йосафат знайде належне собі місце в українськй народі й в українськй науці, яке відповідало б Божій і людськй правді.