

Sectio II. - « ANALECTA OSBM » - Vol. XIV (XX) - Fasc. 1-4
Секція II. - « ЗАПИСКИ ЧСВВ » - Том XIV (XX) - Вип. 1-4

ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

ECCLESIAE CATHOLICAE UCRAINAE
PERSECUTAE DEDICATA

(1945-1990)



ROMAE 1992

Sumptibus PP. Basilianorum

ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

SECTIO II

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

Redactor responsabilis: P. Pekar Athanasius, OSBM

Secretarius Redactionis: P. Pidručnyj Porphyrius, OSBM

Director resp. totius editionis: P. Patrylo Isidorus, OSBM

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

Виходять неперіодично працею й засобами ОО. Василян, за співучастю інших учених, своїх і чужих. Видання присвячене студіям з різних галузей церковної історіографії європейського Сходу. В усіх редакційних та адміністративних справах треба писати на адресу: «ANALECTA OSBM», via S. Giosafat 8 (Aventino), 00153 Roma, ITALIA.

Відповідальний Редактор: о. Пекар Атанасій, ЧСВВ

Секретар Редакції: о. Підручний Порфірій, ЧСВВ

Директор Видавництва: о. Патрило Ісидор, ЧСВВ

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

ANALECTA OSBM

Via San Giosafat, 8 (Aventino) - 00153 Roma - Italia

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

СЕКЦІЯ II СЕКЦІЯ

Sectio - II Секція

ARTICULI
DOCUMENTA
MISCELLANEA
BIBLIOGRAPHIA

Vol. XIV Fasc. 1-4

Sectio II. « ANALECTA OSBM » Vol. XIV (XX) Fasc. 1-4
Секція II. « ЗАПИСКИ ЧСВВ » Том XIV (XX) Вип. 1-4

ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

ECCLESIAE CATHOLICAE UCRAINAE
PERSECUTAE DEDICATA
(1945-1990)



ROMAE 1992

Sumptibus PP. Basilianorum

За дозволом Церковної Влади



*«Ви приймете силу Духа Святого,
й будете моїми свідками...
аж до краю землі!» (Д.Ап., 1:8)*



ПАПА ІВАН ПАВЛО ІІ-ий І ВЛАДИКИ З УКРАЇНИ (Ватикан, 25.VI.1990)

З лівого боку Папи стоїть Верх. Архієпископ Мирослав Іван Любачівський, а з правого: Асп. Володимир Стернюк, ЧНІзб.; від нього направо: Єп. Іван Семедій, Єп. Софрон Дмитерко, ЧСВВ, і Єп. Іриней Білик, ЧСВВ; і чотири Владики з лівого боку: Єп. Михайло Сабрига, ЧНІзб., Єп. Іван Маргітич, Єп. Юліян Вороновський, Студит, і Єп. Павло Василик. А в другому ряді: Єп. Филімон Курчаба, ЧНІзб. і Єп. Йосиф Головач.

**ХРИСТОВИМ БОРЦЯМ
ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННИМ ВЛАДИКАМ
ЩО ДОВЕЛИ РОЗП'ЯТУ
УКРАЇНСЬКУ КАТОЛИЦЬКУ ЦЕРКВУ
ДО ЇЇ
РАДІСНОГО ВОСКРЕСІННЯ**

**ВДЯЧНО
ЦЕЙ ТОМ «ЗАПИСОК ЧСВВ»
ПРИСВЯЧУЄМО.**

INTRODUCTION

The Sacred Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine has revitalized the Ukrainian Catholic Church of Silence that after more than forty years came out of the catacombs and fearlessly asserted her existence under the Soviet regime. The secretly ordained Ukrainian Catholic Bishops, summoned in summer of 1990 by the Holy Father to Rome, gave a moving witness of their faith and of their loyalty to the Holy See.

To preserve the memory of this historical meeting of the Ukrainian Catholic Bishops with His Holiness, Pope John Paul II in Vatican, June 25, 1990, we reprinted the main addresses delivered on that occasion by: Pope John Paul II, Cardinal Myroslav I. Liubačivskyj, the Major Archbishop of L'viv, Archbishop Angelo Sodano, the Secretary of the Relations with the States, and Archbishop Myroslav Marusyn, the Secretary of the Oriental Congregation — as a Preliminary Part of this volume, which we gratefully dedicate to our underground bishops in Ukraine.

Recent official recognition of the Ukrainian Catholic Church by the Soviet government made it possible for His Holiness, Pope John Paul II, to confirm the validity of the episcopal ordination of all Ukrainian Catholic Bishops who were secretly ordained underground and to assign them to their respective eparchies in Western Ukraine. This opened the door for His Beatitude, Cardinal Myroslav Ivan Liubačivskyj, the Major Archbishop of L'viv, to return to his primatial see and to begin the work of revival of Ukrainian Catholic Church badly damaged by the Soviet regime.

Therefore, it is with great joy that the Editorial Staff of the *Analecta OSBM* dedicates this *Fourteenth Volume* to the heroic Ukrainian Catholic Bishops of Western Ukraine who kept their persecuted Church alive, leading her to a triumphant renaissance.

The Sacred Millennium inspired numerous topics treated by historians, which were not published in our previous volume of *Analecta*. Consequently, this XIVth volume could be considered as a continuation and as a rule, it is divided into four main parts: I. ARTICULI, II. DOCUMENTA, III. MISCELLANEA, and IV. BIBLIOGRAPHIA.

I. ARTICULI - ARTICLES:

The first part of this volume comprises the following articles:

1. C. KORTCHAGUIN, OSBM, *Statutes of Princes – Sources of the Ukrainian Penal Legislation*. After a short introduction about the pristine legislation in Rus'-Ukraine, the Author describes the *Ecclesiastical Statutes* of Prince Vladimir the Great (980-1015) and those of Prince Jaroslav the Wise (1019-1054). The article concludes with a description of the competence of the ecclesiastical tribunal in virtue of these Statutes.

2. A. PEKAR, OSBM, *The Paterikon of the Kievan Monastery of Caves* (Historico-literary Essay). In his essay Father Pekar first describes the formation and various editions of the Paterikon, and then briefly presents the authors and their writings that became part of its composition. In the third part of his article, the Author examines the Paterikon as an early Ukrainian literary monument, as well as an important source of the ecclesiastical and national history.

3. D. STEPovyk, *The Paterikon of the Caves as a Collective Portrait of a Christian*. The Author, Doctor of Fine Arts and Fellow-worker at the Institute of Fine Arts in Kiev, makes his first contribution to the *Analecta* with this most interesting article. He believes that the Paterikon of the Caves presents us with a complete and perfect image of a Christian – *Rusytch*; this is illustrated by matching engravings, beginning with the first printed Ukrainian Paterikon in 1661. The core of the essay consists in the description of the engravings of the Paterikon, belonging to the XVIIth century Kievan engraver, Illia, and of those engraved by the XVIIIth century master, Leontius Tarasevych. In their engravings, both artists reflected the characteristic traits of the Ukrainian iconography and native landscape. According to the opinion of the Author, these engravings greatly contributed to the popularity of the Paterikon, as well as to the promotion of the religious life.

4. A. PEKAR, OSBM, *Protohegumen Joannicius J. Bazylovych, OSBM* (The first Transcarpathian historian). In this study Father Pekar presents the life and the literary works of the Basilian Provincial Superior of Transcarpathia, Father Joannicius J. Bazylovych, on the occasion of the 250th anniversary of his birth. Bazylovych, generally recognized as the “Father of Transcarpathian history,” was a prolific writer. All his ascetical, historical, as well as liturgical works are discussed in the article.

5. S. PAP, *Icons and Iconography in Transcarpathia*. The recently deceased writer, Father Stephen Pap, acquaints us with the historical development of the icon-painting in the Carpathian region, both in the Mukachevo and the Prjashiv eparchies, since the XVIth century. After a brief

presentation of the most important literary sources on the subject, Father Pap describes seven *Miraculous Icons* of the region, followed by a presentation of both popular and academic masters, dealing with their lives and works in chronological order.

6. A. PEKAR, OSBM, *The Union of Brest and the Attempts to Destroy It*. The article is written in English in order to call the attention of the general public to an important historical event, *the Union of Brest*, whose 400th anniversary will be observed in 1996.

Having presented the unity of the Church as a divinely postulated fact (Jn. 10:16), the Author then brings forward the constant efforts of the Ukrainian hierarchs to unite their Church with Rome throughout the centuries following the Church division. Since the Union of Brest, under the influence of hostile Russian writers, was very often vilified and inaccurately presented, Father Pekar insists on the necessity to re-evaluate the Union of Brest in light of the recently published documents from the Vatican Archives. Then, in the third part of article, the opposition to the union of the Ukrainian Church with Rome on the part of Prince Ostroz'kyj, the Cossacks and Moscow is briefly recounted.

II. DOCUMENTA - THE DOCUMENTS:

The documentary material in this volume consists of four separate presentations, namely:

1. P. PIDRUČNYJ, OSBM, *“Diary” of Msgr. George Lascaris Concerning the Basilian Chapter of Dubno in 1743*. In the Department of Manuscripts of the Vatican Library, in the *Barberini Latini* fund, there is preserved a *“Diary”* of Bishop G. Lascaris, the delegate of the Apostolic Nuncio in Poland, Archbishop F. Serbelloni, concerning the Basilian Chapter of Dubno, which was celebrated in 1743. After an extensive introduction about the person and *“Diary”* of Bishop Lascaris, as well as the important Chapter of Dubno, Father Pidručnyj presents the entire text of the *“Diary”* (in Italian), including the *Report* which Lascaris later presented to the Apostolic Nuncio. These documents are of vital importance to the history of the Basilian Order in the first half of the XVIIIth century, which was outlined by the Author in the previous volume of the *Analecta* (pp. 172-179).

2. A. PEKAR, OSBM, *The Elevation of a Secular Priest, Peter Bilianskyj, to the Episcopacy in 1780*. Father Pekar, by way of an introduction, briefly explains the obligation of the Synod of Zamostia (1720) about the promotion to the episcopacy of only professed monks and its application in the eparchy of Mukachevo. Then he discusses the case of a secular priest of the eparchy of L'viv, Father Peter Bilianskyj, who refused to make a monastic

profession before his episcopal ordination as decreed by the Zamostia Synod. At the end, three documents pertaining to this matter with proper annotations are published.

3. I. PATRYLO, OSBM, *Basilians of the Kholm Province (1810-1864)*. After the introductory remarks about the Basilian Province of Kholm, the Author presents short biographies of 109 monks, based on the documents of the Episcopal Consistory of Kholm, at the present time preserved in the Provincial Archives of Lublin, Poland. The list of the religious is still incomplete since the registers between 1855-1864 are missing.

III. MISCELLANEA:

Among the Miscellanea we find the following articles:

1. Alexandra HNATIUK, *The Počajiv "Bohohlasnyk" – an anthology of "spiritual song"*. This text was read at a symposium that took place in L'viv on the 5th-6th of December, 1990, marking the 200th anniversary of the *Bohohlasnyk's* appearance (1790). In her lecture the authoress points out the distinguishing features of these "spiritual songs" as prayers and as non-liturgical didactic hymns, composed in a baroque style. The editors of the "*Bohohlasnyk*" chose only those compositions that were best suited for communicating the revealed truths of the faith and for encouraging the faithful to good works.

2. A. PEKAR, OSBM, *Metropolitan A. Sheptyckyj and Transcarpathian Ukrainians*. This study deals with the relationship of Metropolitan A. Sheptyckyj and the Ukrainians of Transcarpathia: first, in the United States at the beginning of this century in connection with the appointment of the first Ukrainian Catholic Bishop in the person of Soter S. Ortyns'kyj, OSBM (1907-1916), and then in Transcarpathia, involving the Metropolitan with the Basilian reform, defense of the Ukrainians against the forced magyarization and Orthodox propaganda, as well as with the support of the national movement in the Carpathian region.

3. D. STEPovyk, *The Contemporary Ukrainian Iconography in Diaspora*. In his article the Author, as a well travelled Fellow-worker of the Institute of Fine Arts in Kiev, describes various styles and their combinations that can be discovered in the contemporary Ukrainian iconography outside Ukraine, turning his attention on some outstanding representatives of the Ukrainian Sacred Art abroad, including the embroidery.

4. A. PEKAR, OSBM, *Greek-Catholic Church During the Carpatho-Ukraine*. The article was written on the occasion of the 50th anniversary of the proclamation of the independent Carpatho-Ukraine (1939-1989). It deals with

the short activity of Bishop Dionysius Niaradi of Krizhevtsi as the Apostolic Visitator of the Mukachevo eparchy 1938-1939, ending with the occupation of the Carpatho-Ukraine by the Hungarian forces.

5. M. SOLOVJ, OSBM, *The Views of the Ukrainian Hetmans at the Union*. Taking into consideration the case of the three most famous Ukrainian hetmans: Sahajdachnyj, Khmelnyckyj and Mazepa, Father Solovij points out that they were not such implacable opponents of the Church union as they usually are depicted by the Orthodox authors. This article could serve as an interesting topic for the celebration of the 400th anniversary of the Union of Brest in 1996, when the next volume of the *Analecta* will be published.

6. A. PEKAR, OSBM, *The Eparchy of Mukachevo and the Metropolitan of Halych*. The Author shows that since the time of the Union of Užhorod (1646) some efforts were made to include the eparchy of Mukachevo into the Metropolitan Province of Kiev. But due to Hungarian politics the eparchy was canonically submitted to the metropolitan authority of the Hungarian primate, the Archbishop of Esztergom, in 1771. Bishop A. Bachynskyj (1773-1809) without any delay began action for the subordination of the Mukachevo eparchy to the Metropolitan of Halych, which was considered at that time to be restored. The Hungarian opposition, nevertheless, frustrated all the efforts of Bishop Bachynskyj.

After the restoration of the Metropolitan see of Halych, in 1808, the Holy See tried to extend the metropolitan jurisdiction of Halych to the eparchy of Mukachevo on several occasions, but Hungarian authorities, led by the Primate of Hungary, were always successful in preventing it. Maybe now, that the eparchy of Mukachevo finds itself outside of the Hungarian borders, the aspirations of Bishop Bachynskyj will be fulfilled.

7. A. PEKAR, OSBM, *Where the Monastery of "Polonyna" Was Located?* In the *Annals*, under 1262 A.D., the Monastery of "Polonyna" is mentioned, which the Author is trying to identify with the Transcarpathian monastery of Uglya (Zaniv), in Maramorosh district.

IV. BIBLIOGRAPHIA - BIBLIOGRAPHY:

Starting with the eighth volume of the *Analecta* (1973), instead of a limited number of the book-reviews, the publication of *The Sources and Bibliography Concerning the History of the Ukrainian Church*, faithfully compiled by Father Isidore Patrylo, OSBM, was initiated. To each and every entry the Author adds a brief summary of the work and its more important reviews. The same practice is continued in this volume, too.

With the millennial celebrations of Christianity in Rus'-Ukraine the number of historical works on the Ukrainian Church has considerably

increased. For this reason the bibliography in present volume was limited only to its first six sections. The sections nn. 7-19 will be covered in the following volume of the *Analecta*.

We sincerely hope that by the publication of this XIVth volume of *the Analecta OSBM*, we have made at least an exiguous contribution to the historiography of the Ukrainian Church. In conclusion — the Editorial Staff is happy to express its sincere gratitude to all those who in someway contributed to the publication of this volume.

THE EDITORIAL STAFF

ЗМІСТ XIV (XX) ТОМУ
INDEX XIV (XX) VOLUMINIS

<i>Introduction</i>	v
<i>Зміст – Index voluminis</i>	1

ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ

Слово Папи Івана Павла ІІ до українських Владик	3
Слово Блаженнішого Мирослава Івана Любачівського	6
Архієп. Анджело Содано, <i>Діяльність Святої Столиці на користь Католицької Церкви укр. обряду</i>	7
Архієп. Мирослав Марусин, <i>Українська Католицька Церква – вчора і нині</i>	13

I. ARTICULI - STATTI

КОРЧАГІН К., ЧСВВ, <i>Княжі Устави — джерела українського карного законодавства</i>	19
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Києво-Печерський Патерик</i> (Історично-літературний нарис)	41
СТЕПОВИК Д., <i>Києво-Печерський Патерик як колективний портрет християнина</i>	84
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Протоігумен Йоанникій Ю. Базилович, ЧСВВ</i> (Перший історик Закарпаття)	105
ПАП С., о., <i>Ікони й іконописання на Закарпатті</i>	123
РЕКАР А., OSBM, <i>The Union of Brest and Attempts to Destroy It</i>	152

II. DOCUMENTA - МАТЕРІЯЛИ

PIĐRUČNYJ P., OSBM, <i>Il «Diario del Capitolo Basiliano di Dubno (1743) scritto da mons. Giorgio Lascaris</i>	171
РЕКАР А., OSBM, <i>The Elevation of a Secular Priest, Peter Bilianskyj, to the Episcopacy in 1780</i>	227
ПАТРИЛО І., ЧСВВ, <i>Василяни Холмської Провінції (1810-1864)</i>	239

III. MISCELLANEA - РІЗНЕ

ГНАТЮК Олександра, <i>Почайівський «Богогласник» – антологія духовної пісні</i>	259
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці</i>	270
СТЕПОВИК Д., <i>Сучасний український іконопис діаспори</i>	279
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Греко-католицька Церква під час Карпатської України</i>	302
СОЛОВІЙ М., ЧСВВ, <i>Як дивились українські гетьмани на унію</i>	309
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Мукачівська єпархія і Галицька митрополія</i>	314
ПЕКАР А., ЧСВВ, <i>Де знаходився Полонинський монастир?</i>	321

IV. BIBLIOGRAPHIA - БІБЛІОГРАФІЯ

ПАТРИЛО І., ЧСВВ, <i>Джерела й бібліографія історії Української Церкви</i>	325
I. <i>Джерела</i>	327
II. <i>Бібліографія:</i>	
1. <i>Загальні церковно-історичні праці</i>	367
2. <i>Українська Церква до кінця XII ст.</i>	371
3. <i>Українська Церква в XIII-XVI ст.</i>	418
4. <i>Берестейська Унія і її доба</i>	420
5. <i>УКЦерква після Берестейської Унії</i>	427
6. <i>Укр. Православна Церква від XVII ст.</i>	431
<i>Показчик імен авторів до Бібліографії</i>	441
<i>Показчик заголовків у Бібліографії</i>	446

ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ

25-26 червня 1990 року у Ватикані відбулася Братня Зустріч усієї Ієрархії Української Католицької Церкви з Вселенським Архидіаконом Іваном Павлом II. На цю зустріч сам Папа запросив 10-х Владик з України та 18-х — з діаспори. На початку Святіший Отець окремо зустрівся з кожним Єпископом з України, а відтак виголосив промову, на яку в свою чергу відповів Верховний Архидіакон Мирослав Іван Любачівський. Під час цієї зустрічі промовляли ще Архидіакон Анджело Содано, ватиканський Секретар по Стосунках з Державами, на тему: «Діяльність Святої Столиці на користь Католицької Церкви українського обряду» та Архидіакон Мирослав Марусин, Секретар Конгрегації для Східних Церков — «Українська Католицька Церква вчора і нині» (усі ці промови друкуємо нижче). На цій зустрічі Владика з України розповіли про ситуацію своїх вірних та разом з іншими Владиками розглядали питання легалізації Української Католицької Церкви.

СЛОВО ПАПИ ІВАНА ПАВЛА II ДО УКРАЇНСЬКИХ ВЛАДИК

1. «По милості Господа ми не загинули» (Плач Єр. 3,22). Дозвольте мені, Дорогі Брати, тут зібрані, звернути мої перші слова до милосердного Божого Провидіння. Завдячуємо самому Богові цю зустріч, яка сьогодні починається в домі Наступника Петра. Ось, вперше, після майже пів сторіччя, всі Єпископи Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду, яка майже від 400 років виконує свою місію між Божим людом давньої Русі, тобто, згідно з сучасною термінологією, на Україні, в Галичині (землі Галича) і на землях Закарпаття, зустрічається тут разом з Єпископами з діаспори, які діють між поселенцями в Америці, в Австралії і в Західній Європі.

Церква ця разом із своїм Архидіаконом Кардиналом, Львівським Верховним Архидіаконом, сьогодні присутня в цьому домі і розглядає аргументи, які лежать всім на серці.

По милості Господа... Дякуємо Господеві, що 1000-річчя Хрищення Русі стало початком нової ситуації для цієї Церкви на своїй рідній землі.

Важливі зміни морального і соціального характеру уможливили, щоб визнати право на релігійну свободу для католиків східного обряду і для їхньої Церкви, яка є в єдності зі Столицею Петра.

Таким чином виходить з катакомб спільнота Божого Люду, яку в 1946 році поставлено поза законом. Таке рішення було причиною незмірних терпінь, через які Пастирі і Вірні взяли участь у Христовім Хресті. Спогадуємо сьогодні з найбільшою пошаною всіх тих, які за той довгий час випробування дали свідчення їхньої віри в Христа і в святу Церкву. Вони присутні духовно між нами. Віримо, що їхня жертва і їхня молитва випросили для нас ласку цього моменту, цього нового початку.

Водночас вдивляємось у Христа Розп'ятого, який на вершку свого страждання просить Отця: «відпусти їм, не знають бо, що роблять» (Лк. 23,34).

Це спасенне благання намагаємось зробити благанням наших сердець. Христос, який примирив усіх людей з Отцем кров'ю свого хреста (пор. Кол. 1,20), нехай буде і для нас примиренням з братами, з якими живемо в цім часі.

2. Це примирення є одним з перших завдань Церкви сьогодні, при кінці другого тисячоліття від народження Відкупителя. Церква на II-ім Ватиканськiм Соборі знову перечитала, з глибоким зворушенням, вимовлені на Тайній Вечері слова Заповіту. Заклик: Отче, благаю, «щоб усі були одно» (Ів. 17,21), став для нас і для багатьох наших Братів нез'єднаних, на Сході і на Заході, поштовок, щоб шукати єдності Церкви, яка втрачена впродовж століть. Одним з овочів Собору є якраз наполеглива екуменічна діяльність, діяльність, яка має за мету відновлення єдності християн, що від сторіч розділені на Схід і на Захід.

На сході, сучасний розподіл переходить, так би мовити, через самий центр вашої історії. В часі Хрищення Київської Русі, 988 року, Церква була ще з'єднана. Розподіл прийшов одне століття пізніше. Але треба тут підкреслити, що Київська Церква, впродовж сторіч, шукала постійно можливості наближення і примирення. Берестейська Унія в 1596 році взяла поштовх від такої настанови.

Екуменічні обов'язки останнього Собору накладають нові зобов'язання відносно наших Братів православних у Константинополі, в Москві, в Атенах і де інде. Апостольська Столиця і вся Церква почувають себе сильно зобов'язаними до цього екуменічного діалогу з усім православним світом. Це зобов'язання є основним також і для Церкви українського обряду.

В дійсності, II-ий Ватиканський Собор знову підтвердив існування і властивість усіх Східних Церков, з'єднаних зі Столицею Петра. Але, одночасно, підтверджуючи знову їхні літургічні й ієрархічні права, Собор

підкреслює особливе завдання цих Церков, щоб сприяти єдності всіх християн, і особливо східних, в той спосіб, щоб бути мостом до єдності (пор. Декрет про Східні Церкви, ч. 24). Отже, мостом, і ніяким чином перешкодою!

Апостольська Столиця керувалась тою засадою завжди, коли старалася в уряді Радянського Союзу про повернення права на існування і діяльність вашої Церкви у вашій батьківщині.

3. Такі аргументи подрібно представлені у викладах, приготованих для цієї нашої зустрічі.

Поперше, таки бажаю ще пригадати, що в 1980 р. Апостоли слов'ян, св. Кирило і св. Методій були проголошені Покровителями Європи. Вони є, таким чином, спів-покровителями нашого Континенту, разом із Святим Венедиктом, Патріярхом Заходу.

Події останніх років, і особливо останніх місяців, уможливили для Католицької Церкви і її членів, щоб відзискати їхні права в поодиноких країнах центрально-східної Європи. Континент, спершу поділений в штучний спосіб внаслідок 2-ої світової війни, починає повертатися до своєї органічної єдності і цілості. Знаємо, що ідеться про єдність відмінних традицій в культурі і також в Церкві. Треба, щоб ті традиції — східна, представниками якої є Апостоли слов'ян і західна, Покровителем якої є св. Венедикт — наблизилися знову.

Основним простором такого зближення є християнство. Католицька Церква почуває себе відповідальною за майбутність Європи. Доказом цього є Синод європейських єпископів, оголошений у Велеграді на Моравії, підготовки до якого вже розпочались. До співпраці запрошені і Церкви з Галичини, з України, з Закарпатських земель і з Румунії.

Закінчуючи ці вступні слова, бажаю поручити всіх матірній опіці Пресвятої Богородиці. Багато разів я був паломником в дусі в її відпустових місцях на ваших землях. Подякуймо Господеві, що це паломництво молитви привело всіх вас, Дорогі Всечесні Брати, до «Апостольських порогів».

СЛОВО ВЕРХОВНОГО АРХИЄПІСКОПА БЛАЖ. МИРОСЛАВА ІВАНА

*Ваше Святосте, Високопреосвященніші
і Преосвященні Владики!*

«Слава святий, єдиносущній, животворящій і нероздільній Тройці, Отцю, і Сину, і Святому Духові».

Після довгих десятиліть, ієрархія Києво-Галицької Церкви, за Божим благословенням прийшла й обнімає спільного Батька «Церкви, що в ній переважає в любові» (св. Ігнатій Богоносець). Ми щиро і довго молилися в ділах покаяння, щоб ця щаслива хвилина прийшла, і тужили за її світанком. Нас супроводжують хори українських мучеників і ісповідників, що віддали життя за вірність Церкві і святій справі єдності, і які сьогодні радіють з нами на небесних висотах.

Ми приходимо до Вашої Святости як Церква вже з тисячолітньою християнською традицією, яка від часів свого хрестителя св. Володимира зберігала єдність із Вселенською Церквою і повну спільність із християнським сходом. Так як Митрополит Михайло Рогоза й інші наші великі Отці Київської Церкви в часі Берестейського Собору 1596 року, так і ми, ієрархи-нащадки цієї ж Церкви, заявляємо нашу Віру перед Вашою Святістю, підтверджуючи повноту нашої церковної єдності. Ми дякуємо Вашій Святості за повсякчасну піддержку нашої Церкви, яку Ви виявляєте впродовж Вашого понтифікату і завдяки якій ця наша радісна зустріч з Петром у Римі стала дійсністю.

Перед нами стоїть завдання заповнити і закріпити існування нашої прадідівської Греко-Католицької Української Церкви на рідних землях, бо це передумова до нашого апостоляту і праці серед нашого народу. Правда, зупинився час переслідування нашої Церкви в Україні, але її боротьба за існування і діяльність продовжується. Ми заявляємо тут спільно перед світом, що наша Церква хоче жити і вважаємо, що наша єдність з Апостольським Престолом не сміє стати причиною дальших понижень чи непорозумінь. Ми є нерозлучною частиною Вселенської Церкви, ми є Церквою Київського обряду в злуці з Петровою скалою, з якою були з'єднані в першому тисячолітті всі Церкви.

Відомо, що Українську Греко-Католицьку Церкву перед 45 роками поставлено поза законом і ми сьогодні очікуємо від держави реабілітації

і її повної легалізації, як правної особи. Все це допоможе нам підвестися на власні ноги, загоїть наші рани і дасть нам силу допомогти нашому народові віднайти світло Христової Євангелії. Це теж не буде ні на шкоду, ні на пониження іншим Церквам, які були теж переслідувані, хоч не перебували у катакомбах.

Не дивлячись на важке минуле між нашою та Православною Церквою, коли ми були багато разів скривдженими, ми є готові простити, забути і почати новий спосіб співжиття, на основі правди, справедливості й любови.

Ми дякуємо Вам, Святіший Отче, що скликали нас до себе, до вічного міста Риму, як до дому Батька і будете вислуховувати слова про наші потреби на майбутнє. Одначе наша вдячність ще більша тому, що цим нашим збором Ви підкреслюєте канонічну і еклезіяльну єдність всієї нашої Церкви в Україні й на поселеннях, яка проіснувала лихоліття в союзі любови.

Напевно розгорнуться перед нами важливі справи та живі розмови, і в особливий спосіб ми бажаємо уважно вислухати голос наших Владик з України. Одначе найважливішим є, щоб любов та єдність панували і Бог миру був між усіма нами (див. 2 Кр 13,11).

З цим упованням на Бога і його Пресвяту Матір починаємо цю нашу братню зустріч, на яку призиваємо благословення Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь.

Архиєпископ Анджело Содано

Ватиканський Секретар по Стосунках з Державами

ДІЯЛЬНІСТЬ СВЯТОЇ СТОЛИЦІ НА КОРИСТЬ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНСЬКОГО ОБРЯДУ

Як тільки почала шаліти буря переслідування проти Католицької Церкви Українського обряду, Свята Столиця розпочала постійну й систематичну діяльність на користь цієї спільноти, виявляючи солідарність з її терпіннями, підтверджуючи її право на існування та рішуче закликаючи до пошани.

1. Пригадую, насамперед, *безпосередні виступи бл. пам. Папи Пія XII*, починаючи від 1945 року, в офіційних документах, як от:

а) *Енцикліка «Всі Східні Церкви»* з 23 грудня 1945 року, якою Папа Пій XII, з приводу «350 річниці щасливого з'єднання руської Церкви з

Апостольською Столицею», між іншим, пригадує різні етапи страждання українського народу, аж до того часу;

б) *Енцикліка «Східних Церков»* з 15 грудня 1952 року, в якій Пій XII ще раз пригадує терпіння католицької Церкви східного обряду, яка переслідувана «в багатьох місцях», «в східних країнах», з особливим підкресленням, також і в цьому випадку, того, що діялось в Україні;

в) *Апостольський Лист «Знаємо вас»* з 20 січня 1956 року, на підтримку українців, що проживали на вигнанні, який вважався в СРСР втручанням у внутрішні справи.

2. Після визволення Кардинала Йосифа Сліпого, що відбулось у лютому 1963 року, завдяки турботам бл. пам. Папи Івана XXIII, діяльність Святої Столиці на користь Католицької Церкви Українського обряду велась, в основному, за трьома напрямними лініями:

а) виступи й безпосередні почини прилюдного характеру з боку Вселенських Архієреїв;

б) декларації та розмови в сфері міжнародних організацій;

в) безпосередні стосунки.

3. *Виступи та безпосередні почини Вселенських Архієреїв*. Не входячи в деталі діяльності Святої Столиці на захист людських прав та релігійної свободи, яка, особливо починаючи від II Ватиканського Собору, становить одну з визначних тем учительського уряду Вселенських Архієреїв та міжнародної діяльності Святої Столиці, варто тут згадати наступні виступи:

а) *Листи*, що їх Вселенські Архієреї: Павло VI та Іван Павло II, з різних нагод та приводів, направляли, спочатку до Кардинала Сліпого, а потім до Кардинала Мирослава Івана Любачівського;

б) різні *заходи*, як піднесення Львівського Митрополита для українців до гідности Верховного Архієпископа в 1963 році та особливе й надзвичайне право, надане 5 лютого 1980 року Папою Іваном Павлом II для Верховного Архієпископа, щоб скликати, за дозволом Вселенського Архієрея, всіх українських Єпископів діаспори на синодальні наради;

в) *Промови Його Святости Івана Павла II до Синодів Єпископів Української Католицької Церкви* (1980, 1983, 1985, 1987, 1989), у двох із яких, а саме в 1985 та, понад усе, в 1989 році, з особливою стійкістю підтверджене право на законне визнання та повну релігійну свободу Української Церкви на батьківщині.

г) *Проповіді та Промови Вселенських Архієреїв*, серед яких слід пригадати проповідь з приводу свячення Філадельфійського Митрополи-

та, Високопреосвященнішого Владика М.І. Любачівського, що відбулось у Сикстинській каплиці 12 листопада 1979 року, та промови, звернені до українських громад під час апостольських подорожей Папи Івана Павла II: у Філадельфії (4 жовтня 1979), в Куритибі (6 липня 1980), у Вінніпезі (16 вересня 1984), у Буенос-Айресі (10 квітня 1987);

д) *приготування та відзначення Тисячоріччя Хрещення Русі*, починаючи від Листа до Кардинала Сліпого з приводу оголошення Тисячоріччя християнства в Україні з 19 березня 1979 року, до Апостольського Листа «Ідіть по всьому світу» з 25 січня 1988 року, продовженого Посланням «Великий Дар Хрещення» — до українців католиків з 14 лютого 1988 року, та проповідь з нагоди відзначень Тисячоріччя в Римі, 10 липня 1988 року;

е) *Лист Його Святости Івана Павла II до покійного Патріярха Пімена* з 30 жовтня 1989 року, про який буде згадано пізніше.

4. У цьому довгому ряді документів великого значення вирізняються чотири мотиви, наполегливо повторювані, які становлять *напрямні лінії обання Апостольської Столиці про Українську Католицьку Церкву*:

а) почуття великої пошани до Католицької Церкви Українського обряду та почуття особливої вдячності за її вірність Наступникам Петра, яка виявлена із стійкістю та шляхетністю духа в терпіннях та мучеництві, які часто відзначали 400 років її історії;

б) наполегливе проголошення права на існування Української Католицької Церкви на батьківщині, супроводжене побажанням змогти побачити признаним, пошанованим та захищеним це право;

в) ясне й недвозначне ствердження, що здоровий та справжній екуменізм вимагає пошани до Української Католицької Церкви;

г) ще інші, так само ясні ствердження і вимоги вірності та єдності між Апостольським Престолом та Католицькою Церквою Українського обряду.

5. *Заяви та розмови в сфері Міжнародних Організацій*. Починаючи від 1963 року, в якому були відкриті Папські представництва при ООН в Нью-Йорку та Женеві, Свята Столиця, через своїх представників при цих Організаціях, щороку підносила свій голос на захист права на релігійну свободу та викривала перед представниками держав усього світу її порушення. У цих виступах завжди було посереднє чи безпосереднє посилення на становище вашої Церкви в Україні.

Особливого відзначення з цього приводу заслуговує участь Святої Столиці в Гельсінській Конференції з Питань Безпеки та Співпраці в Ев-

ропі та в інших наступних зустрічах у Белграді, Мадриді, Оттаві, Будапешті та Відні. Присутність на цих Конференціях дала нагоду до складних та нелегких переговорів між представниками Святої Столиці та делегатами СРСР, щоб досягнути включення принципів релігійної свободи до Заключного Гельсінського Акту (1975) та дальшого його розвитку в заключному Документі Зустрічі в Мадриді (1983), аж до сформулювання, досягнутого у Відні (1989), в якому були повністю прийняті точки, запропоновані Апостольською Столицею.

Питання Української Церкви, протягом цього довгого та важкого шляху, було одним із головних мотивів виступів делегатів Святої Столиці.

6. *Особисті стосунки.* Перші «контакти», хоча ще радше неформальні та часто небезпосередні, почались із авдієнцією, даною Папою Іваном ХХІІІ Панові Олексієві Аджубєєві, зятеві Хрущова, 7 березня 1963 року.

Відтоді, підсумовуючи *головні етапи* цього процесу, який привів до історичної зустрічі між Святішим Отцем Іваном Павлом ІІ та Президентом Михайлом С. Горбачовим, 1 грудня 1989 року, можна згадати: зустріч блаж. пам. Павла VI з Міністром Зовнішніх Справ Іромико, в осередку Об'єднаних Націй в Нью-Йорку, 4 жовтня 1965 року; візит Пана Миколи В. Подгорного, Голови Президії Верховної Ради у Папи Павла VI (30 січня 1967); відвідини Міністра Зовнішніх Справ, Пана А. Іромико в Папи Павла VI (27 квітня 1966, 12 листопада 1970, 21 лютого 1974 та 29 червня 1975); та в Папи Івана Павла ІІ (24 січня 1979 та 27 лютого 1985); участь делегації Святої Столиці, очоленої Його Емінінцією, Секретарем Стану, Кардиналом Августиним Казаролі, на офіційних святкуваннях Тисячоріччя Хрещення Русі (8-13 червня 1988); подорож нижчепідписаного до Москви 19-21 жовтня 1989 та розмови, які я мав з Президентом Горбачовим та Міністром Зовнішніх Справ Шеварнадзе.

7. Проблеми Католицької Церкви в СРСР в загальному та питання легалізації Української Католицької Церкви, зокрема, були предметом *особливих «меморандумів»*, які з нагоди згаданих зустрічей щоразу були вручені співрозмовникам.

До 1988 року ані разу не було відповіді на ці документи.

З приводу святкувань Тисячоріччя, 13 червня 1988 року, Його Емінінція, Кардинал Августин Казаролі, вручив Панові Горбачову особисте Послання Його Святости Івана Павла ІІ та довгий «меморандум», в якому, між іншим, була мова про признання та повну свободу для Католицької Церкви Українського обряду.

Відповідь Пана Горбачова, вручена Святішому Отцеві Паном Юрієм Е. Карловим 24 серпня 1989 року, хоч і не торкалась конкретних точок,

поданих у згаданому «Меморандумі», заторкувала можливість офіційних стосунків, напрямлених на розв'язку питань, що їх має Католицька Церква в СРСР.

Питання Української Католицької Церкви, навпаки ж, було виразно обговорене під час розмов, які нижчепідписаний мав із Президентом Горбачовим, з Міністром Зовнішніх Справ Шеварнадзе, та з Паном Юрієм Христорадновим, Головою Ради в Справах Релігій.

При цих нагодах отримано запевнення, що Українська Католицька Церква буде легалізована із схваленням нового закону про свободу совісті та релігійних спільнот. Одночасно, всі три високі співрозмовники поставили перед мною практичну потребу, щоб питання було впорядковане порозумінням між *Святою Столицею, Радянським Урядом та Російською Православною Церквою*. Крім того, як Президент Горбачов, так і Міністр Зовнішніх Справ підкреслили необхідність створити посилені відносини з Православною Церквою. Вона, із свого боку, листом Патріярха Пімена до Святішого Отця з 16 серпня 1989 року, власноручно врученим делегацією трьох православних Митрополитів, запропонувала несприйнятливую розв'язку.

У відповідь Його Святість, вже в промові до Синоду Єпископів, 6 жовтня, а пізніше в Листі з 30 жовтня, привезеному до Москви 1 листопада Його Еміненцією, Кардиналом Віллебрандсом та Його Ексцеленцією, Кассіді, ще раз підтвердив право на існування та свободу Української Католицької Церкви, нарівні з іншими Церквами та релігійними Спільнотами в СРСР і запросив Главу Російської Церкви докласти зусиль, щоб сприяти її законному признанню в дусі справжнього екуменізму.

8. *Закінчення.* Факти, які настали після зустрічі Святішого Отця з Президентом Горбачовим, добре відомі. Його Святість, у приватній розмові та у привітанні, зверненому до гостя на закінчення тієї розмови, знову наполягав на легалізації Української Католицької Церкви, отримуючи нові позитивні запевнення, разом із поновним запропонуванням порозуміння з Російською Православною Церквою.

Така вимога порозуміння, повторно підкреслювана державною владою, задля турботи уникнути заворушення на Україні та напруження з Московським Патріярхатом, розглядається Святою Столицею, як невідкладний обов'язок в дусі екуменізму, вказаного II Ватиканським Собором.

Святіший Отець Іван Павло II у своїх численних виступах на захист Української Католицької Церкви, від першого Листа до Кардинала Йосифа Сліпого з 19 березня 1979 року, до Листа до Патріярха Пімена з 28 жовтня 1989 року, не лише наполягав на необхідності пошани до традицій та вірності Римові цієї заслуженої Церкви, але й постійно підтриму-

вав потребу продовження шляху екуменічного діалогу з Російською Православною Церквою.

Ця подвійна вимога координування захисту Католицької Церкви Українського обряду з обов'язком сприяти екуменізму, натхнула зустріч у Москві (12-19 січня 1990 року) між Делегацією Святої Столиці та Представниками Патріярхату, і роботу, розгорнуту чотиристоронною Комісією в Києві та Львові (6-13 березня 1990).

Під час своєї першої місії в Україні чотиристороння Комісія, очевидно, не могла розв'язати всі практичні питання. Вона обмежилась до вирішення єдино в тих точках, в яких можна було досягнути згоди між зацікавленими сторонами.

У переговорах завжди пам'яталось, як про Голготу мільйонів вірних, які постраждали задля свого рішення залишатись у єдності з Петровим Престолом, так і про необхідність вести діалог з тими, які можуть дати свій вклад у признание їхніх прав.

Тепер «об'єднаними силами», потрібно продовжувати далі на цьому шляху, йдучи за методом, запропонованим вже Святим Павлом, а саме — поєднати правду з любов'ю, «чинити правду в любові» (Еф 4,15).

Присутні можуть бути впевнені в одній речі: Свята Столиця буде продовжувати завжди бути вірною тій Українській спільноті, яка їй завжди була вірною протягом сторіч!

З Ватикану, 25 червня 1990 року

† Анджело Содано

*Тит. Архiep. Ново-Кесарійський,
Секретар по Стосунках із Державами*

УКРАЇНСКА КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА — ВЧОРА І НИНІ

1. *Цей день учинив Господь, тож возрадуймося і веселімся в ньому* (Пс. 117,24).

Як колись первосвященик Йонатан, можемо також і ми нині закликати з радістю: «На нас налягло з усіх сторін багато злиднів і воєн багато... але маємо з неба допомогу і були врятовані від наших ворогів, які були принижені» (I Мак. 12,13,15).

Наглий переверот до релігійної свободи в різних країнах Східної Європи приводить ті народи, що терпіли імені Ісусового ради важкі переслідування, до сонця волі і дав їм змогу піднести духа і серця вгору, щоб однодушно віддати подяку і славу Єдиному в Тройці Господеві за те, що скинув з них залізні окупи і показав ще раз, що Він Бог і Господь історії. Хто нині ще мав би відвагу сказати, якщо в нього є християнська душа, що українська Церква, завжди вірна своїм духовним і обрядовим переданням і вірна повній єдності з Римською Церквою, Церквою Апостольських Корифеїв — святого Петра і Павла, не має церковного титулу на існування і на розквіт?

Ціною неописаних терпінь і геройської терпеливості незліченних мучеників нам знаних частинно, а повністю знаних тільки Богові, українська Церква жила і зберігала свою вірність під знаменом хреста. Та ось з того хреста, з тих терпінь, скріплених і зрошених силою і росою Духа Утішителя, зростають нині овочі свободи, миру і милосердя, примирення і прощення. Бо відпускається нам наші провини, повторюємо щоденно в Господній молитві, так як ми прощаємо довжникам нашим.

Дві євангельські вимоги ставить нам Вселенський Собор Другий Ватиканський: перша — це братня любов між усіма, що через хрещення визнають Господа Ісуса як істинного Бога і Спасителя, а друга — це постійне прямування до церковної Єдності всіх християн.

Нарід Київської Русі, наші батьки прийняли світло християнської віри через хрещення у благословених водах Дніпра за днів св. Володимира, хрестителя України, коли Христова Церква була одна і нерозділена. Це світло католицької віри не згасло в руках наших предків до Берестейської Унії, те світло віри ми несемо і нині так як несли його наші отці в битті. Не згасло те світло у темряві віків тільки тому, що ми несли його в єдності з Католицькою Церквою і Римським Вселенським Архієреєм.

Одна-єдина є Христова Церква, яку-то ми в символі нашої святої віри визнаємо за святу, католицьку й апостольську, й яку Спаситель наш

по своїм славним із гробу воскресінні передав св. Петрові, щоб, наче стадо пас її (Ів. 21,17) і віддав її іншим Апостолам, щоб нею правили та й поширювали її межі аж до кінців землі (Мт. 28,18 і далі). Ця правдива й одна Христова Церква, то Церква Католицька.

Як уже в Старому Заповіті царство Боже було представлене в образах, так в Новому Заповіті Церкву можемо бачити в різних порівняннях, взятих з життя чи то пастирського, чи рільничого, чи родинного. Церква, отже, є та вівчарня, якої єдині двері є сам Христос (Ів. 10,1-10). Є вона також стадом, якого пастирем є сам Бог і хоч те стадо пасуть люди, то завжди іменем і владою самого Ісуса Христа, найвищого Пастиря. Церква — це та нива, на якій росте старе оливкове дерево (Рим. 11,13-26), на ній посаджений виноградник — сам Христос, що сказав про себе: «Я є лоза істинна» (Ів. 15,1-5). Церква вкінці — це дім Божої родини, небесний Єрусалим, мати всіх віруючих. Церква — це невіста Христова, яку-то Спаситель полюбив і віддав себе за неї, щоб була свята і непорочна. Як один є Христос, так одна є Христова Церква, по-грецьки католицька, а в нашому перекладі соборна, чи то вселенська.

Та вселенська Христова Церква складається з помісних, чи як каже Собор, партикулярних Церков, але так, що всі вони творять одну єдність Церков, бо кожна з них це частина Божого люду, під владою одного єпископа, разом з пресвітерами, злучена Святим Духом в одне, через те саме Євангеліє і через відправу Пресвятої Євхаристії. Єпископи, отже, правлять у своїх єпархіях тою священною владою, що її отримали через свячення від Бога і тому вони мають власть у засягу свого діяння видавати закони, судити у спірних справах та заряджувати в усьому, що стосується богопочитання та церковного життя.

Поодинокі єпархії бувають злучені органічно між собою, бо єднає їх спільний обряд і мають вони власну традицію та власну дисципліну; в них є окремі ієрархічний лад і власна Літургія, вони мають власні богословські та духовні надбання, але в них завжди та сама єдність католицької віри й одна Божеська установа спільна для цілої вселенської Церкви. Так отже і Церква на Україні від самих початків мала свій власний обряд і традицію, її єпархії були органічно злучені в одну Митрополію, вона відбувала свої синоди, мала своє партикулярне право. Але вона творила одну єдність з цілою вселенською Церквою, а коли та єдність із-за історичних причин була перервана, українські ієрархи разом зі своїм Митрополитом поспішилися на соборі в Бересті 1596 року відновити і закріпити єдність зі Святим Апостольським Престолом у Римі. Вони бо добре знали, що там у Римі вічно живе Петро у своїх наслідниках, а Петро — це камінь, на якому Христос збудував свою Церкву.

Господь Ісус, невидимий Голова Церкви і наріжний камінь в її будові та вічний Пастир так зарядив, щоб пастирями його словесного стада

стали Апостоли, і щоб над ними найстаршим був Петро та щоб саме Петро по віки був основою і фундаментом церковної єдності. Ісус Христос так постановив і так заснував свою Церкву, бо добре знав, яку-то структуру вибрати для свого царства на землі.

Римський Єпископ, в особі якого вічно живе і діє апостол Петро, є головою цілого Єпископського Збору і найвищим Пастирем цілої вселенської Церкви. Тому-то силою цього високого уряду він є Намісник Христовий на землі й має найвищу та повну владу, яку виконує на благо всіх. Виконує він своє служіння покірно як найвищий пастир і прикладом своєї покори та любови вказує нам усім як треба сповняти і наше служіння; та сам Святий Отець не виконує усього особисто. У сповнюванні завдань найвищого Пастиря Христової Церкви допомагають Римському Архиєреєві Єпископи, а між ними від деякого часу Синод Єпископів, що складається з представників цілого світу. Вони періодично сходяться в Римі на свої наради і так спомагають Вселенського Архиєрея у його журбі на добро цілої Церкви. У цьому завданні спомагає Папу Колегія Отців Кардиналів, Синод Єпископів скликуваний Папою, Римські Конгрегації, різні високі Уряди, а з ними й інші особи, духовні й світські, відповідно до потреб часу. Між ними для нас важливі є Державний Секретаріат Папи і Священна Конгрегація для Східних Церков. Східна Конгрегація в імені Святого Отця править справами всіх східних Церков, отже і нашої української Церкви.

Святий Отець підкреслює часто вагу єпископського уряду та єпископського служіння. Єпископи вже самим єпископським свяченням отримують від Бога власть освячувати вірних, навчати і рядити, але виконують все це важно тільки тоді, коли це чинять у єдності з Папою та всіма католицькими єпископами світу, чи як ми кажемо, в єдності з Головою Колегії та Членами.

Так ото Єпископи несуть спільну журбу за цілу Христову Церкву і за поодинокі помісні Церкви, а все це виконують вони в єдності й під наглядом Вселенського Архиєрея. Особливо торжественним способом виконують Єпископи ту владу, коли вони зібрані на Вселенському Соборі, або коли вони разом зі Святим Отцем в який інший спосіб звертаються до цілого світу, коли заходить незвичайна потреба чи konieczність. Вселенський Собор Другий Ватиканський в декреті про Східні Церкви сильно підкреслює значення і ваговитість тих Церков: Східних Церков установи, літургійні обряди, церковне передання та правопорядок християнського життя, Католицька Церква високо цінує. В них бо, славних шанігідною давниною, виявляється те передання, що походить від Апостолів через Отців та становить частину божественно об'явленої та неподільної спадщини цілої Церкви. Тому то, дбаючи про Східні Церкви, що є живими свідками цього передання, Священний і Вселенський Собор, бажаючи,

щоб вони проквітали та з новою апостольською силою виконували доручену собі місію, постановив видати деякі статті, крім тих, що відносяться до цілої Церкви, залишаючи інше до розпорядження Східних Синодів та Апостольського Престолу.

В домі Святого Отця, в столиці католицького світу в Римі, має наша Церква і ми всі багато місця і багато обителів. Від трьох століть маємо тут наш храм Пресвятої Богородиці з Жировицькою чудотворною іконою. Тут від шістдесяти років наша Семінарія св. Йосафата, в якій виховуються майбутні українські священники. Тут і наша мала Духовна Семінарія, як пам'ятка второпної єпископської діяльності св.п. Архiepіскопа Івана Бучка. На Авентині є монастир і Головна Управа Отців Василіян, а в ньому науковий осередок і школа для молодих монахів, майбутніх місіонарів. В Римі є доми Монахинь Василіянок, Сестер Служебниць та Сестер Катехиток св. Анни — а все це давні та історичні вже центри нашого церковного життя. В Римі нині красується церква Святої Софії, а в Кастельгандольфо, над Альбанським озером є Студитська обитель. Там також від передвоєнних років стоїть літній семінарійний дім-вілля, що її закупив був слуга Божий Митрополит Андрей. В тих домах живуть і вчаться або працюють українські священники, монахи, монахині й студенти богослов'я, понад двісті осіб, більшість з яких є на повному утриманні Святого Отця.

Ще одне і дуже важливе завдання має українська Церква, а саме спілкування з братами не-католиками на Україні. Взагалі Східні Церкви, що в єдності з Римським Апостольським Престолом, мають особливий обов'язок старатися про одність всіх християн, зокрема східних, відповідно до засад декрету Священного Собору «Про єкуменізм»; і то передовсім молитвами, прикладом життя, шанобливою вірністю супроти старинних східних традицій, взаємним та кращим знанням себе, співпрацею та братнім цінуванням справ і поглядів.

Від нез'єдинених Східних, що під поштовхом ласки Святого Духа доходять до католицької єдності, не слід вимагати більше як потрібно для простої ісповіді католицької віри. А тому що в них збережено важне священство, східним клирикам, які приступають до католицької єдності, вільно виконувати свій чин, відповідно до норм, встановлених відповідною владою.

Спілкування в св. Тайнах, що противиться єдності Церкви, або включає формальне прийняття фальшивої науки чи небезпеку відступлення від віри, згіршення чи байдужості, є заборонене Божим законом. Та душпастирська практика показує, зокрема щодо східних братів, що можна і треба мати на увазі різні обставини поодиноких осіб, за яких ані не порушується церковну єдність, ані не існують небезпеки, що їх треба уникати, а, навпаки, понаглує конечність спасіння та духовне добро душ.

Тому Католицька Церква, відповідно до обставин часу, місця і осіб, часто вживала та вживає лагіднішого способу поведінки, даючи всім засоби спасіння та свідчення любови між християнами, через участь у св. Тайнах та в інших священних діях чи речах.

Наша Церква є в лоні вселенської Церкви, але вона, як одна зі Східних Католицьких Церков, має ще свою питому організацію. А у східних Церквах має провід найстарший Єпископ, тобто Патріярх. Він має владу над єпископами і навіть митрополитами, клиром і народом, але згідно з нормами Східного Канонічного Права, згідно з давніми традиціями та Декретами Вселенських Соборів і то завжди при апробаті найвищого авторитету в Церкві, тобто при апробаті Святого Отця. Наша Церква не мала від початку і нині ще не має свого Патріярха із-за важких історичних обставин. Але має вона свого старшого Архієпископа і він, зі своїм Синодом, становить вищу інстанцію для справ Церкви, згідно з приписами права та з повним правом Вселенського Архієрея кожночасно, коли треба, самому вирішувати справи. Влада Верховного Архієпископа, як усіх Патріярхів Сходу, простягається на власну територію, тобто на цілу Галицьку Митрополію. Наші Єпархії і Митрополії на чужині є об'єднані тісно з Церквою-матір'ю на Україні й то не тільки морально, але передусім обрядово, а церковні закони нормують все докладно і кермують життям нашої Церкви на добро всіх.

Преосвященні Владики! Слід нам мати на увазі, що в останніх десятиліттях Католицька Церква вчинила глибоку рефлексію про таїнство Церкви та відношення її до інших християн. Догматична Конституція про Церкву стверджує: «І з тими, що є охрещені та втішаються іменем християн, але не визнають повної віри чи не зберігають єдності спільноти з наслідником Петра, Церква з-за багатьох причин узнає себе з ними злученою» (*Світло народів*, 15). А декрет про Екуменізм ще більше оточное словами: «Хрещення становить таїнственну зв'язь єдності між усіма, що через нього є відроджені» (УР 22). Розвинулось і богослов'я про Церкви-співсестри. Папа Павло VI в документі даному Патріярхові Ате-нагорасові 25 липня 1967 так чудесно схопив цю доктрину: «В кожній помісній Церкві сповнюється таїнство божественної любови, що надає єдність з Отцем і чинить одних одним братами; чи ж не є це мотив натхнення на цей традиційний і прекрасний вислів, за яким помісні Церкви залюбки називають себе спів-сестрами» (*Томос Атаніс*, ч. 176)?

Ватиканський Собор виразно каже, що «ці Церкви, хоч і відділені, мають правдиві св. Тайни, а особливо силою апостольської сукцесії священство та Євхаристію» (УР 15). Вселенський Собор II Ватиканський «старається про возстановлення єдності між усіма християнами» як «один з важливіших намірів» (УР 1). Це й учинив завданням усіх християн-католиків: «Старання про обновлення єдності належить до цілої

Церкви, так до вірних як і до пастирів, та зобов'язує кожного відповідно до власної чесноти, чи то в щоденному християнському житті чи в богословських та історичних дослідках» (УР 5).

На кінець же нехай слова Вселенського Собору будуть нам усім вказівкою і напоумленням: Священний Собор дуже радіє з плідної та діяльної співпраці Східних і Західних Католицьких Церков та рівночасно і заявляє: всі правні розпорядження встановляються на сучасні обставини, доки Католицька Церква та нез'єдинені Східні Церкви не дійдуть до повної спільноти.

Тим часом же всі християни, східні й західні, повинні возносити до Господа гарячі та невпинні, а то й щоденні молитви, щоб, за поміччю Пресвятої Богородиці, всі стали одне. Нехай моляться також, щоб на тих християн кожної Церкви, що, хоробро визнаючи ім'я Христове, терплять та перебувають у скорботі, зійшла повнота підкріплення та потіха Святого Духа, Утішителя.

Любіть один одного братньою любов'ю! Пошаною один одного випереджайте! (Рим. 12,10).

I. ARTICULI – СТАТТІ

о. Клим Корчагін, ЧСВВ

КНЯЖІ УСТАВИ – ДЖЕРЕЛА УКРАЇНСЬКОГО КАРНОГО ЦЕРКОВНОГО ЗАКОНОДАВСТВА

I. ЦЕРКОВНЕ ЗАКОНОДАВСТВО НА РУСІ-УКРАЇНІ НА ПОЧАТКАХ

З прийняттям християнства Русь-Україна як органічна частина входить у склад вселенської Церкви. Тим самим вона приймає всі загальні церковні конституційні закони, як також, відповідно до можливостей, адміністративні та дисциплінарні норми. Конституційні й загальні норми церковного права зобов'язують всі складові частини вселенської Церкви, бо основою для них стали загальні джерела церковного права: св. Письмо, канонічні постанови вселенських соборів, декрети папів, як також постанови деяких помісних соборів, що були прийняті й визнані вселенською Церквою.¹

Крім цих загальних джерел церковного права усієї вселенської Церкви, кожна помісна партикулярна Церква має ще свої окремі джерела, які постали з особливих умов її історичного життя. Норми, які походять з цих джерел, оскільки вони не суперечать основам загального церковного права, так само обов'язують кожну помісну Церкву, як і загальні.²

В період перших вісьмох вселенських соборів Католицька Церква посідала одність щодо догм, моральности та в осуджуванні еретичних наук. Але вже від перших століть існували різниці щодо церковного правопорядку і дисципліни та літургічних обрядів. Окремі еретичні угрупу-

¹ VAN HOVE A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*, Mechliniae-Romae 1945, p. 62, nr. 56.

² IUS PARTICULARE RUTHENORUM, S. Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale*, Fonti, fascicolo XI, Tip. Pol. Vaticana 1933; HOLOVECKIJ D., *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Ruthenae*, in: *Codificazione Canonica Orientale*, S. Cong. Orientale, fasc. VIII, Tip. Pol. Vaticana 1932, p. 585-587; VAN HOVE A., *o.c.*, 162-163; Лотоцький О., *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931, стор. 77; Голубинський Е., *Исторія Русской Церкви*, Москва 1901, том I, 432.

вання, як аріяни, несторіяни, монофізити, монотеліти та їм подібні, витворюють свої окремі догматичні, моральні та дисциплінарні теорії.³

Законодавство Церкви до десятого сторіччя в основних речах було спільне як Західній, так Східній Церкві. Перші вселенські собори відбулися на Сході. Їхні постанови зібрані в списки, вважалися за основу церковного законодавства.⁴ На Заході вони були перекладені з грецької мови на латинську Діонісієм Малім († 536) і Атанасієм Бібліотекарем (817-879).⁵ У XII ст. Граціян збирає в славнозвісних Декреталіях усе дотогочасне законодавство. У Візантійській Церкві таким кодексом були постанови Труллянського Синоду (691), до яких додано закони візантійських імператорів і патріархів, з чого постали кодекси законів т.зв. Номоканони, з яких найголовнішими були Номоканон Івана Схолястика⁶ і Номоканон Фотія.⁷ Таким чином західне законодавство щораз більше вже починає відрізнятися від східного.

Отож, у час охрищення Русі-України, загальне церковне законодавство було вже завершене в своїх основних формах, та зібране в різних кодексах, які постійно доповнювано новими постановами.⁸

В першому періоді свого існування, тобто від хрищення 988 р. до Берестейської Унії в 1596 р., церковне законодавство русько-української Церкви в основному не відрізняється від візантійського законодавства. Кажемо в загальному, бо в менших партикулярних речах воно вже має свої відмінності.

Що Українська Церква повинна була приймати закони константинопільського патріарха, то це не викликає сумніву, оскільки вона була частиною грецької Церкви, але чи мусіла також приймати закони візантійської цивільної влади, якщо таку владу вона мала свою? Однак всі митрополії, підчинені константинопільському патріархові тим самим були обов'язані приймати державні закони, бо ці закони були звернені завжди також до патріарха, а митрополити були залежні від патріарха. Знову ж Київській Церкві приймати грецькі імператорські закони було

³ VAN HOVE A., *o.c.*, 171-176.

⁴ VAN HOVE A., *o.c.*, 143, nr. 139.

⁵ VAN HOVE A., *o.c.*, 145-149.

⁶ VAN HOVE A., *o.c.*, 162.

⁷ COUSSA A., *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, I, Cryptoferratae, 1948, p. 123-125; HERMAN A., *Conspectus Iuris Canonici Orientalis* (manuscriptum), 16-17. МАКАРІЙ Митр., *Исторія Русской Церкви*, I, Санктпетербург 1889, стор. 146.

⁸ DISCIPLINA GENERALE ANTICA (II-IX), S. Congregazione Orientale, Codificazione Canonica Orientale, Fasc. IX, Fonti, Tip. Pol. Vaticana 1933. KOROLEVSKIJ C., Introduzione agli studi storici delle fonti, Codificazione Canonica Orientale, S. Congr. Orientale, Fonti, fasc. VIII, Tip. Pol. Vaticana 1932, p. 9-14.

дуже незручно. По-перше, це противилося національній честі; по-друге, не всі ті закони надавалися для обставин Київської Церкви.⁹

Як тоді вирішували це питання? В теорії, його було справді тяжко вирішити, а зрештою невідомо як вони його тоді вирішували. В практиці виконували і не виконували, признавали або не признавали, а це тому, що вони тим мало цікавились й не обзнайомлювались з ними.¹⁰

Партикулярне законодавство руської Церкви повинно було ґрунтуватися на законах константинопільського патріарха, виданих для руської Церкви чи взагалі для грецької. Однак ці останні не були адресовані київському митрополитові, за винятком кількох. Що ж до законів виданих константинопільським патріархом спеціально для руської Церкви, то в до-монгольський період таких також було мало.¹¹

Тому властиві партикулярні закони русько-української Церкви повинні були становити у стислому значенні постанови київських митрополитів та київських князів. Відомо ж, що перший т.зв. до-монгольський період руської Церкви був початковим у поширенні християнства на українських землях, а через те звичайно виринали всякого роду сумніви й проблеми, які вимагали авторитетної розв'язки й пояснення законодавчих декретів. Тим-то на такий період треба б глядіти, як на період посиленої законодавчої діяльності. Чи так воно в дійсності було, невідомо, бо не збереглися ніякі пам'ятки в тій справі. Могли вони або пропасти, або ще дотепер не віднайшлися. Так, напр., літописи згадують, що в тому періоді між князями було зроблено багато хресних (під присягою) договорів, однак донині немає про них ні одної писемної пам'ятки. Та найбільш правдоподібно є те, що таких документів зовсім не було, бо за тодішнім звичаєм такі питання вирішувано шляхом усного переказу. Митрополит скликав єпископів на синод, і тут давав до відома усно свої розпорядження, а єпископи, в свою чергу, скликали духовенство і повідомляли про свої рішення.¹²

Згідно з тодішнім політичним устроєм Русі, не тільки Руська Церква, під проводом митрополита-архієпископа, мала свого найвищого князя,

⁹ Власовський І., *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк 1965, том I, 36-37; Грушевський М., *З історії релігійної думки на Україні*, Львів 1925, стор. 24-25.

¹⁰ Голубинський Е., *ИРЦ*, том I, 433.

¹¹ Такими були: Постанови патр. Сисинія (996-999), патр. Олексія (1025-1043), патр. Николая Граматика (1084-1111). З імператорських декретів: три Новелі імп. Олексія Комнена (1081-1118), див. Голубинський Е., *ц. тр.*, 434. Грамота патр. Луки Хризоберга до Андрія Боголюбського, щоб створити митрополію у Володимирі, і рішення в справі постів у празничні дні, та грамота патр. Кирила II в 1228 р., щоб не висвячувати на священників рабів. Див. Голубинський Е., *ц. тр.*, I, 434.

¹² Лотоцький О., *УДЦП*, 105; Голубинський Е., *ИРЦ*, I, 435.

але кожне єпископство мало свого удільного князя. І як великий князь видавав закони для цілої Церкви, так удільний князь для своєї єпархії.¹³

З першого періоду не маємо нічого загального з церковного законодавства, лише деякі місцеві та неофіційні, а саме:

1) «Мірський Устав» і «Никоторой Заповіді» митрополита Юрія, що подає загальні вказівки для християнського життя.

2) «Вопрошаніє Изяславле» — послання преп. Теодосія до князя Изяслава на різні питання.

3) «Правило церковное вкратці» митроп. Івана II, написане чорноризцеві Яковові, як відповідь на його питання.

4) «Вопрошаніє Кириково», що є збором відповідей трьох новгородських єпископів на різні питання.

5) «Поученіє новгородського єпископа Іллі».

6) Наставлення священникам того ж Іллі.¹⁴

На багато більше пам'яток з церковного законодавства з цього першого періоду маємо княжих законів, про які згодом будемо говорити докладніше (про т.зв. Устави).

II. КНЯЖІ ЦЕРКОВНІ УСТАВИ

Устави становлять вияв законодавчої діяльності князів. В першій періоді вони відіграли лиш другорядну роль як джерела права, все ж таки вони виступають побіч візантійського і звичаєвого вже навіть у X ст.

Були відомі княжі уроки й устави. Урок походить від пня «рек», оректи або уректи, а устав — від уставити, установити. Уроки завжди стосуються розпоряджень князя у фінансових справах, а устави — загальних справ. Уроки мають характер розпоряджень нетривалих, перехідних, а устави — сталих. Уроки князь видавав на власну руку, устави — у порозумінні з іншими чинниками державної влади, зокнайменше з боярською радою. Найзамітніших церковних уставів з до-монгольської доби, що дійшли до нас у прерізних переробках, маємо 6, та з них лише 2 — Устав Володимира і Устав Ярослава — загальні, інші мають характер більш місцевий та постали поза межами України.¹⁵

¹³ Лотоцький О., УДЦП, 106; Голубинський Е., ИРЦ, I, 435.

¹⁴ Голубинський Е., ИРЦ, I, 434-435.

¹⁵ Чубатий М., *Огляд історії українського права. Історія джерел державного права*, ч. I, Мюнхен 1947, стор. 20-24; Власовський І., *Нарис історії УПЦ*, I, 49-50.

Княжі церковні устави, загально прийняті, такі:

- 1) Устав св. Володимира про церковні суди.
- 2) Устав Ярослава Мудрого також про церковні суди.
- 3) Устав князя Всеволода Мстиславича новгородського про церковні суди, церковних людей і торгові мірила, і Устав того ж князя церкви св. Івана Предтечі на Опоках, передмістя Новгороду.
- 4) Устав кн. Святослава Ольговича, князя Новгороду Великого.
- 5) Устав Ростислава Мстиславича, князя Смоленського.¹⁶

Церковні устави — це короткі за змістом привілеї князя даної землі для духовенства, якому князь надає визначену судовласть та достатні матеріальні засоби для прожитку і виконання завдання християнізувати населення. Це своєрідні конкордати між Церквою і Державою. Вони короткі за змістом, бо в них один термін або одне слово, сказане загально, а охоплює цілу ділянку судовласть, яку сьогодні треба було б визначувати може цілим конкордатом. Але ця загальниковість і неточність у з'ясуванні поодиноких справ стали причиною, що новіші дослідники сумніваються чи й заперечують автентичність тих уставів.¹⁷

Але вчені, які бралися вирішити питання про походження княжих уставів в тому чи іншому напрямі, не брали під увагу, що писані старовинні пам'ятки, як власне оці устави, можуть бути автентичні з літературної сторони, а неавтентичні з формальної, цебто вони можуть містити в собі правні норми, що дійсно належали тим законодавчим авторитетам, яким присвоюється дану пам'ятку, але сам писаний вигляд цих норм може бути ділом іншої руки, сучасної чи дальшої.¹⁸

Хоч найстарші списки уставів Володимира і Ярослава, які дійшли до наших днів, походять з XIII ст., проте самі постанови в загальному походять з часів згаданих князів.¹⁹

Устав Володимира — це спроба пристосувати церковні устави інших народів до обставин княжої Русі, але ця спроба ще дуже невиразна й недосконала. Не подано, напр., порівняльної міри різних злочинів і кар за ці чи ті порушення, а тільки сам перелік осіб та справ, які підпадали церковним судам. З другого боку, тоді ще було неможливо аплікувати кари

¹⁶ БЕНЕШЕВИЧ В.Н., *Сборник Памятников по истории Церковнаго Права*, Петроград 1905, I, 59-107; МАКАРІЙ Митр., *Исторія Русской Церкви*, Санктпетербург 1889, II, 246-269; ГОЛУБИНСЬКИЙ Е., *Исторія Русской Церкви*, т. I, част. I, 394-425.

¹⁷ ЛЕВИЦЬКИЙ В., *Церковне судівництво в церковних уставах XI-XII віку*, у *Богословія*, Львів 1930, т. VIII, кн. 3-4, 119-121.

¹⁸ ЛОТОЦЬКИЙ О., УДЦП, 226.

¹⁹ ЛОТОЦЬКИЙ О., *там же*, 224-233.

передбачені в Номоканоні задля надмірної суворости. Тому практика вимагала погодження карних норм чужого кодексу із звичаєвими нормами місцевого права.

Ці недомагання виправив Устав Ярослава, який подає карні норми за порушення закону. Ті норми були чинні всюди, як на церковному полі, так на народному. Церковні устави були пізніше потверджені татарськими ханами, литовськими князями та польськими королями.²⁰

Ось загальна характеристика уставів: Устав Володимира короткий, але багатий змістом. Він дає широку юрисдикцію церковним судам без застереження та точного означення справ. Устав Ярослава вже докладніше визначає засяг юрисдикції церковних судів в розгляді провин і аплікації кар. Устави Всеволода подрібно й обширно визначають церковну юрисдикцію, але вже помічається змагання за відібрання духовенству деяких справ, як от міри й ваги, отже, половини доходів духовенства. Устави Святослава і Ростислава визначають точно джерела приходів і їхню кількість, але разом з тим маліє або зовсім зникає судейська влада духовних у справах світського характеру, як напр. спадкові справи.²¹

1. Церковний Устав кн. Володимира Великого

Коли князь Володимир Великий постановив офіційально охристити свою Київську Державу, то це означало, що він мав постаратися про місіонерів, побудову церков та про всі потрібні засоби для удержання як одних, так і других. Але на тому ще не кінець. Із запровадженням християнства прийшли нові вірування, новий світогляд на життя, обов'язки та взаємовідносини. Прийшла й нова кляса людей — духовенство, для якого треба було постаратись не тільки про засоби потрібні до утримання але також унормувати його відносини до суспільства, як і суспільства до духовенства.

Як князь Володимир розв'язав усі ці справи, показує нам один із багатьох документів, що дійшов до нас у кількох редакціях та під різними заголовками або й без них, а який у науковій літературі носить назву: «Церковний Устав князя Володимира Великого».²²

В сучасній українській мові Устав Володимира можна б передати наступними словами:

²⁰ Лотоцький О., *там же*, 238.

²¹ Левицький В., *цит. тв.*, 121.

²² ТАБІНСЬКИЙ П., Церковний Устав кн. Володимира Великого, у: *Нива*, Львів 1938, стор. 443; БЕНЕШЕВИЧ В.Н., *цит. тв.*, 59-77; ЩАПОВ А.Н., *Княжеские уставы и Церков в древней Руси XI-XIV в.*, Москва 1972.

«Оце церковний суд Володимира. Я дав по всіх містах, погостях (волостях) і слободах, де лише є християни: розвід, розпусту, чужоложство, схоплення нареченої, знасилування, колотнечі між чоловіком і жінкою із-за маєтку, у спорідненні або в свояцтві поберуться, відмацтво, отруювання, трьохразове обмовлювання в розпутнім житті та споряджуванні отрут, еретицтво, укушення, батька або матір б'є син чи донька, браття або діти позиваються про наслідство, церковне злодійство, мерців роздягнуть, хрест рубають або ріжуть на стінах, худобу або псів або птиць запровадять до церкви, або щось негоже зроблять церкви.

То все справи церковного суду. Князеві, боярам і суддям не вільно в ті справи вступатися. Це все я дав за урядженням перших царів та сьоми вселенських соборів св. Отців, великих святителів.

Коли хто скривдить наш устав, не мати таким прощення від закону Божого, і вони горе собі наслідують.

Те, що споконвіку установлено та доручено св. єпископіям: усякі міські та торговельні віри та мірки, ваги й тягарі, як споконвіку установлено Богом, беретти єпископові без ушкодження — не зменшити, ані не збільшити. За все це дасть він відповідь у день великого суду, як і за душі людські.

А ото церковні люди: ігумен, піп, дякон та хто в клиросі, чернець, черниця, попада, попович, лікар, відпущений на волю, задушна людина, монастирі, лікарні, (заїзди), притулки для чужинців.

То люди церковні богодільні. Єпископ відає між тими суд, кривду, сварку, чи справу наслідства. Коли в іншій людини буде справа з такою людиною, то її відає мішаний суд».²³

З іншого законодавчого акту князя Володимира, про десятину:

«Від усякого княжого суду десята вікша,²⁴ з торгу десята неділя; від усякого приходу та прибутку, від улову княжого, від усякого стада та всякого збіжжя — десяте в соборну церкву: князеві дев'ять частин, а соборній церкві десята частина».²⁵

а) Автентичність Уставу князя Володимира Великого

Про це між іншими говорять певні ознаки самого рукопису, в якім ця пам'ятка збереглася, а також те, що ця пам'ятка відповідає духові й характерові Володимирового часу.

Устав Володимира, особливо про суди церковні, правдоподібно уявляє те, що міг скласти перший у нас християнський законодавець у

²³ ТАБІНСЬКИЙ П., *цит. тв.*, 53.

²⁴ Вікша – стародавня грошева шкіряна одиниця. 20 вікш становили куну; 25 кун-гривну; 4 гривни кунами-гривну срібла; 8 гривен срібла-гривну золота. А як нижчі грошові одиниці вживалися ще «різани» і «ногати», і так 50 різан або 20 ногат рівнялися одній гривні кунами.

²⁵ ТАБІНСЬКИЙ П., *там же*, 54.

конкретних умовах тодішнього державного і церковного життя. Він хотів передати до компетенції Церкви родинні справи новоохрищеного народу, тобто ті справи, де потрібні були не лише суди, але й певний провід для витворення та засвоєння нового, християнського погляду на родину та родинні відносини. Так само законодавець хотів передати до рук духовенства справи, що походили з неясного, непевного чи хибного розуміння нової релігії, як забобони, чародії тощо. Хотів він теж ясно окреслити межі нової церковної сфери, до якої стали напливати з інших шарів тодішньої громадськості члени або для певно призначеної діяльності в церкві, або для захисту й опікувальної діяльності в ній.²⁶

Навіть ті вчені, які сумніваються чи й заперечують автентичність Уставу Володимира, визнають, що він має велике значення, а тим самим, що він не був простою літературною пам'яткою, але мав незаперечне й важливе значення.²⁷ А зовсім ясно, що фіктивний і сфальшований акт не міг би мати такого широкого авторитетного й практичного значення.²⁸ Коли прийняти здогади про фальсифікацію Уставу Володимира, то треба було б також прийняти, що цієї фальсифікації було одночасно dokonано в трьох країнах старої Русі, тобто в землі новгородській, в землі володимиро-волинській і в землі суздальській, та що вона дістала силу закону руської землі, була визнана князями, митрополитами та єпископами, а це все здається неможливим. Прийнявши фальшивість церковного уставу, треба б погодитись і з неможливою гадкою про спільну участь у цій фальсифікації князів, митрополитів, єпископів та літописців.²⁹

Більшість учених дослідників поділяють різні редакції Уставу Володимира на коротку і широку. Митроп. Макарій поділяє на три: коротку, середню і широку, вважаючи цю останню за найпевнішу через те, що вона заховалася в найстарших списках і задля особливостей, якими вона визначається, і які відповідали б часові його походження.³⁰ Інші вчені, навпаки, вважають за найбільш близьку до оригіналу коротку, при чому за коротку вважають редакцію, яку митроп. Макарій називає середньою.³¹

Бенешевич у своєму творі п.з. «*Памятников древне-русского канонического права*»,³² критично простудіював усі йому відомі списки — всіх 183 і 7 перекладів. Він поділив тексти всіх тих списків на 13 гуртків,

²⁶ Лотоцький О., УДЦП, 229.

²⁷ Голубинський Е., ИРЦ, I, I, 420.

²⁸ Лотоцький О., УДЦП, 229.

²⁹ Лотоцький О., там же, 230.

³⁰ МАКАРИЙ, митр., *Исторія Русской Церкви*, I, Санктпетербург 1889, стор. 156-167.

³¹ БЕНЕШЕВИЧ В.Н., *Сборник Памятников по истории Церковнаго Права*, I, стор. 59-61.

³² БЕНЕШЕВИЧ В.Н., *Памятников древне-русского канонического права*, Петроград 1920; ЩАПОВ Я.Н., *Княжеские Уставы и Церков в древней Руси XI-XIV в.*, Москва 1972.

відрізняючи в деяких з них кілька видів чи осібних версій.³³

З порівняння між собою виходить, що всі відомі редакції церковного Уставу Володимира походять з одного тексту. Але це ще не вирішує питання, чи цей текст був правдивим законодавчим актом Просвітителя Русі-України, чи тільки записом, зробленим уже по смерті останнього, та на підставі передання, чи, може, навіть особистих уявлень автора. Текст не містить у собі ніяких даних, які б заперечували його приналежність до доби Володимира Великого з погляду як мови, так і змісту. Заперечення, виставлені вченою критикою й оперті на фактичні дані, стосуються до переробок Уставу і не займають їх оригіналу. Натомість не бракує даних, що вказували б на церковний Устав Володимира, очевидно в установленій вище формі, як твір Володимира Великого.³⁴

Однак справу певности тої чи іншої редакції не можна вирішати таким чисто механічним способом, тобто в залежності від її ширшого чи коротшого обсягу.³⁵ В усіх редакціях є однакова основа, яку треба вважати за автентичну. Ту основу дальшими переписувачами поширювано або скорочувано з огляду на новіші практичні потреби, або виключалося те, що під впливом нових обставин втратило своє значення.³⁶ І так змінювався не лише зміст, але й сама мова. Вже переписувачі XIII і XIV ст. знаходили в первісних текстах незрозумілі їм слова, тим то їх так поперекручували, що й тепер неможливо додуматися яке було дійсне значення первісної термінології.³⁷

Отож учені вважають за пізніші додатки: 1) передмову з її компромітуючим анахронізмом щодо особи патріярха Фотія; 2) поширене та подвійне закляття на «обидящих» суди церковні; 3) можливо теж уступ про десятину; 4) деякі окремі точки в переліслюванні компетенції церковного суду та складу людей церковних; 5) можливо, хоч уже в меншій мірі, уступ про догляд за мірою і вагою. Але й поза тими корективами решта тексту Уставу, що може вважатися за його правдоподібну автентичну основу, має значні варіанти, що в більшій чи в меншій мірі відрізняються між собою. Численність і різnorodність списків Володимирового Уставу не порушує факту автентичности самої основи його, але радше свідчить про те, що Устав переписувався з тими змінами, які вимагалися потребою практичного його вживання. Таким чином, поза всіма змінами тексту Володимирового Уставу, сама основа його остається автентичною.³⁸

³³ Табінський П., *цит. тв.*, 444.

³⁴ Табінський П., *цит. тв.*, 54.

³⁵ Лотоцький О., УДЦП, 230.

³⁶ Там же, 231.

³⁷ Там же.

³⁸ Щапов А.Н., *у. тр.*, 101; Макарий, ИРЦ, I, 172.

Годі бо приписувати Володимирові, щоб він таку важливу справу, як нормування відносин між Церквою і Державою не зафіксував урядовим документом, коли про менш важливі справи їх видавав, як напр. про десятину.³⁹

При кінці Володимирового Уставу вміщено закляття на тих, що відважилися б порушити закон щодо церковного суду, словами: «Аще кто приобидить наш устав, какоже уставиша отци святїи, таким не-прощеним бити от закона Божїя, горе собі наслідують». Така є формула в українських редакціях закляття. Великооруські редакції мають дещо довші, а в пізніших списках додається щераз закляття.

Про автентичність самого закляття годі сумніватися. Доказом може послужити аналогічний факт, що, установивши десятину для церкви Богородиці, князь Володимир «положи, написав, клятву в церкви сей рек: аще кто сего посудить, да будет проклят».

Треба однак сумніватися про автентичність повторення та ширші формулки. Тому заключає Лотоцький:

Дуже характерично, що в українських списках Уставу редакція закляття надто коротка, очевидно, відносини між владою та Церквою в нас не вимагали якихось екстравагантних застережень. Натуральним, отже, стає припустити думку, що ця редакція близька до оригіналу. Поширення редакції закляття та загострення її тону викликалися умовами, що виникали з відносин між владою і Церквою на великоруській території.⁴⁰

Одну з найбільших трудностей справляє те, що в Уставі Володимира сказано: «Разверзше греческии Номоканон и обрїтохом в нем, иже не подобает сих судов и тяж князю судити ни бояром его ни судиям, и аз... дал есм ти суди церквам — митрополиту и всим епископом по Руськой земли».

Устав Володимира, отже, покликається в тому на певну церковно-державну традицію християнську, зазначивши попереду, що «велициї тіи цари не восхотїша сами судити тіх судов ни вельможам ни бояром ни судиям их, но предаша церкви и святителем», закінчивши: «то все дал есм по первих царев ряженію и вселенських седм собор великих святитель».⁴¹

Відклик Уставу Володимира на Номоканон, на закони перших християнських царів та на правила соборів, викликав палку дискусію між ученими, бо ті справи, які Устав передає церковним судам, не були віддані їм за Номоканonom та грецьким законодавством в цілості, лише

³⁹ ТАВІНСЬКИЙ П., *у. тр.*, 55.

⁴⁰ ЛОТОЦЬКИЙ О., УДЦП, 224.

⁴¹ ŽUŽEK J., *Kortčaja Kniga*, Roma 1964, p. 123.

частинно.⁴² Знову ж невідомо і неправдоподібно, щоб на Русі перед Володимиром були вже такі «великі царі», які самі не хотіли б судити, лише передали ці суди Церкві та єпископам. Тому вчені вважають, що законодавець взяв ті норми, грецький Номоканон, з його церковними й державними постановами, і, керуючись тими нормами, а не буквально йдучи за ними, утворив перші національні церковно-державні закони. Безсумнівно, що в тім він пішов за візантійським церковним правом, як і ввесь загальний характер християнізації Київської держави був наслідком візантійської культури й державности. Справа в цьому, що те наслідок було лише наближенням, а не рабською копією. Це була вірна рецепція візантійських норм, переправлена однак у горнилі національної правно-державної думки. Отож Устав Володимира, це вільна й самостійна рецепція візантійського права, бо даремно шукали б ми в якимнебудь збірнику грецьких церковних законів такого перечислення справ, підсудних церковній владі, як це зроблено в Уставі Володимира, такої постанови простої і ясної, якою певні справи передавалися б до церковного суду».⁴³

Неможливість механічного перенесення грецьких канонічних норм до цілком неподібних умов нашого релігійно-національного життя, так ясно й категорично підкреслює нагальну конечність у нас своєрідного церковного закону в тім часі, що коли б і не мали ми писаної пам'ятки з того часу, то з логіки історичного мислення мусіли б припустити, що такий акт дійсно мав бути,⁴⁴ а такими актами були княжі церковні устави.

Устави Володимира й Ярослава мали велике культурне значення для української землі. Віддаючи в руки Церкви великий вплив через поширення її судочинства на розлоге коло справ, віддано цей вплив в руки найбільш культурних чинників. Це правда, що візантійське законодавство мало від часу появи перших перекладів Номоканона на руських землях через довгі віки першорядне значення; це правда, що дух цезаропапізму завжди лежав на дні цього візантійського впливу, але саме Устави Володимира й Ярослава становили неначе противагу цьому цезаропапізму. Церква на Русі-Україні мала великий вплив і моральний авторитет через надання їй значної області правної сфери через довгі століття.⁴⁵

Напротязі століть тривали на Україні благодатні наслідки тих уставів, їх пам'ять і традиція впливали на формування загальної думки

⁴² ŽUZEK J., *Ibidem*, 124.

⁴³ Лотоцький О., УДЦП, 221.

⁴⁴ Там же, 226.

⁴⁵ Ковшевич Р., *цит. тв.*, 144.

в народі про правильні відносини між Церквою і Державою.⁴⁶

Крім Уставів князя Володимира і Ярослава та Уставу князя Василя, збереглись з тої доби ще й інші княжі постанови, що хоч не мають значення законодавчих актів, але важливі для історії канонічного права, як напр. грамота князя Мстислава Володимировича і його сина Всеволода Мстиславича для новгородського свято-юрського монастиря з 1128-1132 років, і довгий ряд грамот новіших чи й пізніших часів.⁴⁷

Для історії канонічного права важливе й те, що на українських землях був уже в XI ст. свій Індекс заборонених книжок, а саме в «Збірнику Святослава» з 1073 р.⁴⁸

б) Вплив західного законодавства на Устав Володимира

Хоч на початку Уставу Володимирового читаємо: «Разверши греческий Номоканон и обрѣтохом в нем оте не подобает сих судов и тяж князю судити ни бояром его ни судиям», то однак ці слова противляться тодішній дійсності. Грецький Номоканон і грецьке законодавство зовсім не знають норм, які находимо в Уставі Володимира, натомість знаходимо їх в західному законодавстві.

Правда, ще за поганських часів, ідучи за вказівками ап. Павла,⁴⁹ християни в спірних справах зверталися радше до церковної влади. Імператор Константин Великий потвердив цей звичай, подібно як його наступники.⁵⁰

Але судова юрисдикція єпископів у справах горожанських уже в VIII ст. вийшла з практики, і в законодавчих збірниках василевсів VIII-X ст., тобто в Екклозі, Прохироні, Епанагозі й Василядах, про неї вже не згадується. Єпископам залишилися справи чисто духовні: духовенства й клиру.⁵¹ Мішаного суду Візантія не знала, а діяла засада, що повід звертався до суду, якому підлягав відповідник, і тому світська людина подавала духовну до духовного суду, а духовна в спорі зі світською зверталася до світського судді. Навіть єпископів до того часу мали б тягнути до світського суду.⁵²

Різниця між грецькою практикою і церковним Уставом Володимира щойно тоді покажеться яскравіше, коли порівняти окремі судові справи.

⁴⁶ Ковшевич Р., там же, 146.

⁴⁷ Ковшевич Р., там же, 147.

⁴⁸ Возняк М., *Історія української літератури*, Львів 1920, I, 105.

⁴⁹ I. Кор. 6.1-6.

⁵⁰ Cod. Theod., Lib. I. 1,27. Cod. Just. I,1, IV,7-8.

⁵¹ KURTSCHEID В., *Historia Juris Canonici, Romae* 1951, p. 208-211.

⁵² Картагенський Собор, кан. 15.

Отак від 893 р., силою закону Лева Мудрого, в Греції було приписано певну форму для вінчання людей свобідних, а від 1095 законом Олексія Комнена, цей закон також обов'язував рабів. Церковний Устав Володимира визнає однак правними подружжя без церковного благословення, хіба були заключені в родстві або в свояцтві. За Номоканоном спори маєткові між подругами та спори за спадкоємство підлягали державному судові, а за церковним Уставом Володимира належали до компетенції єпископського суду. У візантійському збірнику судових постанов т.зв. «Петра» з половини XI ст., такі справи як визнання подружжя за дійсне чи не дійсне та розлучення, вважаються підлеглими світським судам. Особливо десятину, у тій формі, яку впровадив князь Володимир, не запозичено з Греції, бо там такої установи не знали.

Все ж таки, церковний Устав Володимира не є оригінальним. Дещо, правда, взято з грецького законодавства, а дещо, особливо те, чого не було в Східній Церкві, взято із Західної Церкви, але не скопійовано невільничо, лише пристосовано до обставин.

Що спонукало князя Володимира так поступити? — Мабуть добрі відносини з Папою Римським та тісні династичні політичні та культурні взаємини з Заходом.⁵³

Але, пише Бавмгартен, таке припущення цілком неможливе для XIII віку, доби, коли найбільш пристрасно нищено всякі сліди західного впливу і коли вся Русь впадала в найглибшу ізоляцію і темряву. В тій добі напевно не знайшлося жодного русина, який би знав німецьке канонічне право; грецьке ж духовенство находилося під контролею царгородського патріярха, і ніколи не насмілилося б замінити візантійського права латинським.⁵⁴ Так само виключена можливість, щоб Номоканон замінено німецьким канонічним правом, завдяки контактові з Тевтонським чином у першій половині XIII ст. перед татарською навалою. В тих часах помічено б таке фальшування, бо, крім духовенства, були тоді на Русі й освічені світські люди. Навпаки, все доводить автентичність цих уставів перед їх фальшуванням, метою якого було укрити їх походження. Цікаво зазначити, що в найстаршій примірнику Уставу Володимира XIII віку єпископи й єпископські суди називаються староруськими словами «бискуп, пискуп, бискупські суди, пискупскіи суди», яких уживано виключно для означення латинських єпископів, бо грецьких завжди називано «єпископами».⁵⁵

⁵³ ТАБІНСЬКИЙ П., *цит. тв.*, 59-61.

⁵⁴ БАВМГАРТЕН М., Св. Володимир і хрещення Руси, у: *Богословія*, Львів, 1931, IX, кн. 1-4, 132.

⁵⁵ Там же, 135.

Той же вчений думає, що Устав Володимира, як також Ярослава, ґрунтується на німецькім канонічнім праві: «Призначені Римом перші руські єпископи, не могли ввести інших законів і правил, ніж ті, які вони знали й до яких були привикли. Це й було причиною, чому церковний Устав Володимира, так само як і Устав його сина Ярослава не тільки носить значні сліди західніх впливів, але й ґрунтується виключно на німецькім канонічнім праві».⁵⁶

Ці устави вживалися, як пише дальше Бавмґартен, протягом декількох віків, але при тім ніхто не завважував, що їх характер чужий грецькому Номоканоні. Велике було здивування духовенства в Росії, коли було усталено, що ці устави повторюють лише німецьке канонічне право. Історики руської Церкви не знаходять для цього іншого пояснення, як припущення про підроблення, доконаного в XIII ст., яким замінено закони грецького Номоканона законами західними з метою збагачення духовенства.⁵⁷

в) Церковні суди в Уставі Володимира

Впровадження церковного суду Володимиром Великим поважно скорочувало компетенцію світського суду. Певна кількість справ і людей переходила з-під державної судовласті до церковної. Цей факт мусів добре заторкнути світську судову владу, бо зменшував її прибутки, які вона одержувала у формі пені з судових справ. Треба, отже, думати, що це все сталося за князювання Володимира. Установивши в своїй державі єпископії, він повинен був теж визначити становище єпископів у державі так, щоб їхня діяльність не збігалась з діяльністю державної влади, ані з її скарбовими інтересами. Якщо того не було б зроблено за час урядування Володимира, то ледве чи пізніше єпископам вдалося б поширити свою владу на такі справи. Послідовно таке унормування мусіло відбутися у формі законодавчого акту, бо коли закон про десятину було написано із закляттям і покладено в митрополичім соборі, то не меншою була конечність і про церковний суд. Це потверджується свідцтвом митроп. Іларіона з його похвали Володимирові: «Подобниче Великаго Константина, равноумне, равно-Христолюбче, равночтителю служителем его. Он со святыми отци Никейскаго собора закон человеком полагаше; ти же со новими отци нашими єпископи снімаяся часто совіщавашася, како в человекіх сих новопознавших Господа закон уставити».⁵⁸ Однак

⁵⁶ Там же, 137.

⁵⁷ Там же, 138.

⁵⁸ Літопис по Никонов. списку, ч. I, 105-106; див. Табінський П., Церковний Устав Володимира Великого, у: *Нива*, Львів, 1939, стор. 55.

Нікейський собор не виніс будь-яких постанов, які відносилися б до світського законодавства, лише до церковного. Отже, треба заключити, що й Володимир видав закон про церковні справи.⁵⁹

Устав Володимира в справі церковних судів говорить про наступні речі:

- 1) Про деякі певні карні й горожанські справи;
- 2) Підсудними є церковні люди в усіх справах, крім тяжких;
- 3) До кляси церковних людей належать, крім духовенства і клириків, також родини священників і деякі миряни;
- 4) Забороняється світським судам втручатися в церковні справи;
- 5) Мішаному судові, складеному з духовних і світських, підлягають справи суперечні між церковними і світськими людьми.⁶⁰

2. Церковний Устав Ярослава Мудрого

Церковний Устав князя Ярослава Мудрого — це пристосування грецького законодавства до обставин Київсько-руської Церкви. Потреба такого пристосування була необхідна, бо Устав Володимира, хоч визначував усі справи християн, які мав право судити церковний суд, то однак в ньому не було означених кар, що їх церковний суд у світських справах міг накладати. Отож Устав Ярослава заповнив цю прогалину, установляючи карні норми на переступи закону та точно визначаючи кари в залежності від стану осіб, що були пошкоджені переступом-злочином, від стану злочинців та від самого характеру злочину. Тим-то Устав Ярослава є послідовним продовженням і доповненням Уставу Володимира, чим становить новий етап у розвитку киево-руського церковного законодавства.⁶¹ Ярослав Шапов, сучасний дослідник Ярославового Уставу, вважає Устав Ярослава найпершим сімейним кодексом у подружньому праві, що був складений упродовж XI і XII ст. Церковний Устав Ярослава має також статті про інші сфери церковного суду, що охоплюють господарських і монастирських людей, а також статті про духовенство і чернечий стан, які підлягали тому судові. Однак цей Устав Ярослава не дійшов до нас у своїм первісному виді, але в перероблених і скорочених редакціях та доповненнях пізніших списків, що їх ми датуємо не раніше, як XV століттям. Тому його треба відтворити з тих пізніших списків. Тепер

⁵⁹ ТАБІНСЬКИЙ П., *цит. тв.*, 55.

⁶⁰ ТАБІНСЬКИЙ П., *цит. тв.*, 58; ШАПОВ Я.Н., *цит. тв.*, 80-98.

⁶¹ МАКАРІЙ, ИРЦ, II, 257-259; ШАПОВ, *ц. тр.*, 178.

їх маємо близько 90 списків.⁶² Науковці розрізняють дві основні групи тих списків: а) українську і б) московську. Не тільки історична доля, але й зміст та характер цих двох редакцій різні.

Вже Початковий Літопис згадує про Устав Ярослава, і він знаходиться у збірниках поруч «Руської Правди», «Судебника царя Константина» і Уставу Володимира. В 1402 р. московська літописна записка згадує, як кн. Василій Дмитрієвич покликається на Устав Ярослава. Той самий літописний запис знаходиться в Кормчих Книгах XV і XVI ст. на Московщині. Також Московський собор з 1551 р. на нього покликається. Опісля литовські князі та польські королі, потверджуючи права і привілеї київських митрополитів, покликаються на «Свиток Ярославл», тобто його Устав.⁶³

У своїй основі «Свиток Ярославл» є того самого змісту, що й московської редакції. В українській редакції бракує тих недоладностей, задля яких вчені поставили під сумнів автентичність московської редакції. В українському не має кар за крадіжки, убивства, остриження голови й бороди, ні за інші злочини нецерковного характеру. Говориться лише про злочини протишлюбні, проти моральности й віри, та забезпечується канонічна влада митрополита над єпископами, а єпископів над єпархіяльним духовенством. Це все є сфера компетенції церковних судів.⁶⁴

Однак мова, термінологія, грошеві назви та навіть речевий зміст різних статей в обох редакціях, в більшій чи меншій мірі, стали продуктом повільного процесу пристосування Ярославового церковного уставу до обставин кожної даної країни та кожної окремої доби. Обидві редакції, які тепер маємо, то вже дальші, новітні кодифікації Уставу Ярослава, які доконувалися приватною ініціативою в міру дійсної потреби пристосувати норми церковного закону до реального життя, та головним чином, перенести в обсяг церковного суду ту саму систему вір і продаж, яку прийнято у світському законодавстві.⁶⁵

Учені визнають речову автентичність таких статей Уставу Ярослава, що коріняться ще в Уставі Володимира, як: про шлюб та порушення шлюбного союзу (умичка), шлюб між близькою ріднею, шлюбну розлуку односторонно чи по взаємній згоді, про родинні відносини (насильство) дітей над батьками, незаконні діти, та, можливо, про деякі форми

⁶² Шапов Я., *Княжеские уставы и Церков Древней Руси XI-XIV вв.*, Москва 1972, Академия Наук СССР - Институт истории Руси XI-XIV вв., стор. 200.

⁶³ Лотоцький О., УДЦП, 235; МАКАРІЙ Митр., *Исторія Русской Церкви*, II, 257-264.

⁶⁴ Лотоцький О., УДЦП, 238; Žužek J., *o.c.*, 127-128; МАКАРІЙ, ИРЦ, II, 258-263.

⁶⁵ Лотоцький О., УДЦП, 239.

порушення моралі, як «пошибаніє» — згальтування, скотоложство та інші.⁶⁶ В певній мірі можна допустити до первісної основи Уставу Ярослава про двоєженство та про порушення чоловіком супружчої вірності і про шлюб з другою жінкою без попередньої розлуки з першою, бо ці переступи за своїм характером належать до обсягу родинних справ, які становили компетенцію церковного суду. Проте різні форми кваліфікованого блуду (статті: 7, 18, 13 і 20-23) та про образу жіночої чести лайливим словом (ст. 28), видається додатком пізнішого часу, особливо під впливом східних покутничих номоканонів.⁶⁷

В грамоті польського короля Сигізмунда I з 1511 р. київському митрополитові Йосифові Солтанові та всім єпископам, мовиться, що митрополит київський і галицький та всієї Русі, Йосиф, з єпископами та гетьманом і князем Константином Острозьким і другими князями грецької віри, подали королеві грамоти його попередників: Витовта, Казимира III та Олександра, які ствердили за руською Церквою в межах литовсько-польської держави духовні права, що на початку руської Церкви належали митрополитові та єпископам, згідно з «уставом духовним грецьким, тобто Номоканонем Східної Церкви». Згадані королі й князі, говориться у грамоті, «ствердивши ці духовні права їх грецької віри, розправи й суди церковні своїми грамотами, доручили їх митрополитові київському і всієї Русі та єпископам на вічні часи, а правителям градським і земським та всім взагалі світським начальникам римської грецької віри в усі духовні розправи й діла входити заборонили». Слідом за ними також король Сигізмунд ці права також потвердив. Дальші потвердження церковних прав бачимо в грамотах королів Степана в 1585 р. та Сигізмунда III в 1592 р. Подібно робить литовський король Олександр Казимирович в 1499 р. до київського митрополита номіната Йосифа.⁶⁸

3. Компетенція церковних судів у княжих Уставах

Наші церковні княжі устави не прийняли на сліпо римсько-грецької практики щодо компетенції церковних судів, не перенесли механічно судового ладу з візантійської у київську державу, яка щойно ввійшла в коло християнської культури. Тому Устав Володимира розмежовує і відділяє компетенцію церковних судів від світських. До церковних судів не сміли втручатися ніякі державні суди. Першим підпадали виключно т.зв. цер-

⁶⁶ Там же, УДЦП, 240.

⁶⁷ Там же, 241.

⁶⁸ Лотоцький О., УДЦП, 236.

ковні люди, тобто ті, які віддалися виключно на служіння Церкві. Вважаючи Церкву за інституцію Божу, вищу за державну, князь з пошани до неї, не хотів піддавати її служителів під світські суди. Цих людей називали церковними, а саме: ігумен, піп-священик, дякон і хто в крилосі, чернець і черниця, проскурниця, попада і попович. У сферу церковних судів входили теж люди, які потребували особливого піклування зі сторони Церкви, або вони їй допомагали в тому піклуванні над іншими, як лікар, прощенник, задушевний, чужинець, сліпеч і каліка. Того не знаходимо в практиці грецької Церкви.⁶⁹ Устав Володимира ще поручає опіці та судовій юрисдикції Церкви тих, які були «болници, гостинници і страннопріимци».⁷⁰

Устав Ярослава наказує, щоб усі єпископи підпадали канонічній владі митрополита під загрозою деградації та позбавлення престолу — «под ізверженієм от сана і отринутієм от престолу їх». А князі та інші владні особи не сміли противитись цьому наказові — «не противлятись, а пособлять», під загрозою грошової кари на київську соборну церкву. Подібно забезпечується митрополита та єпископська влада над єпархіяльним духовенством — «митропольна і єпископська влада ціла і нерушима да пребудет над всіми презвитери, в преділіх їх суших».⁷¹ Всіх тих церковних людей Устав Володимира і Устав Ярослава віддали виключній компетенції церковних судів у всіх їхніх справах.⁷²

До церковних людей були залучені теж т.зв. «ізгої», тобто люди, що хоч походили з різних станів, однак були з тих чи інших причин, викинуті з того роду занять, до яких з походження належали. Такими були: попівський син, що не навчився грамоти, і тому не міг служити церкві; княжич, що його батько помер, не зайнявши княжого престолу; купець, що збанкрутував; холоп, що викупився з неволі, а ще не мав свого варстату.⁷³

Що стосується об'єктивної компетенції церковних судів за княжими уставами, то й вона була точно визначена. Устави віддавали Церкві ряд справ в цілях релігійно-морального виховання новоохрищеного народу. І так церковному судові підлягали шлюбні й родинні справи, щоб забезпечити належне вироблення християнських понять про родину і моральні відносини поміж її членами. Підлягали теж справи охорони чистоти віри, моралі в громадянстві та пошани церковних святинь. В цих справах цер-

⁶⁹ Чубатий М., *цит. тв.*, 98.

⁷⁰ Грушевський М., *Історія України-Руси*, т. III, 286.

⁷¹ Лотоцький О., УДЦП, 237.

⁷² Там же, 219.

⁷³ Власовський І., *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк 1956, том I, 49-50.

ковному судові підлягали не тільки церковні люди, але вся людність держави. Тому заслуговує на окрему увагу те, що наша Церква, одержавши від державної влади широкі судові уповноваження для боротьби з ересями, рештками поганства, ідольського служіння, чародійством і іншим, користалася з цих уповноважень дуже помірковано з огляду на обставини новоохрищеного народу і малокультурности його.⁷⁴

За київської держави існували такі суди: 1) *Княжі* або державні, яким підлягали всі свобідні люди, крім церковних, і то в усіх справах; 2) *Громадські*, що судили менші справи, головню маєткові в обсягу громади або верви, звідки теж назва вервних судів; 3) *Приватні*, що їм підлягали закупи, невільники та їхні діти, а суддею був сам пан; 4) *Церковні*, з правосуддям у визначених справах і т.зв. церковних осіб.

Українська Церква зразу стала на посереднім становищі між візантійською Церквою, поневоленою світською владою, і автономною латинською Церквою Заходу. Наша Церква витворила своєрідне законодавство, взоруючись то на східній, то на західній Церкві, але задержуючи при тому своє звичаєве. Візантійський цезаропапізм, накидуючи свою волю духовенству, спрямовував його творчість і діяльність у користь державної політики, із шкодою для добра Церкви, якої інтереси не завжди збігаються з інтересами держави. Церква на Україні зберегла свої привілеї, а навіть їх поширила, звільнившись від втручання світської влади в церковні справи. Тому без огляду, хто був при державній владі, князь чи віче, Церква завжди виходила ціло. Часта зміна князів та децентралізація державної влади, змушували церковний провід спиратися більше на громадянство, ніж на князя.

Годі, однак, заперечувати безсумнівного факту, що основним джерелом нашого церковного права були грецькі правні кодекси. Проте вони не були пристосовані живцем і в цілості, бо обсяг правосуддя наших церковних судів виходив далеко поза межі, зазначені Церкві візантійським правом. У Греції всі доходи із судів йшли до державної скарбниці, а в Україні йдуть для духовенства. В Греції єпископські суди можуть приймати лиш громадян, які добровільно зголосяться до них з якоюсь справою, в нас церковні суди мають визначені певні категорії осіб і справ, які обов'язково їм підпадають. У Візантії церковним судам заборонено судити спадкові справи, а в нас, взоруючись на судах Заходу, ці справи підлягають Церкві, хоч правда не надовго, бо пізніші устави їх обмежують.⁷⁵

⁷⁴ Левицький В., Церковне судівництво в церковних уставах XI-XII віку. *Богословія*, Львів 1930, VIII, кн. 3-4, 119.

⁷⁵ Чубатий М., *Огляд історії укр. права*, Мюнхен 1947, 24-27.

Через послаблення абсолютної влади князя, Церква на Русі-Україні вибивається на визначне становище, здобуває самостійність і витворює одинокий стан — духовенство. В бік цього духовенства звертає свої симпатії князь Володимир, надаючи йому широку повновасть, в тому числі судейську, забороняючи всім іншим втручатися в ті суди або їх на-рушувати.

З огляду на те, що Київську державу тоді ще заселювала поганська людність, князь Володимир, не бажаючи вживати насилля, обмежує засяг церковних судів лиш до християн, а поган залишає під княжим, державним правосуддям.

Коли Володимир, як абсолютний володар, сам передає Церкві правосуддя, то князь Всеволод скликає всенародне зібрання, тобто представників усіх громадських верств, покликуючись при тому на грецький Номоканон. Всеволод признає духовенству подібну судову юрисдикцію, як Володимир у своєму Уставі, однак є вона вже точніше визначена, а навіть в дечому обмежена.

Отож, церковну судову юрисдикцію в усіх церковних княжих уставах можна поділити на три частини: 1) *Речову* — визначені справи, без огляду на особу, які підпадають під церковний суд; 2) *Особову* — визначені особи, які в усіх справах підлягають церковному судові; 3) *Нагляд* над мірами та вагами.

а) *Речова юрисдикція Церкви*

З офіційним заведенням християнства на Русі, засади християнської етики мусіли стати нормами життя не лише одиниць і в приватному житті, але також нормою спільноти та в публічному житті, отже не тільки справою сумління, але також судовою. Всяке порушення норм віри чи моралі було, отже, злочином, що порушував громадський лад, за який мусіла наступити реакція спільноти для вирівнювання порушеного порядку у формі кари.

Деякі порушення правного порядку вважалися за злочин і були карані судами ще за поганських часів. Другі, які ображали особливішим способом християнську віру або мораль, вже тепер підлягали карі. Однак державна влада була свідомо того, що ніхто краще, як духовники знають, що є порушенням християнських засад віри й моралі, і що ніхто краще як Церква не зможе тих злочинів викоринити, тому всі ті справи віддає під юрисдикцію церковних судів. Суд єпископа судив їх без огляду на особу підсудного, і це зветься речова юрисдикція.

До справ, які підлягають церковним судам, без огляду на особи, як вище було згадано, належали: 1) Всі подружні справи; 2) Вчинки не згідні

з християнськими правдами віри; 3) Непристойні вчинки; 4) Цивільні спори між найближчою родиною.

1) *Подружні справи*: розвід, розпуста, чужоложство, схоплення нареченої, колотнечі між чоловіком і жінкою за маєток, одруження в спорідненні або в свояцтві, трьохразове обмовлювання в розпусному житті та виготовлення отрут, побиття батька-матері сином або дочкою, позивання за спадкоємство тощо.⁷⁶

2) *Вчинки не згідні з християнськими правдами віри*: відьомство, зелейництво, вроки, крадіжка церковних речей, культ духів.⁷⁷

3) *Непристойні вчинки*: побиття батька-матері дітьми, бійка між двома жінками, які опісля хочуть судово вирішати спір, бійка, яка кінчилася кусанням зубами, скотоложство, покинення дівчиною своєї незаконної дитини.⁷⁸

4) *Цивільні спори між найближчою родиною про спадщину*.⁷⁹

б) Особова юрисдикція Церкви

Устави Володимира, Ярослава, Всеволода і Ростислава визначають хто був суб'єктом судейської влади Церкви, а саме, особи фізичні й правні.

1) *Фізичні особи*, тобто духовенство світське й монаше з родинами та церковною прислугою, а відтак окрема категорія людей, які задля свого суспільного становища заслугоували на милосердя і охорону з боку Церкви, як: прошенники, пущеники, хворі й каліки, ізгої, раб, осиротілий князенко, збанкрутований купець і син священника-неук.

2) *Правні особи*: монастирі, лічниці, гостинниці для подорожніх і чужинців.⁸⁰

в) Нагляд над правильністю мір і ваг

Такий нагляд в Старому Завіті мали левіти, і цей обов'язок перейшов на християнське духовенство в Новому Завіті. У Візантії цей нагляд не належав до Церкви, а тим більше доходів із цього духовенство там ніколи не побиало. Проте в Західній Європі це належало до духовенства.

⁷⁶ Левицький В., *цит. тв.*, 128; Власовський І., *ц. тр.*, I, 53-54.

⁷⁷ Левицький В., *цит. тв.*, 128-131; Власовський І., *цит. тв.*, I, 49.

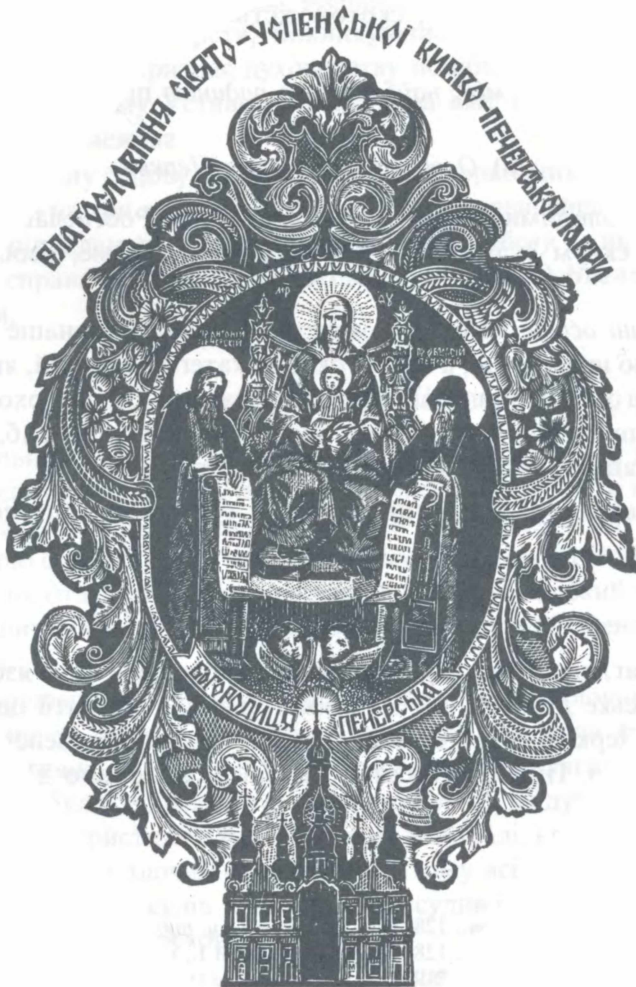
⁷⁸ Левицький В., *цит. тв.*, 219-220.

⁷⁹ Там же, 221.

⁸⁰ Там же, 228-229; Власовський І., *ц. тр.*, 54-55.

Був справді час, в якому в прибудованнях церковних перехувалися міри, однак вони знаходилися під світським управлінням. На Русі духовенство вже від самих початків одержує від князя цю компетенцію, хоч у скорому часі, задля великих доходів, світські, спершу частково, а згодом в цілості, перебирають це на себе.⁸¹

⁸¹ Левицький В., *цит. тв.*, 230-236; Грушевський М., *Історія України-Руси*, III, 289; Филарет, *Історія Русской Церкви*, Москва 1848, стор. 184-93.



О. АТАНАСІЙ ПЕКАР, ЧСВВ

КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКИЙ ПАТЕРИК

(Історично-літературний нарис)

Не *Слово про Ігорів похід*, ані не *Слово про закон і благодать*, чи хоча б *Повість минулих літ*, але *Києво-печерський Патерик* був найбільше популярною і найбільше читаною книгою староукраїнського письменства. Тому він мав значний вплив на розвиток релігійно-морального життя Київської Русі й узагалі на створення своєрідної української духовости. А зацікавлення ним науковців триває до наших днів.¹

Назва *Патерик* походить від грецького слова — *pater*, що означає — отець. Тому, для кращого розуміння назви нашого збірника, редактори друкованих видань назвали його: *Патерик или Отечник Печерский*.² Печерський Патерик — це ніщо інше, як збірник оповідань з життя печерських ченців і розповідь про спорудження Печерського собору Успіння Пресв. Богородиці. Монастирські перекази про святість і геройські подвиги печерських ченців були для вірних здійсненням християнського ідеалу, тобто досконалого наслідування Христа. А доказом того були численні чуда,³ сповиті, як це звичайно водиться, легендарними переказами, що з бігом часу створили так би мовити релігійний епос, що живо процвітав у Києво-печерському монастирі від самих його початків.⁴

І саме цей релігійний епос Печерського монастиря став підвалиною нашого *Патерика*, завдяки літературному починові двох печерських монахів, Володимирського єпископа Симона й чорноризця Полікарпа. Зго-

¹ Див. М. Грушевський, *Історія української літератури* (далі: Грушевський, ІУЛ), Нью Йорк 1959, т. III, 114.

² Див. Л.С. МАХНОВЕЦЬ, *Українські письменники – Біо-бібліографічний словник* (далі: МАХНОВЕЦЬ, УП), Київ 1960, т. I, стор. 120.

³ В *Патерику* сказано, що Христос дав печерським подвижникам «дар творення чудес в нагороду за їхні подвиги» – див. А.Г. Великий, ЧСВВ, *Печерський Патерик або Праведні Старої України* (далі: Великий, ПП), український переклад, Рим 1973, стор. 181. На нього я буду часто покликатися.

⁴ Див. В. Яковлев, *Древне-Кієвскія релігійныя сказанія*, Варшава 1875, стор. 13: «Печерський Патерик щодо багатства духовно-аскетичного епосу може гідно змагатися з Палестинським, Синайським чи й Єгипетським Патериком».

дом до їхніх переказів було додане Несторове *Житіє преп. Теодосія* й деякі літописні записи з життя-буття Печерського монастиря. Ось так уже на початку XIII століття було створено цей неперевершений твір української агіографії, *Києво-печерський Патерик*, що став «сторожем печерської традиції» і «спадщиною древньої Русі». ⁵ Тому він уповні заслуговує на те, щоб на нього постійно звертати нашу увагу, бо, на жаль, досліди українських учених «зовсім не дорівнюють його історичній і літературній вазі». ⁶

І. ФОРМУВАННЯ Й РЕДАКЦІЇ ПАТЕРИКА

Печерський Патерик — це збірний твір різних авторів і різних часів, який розповідає про давню історію чернечого подвигу в його поодиноких подіях. Він не постав раптово, але творився поволі, впродовж цілих століть. Нам відомі численні списки Печерського Патерика, але всі вони сягають не далше XV ст. Первісні списки, тобто списки основної чи так би мовити первісної редакції Патерика, не дійшли до нас, зате на основі пізніших списків їх можна бодай приблизно відтворити. ⁷

1. ПЕРВІСНА РЕДАКЦІЯ ПАТЕРИКА

На думку відомого російського вченого, академіка А. Шахматова, до первісної, тобто основної редакції Печерського Патерика зразу увійшло тільки *Послання єп. Симона* до Полікарпа та *Послання Полікарпа* до архимандрита Акиндина, написані на початку XIII ст. До них відтак був доданий ще Несторів літописний запис *Про перших печерських чорноризців*. Це були перші складові частини Патерика, які творили його ядро. ⁸

Єп. Симон був постриженником Печерського монастиря і в деякий спосіб споріднений з Полікарпом, подвижником того ж монастиря. Честолюбивий Полікарп не був задоволений монашим подвигом і кілька разів покидав Печерський монастир, щоб зайняти посаду ігумена в інших

⁵ Грушевський, *ІУЛ*, 112-113.

⁶ Там же, 114.

⁷ Давні списки, на основі яких можна відтворити первісну редакцію ПП подає Д.И. Абрамович, *Изследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике* (далі: Абрамович, *ИКПП*), СПбербург 1902, стор. 2-27.

⁸ А.А. Шахматов, «Києвопечерський патерик и Печерская летопись», стаття у *Известия отдѣлення русскаго языка и словесности* (ИОРЯС), СПбербург 1897, т. II, кн. 3, стор. 798-801 (далі: Шахматов, *КППЛ*).

монастирях. Нарешті він забажав стати єпископом. Дізнавшись про те, Симон написав до Полікарпа *Послання*, в якому гостро скартав свого «духовного сина» й радив йому залишатись у Печерському монастирі, бо інакше він стягне на себе лише прокляття.⁹

Щоб переконати Полікарпа залишитись у Печерському монастирі, Симон до свого *Послання* додав ще дев'ять переказів про печерських подвижників, що по-геройському поборолі всякі труднощі монашого подвигу й таким чином освятили себе й монастир.¹⁰ Наприкінці Симон додав ще розповідь про спорудження Печерської церкви, пов'язану з різними чудами, щоб наявно вказати на святість і велич того прославленого міста, в якому подвизався Полікарп.¹¹

Симонове *Послання* переконливо вплинуло на Полікарпа й він не тільки що залишився в Печерському монастирі, але, захоплений розповідями свого духовного отця, ще й сам списав одинадцять додаткових оповідань про подвиги печерських угодників,¹² і їх, як окреме своє *Послання*, вручив печерському архимандритові Акиндинові.¹³

Послання й розповіді Симона й Полікарпа ще в тому самому, тобто XIII ст. були доповнені Несторовим літописним записом про перших печерських чорноризців, що «сяяли немов світлі світила в Руській Землі».¹⁴ Ось так постала первісна чи основна редакція Печерського Патерика, яка лягла в основу дальших його обробок і редакцій. На жаль, ні один список цієї первісної редакції з XIII ст. до нас не дійшов.¹⁵

2. Рукописні редакції Патерика

Печерський Патерик, як один з найбільш поширених літературних творів Київської Русі, був постійно переписуваний, доповнюваний, перероблюваний, і наново редагований.¹⁶ Так постали різні рукописні редакції, з яких найстарша, *Арсеніївська редакція*, списана 1406 р.

а) *Арсеніївська редакція* — була списана «помислом боголюбивого

⁹ Симонове *Послання див. у Великого, ПП, 141-148.*

¹⁰ Перекази Симона – *там же, 148-169.*

¹¹ Ця Симонова розповідь про спорудження Печерської церкви згодом була поділена на 6 окремих оповідань і поміщена на початку Патерика. Повний текст *див. Великий, ПП, 17-34.*

¹² *Там же, 171-237.*

¹³ *Послання до Акиндина – там же, 170-171.*

¹⁴ *Там же, 136-138.*

¹⁵ *Див. АБРАМОВИЧ, ИКПП, 1-32; Грушевський, ІУЛ, 116-117.*

¹⁶ «Мусимо пам'ятати, що з усієї нашої старої писаної літератури ніодин інший твір не зівстав у такій постійній пам'яті, уживанні і лектурі, як Патерик. Його копіювали, доповняли, відновляли і пильно популяризували» – Грушевський, ІУЛ, 112.

єпископа Арсенія Тверського», звідки її назва.¹⁷ Св. Арсеній народився у Твері,¹⁸ але захоплений славою Печерського монастиря, 1381 р. прибув до Києва й постригся в ченці. Митрополит Кипріян Цамвлак († 1406), по дорозі до Москви, коротко затримався у Печерському монастирі, де пізнав і сподобав собі ревного чорноризця Арсенія і, виїжджаючи з Києва, взяв його з собою на секретаря. Через два роки, тобто 1390 р., митрополит висвятив Арсенія на Тверського єпископа (1390-1409).

Однак Арсенієве серце тужило за Печерським монастирем, тож недалеко Твері, у Желтикові, він заложив монастир Преп. Антонія і Теодосія Печерських, і спорудив при ньому церкву Успіння Пресв. Богородиці, на зразок печерської. Туди він часто приїжджав, щоб у монастирській тиші віддатися молитві й богомисленню. Нарешті, 1404 р. він зрікся владичого престолу й знову зажив чернечим життям. Скоро потім Арсеній доручив одному з своїх монахів вибратися до Печерського монастиря і списати оповідання про славних печерських подвижників. Таким чином 1406 р. появилася *Арсеніївська редакція* Печерського Патерика, що досить ціло збереглася у т.зв. Берсенівському списку.¹⁹

Укладач Арсеніївської редакції користувався передусім первісною редакцією, що тоді ще зберігалася в Печерському монастирі, однак доповнив її новими статтями, а саме: 1) Несторовим *Житієм преп. Теодосія*,²⁰ 2) *Службою преп. Теодосія*,²¹ 3) Літописним *Сказанням про початок Печерського монастиря*,²² та 4) *Похвалою преп. Теодосія*.²³ Він також дещо скоротив,²⁴ а навіть здійснив деякі текстувальні зміни первісних розповідей.²⁵

¹⁷ Про Арсеніївську редакцію і її списки – див. Абрамович, *ИКПП*, 32-59; Шахматов, *КППЛ*, 836-842; Яковлев, 42-44.

¹⁸ Тверь від 1931 р. – Калінін, центр Калінінської області.

¹⁹ Шахматов, *КППЛ*, 838-839.

²⁰ *Житіє* у Великого, *ПП*, стор. 41-114. Списатель Арсен. списку неправильно назвав св. Теодосія «архимандритом».

²¹ *Службу преп. Теодосієві* написав печерський монах Григорій († бл. 1120), названий у Патерика «творець канонів». За списком XIII ст. *Службу* подає Е. Голубинський, *Історія Руської Церкви*, Москва 1904, т. I, кн. 2, стор. 513-517 (далі: Голубинський, *ИРЦ*).

²² Літописне *Сказання* подане під 1051 р. – за Лаврентіївським списком подає Д.С. Лихачев, *Повість временных лет*, Москва-Ленинград 1950, т. I, стор. 104-108 (далі: Лихачев, *ПВЛ*); за Іпатським списком див. Л. Махновець, *Літопис Руський*, Київ 1989, стор. 95-97 (далі: Махновець, *ЛР*).

²³ *Похвалу* автор переписав з якогось невідомого збірника чи Прологу. Її автора ще досі не усталили – див. Абрамович, *ИКПП*, 58-59; Н. Рейтер, *Studien zur ersten kyrillischen Druckausgabe des Kiever Paterikon*, München 1976, S. 12.

²⁴ Шахматов, *КППЛ*, 837-838.

²⁵ Текстувальні зміни подає Абрамович, *ИКПП*, 57-58.

б) *Перша Касіянова (Акакієва) редакція* — Печерського Патерика була списана 1460 р. «з наказу ченця Касіяна, крилошанина печерського, для колишнього Київського намісника Кир Акакія».²⁶ Тому деякі автори першу Касіянову редакцію називають — *Акакієвою*,²⁷ як також — *Йоанівською*, що був помічником Касіяна й уклав показчик («сказаніє глав») його першої редакції.²⁸

Про самого Касіяна знаємо небагато. Був він подвижником Печерського монастиря (XV ст.), а з бігом часу став «крилошанином», тобто єпископським помічником і дорадником. Він є також автором другої редакції Патерика з 1462 р., коли вже займав уряд «печерського уставника». І то все.²⁹

Порівнюючи і Касіянову з Арсеніївською редакцією, відразу зауважимо, що Касіян додав деякі нові статті, а саме Несторове *Слово про перенесення мощей преп. Теодосія*,³⁰ як також кілька літописних записів: а) Про постриження Чернігівського князя Святослава — Святоші († 1142),³¹ б) Про внесення імені преп. Теодосія до Синодика,³² в) Про видіння і смерть Новгородського єп. Нифонта,³³ та г) Про кончину арх. Полікарпа й про попа Василя.³⁴

В Касіяна слідні також деякі додатки до первісних оповідань, як напр. у *Сказанні про названня монастиря Печерським* додає ім'я Нестора, як його автора, а в *Слові про перенесення мощей преп. Теодосія* ім'я Нестора наведене аж три рази.³⁵ В *Житті преп. Теодосія* вставлений рік 1032,

²⁶ Повний заголовок Акакієвої редакції (Касіянової І) *див.* у АБРАМОВИЧА, *ИКПП*, 72.

²⁷ Про Акакієву, тобто Касіянову І редакцію *див.* ЯКОВЛЕВ, 45-49; ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 806-812; АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 67-87.

²⁸ *Див.* Грушевський, *ІУЛ*, 117.

²⁹ *Див.* Л.М. ОЛЬШЕВСКАЯ, «Кассиан (XV в.)» стаття у *Труды отдела древне-русской литературы А.Н. (далі цит.: ТОДРЛ)*, Ленинград, 40 (1985) 116-118. *Уставник* або *еклезіярх* — сторож церковного уставу, тобто точного виконання літургічних відправ.

³⁰ Авторство *Слова* спірне, але загально його приписують Несторові, який включив його до літопису під 1091 р. — *див.* ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 138-141; МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 128-130. Невідомий автор опісля додав до літописного запису ще й гагіографічний вступ і закінчення — *див.* ВЕЛИКИЙ, *ПП*, 115-122.

³¹ Князь Святослав Давидович, названий Святоша, монаше ім'я — Микола. Про його монаше постриження 1106 р. *див.* ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 186; МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 161. Симонову розповідь про Святошу *див.* у ВЕЛИКОГО, *ПП*, 159-162.

³² *Синодик* — це список Святих якогось монастиря чи країни, імена яких згадуються за богослуженням, головню ж на литії. *Див.* літописний запис у ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 187; МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 162. Пояснення про вписання до Синодика *див.* у ГОЛУБИНСКОГО, *ИРЦ*, т. 1/2, 387-390.

³³ Літописне передання про єп. Нифонта знаходиться під 1156 р. — *див.* МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 267-268.

³⁴ *Там же*, 331-332, під р. 1182.

³⁵ У літописному записі розповідь іде в першій особі, але імені Нестора цілком не згадується — *див.* ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 138-141.

як час його постриження,³⁶ а наприкінці того ж *Життя* додана ще сцена прощання Преподобного з князем Святославом Ярославичем, віддаючи Печерський монастир під його охорону.³⁷

Тут слід теж відмітити, що мова І Касіянової редакції вповні осучаснена, тобто приближена до української книжної мови XV століття. Автор влучно замінив неживані чи малозрозумілі слова загально вживаними й тому текст І Касіянової редакції читається набагато легше від Арсеївської.³⁸

в) *Друга Касіянова редакція* — з р. 1462. Приготовляючи список для адміністратора Київської єпархії, єп. Акакія, Касіян настільки захопився життям давніх печерських подвижників, що задумав і для себе укласти новий, краще опрацьований список Патерика. Так 1462 р. зродилась нова й зовсім оригінальна редакція Печерського Патерика,³⁹ що до нас дійшла під назвою — *II Касіянова редакція*.⁴⁰ І саме вона послужила Д. Абрамовичеві за підставу його критичного видання Печерського Патерика.⁴¹

Коли ж автор І Касіянової редакції упорядкував статті Патерика за їхнім змістом, то у другій своїй редакції він намагався їх укласти в хронологічному порядку. Так, наприклад, Несторове літописне *Слово про перших Печерських чорноризців* Касіян поставив відразу після *Похвали преп. Теодосія*, а літописну розповідь *Про св. Нифонта*, більш логічно, перед Симоновим *Посланням*. В тексті поодиноких статей він також зробив чимало змін, але їх годі тут детально розглядати. Слід однак згадати, що до II Касіянової редакції були включені нові додатки, а саме: а) перша частина літописного сказання *Про названня монастиря Печерським*, в якій описаний перший побут св. Антонія на Атосі й його прихід до Києва за князювання св. Володимира; та б) зовсім нова стаття,

³⁶ Рік не відповідає дійсності, бо Теодосій прийшов до Києва не скоріше ніж 1055 р. — *див.* АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 74.

³⁷ Про вставку сцени прощання з князем у *Житті преп. Теодосія* йде жива дискусія. АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 75-77 — приймає думку, що вона була зроблена десь у другій пол. XII ст.

³⁸ Р. ПОП, «Древнейший отрывок Послания Симона к Поликарпу», стаття у *ТОДРЛ*, 24 (1969) 98.

³⁹ ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 812.

⁴⁰ Про II Касіянову редакцію, крім ШАХМАТОВА, *див.* ЯКОВЛЕВ, 49-52; АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 87-95, де наводить зміст 31 списку цієї редакції; ГРУШЕВСЬКИЙ, *ІУЛ*, 118.

⁴¹ Д. АБРАМОВИЧ, *Києво-Печерський Патерик*, що його видала Українська Академія Наук як четвертий том серії: «Пам'ятки мови та письменства давньої України», Київ 1931. Його перевидав 1964 р. Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ офсетом — D. TSCHIZIEWSKI, *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters, nach der Ausgabe von D. Abramovic*, München 1964. Покликуючись на нього, цитуватиму: АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*. В-во «Час» у Києві опублікувало 1991 р. репринтне видання Абрамовичевого «*Патерика*» з 1931 р., однак я ще не міг користуватись ним.

*Запитання князя Ізяслава про латинян.*⁴²

г) Редакція Йосифа Тризни (1650 р.) — Для повного образу важливіших рукописних редакцій Патерика слід згадати ще своєрідну редакцію Йосифа Тризни, архимандрита Печерського монастиря (1647-1656), родом з західно-української шляхти. Виховався у Печерському монастирі, де й прийняв постриження. Перш ніж став архимандритом, був ігуменом Святодухівського монастиря у Вільні (1640-1647). Був теж автором ряду релігійних писань.⁴³

Список Тризни зберігся тільки в одному рукописі, бо його редакція вже 1661 р. була заступлена друкованим слов'янським виданням Патерика, тим більше, що редактори слов'янського друкованого Патерика майже повністю перебрали текст і розподіл від Тризни.⁴⁴ Сам список Тризної редакції незвичайно об'ємний, бо основні матеріали Патерика творять тільки одну третину тексту, а решта це літописні записи й особисті додатки самого автора, що не мають найменшого відношення до Печерського монастиря чи його подвижників.⁴⁵

Поодинокі патерикові оповідання роздроблені Тризною на частини й оформлені на спосіб житій святих, і до кожного з них він додав від себе риторичний вступ і закінчення за манерою барокового квітистого стилю. Самі ж розповіді так перемішані між собою, що годі збагнути, котра кому з первісних авторів належить. Тризна навіть з *Життя преп. Теодосія* виділив поіменно згаданих там подвижників і оформив їх у самостійні житія, тобто: Житіє св. Антонія, Преп. Стефана доместика, Преп. Дам'яна пресвітера, Преп. Никона ігумена, Преп. Варлаама ігумена, Преп. Єфрема скопця, Преп. Ісаї й інших.⁴⁶

Також *Послання* Симона і Полікарпа непотрібно подрібнив та помішав. Спочатку йдуть розповіді Полікарпа, а щойно після них з Симонного послання, і то не всі. Самі ж *Послання*, тобто їхні листовні вступи до розповідей, подані вповні відокремлено, а до них ще додані Життя еп. Симона й Полікарпа «архимандрита». В житії Симона Тризна подав, що його тіло спочиває у Печерському монастирі, коли ж насправді його по-

⁴² Запитання кн. Ізяслава, приписуване преп. Теодосію, неавтентичне. Про нього буде мова нижче.

⁴³ Про Й. Тризну див. МАХНОВЕЦЬ, УП, 564-565; Reiter, S. 51.

⁴⁴ Про Тризнову редакцію Патерика див. ЯКОВЛЕВ, 54-62; М.А. ВИКТОРОВА, *Составители Кієво-Печерскаго Патерика и позднѣйшая его судьба*, Воронеж 1871, стор. 29; АБРАМОВИЧ, ИКПП, 98-109.

⁴⁵ Їх подрібно відмічає АБРАМОВИЧ, ИКПП, 99-100; В.А. Кучкин, «Фрагменты Ипатьевской летописи в К-П. Патерике Й. Тризны», стаття у *ТОДРЛ*, 24 (1969) 196-198.

⁴⁶ АБРАМОВИЧ, ИКПП, 100-102.

хоронено в катедральному соборі у Володимирі над Клязмою.⁴⁷ А чорноризця Полікарпа, автора *Послання до арх. Акиндина*, сплутав з печерським архимандритом Полікарпом з XII ст.,⁴⁸ саме ж *Послання* поширив до непізнання.⁴⁹

Значення Тризної редакції полягає в тому, що вона лягла в основу друкованих слов'янських (старо-українських) видань Печерського Патерика, хоча на думку дослідників вона виявилася «найбільше недосконалою з усіх відомих списків».⁵⁰

3. Друковані видання Патерика

Редактори друкованих видань Печерського Патерика не дотримувались його основного тексту, переданого в рукописних списках, але, на жаль, довільно його переробляли за своїм смаком і манерами свого часу. Тому їх слід уважати своєрідними редакціями Патерика, в яких їхні редактори на основі первісних патерикових оповідань творили свої власні композиції. Перший друкований Печерський Патерик появився 1635 р. польською мовою, що його оформив професор Могиллянської колегії, Сильвестер Косів.⁵¹

а) *Польський Патерик Косова з 1635 р.* — Сильвестер Косів походив з білоруських дворян і навчався в єзуїтських школах, спершу у Вільні, а опісля у Люблині та Замості. Закінчивши Замойську академію, він став учителем при Львівській братській школі, а з 1631 р. — префектом Києво-Могиллянської колегії. Вже 1635 р. був висвячений на Мстиславсько-Могилевського єпископа, а по смерті Петра Могили († 1647) його поставлено на Київського митрополита. Відзначився як церковний письменник. Помер у 1657 році.⁵²

Косів уклав Печерський Патерик у польській мові на прохання митр.

⁴⁷ Там же, XXVI.

⁴⁸ Там же, 107.

⁴⁹ Там же, 106.

⁵⁰ ВІКТОРОВА, 29.

⁵¹ Докладний опис й аналізу Косового Патерика подає М. Глобенко, «Патерикон Сильвестра Косова», у *Записках НТШ*, Нью Йорк-Париж 1956, т. 165, стор. 31-59.

⁵² *Енциклопедія Українознавства*, Париж-Нью Йорк 1976, т. II, стор. 2807; МАХНОВЕЦЬ, УП, 385-389 (з вичерпною бібліографією). Основна біографія Косова у – R. ŁUŻNY, «Kossow Sylvester», u *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, vol. XIV/3, p. 325-327; P. LEWIN, «Sylvestr Kosov», in *Introduction to Seventeenth Century Writings on the Kievan Caves Monastery* (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. IV), Cambridge, MA 1987, p. XI-XVI.

Петра Могили, що саме тоді приготував канонізацію перших печерських подвижників.⁵³ Тому у своїй передмові до Патерика Косів ясно заявив, що цим своїм твором він має намір доказати святість печерських угодників і достовірність численних чудес, які діялись при їхніх мощах, щоб раз назавжди розвіяти сумніви протестантів і католиків.⁵⁴

Працю Косова годі вважати польським перекладом Патерика, а радше повною його переробкою у формі житійного збірника. Як було сказано, Печерський Патерик у своїм первісному виді не є збірником житій печерських подвижників. Це типовий *Патерик*, тобто збірка переказів про поодинокі епізоди з життя печерських угодників, для духовного поучення й прославлення Печерського монастиря. А Косів зібрав ці поодинокі епізоди з життя печерських угодників і довільно списав з них їхні повні житія, з пишномовним вступом і риторичним закінченням, наслідуючи славного польського проповідника й автора *Життя Святих* (Катол. Церкви), ісусівця Петра Скаргу.⁵⁵ Однак Косову не доставало Скаргового поетичного розмаху пера й його буйної фантазії, тому й не дивно, що житія Косова втрачають живучість і легкість стилю первісних розповідей, через свою завантаженість пустою фразеологією й стилевими прикрасами.

Косів цілковито пропустив *Послання* Симона й Полікарпа, якими вони ввели свої розповіді про печерських угодників, як також не згадав про них, як авторів цих розповідей, визнаючи авторство одного тільки Нестора.⁵⁶ Але й Несторове *Житіє преп. Теодосія* він скоротив до невпізнання та повиймав з нього принагідні згадки про деяких угодників і створив з них окремі житія, включно з *Житієм св. Антонія*. Наприкінці Патерика додав ще окрему розповідь: *Про черепи Печерських Святих*, з яких витікало запашне миро, як і хронологію Київських митрополитів.⁵⁷

⁵³ Митр. П. Могила канонізував усіх печерських угодників домонгольської доби 1643 р. – див. Е. Голубинський, *Історія канонізації Святих в Русской Церкві* (далі: Голубинський, *ИКС*), Москва 1895, стор. 210-211; Митр. Іларіон (Огієнко), *Канонізація Святих в Українській Церкві*, Вінніпег 1965, стор. 44-47.

⁵⁴ Слід підкреслити, що не так Католицька, як Московська Православна Церква противилася канонізації печерських угодників і признала їх Святими щойно 1762 р. – див. Голубинський, *ИКС*, 202; Г. Федотов, *Святые Древней Руси*, Париж 1931, стор. 49; LEWIN, р. XIX-XXIII.

⁵⁵ *Петро Скарга (Павескі), Т. І. (1536-1612)* – відомий польський полеміст і проповідник, предтеча Берестейського з'єднання. Як ректор Віленської колеї видав два томи – *Життя Святих*, Вільно 1579. Вони були найбільше читаною книгою у Польщі й дочекались аж 25 видань. В оформленні Патерика Косів взурувався на них.

⁵⁶ Див. заголовок: *Paterikon albo żywoty ss. Oyców pieczarskich, obszernie słowiańskim językiem przez sw. Nestora Zakonnika u Latopisca Ruskiego przed tym napisany*.

⁵⁷ Див. В.Н. ПЕРЕТЦ, «Києво-Печерський Патерик в польском и украинском переводе», стаття у *Славянская филология – Сборник статей*, Москва 1958, ч. III, 174-210; ЯКОВЛЕВ, 62-67; ВИКТОРОВА, 29.

Для вірогідності своїх житій Косів старався надати їм історичного характеру, покликаючись на літописні записи та сучасних йому істориків, передусім на польського історика М. Стрийковського, цитатами якого він доказував навіть історичність самих літописних записів.⁵⁸ З другого боку, Косів повипускав зі свого Патерика все те, що могло негативно відбитися на славі Печерського монастиря, головно ж у відношенні до князів. Тому у житійних розповідях він поминув всі ті події, що нагадували непорозуміння чи суперечки печерських угодників, включно св. Антонія й Теодосія, з київською знаттю. Косів за всяку ціну хотів доказати, що Печерський монастир завжди, від самих початків, жив у згоді з представниками світської влади й з ними мирно співпрацював.⁵⁹

Щоб не заплямити слави святости Печерського монастиря і його подвижників, Косів без найменшого вагання пропускав з поодиноких житій усяку згадку про моральні упадки ченців, про порушення ними монашого уставу та про непристойну поведінку з співбратами. У Косова всі печерські подвижники визначались благочестям і святістю життя, на доказ чого він наводить численні чуда, що діялись над їхніми мощами.⁶⁰

На закінчення можна сказати, що редакція Косова це штучна переробка цілого Патерика і його краще назвати — *житійним твором*, зіставленим занадто довільно й досить незручно. Одне слово, це не Печерський Патерик, але житійний збірник печерських подвижників домонгольської доби.

б) *Слов'янське чи радше старо-українське видання Патерика (1661 р.)* — В половині XVII ст. почалась так само підготовча праця до видання слов'янського чи радше старо-українського Печерського Патерика друком. Перші кроки в тому напрямку зробив Йосиф Тризна († 1656), рукописна редакція якого стала підвалиною першого друкованого книжною мовою Патерика, що вийшов друком у Печерській друкарні 1661 р. під заголовком: *Патерік или Отечник Печерскій*,⁶¹ на доручення архим. Іно-

⁵⁸ Cf. M. STRYKOWSKI, *Kronika polska, litewska, zmuńska i wszystkiej Rusi*, Königsberg 1582. Вона вже 1584 р. була перекладена на старо-українську мову.

⁵⁹ ПЕРЕТЦ, 186-187.

⁶⁰ Там же, 187. З цієї причини Косів, напр., вилишив з *Житія преп. Теодосія* навіть два його повчання для монахів. На доручення Могилы А. Кальнофойський зредагував окрему працю про чуда, які мовляв відбулися в Печерському монастирі між 1594-1638 р. (разом 64 чуда), що була надрукована по-польськи 1638 р. під назвою: *Teraturgema lubo Cuda w monastyru Pieczarskim kiiowskim, iako u w obudwu sw. pieczarach – div.* МАХНОВЕЦЬ, УП, стор. 356. Патерик Косова й Тератургема Кальнофойського були в цілості видані офсетом у цит. виданні Гарвардської бібліотеки 1987 р.: *Seventeenth Century Writings on the Kievan Caves Monastery*.

⁶¹ Повний, досить довгий заголовок першого слов'янського друкованого Патерика подає АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 114; теж МАХНОВЕЦЬ, УП, 120.

кентія Гізеля.⁶² До друку його підготували ченці Печерського монастиря, але їхні імена нам невідомі.⁶³

Авторам слов'янського Патерика довелося багато дечого виправляти й повертатись до первісних джерел. На жаль, вони задержали житійну форму розповідей і додали також *Передмову до читача* Косова. І так між слов'янським і польським виданням Патерика існує до певної міри споріднення. Все ж таки його залежність від рукописної редакції Тризни далеко значніша.⁶⁴ Одне слово, слов'янський друкований Патерик з 1661 р. продовжує традицію польського видання Косова (1635 р.) та рукописної редакції Патерика Йосифа Тризни (1650 р.).

Зміст слов'янського Патерика поділений на три частини, які попереджає «*Передмова до читача*». До першої частини входять життя приписані Несторові або оформлені на основі його літописних записів, як також розповіді про спорудження Печерської церкви Симона. Другу частину складають «життя» приписані Полікарпові, який мовляв «опісля став печерським архимандритом», як це було сказано в польському виданні.⁶⁵ У третій частині подані «життя» приписані Симонові, включно з *Житієм Нифонта Новгородського*,⁶⁶ та з самими *Посланнями* Симона й Полікарпа, але в значно переробленій формі. Наприкінці, в *Додатку*, подані «життя писателів», тобто Нестора, Симона й Полікарпа (архимандрита), як також розповідь: *Про чудо під час Пасхи 1463 р.* та *Про мироточиві голови печерських угодників*.⁶⁷

Беручи до уваги численні недомагання і невдалі переробки тексту друкованого слов'янського видання Печерського Патерика, сумлінний його дослідник, академік Д. Абрамович, доходить до висновку, що «друковане слов'янське видання пам'ятника властиво не є Печерським Патериком, але радше *пізнішою компіляцією*, лише оформленою на підставі

⁶² *Архим. Інокентій Гізель (1656-1683)* – родом з німецької протестантської сім'ї. Прибувши до Києва, перейшов на православ'я й постригся в Печерському монастирі. Після студій закордоном став професором, а згодом ректором Київської колеїї. Прославився як визначний проповідник. Після ігуменства в кількох київських монастирях, 1656 р. став архимандритом Печерського монастиря й перебув на цій становищі аж до своєї смерті. Його головні праці: *Мир с Богом челоўку* (1669) і *неперевршений: Синопис* (1674) – *див.* МАХНОВЕЦЬ, *УП*, 287-290; про Синопис – *там же*, 479-481; REITER, S. 48-50.

⁶³ Про слов'янське видання друкованого Патерика широко розводиться ВИКТОРОВА, 30-39, як також АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 114-120.

⁶⁴ АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 120.

⁶⁵ Тут чорноризець Полікарп (XIII ст.) помішаний з архим. Полікарпом (1164-1182).

⁶⁶ Розповідь про Нифонта Новгородського включена до складу Патерика Касіяном і була оформлена на основі літописного запису під 1156 р.

⁶⁷ Ці обидві розповіді запозичені з польського Патерика Косова, з 1635 р.

давнього списка». ⁶⁸ Тому друкований і постійно передруковуваний слов'янський Патерик ніяк не спроможний замінити первісних його списків, оформлених нашими «давніми письменниками, що прославились своїм знанням і святістю». ⁶⁹ Все ж таки він став найбільше читаною книжкою на українських землях і дочекався численних видань, без якихсь основних змін. ⁷⁰

Основна зміна тексту настала щойно 1759 р., коли появилось перше московське, т.зв. *виправлене* видання Печерського Патерика з наказу Святішого Синоду. ⁷¹ Указом з 1721 р. Печерська друкарня була безпосередньо підпорядкована Святішому Синодові і без його дозволу не могла друкувати жодної книжки. Наприкінці 1740 р. печерський архим. Тимотей звернувся до Синоду з проханням дозволити йому перевидати Патерик. Дозвіл однак за довший час не приходив, бо Синодові було донесено, що в Печерському Патерикові знаходяться деякі «сумнівні місця», що їх необхідно було викреслити або дещо змінити. ⁷² Після перевірки дотичних доносів, 1755 р. Святіший Синод наказав печерським ченцям виправити текст Патерика за даними вказівками, а виправлений текст відтак повернути для потвердження. Таким чином, з наказу Святішого Синоду, в Москві 1759 р. був надрукований «виправлений», тобто синодальний Печерський Патерик, ⁷³ що мав послужити зразком для наступних видань і в Києві. ⁷⁴

Під кінець минулого століття почали з'являтися також російські переклади Печерського Патерика, і то з тим наміром, щоб зробити його «обще-русским» пам'ятником. ⁷⁵ Перший такий переклад Патерика з'явився таки в самому Києві 1870 р., старанням Марії Вікторової, яка однак користувалася не синодальним «виправленим» текстом, але

⁶⁸ Див. Абрамович, *ИКПП*, 119; Вікторова, на стор. 38 каже, що «Патерик Гизеля нельзя назвать изданием. Это труд совершенно самостоятельный и, как такой, он имеет значение».

⁶⁹ Див. Вікторова, 39.

⁷⁰ Тільки до кінця XVIII ст. появилось 10 окремих видань Печерського Патерика – див. *Славянские книги кирилловской печати XV-XVIII вв.*, Київ 1958, після років їхніх видань; теж Махновець, *УП*, 120-121.

⁷¹ Історію «виправлення» Патерика Синодом подає – Абрамович, *ИКПП*, 120-130.

⁷² Абрамович наводить ці «сумнівні місця» – там же, 127-130.

⁷³ Див. *Славянские книги*, 158; Махновець, *УП*, 121.

⁷⁴ Ось так Москва, надуживаючи свою владу, присвоїла собі й право видавати Патерик і видавала його аж до 1902 р. В Києві перший передрук «виправленого» Синодом Патерика появилсь 1760 р. Останнє київське видання появилсь 1912 р.

⁷⁵ Д. Чижевський, *Історія української літератури*, Нью Йорк 1956, стор. 159 завважує: «Смішно, коли деякі російські дослідники хочуть бачити в Симоні першого 'суздальського' письменника та вважають увесь Патерик, якого більша частина писана в Києві, твором північно-східної літератури».

давніми, первісними рукописними списками Патерика.⁷⁶ Першу спробу критичного видання Печерського Патерика зробив В. Яковлев 1872 р., однак воно йому не дуже вдалося.⁷⁷

Перше, науково опрацьоване критичне видання Печерського Патерика виготовив Д. Абрамович 1911 р. на основі II Касіянової рукописної редакції з 1462 р., яку він цілком слушно вважав найвірнішим переданням первісного тексту.⁷⁸ Його відтак перевидала Українська Академія Наук у Києві 1931 р.⁷⁹ Він і досі вважається найкращим критичним виданням Печерського Патерика, тому ним користувався також о. Атанасій Великий, ЧСВВ для його першого українського перекладу, що вийшов друком у Василянським В-ві в Римі, 1973 р.⁸⁰ Недавно появився ще німецький⁸¹ та англійський переклад⁸² Патерика.

Всі численні видання й переклади Печерського Патерика є наявним доказом, що зацікавлення цією неперевершеною старо-українською пам'яткою ще й до сьогодні не перевелось та що Печерський Патерик ніяк не втратив свого первісного чару й художньої вартості. Щоб однак належно оцінити вартість цієї «золотої книги»⁸³ і хоча б трохи захопитись її красою, нам слід повертатись не до друкованих редакцій Патерика з XVII ст., а радше до первісних його рукописних списків, зафіксованих у критичних його виданнях чи в новочасних його перекладах на живу мову.

⁷⁶ М. ВІКТОРОВА, *Киево-Печерский Патерик* – по древним рукописям в предложении на современный русский язык, Киев 1870. Пропустивши переклад *Життя преп. Теодосія*, яке вже було перекладене два рази, до свого перекладу Викторова включила *Послання Симона й Полікарпа* з їхніми оповіданнями на основі печерських рукописних списків XV ст., як також три літописні сказання Нестора, перекладені на основі Лаврентіївського списку.

⁷⁷ В. ЯКОВЛЕВ, *Памятники русской литературы XII-XIII вѣков*, СПбетербург 1872, за виданням К. Калайдовича з 1821 р.

⁷⁸ ДИВ. Д.І. АБРАМОВИЧ, *Патерик Киево-Печерскаго монастыря*, в ряді «Памятников славяно-русской письменности», СПбетербург 1911. Критичне видання зроблене на основі II Касіянової редакції, списаної в рр. 1553-1554 дячком Нестірцем зі Сокала, на Волині.

⁷⁹ Д. АБРАМОВИЧ, *Киево-Печерський Патерик*, Київ 1931, як IV том «Пам'яток мови та письменства давньої України». Як уже згадано (див. прим. 41), його літографічно перевидав проф. Д. Чижевський у Мюнхені, 1964 р. Нещодавно появилося репринтне видання Абрамовичевого «Патерика» з 1931 р. у В-ві «Час», Київ 1991, з післямовою В.І. Кречотня.

⁸⁰ А.Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ, *Печерський Патерик або Праведні Старої України*, Рим 1973. У своїм укр. перекладі о. Великий опустив 37-ме Слово – *Запитання благовірного князя Ізяслава про латинян*, бо воно очевидно не автентичне, про що мова буде пізніше.

⁸¹ В перекладі різних авторів і зі вступом F. Freidank-a, *Das Väterbuch des Kiewer Höhlenkloster*, Leipzig 1988.

⁸² *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, transl. by M. Heppell, Cambridge, Mass. 1989, with extended introduction.

⁸³ ДИВ. ГРУШЕВСЬКИЙ, *ІУЛ*, 114.

II. АВТОРИ ПАТЕРИКА Й ЇХНІ ПИСАННЯ

Печерський Патерик, як було сказано, не є монолітною працею одного автора, але радше збірним твором кількох письменників, як його остаточно оформив печерський монах-уставник Касіян 1462 р.

Ядром первісного Печерського Патерика було *Послання Симона* з розповідями до Полікарпа, *Полікарпове Послання* з розповідями до печерського архим. Акиндина та *Розповідь про початок Печерського монастиря*, записана Нестором у літописі під 1051 р. З бігом часу до збірника були поступово додавані нові розповіді, доки остаточно його оформив Касіян 1462 р. І ця рукописна редакція, відома як II Касіянова редакція, була зафіксована в критичному виданні Печерського Патерика працею академіка Д. Абрамовича.

У цій другій частині нарису про поодиноких авторів і їхні писання, які увійшли в склад Патерика, йде мова: 1. Про Симона й його *Послання*, включно з його розповіддю про спорудження Печерської церкви. 2. Про Полікарпа з його *Посланням* і розповідями. 3. Про Нестора та його писання. 4. Про розповіді сумнівних авторів. 5. Про затрачене Житіє св. Антонія. 6. Про автора полемічного листа до князя Ізяслава.

1. СИМОН І ЙОГО ПОСЛАННЯ

Про Симона, автора *Послання до ченця Полікарпа* не багато знаємо.⁸⁴ За здогадом деяких авторів Симон народився десь коло 1166 р. й був постриженником Печерського монастиря, звідкіля 1205 р. князь Всеволод Юрійович «Велике гніздо» († 1212) взяв його на ігумена Рождественського княжого монастиря у Володимирі Суздальському. Там він рівночасно став духовним провідником княжої сім'ї. 1215 р., за князювання Юрія Всеволодовича († 1238), з Ростовської єпархії була виділена Володимиро-Суздальська і Симон став її першим єпископом. Своє *Послання до ченця Полікарпа* написав десь наприкінці свого життя, бо в ньому згадує вже про спорудження Богородичного собору в Суздалі, що його він посвятив щойно 1225 р.⁸⁵ Помер 1226 р. і похований в Успенському соборі, в Володимирі Суздальському.⁸⁶

⁸⁴ АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, XXII-XXVII; Л.А. ОЛЬШЕВСКАЯ, «Симон (ум. 1226 г.)», стаття у *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI-пол. XIV в.)*, отв. ред. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, стор. 392-396 (Словарь далі цитуватиму: СКДР).

⁸⁵ Про спорудження Суздальського собору див. Голубинский, *ИРЦ*, т. I/2, 323.

⁸⁶ Деякі автори твердять, що Симон похований у Печерському монастирі, що не відповідає правді – див. Голубинский, *ИКС*, 213; Викторова, 17.

Полікарп († коло 1235 р.) — до якого було звернене *Послання* Симона, також був печерським подвижником⁸⁷ і перебував у близьких стосунках з єп. Симоном, який звертається до Полікарпа як свого «брата і сина».⁸⁸ Полікарп шанобливо називає Симона своїм «господином».⁸⁹ На основі цих висловів дослідники роблять висновок, що Полікарп або був споріднений зі Симоном,⁹⁰ або був Симоновим улюбленим учнем (духовним сином) і співбратом у монашому подвизі в Печерському монастирі.⁹¹ В кожному випадку вони були собі близькі, і доля Полікарпа лежала Симонові на серці, тому він щиро бажав допомогти своєму братові-печерникові.

По якомусь часі чернечого подвигу, несталому й занадто славолюбному Полікарпові забагнулось стати ігуменом. Тож покинувши печерську обитель, він прийняв ігуменство в Космо-Дем'янівському монастирі, таки там у Києві.⁹² Однак розчарований місцем, він скоро вернувся до Печерського монастиря. По якомусь часі Полікарп знову перейшов на ігумена, цим разом до Святодимитріївського княжого монастиря.⁹³ Але й цим разом йому не пощастило, й досвідчений слабістю очей, він наново опинився в печерській обителі.

1215 р., будучи призначений Володимиро-Суздальським єпископом, Симон приїхав на свячення до Києва.⁹⁴ Вертаючись опісля до Володимира, він правдоподібно взяв з собою Полікарпа, щоб його відповідно наставити й утвердити в монашому покликанні. Князь Юрій Всеволодович, подивляючись їхню душевну близькість, задумав зробити Полікарпа «сопрестольником», тобто помічним єпископом Симона, щоб рядив Суздальською церквою, де він саме задумав побудувати величавий собор в честь Пресв. Богородиці.⁹⁵ Симон однак відрадив князя від його задуму,

⁸⁷ Життєпис Полікарпа в Абрамовича, *ИКПП*, XXVIII-XXIX; Л.А. Ольшевская, «Поликарп», стаття у *СКДР*, 370-373; Т.Н. Копреева, «Образ инока Поликарпа по письмам Симона и Поликарпа», стаття у *ТОДРЛ*, 24 (1969) 112-116.

⁸⁸ *Див.* Великий, *ПП*, 159.

⁸⁹ *Там же*, 180.

⁹⁰ У слов'янському друкованому Патерику з 1661 р. Симон і Полікарп названі «родичами» без того, щоб подали джерело.

⁹¹ *Див.* Голубинский, *ИРЦ*, т. I/1, 759.

⁹² Про Космо-Дем'янівський монастир, крім згадки у *Посланні* Симона, нічого не знаємо — *див.* Голубинский, *ИРЦ*, т. I/2, 747.

⁹³ Про Святодимитріївський монастир у Києві, заснований 1062 р. кн. Ізяславом — *там же*, 297-298; М.К. Каргер, *Древний Киев*, т. II, Москва-Ленинград 1961, стор. 261-265.

⁹⁴ На основі Ніконовського неперного літописного запису, Голубинский, *ИРЦ*, т. I/1, 698 — подає, що Симона висвячено 1214 р.

⁹⁵ Про спорудження Суздальського собору в рр. 1222-1225, *див.* Голубинский, *ИРЦ*, т. I/2, 323.

а рівночасно переконав Полікарпа, щоб повертався «до дому Божої Матері», тобто до Печерського монастиря.⁹⁶

Бажання «влади й шукання слави»⁹⁷ однак не покинуло Полікарпа й він почав запобігати ласки в княгині Верхуслави-Анастасії, вдови князя Ростислава Рюриковича й сестри князя Юрія Всеволодовича, щоб дістатись на єпископську катедру. Верхуслава, знаючи про дружні відносини Симона до Полікарпа, звернулась до Симона, щоб і він підтримав кандидатуру свого друга, Полікарпа. Однак Симон відрадив княгиню від цього «небогоугодного діла», бо своїм славолюбством і непослухом Полікарп ніяк не був гідний єпископського сану.⁹⁸

Шукаючи оправдання своєї амбіції стати єпископом, Полікарп тоді листовно й то з великою досадою виявив Симонові своє незадоволення печерським уставом і настоятелями.⁹⁹ Це настільки роздратувало Симона, що він сів і написав до Полікарпа довше *Послання*, в якому остро скартав свого духовного сина за брак покори, послуху й терпеливості.¹⁰⁰

Щоб краще переконати Полікарпа серйозно братися до монашого подвигу,¹⁰¹ Симон долучив до свого *Послання* ще дев'ять переказів про подвиги печерських угодників, що й самі освятились і, як угодники Божі, освятили й прославили своїми чудами це «Богом вибране місто», Печерський монастир.¹⁰² Ці перекази, що мали наочно представити Полікарпові незвичайну святість Печерського монастиря й його подвижників, такі: 1. Про Онисифора і його духовного сина. 2. Про блаженного посни-

⁹⁶ Симон признається Полікарпові: «Якщо ти був би достойний такого (єпископського) сану, то я не був би відпустив тебе від себе, але своїми руками зробив би тебе собі сопредостольником і був би поставив тебе на обидві єпископії, Володимирську й Суздальську, як бажав князь Юрій, але я йому відмовив, бачивши твоє малодушшя» – *див.* Великий, *ПП*, 146.

⁹⁷ *Там же*, 144.

⁹⁸ Княгині Верхуславі Симон написав: «Дочко моя, Анастасіє, ти бажаєш вчинити небогоугодне діло, бо коли б він (Полікарп) залишився в монастирі невихідно, з чистою совістю й у послузі ігуменові й братії, то не лише був би обчелений в єпископській ризи, але став би достойний і вишнього царства» – *Там же*, 145-146.

⁹⁹ Про лист Полікарпа згадує Симон у своїм *Посланні*: «А що ти виписав мені свою досаду, тож горе тобі!» – *Там же*, 144.

¹⁰⁰ *Послання* Симона до Полікарпа – *див.* Абрамович-Чижевський, *Патерик*, 99-103; Великий, *ПП*, 141-148; А. Соболевський, «Посланіє єп. Симона», стаття у *ИОРЯС*, т. XIV, кн. 1 (1909) 1-11.

¹⁰¹ Симон признається: «Ще я пишу, щоб тебе позискати, даючи тобі пораду: укріпись благочестям у цім св. Печерськiм монастирі, не бажай собі влади ігуменства чи єпископства, вистачить тобі для спасіння, якщо лише скінчиш своє життя в ньому» – Великий, *ПП*, 159.

¹⁰² Виглядає, що Симонові розповіді (числом 9) про печерських подвижників були списані в окремому листі до Полікарпа, бо наприкінці свого *Послання* Симон каже: «Що блаженніше тих Отців, що на подобу соняшних лучів просіяли до кінців землі? Про них я розповім тобі наступним писанням» – *Там же*, 148.

ка Евстратія. 3. Про́ многогерпеливого ченця Никона. 4. Про св. Священномученика Кукшу й Пімена посника. 5. Про св. Атанасія Затворника. 6. Про преп. Святошу, князя Чернігівського. 7. Про ченця Еразма, любителя ікон. 8. Про ченця Арету й його майно. 9. Про двох побратимів — Тита й Евагрія.¹⁰³ Свої перекази Симон відтак кінчає такими словами: «Ось, брате, повчив я тебе всякими науками. Тож проси Господа Бога, щоб ти скінчив своє життя в покаянні й послуші своєму ігуменові Акиндинові».¹⁰⁴

З ім'ям Симона зв'язані також розповіді про різні чуда, що супроводжали будову печерської Успенської святині. Вони творять третю й кінцеву частину Симонового *Послання до Полікарпа*.¹⁰⁵ У II Касіяновій редакції ця частина була виділена й роздроблена на шість окремих розповідей, поміщених на початку Патерика, перед іншими розповідями.¹⁰⁶ До цієї серії розповідей про спорудження Печерської церкви належать: 1. Побудова Печерської Богородичної церкви. 2. Прихід церковних майстрів з Царгороду. 3. Дата заснування Печерської Церкви. 4. Приїзд царгородських малярів за ігум. Никона. 5. Чудо перед Богородичною іконою. 6. Про св. Трапезу та освячення церкви Матері Божої.¹⁰⁷

Переказ про освячення Печерської церкви списаний на основі літописного запису. Воно відбулося в навечір'я празника Успіння Пресв. Богородиці.¹⁰⁸ З часом літописний запис був поширений новими чудами, тобто чудесним знайденням кам'яної плити для трапези, про чудесне запрошення українських владик на посвячення та про чудесні співи, які далися чути знутри церкви під час обходу.¹⁰⁹ Це сталося, як запевняє Симон, щоб «всі зрозуміли, що все стосовно цієї святої й божеської церкви діялось за Божим задумом».¹¹⁰

¹⁰³ Див. розповіді у АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 104-123; Великий, *ПП*, 148-169.

¹⁰⁴ Великий, *ПП*, 167.

¹⁰⁵ Див. Грушевський, *ІУЛ*, 122-123.

¹⁰⁶ Сам Полікарп згадує, що розповідь про спорудження печерської церкви була записана «в посланні Симона» – Великий, *ПП*, 224. Про роздроблення й пересунення розповідей про спорудження церкви, див. ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 796-797; АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, XXVII-XXVIII; И.П. Ермин, *Лекции по древней русской литературе*, Ленинград 1968, стор. 32-33.

¹⁰⁷ Див. АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 1-15; Великий, *ПП*, 17-34.

¹⁰⁸ Літописний запис у Лихачева, *ПВЛ*, 137; у Махновця, *ЛР*, 127.

¹⁰⁹ Посвячення Печерської церкви виконав митр. Іван II, названий «Добрий» (1077-1089). Помер незадовго після свячення церкви.

¹¹⁰ Великий, *ПП*, 33.

2. Полікарпове Послання до Акиндина

Дальшу складову частину Печерського Патерика творить *Послання Полікарпа*, звернене до печерського архимандрита Акиндина.¹¹¹

Виглядає, що Симонове *Послання* переконало неспокійного Полікарпа й він таки зостався в Печерському монастирі під послухом архим. Акиндина.¹¹² Заохочений однак розповідями свого духовного отця про печерських подвижників, він і собі списав одинадцять подібних переказів, що їх вручив своєму архим. Акиндині, про якого знаємо тільки те, що про нього подає Патерик.¹¹³

Акиндин був подвижником Печерського монастиря рівночасно з Симоном, під послухом архим. Теодосія III (1198-1203). Симон опісля був призначений на ігумена Богородичного монастиря у Володимирі над Клязьмою, а Акиндин став архимандритом Печерського монастиря (1203-1232). Тож Симон добре знав Акиндина й його вдачу. За літописним записом 1231 р. архим. Акиндин брав участь у хіротонії еп. Кирила Ростовського, що відбулася в Києві, в Софійському соборі.¹¹⁴ Акиндин упокоївся в Бозі десь коло 1232 р.¹¹⁵ Симон назвав його «святим мужем».¹¹⁶

Збірку своїх розповідей про печерських угодників Полікарп вручив архим. Акиндині коротким листом-посланням, що послужило йому неначе передмовою до його розповідей. В ньому Полікарп пояснив своєму настоятелеві, що головним джерелом його відомостей були оповідання, що їх він чув від еп. Симона й які він уже розповідав йому усно. А що давніше він розповідав їх Акиндині невміло й фрагментарно, то тепер він розповідає їх докладніше на письмі, щоб «і прийдешні ченці пізнали Божу благодать, що сталася на цьому святому місці», тобто в Печерському монастирі.¹¹⁷ Розуміється, що цей лист-послання до Акиндина був тільки літературною формою, своєрідною інтродукцією до розповідей Полікарпа з життя печерських подвижників, які були правдивими «світільниками Руської Землі».¹¹⁸

¹¹¹ Див. текст Полікарпового *Послання* у – Абрамович-Чижевський, *Патерик*, 124; Великий, *ПП*, 170-171.

¹¹² Це другий архимандрит такого самого імени. Архим. Акиндин I помер 1164 р.

¹¹³ Короткий життєпис архим. Акиндина II († 1232) подає – А.Ф. Хойнацький, *Православ'є на запад' Росії или Патерик Волино-Печерській*, Москва 1888, т. I, стор. 257-258; А. Дублянський, *Українські Святі*, Мюнхен 1962, стор. 24; L.K. GOETZ, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904, S. 103-106.

¹¹⁴ Запис у Лаврентіївському списку під 1231 р.

¹¹⁵ Хойнацький подає 1235 як рік смерті Акиндина.

¹¹⁶ Великий, *ПП*, 144; Полікарп називає Симона «братом» Акиндина – *Там же*, 170.

¹¹⁷ *Там же*, 171.

¹¹⁸ Грушевський, *ІУЛ*, 123-124.

До свого позірною *Послання* Полікарп відтак прилучив одинадцять розповідей, а саме: 1. Про Никиту Затворника. 2. Про св. Затворника Лаврентія. 3. Про св. Агапита, безкорисливого лікаря. 4. Про св. Григорія чудотворця. 5. Про многотерпеливого Івана Затворника. 6. Про преп. Мойсея Утрина. 7. Про монаха Прохора Лободинця. 8. Про преп. Марка Печерника. 9. Про преп. Теодора й Василя. 10. Про преп. Спиридона Проскурника й Алипія іконописця. 11. Про многотрадального о. Пімена.¹¹⁹

3. НЕСТОР І ЙОГО ПИСАННЯ

Симоніві й Полікарпові послання ще в XIII ст. були доповнені літописним записом Нестора про перших печерських чорноризців, а напочатку XV ст. до рукописного Патерика додано ще Несторове оповідання про названня монастиря — Печерським і Житіє преп. Теодосія. Відтак 1460 р. Касян до своєї першої редакції Патерика включив ще й Несторове оповідання про перенесення мощей Теодосія. Отож, писання Нестора творять значну й цінну частину Печерського Патерика, не враховуючи вже менших літописних записів, що вийшли з досвідченого його пера.

Нестор літописець († коло 1116 р.) — вступив до Печерського монастиря молодим хлопцем і по початковій пробі був пострижений у ченці ігум. Стефаном (1074-1078), який згодом і висвятив його на диякона. Був він високоосвіченим і начитаним ченцем, все ж таки в монастирі виконував різні обов'язки, вправляючись у послуші й монашому подвизі. Вже між 1079-1085 р. він написав: *Чтеніє о житті і погублені Бориса і Гліба*, перших мучеників-святих Київської Русі.¹²⁰ А між 1078-1088 р. написав неперевершене: *Житіє преп. Теодосія*,¹²¹ що згодом повністю ввійшло у склад Патерика. 1091 р. ігум. Іван (1088-1103) доручив Несторові віднайти мощі преп. Теодосія, які відтак були приміщені в Печерській святині.¹²²

Останні роки свого благочестивого життя Нестор майже цілковито присвятив літописній праці, пильно трудячись над остаточним оформленням єдиної *Повісти минулих літ*.¹²³ Тож між іменами визначніших

¹¹⁹ Всі вони в українському перекладі знаходяться у Великого, *ПП*, 171-237. Їхній зміст подає Грушевський, *ІУЛ*, 124-131.

¹²⁰ Критичне видання рукописного тексту *Чтенія* подає Д.И. Абрамович, *Житія св. Мучеников Бориса и Гліба и Службы им*, СПбурбург 1916, стор. 1-26.

¹²¹ Критичне видання *Житія* з найдавнішого списку XII ст. в – *Успенский Сборник XII-XIII вв.*, ред. С.И. Котков, Москва 1971, стор. 71-135.

¹²² Літописний запис під 1091 р. – див. Лихачев, *ПВЛ*, 138-141; Махновець, *ЛР*, 128-130.

¹²³ Про літопис *Повість минулих літ* та про полеміку його авторства подає – О.В.

подвижників Печерського монастиря, Полікарп правильно наводить також ім'я «Нестора літописця».¹²⁴ Точна дата його відходу до кращого життя ще неусталена, зате нещодавно віднайдено його гробницю в Антонієвих, тобто Ближчих печерах. Після провірення віднайдених мощей антропологі установили, що Несторове тіло було вложено до гробу десь між 1116-1121 роком.¹²⁵

Проложне житіє преп. Нестора перший раз появилось щойно 1661 р., тобто в першому друкованому виданні слов'янського Печерського Патерика. Звідтіля воно перейшло до Прологу (Синаксаря) та до Мінеї четьї. Служба на честь преп. Нестора, уложена на 28 жовтня, появилася щойно в 1763 році.¹²⁶

Писання Нестора, що творять складову частину Печерського Патерика, такі: а) Житіє преп. Теодосія і б) літописні записи: Про названня монастиря Печерським, про перших Печерських чорноризців, і про перенесення мощей преп. Теодосія.¹²⁷

а) Першою Несторовою розповіддю, що ввійшла у склад Патерика ще в XIII ст., це його літописний запис під 1074 роком — *Про перших Печерських чорноризців*, в якому він розповідає про Дам'яна пресвітера, про Єремію старця, про Матвія ясновидця та про Ісаакія, Христа ради юродивого.¹²⁸ Про перших трьох з них Нестор подав тільки один-другий повчальний епізод з їхнього життя, зате про преп. Ісаакія розписався трохи обширніше. Тому переказ про Ісаакія відокремлено від вищезгаданих трьох подвижників і поставлено наприкінці Патерика як окрему розповідь, представляючи його «Христа ради юродивим».¹²⁹

б) Автор Арсеніївської редакції (1406 р.) вставив до Печерського Патерика також *Житіє преп. Теодосія*, яке Нестор написав на доручення іг.

ТВОРОГОВ, «Повесть временных лет», стаття у *СКДР*, 337-343, де додана теж вичерпна бібліографія. *Див.* теж М.Д. ПРИСЕЛКОВ, *Нестор літописець*, Петербург 1923, стор. 88-90.

¹²⁴ ВЕЛИКИЙ, *ПП*, 173.

¹²⁵ П.П. ТОЛОЧКО, «Нестор – літописець Київський», стаття в *Український історичний журнал*, Київ, 12 (1981) 27-31.

¹²⁶ Повну бібліографію про літописця Нестора подає – МАХНОВЕЦЬ, *УП*, 108-114; новіше О.В. ТВОРОГОВ, «Нестор летописец (1050-нач. XII в.)», стаття у *СКДР*, 274-278.

¹²⁷ Деякі автори оспорують авторство Нестора усіх цих трьох літописних записів – *див.* С. БОГУСЛАВСКИЙ, «К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора», стаття у *ИОРЯС*, кн. 3 (1914) 153-181. В Патеріку поміщені ще два інші літописні записи, але вони не належать перу Нестора, тому про них слово буде пізніше.

¹²⁸ *Див.* ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 125-131; МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 115-120. У розповіді про блаж. Агапита також Полікарп зазначає, що «Нестор у літописі написав про блаженних Отців Дам'яна, Єремію, Матвія й Ісаакія» – *див.* ВЕЛИКИЙ, *ПП*, 181.

¹²⁹ Розповідь про Ісаакія печерника *див.* у ВЕЛИКИЙ, *ПП*, 237-242.

Никона між 1078-1088 р.,¹³⁰ щоб доказати, що «в краї сей»,¹³¹ тобто в Київській Русі, вже від самого початку християнства були великі угодники Божі, що прославились благочестям, геройським подвигом і ангельським способом життя. В ньому Нестор зібрав все те, що йому розповідали про блаж. Теодосія «старші Отці».¹³² Про юне життя Преподобного він довідався від брата Теодора, що був співкелійником Теодосія і якому про Теодосія розповідала його мати.¹³³

В першій своїй редакції (1460 р.) Касіян вставив до *Житія преп. Теодосія* сцену його прощання з великим князем Святославом Ярославичем († 1076), якому, мовляв, вмираючий Теодосій віддав під опіку й нагляд Печерський монастир, чого в найстаршій рукописній *Житії* цілком немає.¹³⁴ Над автентичністю цієї вставки вчені ще далі полемізують. Ця сцена, правдоподібно, була додана до *Житія преп. Теодосія* наприкінці XII ст., під час загостреної боротьби між Митрополічним двором і Печерським монастирем, що закінчилася перемогою монастиря й Царгородський патріарх остаточно надав монастиреві привілей — архимандрії. Першим його архимандритом 1159 р. став Акиндин І.¹³⁵ Тоді до *Житія преп. Теодосія* мала бути вставлена сцена прощання, щоб підкреслити незалежність Печерської архимандрії від Київського митрополита.¹³⁶

в) Дальшим літописним записом Нестора, що його включив до Патерика той же автор Арсеніївської редакції, це *Розповідь про названня монастиря Печерським*, записана під 1051 р.¹³⁷ Зв'язок *Житія преп. Теодосія* з *Розповіддю* незаперечний, хоч між ними помітні деякі розбіжності, над якими вчені ще й сьогодні сушать собі голову.¹³⁸

Мені найбільш промовляє думка академіка Д. Абрамовича, мовляв, укладаючи цю розповідь, Нестор мав повністю іншу мету ніж у *Житії*, тому він користувався різними джерелами. В літописній розповіді, задля

¹³⁰ Cf. S. SIEFKES, *Zur Form des Žitie Feodosia*, Berlin-Zürich 1970, S. 22-26. Про ігум. Никона (1078-1088) див. статтю О.В. ТВОРОГОВА, «Никон (Великий, ум. 1088)», у *СКДР*, 279-281.

¹³¹ Великий, III, 42.

¹³² Там же, 113.

¹³³ Там же, 55; див. Д. АБРАМОВИЧ, «К вопросу об источниках Несторова Житія Преп. Феодосія Печерскаго», стаття у *ИОРЯС*, т. III (1898) 243-246.

¹³⁴ Порівняй *Житіє* в Успенському Сборнику XII-XIII в., ред. Коткова. Різниця подає також АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 57-58.

¹³⁵ Митр. ЕВГЕНІЙ (Болховитинов), *Описание Киевопечерской Лавры*, Київ 1831, стор. 154; Goetz, S. 89-90. В літописі архимандритом перший раз називається ігумен Полікарп 1174 р. – див. МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 307.

¹³⁶ АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 75-77.

¹³⁷ Див. ЛИХАЧЕВ, *ПВЛ*, 104-108; МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 95-97.

¹³⁸ Спроби різних авторів погодити ці розбіжності подає – АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, XVI-XX.

її історичного значення, він придержувався стисло достовірних історичних джерел. Зате в *Житті* він поступав вже свобідніше, опираючись здебільшого на монастирські передання, що не завжди відповідали історичній дійсності. Крім того слід пам'ятати, що й самі переписувачі часто додавали до тексту «щось свого».¹³⁹

До Несторового літописного запису *Про названня монастиря Печерським*, Касіян у другій своїй редакції (1462 р.) додав ще й розповідь про перше перебування св. Антонія Печерського на Атонській горі й його поселення на Берестовім, у т.зв. *варязькій печері*, ще за життя князя Володимира Великого († 1015). Коли ж по смерті Володимира владу над Києвом захопив безбожний Святополк Окаянний († 1019), то Антоній «знову втік» на Атос і повернувся до Києва щойно 1051 р., за князювання Ярослава Мудрого.¹⁴⁰ Цим разом св. Антоній поселився на Берестовім, але вже в Іляріоновій печері, звідки властиво розпочинається Несторове літописне сказання про початок Печерського монастиря.¹⁴¹ Хоч цей додаток правдоподібно запозичений з затраченого *Життя св. Антонія*, все ж таки Касіян його приписує Несторові.¹⁴²

г) Нестора вважають автором також *Розповіді про перенесення мощей Теодосія*,¹⁴³ що в ньому він брав активну участь. В літописі розповідь подана під 1091 р., разом з описом похорону Янієвої жінки Марії, яка, за провіщенням преп. Теодосія, була похована в Богородичній печерській церкві, недалеко його гробу.¹⁴⁴

Між ці два літописні епізоди Нестора Касіян уже в першій своїй редакції вставив ще інший літописний запис з 1108 р. про вписання імені преп. Теодосія в Синодик.¹⁴⁵ Ось так у розповіді про перенесення мощей преп. Теодосія, що знаходиться у критичному виданні Патерика, вміщені аж три літописні епізоди: 1. перенесення мощей преп. Теодосія, 2. вписання Теодосія в Синодик, та 3. похорон Янієвої жінки в Печерській святині.

¹³⁹ Там же, XV-XVI.

¹⁴⁰ Про перший побут св. Антонія в Києві за кн. Володимира автор черпав відомості з затраченого *Життя св. Антонія* – так Шахматов, *КППЛ*, 826-827.

¹⁴¹ Див. Лихачев, *ПВЛ*, 104; Махновець, *ЛР*, 95.

¹⁴² Шахматов, *КППЛ*, 812-813.

¹⁴³ Текст розповіді подає Абрамович-Чижевський, *Патерик*, 78-84; Великий, *ПП*, 115-122. Деякі дослідники ще й тепер оспорожують авторство Нестора – див. Абрамович, *ИКПП*, ХХІ.

¹⁴⁴ Див. Лихачев, *ПВЛ*, 139-140; Махновець, *ЛР*, 129. Згадана Марія († 1091 р.) була жінкою Київського воєводи Яня Вишатича. Про нього розповідає О.В. Творогов, «Янь Вишатич», стаття у *ТОДРЛ*, 39 (1985) 99.

¹⁴⁵ Див. Махновець, *ЛР*, 162. Про *Синодик* див. прим. 32, вище.

4. Пізніші літописні записи

Крім Несторових, до Печерського Патерика ввійшли ще три пізніші літописні записи, а саме: а) Про оковання гробу преп. Теодосія, б) Про єп. Нифонта Новгородського і його видіння, та в) Про смерть архим. Полікарпа й попа Василія.

а) *Розповідь про оковання гробу преп. Теодосія* — тисяцьким Юрієм Шимоновичем, з походження варягом, первісно творила кінцеву частину Симонового оповідання про спорудження Печерської церкви. Вона була списана на основі літописного запису під 1139 роком.¹⁴⁶

Касіян у другій своїй редакції, укладаючи поодинокі розповіді Патерика в хронологічному порядку, виділив розповідь про оковання гробу з Симонового оповідання й помістив її щойно після Несторової розповіді про перенесення Теодосієвих мощей, без того, щоб згадати її первісного автора.¹⁴⁷

б) *Розповідь про єп. Нифонта Новгородського і його видіння* — взята з літописного запису під 1156 роком,¹⁴⁸ була включена у склад Патерика у першій Касіяновій редакції, хоч дещо поплутано. У своїй другій редакції Касіян відтак узгіднив і впорядкував події за літописним записом, все ж таки, сам текст запису дещо побільшив.¹⁴⁹

На думку Шахматова Касіян перебрав розповідь про Нифонта з т.зв. *Печерського літопису*, доведеного до 1182 р. Звідси він черпав усі ті доповнення і вставки, що відтак додавав їх до первісних текстів Патерика.¹⁵⁰

в) Печерський Патерик закінчується *Розповіддю про смерть архим. Полікарпа й про попа Василія*.¹⁵¹ Це майже дослівний перепис літописного запису під 1182 р.,¹⁵² внесений до Патерика вже у I Касіяновій редакції. Але наприкінці розповіді додано ще чудо, що за переказом мало статися на Великдень 1463 р. в монастирських печерах. Звідки воно взяте, годі встановити.¹⁵³

¹⁴⁶ У Лаврентіївському списку оковання гробу блаж. Теодосія згадане під 1129 р., а в Іпатському під 1130. Про авторство Симона годі сумніватись — cf. РЕЙТЕР, S. 11-12.

¹⁴⁷ ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 814-816. Текст розповіді подає АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 84-86; Великий, *ПП*, 122-125.

¹⁴⁸ Див. МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 267-268; текст у Великий, *ПП*, 139-140.

¹⁴⁹ ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 819-820.

¹⁵⁰ Там же, 820.

¹⁵¹ АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 192-193; Великий, *ПП*, 242-243.

¹⁵² Див. МАХНОВЕЦЬ, *ЛР*, 331-332; Великий, *ПП*, 260-261.

¹⁵³ Див. М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія української літератури*, Нью Йорк 1960, т. V, 24.

5. ПОХВАЛА ПРЕПОДОБНОГО ТЕОДОСІЯ

Свою розповідь про перенесення мощей преп. Теодосія Нестор кінчає коротким «похвальним словом», в стилі панегірика. Подібні похвальні слова виголошувало при гробах славних Божих угодників в річницю їхньої смерті. Цей звичай заховали печерські подвижники і в річницю Теодосієвої смерті, тобто 3 травня, один з монахів, переважно ігумен, виголошував на звеличання їхнього засновника, блаженного Теодосія, панегірик, чи пак похвальне слово. Укладач Арсеніївської редакції (1406 р.) знайшов у Печерському монастирі рукопис одного з тих похвальних слів і вставив його до Патерика, як — *Похвалу преп. Теодосія*.¹⁵⁴

Похвала, як вона подана в критичному виданні Печерського Патерика Абрамовичем, властиво складається з двох окремих панегіриків, що їх автор Арсеніївської редакції переписав і звів в одне похвальне слово. Автор *Похвали* досі ще неусталений. Залежно від пояснення тексту кінцевої частини *Похвали* про знищення Печерського монастиря «безбожниками», деякі дослідники появу *Похвали* відносять до кінця XI ст.,¹⁵⁵ а знов інші до XIII ст., приписуючи її авторство архимандритові Печерського монастиря Серапіонові (1249-1274), який був свідком татарської навали на Київ і повної руїни печерської обителі.¹⁵⁶

6. ЗАТРАЧЕНЕ ЖИТТЄ Св. АНТОНІЯ

У своїх розповідях Симон і Полікарп часто покликуються на *Житіє св. Антонія*, як на першорядне джерело початкової історії Печерського монастиря.¹⁵⁷ Цим *Житієм* користувався також автор *Початкового літописного зводу*, списаного при Печерському монастирі в рр. 1093-1095, як теж укладач т.зв. *Печерського літопису*, доведеного до 1182 р.¹⁵⁸ Напи-

¹⁵⁴ Повний текст *Похвали* у – Абрамович-Чижевський, *Патерик*, 86-94; Великий, *ПП*, 126-135.

¹⁵⁵ Абрамович знищення монастиря приписує половцям, як це записано в літопис під 1096 р. – див. Абрамович, *ИКПП*, 58-59.

¹⁵⁶ Cf. G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'*, München 1982, S. 56. Серапіон відтак став Володимиро-Суздальським єпископом (1274-1275). Про нього див. О.В. Творогов, «Серапіон», стаття у *ТОДРЛ.*, 40 (1985) 156-159. Аналізу й характеристику *Похвали* див.: *Історія руської літератури в трьох томах*, Редколегія, Москва-Ленинград 1958, стор. 356-357.

¹⁵⁷ Які матеріали Симон і Полікарп перебрали з затраченого *Житія св. Антонія* сумлінно вибирає М.Д. Приселков, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв.*, СПбетербург 1913, стор. 238-263 (далі цит.: Приселков, *Очерки*).

¹⁵⁸ А.А. ШАХМАТОВ, «Житіє Антонія и Печерская льтопись», стаття у *Журнал Министерства Народнаго Просвѣщенія* (далі: *ЖМНП*), СПбетербург, 3 (1898) 105-149; теж ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 817-827.

сане десь між 1088-1095 роком, *Житіє*, на жаль, з бігом часу десь затратилося.¹⁵⁹

Це первісне *Житіє св. Антонія* не цілком згідне з Несторовим *Житієм преп. Теодосія*, тому деякі дослідники приписують його авторство Митрополичому дворові, де грецькі списувачі тенденційно змінювали історичні події, щоб піднести заслуги св. Антонія над заснуванням і розбудовою Печерського монастиря одиноким «при участі і помочі греків».¹⁶⁰ Інші дослідники пояснюють різниці тим, мовляв, *Житіє св. Антонія* було написане поза Києвом, далеко від печерської традиції.¹⁶¹ Однак дуже правдоподібно, що ці порізнення виникли на тлі ідеологічним.

Житіє св. Антонія було написане печерським подвижником, який поділяв прихильне ставлення Святого до Митрополичого двору й його церковної політики, захоплюючись Антонієвим пустельницьким подвигом на самоті. Зате Нестор поділяв ідею преп. Теодосія про незалежність Печерського монастиря від Митрополичого двору¹⁶² і конечність спільного життя для монашого подвигу, тому він звеличав Теодосія як засновника й будівничого Печерського монастиря, кладучи його початки на 1051 рік. Отже різниці між двома *Житіями* постали з двох противних тенденцій чернечого подвигу у Печерському монастирі, печерно-затворницького й уставного у спільноті.¹⁶³

Як знаємо, Теодосієва традиція чернечого подвигу в Печерському монастирі перемогла, тож *Житіє св. Антонія* пішло в забуття. Тому дослідники історії початків прославленого монастиря переважно опирались на Несторове літописне *Сказання* записане під 1051 роком та *Житіє преп. Теодосія*, вважаючи їх одиноким достовірним джерелом. Але сьогодні деякі з них, на основі інших джерел, починають сумніватися щодо вірогідності Несторової версії подій і схиляються до версії затраченого *Житія св. Антонія*, признаючи йому повне довір'я.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Приселков, *Очерки*, 265-266; Шахматов, *Житіє*, 148; О.В. Творогов, «Житие Антония Печерского», стаття у *ТОДРЛ*, 39 (1985) 188-189.

¹⁶⁰ Приселков, *Очерки*, стор. 267. Він твердить, що *Житіє* було написане як спротив Митрополичого двора проти канонізації преп. Теодосія; див. теж М.Д. Приселков, «Афон в начальной истории Киево-Печерского монастыря», стаття в *ИОРЯС*, 3 (1912) 189-195.

¹⁶¹ С.П. Розанов, «К вопросу о Житии Преп. Антония Печерского», стаття в *ИОРЯС*, 1 (1915) 34-46.

¹⁶² В тім дусі наприкінці XII ст. до *Житія преп. Теодосія* була включена сцена прощання Преподобного з кн. Святославом, про що була згадка вище.

¹⁶³ Див. В. Пархоменко, «В какой мѣрѣ было тенденціозно несохранившееся древнѣйшее Житіє Антонія Печерскаго», стаття в *ИОРЯС*, 1 (1915) 237-241.

¹⁶⁴ Cf. M. HERPELL, «The 'Vita Antonii', a Lost Source of the 'Paterikon' of the Monastery of Caves», art. in *Byzantinoslavica*, Praha, vol. XIII, n. 1, p. 46-58. На стор. 53 вона доходить до висновку, що другий прихід св. Антонія і початок Печерського монастиря слід ставити під 1031 роком, а не під 1051, як подає Нестор. Однак тут слід відмітити, що Антоній приніс

Згадуване *Житіє св. Антонія* однак ніколи не стало популярним агіографічним твором,¹⁶⁵ і воно не має нічого спільного з тим житієм св. Антонія, що ввійшло як окрема розповідь до складу першого друкованого Патерика С. Косова, від якого перебрали те житіє теж редактори слов'янського видання. Його оформив сам Косов на основі Несторових писань.¹⁶⁶ А проложне житіє св. Антонія, яке читалось у празник Святого,¹⁶⁷ було списане разом з його Службою атонським агіографом сербського роду, Пахомієм Логотетом († 1484), десь коло 1460 року.¹⁶⁸

7. Питання благовірного князя Ізяслава про латинян

Касіян до другої своєї редакції Печерського Патерика додав також полемічний твір: *Питання благовірного князя Ізяслава про латинян*, а його авторство приписав преп. Теодосієві Печерському.¹⁶⁹ Крім Патерика цей лист до кн. Ізяслава зберігся ще й у різних рукописних списках, з котрих найстарішим є список т.зв. Паїсіївського збірника з кінця XIV ст., де він зберігся під таким заголовком: *Питання князя Ізяслава, сина Ярослава, внука Володимира до ігумена Теодосія Печерського монастиря*.¹⁷⁰

Вже відомий російський історик Церкви Е. Голубинській ясно доказав, що це послання ніяк не може належати преп. Теодосієві Печерському († 1074), а радше воно належить Теодосієві грекові, що був наставлений ігуменом Печерського монастиря й управляв ним між 1142-1156 р.¹⁷¹ А інший відомий дослідник старо-української літератури, академік А. Шах-

зі собою «*Благословення Святої гори*», тобто Атосу, який перший раз названий «*Святою горою*» щойно 1046 р. в Уставі цесаря Константина II Мономаха.

¹⁶⁵ Аеп. Филарет (Гумилевський), *Обзор русской духовной литературы* (862-1863), СПбетербург 1884, кн. I, стор. 25; Шахматов, *Житіє*, 106; новіше О.В. Творогов, «Житіє Антонія Печерського», стаття у *СКДР*, 135-136. Житіє зникло протягом XV століття.

¹⁶⁶ Голубинській, *ИРЦ*, т. I/1, 756-757.

¹⁶⁷ Аеп. Филарет (Гумилевський), *Житія Святых* (на іюль), СПбетербург 1900, стор. 100 – каже, що пам'ять св. Антонія в Печерській Лаврі вшановували 7 травня, а тільки від XVII ст. святкують 10 липня.

¹⁶⁸ Митр. Іларіон (Огієнко), *Канонізація*, 189. Васильєв, розповідаючи про канонізацію св. Антонія Печерського, твердить, що Московський *Пролог* Успенської церкви з 1406 р. вже містить у собі Житіє св. Антонія – див. В.П. Васильєв, *Історія канонізації Русских Святых*, Москва 1893, 109-111.

¹⁶⁹ Повний текст «*Питання*» подає Абрамович-Чижевський, *Патерик*, 190-192. Лист починається такими словами: «Свого часу прийшов благовірний великий князь Ізяслав, син Ярослава і внук Володимира до святого отця нашого Теодосія, ігумена Печерського, і мовив...».

¹⁷⁰ Повний текст «*Питання*» з Паїсіївського збірника подав И.П. Еремін у *ТОДРЛ*, V (1947) 168-173.

¹⁷¹ Голубинській, *ИРЦ*, т. I/1, 859-860. Про іг. Теодосія грека – див. Т.В. Буланина, «Феодосий Грек (XII в.)», стаття у *СКДР*, 459-461; GOETZ, S. 86-89.

матов переконливо довів, що згаданий князь у посланні це властиво князь Ізяслав Мстиславич, внук Володимира Мономаха, який князував у Києві між 1146-1154 р. Фальсифікатор послання легко змінив ім'я кн. Ізяслава Мстиславича¹⁷² на Ізяслава Ярославича (1054-1078), сучасника преп. Теодосія Печерського, якому невірно приписане авторство цього послання-листа.¹⁷³

Хоч більшість дослідників, як російських так і українських, уповні поділяє думку Шахматова,¹⁷⁴ все ж таки деякі російські, передовсім православні автори далі боронять тезу митроп. Макарія Булгакова, який вважає згадане послання автентичним твором преп. Теодосія Печерського.¹⁷⁵ В обороні автентичності послання виступив радянський дослідник старо-руської літератури, І.П. Еремін.¹⁷⁶ Проти нього прямо виступив інший російський учений, К. Висковатый і доказав безпідставність Ереминових аргументів, бо «ані Нестор, що написав обширне житіє преп. Теодосія, ані ніхто інший з давньо-руських письменників аж до половини XV ст. (тобто до II Касіянової редакції Патерика, 1462 р.) не згадав хоч би саме існування такого послання св. Теодосія. Навпаки, певні історичні факти промовляють за тим, що такого послання взагалі не було».¹⁷⁷

Тут слід відмітити, що стосунки Київської Русі з Римом не перервались поділом Церков 1054 р., але перетривали принаймні до кінця XII ст., як не довше. Відтак, почавши від часів Ярослава Мудрого, Київська держава ввійшла в дружні зв'язки з Заходом, а тим самим у мирні стосунки з сусідніми молодими християнськими країнами, тобто з Польщею, Угорщиною й Чехією, хоч би через самі подружжя. І саме тих подружніх зв'язків Київської Русі з католицьким Заходом побоюлась Візантія, яка через Київського митрополита-грека намагалась тут закріпити свій політичний вплив. Це у великій мірі вдалося митр. Михайлові (1131-1145), що відіграв важливу роль також у політичному житті Київської Русі. Він то обсаджував єпископські престולי греками та при-

¹⁷² Ізяслав Мстиславич був також *внуком Володимира*, тільки Володимира Мономаха († 1125).

¹⁷³ Шахматов, *КППЛ*, 827-833, доходить до висновку, що «Вопрошаніє Ізяслава о Латинѣ – памятник XII вѣка, писанный Феодосієм греком, ігуменом Печерскаго монастыря».

¹⁷⁴ Див., напр., Аеп. Филарет (Гумилевскій), *Обзор*, кн. 1, 12-14; Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*, Львів 1925, стор. 27; Чижевський, *ІУЛ*, 208; теж PODSKALSKY, 178-181.

¹⁷⁵ Митр. МАКАРІЙ (Булгаков), *Исторія Русской Церкви*, СПбетербург 1889, т. II, 125-129.

¹⁷⁶ Див. І.П. Еремін, «Из истории древне-русской публицистики XI в. (Послание Феодосия Печерского к кн. Изяславу Ярославичу о латынях)», стаття у *ТОДРЛ*, II (1935) 21-38.

¹⁷⁷ Див. К. Висковатый, «К вопросу об авторе и времени написания 'Слова к Изяславу о Латынех'», стаття у *Slavia, Praha*, 4 (1939) 535-567.

хильниками Візантії, а на архимандрита Печерського монастиря насадив Теодосія грека (1142-1156), що також ужив свій церковний авторитет для візантійської політики.¹⁷⁸

Політична роля митр. Михайла закінчилася невдачею. 1145 р. він був примушений покинути Київ, кинувши на св. Софію клятву. Це використав князь Ізяслав Мстиславич, і як тільки укріпив свою владу в Києві, 1147 р. наказав скликати собор українських владик, який настановив на Київський митрополичий престол українця, монаха Зарубського монастиря, Кліма Смолятича (1147-1163). Його висвятили українські владики «без благословення» Царгороду, поблагословивши його однак «головою (мощами) св. Климента» Папи Римського.¹⁷⁹ Зв'язавшись відтак зі своїм зятем, мадярським королем Гейзою II, й іншими західними князями,¹⁸⁰ Ізяслав тоді задумав уповні освободитись не тільки від церковної, але й політичної залежності Візанції.

Саме в тому часі, щоб рятувати вплив Візантії на Київську Русь, виступив із своїм листом-посланням до князя Ізяслава Мстиславича ігумен Печерського монастиря, Теодосій грек, якого там насадив 1142 року митр. Михайло.¹⁸¹ Щоб відвернути симпатії князя до Заходу, Теодосій грек у своїм посланні сильно нап'ятував «латинську» віру, користуючись тими самими аргументами й фразами, якими користувався у своїм *Посланні* патр. Михайло Керуларій, кидаючи клятву на Рим. А цього преп. Теодосій Печерський ніяк не міг знати.¹⁸²

Тепер насувається питання, чому власне Касіян включив це підроблене *Послання* до своєї другої редакції Патерика з 1462 р., звідкіля його перебрали й автори наступних друкованих видань? На це питання можна сміло відповісти, що це був — *страх перед унією*, що її по Флорентійським з'єднанні проголосив з великим успіхом митр. Ісидор (1436-1458) на українських і білоруських землях, включно з Києвом.¹⁸³ Однак

¹⁷⁸ Див. А. Великий, ЧСВВ, *З літопису християнської України*, Рим 1968, кн. II, 33-37 (далі цит.: Великий, *З літопису*).

¹⁷⁹ Літописний запис див. Махновець, *ЛР*, 208; опис хіротонії митр. Кліма у Великий, *З літопису*, кн. II, 43-52; М. Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, Рим-Нью Йорк 1965, т. I, 465-471; літературу стосовно його життя й творчості див. Махновець, *УП*, 83-85.

¹⁸⁰ Угорський король Гейза II (1141-1162) одружився з Євфросинією, донькою кн. Ізяслава Мстиславича. Про споріднення Ізяслава з західно-європ. володарями див. Махновець, *ЛР*, 226, прим. 12.

¹⁸¹ Див. Чубатий, 473-474; Висковатый, 557-560.

¹⁸² Висковатый, 560-562. Однак Єремін ще далі вперто настоює, що послання до кн. Ізяслава автентичне й належить преп. Теодосієві, див. И.П. Єремін, «Литературное наследие Феодосия Печерского», стаття у *ТОДРЛ*, V (1947) 159-163.

¹⁸³ Див. Чубатий, т. II, част. 1, 177-193; Великий, *З літопису*, кн. 1, 78-86; О. НАЛЕСКИ, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958, p. 57-61.

після ув'язнення митр. Исидора в Москві,¹⁸⁴ протиунійні настрої на українських землях почали наново змагатися, головно як Папа Пій II 3 вересня 1458 р. створив окрему з'єднану Київську митрополію з тих єпархій, що знаходилися під польським та литовським правлінням.¹⁸⁵ Печерський монастир тоді став в обороні православ'я.

Саме в тому часі в Москві появилася «Слово избранно из св. Писаній еже на латыню», що його списав свідок Флорентійського поєднання, ієромонах Симеон Суздальський, завзятий противник з'єдинення й головний пропагатор ідеї «Москва — третій Рим».¹⁸⁶ Це заохотило Касіяна опублікувати подібне полемічне послання, рукопис якого він принагідно віднайшов у монастирському архіві, працюючи над своєю другою редакцією Патерика, під заголовком: *Слово отца нашего Феодосія Пещерскаго игумена к Изяславу князю о Латынѣх*».

Касіян прихашцем ототожнив автора Слова з преп. Теодосієм Печерським, і гордий свого відкриття, без найменшого вагання включив його до Патерика під новим заголовком: «Питання благовірного князя Изяслава про латинян», додаючи до нього свій власний вступ-пояснення: «Приидѣ нѣкогда благовѣрный великий князь Изяслав, сын Ярославль, внук Владимиров, к святому отцу нашему Феодосію, игумену Печерскому, и рече ему: — Исповѣж ми, отче, вѣру Варяжскую, какова есть».¹⁸⁷ Ось так Касіян, зробивши відповідні зміни в полемічному посланні-листі Теодосія грека, включив його до Печерського Патерика як автентичне послання преп. Теодосія. Звідси й почалася традиція Печерського монастиря, як «поборника православ'я».

На закінчення цього короткого огляду про підроблення листа-послання преп. Теодосія, слід навести важливі слова Висковатого:

«В домонгольській добі вся антилатинська полемічна пропаганда в (Київській) Русі походить виключно від авторів-греків, писана на основі візантійських джерел і зразків. Однак за весь той час грекам не вдалося засіяти ворожнечу між православними й католиками. Тому в руській

¹⁸⁴ ЧУБАТИЙ, т. II/1, 193-198; Великий, *З літопису*, кн. III, 86-87; НАЛЕСКИ, 61-64.

¹⁸⁵ Cf. Bullam PP. Pii II in A. WELUKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1953, vol. I, 145-147; НАЛЕСКИ, 83-93; ЧУБАТИЙ, т. II/1, 235-250. Український переклад булли Папи Пія II та про правління Київського митроп. Григорія Болгариновича (1458-1472) – див. Великий, *З літопису*, кн. III, 109-127.

¹⁸⁶ Симеон Суздальський – був московським перекладчиком на Флорентійському соборі, а відтак товаришив митр. Исидорові під час його подорожі до Москви. Про його протиунійний виступ див. ЧУБАТИЙ, т. II/1, 227.

¹⁸⁷ Див. АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 190. ШАХМАТОВ висуває думку, що послання Теодосія грека було включене під іменем преп. Теодосія вже до т.зв. *Печерського літопису* наприкінці XII ст. – див. ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 833.

(українській) літературі аж до кінця XIV ст. *нема ні одного твору, написаного руським (українським) автором проти латинян, як іновірців*».¹⁸⁸

III. ПАТЕРИК — ВАЖЛИВЕ ЛІТЕРАТУРНО-ІСТОРИЧНЕ ДЖЕРЕЛО

На Заході, де збереглося так багато літературних і історичних пам'яток, *Життя Святих* належно оцінені як необхідне джерело для вивчення історії не тільки церковної, але й світської, включно з культурою даного народу. А в нас, при вбогості, а то й повній відсутності документальних пам'яток давнини, *Життя Святих*, передовсім найстаршої їхньої збірки — *Печерського Патерика*, так мало знані, можна сказати, зовсім занедбані нашими дослідниками та вченими. Художнє й історичне значення *Патерика* безперечно й «варте пильної уваги й студій так істориків літератури, як і культури».¹⁸⁹ Тож у третій частині цього нашого короткого нарису застанемось ще над Патериком, як: 1. літературною пам'яткою, 2. джерелом церковної історії, 3. джерелом нашої народної історії.

1. ПАТЕРИК ЯК ЛІТЕРАТУРНА ПАМ'ЯТКА

Печерський Патерик, без сумніву, належить до найкращих літературних пам'яток нашого оригінального письменства домонгольської доби. Його постійно переписували, відновляли й доповняли, тому він, як сторож печерської традиції, зберігся в численних рукописних списках, переважно з XV-XVI ст. Само собою, що тут мова йде про первісний текст Патерика, що зберігся в II Касіяновій рукописній редакції з 1462 р.¹⁹⁰

Основну складову частину Печерського Патерика творять писання Володимирського єп. Симона, звернені до печерського монаха Полікарпа та розповіді того ж Полікарпа про печерських Божих угодників, спи-

¹⁸⁸ Висковатий, 567. Не інакше висловився й М. Грушевський, *З історії рел. думки*, 27: «Грецькі митрополити й духовенство особливу увагу звертали на релігійне, а з ним взагалі духовне відчуження Руси від Заходу. Релігійна полеміка і проповідь конфесійної виключності стали їх спеціальністю... Все, що до нас дійшло з релігійної полеміки, походить майже виключно від греків».

¹⁸⁹ Грушевський, *ІУЛ*, т. III, 114. На стор. 112 той же Грушевський твердить, що патерикові повісті «мають право на особливу увагу українських дослідників – наслідком їхнього культурного й історичного значення».

¹⁹⁰ Друковані *Патерики* цілком не віддзеркавлюють первісних патерикових розповідей і їх треба вважати власними творами редакторів друкованих видань XVII ст.

сані, буцімто, для архим. Акиндина. Хоча Симонові писання відзначаються ерудицією автора, все ж таки Полікарпові розповіді далеко живіше й вірніше відтворюють релігійно-політичне життя давнього Києва. Полікарп наводить чимало таких історичних матеріалів, які можуть послужити цінними доповненнями до наших літописних записів.

Самі *Послання* Симона й Полікарпа відбивають на собі характер давньої епістолярної літератури, однак у дійсності вони не є справжніми листами, радше служать передмовою до їхніх оповідань з життя й подвигів печерських монахів. Симонове *Послання* більш складне й переплетене багатьма цитатами з св. Писання й творів св. Отців,¹⁹¹ як також частими напоумленнями Полікарпа. Полікарпове *Послання* простіше й далеко коротше. В нім він пояснює Акиндинові, чому саме він взявся до списання своїх розповідей: «Старався я, — пише Полікарп Акиндинові, — письмом розповісти тобі про святу й блаженну нашу братію, щоб і прийдешні ченці пізнали благодать Божу, що відбувалась на цьому святому місці, в Печерському монастирі».¹⁹²

Самі ж *Розповіді*, Симонових дев'ять, а Полікарпових одинадцять, написані в стилі класичної житійної літератури, все ж таки вони відзначаються своєю щирістю і ясністю думки, без штучних реторичних прикрас. Різні події чи звороти, запозичені з візантійської житійної літератури, вони вміло достосували до печерського подвижницького життя, через що ці запозичення стали складовою частиною легендарного епосу Теодосіївської обителі.¹⁹³

Симонові розповіді, оперті переважно на печерській усній традиції, написані простіше, зате цікавіше. Своїм стилем до якоїсь міри вони нагадують літописні записи. А Полікарпові розповіді залежні здебільшого від писаних джерел, тому вони краще оформлені, а своїм стилем наближаються до давніх житійних писань. Він сам признається, що користувався й наслідував «житія давніх Святих», а про богоугодні вчинки печерських подвижників довідався з якогось рукописного *Печерського Патерика*, що його «ми, прочитуючи, насолоджувались тими духовними розповідями».¹⁹⁴

¹⁹¹ У своїм *Посланні* Симон покликається на *Паренезис* св. Єфрема Сирійського, *Скитський Патерик* і на *Ліствицю* св. Івана Ліствичника.

¹⁹² Великий, *III*, 171. Тому що в III-ій частині нарису я буду часто покликуватись на текст Патерика, то в дужках подаватиму тільки сторінки українського перекладу о. А. Великого, *Печерський Патерик*, Рим 1973.

¹⁹³ Див. М. Возняк, *Історія української літератури*, Львів 1920, т. I, 166.

¹⁹⁴ Великий, *III*, 206. Про який саме *Печерський Патерик* тут мова, неясно. Правдоподібно Полікарп так називає *Печерський Пом'яник*, де по смерті монахів записувались їхні біографічні дані й визначніші чесноти. Напр., Симон у розповіді про

Хоч у писаннях обох авторів можемо дослідити чимало запозичень з перекладної візантійської гагіографії, передусім з давніх Патериків,¹⁹⁵ все ж таки вони побудували свої розповіді на фундаменті української історичної дійсності XI-XII ст. і надали своїм розповідям уповні рідний характер. Тому їхні розповіді слід уважати самобутніми творами, а їхнє історичне значення — незаперечним.¹⁹⁶ В них яскраво позначився чернечий побут Печерського монастиря, такий близький українському серцю.

Щоб якнайяскравіше представити святість і велич Печерського монастиря, за яким постійно тужило його монаше серце (стор. 150), Симон до свого *Послання* додав ще оповідання про спорудження, прикрашення й освячення печерської церкви в честь Успіння Пресв. Богородиці, яка вже в його часах стала всенародною святинею Київської Русі.¹⁹⁷ Пишучи ці свої оповідання в простому, літописному стилі, Симон однак поперелітав їх численними, часом аж надто неймовірними чудами, які в його часі вже були частиною легендарного епосу, що витворився навколо чудесної печерської святині. Симон списав ці чудеса, щоб «усі знали, що цей, божеської краси й небоподібний печерський храм був створений задумом і волею самого Господа, та за молитвами й на бажання Його Пречистої Матері».¹⁹⁸

Значну частину Печерського Патерика творить *Житіє преп. Теодосія*, на тлі якого Нестор розгорнув початкову історію Печерського монастиря та його подвижників аж до ігуменства Великого Никона († 1088). В особі преп. Теодосія Нестор наявно накреслив «серафимський образ»¹⁹⁹ Божого угодника, який ще й сьогодні може послужити зразком і ідеалом християнського благочестя. Як літературний твір, *Житіє* є найкращим доказом високого художнього рівня, що його досягнула українська житійна література вже наприкінці XI ст. Тому й не дивно, що воно тішилося ве-

многотерпеливого Никона пише: «А цей Никон у наших *Пом'яниках* називається також – *Сухий*, бо він стік кров'ю», мучений половцями – Великий, *ПП*, 155. Слова «*Печерський Патерик*» – це пізніший додаток, бо в основних списках їх немає – АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 155, прим. 44.

¹⁹⁵ Симонові й Полікарпові запозичення з візантійської літератури розбирає АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 175-184.

¹⁹⁶ Возняк, *ІУЛ*, т. II, 171.

¹⁹⁷ Про спорудження Печерської церкви див. К. КАРГЕР, *Древний Киев*, Москва-Ленинград 1961, т. II, 337-374; про її всенародне значення див. М. РІПЕЦЬКИЙ-Д. ПОПОВИЧ, ЧСВВ, *Києво-Печерський монастир*, Мондер 1955, стор. 32-35.

¹⁹⁸ Ці слова подані у заголовку розповіді про спорудження Печерської церкви в т.зв. основній рукописній редакції Патерика. Їх подає АБРАМОВИЧ-ЧИЖЕВСЬКИЙ, *Патерик*, 1.

¹⁹⁹ І.П. ЕРЕМИН, «К характеристике Нестора как писателя», стаття у *ТОДРЛ*, XVII (1961) 55.

ликою популярністю й у цілості потрапило в Патерик. Його вже від самих початків наслідували українські та московські життеписці Святих.²⁰⁰

Житіє преп. Теодосія не є вповні оригінальним твором, бо Нестор користувався й запозичав деякі сюжети чи епізоди з перекладних «Отеческих книг»,²⁰¹ наслідуючи класичні житія св. Антонія Великого (стор. 66), св. Теодосія Палестинського (стор. 42) та св. Сави Освяченого (стор. 96). Все ж таки, не дивлячись на всі ті запозичення,²⁰² Нестор списав своєрідне *Житіє преп. Теодосія*, в якому вірно, живо й по-мистецьки змалював освячену особу організатора українського чернецтва на тлі київського побуту. З літературного боку воно вповні дорівнює візантійським зразкам, а в Печерському Патерику воно займає «визначне й почесне місце».²⁰³

Нестор, на взір давніх гагіографів, розпочинає *Житіє преп. Теодосія* коротким вступним словом і молитвою, щоб Господь Бог допоміг йому якнайкраще розповісти «про життя преп. о. Теодосія, колишнього ігумена Печерського монастиря святої Володарки нашої Богородиці, архимандрита²⁰⁴ й начальника всієї Руси» (стор. 42). Потім слідує властиве *Житіє*, яке можна поділити на дві нерівні частини, оформлені на патериковий спосіб з коротких епізодів і подій з життя Преподобного. Перша частина коротша, всього вісім розділів, у ній іде мова про молодечий вік Теодосія, до його вступлення до монастиря. Друга частина значно довша, вона обіймає аж 47 розповідей, в яких описане чернече життя й подвиг Теодосія до самої смерті.²⁰⁵

У другій частині *Житія* Нестор, намагаючись пов'язати подвиг Теодосія з історією Печерського монастиря, з гагіографа раптом перетворився на літописця. Щойно наприкінці, розповідаючи вже про смерть і похорон Преподобного, Нестор знов повертається до гагіографічного стилю.²⁰⁶ На закінчення він подав ще розповіді про три чуда, що сталися вже по смерті преп. Теодосія.

²⁰⁰ Одну з найкращих аналіз *Житія* подає – А. G. KOSSOVA, «Per una lettura analitica del *Žitie Prep. Feodosija Pečerskago di Nestore*», art. in *Ricerche Slaviche*, Roma, 27-28 (1980-1981) 65-100; P. DUSI, «S. Feodosij del Monastero delle Grotte nella letteratura russa medievale», art. in *Russia Cristiana*, Milano, 5 (1984) 40-54.

²⁰¹ Див. Великий, III, 42. «*Отечеські книги*» – це давні візантійські Патерики, що вже в X-XI ст. були перекладені на слов'янську мову – див. АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 135-140.

²⁰² Список Несторових запозичень подає АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, 142-175; теж А. А. ШАХМАТОВ, «Нѣсколько слов о Несторовом Житіи св. Феодосія», стаття в *ИОРЯС*, СПбетербург 1896, т. I, кн. 1, 46-65.

²⁰³ Див. АБРАМОВИЧ, *ИКПП*, VII.

²⁰⁴ Преп. Теодосій був тільки ігуменом. *Архимандрит* тут лише почесний титул для зазначення, що Теодосія вважали за першого між усіма ігуменами Київської Руси.

²⁰⁵ ЧИЖЕВСЬКИЙ, *ГУЛ*, 95-96.

²⁰⁶ И. П. ЕРЕМИН, *Литература древней Руси*, Москва-Ленинград 1966, стор. 34-35.

Про різні літописні записи, які ввійшли у склад Печерського Патерика з Несторової *Повісти минулих літ*,²⁰⁷ тут годі розписуватись подрібно. Ми ж знаємо, що вони поділяють літературну й художню вартість писань їхнього видатного автора, літописця Нестора.²⁰⁸ Пізніші літописні записи, що ввійшли у склад Патерика, слід оцінювати дещо інакше. Їх характеризує простіший розповідний стиль, як також явна відсутність художніх прикрас. В них можна зразу відчутти брак Несторового генія.

Нарешті годиться сказати ще кілька слів про літературну вартість *Похвали преп. Теодосія*, виголошеної над його гробом в річницю його смерті. Вона безперечно написана вмільм пером одного з печерських книжників і представляє собою типовий зразок панегірика, виголошеного пишним стилем на звеличання померлого. В ній автор ставить преп. Теодосія нарівні зі св. Володимиром, Христителем Руси-України. Володимир, пізнавши Бога, нам його об'явив «святим хрищенням», а преп. Теодосій навчив нас простувати Христовим шляхом, щоб нам «взяти свій хрест і йти за Христом» (стор. 126-127).

Житійний нарис преп. Теодосія, поданий на початку *Похвали*, ззначацька переходить у його прославлення, укладеного на зразок акафістових композицій, де кожне звеличання починається тим самим — *радуйся!* За приспів до кожного звеличання, подібно як в Акафісті, можуть нам послужити часто повторювані слова: «Радуйся, преп. о. Теодосію, наша похвало й красото!» (стор. 131). *Похвала* відтак закінчується молитвою до преп. Теодосія, щоб він заступався за «свою ограду» перед Богородицею, щоб вона зберігала цей присвячений їй монастир від «богохульних і лукавих ворогів» (стор. 134). Під «богохульними і лукавими ворогами», мабуть, треба розуміти половців, які наприкінці XI ст. часто нападали на Київську Русь, а 1096 р. таки добре погромили Печерський монастир.²⁰⁹

В *Печерському Патерику* знайдемо описаний так само й народний побут і народні звичаї. Автори поодиноких розповідей, що й самі вийшли з народу, описували свою рідну природу, користувались народною усною словесністю, а навіть не погордили різними приповідками, тобто народною мудрістю простолюддя. Тому *Патерик* безперечно може послужити як першорядне джерело для вивчення українського побуту й народного

²⁰⁷ Див. Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Русские летописи и их культурно-историческое значение*, Москва-Ленинград 1947, стор. 147-169; О.В. ТВОРОГОВ, «Повесть временных лет», стаття у *СКДР*, 337-343.

²⁰⁸ Слід однак згадати, що переписувачі часто міняли мову й стиль цих записів, чим тільки принижували їхню художню й літературну вартість.

²⁰⁹ Розбір і характеристику «*Похвали*», див. у *История русской литературы в трех томах*, Редколегія, Москва-Ленинград 1958, стор. 356-357; ГРУШЕВСЬКИЙ, *ГУЛ*, т. III, 262-264.

фольклору княжих часів. Однак, на жаль, з цього боку Печерський Патерик не був вивчений і чекає на наших українських дослідників.²¹⁰

Ось так, розглянувши хоч би лише побіжно літературну вартість *Печерського Патерика*, мусимо визнати, що він насправді є перлиною нашої давньої літератури й повністю заслуговує на те, щоб його прочитувати й основно досліджувати.

2. ПАТЕРИК — ДЖЕРЕЛО ЦЕРКОВНОЇ ІСТОРІЇ

Печерський Патерик передусім може нам послужити як першорядне джерело церковної історії княжих часів. В ньому знайдемо вістку про князя Володимира Великого, що й «сам пізнав Бога св. хрищенням, і нам Його показав» (стор. 126). В Печерському монастирі проживав і преп. Єремія, наочний свідок «хрищення Руської Землі», який розповідав про цю подію Несторові літописцеві (стор. 137). З *Патерика* можемо дізнатись про вбивство св. князів Бориса й Гліба (стор. 35), яких *Житіє* опісля списав бл. Нестор (стор. 41). Тут згадана також перемога кн. Ярослава Мудрого над його братом, Святополком Окаянним 1018 р. (стор. 191). *Патерик* живий свідок поставлення першого українця Іларіона на Київський митрополичий престол 1051 р. (стор. 36), що його постриг саме св. Антоній Печерський (стор. 147).²¹¹

Як збірник розповідей про печерських подвижників, *Патерик* перш за все є головним джерелом історії початків Києвопечерського монастиря, що був колискою чернечого подвигу Київської Русі.²¹² Завдяки своїм «трьом світильникам», Преп. Антонію, Блаж. Теодосієві і Великому Никоніві (стор. 55-56), Печерський монастир від самих своїх початків відіграв важливу роль в розбудові церковного, культурного й народного життя княжої Русі та зайняв провідне місце між усіма українськими монастирями.²¹³ Тому й нам слід зацікавитися бувальщиною Печерського монастиря, як це зробив наш літописець, сумлінно записуючи всі важливіші події з його життя.²¹⁴ В *Патерику*, й лише в *Патерику*, можемо знайти багато таких історичних матеріалів з життя й буття Печерського

²¹⁰ Див. Грушевський, *ІУЛ*, т. III, 137.

²¹¹ Див. Великий, *ПП*, 147. У нас аж до кінця XVIII ст. був звичай, що кандидата перед посвяченням на єпископа, якщо він не був монахом, постригали. У православних цей звичай і далі продовжується.

²¹² Див. *Записки ЧСВВ*, XIII (1988) 33-41.

²¹³ Літописець підкреслює, що «почтен есть монастырь Печерский, старей всѣх» — Лихачев, *ПВЛ*, 107.

²¹⁴ Всі літописні записи стосовно Печерського монастиря сумлінно зібрав — R. CASEY, «Early Russian Monasticism», art. in *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, 19 (1953) 372-380.

монастиря, що їх годі деінде знайти. Ось чому *Патерик* являється головним джерелом для історії Києвопечерського монастиря.²¹⁵

Перші списателі *Патерика*, єп. Симон і чорноризець Полікарп, часто звертаються до *Житія св. Антонія*, як до вірогідного джерела своїх відомостей. Однак воно десь у XVI ст. затратилося. А на основі *Патерика* можемо відтворити до певної міри це затрачене *Житіє*, як і загублений десь *Печерський літопис*, що є важливими джерелами для історії Печерської обителі.²¹⁶

Як ми вже бачили, значну частину *Патерика* творить *Житіє преп. Теодосія* (стор. 41-115), яке тісно пов'язане не тільки з релігійно-церковною історією Київської Русі, але також з її сучасним культурним, суспільним і політичним життям. Це *Житіє* відтак доповняють історично зафіксовані розповіді *Патерика* про перенесення мощей Теодосія, про початок почитання його Святим, про прикрашення його гробу, про чуда при його гробі, та гідне прославлення його, як «наставника чернечого життя» і «просвітителя Руської Землі» (стор. 115-135).

З *Патерика* ми багато довідуємося також про Великого Никона, якому так само припала честь бути ігуменом Печерського монастиря й оздобити Печерську святиню (стор. 27-29, 113). Це той самий Никон, що постриг Теодосія в ченці (стор. 52), а відтак боярського сина Варлаама²¹⁷ та княжого скопця Єфрема,²¹⁸ за що наразився на гнів самого кн. Ізяслава Ярославича (стор. 56-59). Покинувши на час Київ, Никон відійшов у Тьмуторокань, де заложив монастир Пресв. Богородиці (стор. 61). Після повернення до Печерського монастиря, Теодосій назначив Никона своїм заступником і поручив йому «навчати братію» (стор. 73). *Патерик* наголошує, що Никон був книжником (вченим) і списував книги (стор. 75), правдоподібно початковий літописний звід, за що вчені вважають його «батьком літописання».²¹⁹

²¹⁵ Мені годі застановлятися над поодинокими моментами життя Печерського монастиря записаними в *Патерику*, про що я вже коротко подав у *Записках ЧСВВ*, XIII (1988) 21-28.

²¹⁶ Див. ШАХМАТОВ, *Житіє Антонія*, 118-123; про *Печерський літопис* див. ШАХМАТОВ, *КППЛ*, 820-827.

²¹⁷ Варлаам став першим ігуменом Печерського монастиря (1060-1062), але кн. Ізяслав взяв його на ігумена княжого Димитрійського монастиря. Помер 1065 р. в Святогірському монастирі на Волині, вертаючи з прощі до св. Землі – Великий, *ПП*, 71-72; Дублянський, 32-33.

²¹⁸ Преп. Єфрем з боярського роду, постриженець печерський, потім єпископ Переяславський (1089-1104) – Великий, *ПП*, 57-58, 61 і 65; Дублянський, 44-45; О.В. Творогов, «Єфрем (XI в.)», стаття у *СКДР*, 125-126.

²¹⁹ Див. Д. ЛИХАЧЕВ, *Великое наследие*, Москва 1980, стор. 11; про Никона див. О.В. Творогов, «Никон Великий († 1088 г.)», стаття у *СКДР*, 278-281.

Який великий вплив мав Печерський монастир на церковне життя Київської Русі видно з того, що за свідоцтвом Симона з нього вийшло біля 50 єпископів. Він подає й імена деяких з них (стор. 147). Ось чому Печерський монастир назвали «школою руських (українських) ієрархів».²²⁰ З Печерського монастиря виходили теж численні місіонери, які старались здобути для Христа й найбільш дикі племена.²²¹ Патерик згадує, що деякі з них згинули мученицькою смертю, як напр. преп. Леонтій (стор. 146), преп. Кукша (стор. 156-157). Між печерськими мучениками прославляються ще й блаж. Евстратій (стор. 151-153), многотерпеливий Никон «Сухий» (стор. 153-156) і св. Григорій чудотворець, якого князь Ростислав Всеволодович († 1093) утопив у дніпрових водах (стор. 185-186).

Основою чернечого подвигу й спільного життя Печерського монастиря був *Студитський Устав*, що його св. Теодосій переклав на сучасну українську мову й пристосував до вимог спільного життя печерських подвижників.²²² Теодосій наказав той *Устав* «братії почитати й від того часу велів чинити в монастирі все за Уставом» (стор. 65). Теодосій не тільки сам вірно зберігав і найменші приписи Уставу, але сумлінно чував над тим, щоб також підлеглі йому монахи його пильно заховували. Тож щодня «не переставав повчати братію» (стор. 76), що «немов та спрагла земля вологи, сприймала його повчання й приносила Богові плоди своїх трудів...» (стор. 69). Тому й не дивно, що з-поміж печерських подвижників домонгольської доби так багато святих, яких ще за життя Господь Бог прославив силою творити чуда.

Устав Печерського монастиря, оформлений преп. Теодосієм, став загально прийнятий усіма монастирями давньої Русі. Тому *Печерський Патерик* є важливим історичним джерелом для пізнання українського способу чернечого життя. Монахи Київської Русі не втікали на відлюддя, чи десь на пустиню, але будували свої монастирі близько міст, щоб, за вказівками св. Василя Великого, ставати на службу своєї Церкви й народу.²²³

²²⁰ Б.Д. Греков, *Киевская Русь*, Ленинград 1953, стор. 410; Грушевський, *ІУЛ*, т. III, 121 – указує на недоречність згадки великого числа єпископів Симоном і вважає її пізнішим додатком.

²²¹ Про місійну працю печерських ченців, *див.* Голубинський, *ИРЦ*, т. I/1, 201-211; Б. Корчмарик, «Києво-Печерський монастир та християнізація європейського Сходу», стаття у *Записках ЧСВВ*, VII (1971) 1-21.

²²² *Див.* Голубинський, *ИРЦ*, т. I/2, 607-627; зміни *Уставу* пороблені Теодосієм подає аеп. Филарет (Гумилевський), *История Русской Церкви*, Москва 1888, т. I, 249-250.

²²³ *Див.* А. Пекар, ЧСВВ, *Досконалий християнин – Чернечий ідеал св. Василя Великого*, Рим 1968, стор. 193-200. Тип московського чернецтва – «утечі на пустиню» виникнув шойно в пол. XIV ст. під впливом св. Сергія Радонежського († 1382) і, пов'язаний з гезіхазмом, був накинений українським монастирям шойно наприкінці XVIII сторіччя.

Св. Теодосій примінив Студитський устав богослужень також до молитовного життя Печерського монастиря і, як пригадує нам *Патерик*, «установив у своєму монастирі як співати співи монастирські, як бити поклони, які читання (за богослуженнями) читати, коли стояти в церкві, тобто установив увесь порядок церковний» (стор. 39), чим започаткував своєрідний український обряд, який поступово оформився при Печерському монастирі в Києві, тому наш обряд можемо безперечно назвати — *Київським обрядом*.

На створення нашого рідного Київського обряду склалося кілька чинників, а саме: 1. застосування церковно-слов'янської мови до богослужень з властивою українською вимовою,²²⁴ 2. списання власних богослужбових книг,²²⁵ 3. уведення до відправ деяких народних звичаїв і практик,²²⁶ 4. почитання рідних Святих,²²⁷ 5. створення своєрідної церковної архітектури й художнього мистецтва, хоча б іконопису,²²⁸ 6. створення самобутнього «співу на Божу хвалу»²²⁹ тощо. Всі ці прояви українського релігійного життя, за свідомством *Патерика*, зродились і оформились при Печерському монастирі, і тому його слід уважати колискою нашого рідного — Київського обряду.²³⁰

За патериковими розповідями Печерський монастир не тільки сам боровся за незалежність від Київського митрополічного двору при св. Софії, чи радше від митрополита грека,²³¹ але теж непохитно підтримував політику князя Ізяслава Мстиславича (1146-1154) вповні визволити Ки-

²²⁴ Про укр. тип церковно-слов'янської мови, див. Возняк, *ГУЛ*, т. I, 50-52; Н.А. Мещерский, «Искусство перевода Киевской Руси», стаття у *ТОДРЛ*, XV (1958) 54-72.

²²⁵ Печерські подвижники ще за життя преп. Теодосія трудилися над списанням і перекладом літургічних книг, напр., Никон Великий (стор. 73), Ларіон, «знавець у списуванні книг» (стор. 78), чи преп. Григорій, «творець канонів», тобто служб Святим (стор. 173).

²²⁶ Про Великодні звичаї, див. Ю. Катрій, ЧСВВ, *Пізнай свій обряд*, Нью Йорк-Рим 1982, стор. 152-160; про Різдвяні — *Там же*, 297-304.

²²⁷ Празник св. Бориса й Гліба (стор. 242); канонізація св. Теодосія (стор. 119) та ін.

²²⁸ Тут вистане згадати спорудження величавого, «небеси подобоного» Печерського храму Успіння Пресв. Богородиці, що його почав будувати сам Теодосій 1073 р. (стор. 17-26, 103-104), докінчив ігум. Стефан (стор. 112), оздобив ігум. Никон (стор. 27-30), а освятити дав ігум. Іван (стор. 32-34). Щодо іконописання вистачить згадати преп. Аліпія (стор. 223-231), який при Печерському монастирі заложив майстерню іконописання — див. *Записки ЧСВВ*, XIII (1988) 46-47.

²²⁹ Саме при Печерському монастирі оформився Київський, т.зв. *знаменний наспів*. Патерик уже згадує диригента й композитора церковного співу «доместика» Стефана (стор. 29, 106-107). Про розвиток Київського церковного співу, див. *Записки ЧСВВ*, XIII (1988) 47-49.

²³⁰ Про створення Київського обряду, див. мою статтю в тих же *Записках*, 41-49.

²³¹ Печерський монастир став незалежним від Київського митрополита в другій пол. XII ст., коли став архимандрією — див. прим. 135, вище.

ївську митрополію від залежності Візантії. Він уже 1147 р., без відома патріярха, поставив на Київський митрополичий престол «русина» (українця), зарубського монаха Кліма Смолятича.²³² *Патерик* підкреслює, що призначенню Кліма сильно спротивився Новгородський єп. Нифонт († 1156), бо, мовляв, Клим «не прийняв патріяршого благословення з Царгороду» (стор. 139). За це патріярх нагородив Нифонта саном архієпископа, тобто незалежності від Київського митрополита Кліма Смолятича.²³³

Коли ж Суздальський князь Юрій Довгорукий († 1157), який підпирив Нифонта, став великим Київським князем (1155-1157), він негайно вистарвався з Царгороду нового митрополита-грека Костянтина, що вже 1156 р. прибув до Києва.²³⁴ На його привітання, як розповідає *Патерик*, до далекого Києва приїхав також єп. Нифонт. Однак йому не судилося вітати нового митрополита-грека, бо нагло помер і був похоронений таки там, у Печерському монастирі (стор. 139-140).

В *Патерику* подано ще багато інших історичних матеріалів стосовно церковно-релігійного життя княжої Русі, але в рамках статті нам годі входити в деталі. Зі сказаного, однак, можна зробити висновок, що *Печерський Патерик* — це насправду першорядне джерело для церковної історії Київської держави.²³⁵

3. ПАТЕРИК — ДЖЕРЕЛО УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ІСТОРІЇ

Св. Теодосій Печерський, під впливом Великого Никона, якого він шанував «немов свого батька» (стор. 73), не відокремив свій монастир від світу, але, як було згадано вище, поставив його до послуг не тільки української Церкви, але також українського народу. Тому життя Печерського монастиря й його подвижників, як воно описане в *Печерському Патерику*, тісно пов'язане з національним, культурним і суспільним життям давнього Києва. Ось так, *Патерик* може послужити цінними матеріалами щодо української народної історії княжих часів.

Перш за все, *Печерський Патерик* чітко зазначає дружні спілкування печерських подвижників з Київськими князями, як теж не замовчує ворожнечу й насилля деяких з них проти Печерської святині. Печерські под-

²³² Див. Чубатий, т. I, 464-465.

²³³ Див. О.В. Творогов, «Нифонт († 1156)», стаття у *СКДР*, 281-282.

²³⁴ Митр. Клим Смолятич, рятуючись від Довгорукого, перенісся до Володимира Волинського, де тоді княжив син Ізяслава, Мстислав — див. Чубатий, т. I, 480.

²³⁵ Головніші матеріали Патерики щодо церковної історії Київської Русі подає Абрамович, *ИКПП*, 193-197.

вижники вповні усвідомляли собі свою незалежність від «могутніх цього світу» і, як навчав св. Василій Великий, уважали себе оборонцями правовір'я й благочестя. Тому вони безбоязно виступали проти порушення Христового закону й справедливості, хоча б самих князів чи бояр, як оборонці покривджених. Про преп. Теодосія Нестор каже, що він був «багатом заступником перед князями й суддями» (стор. 105).

Все ж таки князі, бояри, і вся київська знать шанували печерських подвижників, приходили до монастиря на святочні богослуження, сповідалися із своїх гріхів і часто радились у них і в політичних чи суспільних справах (стор. 70). А князі часто вживали печерських монахів за своїх посланців (стор. 73) й обов'язково приходили до монастиря перед своєю виправою на ворога, щоб дістати благословення. Так, напр., *Патерик* згадує Переяславського князя Ростислава Всеволодовича, що перед походом на половців 1093 р. погордив благословенням Печерського монастиря і загинув, потонувши в річці Стугні. Зате його брат, тоді ще Чернігівський князь, Володимир Мономах, вибираючись з ним у похід, «прийшов до монастиря помолитися» і «з-за молитов і благословення Святих» вернув ціло з війни (стор. 186).²³⁶

З князів найбільше шанував Печерський монастир і його подвижників великий князь Ізяслав Ярославич († 1078), який подарував св. Антонієві цілу гору на Берестю під розбудову монастиря (стор. 38). Хоч часом він розгнівався на св. Антонія, але скоро простив йому (стор. 58-59).²³⁷ Зате Ізяслав мав небувалу пошану до преп. Теодосія, якого він «часто кликав до себе й багато разів сам приходив до нього» на пораду й завжди чинив те, що «Преподобний наш Отець йому поручав» (стор. 70-71). Зі свого боку Теодосій запровадив у монастирі звичай поминати при богослуженнях «первопрестольного князя», почавши від самого Ізяслава (стор. 102).

Ось так у короткому часі Печерський монастир став визначним відпустовим центром Київської Русі, до якого паломники тисячами приходили з усіх українських земель,²³⁸ головно після того, як перед намісною іконою Пресв. Богоматері та при мощах преп. Теодосія почали діятись чуда, що про них Патерик так часто згадує. Князі, бояри та дру-

²³⁶ Літописний запис про невдатний похід на половців і смерть кн. Ростислава 1093 р. подає Махновець, *ЛР*, 133.

²³⁷ Ще й другий раз Ізяслав розгнівався на св. Антонія, підозріваючи його в прихильності до Полоцького князя Всеслава, який в рр. 1068-1069 захопив його Київський престол. Тоді св. Антоній рятувався втечею до Чернигова, на Болдинські гори (стор. 238-239); Голубинський, *ИРЦ*, т. 1/2, 579-580.

²³⁸ Так, напр., князь Всеволод Ярославич зі своїм сином аж з Переяслава прийшов на прощу до Печерської святині (стор. 29).

жинники, повертаючись з воєнних походів живими, часто складали багаті дари для монастиря. Теж заможніші паломники, за вислухані молитви, не раз «записували цілі села» для потреб монастиря (стор. 70).

Печерський монастир ці жертви у великій мірі переводив на добродійні цілі, розбудувавши при монастирі широку сітку харитативних закладів. Ось що розповідає *Патерик* про преп. Теодосія: «Блаженний, кого лише бачив убогим, бідним чи в потребі, то зараз жалував його і милував його зі сльозами. Тому близько монастиря побудував дім і церкву на ім'я св. Первомученика Стефана, і там приймав убогих, сліпих, калік і прокажених, і давав їм з монастиря все потрібне, тобто десяту частину монастирського майна. А що суботи посилав ще цілий віз хліба для тих, що карались по в'язницях чи в кайданах» (стор. 88). Коли ж за князювання Святополка Ізяславича (1093-1113) в Києві настав голод, то Печерський монастир широко відкрив свої харчові запаси й прокормив багато голодуючих киян (стор. 199-202). При монастирі процвітала також і медицина (стор. 136, 176-180).

Для примирення князів і збереження єдності українських земель, Печерський монастир уже 1072 р. виступив з доктриною «братньої любови» князів під проводом первопрестольного князя в Києві, якого всі молодші князі повинні були шанувати як свого *батька*.²³⁹ Тож коли в наступному році два молодші Ярославичі, Чернигівський Святослав і Переяславський Всеволод, виступили війною проти старшого свого брата, великого князя Ізяслава й прогнали його з Києва, то св. Теодосій публічно засудив крамолу між Ярославичами як «нарушення хреста»²⁴⁰ і за довгий час не поминав в ектеніях ім'я Святослава, що насиллям зайняв Київський престол. Теодосій посилав йому й обвинувальні листи, закидаючи йому, що він «неправно і не за законом став на княжий стіл», прогнавши «немов батька, свого старшого брата» Ізяслава (стор. 99-100). На жаль, ці листи Теодосія не збереглися.

Спочатку Святослав носився з думкою запроторити Преподобного на заслання, однак побоювся авторитету й загальної пошани Теодосія. Тож, упокорившись, прийшов зі своєю свитою в монастир на розмову зі св. Теодосієм, який його з братією достойно прийняв, як годиться князеві. По дружній розмові, яка відбулася приватно в церкві, князь помирився з Преподобним і від того часу часто приходив до монастиря на розмову. А св. Теодосій, умолений братією, казав поминати Святослава

²³⁹ М.Д. Приселков, *Нестор летописец*, Петербург 1923, стор. 110.

²⁴⁰ «Нарушити хрест» – значить зломити присягу. Отже, присяга в тому часі відбувалася не на св. Письмо, але на хрест – *див.* Лихачев, *ПВЛ*, 38: «кляхомся церковью св. Ильѣ и предлежащим честным крестом».

за богослуженнями, але на другому місці, після імені прогнаного Ізяслава (стор. 100-102).

Помирившись з Теодосієм, князь Святослав подарував для монастиря сусідню княжу посілість, на якій св. Теодосій ще того самого 1073 року почав будувати величаву святиню, що її закінчив уже його наслідник, ігумен Стефан (стор. 103).²⁴¹ Перед смертю Теодосія князь Святослав ще відвідав його, а вмираючий тоді віддав Печерський монастир в опіку князя, кажучи: «Поручаю твоєму Благочестю цей Печерський монастир, і нехай не управляє ним ані архієпископ (митрополит), ані ніхто з Софійського клиру, але нехай твоя держава завідує ним і ті, що прийдуть по тобі, твої сини, до кінця твого роду» (стор. 106). В день смерті Теодосія, тобто 3 травня 1074 року, князь бачив над Печерським монастирем «вогняний стовп», що підносився аж до неба. Зрозумівши, що Блаженний помер, він «довго його оплакував» (стор. 109).

З *Патерики* далі дізнаємось про дружні відносини Теодосія з духовним своїм сином, боярином Яневом Вишатичем і його жінкою Марією. Вишатич був дружинником Чернігівського, а опісля Київського князя Святослава Ярославича й брав активну участь у численних воєнних походах князя. Його розповіді були відтак використані печерськими літописцями, Никоном і Нестором, у їхніх записах. На думку деяких учених Ян Вишатич є автором «*Слова о полку Ігореві*», скриваючись під іменем Бояна.²⁴² Завдяки близьким стосункам з преп. Теодосієм їхні мощі спочили в Печерському монастирі. *Патерик*, однак, розповідає тільки про похорон жінки Вишатича «в церкві Пресв. Богородиці, напроти гробу Теодосія» (стор. 120).

Печерський Патерик згадує також про те, як Святополк Ізяславич, зайнявши насиллям Київський престол (1093-1113), дуже жорстоко повівся з київською знаттю, загарбавши собі їхні добра. *Патерик* йому приписує також осліплення князя Василька Ростиславича (стор. 202). Коли ж тодішній Печерський ігумен Іван (1088-1103) обвинуватив його з-за його насильства й сріброблюбства, то Святополк наказав спіймати його й заслав на вигнання у Турів. Однак Переяславський князь Володимир Мономах, великий прихильник Печерського монастиря, заради свого чудесного видужання «молитвами св. Отців Антонія і Теодосія» (стор. 177-8), заступився за ігумена й Святополк «з честю» відкликав його з заслання.

Незабаром після повернення ігумена Івана в Києві настав голод. Тоді Печерський монастир своїми запасами допоміг багатьом бідним

²⁴¹ Про участь князів у розбудові Печерської святині, див. Приселков, *Очерки*, 209-214.

²⁴² Див. О.В. Творогов, «Янь Вышатич († 1106)», стаття у *СКДР*, 483-484.

княням. Це довело князя Святополка до покаяння й він почав щодалі виявляти «велику любов» до монастиря й його подвижників, головно ж до ігумена Івана. Відтоді, завважає *Патерик*, князь «завжди приходив у монастир на подяку, складаючи поклін Пресв. Богородиці й гробові блаж. Теодосія» (стор. 199-205). Ось чому Святополк потім радо погодився на внесення імени Теодосія в Синодик і вплинув на митроп. Никифора, щоб так вчинив. Це сталося 1108 р. й відтоді Теодосія почали почитати як Святого (стор. 119).²⁴³

Тут слід пригадати й на патерикову розповідь про Святошу, тобто Чернігівського князя Святослава Давидовича († 1142), який перший з-поміж українських князів зрікся княжого достоїнства і 1106 р. постригся в Печерському монастирі в ченці, прийнявши ім'я Миколая (стор. 159-163).²⁴⁴ Коли ж молодші його брати почали йому докоряти, що перед ним ніхто з українських князів не постригався в ченці, Святоша відповів: «Хоча передо мною ні один з князів цього не зробив, то нехай я буду їхнім попередником... Я залишив жінку й дітей, дім і владу, братів і приятелів, слуг і села — Христа ради, щоб стати спадкоємцем життя вічного» (стор. 161-162). Заради його богобійного і святого життя, Господь Бог вже за життя прославив його чудами. Помер 1142 року.²⁴⁵

Патерик згадує так само й про чудесне видужання Святошиного молодшого брата Ізяслава Давидовича, який успадкував після нього Чернігівський престол. Коли князь Ізяслав занедужав, то Святоша вислав йому свою волосяницю. Одягнувши її він негайно видужав. Відтоді, вибираючись у похід, Ізяслав постійно зодягав ту волосяницю й завжди повертався до дому здоровим. Однак перед походом 1161 р., «прогрішивши», він не посмів взяти волосяницю на себе й так «загинув на війні, але наказав себе в ній (волосяниці) поховати» (стор. 162).²⁴⁶

Тут і там у розповідях *Печерського Патерика* можна знайти ще чимало історичних згадок, які характеризують культурне, політичне й побутове життя Київської Русі. Я їх тут не буду вичисляти. Це лишаю іншим дослідникам.²⁴⁷ Зі сказаного однак ясно виходить, що *Печерський Патерик* може справді послужити як важливе й першорядне джерело для студій історії і побуту української держави княжих часів.

²⁴³ Відомість про внесення імени Теодосія в Синодик потверджує літопис під 1108 р. – див. Лихачев, *ПВЛ*, 187; Махновець, *ЛР*, 162. Про відношення кн. Святополка до Печерського монастиря – див. Приселков, *Очерки*, 294-299.

²⁴⁴ Про постриження Святоші згадує також літопис під 1106 р. – див. Лихачев, *ПВЛ*, 185; Махновець, *ЛР*, 161.

²⁴⁵ Докладніше про Святошу розповідає Приселков, *Очерки*, 246-247.

²⁴⁶ Про смерть кн. Ізяслава Давидовича див. Іпатський список під 1162 р. – Махновець, *ЛР*, 283.

²⁴⁷ Їх пробував визбирати – Абрамович, *ИКПП*, 197-204.

д-р Дмитро Степовик (Київ)

КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКИЙ ПАТЕРИК ЯК КОЛЕКТИВНИЙ ПОРТРЕТ ХРИСТИЯНИНА

Слов'янська душа завжди прагнула до моральної досконалості і століттями тужила за внутрішнім миром у присмерковому світі війн, злигод і розбрату. Веселі русалії, ритуальні ігрища, купальські пісні, заворожені слухання мудрих волхвів — увесь цей ідилічний «рай» був оманливим; він не приніс щастя жодному слов'янині по обох берегах Дніпра. Все трималося на страхові — перед Перуном, перед князем, перед половцем і хазаром, перед сусідом, батьком і братом. Все ніби дозволялося, але за кожним кущем на людину чигала смерть. Вже тисячу років учення Ісуса Христа ширилося світом. Мільйони людей на Півдні, Сході й Заході очищалися цим ученням від скверни плоті і духа. А Київська Русь терпляче чекала своєї черги. Від племені до племені, від покоління до покоління передавалася чутка, ніби давно-давно приплив Борисфеном сивий галілейський муж по імені Андрій і, поставивши хреста на одній з круч, передрік, що тут засяє благодать Божа і будуть побудовані храми великі.

Спливли століття, а пророцтво не збувалося. Поодинокі групки хрещених, як і раніше, вишукувалися по містах і весях, і над кожним з них чинився негайний суд і розправа. Навіть княгиня Ольга, таємно охрестившись, не зважилася прилюдно засвідчити перед народом про свою нову віру: у Києві і по всій країні було повно фанатичних перунопоклонників, які мали величезну силу і готові були на все. Як грім серед ясного неба, владно і водночас по-батьківському мудро прозвучало повеління князя Володимира: викинути з сердець і з умів усяке зло, усю ненависть, нагромаджену упродовж віків дикого язичницького життя, — увійти в Дніпро і прийняти дар хрещення в ім'я справжнього, вічного і живого Бога Ісуса Христа. Замовкла, принишкла усяка твар: що сталося з князем?; що буде з Руссю?; як зреагує на це повеління Перун зі срібною головою й золотими вусами? Не було тут жодної поступовості, не передувала рішення Володимира жодна «пропагандистська кампанія». Русь довго дозрівала до благодаті і взяла її як несподіваний дарунок долі, — тихо, без опору й пролиття крові, мов блудний син, що прийняв гостинці від люблячого батька. Заможні бояри, завзяті «перунисти» спробували чини-

ти опір і навіть намовили темних фанатиків бігти берегом Дніпра і вмовляти поваленого ідола: «Видибай, видибай». Нестор Літописець, завжди серйозний і статечний у викладі подій, дозволив собі поіронізувати, барвисто описуючи жалюгідне копошіння київських ідолопоклонників перед могутнім сьйвом християнства, що навічно розливалось плодоносними землями Київської Русі, усього Сходу Європи. «Перуна ж велів прив'язати до хвоста коня, — писав Нестор у «Повісті минулих літ», — і волокти його з гори по Боричевому узвозу до Ручаю і приставив дванадцять чоловіків бити його жезлами. Робилося це не тому, що дерево щось відчуває, але для посоромлення біса, який обдурював людей в цьому образі, — щоб прийняв він помсту від людей. «Великий ти, Господи, і чудні діла Твої!» Учора ще був у пошані в людей, а нині зневажений. Коли волокли Перуна по Ручаю до Дніпра, оплакували його невірні, бо не прийняли ще вони святого хрещення».¹

Поширення слов'янської, грецької та латинської писемності, утвердження літургії й інших Богослужінь візантійського обряду слов'янською мовою, нав'язування контактів з Константинополем і Римом, з християнізованими країнами Заходу і передусім з найближчою територіально й духовно Польщею, створення церковної ієрархії, будівництво храмів і розвиток християнського мистецтва і особливо іконописання та книжкової мініатюри — ось далеко не повний перелік змін, що свідчили про корінну перебудову суспільної свідомості Київської Русі ще до трагічного розділення єдиної вселенської Церкви на католицьку й православну у 1054 році. Зрив переговорів між папою Левом IX і константинопольським патріархом Михайлом Керуларієм застало Київську Русь зненацька. Втрата єдності вселенської Церкви зумовила внутрішню нестабільність держави, посилення міжусобної боротьби між нащадками Ярослава Мудрого, втручання князівської влади у церковні справи. Молоде киевоукраїнське християнство опинилося перед низкою небезпек. Але «Моя сила виявляється в безсиллі... Бо коли я немічний, тоді я міцний» (2 Кор., 12,9-10). Великою силою, яка піднесла моральний дух християнства в Київській Русі, стало монашество, організоване подвижництво самовідданих громадян — чоловіків і жінок — в ім'я торжества справи Ісуса Христа. Як і в Єгипті, монашество на Русі почалося нібито з непомітного факту: спонуки священника Свято-Апостольської церкви в Берестові Іларіона (майбутнього Київського митрополита) усамітнитись на порослому лісом горбі над Дніпром для молитви. «Іларіон викопав собі

¹ *Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси: Серия Библиотеки Всемирной Литературы, Москва: Художественная литература, 1969, стор. 73.*

в ньому печерку, — писав Нестор Літописець — маленьку, на два сажні, і, приходячи з Берестового, співав тут і таємно молився Богові». ² Пізніше цю печерку уподобав Антоній, родом з міста Любеча під Черніговом, який монашествовав на Афонській горі і по благословенню ігумена повернувся на рідну землю для «помноження іноків на Русі». Літопис розповідає, як Антоній копав печеру для себе, їв сухий хліб через день, благословляв пришельців і молився за них. Після смерті Ярослава Мудрого до Антонія почав приходити за благословенням його син Ізяслав. Біля Антонія зібралось 12 чоловіків, яких він постриг у монахи, поставив над ними ігумена Варлаама, а сам відійшов від них в окрему печеру; там і помер, проживши в добродійництві 40 літ, нікуди не виходячи з печери.

Іншою ключовою постаттю при заснуванні Печерського монастиря в Києві був Феодосій — найслухняніший, тихіший, смиренніший серед перших насельників Антонієвої печери. Саме такими епітетами охарактеризував його Антоній, рекомендуючи братії на ігумена після того, як перший ігумен Варлаам був переведений у монастир святого Дмитра. За ігуменства Феодосія, у другій половині XI ст., монастир виріс кількісно у 5 разів (з 20 до 100 осіб), почалося спорудження наземних келій, завершена й прикрашена велика церква в пам'ять Успіння Пресвятої Богородиці, а для регулювання внутрішнього життя монастиря був введений Студитський статут. Сам Феодосій, згідно з літописом, переписав його з грецького оригіналу, ознайомив зі змістом статуту кожного монаха, увів прийняті у студитів стриманість у всьому, суворий піст і молитву зі слізьми. На основі Студитського статуту Феодосій навчав, яким повинен бути спів, як бити поклони, як стояти в церкві, як поводити себе за трапезою, що їсти і в які дні, як читати Святе Письмо. І все це Феодосій вводив без жодного примусу, покладаючись на совість, на добру волю своїх братів по вірі. Чудові й пророчі слова написав про ці перші роки Печерського монастиря Нестор Літописець, якого 17-річним юнаком прийняв Феодосій до братії: «Багато монастирів поставлено царями, боярами і багатством, але не такі вони, як ті, що поставлені сльозами, постуванням, молитвою, пильністю. Ось Антоній не мав ні золота, ні срібла, а набув усе сльозами й постом, як я вже говорив». ³

Дивно й незбагненно, що уже в перші десятиліття по прийнятті християнства місцева людність пізнала таке благочестя, такий високий ступінь християнської моралі! Адже Антонія й Феодосія оточували діти

² *Киево-Печерский Патерик по древним рукописям в переложении на современный русский язык Марши Викторовой*, Киев, В типографии Киево-Печерской Лавры, 1870, стор. 1-2.

³ Там само, 5.

або онуки ще недавніх язичників, і язичницька психологія повинна була б просякнути усі їх ества. Люди мінялися не поступовим вишколом, а бризантно, раптово, революційно! Навіть Нестор, сам монах і перший «біограф» насельників Печерського монастиря, часом дивується результативності цих перемін у свідомості людей. Себе самого, 17-літнього, він змальовує у момент поступлення в монастир як зле сотворіння, недостойного раба. І ось цей «поганий, негідний раб» стає в монастирі великим істориком, видатним християнським мислителем — його хроніка «Повість минулих літ», завершена близько 1113 року, відзначається глибоким філософсько-християнським осмисленням долі цілих народів і життя кожної окремої людини.

Хоч написання Києво-Печерського Патерика звичайно відносять до XIII століття, все ж можна з повним правом вважати Нестора Літописця предтечею цієї славної історико-біографічної та духовної книги. Автори Патерика XIII століття Симон і Полікарп майже без змін взяли у Нестора хронологічно найдавніші сюжети, дотичні до історії Печерського монастиря в Києві, — про копання печерки Іларіоном, прихід Антонія з Афону (1012 рік) і заснування ним печерної обителі, про перших ігуменів Варлаама й Феодосія, зростання кількості насельників, введення Студитського статуту, розбудову обителі. Інакше кажучи, вже у XIII столітті, перед заходом сонця для Київської Русі, доба величного духовного піднесення в столітті XI стала свого роду класикою, взірцем для наслідування. І письменники Симон та Полікарп вдаються до Несторових анналів, щоб доповнити задуманий ними грандіозний колективний портрет християнина, що його створила силою Святого Духа історія першохристиянського століття на Русі.

Саме як колективний портрет русича-християнина, Києво-Печерський Патерик не залишився змертвою пам'яткою письменства XIII століття, а почав свій врочистий хід крізь віки, до нашого часу, впливаючи на національну історію та культуру. Повісті Патерика будили совість і кликали до духовних подвигів нові покоління людей. Вони спонукали численні наслідування в жанрі житійної літератури, зокрема, надихали великого українського письменника XVII-поч. XVIII ст. Данила Туптала (митрополита Дмитра Ростовського) при написанні ним монументальних чотиритомних Четьв Міней. У XVIII столітті два видатних наших гравери — Ілля та Леонтій Тарасевич — створили на базі словесного колективного портрета Патерика дві окремі серії графічних образів головних персонажів цієї дивовижної книги. Києво-Печерський Патерик посів зовсім виняткову роллю в історії української духовності і в історії української культури.

Чим гострішими ставали суперечки за київський престол між нащадками Володимира і Ярослава, тим настійнішою ставала потреба у доку-

ментові, який би втілював у собі всю силу християнського морального прикладу. Периферійні князі і князьки з північних земель — Чернігова, Ростова, Суздаля, Володимира, Москви — у своїй боротьбі за київський престол піддали забуттю моральні заповіді Володимира і вели свої справи чисто язичницькими методами. У плетиві інтриг Київ як першопрестольна столиця поступово слабів, але, всупереч усьому, росла його духовна сила. Бо ж «безсильне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильних» (1 Кор., 1,27) і його «сила виявляється в безсиллі» (2 Кор., 12,9).

Найкращих, найблагородніших своїх подвижників Києво-Печерська Лавра посилала на схід і північ. Посилала не для кари, а з місією нести світло Христа у майже суціль язичницькі окраїни держави. Одним з них був отець Симон, який від простого ченця дійшов до кафедри єпископа Володимирського та Суздальського. Жив він у другій половині XII-першій чверті XIII століть (помер 22 травня 1226 року), був, як про нього написано у Лаврентіївському літописі, «блаженним і милостивим, учительним єпископом».⁴ Осяяла блаженного Симона наприкінці життя ідея описати своєму учневі й другові, монахові Києво-Печерської Лаври Полікарпові, незабутні часи заснування Лаври та її перших великих мужів віри. Зібравши усні перекази й письмові джерела (житіє Антонія Печерського, житіє Феодосія Печерського, Ростовський літопис, монастирський Синодик) і спираючись на спогади молодих літ, Симон надсилав між 1222 і 1226 роками кілька «послань», у яких детально розповідає своєму адресатові Полікарпові історії про життя, подвиги й чуда колишніх киево-печерських іноків та про дивовижну побудову Успенської церкви у Лаврі. Приблизно у ці ж самі роки Полікарп, у свою чергу, пише і своє послання до тодішнього киево-печерського архімандрита Акіндіна. У цьому документі Полікарп доповнює оповідання Симона цілим рядом нових сюжетів, почерпнутих ним як з усних переказів, так і з письмових джерел.

Цілком очевидно, що не для індивідуального користування писали Симон і Полікарп свої послання. Обоє чудово знали літературну традицію християнської літератури — через посередництво особистого листа адресувати послання всім вірним і навіть невірним! Чи не в цій формі написані послання великого апостола язичників Павла? Чи не через епістолярні форми дійшла до нас література ранньої християнської Церкви? І Симон, і Полікарп знали більш ранні патерики, а автор одного з найвідоміших, Синайського Патерика, направляючи свій твір Софронієві Софістові, додав: «Я підношу тобі, вірне моє чадо, а через тебе й усім».⁵

⁴ АБРАМОВИЧ ДМИТРО, *Києво-Печерський Патерик*, Київ, 3 друкарні Всеукраїнської Академії Наук, 1930, стор. X.

⁵ Там само, XII.

Місіонерська спонука ширити вістки про зразки високого самовідданого служіння Ісусові Христові серед народу, а не суто особисті спогади про минуле керували першими авторами Києво-Печерського Патерика Симоном та Полікарпом. Другою метою послань обох мужів віри — було нагадати сучасникам про славу Печерського монастиря як місця чудесного і святого, а з огляду переміщення політичного життя на Північ і на Захід (Галич і Волинь) зробити це автори вважали своїм патріотичним обов'язком.⁶ Мов передчуваючи згромадження грозових хмар на обрії — нашестя монголо-татарських орд зі сходу, — автори Патерика прагнули нагадати людям про духовну роль Києва перед подіями, що невідворотно насувалися.

У найдавніших оповіданнях Патерика, що вийшли з-під пера Нестора, Симона і Полікарпа, розробляються й обґрунтовуються дві основні теми: про святість місця, на якому заснована Лавра (найкраще виражена вона у сюжеті про Успенський собор, збудований згідно з волею Діви Марії), та про святість насельників монастиря, починаючи від Антонія.⁷ Якщо перша тема залишилася незмінною у своїй містичній суті — явленні Богородиці у Влахерні перед зодчими («хочу Я побудувати собі церкву на Русі, в Києві, і ось вам велю це зробити») і чудесному зображенні церкви на небі перед варягом Шимоном, то друга тема постійно розширювалася і в завершеному вигляді була оформлена лише в середині XV століття.

Неважно здогадатися, чому і після спустошення Києва ордами хана Батия, падіння й розпаду могутньої Київської Русі нові й нові автори, київські монахи-письменники, наступники Нестора, Симона й Полікарпа, розширювали, поповнювали, вдосконалювали цю другу тему Патерика. Вони робили це, щоб змалювати колективний портрет християнина-русича у всій повноті. А для цього потрібно було згадати, віднайти в анналах монастиря невідомі або маловідомі факти боротьби монахів XI-XII століть з безбережним морем спокус, з усіма хитросплетіннями сатани, щоб відвернути подвижників від святого життя і повернути їх у болото язичництва. Подальші редакції Патерика (Арсеніївська, Феодосіївська, перша Касіянівська, друга Касіянівська) рясніють додатками про чудотворіння, які пронизували побут насельників Лаври. Дослідники за звичкою ладні називати ці високодуховні сюжети «легендами» і бачити в них тільки соціально-побутову історію монастиря, викладену під певним кутом зору: «Загалом же герої цих оповідань виступають перед читачами не як узагальнене втілення “добра”, а як живі люди зі звичайними побу-

⁶ Грушевський Михайло, *Історія Української Літератури*, III, 133-135.

⁷ *Історія української літератури*, Київ, Наукова думка, 1967, I, 124-130.

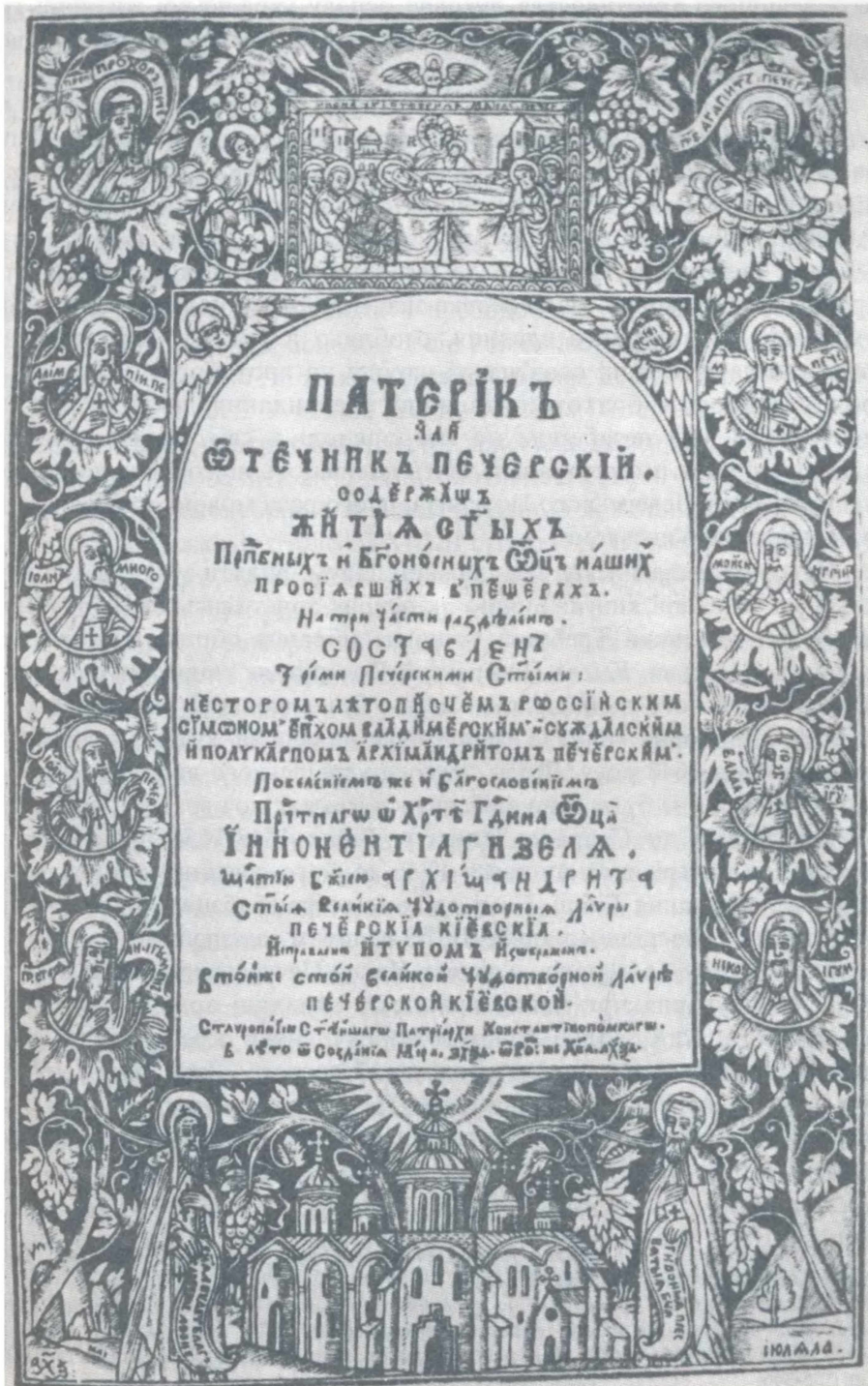
товими вадами: вони сваряться між собою, заздрять один одному, заощаджують гроші, прагнуть до земних втіх — люблять і поспати, і попоїсти, і випити, і помилуватися вродливою жінкою, — каються і знову грішать».⁸

Скажемо, що пристрасть окремих українських дослідників християнської літератури підносити побутовий елемент шляхом вихолощення духовного не принесло великої честі українському літературознавству. Побут — елемент побічний, тільки арена, на якій розгортається боротьба вищого порядку й на вищому рівні — духовному. Побутовий антураж представлений у Патерика зовсім не як предмет прагнення «до земних втіх», а як стіна спокус, яку щоденно й щохвилино доводиться додати людям високого духовного покликання. «Бо, що роблю, не розумію: я бо чиню не те, що хочу, але що ненавижду, те роблю... Коли ж я роблю те, чого не хочу, то тоді вже не я його виконую, але гріх, що живе в мені» (Рим., 7,15-20). «Духом ходіте, і тіла пожадливоростей не будете чинити; бо тіло пожадає проти духа, і дух пожадає проти тіла. Вони суперечать одне одному, так що ви не можете робити того, що хотіли б» (Гал., 5,16-17). Цією наукою святого апостола Павла про діаметрально протилежні жадання тіла й духу буквально пронизані оповідання Патерика в їх так званій «побутовій частині». І саме так репрезентували тут побут усі автори й укладачі Патерика — від XI до XV століть!

І в такому ж контексті душевної боротьби небесно-духовного з матеріально-земним внутрішньо відчули й побачили персонажів Патерика українські гравери Ілля й Леонтій Тарасевич. Якраз на цьому відчутті і баченні християнського подвижництва очима художників ми хотіли б зупинитися детальніше.

1462 року печерський інок Касіян здійснив другу й остаточну редакцію Патерика. Він розташував оповідання в хронологічному порядку, вніс багато доповнень. В такому вигляді книга безліч разів переписувалася, а від 1635 року починаючи, і передруковувалася. До речі, перше друковане видання Патерика (у скороченому вигляді) з'явилося 1635 року в друкарні Києво-Печерської Лаври польською мовою: ініціатор видання Сильвестр Косов хотів ознайомити польськомовного читача на Україні і в Польщі з фундаментальною житійною книгою України і тим самим зблизити традиційні святині православних і католиків. Видання Патерика польською мовою благословив київський православний митрополит Петро Могила, а Сильвестр Косов, переклавши, або переказавши оповідання, які, за його словами, були «протягом віків сховані й закопані в монастирських скарбниках», — хотів довести до свідомості представ-

⁸ Там само, 125-126.



Ілля. Титул. Патерик – Київ 1661.

ників західного християнства духовну основу української житійної традиції. З цією метою Косов додав до Патерика три власні роз'яснюючі статті: дві на початку й одну — наприкінці книги.⁹

Всі вони мали апологетичний характер — спростовували критику католиків і лютеран щодо хрещення Київської Русі, щодо нетлінних мощів печерських чудотворців, а заключна стаття містила коротку історію київської митрополичої кафедри від X до XVII століття. Видання книги «Paterikon, albo Żywoty ss. Oyców Pieczarskich... w Kijowie, w drukarnie S. Lawry Pieczarskiej. Roku 1635», як і інших польськомовних книг в українських друкарнях, мало велике значення для українсько-польського духовного і культурного єднання, особливо в умовах, коли сили зла штовхали давні сусідні слов'янські народи на протиборство і навіть на пролиття крові у братовбивчій війні. Це видання, правда, не було ілюстроване, але незабаром по його виході у світ Петро Могила і тодішня київська інтелектуальна еліта починають підготовку до другого видання Києво-Печерського Патерика, цього разу мовою оригіналу, тобто церковнослов'янською.

Петро Могила плекав грандіозний задум: видати у Лаврі три капітальні ілюстровані книги: Біблію як основу християнського віровчення, Євхологійон (Великий Требник) як повне зібрання обрядів візантійсько-української Церкви, Києво-Печерський Патерик як свідчення священних основ українського монашества. Задум був виконаний лише частково, причому лише одна книга (з трьох) була видана за життя митрополита — Євхологійон 1646 року. Щодо другого українського видання Біблії, то цьому задумові не було дано здійснитися взагалі, хоч гравер Ілля вирізав 139 дереворізів до Старого Заповіту. Війна 1648-1654 років (Хмельниччина), в центрі якої опинився Київ та його святині, унеможливили набір та друкування Біблії. Самі лише ілюстрації пізніше були тиражовані у вигляді своєрідного альбому.¹⁰ З великим запізненням, з огляду на воєнні події 1648-1654 років, з'явився Києво-Печерський Патерик (1661). Лаврська друкарня при найактивнішому сприянні архимандрита Інокентія Гізеля, який очолив Лавру 1656 року, знову перебувала на піднесенні після короткого періоду розрухи й застою. Друкарня починала друкувати великі капітальні книги — і Патерик став першою з них. Гравер Ілля почав вирізати дереворити-ілюстрації до цієї книги ще в 40-х

⁹ Титов Феодор, *Типографія Києво-Печерської Лаври 1606-1616-1916*, Київ, Типографія Києво-Печерської Успенської Лаври, 1916, стор. 239-290.

¹⁰ Попов Павло, *Матеріали до словника українських граверів*, Додаток I, Київ, Український науково-дослідний інститут книгознавства, 1927, стор. 24; Сакович А.Г., *Біблія Илиш: Київ 1645-1649*, Панорама искусств, Выпуск 6, Москва, Искусство, 1983, стор. 335-346.

роках XVII століття, про що свідчать проставлені на них дати (і це незалежне свідчення, що задум видання Патерика належав митрополитові Петрові Могилі).¹¹ Закінчував Ілля вирізання дерев'яних кліше уже після війни — десь у 1655-1658 роках.

За 400 років нечисленні читачі рукописного Патерика повинні були задовольнятися лише описом давно минулих подій і давно померлих героїв, нетлінні моці яких покоїлися у монастирських печерах-катакомбах. І ось знайшовся художник, який узяв на себе сміливість запропонувати новим поколінням читачів зовнішні риси ранніх християнських подвижників Київської Русі, починаючи з преподобних Антонія і Феодосія. З боку Іллі, який сам був монахом і ніс відповідальність перед Богом за кожну проведену лінію і кожний вирізаний штрих, це був і героїчний, і богонатхненний вчинок... У повній згоді з текстом Патерика, він мусів був дати колективний портрет благочестя, християнської посвяти життя Ісусові Христові... Побачити внутрішнім поглядом кожного старця, наділити його своєю неповторною й індивідуальною зовнішністю, та ще й у правдивому київському оточенні XI-XII століть, — на все це потрібен був талант історичного провидіння, духовна уява і глибоке знання побуту, матеріальної культури рідного народу.

Ілля у своїх 10 гравюрах не акцентував уваги на несуттєвих подробицях, а зосередився на внутрішньому, духовному житті персонажів Патерика. Його особливо вабить містична сторона життя — чудотворність всього, що відбувалося в монастирі. Незрима присутність Духа Святого пронизує весь ілюстративний цикл, хоч і розповідній концепції теж приділена неабияка увага. Містична заглибленість образів Іллі єднає їх з українською іконою, а розповідна інтерпретація деяких масових сцен — з українською жанровою народною картиною. Цей компроміс наклав свій відбиток і на стильову характеристику гравюр; вони являють собою зразок переходу від раннього до зрілого етапу розвитку стилю барокко в українському мистецтві. З них відчутні основні риси бароккової образності, особливо — напруження й контрасту основних мас, форм і ліній гравюри. Як правило, митець користується контрастом білого й чорного, щоб показати драматизм ситуації, підтвердити безнастанну боротьбу добра і зла. До кожного оповідання Патерика Ілля гравірував по одній гравюрі, але, треба зауважити, він умів вибрати найгостріший і найхарактерніший момент! Цим самим показав себе правдивим і досвідченим ілюстратором. Володів Ілля чуттям чисто бароккового декору, використовуючи в рамках для гравюр рослинні мотиви, маски, архітектонічні елементи у вигляді різьблених волют, поясків, заглиблень і випуклостей.

¹¹ Титов Феодор, *цит. тв.*, 330-331.

Ілля вибирав для зображення ситуації, в яких повно відбивалася християнська мораль, заповіді Бога живого. В оповіданні «Про Івана й Сергія чудо велике» є багато цікавих сцен, але Ілля вибрав ту з них, яка відображає кару монахові Сергієві за неправдиву клятву перед іконою Пресвятої Богородиці. Сергій присвоїв золото й срібло свого друга Івана, набрехав Івановому синові, що жодних грошей він не брав і навіть прилюдно поклявся перед іконою: і саме в цей момент на нього накинулися демони, почали волокити його на свій бік. По суті Ілля проілюстрував на конкретному життєвому прикладі Десяту Заповідь Божу: «Не пожадай нічого того, що є ближнього твого». Звичайно, у зображенні анголів сатани, демонів, митець скористався образами народної демонографії, показавши їх рогатими, вухатими, хвостатими; одним словом, в усіх відношеннях огидними. Сцена сповнена різкого руху; все тут блискавичне, бурхливе, дивовижне. В рамі сполучено такі різні елементи декору, як лев'яча маска і лапи, листя аканту, скатоподібні звивини.

Мотиви народного мистецтва пронизують багато ілюстрацій Іллі до Патерика. І ця народність не тільки не стає на заваді барокковому спрямуванню гравюру, а ще більше підкреслює й посилює його. Українське народне мистецтво засноване на плеканні великої виразної динамічної форми, яку багато митців стилю барокко розумно і тонко пристосували до стилю барокко з такими характерними його рисами, як пружність, масивність, динамічність і контрастність. В оповіданнях Патерика (який би сюжет у них не розроблявся) завжди стикаються протилежні сили, скрізь присутня боротьба. Ілля дуже вдало використовує мову українського народного мистецтва для зіставлення контрастуючих стихій. Через переборення сил зла, через контрасти вимальовує він колективний портрет християнина. Духовна боротьба знаходить у митця адекватні зовнішні форми.

Навіть статичні сцени Ілля пробує наповнити енергією і рухом, наприклад, освячення Духом Святим збудованого собору Успіння Божої Матері. Явлення Святого Духа над куполами собору (у вигляді голуба) він вигравірував як сяяння величезного сонця, котре зайняло ледь не увесь обшир неба. Це наче якийсь могутній спалах космічного масштабу, що випромінює енергію благодаті. Зішестя Святого Духа митець показує у вигляді улюбленого на Україні солярного знака, який прикрашав фасади церков і соборів, у тому числі Софійський собор у Києві. Три концентричні овали, від яких виходять гострі стрільчасті промені, навівають відчуття інтенсивного руху, що йде не від землі, не від людей, а від тверді небесної, від помешкання Господа. І статична сцена непомітно переходить у динамічну, при тому гостро динамічну: в ній присутній різкий бризантний рух, могутнє пульсування благодатної сили!

Ілля дав простеньке, в народному дусі, образотворче витлумачення

оповідань Києво-Печерського Патерика, але одночасно він зробив три вагомні зрушення в українській графіці: він уперше показав наочно збірний образ Божого чада, яке залишило гріховне язичницьке життя, упокорившись волі Господа; він з'єднав духовне і матеріальне у звичайній побутовій обстановці України і, зокрема, Києва; він далі розвинув оригінальний український варіант світового стилю барокко, наповнив його низкою рис і засобів, притаманних українському народному мистецтву.

Надрукування Києво-Печерського Патерика друкарнею Києво-Печерської Лаври — та ще й з цікавими «картинками» Іллі — сприяло бурхливому зростанню популярності цієї книжки, посиленню її впливу на читаючі кола українського народу, на піднесення морального духу українського і неукраїнського монашества у монастирях України. Більше уваги почали надавати сюжетам Патерика чільні українські художники — гравери і малярі. Ілля помер в останній чверті XVII століття, а його дерев'яні кліше береглися ще довго-довго, породжуючи низку наслідувань навіть серед тих митців, які були талановітшими за Іллю. Так, у 90-х роках XVII століття за нове ілюстрування Патерика береться знаменитий гравер на металевих платівках Леонтій Тарасевич. Він створив цілком нові кліше, у іншій, ніж у Іллі, граверській техніці, але вибрав ті ж самі оповідання і ті ж самі сюжети в них, що й Ілля. Авторитет Іллі як першого творця візуальних образів, лишався непохитним.

Очевидно, за дорученням тодішнього київського митрополита Варлаама Ясинського майстер Леонтій Тарасевич прив'язав дві «вхідні» гравюри до Патерика 1702 року видання — титул і фронтиспіс — до актуальних політичних подій — воєн царя російського Петра I з Туреччиною, Кримом і Швецією. Перемігши ці держави у кількох битвах, агресивний Петро вирішив голосно і пропагандно заговорити про мир. І ось на цікавому фронтиспісі Леонтія до Патерика ми читаємо майже півтора десятка сентенцій на тему миру: «Господь благословить людей своїх миром», «Благодать і мир нехай помножаться у них», «Знамення великого миру», «Подяка Богородиці Марії за даний нам мир», «Нехай буде мир у силі твоїй», «У мирі затримайте руки ваші і пильнуйте їх» і так далі. Не часто християнське мистецтво так прямо й декларативно відгукувалося на актуальні політичні події. Раніше світська проблематика заховувалася в символах, алегоріях, іносказаннях. Пропаганда миру відповідала завжди цілям і потребам Церкви, а на Україні особливо. Тому Леонтій Тарасевич у фронтиспісі до Києво-Печерського Патерика 1702 року скористався нагодою, аби образно і в той же час відверто заявити про це сокровенне жадання Церкви і всіх християн. Зміст фронтиспіса прямо не пов'язаний зі змістом оповідань Патерика, але ідейно мир людини з Богом і мир душевний був метою життя славних монахів

— персонажів Патерика.

У внутрішньо-текстових ілюстраціях Леонтій Тарасевич повторив сюжети, розроблені в середині XVII століття гравером Іллею. Але він надав ілюстраціям нової образної сили, збагатив їх суттєвими деталями, внісши у колективний портрет християнина більше рис своїх сучасників, більше людського, особистого. Конкретніше відображений Київ, свята Лавра, береги і води Дніпра, рельєф і рослинність.

Проаналізуємо новачі Леонтія Тарасевича детальніше — як вираз нових віянь в українському мистецтві на рубежі XVII і XVIII століть, як вияв зрілого етапу українського барокко і як утвердження духовних принципів християнського мистецтва на тлі секуляризації, що нею все більше проймалися життя і культура.

Леонтій Тарасевич (як і його старший брат Олександр) учився в Німеччині, в молоді роки працював у Литві, був добре обізнаний з польським мистецтвом. Але в ілюстраціях до Патерика він виявив глибоку пошану до української ікони, до її традицій. Преподобних отців Печерських Леонтій зобразив по-іконному, як їх звикли сприймати віруючі, — з благословляючим або молитовним положенням рук, з непорушно і фронтально стоячими постатями, з благочестивими виразами облич. Митець посилює психологізм кожного святого, всіляко підкреслює його індивідуальні риси. З іконопису запозичує Леонтій і два поширені принципи полісюжетності. Перший принцип полягав у тому, що різночасові події з життя персонажа зображалися в одному просторі. Другий принцип — це одночасне зображення постаті святого в центрі гравюри, а епізодів з його життя — у бічних невеличких сценках, відокремлених від центру рамочками, тобто у фрагментах іншого часу й іншого простору.

Застосувавши в ілюстраціях Патерика два композиційні принципи ікони, Леонтій підкреслив духовну природу цієї книжки, а також розширив розповідні можливості ілюстрацій, пом'якшив нехарактерну для барокового образу статуарну непорушність основного образу святого. У бічних клеймах ясніше виражений рух постатей, гострі переживання. На противагу непорушно стоячим Антонію та Феодосію, у бічних клеймах ці великі духовні подвижники діяльні й невтомні. Їх енергія невичерпна, навколо них вирує життя. Навіть їх похорон і той викликає значний рух, напруження і збудження братів-монахів. Персонажі у бічних клеймах експресивні і, наприклад, при зображенні перенесення мощей Феодосія з печери до храму, екстатичні. На тлі неквапливого руху великого натовпу із запаленими свічками і корогвами вигравірувані сидячі, повзаючі, скрючені постаті калік. Вони до того збуджені, бажаючи зцілитися, що заважають іти процесії, звертають на себе увагу і простих монахів, і високих ієрархів у митрах. Різкі переходи від спокою до руху, від медитації до екстазу наче завершуються в контрастах поведінки юрби.



Роса поклає мѣсто. В'гославу начя коплати. Лѣвса Гдѣ Антонію.



Леонтій Тарасевич. Заснування Успенського Собору в Києві.
Патерик Києво-Печерський, 1702.

Звичайно, майстер Леонтій, як і його попередник Ілля, ще не вирішував подібних сцен у соціальному плані. Введення у гравюри постатей бідних, калік, упосліджених потрібні житцєві для глибшого розкриття психології преподобних печерських отців. Як служителі й проповідники Ісуса Христа, печерські монахи приймають, обдаровують, зціляють усіх нужденних, по заповіді Господа: «Прийдіть до Мене всі втомлені й обтяжені, і Я облегушу вас. Візьміть ярмо Моє на себе й навчіться від Мене, бо Я лагідний і сумирний серцем, тож знайдете полегшу душам вашим. Ярмо бо Моє любе й тягар Мій легкий» (Мат., 11,28-30). Тим самим вони виконують свій місіонерський обов'язок, бо проповідують євангельську вість не тільки словом, а й ділом. Києво-Печерський Патерик писався не одним автором. В його оповіданнях представлений букет людських чеснот, виявлений у різних вчинках персонажів. Особливо вияскравлені риси, відповідні нормам християнської моралі, десяти Заповідям Господнім.

Через образ єпископа Ростовського Ісаї, який був вихованцем Києво-Печерського монастиря, Леонтій Тарасевич демонструє моральний урок добросердечності й щедрості. Він поніс від Києва на схід звістку про спасіння: «Як світило світле освітив усю Руську землю святим хрещенням».¹² Гравер відобразив Ісаю, коли він роздавав милостиню калікам і бідним. Сцена максимально наближена до глядача, тому митець ретельно вимальовує характери, індивідуалізує кожного з восьми персонажів. На обличчі єпископа — вираз співчуття, переживання, любові до скривджених. Чітко вигравірувані руки: права тримає патерицю, ліва роздає гроші у простягнуті долоні нужденних.

У цій гравюрі ясно виявлені ознаки побутово-психологічних композицій, котрі на загал ще не були характерні для українського мистецтва цієї доби. Добре означені композиційний центр, зустрічних рух персонажів, індивідуально-психологічні характеристики. Прохачі милостині відрізняються один від одного зовнішністю, віком, одягом, поведінкою. Леонтій Тарасевич розташував їх у двох групах обабіч єпископа, щоб виразніше показати глядачеві постать, або, принаймні, вираз обличчя кожного. Це бездоганне розв'язання теми в дусі «психологічної картини» посвідчує про важливий новий етап в осмисленні митцем (і всім суспільством) духовності Патерика. Сцени з каліками відносяться не лише до епохи Київської Русі, а й до XVII століття. В них відчувається життєве спостереження митця над сучасністю, коли до Києва, до Святої Лаври стікалися знедолені ледь не з усіх східних земель Європи, щоб зцілитися, одержати матеріальну допомогу. І все ж Леонтій підносить не соціальний

¹² Абрамович Дмитро, *цит. тв.*, 102.

аспект художника, а моральний, християнський. Не убогість як така є метою художника, а ідея братолюбства, наслідування Ісусові Христові у жертвенній турботі про ближнього.

Розв'язуючи важливі композиційні, стильові й інші художні завдання, Леонтій Тарасевич пішов далі майстра Іллі у вияскравленні християнських чеснот. Патерик пронизаний чудотвореннями, надприродними явищами. Ілля сприймав і зображав їх як даність, милувався ними, трактував їх в душі містичного сповідання середніх віків. Леонтій теж не відмовлявся від одухотворення багатьох незбагнених подій, але він також вияскравлює зусилля людини, її волю в процесі здійснення різних чудес. При змалюванні Івана багатостраждального, Марка печерника і гробокопача Євстратія, Аліпія іконописця, Нестора Літописця, Агапита й Дам'яна народних лікарів-безсрібляників, Спиридона проскурника та багатьох інших блаженних і преподобних отців печерських, Леонтій Тарасевич високо підносить самовіддану працю. Воля і праця людей в інтерпретації Леонтія іде назустріч волі Божій. Пізнання людьми волі Божої й активна відповідь на неї — це фундаментальний принцип християнської доктрини, і майстер Леонтій старався якнайкраще показати об'єднання цих двох воель як реально-містичне здійснення промислу Божого.

Звідси впливає у нього подвійна роль середовища: це правдивий і доста конкретний київський пейзаж (замкнений звідусіль у вигляді подвір'я, або розгорнений вглиб, наче коридор) і водночас арена дії Святого Духа, де відбуваються осяяння, раптові одужання, грізні кари та інші надприродні явища. Ілюструючи сюжет про народного зцілителя недужих Дам'яна, Леонтій не міг не зауважити його вкрай скромний спосіб життя (він харчувався лише хлібом і водою), тому вигравірував його обличчя худим, виснаженим. Але не тільки подвиг постійного посту хотів показати митець, а й подвиг слухвняності, подвиг безкоштовного лікування хворих. В оповіданні написано: «Коли хто приносив у монастир хворе дитя до преподобного Феодосія, той велів Дам'янові сотворити молитви над хворим і оливою святою помазати». Далі мовиться, як занедужав сам Дам'ян, і коли лежав на смертному одрі, то до нього з'явився ангел Господній у вигляді Феодосія (який під ту пору вже помер), утішив Дам'яна, обіцяючи йому царство небесне за його труди.¹³

Усі ці епізоди не розподілені по частинах, а показані сукупно, в одному просторі і в один час. Дам'ян присутній у кількох місцях одного й того ж монастирського подвір'я, — то він читає при свічці Боже Слово, то мастить оливою голову хворого. Поки він уздоровлює одного недужо-

¹³ Там само, 95.

го, жінка принесла хвору дитину і прохає вилікувати її. За жінкою видніється ще одна постать, а з дверей сусіднього приміщення виглядають два хлопці. За допомогою нероздільної полісюжетності Леонтій Тарасевич хотів показати велику заклопотаність лікаря-безсрібляника (адже він присутній одразу в трьох місцях), самозречення у любові, зумовленої вірою у викупну жертву Ісуса Христа.

Однією з найбільш шанованих постатей Патерика є Нестор Літописець. Автор монументальної історичної хроніки «Повість минулих літ» є і автором Патерика (йому належать принаймні три оповідання про початки Печерського монастиря) і одним з героїв цієї книги (сюжет про нього був добавлений до однієї з пізніших редакцій Патерика). Як Ілля, так і Леонтій Тарасевич вигравірували прекрасний образ «батька історії» нашого народу і нашої землі. Хоч на цих гравюрах представлена лише вірогідна постать, нащадки сприймали і досі сприймають їх як історичний портрет Нестора. Особливо ж популярна гравюра штикеля Леонтія Тарасевича, де, на відміну від інших печерських преподобних і блаженних, літописець репрезентований не на лоні природи, не в печері, а в затишній, скромно обставленій кімнаті. Ніщо не відволікає від роздумів і писання. Постать Нестора нагадує постаті євангелістів, як їх зображали на гравюрах XV-XVII століть при передруках Біблії та Нового Заповіту: та ж самозаглибленість, богонатхненність, той же мир душевний, атмосфера, де так добре відчувається присутність Святого Духа.

У приміщенні, де працює Нестор, знаходиться загалом 18 книг — вони на стічній полиці, на підлозі, на столі. На ті часи це був цілий скарб, бо книги коштували дуже дорого. Одну книгу читає Несторові монах-послушник, може, це якийсь грецький або римський трактат. Нестор не дивиться на свого молодого помічника, а неначе уявляє собі описувані події, бачить крізь віки. Кожна риса обличчя промовляє про мудрість і розважливість літописця — так чесно і прямо дивляться чисті, духовні люди, тому й дано їм бути прозорливими. Підвішений до стелі пучок фруктів і гроно винограду сприймається як декоративна прикраса, але несе в собі і певне символічне навантаження, натякаючи на духовні й історичні джерела Несторової праці. Надаючи речам і подіям метафоричного підтексту, Леонтій Тарасевич, на відміну від свого попередника Ілли, зображав їх не умовно, не приблизно, а точно, конкретно, часто — у контексті свого часу. Відтворюючи освячення Успенського собору у Лаврі, він показав народ у вбранні свого часу, не намагаючись «реставрувати» костюми доби Київської Русі. Та й сам собор зображений не таким, яким він був у XI столітті, а після ґрунтовної перебудови у XVII столітті і наданні йому вигляду барокового храму.

При зображенні скупчення багатьох людей Леонтій виявив себе майстром деталі. Натопч у нього — це не сіра маса, а сума яскравих особи-



Многѣмъ ѿ Фрѣмъ худаше кнѣтъ в Царьградѣ и цѣли кобращешася к Пелѣ



Леонтий Тарасевич. Св. Єфрем. Патерик Кисво-Печерский, 1702.

стостей, розмаїто одягнених, по-своєму реагуючих на бачене і чути. Він уміє вловити й передати психологію юрби — врочисті процесії і жваві діалоги, спокійні споглядання і промовисті жести. Також і предметне середовище, включно з природою, мають у Леонтія Тарасевича свої прикметні ознаки, дещо відмінні від умовного, кулісного і надто узагальненого середовища Іллі. Леонтій тяжіє до неповторного в усьому, пробує створити «індивідуальний» образ природи, будівлі, інтер'єру. В тому, як гравер вводить все цікаве й оригінальне в оточення персонажів, можна вбачати його переконаність у безконечній розмаїтості світу. Він надавав великого значення натурі, тому при відображенні середовища XI-XIII віків ми часто впізнаємо образ речей XVII століття.¹⁴

В подібних перетинаннях епох дотримано чуття міри, тому вони не втрачають своєї історичної достовірності. Змалювання чудес, надприродних явищ і вигаданих деталей теж не має у Леонтія Тарасевича екстравагантного характеру, бо ґрунтується на вірі в реальність чудес і у всемогутність вияву сили Божої. Митець зображав небачені ним святі місця Сходу (Єрусалим, Константинополь, Капернаум), екзотичні пейзажі так, щоб одержати найкращі з художнього погляду варіанти середовища. Поряд з київськими будівлями — храмами, келіями, господарськими приміщеннями, — бачимо на горизонті якесь фантастичне місто зі шпилями, вежами, якимись присадкуватими куполами. Морем або рікою плывуть чудернацької форми човни, породжені творчою уявою митця.

Представляючи образи далеких міст Східного Середземномор'я, що їх відвідували київські паломники, Леонтій гравірував їх як панорами, де будинки розташовані в певному порядку: високі споруди рівномірно чергуються з нижчими. Якщо умоглядно з'єднати всі верхні точки, вийде непогана хвиляста лінія. Так виглядає, приміром, Константинополь в ілюстрації до оповідання про прихід майстрів церковних із столиці Візантії на Україну. В оригінальний спосіб передає майстер водяні плеса, береги, дерева, куші, одяг, посуд, господарський інвентар. Кожна група предметного середовища виконана системно, типологічно. У митця був свій набір іконографічних, композиційних, техніко-виконавських засобів, за якими легко впізнати його манеру. Києво-Печерська Лавра — це прекрасні собори і церкви у стилі українського барокко (Леонтій легко міг знайти їх первісні старовинні зображення, але він принципово гравірував їх в барокковому «убранні»), акуратні будиночки з двосхилими дахами і високими чотиригранними димарями. Клубочки диму в'ються великими мальовничими кулями, а дерева мають округлу і густу крон.

¹⁴ Степовик Д.В., *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*, Київ, Наукова Думка, 1986, стор. 186-190.

Улюбленим композиційним засобом Леонтія Тарасевича було винесено на перший план бровки ґрунту; порослого квітами й кущами. Це надавало його пейзажам просторової глибини і відчуття близькості всього зображеного до глядача. Іноді на передній бровці землі він гравірував камінчика, на якому вирізьблював ініціали свого імені й прізвища. У малюнках рослин переднього плану відчуються прагнення побачити їх буйними й розкішними. І віддалений масив природи і найменший листочок з квіткою на першому плані зв'язується у Леонтія Тарасевича в один вузол життя, яким він милується, захоплюється, бачачи в ньому невидиму руку Творця. Не може не зворушити бажання митця об'єднати дивовижні життя киево-печерських угодників з дивовижністю природи. Краєвиди Києва, берегів Дніпра, України, так само, як напівфантастичні пейзажі Святої Землі, відчутно одухотворені митцем. Це був не тільки засіб поетизації природи, а й чисто християнська концепція природи як твору Господа, філософія єдності землі і неба: «Невидиме ж Його, після створення світу, роздумуванням над творами, стає видиме: Його вічна сила і божество» (Рим., 1,20). Багато поколінь лише в словесних образах сприймали героїв Патерика, не замислюючись над обстановкою, в якій вони жили невдовзі після охрещення Київської Русі. Двом українським художникам-християнам XVII століття, Іллі й Леонтію, невидиме відкрилося як видиме — світ злагоди і гармонії, вітвар для прославлення сили й божества Господа.

Як додаток до Патерика, Леонтій Тарасевич вигравірував два великі плани Ближніх і Дальніх печер (відповідно — з печерами Феодосія та Антонія). Він застосував у них цікавий композиційний і просторовий засіб: Дніпро і його берег передав у прямій перспективі з точкою огляду від води до суші, а територію монастиря і план печер — у вертикальному огляді. Леонтій наче «ламає» лінію обрїю на 90°, і весь монастир предстає перед глядачем з висоти пташиного польоту. Таке суміщення двох точок огляду порушує закон оптики, але з мистецького і практичного погляду карти Ближніх і Дальніх печер являють собою шедевр. За картами, вигравіруваними Леонтієм, легко розпізнавалися всі ходи підземель, печерні келії й церквочки, місця поховань преподобних і Богоносних отців печерських, від самого XI століття починаючи. Поряд з планом підземель, на карти нанесені всі будівлі, сади, стежки, огорожі, пагорби і видолинки, тобто топографічна панорама територій над Ближніми й Дальніми печерами. Дивовижний цілісний образ монастиря, пройнятий любов'ю автора до краси його і святості!

Більше того, карти обох печер-лабіринтів митець прикрасив рядом жанрових сенок, які дуже оживляють пейзаж. На стежках видно людей, які або прогулюються, або працюють. Зустрічаючись, монахи кланяються один одному, пам'ятаючи настанову Ісуса Христа: «Нову за-

повідь даю вам, щоб ви любили один одного! Як Я був полюбив вас, так любіте і ви один одного! З того усі спізнають, що Мої ви учні, коли любов взаємну будете мати» (Йоан, 13,34-35). Річкою плывуть човни, де більші, а де менші, де з одним гребцем, а де з кількома пасажирами. В одному місці чоловік везе діжу з водою чи з вином, яке, можливо, купив у монахів, оскільки ті утримували великі виноградники. Біля воріт видно жебраків, які просять милостиню. Там зупинилися в саду двоє старців, щоб порозмовляти. Тут чорноризець замикає яду на брамі.

Карти завершують ілюстративний цикл Леонтія Тарасевича до Патерика. Здається, що вони мають чисто практичне значення — орієнтира для братії, а сюжетні сценки покликані внести побутовий елемент. Але саме ці карти є тим останнім штрихом до колективного портрета київського монаха і — у більш широкому розумінні — українського християнина, який доповнює його любов до молитви і готовність до самопожертви любов'ю до праці, до чистоти і до порядку у всьому. Галерея мужів віри представлених у 45 ілюстраціях, низка чудес, що відбулися з ними у далекій давнині, — все це знайшло завершення у двох чудових картинах-панорамах Лаври. Вона представлена не як пам'ятка архітектури, не як музей для пасивного споглядання перехожими і не як фрагмент території стародавнього Києва, а як живий організм, де побраталися промисел Божий з щоденною працею багатьох поколінь людей, що цілком посвятили себе Богу.

о. А. ПЕКАР, ЧСВВ

ПРОТОІГУМЕН ІОАННИКІЙ Ю. БАЗИЛОВИЧ, ЧСВВ

(Перший історик Закарпаття)



о. Йоанникій Базилевич, ЧСВВ
(1742-1821)

джерельних матеріалів про минуле Срібної Землі. Крім того, — і це слід відмітити, — Базилевич, на свій час, був «одним із найбільш освічених мужів» Закарпаття.¹

Для відзначення 250-их роковин народження першого історика Закарпаття і довголітнього протоігумена ОО. Василян, о. Йоанникія Ю. Базилевича, варто ознайомити українського дослідника з його багатою письменницькою спадщиною, більша частина якої залишилася в рукописах і маловідома. Базилевича сміливо можемо назвати «*батьком історії Закарпаття*», бо його двотомна праця: *Коротка відомість про фундацію князя Теодора Корятовича*, так і залишилася класичною історією не тільки закарпатської Церкви, але й самого Закарпаття. До неї ще й сьогодні заглядає кожний дослідник, що шукає

Життєвий шлях

Юрій, у монастирі Йоанникій, Базилевич народився 6 червня 1742 року в селі Глівищі, Ужського комітату (нині Михайлівський район,

¹ М. Возняк, *Історія української літератури*, Львів 1924, том III, 121.

Східна Словаччина), в родині бідних хліборобів. Його батьки пожертвували все, щоби тільки забезпечити своєму синові краще виховання в школах Ужгороду та Кошиць. Покінчивши середні студії з великим успіхом, талановитий юнак 1761 року вступив до монастиря ОО. Василян. Після новіціату у Краснобрідській обителі під проводом визначного ієромонаха Інокентія Кашпера, Базилович склав чернечі обіти, прийнявши наше ім'я — Йоанникій.

Базилович, імовірно, був одним з шістьох василянських студентів, які закінчили в тім же ж монастирі філософські студії, що їх саме 1762 р. започаткував у Красному Броді протоігумен Макарій Шугайда, ЧСВВ († 1778), покликавши на викладача францісканина, о. Прімуса Паппа.² Закінчивши опісля богословський курс, Базилович прийняв священницькі свячення і зараз же був призначений учителем монастирської школи в Маріяповчі. Як вихователь молоді, він настільки блиснув своїм знанням, що настоятелі незабаром доручили йому навчати василянських студентів у тім же ж монастирі — спочатку філософію, а згодом богослов'я.³

Базилович не довго був професором, бо вже 1789 року обрано його протоігуменом закарпатських Василян.⁴ Цей обов'язок він виконував з великим успіхом аж до смерті, тобто до 18 жовтня 1821 року. Про велич монашого духа Базиловича свідчить той факт, що ченці протягом 32-ох років обирали його своїм головним настоятелем.⁵ Під час свого протоігуменства Базилович був також близьким співробітником славного Мукачівського єпископа, Андрія Бачинського (1773-1809).

За правління єп. Бачинського Мукачівська єпархія переживала «золоту добу». Рівночасно і Василянський Чин на Закарпатті досягнув свого повного розквіту під керівництвом ревного протоігумена Базиловича. До того, у великій мірі, спричинилися його знамениті аскетичні повчання й стисла монаша дисципліна, яку він уміло накреслив у своїх — *Монаших правилах*. Велика любов до свого народу і до народних традицій живо позначилася на сторінках його історії та літургічного його твору.

² К. Заклинський, «Нарис історії Краснобрідського монастиря», стаття у *Науковий Збірник Музею української культури в Свиднику*, Пряшів, 1 (1965) 53; J. BASILOVITS, *Brevis notitia foundationis Theodori Koriathovits, Cassoviae 1799*, vol. I, Pars III, 95-96.

³ BASILOVITS, *Ibid.*, 96.

⁴ На думку о. А. Кралицького, ЧСВВ, Базилович став протоігуменом уже 1782 р. — див. *Листок*, 2 (1885) 23, і був ним 38 років, тобто до самої смерті. Але це не відповідає дійсності, бо попередник Базиловича, протоігумен С. Ковейчак, ЧСВВ помер щойно 1 березня 1789 року. Див. А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Василянські протоігумени на Закарпатті», у *Записки ЧСВВ*, Рим, IX (1974) 159-160.

⁵ Ігумен ВАСИЛИЙ (Пронин), «Протоігумен Йоанникій Базилович, 1742-1821», у *Православная Мысль*, Прага, 1 (1957) 40, твердить помилково, що о. Базилович був протоігуменом протягом 36 років.

Завершенням монашого подвигу Базиловича була споруда величавої Святомиколаївської церкви при монастирі на Чернечій горі, біля Мукачева в роках 1798-1804.⁶ В ній спочило його тіло, на 79-му році його богоугодного життя.

На жаль, не всі праці о. Базиловича були опубліковані, хоч усі вони відіграли важливу роль у поштованні й піднесенні чернечого життя на Закарпатті на переломі XVIII-го століття й тому вони заслуговують на те, щоб з ними ближче познайомитись.⁷ Їх можемо поділити на три частини, а саме: аскетичні, історичні й літургічні твори.

Аскетичні твори

Перший аскетичний твір о. Й. Базиловича це: *Бєсьда или слово ко братиу о достоинствѣ иноков, о собственном конце тѣх-же, и обще о Чинѣ Монашеском*, написаний тодішньою книжною мовою, тобто мішаниною церковнослов'янської і розмовної мови. З титульної сторінки довідуємося, що *Бєсьда* була виголошена о. Йоанником Базиловичем, але року не подано.⁸

Крім вступного слова, у *Бєсьдѣ* подані три основні науки: 1. Слово про послух, 2. Слово про монаше убожество і 3. Слово про чистоту. Відтак, у післяслові, автор заохочує монахів до стійкості у чернечому подвизі та радить покладатись не на свої власні сили, але на Божу поміч. Передусім радить позбуватися насолод сьогочасного життя, бо вони є головною причиною упадку кожного монаха. Зі вступного слова ясно випливає, що ці повчання для монахів були призначені до друку. Нині однак годі збагнути, чому їх не опубліковано. Проте монахи старанно собі їх переписували і передавали наступним поколінням.

Ставши протоігуменом, о. Базилович від самого початку намагався відновити в монастирях чернечу дисципліну, до чого мали послужити його — *Монаші правила*. Здається, що до часів еп. Бачинського закарпатські Василяни користувалися *Спільними Правилами* митр. Йосифа В.

⁶ Наріжний камінь під нову монастирську церкву, споруджену з фундації шляхтича Дмитра Раца (1710-1782), поблагословив сам еп. А. Бачинський 6 травня 1798 року. В рр. 1766-1772 той самий Рац дав збудувати на Чернечій горі просторий монастир, що стоїть понині. — Cf. BASILOVITS, P. III, 103-109; 138-139.

⁷ Як інформує Ігумен Василій у вищезгаданій статті, стор. 47, рукописи Базиловичевих писань зберігалися в бібліотечі Мукачівського монастиря. Однак, 1963 р. їх перенесено, разом з іншими рукописами, до Ужгородської університетської бібліотеки. — Див. В.Л. МИКИТАСЬ, *Давні рукописи і стародруки*, Львів 1964, част. II, 3.

⁸ Ф. ТИХИЙ, «Іоанникій Базилович — первый дѣписецъ Подкарпатской Руси», у *Мѣсяцеслов на 1922 год*, Ужгород 1921, стор. 43.

Рутського (1613-1637).⁹ Бачинський ще під час правління протоігумена Сильвестра Ковейчака, ЧСВВ (1769-1778) домагався, щоб згадані правила Рутського доповнити й пристосувати до нових обставин. Так зродились перші закарпатські *Правила и установления монашеская*, що їх єп. Бачинський затвердив 1777 року.¹⁰ Вони, однак, залишилися тільки в рукописі й монахи мусли їх собі переписувати рукою.

Коли ж 1789 р. протоігуменом став о. Й. Базилович, він за всяку ціну бажав ці *Правила и установления* видати друком. Тож він їх ще раз сам основно переглянув і в дечому доповнив,¹¹ а відтак представив гарно списаний півуставом рукопис владиці та просив дозволу їх опублікувати.¹² Єпископ Бачинський власноручно затвердив Базиловичем виправлені *Правила* 2 липня 1796 року. На титульній сторінці рукопису позначено, що ці *Правила и установления монашеская* опрацьовані на основі правил св. Василя Великого о. Й. Базиловичем на приказ єп. А. Бачинського, в обителі св. Миколая на Чернечій горі.¹³

На жаль і ця цінна праця Базиловича залишилась тільки в рукописі. Здається, що тодішня мадярська влада не дозволяла друкувати українських книжок. Це була т.зв. *латинська доба*, коли в Мадярщині домінуючою мовою була латинь. Оскільки не всі монахи, зокрема початківці й брати-помічники, розуміли латину, то Базилович навіть не пробував перекладати свою *Бєсьду* і ним перевірені *Правила* на латинську мову. Монахи їх переписували собі тільки рукою.

Рукопис *Правил* Базиловича складається зі вступного слова і 12-ох глав: 1. Про послух. 2. Про убожество. 3. Про чистоту. 4. Про молитву й церковне правило. 5. Про науку й читання книжок. 6. Про трапезу. 7. Про монашу одягу. 8. Про обов'язки настоятеля. 9. Про обов'язки намісника.

⁹ Правила Рутського з рукопису Мукачівського монастиря видав о. Г. КИНАХ, ЧСВВ, «Правила для монахів ЧСВВ», у *Записки ЧСВВ*, Жовква, I (1924) 56-72. Історію *Загальних правил* Рутського подав о. П. Підручний, ЧСВВ, у *Записки ЧСВВ*, Рим, XIII (1988) 120-122.

¹⁰ МИКИТАСЬ, стор. 66, чис. 463-Д. Цікаво відмітити, що о. Арсеній Коцак, ЧСВВ, ставши учителем початкуючих ченців у Красноброді (1768-1771), уклав віршем важливіші монаші «*Правила и наставлення*», що їх опублікував о. Г. КИНАХ у *Записки ЧСВВ*, Жовква, II (1927) 336-353.

¹¹ Годі встановити, наскільки Базилович доповнив *Правила и установления* з 1777 року, бо обидва рукописи нам недоступні. Коли ж однак порівняти їхній зміст, поданий Ігум. Васи́лиєм (стор. 41) і Ф. Тихим (стор. 45), то можна здогадуватись, що автором обох редакцій, властиво, був Базилович. Один примірник *Правил и установлений* з 1796 р. зберігається в Дебрецинській унів. бібліотеці, перенесений туди з Маріяповчанського монастиря. – Cf. Oltozi E., *A Máriapócsi Baziliták cirilbetűs könyvei*, Debrecen 1982, p. 127.

¹² Тихий, стор. 45. На першій сторінці рукопису, опрацьованого у півшкірі, подана також просьба до єп. Бачинського, щоб апробував ці правила.

¹³ Повний титул *Правил* з 1796 р. подає Тихий, стор. 45.

10. Про духовника. 11. Про початківців і 12. Про обов'язки служачих.¹⁴

Зрозумівши, що українською мовою годі буде йому щось опублікувати, о. Базилович взявся до писання систематичної аскетички для ієромонахів, але вже по-латині. І так 1802 р. в Кошицях появилася друком його аскетика для монахів, під заголовком: *Imago vitae monasticae*.¹⁵ Це вже науково опрацьована й обґрунтована відповідною літературою праця про духовне життя ченців, оперта на вченнях св. Отців і вчителів духовного життя.

Праця, крім вступу, поділена на чотири частини, а саме: I. Коротка історія східного чернецтва. II. Практикування монаших обітів і чистота сумління. III. Практичні засади щоденного чернечого життя. IV. Житіє св. Василя Великого, засновника спільного чернечого життя. В додатку Базилович подав ще гомілію св. Василя Великого: *Про ніст*.

Хоч цей твір Базиловича появилася друком, то він, з огляду на його латинську мову, не втішався великою популярністю між братією і тому його скоро призабуто. Навіть василіянський публіцист, о. Анатолій Кралицький, ЧСВВ († 1894), подаючи життя і творчість Базиловича, не згадав цього латинського його твору.¹⁶ Все ж таки ця праця Базиловича заслуговує на те, щоб з нею ближче познайомитися, хоч би й в українському перекладі.

В Мукачівському монастирі зберігався ще один рукописний збірник різних писань о. Базиловича, що його, на прохання протоігумена, переписав його товариш студій, о. Арсеній Коцак, ЧСВВ († 1800), який останні два роки життя проживав на Чернечій горі.¹⁷ Цей збірник містить у собі духовні повчання о. Базиловича, що їх він свого часу виголосив початківцям на новіціяті.¹⁸ Між тими повчаннями зустрічаємо також розвідку: *О богословіи нравоучительной или о любви и Законъ Божіи*, з поясненнями, яку Базилович написав «для употреблення Его Императорскаго Высочества, Благовѣрнаго Государя царевича и Великаго князя Павла Петровича».¹⁹

¹⁴ Цікаво, що про обов'язки протоігумена Базилович розповідає не в 8-ій, але в 12-ій главі.

¹⁵ Мені пощастило набути примірник цієї рідкісної книги.

¹⁶ Див. *Листок*, 9 (1890) 97-98. Зате Е. САБОВ, *Христоматія*, Унгвар 1893, стор. 190, згадує і про цей твір Базиловича.

¹⁷ *Василіянський Каталог на 1795 рік* з архіву Маріяповчанського монастиря (далі: АМП) подає, що А. Коцак був сповідником у Краснобрідському монастирі, а *Каталог на 1798 р.* – що він був сповідником у Мукачеві, на Чернечій горі. Тому неправильно твердить Заклинський, стор. 51, що 1796 р. Коцак був ігуменом Буківського монастиря.

¹⁸ На основі цих повчань можна догадуватись, що Базилович, поки став протоігуменом, якийсь час виконував обов'язки учителя початкуючих, тобто новиків.

¹⁹ Иг. ВАСИЛИЙ, 41-42. Е. Недзельській не сумнівається, що Базилович написав свої

Отже, моральні засади християнського життя, на яких виховувався московський цар Павло I (1796-1800), були списані на Закарпатті й то саме одним з найбільш тоді освічених ченців, о. Й. Базиловичем, ЧСВВ. Чи не слід шукати тут початків симпатій царя Павла I до католиків, що їх він виявив також у прихильному своєму ставленні до Української Католицької Церкви під московською окупацією? ²⁰ І це не була першина, бо вже на початку XVIII-го сторіччя виховником московських царевичів був інший закарпатець, Іван Зейкань († 1739), «досвідчений педагог». ²¹ А в добі просвітництва багато закарпатських учених виїхало до Росії шукати кращих умов праці. ²² Таким чином, під впливом котрогось з отих закарпатських виходців, імовірно, дісталось у царський двір і моральне повчання Базиловича.

Батько закарпатської історії

Головне значення Базиловича, як письменника, не в його аскетичних творах, а радше в його двотомній історичній праці, *Коротка відомість про фундацію князя Теодора Корятовича*, яка появилася друком у Кошицях, 1799-1805 року, латинською мовою. ²³

Нагоду до написання цієї небувалої історії дала публікація римо-катола. Семигородського єпископа, графа Ігнатія Баттяні, ²⁴ в якій цей заперечив заснування Мукачівського монастиря на Чернечій горі князем

повчання для царевича Павла Петровича на доручення закарпатського вченого І.С. Орлая, який від 1771 р. перебував у Петербурзі. – Див. Е. Недзельський, «Литературные заметки», у збірнику *Путиами истории*, ред. О. А. Грабар, Нью Йорк 1977, том I, 200-201.

²⁰ *Записки ЧСВВ*, XIII (1988) 257-258.

²¹ А.В. Флоровський, «Карпаторосс И.А. Зейкан – наставник императора Петра II-го», стаття у *Карпаторусській Сборник в честь Президента Т.Г. Масарика, 1850-1930*, Ужгород 1931, стор. 116; Я.І. Варади-Штернберг, «Закарпатець И. Зейкань в окружении Петра I», у *Науковий Збірник МУК у Свиднику*, Пряшів 1986, том 14, 33-45.

²² Про закарпатських учених, які в добі просвіщення перейшли на службу царської Росії, див. Т. БАЙЦУРА, *Закарпатоукраинская интеллигенция в России в первой пол. XIX века*, Пряшів 1971.

²³ Стисло кажучи, «фундація кн. Корятовича» відносилася до Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, біля Мукачева. Повний заголовок, згідно з тодішнім звичаєм, досить довгий: *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits olim Ducis de Munkacs, pro Religiosis Ruthenis Ordinis S. Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs, anno MCCCLX factae, exhibens seriem Episcoporum Graeco-Catholicorum Munkacsiensium, cum praecipuis eorundem aliorumque Illustrium Virorum gestis, e variis Diplomatus, Decretisque Regiis, ac aliis Documentis authenticis potissimum concinnata.*

²⁴ Comes IGNATIUS BATTYANY, *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae, Albae Carolinae 1785, t. I, 514-515, «asserit Fundationem Monasterii S. Nicolai prope Munkacs a Theodoro Koriathovits a. 1360 factam, esse supposititiam, false et inique confectam»* (Cf. BASILOVITS, *Brevis notitia*, Praefatio; Pars II, 43.

Теодором Корятовичем, бо, на думку Баттяні, він був латинського обряду.²⁵ Баттяні також твердив, що Корятович ніколи не посідав титулу — *Dux de Munkacs*.²⁶ Відтак, покликуючись на підроблену грамоту кн. Івана Корвіна Гуняді з 1493 р., який, мовляв, надав деякі привілеї Мукачівському римо-кат. парохіві Діонісієві,²⁷ Баттяні далі заперечив автентичність фундаторського документу кн. Корятовича з 1360 р. для Мукачівського монастиря і тим самим заперечив існування Мукачівської єпархії.²⁸

Тому Базилович, за благословенням єп. А. Бачинського, взявся за перо, щоб спростувати твердження Баттяні й на основі документів довести автентичність Корятовичевої фундації й існування Мукачівської єпархії, принаймні від XV-го сторіччя, коли то вже існували королівські грамоти, якими назначувано Мукачівських владик. Так постав перший том Базиловичої праці про фундацію кн. Теодора Корятовича. Другий том написаний пізніше, після того як появилася прихильна оцінка першого.

Перший том складається з трьох частин. У першій — Базилович розповідає про походження кн. Теодора Корятовича і доводить, що князь був насправді східного обряду і ніяк не римо-католиком. Далі він розповідає про прихід Корятовича до Мадярщини за панування Карла I (1308-1342) та про наділення князя Мукачівською домінією, в якій було до 300 українських сіл, надаючи йому титул — *Dux de Munkacs*. Взявши в посідання Мукачівське панство, кн. Корятович 1360 р. заснував на Чернечій горі, біля Мукачева, монастир св. Миколая Чудотворця, даючи йому в посідання села Бобовище й Лавки, з десятиною винограду на Івановецькій горі. Вже саме посідання цих дібр, як і повторне потвердження цієї фундації мадярськими королями, на думку Базиловича, були очевидним доказом автентичности фундаційної грамоти князя Теодора Корятовича з 1360 року.

Далі, опершись на королівських грамотах, Базилович наводить історію Мукачівських владик, почавши від єп. Івана, якого 1491 р. король Володислав II затвердив Мукачівським єпископом і то «за старинним звичаєм».²⁹ Потім Базилович подає повні тексти королівських грамот і на

²⁵ Баттяні твердив, що кн. Корятович був латинського обряду, бо «заснував у Берегові шпиталь».

²⁶ BASILOVITS, Praefatio: «Titulus Ducis Munkacsiensis indicium facit imposturae».

²⁷ Базилович наводить повний текст Гунядієвої грамоти з 1493 року. — Cf. BASILOVITS, P. II, 50-54.

²⁸ В. PEKAR, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis a. 1771*, Romae 1956, — докладно описав заснування і канонічне оформлення Мукачівської єпархії.

²⁹ BASILOVITS, P. I, 21.

основі цих грамот виводить історію Мукачівської єпархії аж до правління єп. Івана Й. Декамеліса (1689-1706), який відібрав монастирські добра, що їх раніше сконфіскувала княжа родина Раковці,³⁰ покликавшись саме на фундаційну грамоту Корятовича з 1360 року. Це тільки скріпило думку Базиловича про автентичність Корятовичевої фундації на Чернечій горі.

Доказавши «важність» фундаційної грамоти Корятовича,³¹ як теж правне існування Мукачівської єпархії, у другій частині своєї праці Базилович зробив довший екскурс, пускаючись у живу полеміку з вищезгаданим єп. Баттяні. Виявивши фальшивість Гунядієвої дарчої грамоти з 1493 року, Базилович доказав, що Баттянієві твердження не мали жодної історичної підстави. Відтак, на основі тогочасних авторів, Базилович доказав, що постать князя Теодора Корятовича — історична. Прогнаний своїм дядьком Ольгердом з Поділля, Корятович, за володіння короля Карла I, перейшов зі своєю дружиною на Закарпаття й осівся біля Мукачеве. Коли ж згодом він відступив свої претензії на Поділля в користь мадярського короля Людвіга Великого (1342-1382), то цей наділив його Мукачівським земельним володінням.³²

Ставши Мукачівським землевласником, князь Корятович заснував на Чернечій горі Святомиколаївський монастир, де відтак оселилися Мукачівські владика, вибрані з-поміж монашого клиру, почавши від єп. Івана, якого потвердив король Володислав II грамотою з 1491 року.

³⁰ *Ibid.*, Р. II, 4-38. Князь Юрій I Раковщій, ставши власником Мукачівської домінії, 1633 р. відібрав від Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, в якому мали свій осідок також Мукачівські владика, усі монастирські посілості. — Див. А. ПЕКАР, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 28.

³¹ Базилович не мав можливості перевірити «оригінальної» грамоти Корятовича, яка понині зберігається в Капітульній архіві в Братиславі. Він спирався тільки на копію, що її віднайшов у Мукачівському архіві. А. ПЕТРОВ, *Древнейшія грамоты по истории Карпаторусской Церкви и иерархии 1391-1498*, Прага 1930, стор. 179-203, переконливо доказав, що грамота Корятовича з 1360 р. була підроблена. Проте, слід пам'ятати, що князь Юрій I Раковщій, грабуючи монастирські добра, у першу чергу знищив фундаційну грамоту кн. Теодора Корятовича. Тож єп. Тарасович, домагаючись у князя Юрія I Раковщій (1630-1648) віддання монастирських посілостей, був змушений підробити фундаційну грамоту Корятовича й для забезпечення віддав її до Капітульного архіву в Братиславі. На зворотній сторінці цієї «підробленої» грамоти підписався 1634 р. Перемиський з'єднаний єп. Атанасій Крупецький. — Cf. А. НОДИНКА, *A munkácsi görög szert. püspökség okmánytára (1458-1715)*, Ungvár 1911, р. 68.

³² Людвіг Великий одночасно був мадярським і польським королем. Тут Базилович, покликаючись на поважних істориків і довіряючи грамоті з 1360 р., подає помилкові дати відносно кн. Корятовича. На основі зібраних документів знаємо, що Корятович перебував на Закарпатті щойно за короля Сігізмунда I (1387-1437), і перебував у Мукачівському замку в рр. 1396-1414. — Cf. А. НОДИНКА, «*Documenta Koriatovicsiana et fundatio monasterii Munkacsensis*», in *Analecta OSBM, Romae*, vol. I, fasc. 2-3 (1950) 339-349; fasc. 4 (1953) 525-551; vol. II, fasc. 1-2 (1954) 165-189.

У полеміці з єп. Баттяні, Базилович допустився незбагненої для нас помилки, доказуючи, що закарпатські василіяни й Мукачівські владики від самого початку були з'єднані з Апостольським Престолом, хіба що іноді протестанські пани-володільці змушували їх переходити на православ'я.³³ Ужгородську унію (1646) Базилович уважав тільки відновленням з'єднання і тому про неї згадав тільки принагідно, подаючи повний текст просьби закарпатських священників з 1652 року до папи Інокентія X про потвердження Петра Партенія на Мукачівського єпископа.³⁴

Нарешті, повертаючись до особи єп. Декамеліса,³⁵ Базилович продовжив свій виклад історії Мукачівської єпархії аж до часів єп. Гавриїла Ю. Блажовського († 1742). Тут він описав також друге чудесне сльозіння ікони Богоматері у Маріяповчі 1715 року та відбудову Краснобрідського монастиря, поряд з його історією.³⁶

Третю частину своєї історії Базилович починає правлінням єп. Мануїла М. Ольшавського (1743-1767), який закінчив будову Маріяповчанської церкви й спорудив при ній просторий монастир і школу.³⁷ За часів Ольшавського був збудований і теперішній Мукачівський монастир (1766-1782), фундатором якого був заможний закарпатський шляхтич, Дмитро Рац.³⁸ Далі Базилович подав ряд визначніших церковних діячів XVIII-го сторіччя зі світського та чернечого клиру.³⁹ Він згадав і *Богословську школу*, що її започаткував єп. Ольшавський 1744 року при катедральному храмі у Мукачеві. Вона стала зародком єпархіяльної семінарії, яку єп. А. Бачинський 1778 року примістив в Ужгородському замку, подарованому імператрицею Марією Терезією єпархії.⁴⁰

³³ М. ЛАСКО, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Romae 1955, р. 20-24, – ставить собі методичне питання: «Чи закарпатські русини були колись православними?» І, відкинувши думку Базиловича, вірно відповідає: «Так, вони були православними аж до часів Ужгородського з'єднання, коли-то унія властиво почала ширитись на Закарпатті».

³⁴ BASILOVITS, P. II, 79: «Omnes Episcopi Munkacienses per Reges Hungariae denominati erant Catholici, esto subseque disturbiorum temporibus, praesertim sub Principibus Rakocianis in Jura Spiritualia et Ecclesiastica involantibus, Sacra Unio in Natione Ruthena turbata fuerit, quae demum sub Episcopo Parthenio Anno 1649 (sic!) feliciter restabilita atque stabiliter persistit». Вже установлено, що до Ужгородського з'єднання дійшло 1646 року, а не 1649, як подає Базилович.

³⁵ BASILOVITS, P. II, 87.

³⁶ *Ibid.*, P. II, 177-183.

³⁷ *Ibid.*, P. III, 10-70.

³⁸ *Ibid.*, P. III, 103-109, – тут поданий також життєпис згаданого Дмитра Раца.

³⁹ У половині XVIII-го ст. деякі визначні діячі світського клиру вступили до монастиря і помітно піднесли Василіянський Чин на Закарпатті, як напр. Генер. вікарій Григорій Дешко († 1758), Марамороський вікарій Данило Гаврилович († 1782), Генер. вікарій Юрій Сабадош та інші.

⁴⁰ Ю. ГАДЖЕГА, *История ужгородской богословской семинарии*, Ужгород 1928, стор. 19-21.

Еп. Мануїл Ольшавський також почав робити старання про канонічне оформлення Мукачівської єпархії та її усамостійнення від залежності римо-католицького Ягерського єпископа, що сталося щойно за його наслідника, еп. Івана Брадача, 1771 року.⁴¹ Цю третю частину Базилівич відтак закінчує сучасним йому еп. Андрієм Бачинським (1773-1809), який переніс осідок Мукачівської єпархії до Ужгороду.⁴² Бачинський також освятив нову монастирську церкву на Чернечій горі, що її спорудив саме протоігумен, о. Й. Базилівич, 1798 року.⁴³

Праця Базилівича настільки сподобалася еп. Бачинському, що цей заохотив його продовжувати історію закарпатської Церкви, даючи йому до користування всі урядові документи, які стосувались канонічного оформлення Мукачівської єпархії. Так зродився другий том *Короткої відомости* Базилівича, який появився друком у дальших трьох частинах, а саме: Частина IV появилася 1804 року, а Частини V і VI опубліковані щойно наступного, тобто 1805 року.

Другий том, саме IV частину своєї історії, Базилівич розпочинає розповіддю про походження закарпатських українців, пов'язуючи їхню початкову історію з Київською Руссю. Базилівич визнав християнізацію Київської Русі за часів кн. Володимира Великого, але у формі Кирило-Методіївських традицій, які уціліли від самих початків на Закарпатті. Таким чином, на думку Базилівича, Мукачівська єпархія існує «від непам'ятних часів» і тільки завдяки ворожим обставинам часу єпархія була позбавлена фундаторських дібр, а згодом і самостійности, із-за надужиття римо-католиків. Ягерських єпископів, які незаконно привласнили собі владу також над закарпатськими українцями.

Завершенням поневолення Мукачівських владик було домагання Ягерського єпископа, графа Ф. Барковці, щоб еп. М. Ольшавський заприсягнув йому повний послух.⁴⁴ Це настільки обурило Ольшавського, що він рішуче запротестував проти безправ'я Ягерського єпископа перед Апостольською Столицею та започаткував протяжну боротьбу за визволення «з Ягерської неволі», яка була головною перешкодою поширення й закріплення з'єдинення.

Тут слід згадати, що одним з важливіших завдань еп. М. Ольшавсь-

⁴¹ ПЕКАР, *Нариси*, 58-70.

⁴² Хоч еп. Бачинський переніс осідок Мукачівської єпархії 1780 р. до Ужгороду, то Рим канонічно затвердив це перенесення щойно 1817 р. під умовою, що назва *Мукачівська єпархія* залишається й надалі. – Див. В. ГАДЖЕГА, «Папська булла о переложено осѣдка Мукачевської єпархіѣ», у *Науковий Збірник Т-ва Просвѣта*, Ужгород, XI (1935) 1-7.

⁴³ BASILOVITS, P. III, 138-139.

⁴⁴ ПЕКАР, *Нариси*, 59-61.

кого було саме присмирити протиунійне заворушення між вірними Сукмарського комітату, що його 1751 року викликав якийсь прибулий грецький монах, на ім'я Софроній.⁴⁵ З цієї нагоди еп. Ольшавський виголосив знамениту проповідь в обороні з'єдинення, під заголовком: *Слово о святом между Восточною и Западною Церквою соединеніи*. У своїм *Слові* єпископ переконливо довів, що «з'єдинення з Римом не в обряді, але тільки у вірі є конечне до спасіння». Це знамените *Слово* відтак появилось друком різними мовами й кількома виданнями.⁴⁶

Боротьбу за усамостійнення єпархії продовжував наступник Ольшавського, еп. Іван Брадач (1768-1772), який, нарешті, домігся незалежності від Ягерського єпископа. Дня 19 вересня 1771 р. папа Климент XIV, за старанням Віденського цісарського двору, канонічно оформив давню Мукачівську єпархію.⁴⁷ Базилович дуже докладно описав змагання Брадача за незалежність від Ягерського єпископа, подаючи в цілості всі відповідні документи з єпархіяльного архіву.⁴⁸ Саме ж оформлення управління й матеріяльне забезпечення єпархії й поодиноких парафій припало вже Брадачевому наслідникові, тобто самому еп. Бачинському, бо Брадач невдовзі помер († 1772). Так завершується четверта частина Базиловичевої історії.

У п'ятій частині Базилович детально розповідає про створення Капітули, перенесення єпархіяльного осідку до Ужгороду, створення Кошицького вікаріату, з якого пізніше оформлено Пряшівську єпархію, як також про посвячення відновленого катедрального храму в Ужгороді, який відбувся дуже торжественно 15 жовтня 1780 р.

У шостій частині Базилович помістив своєрідний шематизм Мукачівської єпархії, з поіменним списком василіянських монастирів і монахів. Наприкінці ще описав полагодження господарських справ Свято-миколаївського монастиря на Чернечій горі.

Хоч автори по різному оцінюють історичну працю Базиловича,⁴⁹

⁴⁵ Про Софронія розповідає – N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, vol. II, 868-870.

⁴⁶ BASILOVITS, P. III, 48-79; В. BOYSACK, *Ecumenism and M.M. Olshavskyy, Bishop of Mukachevo (1743-1767)*, Montreal, Que. 1967, p. 37-187, подав догматичну аналізу *Слова*, яке згодом появилось друком по-латині в Трнаві 1764 р., по-німецьки в Відні 1765 р., по-українськи в Почаєві 1769 р. та по-мадярськи в Пешті 1780 р. На основі *Слова* о. І. Луб, ЧСВВ, уклав *Унійні проповіді*, Станіславів 1938.

⁴⁷ Базилович подав повний текст буллі: *Eximia Regalium Principum*, P. IV, 197-206.

⁴⁸ Саме в тому часі еп. Бачинський заснував єпархіяльний архів і приказав священникам прислати до єпископської канцелярії всі давні грамоти й рукописи. – Див. О. БАРАН, *Єпископ Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті*, Йорктон, Саск. 1963, 54-55.

⁴⁹ Різні оцінки авторів подає Иг. ВАСИЛИЙ, 43-45.

все ж таки мусимо ствердити, що вона відчинила очі закарпатським українцям, які нарешті переконалися, що й вони мають свою історію. А тому що Базилович заговорив про національне й культурне спілкування Закарпаття з іншими українськими землями, то його *Коротка відомість про фундацію князя Теодора Корятовича* чимало спричинилася до розвитку національної свідомості закарпатців і стала успішним засобом у дальшій їхній боротьбі проти насильної мадяризації.⁵⁰ Саме тому цю працю Базиловича можна вважати *наріжним каменем* не тільки церковної, але й національної історії українського Закарпаття. До неї ще й сьогодні мусять удаватися дослідники Срібної Землі, хоч би й супротивні доводам «*батька закарпатської історії*».

Базилович – літургіст

Йоанникій Базилович, ЧСВВ відзначився також на літургічному полі, поділяючи думку еп. Андрія Бачинського про необхідність збереження східного обряду на Закарпатті. З цією метою Бачинський вислав, у порозумінні з протоігуменом Базиловичем, двох василіянських ієромонахів до Печерської лаври в Києві, щоб вони там добре вивчили український обряд і церковні традиції.⁵¹ На основі спостережень своїх співбратів, Базилович опісля списав широке пояснення св. Літургії староукраїнською і латинською мовами,⁵² під заголовком: *Толкованіє священнаго Литургію*.⁵³ На жаль, і ця праця Базиловича залишилася в рукописі.⁵⁴

⁵⁰ П. ФЕРЕНЧАК, *Очерк литературнаго движенія Угорских Русских*, Одесса 1888, стор. 14; И.Е. ЛЕВИЦКИЙ, *Прикарпатська Русь в XIX в. в біографіях і портретах*, Львів 1899, том II, 112.

⁵¹ БАРАН, 59. Справу св. Літургії розглядав Синод у Відні 1773 р. – Сф. М. ЛАСКО, *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata*, Romae 1975, р. 62-63.

⁵² М. СОЛОВІЙ, ЧСВВ, *Божественна Літургія – історія, розвиток і пояснення*, Рим 1964, стор. 134, зауважує, що «обидва тексти (Базиловича), хоч і подібні, все ж таки їх треба вважати оригінальними».

⁵³ Повний заголовок праці, як його подає Ф. ТИХИЙ, 46: *Толкованіє Священнаго Литургію, Новаго Закона истиннаго Безкровнаго Жертвы, во славу Пресвятыя и Нераздельнаго Тройцы, Отца, и Сына, и Святаго Духа, здателем Честным Отцем Иоанником Базиловичом, ЧСВВ, Протоигуменом, во льто 1815 сочиненное, во Монастырь Мукачевском*. Тихий подає також повний латинський заголовок.

⁵⁴ Рукопис зберігався в Мукачівському монастирі, – див. ТИХИЙ, 46. 1963 р. його перенесено до Ужгородської унів. бібліотеки, однак 32 сторінки вже бракують. – Див. МИКИТАСЬ, част. II, 48, ч. 387-Д. У життєписі Базиловича о. А. Кралицький згадує, що перед смертю кан. Антонія Чопея († 1877) він бачив рукопис *Толкованія* в нього на столі. – Див. *Листок*, 9 (1890) 98. Мабуть це був той примірник, що його Базилович дав до цензури й він застряг в єпископській бібліотеці, де його кан. Чопей віднайшов і користувався ним у своїх викладах Пасторального богослов'я в семінарії. Досі невідомо, що сталося з тим рукописом.

Толкованіє списане на 780 сторінках фоліо. Воно складається з трьох частин.⁵⁵ У першій частині Базилович подає докладну історію розвитку св. Служби Божої, як новозавітної жертви (стор. 1-178). Опершись на прийняту ним тезу, що до IV-го сторіччя не було писаних формулярів св. Літургії, Базилович коротко зупинився над поясненням Євхаристійної жертви у св. Ігнатія Богоносця,⁵⁶ а відтак перейшов до св. Кирила Єрусалимського⁵⁷ та до Климентійської літургії, збереженої у т.зв. *Апостольських Конституціях*.⁵⁸ Наприкінці цієї першої частини він ще додав деякі давні апостольські приписи щодо служіння св. Літургії.

У другій частині свого *Толкованія* Базилович познайомив читача з літургіями Східної і Західної Церков (стор. 179-362). Зі західних літургій він описав Римську, Медіоланську св. Амврозія, Галліканську та Мозарабську-еспанську службу. А зі східних він докладніше описав Єрусалимську службу св. Якова, Олександрійську св. Марка та коптійські формуляри св. Літургії, додаючи дещо про св. Службу Божу в етіопців і маронітів.⁵⁹ Відтак подав основні відомості про наші, тобто візантійські літургії, а саме: про літургію св. Василя Великого († 379), св. Івана Золотоустого († 407) та службу Передшеосвячених дарів.⁶⁰ При цьому Базилович подав повний текст св. Літургії Івана Золотоустого, як її відправляли на переломі XVIII-го ст. на Закарпатті.

У третій частині, яка займає аж 16 розділів, Базилович подрібно ви-толкував св. Літургію Золотоустого (стор. 363-780). У 16-му розділі навів коротку історію східного обряду і його поширення між слов'янами. У цьому розділі о. Базилович звеличив також особу митр. Петра Могили (1633-1647), подаючи історію його праці, *Православне ісповідання віри*.⁶¹ Наприкінці Базилович додав ще повні тексти літургій св. Василя і Передшеосвячених дарів.

У своїх дослідах рукописної праці о. Базиловича про св. Літургію, о. Микола Руснак ширше застановився над його поясненням освячення в

⁵⁵ Докладний опис *Толкованія* подає Н. РУССНАК, *Епиклизис*, Пряшев 1926, стор. 88-91, а за ним СОЛОВІЙ, 134-135.

⁵⁶ Св. Ігнатій Богоносець († 107) не має окремого пояснення св. Літургії, зате у своїх повчальних листах він часто говорить про Євхаристійну жертву. – *Див.* СОЛОВІЙ, 28.

⁵⁷ Про містагогічне пояснення Служби Божої св. Кирилом († 386). – *Там же*, 33-34.

⁵⁸ *Там же*, 35-36.

⁵⁹ *Там же*, 37-42.

⁶⁰ Про літургії візантійського типу – *Там же*, 42-46.

⁶¹ ТИХИЙ, 47, наводить з Базиловича довший уривок про Могилу й його *Ісповідання віри*. Основнішу працю про Могилу списав правосл. дослідник, А. Жуковський, *Петро Могила і питання єдності Церков*, Париж 1969. Про Могилове *Ісповідання віри*, – Cf. R. RORIVSNAK, *Peter Mohyla, Metropolitan of Kiev and his Orthodox Confession of Faith*, Washington, D.C. 1975.

злуді з призванням Святого Духа, тобто над епikleзою.⁶² Хоч проф. Руснак осудив Базиловича за його «православне» пояснення освячення чесних дарів,⁶³ все ж таки він не міг заперечити, що Базилович уже на початку розділу: *Правило освячення*,⁶⁴ виразно поставив тезу, що «переміна напевно (заисть) з Христових слів приходить».⁶⁵ А тому що пояснення епikleзи належить до найтяжчих літургічно-догматичних питань,⁶⁶ то о. Базилович, намагаючись поєднати католицьких і православних богословів, у деяких випадках «противорічив собі».⁶⁷ Однак він ніколи не ставав по сторонві православних.

Ось так, тільки зі самого опису праці Базиловича про св. Літургію, ясно виходить, як серйозно він брався до цього нелегкого завдання і скільки праці він мусів докласти, поки завершив цей монументальний свій твір 1815 року. На жаль, тоді вже не було між живими його просвіченого заступника, еп. А. Бачинського. А між вищим клиром епархії, який тоді більш за все гонився за єпископською митрою,⁶⁸ не знайшлося нікого, хто підтримав би справу видання цієї знаменитої праці Базиловича.⁶⁹ Але Базиловичів труд не пішов надаремно, бо його рукописом користувалися пізніші закарпатські літургісти, як о. А. Чопей, чи о. М. Руснак.⁷⁰ Тому-то ім'я Базиловича буде записане в анналах Мукачівської епархії також як першого визначного літургіста.

⁶² Руснак, 89-91.

⁶³ Руснак утотожнює пояснення епikleзи в Базиловича з поясненнями грецьких православних дослідників, Миколи Кавасили († 1363) і еп. Марка Ефеського († 1444).

⁶⁴ Рукопис Базиловича, част. III, гл. 12, 494-574.

⁶⁵ Руснак, 89-90.

⁶⁶ Соловій, 348-367, де аж на двох сторінках подана важливіша бібліографія про саму тільки епikleзу.

⁶⁷ Руснак, 90-91.

⁶⁸ По смерті Бачинського Мукачівська епархія зоставала без єпископа чере 7 років, коли ж нарешті Мукачівським єпископом став румунський крилошанин, Олексій Повчій (1819-1831). – Див. Пекар, *Нариси*, 202.

⁶⁹ А. Кралицький, *Листок*, 9 (1890) 98, помилково подав, що *Толкование* Базиловича не було видане із-за «избыточной строгости тогдешняго цензора славянских книг у Будинъ, Григорія Тарковича, позже перваго епископа Пряшевскаго». Базилович завершив свою працю про св. Літургію щойно 1815 р., а Таркович залишив уряд цензора в Будинъ вже при кінці 1813 р., ставши Кошицьким вікарієм. – Cf. А. DUCHNOVIĆ, *The History of the Eparchy of Prjašev*, transl. by A. Pekar, Rome 1971, p. 24.

⁷⁰ Кан. Антін Чопей († 1877), проф. епархіяльної семінарії в Ужгороді, своє *Пасторальное богословие* лишив у рукописі. В ньому було також пояснення св. Літургії, для якого він користувався працею Базиловича, як було сказано вище, прим. 54. Потім, на основі Чопеєвого рукопису, о. Е. ЖЕЛТВАЙ видав: *Краткое богословие пастырское*, Унгвар 1890. Згодом і М. Руснак використав *Толкование* Базиловича у своїм поясненні св. Літургії, опублікованім в мадярській мові: RUSZNÁK M., *A Keleti Egyház Misei*, Budapest 1915.

Прикінцеві міркування

Розглянувши життєвий шлях і творчість довголітнього закарпатського протоігумена ОО. Василя, о. Йоанникія Базиловича, ЧСВВ, мусимо признати, що він насправді був велетнем духа, який відіграв важливу роль у відродженні культурно-релігійного життя на Закарпатті під час правління еп. Андрія Бачинського (1773-1809). На жаль, його праця, як і літературна його спадщина, майже не досліджені і треба побоюватися, що він, будучи духовною особою, піде в забуття.

З нагоди 250-річчя народження *«батька закарпатської історії»* я спробував зібрати усі доступні мені джерела, щоб відновити його пам'ять і нагадати українським дослідникам про його наукові заслуги й здобутки. Більшість писань о. Базиловича залишилися в рукописі, затрачені десь у лабіринті поживклих віками й мало кому доступних паперів.⁷¹ Все ж таки, слід пам'ятати, що Базиловичеві писання відіграли важливу роль в церковно-релігійному житті Закарпаття. Згадаймо хоча б його *Правила и установления монашеская*, що їх монахи ручно собі переписували й які, у великій мірі, спричинилися до поживлення і збереження монашого духа на Закарпатті саме в критичний час модного тоді просвітительства. Зрештою, Базиловичеві *Правила* лягли в основу перших друківаних монашеских правил, що їх 1858 року уклав для закарпатських василіян кан. Олександр Духнович.⁷²

У своєму історичному творі, *Коротка відомість про фундацію кн. Теодора Корятовича*, Базилович дещо «прогрішився», не укладаючи систематично зібраного матеріалу. Все ж таки в ньому він опублікував багато документів, що їх ще нині тяжко донебудь знайти. Слід також відзначити, що спочатку Базилович мав намір опрацювати тільки перший том своєї історичної праці на основі доступних йому джерел з монастирського архіву на Чернечій горі. Тому перший том, тобто перші три частини *Коротких відомостей*, слід вважати завершеним твором. Ідея другого тому (частини IV-VI), зродилась у нього щойно тоді, коли, після публікації першого тому, еп. А. Бачинський відкрив для нього також єпархіяльний архів. Тому цей другий том треба вважати радше доповненням, аніж продовженням цінної праці Базиловича.

Коли сучасний дослідник береться критикувати історію Базиловича, він мусить узяти до уваги обставини часу, серед яких він її писав. Чи Базилович міг відважитися на те, щоб почати свою розповідь від Київської

⁷¹ Див. вище, прим. 7.

⁷² Вийшли під заголовком: *Правила Чина св. Василя Великого во Угорщинь*, Львов 1858. Про їх редакцію й проголошення, див. *Записки ЧСВВ*, XIII (1988) 307.

Руси, про св. Ольгу, св. Володимира чи хрещення Руси, коли над ним чував державний цензор, Яків Ф. де Міллер? Щойно як цензор прихильно поставився до першого тому його праці,⁷³ то у другому томі Базилович відважився пов'язати історію Закарпаття з Київською Руссю і то, не наче скрито, в формі екскурсу, додаючи до неї свою розповідь про боротьбу Мукачівських владик за самостійність єпархії. Ось чому о. Базилович опублікував цю IV-ту частину другого тому окремим випуском 1804 року. Щойно тоді, коли державна цензура її пропустила, Базилович відважився додати ще й п'яту й шосту частину. Таким чином зродився другий том *Короткої відомості*.⁷⁴

Якщо йде мова про помилкову хронологію діяльності князя Теодора Корятовича на Закарпатті, то слід відмітити, що о. Базилович черпав свої відомості з тогочасних авторів, які невірно насвітлювали міжусобиці литовських князів, включно з Корятовичем. Це заплутане питання врешті розв'язав історик Михайло Грушевський.⁷⁵

Хоч у Базиловича хронологія князя Корятовича помішана, все ж таки його розповідь про прихід подільського князя на Закарпаття, надання йому Мукачівської домінії й заснування ним Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі, біля Мукачева, залишаються достовірними й історично доведеними.⁷⁶ Саме завдяки о. Базиловичеві князь Теодор Корятович став закарпатським національним героєм, оспіваним місцевими поетами.⁷⁷

Опираючись на архівні джерела, на документи, о. Йоаннікій Базилович вивів історію Мукачівських владик від єп. Івана, тобто від кінця XV-го сторіччя.⁷⁸ Однак пізніше, на основі давнього народного передання, він виводить початки Мукачівської єпархії від «непам'ятних часів», ще перед

⁷³ Cf. Basiłowits, P. I, p. 2^a-3^a, «Judicium seu Sententia Domini Censoris de hocce opere».

⁷⁴ Другий том Базиловичевої *Короткої відомості* складається з дальших трьох частин: IV част. надрукована 1804 р., а V і VI частини опубліковані 1805 р.

⁷⁵ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, Нью Йорк 1955, том IV, 166-172.

⁷⁶ В. Пачовський, *Срібна Земля – нарис історії*, Львів 1938, стор. 31-33. Навіть сам А. Петров, доказавши фальшивість фундаційної грамоти Корятовича з 1360 р., мусів признати, що на цій основі «мы вовсе не думаем отвергать мѣстное преданіе, что князь Теодор, владѣлец Мукачева, или основал монастырь св. Николая на Чернечой горѣ близ Мукачева, или, по крайней мѣрѣ, сдѣлал много для матеріяльнаго обеспечения монастыря, основаннаго кѣм либо раньше». Див. Петров, *Древнѣйшія грамоты*, 201.

⁷⁷ Див. о. І. Сльвай, «Федор Корятович», поема у збірнику: *На Верховині*, Ужгород 1984, стор. 248-250; іншу о. Є. Фенцика, там же, 282-289. Народні перекази про Корятовича у Пачовського, 33; *Легенди нашого краю*, упорядкував П.М. Скунець, Ужгород 1972, 87-91.

⁷⁸ Найдавніша грамота, в якій згадується Мукачівський єпископ Іван, це грамота короля Володислава II з 1491 року. Базилович наводить її в цілості. – Cf. Basiłowits, P. I, 22-23.

приходом маляр (896 р.). Тут нема «непослідовности», яку добачає проф. Е. Перфецький,⁷⁹ бо одна справа опертися на народне передання, яке нас вводить до Кирило-Методіївських традицій на Закарпатті, а цілком інша справа доказати писаними пам'ятниками, що Мукачівське владичтво існувало ще від Кирило-Методіївських часів,⁸⁰ на що покликається народне передання. Але з історії знаємо, що «місцеве передання звичайно є певним доказом минулих подій, про які нема писаних пам'ятників. Часто буває, що пізніше віднайдені пам'ятники тільки потверджують народне передання».⁸¹

А скільки-то історичних пам'яток займанці Срібної Землі понищили, щоб тільки затерти сліди минулого закарпатських українців? Ось конкретний випадок. 1917 року біля села Богоревиці на Мукачівщині, селяни принагідно відкопали срібний дзвін з часів князя Ярослава Мудрого, вилитий у Києві 1034 року. Цей дзвін імовірно привезли з собою монахи, які прибули на Закарпаття в супроводі Анастасії Ярославни, жінки малярського короля Андрія I († 1051), вихованого на дворі Ярослава Мудрого в Києві. Мабуть монахи з Чернечої гори, ховаючись від татар у доволішніх лісах (1242 року), закопали цей свій скарб, що їх історично зв'язував із золотоверхим Києвом, біля села Богоревиці. Мадярські власті відібрали тоді від селян ту старинну пам'ятку і завезли до Братислави, де дзвін розбили й вилили з нього дуло для гармати.⁸² А хто ж тепер бодай згадає про цей неоцінений історичний пам'ятник, що ясно свідчить про раннє спілкування Закарпаття з Києвом?⁸³

Зрештою, нам слід пам'ятати, що *Коротка відомість* Базиловича була щойно першою спробою церковної історії Закарпаття,⁸⁴ до якої автор старався вплести весь доступний йому історичний матеріал, щоб зберегти його для прийдешніх поколінь. Тому цілком правильно зауважує закарпатський публіцист, о. Євген Фенцик, що без Базиловича закарпатці «не знали б нічого про своїх предків і невідомою була б їм древня історія їхньої Мукачівської єпархії».⁸⁵

⁷⁹ Е.Ю. ПЕРФЕЦКИЙ, «Обзор угро-русской историографии», стаття в *Известия Отдѣла Русскаго языка и словесности*, СПбетербург 1914, том XIX, кн. 1, 300.

⁸⁰ С. ПАП, *Початки християнства на Закарпатті*, Філадельфія, Па. 1983, стор. 60-61.

⁸¹ D. BARTOLINI, *Memorie storico-critiche dei SS. Cirillo e Metodio*, Roma 1881, 153.

⁸² ПАЧОВСЬКИЙ, 3-6.

⁸³ Я.Н. СТРИПСЬКИЙ, *Гдѣ документи старшей исторіи Подкарпатской Руси*, Ужгород 1924.

⁸⁴ Якщо не брати до уваги *Меморіал* А. Колляра з 1749 р., висланий до Риму. – Див. В. ГАДЖЕГА, «Перша спроба історії греко-католическої Мукачівської єпархії», стаття у *Науковий Збірник Т-ва Просвіта*, Ужгород, III (1924) 1-27.

⁸⁵ *Листок*, 6 (1892) 64.

А вже ніяк не можна забути о. Йоанникія Базиловича, ЧСВВ, як видатного закарпатського літургіста. Його *Толкованіє священня Литургіи* треба вважати знаменитим прославленням церковнослов'янського обряду, що його він також нав'язує до традицій Київської митрополії. На думку Базиловича, церковна й національна історія закарпатських українців тісно пов'язана з Києвом. Тож коріння свого культурного й релігійного життя закарпатці таки мусять шукати над берегами Дніпра, в Київській Русі. Саме тут і криється глибоке значення «*батька закарпатської історії*», незабутнього ієромонаха Йоанникія Базиловича, ЧСВВ.

о. СТЕФАН ПАП

ІКОНИ Й ІКОНОПИСАННЯ НА ЗАКАРПАТТІ

Закарпатські українці¹ завжди любили й шанували свій східний обряд і ним дорожили, наче своїм життям. Історичні джерела вказують на те, що народ, хоч віками був закріпачений і переживав тяжкі злидні, все ж таки на потреби своєї церкви він жертвував навіть і те останнє, що йому ще лишалося. Побожний народ, залишений на власні свої сили, заподадливо дбав також про прикрасу Божих храмів. Закарпатські дерев'яні церкви — це дорогоцінні перлини Карпат, і сьогодні про них говорять далеко поза межами Срібної Землі. А майстерно різьблені іконостаси та народним духом навіяні старинні ікони — це живий доказ глибокої віри й прив'язання народу до своєї Церкви й свого обряду.

Від самих початків, Церква була одинокою покровителькою мalarства на Закарпатті. На жаль, багато давніх закарпатських цінних ікон пропало. Самі священники не розуміли вартости стародавніх ікон. Вони уважали їх примітивними, й часто їх замінювали новими, модерними, іноді дуже сумнівної мистецької вартости. Таким чином багато дорогоцінних старовинних ікон викинено або зложено десь на складі, де вони тільки припадали порохом і нищилися. Вірні, а то й самі священники, невідомі мистецької краси й вартости старих ікон, продавали їх по дешевій ціні, а часом і безплатно віддавали ці рідкісні пам'ятки народної культури, щоб тільки позбутися «старого барахла».

В новіших часах відносно цього настала велика зміна. Закарпатськими старинними іконами почали цікавитися дослідники мистецтва, науковці, а навіть самі мистці церковного живопису. Проте слід підкреслити, що деякі дослідники не мають правильного погляду на закарпатські ікони, тобто на їхній історичний розвиток, на їхніх виконавців, чи на їхнє справжнє значення й призначення. Тому, перш ніж приступимо до розповіді про розвиток закарпатського іконописання, представимо важливіших дослідників, що писали чи вивчали церковне мистецтво в Мукачівській і Пряшівській єпархіях.

¹ Говорячи про закарпатських українців, маю на думці всіх українців, що живуть на південь від хребта Карпатських гір, тобто в теперішній Закарпатській області України, як теж на Пряшівщині, у Східній Словаччині. Під церковним оглядом вони творили Мукачівську й Пряшівську єпархії.

1. ВАЖЛИВІШІ ДОСЛІДНИКИ

Між дослідниками ікон на першому місці слід згадати закарпатського священика, Івана Сильвая (1838-1904), що під псевдонімом — *Священик Уріил*, написав працю: *Наші сокровища*. В українській мові вона залишилась у рукописі, зате 1902 року появилася друком угорською мовою.² У своїй праці о. Сильвай згадує іконописця чудотворної ікони в Маріяповчі, як також малярів інших закарпатських чудотворних ікон, а саме Клокочівської, Павлівської та Микульської.

Далі варто б згадати пряшівського священика й письменника, о. Діонісія Зубрицького (1895-1949), що також цікавився історією закарпатського іконописання й опублікував основну статтю про іконописця Йосифа Змія-Миклошшія,³ про якого далі розкажемо обширніше.

Перша загальна розвідка, що вже охоплювала розвиток і коротку історію закарпатського іконописання, появилася щойно в 1936 р., з під пера В. Саханева.⁴ Далеко ґрунтовніша й повніша історія закарп. іконописання подана в статті: *Сучасні руські художники*, що її опублікував 1942 р. А. Изворин.⁵ Статтю Изворина можемо безсумнівно назвати першою спробою історії закарпатського малярства. В ній включена також історія іконописання.

Треба однак признати, що тільки завдяки радянським науковцям закарпатське іконописання збудило загальне зацікавлення не тільки в Радянському Союзі, але також у вільному світі. Зацікавлення закарпатськими іконами викликала цінна праця українського дослідника Г.Н. Логвина, *По Україні — Стародавні мистецькі пам'ятки*, яка появилася друком у Києві 1968 року.⁶ Коли ж Логвин обмежився тільки до Закарпатської області, тобто до Мукачівської єпархії, то про іконописання на Пряшівщині заговорив словацький дослідник, А. Фріцкій.⁷ Йому ми завдячуємо люксусове видання, частинно кольорове, українських ікон Пряшівської єпархії, яку автор, на жаль, розцінює як спадщину словацької культури.⁸

² Український рукопис: *Наші сокровища* з єпископської бібліотеки попав між рукописи Ужгородського державного університету. Малярською мовою праця Сильвая появилася під заголовком: URIEL, *Kincseink – Csodatevő Szent Képek leírása*, Ungvár 1902.

³ ТОРИСИН (о. Д. Зубрицький), «Йосиф Змія-Миклошшія (1792-1841)», стаття у *Підкарпатська Русь*, Ужгород, 6 (1925) 89-90.

⁴ V. SACHANEV, «Malba ikon na Podkarpatské Rusi», art. in *Podkarpatská Rus*, red. J. Zatloukal, Bratislava 1936, p. 245-248.

⁵ А. ИЗВОРИН (Е. Недзельскій), «Сучасні руські художники», стаття у *Зоря – Hajnal*, Ужгород, I (1942) 387-415; II (1943) 258-284.

⁶ Про закарпатські мистецькі пам'ятки Логвин розписується на стор. 354-390.

⁷ А. FRICKÝ, *Ikony z Východného Slovenska*, Košice 1971.

⁸ А. FRICKÝ, «O ikonách Východného Slovenska», art. in *Kalendár Gréckokatolíkov na rok 1971*, Bratislava 1970, p. 45-55.

1973 р. у пражівському *Благовісникові* я коротко згадав про наших закарпатських іконописців у вступі до статті про визначного закарпатського іконописця Осипа Бокшая.⁹ Згодом, 1980 року, появилася інша люксована праця словацького мистця, С. Ткача,¹⁰ який ще виразніше наголошував словацький характер українських ікон Пряшівщини, ніж його попередник Фріцкій.¹¹ На це я живо zareагував двома статтями, написаними словацькою мовою,¹² але й це не допомогло. Словаки, подібно як на Лемківщині поляки, чваняться українськими іконами як здобутком своєї власної культури.

Про закарпатських живописців багато писав пражівський мистець Степан Гапак на сторінках українських журналів «Дружно вперед» і «Дукля».¹³ Його основна праця — це: *Образотворче мистецтво українців Чехословаччини (1918-1945)*, але в ній він не торкається церковного живопису.¹⁴ Однак у своїй статті «Ікони — надбання народної культури», Гапак високо оцінює старовинні ікони, особливо народних малярів-самоуків XVII-XVIII в.¹⁵

Найосновніша розвідка про образотворче мистецтво на Закарпатті — це солідно написана праця Григорія Островського, що появилася на книжковому ринку 1974 року.¹⁶ У своїй праці Островський звертає увагу також на іконописання закарпатських артистів. Якщо в нього знайдуться і деякі історичні неточності,¹⁷ то вони переважно зродились через брак відповідних джерел. Однак слід підкреслити, що майже всі визначніші закарпатські художники були вперше іконописцями, а щойно додатково живописцями.

Нарешті годі оминати працю іншого радянського мистецтвознавця, П.М. Жолтовського, який у своїй монографії про український живопис

⁹ S. P. (S. Pap), «Naš velikij mafar ikon», art. in *Kalendar Blahovistnika na 1973 rik*, Prjašiv 1972, p. 93-96.

¹⁰ S. TKÁČ, *Ikony zo 16-19 storočia na severovýchodnom Slovensku*, Bratislava 1980.

¹¹ Див. основну критику М. Мушинки, «Чиї це ікони – словацькі, карпатські, костельні чи українські?», стаття у *Journal of Ukrainian Studies*, Toronto, vol. VI, 1 (1981) 79-89.

¹² Š. PAP, «Ikonomaľba v našej eparchii», art. in *Gréckokatolícký kalendár na 1982 r.*, Bratislava 1981, p. 101-121; Š. PAP, «Naši ikonopisci 20. storočia», art. in *Gréckokatolícký kalendár na 1983 r.*, Bratislava 1982, p. 69-73.

¹³ Список усіх статей Гапака між 1951-1981 р. поданий у його збірнику: *Сила ангажованого мистецтва*, упорядкувала С. Осавчук, Пряшів 1983, стор. 251-258.

¹⁴ С. ГАПАК, *Образотворче мистецтво українців Чехословаччини 1918-1945*, Пряшів 1975.

¹⁵ Див. *Дружно вперед*, Пряшів, 7 (1968) 20.

¹⁶ Г. ОСТРОВСКИЙ, *Образотворче мистецтво Закарпаття*, Київ 1974.

¹⁷ На стор. 15 Островський подає, що М. Манкович не мав академічної підготовки (скінчив у Відні); тільки побіжно згадує Й. Змія-Миклошшія, а І. Ромбауера взагалі не подає, тощо.

XVII-XVIII віку, значну частину присвятив також іконописанню, включно з іконописанням на Закарпатті.¹⁸

2. ЗАКАРПАТСЬКІ ЧУДОТВОРНІ ІКОНИ

На Закарпатті художники церковного малярства втішались великою пошаною, бо вони спричинялись до величі й краси Божих храмів і розвивали духовну культуру Срібної Землі. А тому що церковні приписи щодо писання ікон були точно усталені й вимогливі, то ікони мусіли писатись на мистецькому рівні й визначатись художньою вартістю. Ось чому мукачівський владика Мануїл М. Ольшавський, під час загальної візитації своїх парафій у рр. 1750-1752, сумлінно приглядався іконам і церковному стінописанню, наскільки вони відповідали церковним приписам. У своєму канонічному звіті Владика відтак подав також мистецьку вартість деяких церковних ікон, як теж іконостасів.¹⁹

Давні закарпатські іконописці нам мало відомі, хоч деякі з них прославилися чудами, що їх докладно описав о. І. Сильвай-Уриїл у своїй цінній книжечці — *Наші сокровища*.²⁰ Щоб мати ясний образ чудотворних ікон на Закарпатті, наведемо бодай коротку історію цих, уже століттями почитаних, ікон:

I. Найстарша з них — це *Мукачівська ікона*, яку подарував Папа Пій XI Святомиколаївському монастиреві ОО. Василян на Чернечій горі, біля Мукачева, 1926 року.²¹ Сама ікона походить з XV-го сторіччя і намальована десь у Візантії, може бути й у самому Царгороді.²² Вона представляє Пресвяту Богородицю з малим Ісусом, що Його тримає на лівому рамені. Ісус у лівій руці держить земну кулю, а правою благословляє всіх, що почитають Його Пресвяту Матір. По обох боках Богородиці напис грецькими буквами — МНТНР КУРІΟΥ (Мати Господа). Хто написав цю ікону і як вона дісталася до Риму — невідомо. Одне певне, що цілими

¹⁸ П.М. Жолтовський, *Український живопис XVII-XVIII ст.*, Київ 1978.

¹⁹ Звіти еп. М.М. Ольшавського про канонічну візитацію подав В. ГАДЖЕГА, *Додатки к історії русинів і руських церковей* у поодиноких жупах, що появилися у *Науковому Збірнику Т-ва Просвіта*, Ужгород 1922-1936. Характеристика ікон Ольшавським: «образи красні», «ікони прості», «образи лиш паперові», «образи роботи тутешнього маляра» тощо.

²⁰ На основі книжечки Уриїла-Сильвая, автор описав усі закарпатські чудотворні ікони у *Благовістник*, Пряшів, 1987, чис. 12 – 1988, чис. 7, під спільним заголовком: «Пречиста Діва Марія в житті наших епархій».

²¹ Ст. Р.(ешетило, ЧСВВ), «Образ Пресв. Богородиці, дарований Святішим Отцем Пієм XI мукачівському монастиреві», стаття у *Записки ЧСВВ*, Жовква, II (1927) 411-416.

²² Внизу з лівого боку ікони позначений рік – 1453, тобто рік упадку Царгороду.

віками її зберігали у Ватиканському музею, поки Папа не зволив подарувати її закарпатським українцям. Вдячні почитателі назвали цю ікону — *Заступниця Мукачівська*.²³

II. Уже на початку XVII-го сторіччя у Краснобрідському монастирі Святого Духа почиталась старинна чудотворна ікона, якої початки сягають глибше в давнину. З часом навколо неї зродились різні легендарні оповідання, так що тепер годі усталити історичні початки ікони й самого Святодухівського монастиря у Красному Броді, на Земплинщині.²⁴ Одно певне, що на порозі XVII ст. при монастирі вже стояла окрема капличка, в якій зберігалась чудотворна ікона, довкола якої горнулися богомольці навіть з галицького боку Бескидів.²⁵

Під час Раковцієвого повстання (1706 р.) дерев'яна церква з монастирем згоріла, уціліла тільки капличка з чудотворною іконою.²⁶ Щойно 1729 р. василіяни повернулись до Красного Броду й відбудували вже камінний монастир і церкву, а при чудотворному джерелі поставили нову, пізньо-бароккову каплицю, в якій приміщено прославлену на цілу Маковицю чудотворну ікону, що її 1769 р. відновив монастирський іконописець, ієромонах Михайло Спалінський, ЧСВВ.²⁷ З часом ікону торжественно вкоронували й покрили позолоченою шатою.

Нещодавно, 1972 року, Краснобрідську чудотворну ікону відреставрував академічний художник Микола Йордан, про якого буде слово нижче. Він теж написав вірогідну копію чудотворної ікони.²⁸

III. Дальшою чудотворною іконою є — *Клокочівська Богородиця*, написана невідомим малярем перед 1670 роком, коли то вона чудесно просльозилась.²⁹ Того року мадярські повстанці-куруци спалили клокочівську церкву. Але вірні, рятуючи чудотворну ікону, примістили її у

²³ Див. *Затиски ЧСВВ*, Рим, XI (1982) 154.

²⁴ К. Заклінський, «Нарис історії Краснобрідського монастиря», стаття у *Науковий Збірник Музею української культури (МУК) в Свиднику*, Пряшів 1965, т. I, 43-45.

²⁵ М. Ваврик, ЧСВВ, *По Василянських монастирях*, Торонто 1958, стор. 249-251.

²⁶ Перед Краснобрідською іконою ставались численні чуда, однак вони ніколи не були перевірені церковними властями. Богобійний народ все таки вірив у чудесне її заступництво і залюбки до неї прибігав, укладаючи в честь Краснобрідської Богородиці окремі духовні пісні. — Див. С. Пап, «Пречиста Діва Марія в житті наших епархій», у *Благовістник*, 7 (1988) 8.

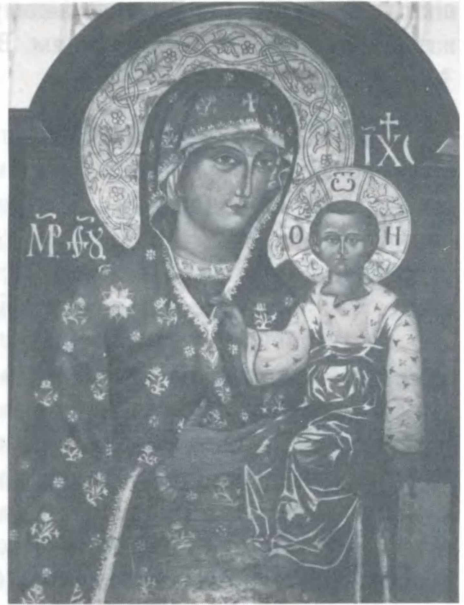
²⁷ J. Basiłowits, *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits, Cassoviae 1799*, P. II, 178-183.

²⁸ М. Поташ, ЧСВВ, «Красний Брід», стаття у *Греко-католицький календар на 1985 рік*, Братіслава 1984, стор. 86-88. Там також знімка ікони перед і по реставрації.

²⁹ Про Клокочівську чудотворну ікону див. статті автора у *Благовістник*, 5 (1970) 1-6, 11, де подана й важливіша література; *Благовістник*, 12 (1987) 7-8; 1 (1988) 8-9; 2 (1988) 8-9.



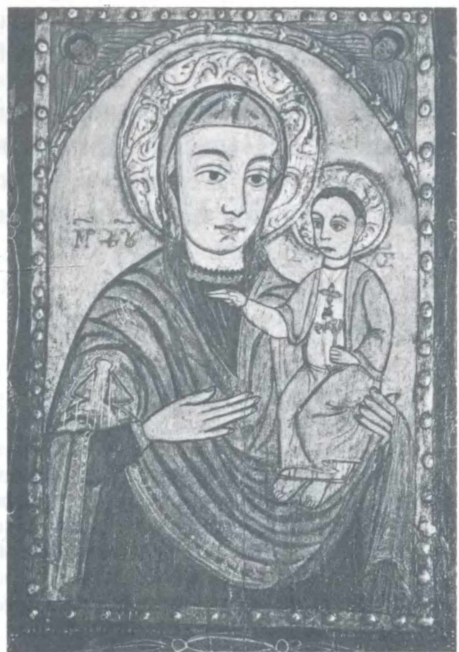
1. Мукачівська з 1453 р.



2. Краснобрідська з XVII ст.



3. Клокочівська, мал. перед 1670 р.



4. Маріяповчанська, мал. 1676 р. арт. С. Папом.

міському сховищі дорогоцінностей у Пряшеві. Незабаром ікона дісталася в руки графині Софії Баторі, вдови князя Юрія II Раковці († 1660), а вона примістила її у своїй замковій каплиці в Мукачеві.

1711 р., після придушення повстання Ференца II Раковці († 1735), цісарські війська зайняли Мукачівську фортецю і забрали з собою до Відня також Клокочівську плакучу ікону, де її приміщено в цісарській домашній каплиці. Тоді відізналось місто Пряшів, домагаючись звернення Клокочівської ікони. Після довгих переговорів цісарева Марія Тереза (1740-1780) наказала віденському маляреві Ф. Крамерові зробити копію дорогоцінної ікони, яку 12 березня 1769 р. врочисто перенесено до Пряшева й передано міській управі.

Після створення Пряшівської єпархії (1818 р.),³⁰ міська управа передала цю копію Клокочівської ікони єп. Г. Тарковичеві, а він примістив її в своїй домашній каплиці, як на престольний образ. Але клокочівські вірні заворушились і домагались, щоб Пряшівський владика віддав цю копію чудотворної ікони до їхньої парафіяльної церкви для всенародного почитання. Щойно наслідник Тарасовича, єп. Й. Гаганець (1843-1878), доручив акад. маляреві Ігнатієві Рошковичові написати іншу копію ікони для Успенської церкви у Клокочеві, де її відтоді публічно почитають.³¹ До відновлення всенародного почитання Клокочівської Богородиці, яка 1948 р. була врочисто коронована, багато спричинився відданий «син Марії», о. Іван Чекан, непохитний ісповідник св. віри.³²

IV. Найбільш прославлена чудотворна ікона на Закарпатті — це *Маріяповчанська*, що аж трьома наворотами просльозилася (в рр. 1696, 1715 і 1905) і зберігається в монастирській церкві ОО. Василіян.³³ Ікона, що просльозилася 1696 р., була написана «тутешнім», тобто закарпатським народним іконописцем, Степаном Папом, 1676 року. З протоколу урядового дослідження сльозіння знаємо, що він був братом тодішнього пароха в Повчі.³⁴

³⁰ А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 83-94.

³¹ *Благовістник*, 11 (1983) 1, де подана теж знімка першої копії ікони з підписаним текстом по-мадярськи: «Правдивий образ Божої Матері, котрий 1670 р. в церкві руського (українського) села Клокочово, що належить до Виняньського замку в горішній Мадярщині, на очах многих свідків сльозив, а відтак, коли його якісь еретики (мадярські куруци) штиком пробивали, заливаючись сльозами, плакав».

³² Згаданий о. І. Чекан був парохом Клокочова в рр. 1945-1950. Про нього див. А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Ісповідники віри нашої сучасності*, Рим 1982, стор. 286-289.

³³ А. Кралицький, ЧСВВ, «Монастырь Марія-Повчанській», стаття у *Листок*, 3 (1890) 32-33; *Записки ЧСВВ*, Рим, I (1949) 79-83. Опис ікони і перших двох сльозинь подає докладно — URIEL, *Kincseink*, р. 9-84; 102-160.

³⁴ Містечко *Повч*, Саболчського комітату, в глибині Мадярщини, в пол. XVII ст. було залюднене українцями й вони собі спорудили дерев'яну церквцю. Їхнім парохом став о.

Вже наступного року після урядового потвердження чудесного сльозіння, ікону, на приказ цісаря Леопольда I, врочисто перевезено до Відня й приміщено в соборі св. Стефана для публічного почитання. Ікона залишилась там аж до сьогодні. Зате незаний віденський маляр зробив копію Папової ікони, що її відтак приміщено в Маріяповчанському храмі на місці оригінальної. І дивне-диво! 1715 р. не оригінальна ікона у Відні, але її копія в Маріяповчі знову заплакала. Тим-то сама Божа Мати об'явила, що Вона бажає бути почитана таки серед бідного українського населення в Маріяповчі. Це вона наче потвердила повторним, з черги третім чудесним сльозінням, 1915 року.³⁵

V. Іншою чудотворною іконою закарпатських українців є — *Микульська Богородиця*, що її написав 1681 р. маляр-самоук, свящ. Лука, закарпатець.³⁶ Вона сльозила три роки після чуда в Маріяповчі, протягом 26 днів, тобто від 16 січня до 11 лютого 1699 року. У той час парафія Микула, розташована в глибині Семигороду, ще належала до Мукачівської єпархії. Церковні власті вислали тоді ОО. Єзуїтів з поблизького міста Клуж перевірити чудо. А єзуїти, під покришкою досліджування, забрали чудотворну ікону з собою до Клужу й примістили її у своїй церкві над головним престолом. Після розв'язання єзуїтів 1773 р., ОО. Піяристи перенесли Микульську чудотворну ікону до своєї церкви, де вона знаходиться до сьогодні. Таким чином, ще одна закарпатська чудотворна ікона опинилася в чужих руках.³⁷

VI. З візитацій марамороських монастирів 1749 року довідуємося ще й про плачучу ікону Божої Матері в Кричівському монастирі.³⁸ Про саму ікону, хто й коли її малював, нічого не знаємо, бо протокол візитації згадує тільки те, що в Кричеві, в тамошній монастирській церкві,³⁹ ікона Пресв. Богородиці плакала чотири тижні. Тож Мукачівський архимандрит ОО. Василян, о. Йосиф I. Годермарський († 1729), відніс Кричівську

Данило Пап, брат автора ікони. Після повторного сльозіння ікони, вдячні селяни додали до назви свого поселення – Марія, звідки й пішла назва – *Маріяповч*. – URIEL, *Kincseink*, р. 9-17.

³⁵ Докладну історію Маріяповчанської чудотворної ікони подає автор у *Благовістник*, Пришів 1988, чис. 3, стор. 8-9; чис. 4, стор. 8-10; чис. 5, стор. 8-10.

³⁶ URIEL, *Kincseink*, р. 87-91.

³⁷ Микульську церкву, при якій відбувались щорічно прощі до *Плачучої Богородиці*, 1936 р. перебрали під свою охорону румунські ОО. Василяни, – *Записки ЧСВВ*, XI (1982) 211-212. Повну історію Микульської ікони автор подав у *Благовістник*, 6 (1988) 6. Сьогодні по-румунськи Микула називається – *Monastirea Nicula*.

³⁸ Див. Г. КИНАХ, ЧСВВ, «Посіщення марамороських монастирів 1749 р.», звіт протоігумена, опублікований у *Записки ЧСВВ*, Жовква, II (1926) 105-122; А. Кралицький, ЧСВВ, «Обитель Кричовська», стаття у *Свѣт.*, Ужгород, 5 (1869) 2.

³⁹ Це була дерев'яна церковця, споруджена 1702 р. на честь Пресвятої Богородиці.

чудотворну ікону до Ягера для урядового перевірення. Ікона там таки й застрягла.⁴⁰ Щойно на початку 1720 р. Ягерський генеральний вікарій переслав архим. Годермарському анкету для переслухання свідків і уповноважив його, щоб разом з сусіднім римо-католическим священником перевів канонічне опитування про чудесне сльозіння, а протокол щоб переслав до Ягерського єпископа.⁴¹

На жаль, нам не відомий висновок канонічного опитування архим. Годермарського. Тимчасом у Кричівській монастирській церкві поставлено іншу ікону Пресв. Богородиці, і вона також просльозилась. Так Кричівський монастир став важливим відпустовим центром цілої Мараморощини. Коли ж 1721 р. Мараморощину остаточно підпорядковано Мукачівському з'єднаному єпископові,⁴² Марамороський православний єп. Доситей Теодорович († 1735) захопив цю другу Кричівську ікону й передав її комендантові Хустського замку, баронові Куклендерові,⁴³ а цей примістив її у замковій каплиці. 1766 р. блискавка вдарила у склад боеприпасів і рознесла цілу кріпость, що відтоді зосталась у самих руїнах.⁴⁴ Ось так пропав слід і за Кричівською плакучою іконою.

VII. Нарешті слід згадати ще чудотворну ікону у Павлові (Pálfalva), біля Мішкольцю, в Мадярщині, що належало в тому часі до Мукачівської єпархії.⁴⁵ Павлівська ікона сльозила на початку 1717 року понад один місяць. В протоколі слідчої комісії жителів Павлова називають — *русинами* (українцями), а їхнього пароха, о. Петра Липницького, *руським* (українським) священником. Ікону з наказу Ягерського римо-католического єпископа віднесли до Ягера, де її заховали й ніхто не знав, що з нею сталося. Аж 1950 р. вона раптом «з'явилася» в ягерському храмі ОО. Міноритів. Щойно 1973 р., на натиск Гайдудорозького греко-католического єп. Емерика Тимка († 1988), ікону нарешті привернено до Павлівської церкви, де відбуваються відпусти в день Зшестя Святого Духа.⁴⁶

⁴⁰ Ягерські єпископи, аж до усамостійнення Мукачівської єпархії 1771 р., приписували собі судову владу над цілим Закарпаттям, включно з греко-католиками, а Мукачівського владу вважали тільки своїм «обрядовим вікарієм». Тому архим. Годермарський звертався до Ягера, щоб перевірити чудесне сльозіння в Кричівській монастирській церкві. Саме тоді йшло перевіряння другого сльозіння у Маріяпівчі, через що слідство над Кричевським чудом так і застрягло.

⁴¹ Повний текст уповноваження з 25 лютого 1720 р. подав о. Кінах у *Записки ЧСВВ*, II (1926) 110.

⁴² ПЕКАР, *Нариси*, 76-78.

⁴³ Про Куклендера, коменданта хустського замку, згадує J. DUŠANEK, *Chust v Maramoroši*, Chust 1937, р. 96.

⁴⁴ *Ibid.*, 101-103.

⁴⁵ Тепер с. Павло належить до Мишкольцького екзархату, але в той час село було заселене українцями й належало до Мукачівської єпархії.

⁴⁶ URIEL, *Kincseink*, 174-175; див. теж статтю автора у *Благовістник*, 6 (1988) 6-7.

3. ІКОНОПИСАННЯ XVII-XVIII ВІКІВ

Імена давніх закарпатських іконописців нам мало відомі, хоч у їхніх іконах так і відбивалась народна творчість духа. Загально можемо сказати, що це були — *народні мистці*, як про них висловлюється вище згадуваний радянський дослідник Г. Островський:

«Дослідники стародавнього закарпатського живопису відмічають, що уся творчість в галузі іконопису Карпатської Русі повинна бути визнана народною в самому прямому розумінні слова. Її іконописці в переважній більшості не тільки ніде не вчилися, але й за пензель бралися чи не в міру необхідності. Переважна більшість ікон, безсумнівно, писана живописцями-самоуками, які навряд чи знали про іконописні школи, традиції і напрямні... Це правильне в цілому судження не варто, однак, приймати буквально. На Закарпатті, безперечно, працювало немало професійних живописців, які добре володіли засобами свого мистецтва. Навіть у рамках власне народного, селянського напряму іконопису, ми зустрічаємося зі справжніми майстрами».⁴⁷

Професійне художнє малярство на Закарпатті, із-за матеріальних причин, розвивалося дуже кволо й нерівномірно. Все ж таки, почавши від XVII-го сторіччя, вже починаємо пізнавати імена й художні ікони деяких професійних живописців. Таким був *Іван Щирецький*, перемиський майстер, відомий з 4-ох іконостасних образів, що їх намалював 1679 р. для церкви с. Суха, Свидницької округи, на Пряшівщині.⁴⁸ Виконані ним картини: *Усікновення, Перенесення мощей св. Миколая, Жертвоприношення Авраама та Преп. Антонія й Теодосія Печерських* — «вражають не лише простотою, щирістю і наївною чистотою живописного ладу, але і яскравою декоративністю композицій і колориту, своєрідною стилізацією».⁴⁹

Майстром іншого плану був його сучасник, «маляр мукачівський», *Ілля Бродлакович-Вишенський*, родом зі Судової Вишні, Львівської області.⁵⁰ Він відомий зі своїх підписів на іконах у селі Руськім і Шелестовім, написаних 1666 р. Ранні його ікони, написані в першій половині XVII ст.: *Покрова* з 1646 р. (зараз у Львівському музею українського мистецтва), *св. Архангел Михайл* (Ужгородський художній музей) та *Дейсус* (приватна збірка в Москві), виконані в яскравому колориті та чіткій композиції, вражають своєю величністю. Пізніші його варіанти, з другої половини XVII ст., як: *Христос Вседержитель, св. Миколай, Пресв. Богородиця* і

⁴⁷ Островський, 10.

⁴⁸ Див. *Словник художників України* (далі: СХУ), Київ 1973, стор. 263.

⁴⁹ Островський, 12.

⁵⁰ Там же; СХУ, 35.



5. Ікона Умоління (Деїсус) з кол. іконостасу в с. Рівне, Пряшівщина, XVI ст.



6. Ілля Бродлакович, *Архистратиг Михайл* (пол. XVII ст.).

Собор св. Архангела Михаїла, визначаються м'якшим, трохи ліричним колоритом, стриманим малюнком та площинною формою картин.

Розбіжність манери виконання ікон з підписом *Бродлакович-Вишенський* заставляє догадуватися про двох різних майстрів, можливо «батька і сина». ⁵¹ Більшість Бродлаковичевих ікон, включно з прославленою іконою св. Архангела Михаїла з Шелестівської церкви, сьогодні знаходяться в Закарпатському художньому музею в Ужгороді. ⁵²

У другій пол. XVII ст. на Закарпатті працювало чимало земляків Бродлаковича з Вишенської школи, яких ікони прикрашували закарпатські церкви. Між ними, на першому місці, слід згадати *Яцька з Вишні*, якого «творчість стоїть на межі професійної майстерности та імпровізаторства народних художників примітивістів, характерна для художнього осередку, до якого він належав». ⁵³ Відомі його композиції: *Розп'яття з чотирма предстоячими* та *Страшний суд* з 1656 р., намальовані для церкви с. Домашино, недалеко Вел. Березного. ⁵⁴ Подібним до Яцькового Розп'яття — це *Розп'яття* в с. Сухе, на якому видніє підпис: «Йоанн, маляр Вишенській, Р.Б. 1678». Його ж іконам властиві строгість композиції та нахил до реалізму. ⁵⁵

В Ужгородському художньому музею з того часу знаходиться ще одне *Розп'яття*, підписане: «Грицько з Вишні». Вже більше знаний на Закарпатті *Стефан Вишенський*, що своїми іконами прибрав церкви у с. Цюшка (1656) і в с. Стара Стужиця (1688). У с. Бистрий, на Свалявщині, збереглися ікони *Якова Вишні*, написані 1682 року. ⁵⁶

Характерною рисою художників з Вишні — це сумлінне підписування своїх ікон. Це слід розуміти як ознаку почуття власної мистецької гідности й поваги до рідної малярської школи у Судовій Вишні. За свідченням Островського, їхня творчість «розвивалась в одному руслі, в одному напрямі з іншими живописцями XVII ст., що працювали в Галичині та в Східній Україні. Це ще раз свідчить про спільність художньої культури й прагнень одного (українського) народу, штучно розділеного державними кордонами». ⁵⁷

Із підписів на образах ми також дізнаємося про іконописців XVIII ст.,

⁵¹ П.М. Жолтовський, *Український живопис XVII-XVIII ст.*, Київ 1978, стор. 43.

⁵² Г.Н. Логвин, *По Україні – Стародавні мистецькі пам'ятки*, Київ 1968, стор. 384.

⁵³ Жолтовський, 45.

⁵⁴ СХУ, 269.

⁵⁵ СХУ, 91; Жолтовський, 45, приписує живопис іконостаса в с. Сухе Стефанові Вишенському.

⁵⁶ Островський, 12.

⁵⁷ Там же. Тут можна б навести картину «Страшний суд» у с. Новоселиця (1662 р.), на якій зображені також запорожці. Вона докладно описана у Логвина, 369-372.

а саме на Пряшівщині — *Андрій Гасцький* 1736 р. розмалював іконостас у с. Венеція,⁵⁸ а *Микола Гасцький*, підписуючись «маляр Бардівський», 1744 р. розписав іконостас у дерев'яній церковці с. Ядлінка.⁵⁹ Вівтарна ж ікона, *Коронація Богородиці* з 1782 р. в с. Брежани, підписана латинським шрифтом: *Franciscus Ferdinandy*.⁶⁰

В середині XVIII ст. мистецьким осередком Закарпаття став Хуст, малярі якого визначались декоративним і протонародним живописом.⁶¹ З Хустської малярської школи вийшов «Ілля, маляр Хуски», який 1737 р. відновив іконостас у с. Колодне, Іршавського району.⁶² Трохи більше вже знаємо про закарпатських малярів другої половини XVIII ст., між якими відрізнявся — *Стефан, маляр Тербельський* (с. Тербля, Тячівський район), що розписав 1779 р. церкву св. Параскеви у с. Олександрівка, Хустського району. Сам мистець схилявся до аскетичного зображення постатей святих, зате його картини живі, насичені побутовим елементом і динамізмом народного життя. Це вже майстерне завершення закарпатського народного малярства.⁶³

4. МИСТЕЦЬКИЙ РОЗМАХ В ПЕРШІЙ ПОЛ. ХІХ СТОРІЧЧЯ

Після т.зв. «народних малярів», у першій половині ХІХ ст., на сцені закарпатського малярства з'явилися добре вишколені мистці, що вже покінчили малярські академії й здобули собі призначення професійних малярів, тобто: *Йосиф Змій-Миклошшій*⁶⁴ і *Михайло Манкович*, що навчалися у Віденській академії мистецтва, як також *Іван Ромбауер*, що закінчив Петербурзьку малярську академію. Про них уже маємо докладніші інформації.

а) *Йосиф Змій-Миклошшій* (1792-1841),⁶⁵ був першим урядовим маля-

⁵⁸ Б. Ковачевичова-Пушкар'ова й І. Пушкар, *Дерев'яні церкви східного обряду на Словаччині*, праця вийшла як том V — *Наукового Збірника МУК в Свиднику*, Пряшів 1971, стор. 261-262.

⁵⁹ Там же, 461-462.

⁶⁰ Там же, 49.

⁶¹ Логвин, 357.

⁶² Там же, 361. Ілля правдоподібно й заснував малярську школу в Хусті.

⁶³ Островський, 14; Логвин, 369; СХУ, 219.

⁶⁴ Родинне його ім'я було — *Змій*. Але що в селі було кілька родин з ім'ям Змій, то батька нашого художника Миколу змалярцено прозвали Змієм-Миклушом, а його сина *Миклушиком*, тобто Змієм-Микольцем. Отримавши диплом художника, він відтак змалярював своє ім'я на — *Miklossy*, з якого *Торисин* вивів укр. форму назви, *Змій-Миклошшій*. У СХУ, 90, його ім'я подане як *Змій-Микловський*.

⁶⁵ Повну біографію *Змія-Миклошшія* подають: *Торисин*, у журналі *Підкарпатська Русь*, Ужгород, 6 (1925) 89-90; С. Гапак, у журналі *Дружно вперед*, Пряшів, 4 (1951) 19-21;

рем Пряшівської єпархії. Народився 20 березня 1792 р. в бідній селянській родині с. Словінки, Спішського комітату. Вже в початковій школі він визначався бистрим розумом і замилюванням до науки. Влітку він часто виходив на горбочок за селом і рисував усе, що тільки вражало його природною своєю красою. Місцевий парох, о. Михайло Дудинський, спостеріг малярський хист хлопчини й намовив його батька, щоб вислав його до школи при Краснобрідському монастирі, де крім науки він мав нагоду привчитися також малярській штуці у тамошнього старенького монаха-іконописця. А що талановитий юнак утішався гарним голосом і любив церковні відправи, то незабаром він виробився також на доброго дяка.

Щоб багатонадійний юнак міг далі вчитися малярства, то о. Дудинський виклопотав для нього пост церковного півця при греко-католическій церкві св. Варвари у Відні. Ставши дяком при св. Варварі, 1814 р. Змій поступив до Віденської академії мистецтва, де навчався малярства у визначних художників. Після чотирьох років навчання він здобув диплом професійного маляра й славу здібного художника. Коли б Змій-Миклошій був залишився на чужині, він міг стати славним малярем, але його серце рвалося у рідні сторони. Його очарували побутові картини бідного українського народу, що їх він по-майстерськи відображував на своїх ранніх полотнах.

Вдома, на Пряшівщині, Змій мусів думати й про своє існування, тому він узявся до розписування церков і іконостасів, що їх він писав не так своєю художньою рукою, як радше своїм серцем, сповненим живучою вірою. Тому цілком не дивно, що вже 1823 р. Пряшівський єп. Григорій Таркович назначив його урядовим малярем єпархії. Але з невідомих нам причин, він зайняв своє місце єпархіяльного маляра щойно після десяти років.

У своїй рідній єпархії, Змій-Миклошій уміло писав одну за одною ікони, що чарували серця вірних. Малював і розписував іконостаси по цілій єпархії, починаючи з катедрального храму в Пряшеві, де майстерно розписав і бічну каплицю св. Хреста (1835 р.). Хто ж не подивляється його іконостасних образів у с. Варганівці, Руська Нова Весь, Койшов, Пітрова, чи у Мучоню (тепер у Мадярщині)? Хто ж не захоплюється його чудовими іконами у с. Решів, Собош, Фіяш, а хоча б у с. Великий Сулин? В них усіх відображається геніяльність завершеного художника.

Ради цілоти зображення Словінського маляра, варто підкреслити,

що він відзначався також на полі світського живопису, зокрема як портретист і пейзажист. Можемо сміло сказати, що Змій-Миклошшій, як автор цілого ряду «портретів, пейзажів і жанрових картин з життя закарпатських українців, став по суті основоположником закарпатського світського живопису».⁶⁶

На жаль, більшість його «світських» творів затратились і сьогодні відомі нам тільки з літературних згадок, хоч його полотна були поштовхом до пошавлення образотворчого мистецтва на Закарпатті в другій половині XIX століття.⁶⁷ Із Змієвих портретів збереглись зображення першого Пряшівського єп. Григорія Тарковича, фундатора Пряшівської єпархіяльної бібліотеки — Івана Ковача († 1834) та визначного Пряшівського каноніка — Андрія Хіри († 1840). З жанрових його картин можна б згадати його знамениту — *Процесію на свячення води* на Богоявлення, *Земплинське весілля* та *Вибір нареченої* на відпусті в Красному Броді.

Йосиф Змій-Миклошшій помер у розгарі своєї видатної праці у Пряшеві, дня 1 грудня 1841 року. Його похоронено на пряшівському кладовищі. Та 1924 р. його гріб завалився і ніхто не відновив його надгробного пам'ятника. Таким чином слід за ним пропав.

б) По смерті Йосифа Змія-Миклошшія, Пряшівським єпархіяльним малярем став його небіж, *Михайло Змій-Миклошик (1818-1850)*, родом теж із Словінок. Він любувався малюванням портретів, але обставинами життя був змушений посвятитися церковному малярству, зокрема розписові іконостасів. Однак він не встиг уповні розвинути свого художнього хисту, бо замолоду помер. Залишив по собі гідний пам'ятник — розпис іконостаса у парафіяльній церкві міста Мукачева.⁶⁸

в) *Михайло Манкович (1785-1853)* — був одним з найбільш популярних закарпатських іконописців, що у своїх художніх картинах здійснював пориви свого поетичного серця.⁶⁹

Михайло Манкович народився 1785 р. у с. Блажово, на Пря-

⁶⁶ Островський, 15; СХУ, 90; про його навчання у Краснобрідському монастирі див. *Науковий Збірник МУК в Свиднику*, Пряшів 1965, т. I, 52.

⁶⁷ В.В. РУБАН, *Український портретний живопис другої пол. XIX і початку XX століття*, Київ 1986, стор. 144. В Національному музею у Львові знаходиться портрет о. П. Паславського, пароха св. Варвари у Відні, що його намалював Змій-Миклошшій (Міклошшій); його описала Софія МАЛЕЦЬ, «Незабуття постать о. П. Паславського», у *Мета*, Львів, 29.III.1992, ч. 3, стор. 5.

⁶⁸ ALEXU, 81.

⁶⁹ *Ibid.*, 82-86; С. ГАПАК, «Маляр М. Манкович», стаття у *Дружно вперед*, 11 (1955) 14-15; І. МАЦІНСЬКИЙ, «Михайло Манкович, 1785-1853», у *Дукля*, 3 (1970) 79.

шівщині.⁷⁰ Середню освіту набув у Сабинові та Левочі, а богослов'я закінчив в Ужгороді. Ставши священником, значну частину часу присвячував малярству. Трапилося, що до його деканату навідався Мукачівський єп. Андрій Бачинський. На зібранні окружного духовенства Манкович не дуже слідкував за ходом нарад, але потайки рисував олівцем портрет старенького вже владики, з довгою білою бородою. Владика скоро спостеріг, що Манкович не стежив за нарадами й непомітно підійшов до нього. Побачивши свій «портрет», Бачинський зразу пізнав небувалий хист молодого священника й на свій кошт вислав його до Відня на студії малярства.

Спочатку Манкович сумлінно вчав на виклади, але по якомусь часі романтичний Відень зачарував його й він почав занедбувати свої студії.⁷¹ Коли ж єп. Бачинський дізнався про розгульне життя свого стипендиста, то перестав посилати йому допомогу. Манкович шойно тоді опам'ятався, але вже було пізно. Тож кинувши у свою торбину палітру й кілька пензлів, він вибрався на мандрівку через Львів і Київ, до Москви. Утримувався з того, що в дорозі намалював. Під час мандрівки він заходив до славніших церков, щоб на місці студіювати твори видатних іконописців. Так він покинув священство й цілковито віддався малярству.

Наприкінці 1809 р., по смерті єп. Бачинського, Манкович вернувся до Відня і став дяком при церкві св. Варвари. Одночасно продовжував свої студії в Академії образотворчого мистецтва. Одержавши диплом, Манкович 1813 р. повернувся в рідні сторони вже як визначний живописець і з запалом віддався творчій праці при розписуванні наших церков. Він то розмалював церкву у с. Снаково і Нижня Радвань, де по ньому залишилася досить удала картина, *Покладення Христа до гробу*. Зразу розписав іконостас у Чабалівцях (1814 р.), а відтак у Біловезі (1817 р.). Згодом оздобив церкву у Фулянці (1830 р.), як також у Нятові (1831 р.) та в інших селах.⁷²

На доручення пароха катедрального храму в Пряшеві, кан. А. Хіри, Манкович зробив копії кількох образів західних художників, а саме: *Мати Божя з дитятком Ісусом, св. Вернард*, і *Розмова Христа зі самарянкою*. Вони приміщені в бічних каплицях пряшівського катедрального

⁷⁰ З роду Манковичів з Блажова вийшов також Мукачівський єп. Ю.Г. Блажовський (1738-1742). Ставши єпископом, змінив своє прізвище згідно з рідним своїм селом на – *Блажовський*. – ПЕКАР, *Нариси*, 199.

⁷¹ Манкович висвятився в неодруженім стані.

⁷² Майже всі живописні роботи Манковича подані у збірнім творі про мистецтво в Угорщині, під назвою: *Magyar művészet 1800-1850*, Budapest 1896, p. 433.

собору.⁷³ З оригінальних полотен Манковича звертають на себе увагу: *Дочка Лота, Йосиф з жінкою путифара, і Марія Магдалина.*

Наприкінці свого плодового життя Манкович потерпів частинний параліч і 1851 р. удався на передчасний відпочинок, проживаючи останні свої роки в Ужгороді, де й помер 21 жовтня 1853 року. На жаль, місце його спочинку нам невідоме.

г) *Іван Ромбауер (1782-1849)* — народився 28 травня 1782 р. в Левочі, на Спішу.⁷⁴ Його батько був різьбарем. В той час у Левочі працювало декілька професійних малярів-портретистів, які, збагнувши малярський хист юнака, охоче підтримували його художні пориви. Основу малярської штуки Ромбауер набув у відомого данського портретиста Івана Я. Штундера, який у тому часі також перебував у Левочі. 1804 р. Ромбауер перенісся до Пряшева, де став малярем багатой купецької родини Штайнгюбелів. Малював, на замовлення, портрети членів знатних родин Східної Словаччини. Він також часто заїжджав до Бардіївських купелів, де малював портрети заможніших купелевих гостей. Там на нього звернув увагу волинський граф Ілінський і 1806 р. взяв його з собою до Петербурга, де він лишився аж до 1824 року.

У Петербурзі Ромбауер закінчив академію малярства, удосконалився в писанні портретів і набув велике замилювання до іконописання. На доручення графа Бобринського, для родини якого Ромбауер намалював кілька портретів, він став придворним малярем царя Олександра I (1777-1825), а згодом членом Імператорської академії мистецтва. З петербурзької доби відома його ікона — *Воскресіння Ісуса Христа*, ескізи якої Ромбауер приніс з собою до дому.

По своїм повороті до Пряшева, Ромбауер почав розписувати церкви і в скорому часі вславився як знаменитий іконописець. За зразок його майстерности можемо взяти іконостас у с. Цернина, біля Свидника. На жаль, його іконописні роботи на Пряшівщині ще донині недосліджені й тому годі щось конкретного сказати про творчість Ромбауера у царині церковного малярства. Художник помер на розрив серця 12 лютого 1849 р. в Пряшеві, але місце його відпочинку нам невідоме.

⁷³ Згадані полотна Манковича були нещодавно відновлені відомим художником М. Йорданом, про якого розкажемо пізніше.

⁷⁴ Див. С. ГАПАК, «Іван Ромбауер – маляр Пряшівщини», стаття у *Дружно вперед*, 7-8 (1952) 45-47; К. ГАЛАСОВА, «Майстер портретів», у тижневику *Нове життя*, Пряшів, 18 серпня 1972, стор. 5; Й.С., «190 років з дня народження художника Яна Ромбауера», у *Дружно вперед*, 8 (1972) 25.



7. Й. Змій-Миклошшій, портрет Пряшівського єп. Григорія Тарковича († 1841).



8. І. Ромбауер, Намісна ікона М.Б. у с. Цернина, Пряшівщина.



9. Богданські, Іконостас у с. Курино, р-н Михайлівці з кінця ХІХ ст.

5. ІКОНОПИСЦІ ДРУГОЇ ПОЛ. ХІХ СТОЛІТТЯ

В другій половині ХІХ ст. розписування церков на Пряшівщині майже повністю перебрала польська родина *Богданських*, що видала аж сімох церковних малярів.⁷⁵ Першим художником у сім'ї Богданських, яка проживала в містечку Ясліска, був — *Йосиф Богданський (1800-1884)*, а за ним двох його синів, *Павло (1831-1909)* та *Антін (1836-1918)*. Відтак прийшли два сини Павла, *Іван* і *Фелікс*, як теж два сини Антона, тобто *Михайло* та *Зігмунд Богданські*. У Пряшівській єпархії вони разом розписали аж 25 церков. Але їхній іконописний стиль зовсім не відповідав вимогам східного іконописання, а малювали вони тільки олійними фарбами, на крейдяній основі.

Далеко ближчим до вимог східного іконописання був професійний живописець — *Фердинанд Видра (бл. 1815-1879)*, який працював переважно в Мукачівській єпархії, як урядовий єпархіяльний маляр.⁷⁶ Видра вивчав малярське мистецтво у Відні, а відтак у Римі. Його так характеризує вище згаданий Островський:

«Як урядовий маляр-художник Мукачівської єпархії, він прагне перенести на місцевий ґрунт принципи та прийом італійського пізньобарочного декоративного живопису. Його твори відзначаються композиційним розмахом, декоративністю колориту, динамікою і реалістичною достовірністю персонажів та зображеного простору. Цей дух і традиції монументального живопису Італії ХVІІІ ст. виявилися дуже живучими. Ними пройняті роботи багатьох закарпатських монументалістів ХІХ-першої пол. ХХ ст., від Ф. Видри і Г. Рошковича до Д. Вирага та Й. Бокшая».⁷⁷

Важливіші роботи Видри — це іконостас і ряд ікон у катедральному храмі в Ужгороді (1858), оздоблення церков у Мукачеві, Білках, Зарічеві, Новоселиці, Великому Давидкові, Ростоці, частинно у Вел. Копані та ін.⁷⁸ На старість Видра перебував у селі Білки, де й помер 1878 року.

Ігнат Рошкович (1854-1915) — один з найвизначніших закарпатських

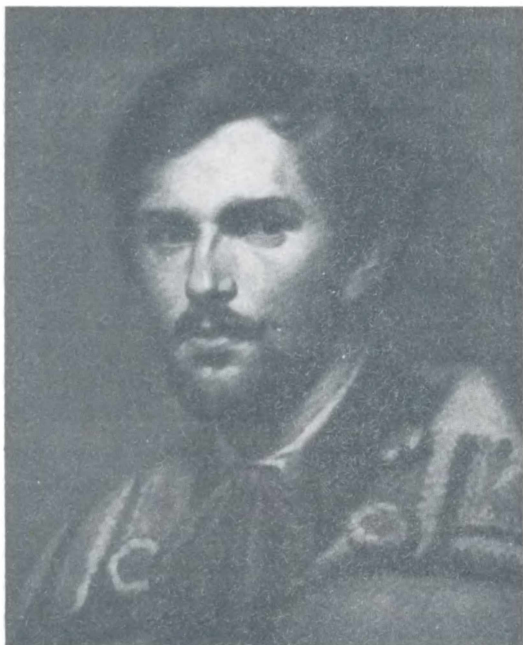
⁷⁵ М. PRZEŹDZIECKA, «Dzieje rodu Bogdanskich, malarzy cerkiewnych po obu stronach Karpat», розвідка у *Науковий Збірник МУК в Свиднику*, Пряшів 1965, т. 1, стор. 107-125; про них автор писав у *Грекокатолицький календар на 1982 рік*, стор. 114-116.

⁷⁶ *Шематизм Мукачівської єпархії на рік 1868*, стор. 16, перший раз згадує Видру як «єпархіяльного маляра».

⁷⁷ Островський, 18.

⁷⁸ Видра малював також римо-католическі костели в глибині Мадярищини. Знані його картини у містечку Шарпад і у славній базиліці Веспрему. — Див. *Грекокатолический календар на 1982 р.*, стор. 116.

майстрів живопису й знаменитий портретист.⁷⁹ Народився 28 вересня 1854 р. у с. Славківці, на Земплині, де його батько був тоді парохом.⁸⁰



І. Рошкович, *Автопортрет* (1870).

Перші кроки в малярстві зробив під керівництвом гімназійного вчителя рисунків в Ужгороді, Ференца Хевердле,⁸¹ який спостеріг малярський хист юнака й давав йому приватні лекції. На вакаціях Рошкович вдосконалювався в живописі в епархіального маляра Ф. Видри, який тоді вже перебував у с. Білки.

1875 р. Рошкович поступив до академії мистецтва в Будапешті, де студював під керівництвом видатних малярських живописців, Д. Бенцури та Б. Секеля. Після закінчення академії (1879 р.), Рошкович отримав стипендію і виїхав до Парижа, а згодом до Мюнхену, де завершив свою художню освіту під керівництвом акаде-

миків К. Пілотті й А. Вагнера. Для удосконалення свого художнього стилю Рошкович відбув ще й довшу студійну подорож по Італії, де протягом двох років старанно вивчав мистецтво пізнього ренесансу.

З Риму Рошкович вернувся до Ужгороду, де короткий час працював як учитель рисування при гімназії, а 1885 р. перенісся до Будапешту, що відтоді став центром його діяльності і його слави. Фундаментальною його роботою в малярській столиці було розписання залі св. Стефана в королівському палаці (1896). Тут не місце розписуватися про успіхи Рошковича на полі світського живопису,⁸² але радше звернемо нашу увагу

⁷⁹ Рубан, 144-145; Островський, 20-25; Изворин, 391-393; *Művészeti lexikon*, Budapest 1926, р. 691.

⁸⁰ Батько художника, о. Ігнатій Рошкович (1822-1895), визначався як духовний письменник. Як вдівець, став професором духовної семінарії в Ужгороді, а згодом каноніком.

⁸¹ Про Ф. Хевердле († 1910), див. Островський, 18-20.

⁸² Про мистецькі твори Рошковича чисто світського характеру – див. *Művészeti lexikon*, 691.

на його церковні розписи, в яких він не менше блиснув своїм генієм, захоплений своєю подорожжю до св. Землі.

В рр. 1880-1890 Рошкович виконав більшу кількість храмових розписів по цілій Мадярщині. Його монументальні розписи ще й сьогодні оздоблюють стіни базиліки св. Стефана в Будапешті. За свої роботи в ділянці релігійного живопису Рошкович не один раз був відзначений різними нагородами чи преміями, включно з золотою медаллю, присудженою йому угорською владою 1900 року.

Літом Рошкович часто приїжджав на Закарпаття, де не дармував, але ревно брався за малярську кисть, щоб оздоблювати також рідні церкви.⁸³ Ось так він розписав церкви чи намалював вітарні ікони в с. Красношори, Вел. Копаня, в Ужгородській церкві на Цегольні, в Мукачеві та ін. Пряшівський катедральний храм величається прекрасною його плащаницею з 1891 р.⁸⁴ Рошкович почав був розмальовувати катедральний храм у Пряшеві, але через неприхильну критику одного з каноніків,⁸⁵ замалював своє ім'я на монументальних фресках над бічними каплицями й покинув працю, що її по ньому закінчував *Микола Змії*,⁸⁶ який однак не дорівняв геніяльності Рошковича.

Найбільш знаною іконою, написаною І. Рошковичем, це копія Клоковської чудотворної ікони Пресв. Богородиці, про що було слово вище. Помітною є також його ікона *Св. Кирило і Методій, апостоли слов'ян*, підписана ним кириличними літерами. Це ікона, що її Рошкович намалював 1876 р. олією на полотні для тодішнього диригента катедрального хору в Ужгороді, о. Юлія Дрогобецького. Вона тепер зберігається в Ужгородському художньому музею.⁸⁷

Хоч Рошкович виконував свої живописні роботи під впливом західних майстрів, в яких він навчався, все ж таки він виробив свій власний стиль і спосіб іконописання, будучи прив'язаний своїм серцем до рідної церкви й народу, тому його сміливо можемо зарахувати до закарпатських іконописців.

⁸³ Церковні праці Рошковича досить докладно описує Островський, 21.

⁸⁴ Знімка плащаниці у *Листок*, 22 (1891) 258.

⁸⁵ Під впливом ренесансу, Рошкович занадто віддалився від традиційного іконописання, притаманного східному обрядові. Неназваний канонік мав десь зауважити: «То якось не по-нашому!»

⁸⁶ Точніших даних про *Миколу Змія* нам не вдалося віднайти. Однак з його робіт у Пряшівському катедральному храмі можемо зробити висновок, що він належав до кращих художників Пряшівщини.

⁸⁷ Ю. Дрогобецький пізніше став Крижевським єпископом у Югославії (1891-1914). По його смерті брат владики подарував цінну ікону Св. Кирила і Методія Мукачівському єпископові. Вона зберігалася в єп. резиденції в Ужгороді; совіти її забрали й примістили в Ужгородському художньому музею.

Останніми роками своєї життєвої мандрівки Рошкович часто хворів. Ба, що гірше для кожного художника, він почав сліпнути. Помер у Будапешті 29 листопада 1915 р., на 61-ім році свого творчого життя.

Домінуючим жанром закарпатського образотворчого мистецтва під кінець XIX і на початку XX ст. залишився надалі релігійний, тобто церковний живопис. Цитуючи Островського, можна сказати, що «характерними майстрами того часу були такі епігони традиційної пізньюакадемічної манери, як єпархіяльний живописець Юлій К. Фенцик,⁸⁸ Микола Головчак, Гаврило Мигаль, Іван Чміль, Ніль Сильвай, Едвард Гриняк та інші. Жоден з них не відзначався творчою своєрідністю, а їхні роботи так і не піднялися над рівнем посередності».⁸⁹

Наприкінці XIX ст. на Закарпатті трудилися також галицькі малярі, як напр. згаданий *Микола Головчак*, який перебував у Давидкові й розписав церкву у Лохові⁹⁰ та *Іван Чміль*, що розписав церкву у с. Жуків.⁹¹ Але найкращим з них був таки *Теоділь Копистинський (1844-1916)*, що розмалював цілий ряд церков на Закарпатті.⁹²

6. ПОЧАТКИ ТВОРЧОГО ЗАХОПЛЕННЯ XX СТ.

На початку XX ст. на арену художнього малярства виступає нове покоління закарпатських іконописців, між якими відзначилися: Юлій Віраг, Юлій Яцик-Іяс, Йосиф Бокшай і Микола Йордан.⁹³

Юлій Віраг (1880-1949) — народився в Хусті, 1 листопада 1880 р.⁹⁴ Закінчивши гімназію в Ужгороді, поїхав до Парижа на науку малярства в Академії Жульєна, а звідти перейшов до академії мистецтва у Мюнхені, де здобув диплом професійного живописця. Неспокійний його характер

⁸⁸ *Юлій К. Фенцик* – урядовий маляр Мукачівської єпархії, заразом і різбар, і золотник. Здебільшого трудився в Сукмарським комітаті. Найкраща його робота – гр. кат. церква у Великому Каролі, тепер у Румунії. Лишилися гарні його образи в церкві с. Велика Копаня. – *Листок*, 23 (1888) 363.

⁸⁹ Островський, 30.

⁹⁰ *Листок*, 7 (1888) 112. Головчак почав розписувати церкви на Закарпатті 1874 року.

⁹¹ Островський, 29.

⁹² СХУ, 111; збірку творів Копистинського видав М. Ткаченко, *Теоділь Копистинський*, Київ 1972.

⁹³ Тут не зараховуємо визначних закарпатських художників, які працювали переважно на полі світського малярства. Про них докладно розповідають Г. Островський і С. Гапак у їхніх згаданих працях.

⁹⁴ Про Ю. Вірага, див. СХУ, 44; Островський, 32-33; *Русській земледільській календарь на 1922 год*, Ужгород 1921, стор. 112; *Греко-католицький календар на 1983 рік*, Братіслава, стор. 69-70.

спонукував його до частих подорожей по цілій Європі. Нарешті, 1901 р. вибрався до Америки, де здобув нагороду за монументальну свою картину: *Коронація П.Д. Марії*. Вернувшись додому, незабаром вступив до ОО. Василян на Чернечій горі, біля Мукачева, де розписав іконостас і монастирську церкву у пізньобароковім стилі.

Вірагів неспокійний дух знов загнав його у світ. Так ото його змобілізовано 1915 р. до війська й він перебув майже три роки на італійському фронті. Додому вернув уже хворою людиною. Розписавши зі смаком кілька закарпатських церков, 1928 р. був назначений єпархіяльним малярем.⁹⁵ Відтоді йому жилося краще.

На жаль, його розписи не вивчені й тепер немає можливости ототожити хоча б важливіші його роботи, чи визначити ним розписані церкви. Крім монастирської церкви на Чернечій горі, Вірагові приписують іконостаси у Новому Давидкові й Чаповцях, як і чарівну ікону: *Успення Божої Матері* у Зняцівській церкві.⁹⁶ Повалений зтяжною недугою, Ю. Віраг помер у Мукачеві, 22 березня 1949 р., на 69-му році свого неспокійного життя.

Юлій Яцик-Іяс (1874-1941) — обдарований живописець, проте дуже складної біографії. Своє родинне ім'я *Яцик* змадяризував на — *Іяс*.⁹⁷ Як амбітний юнак, навчався в Будапешті, Мюнхені й Парижі. По закінченні академії малярства, побував ще у Відні та інших європейських країнах, відвідав навіть Америку. Нарешті вернувся на рідні землі й лишився вірним Закарпаттю.

Яцик-Іяс писав закарпатські пейзажі й побутові картини з життя селян, розписував церкви й церковні ікони. 1922 р. став урядовим малярем Мукачівської єпархії. Помер в Ужгороді на 67-му році свого творчого життя.⁹⁸

Йосиф Бокшай (1891-1975) — академічний маляр, а за совітів — народний мистець Укр. Р.С.Р. й доцент Львівського університету, чи не найкращий мистець з усіх іконописців, що їх досі Закарпаття видало.⁹⁹

⁹⁵ Див. *Душпастьєрь*, Ужгород, 5 (1928) 116-117.

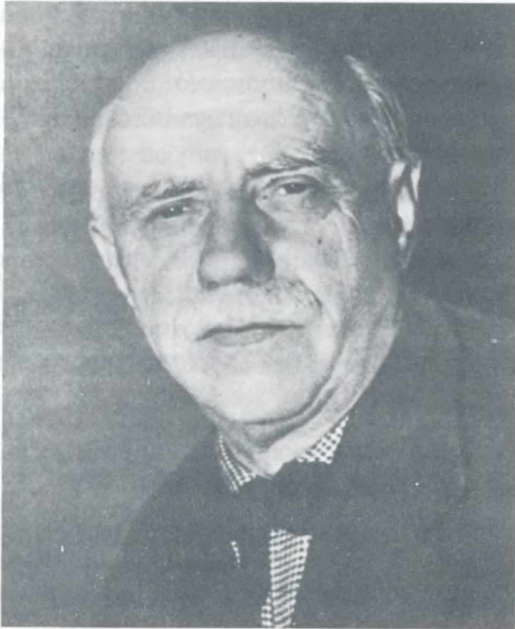
⁹⁶ Так подає *Русск. земл. календарь*, стор. 112; Вірагові світські полотна подані у *Каталог меморіяльної виставки творів Ю.Г. Вірага*, Ужгород 1950.

⁹⁷ *Островський*, 33-34; *Грекокато. календар на 1983 р.*, стор. 69-73; *Благовѣстник*, Ужгород, 1 (1922) 16.

⁹⁸ Щоб одержати пост «єпархіяльного маляря», Яцик-Іяс намалював портрети всіх Мукачівських єпископів від канонізації єпархії, тобто від єп. І. Брадача до єп. А. Паппа. Вищезгаданий *Благовѣстник* зауважує: «образи довольно слабѣ».

⁹⁹ Про Й. Бокшая вже назбиралась багата література. Тут згадаємо тільки важливіші публікації: С. ГАПАК, його статті у *Сила ангажованого мистецтва*, 82-85; у *Дукля*, 5 (1966) 47-48; 5 (1971) 59-63; у *Дружно вперед*, 9 (1966) 18-19; *Островський*, 37-41; монографія В.

Йосиф Бокшай народився 2 жовтня 1891 р. в Кобилецькій Полянці, Мараморощина, де його батько був греко-католическим священиком. Виростав серед чудових лісистих Карпат, серед квітучих полонин і бистрих гірських потоків, де глибоко вдихував у себе чар і красу своєї рідної землі.



Й. Бокшай, акад. маляр († 1975).

Ще як учень Мукачівської гімназії звернув на себе увагу професора Тібора Калмара своїми чудовими рисунками. Малярства навчався в академії мистецтва в Будапешті. 1914 р. йому присуджено диплом академічного маляра за незрівняну картину: *Христос на Закарпатті*.¹⁰⁰

Під час світової війни Бокшай попав у російський полон. Перебуваючи на роботі в Україні, мав нагоду у вільному часі розписувати аквареллю місцеві краєвиди. Вернувшись додому, став професором рисунків в Ужгородській гімназії, а вільний час присвячував на малювання принадних пейзажних картин та історичних па-

м'яток. Празька виставка Бокшаєвих кращих полотен у 1926 році представила його вже як досвідченого художника.

Як маляр, Й. Бокшай крокував дорогою реалістів. Народ і природа рідного Закарпаття, з його чарівними горами й долинами, гірськими річками й завітчаними полонинами, мальовничими селами й похиленими від старости дерев'яними церковцями — ось зміст його мистецького доробку. Побутові картини з життя робітників і селян, гуцульське весілля та колядники, обрядові звичаї й забави, все те знайшло місце на його принадних полотнах.¹⁰¹

Курильцевої, *Бокшай Йосиф Йосифович*, Москва 1962; СХУ, 30; стаття С. ПАПА у *Календар Благовістника на 1973 р.*, стор. 93-96. Про іконописання Бокшая докладно розповідає Изворин, 413-414.

¹⁰⁰ На картині зображений Христос, що виголошує «Нагірну проповідь» (Мт. 5:1-7:29), а навколо Нього стоять чи сидять чоловіки, жінки, дівчата, юнаки й дівчата; всі вони вбрані в народний одяг і уважно слухають євангельське слово.

¹⁰¹ Нашою метою не є розповідати про художню творчість Бокшая світського характеру, про що достаточо розказують Островський чи Гапак.

Й. Бокшай також намагався піднести образотворче мистецтво на Закарпатті. Разом з академічним малярем А. Грицем-Ерделі,¹⁰² він заснував в Ужгороді школу малярства, з якої відтак вийшов цілий ряд визначних закарпатських художників, про яких докладно розповідає доцент С. Гапак.¹⁰³

Як глибоко віруючий художник, Бокшай залюбки брався до розписування церков чи церковних ікон, що чарували своїм реалізмом і побутовим елементом. Його ікони цінні не тільки тому, що виконані на високо мистецькому рівні, але зокрема тому, що вони рідні, наші. На його картинах Христос благовістить верховинцям, навчає закарпатських дітей, виступає на тлі закарпатського краєвиду тощо. Бокшаєві ікони, що оздоблюють наші церкви, це ікони наших святих, св. Василя Великого, св. Івана Золотоустого, св. Кирила й Methodія, св. Антонія та Теодосія Печерських, св. Ольги, св. Володимира та інших. А в своїх іконописних картинах, що приваблюють своїм ліризмом і задушевністю, Бокшай вірно зображує ширю релігійність і побожність простолюддя і вміло схоплює життєві риси свого народу.

Як видатний іконописець, Бокшай розмалював Кирило-Методіївську церкву у Сторожниці (давніше Йовра), біля Ужгороду, монастирські церкви ОО. Василян в Малому Березному й Ужгороді, церкву ОО. Редемптористів у Михайлівцях, каплицю Учительської семінарії в Ужгороді, церкви у Руськові, Матівцях, Доробратові та в інших місцях. Напрестольними іконами кисті Бокшай можуть похвалитися церкви у Вел. Селменці (Зіслання Святого Духа), Чічеровцях (Покрова М.Б.) та у Сасові (Переображення). А вже на правду монументальним його твором є велетенська картина *Воздвиження Чесного Хреста*, що нею він оздобив 1938 р. весь плафон катедрального собору в Ужгороді. Під час другої світової війни Бокшай ще встиг був розписати єпископську каплицю та написати кілька ікон для Маріяповчанської церкви.

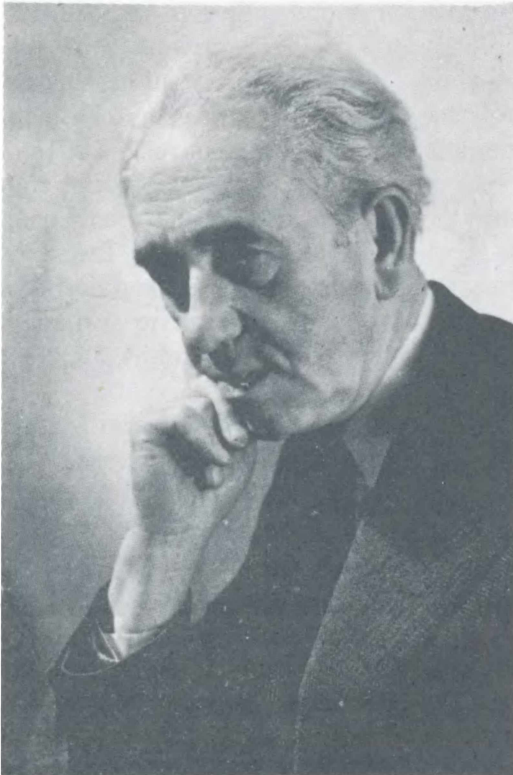
Від 1950 р. Бокшай викладав живописне мистецтво у Львові. З нагоди його 60-річчя йому було присвоєно звання «заслуженого діяча мистецтва УРСР», а відтак звання «народного художника», спершу УРСР (1960), а відтак СРСР (1963). Від 1958 р. був також членом-кореспондентом Академії мистецтв СРСР. Помер на 85-му році свого пло-

¹⁰² Про А. Гриця-Ерделі (1891-1955), *див.* Изворин, 258-265; Островський, 41-44; С. Гапак у *Дукля*, 5 (1966) 49-50. Збірку важливіших полотен Гриця-Ерделі опублікував Островський у Москві 1968 р. Там же ж р. 1967 Островський опублікував також збірку кращих образів Бокшай.

¹⁰³ С. ГАПАК, *Образотворче мистецтво українців Чехословаччини*, Пряшів 1975; як і Островський.

дотворного життя, 19 жовтня 1975 р. в Ужгороді, де, на його особисте бажання, похоронив його католицький священик.¹⁰⁴

Миколай Йордан (1892-1977) — академічний маляр і рицар св. Сильвестра, був теж урядовим малярем Пряшівської єпархії.¹⁰⁵



М. Йордан, акад. маляр Пряшівської єпархії.

М. Йордан народився в Пряшеві, 7 червня 1892 р. Академічні студії успішно покінчив у Будапешті під проводом художників Теодора Земплєні та Едварда Балла. Вивчив також реставраційне мистецтво образів під наглядом славного мадярського реставратора, проф. Діонісія Чанкі. І завдяки реставраційній роботі М. Йордана врятовано чимало визначних мистецьких пам'яток, що зберігаються у наших церквах Пряшівщини.

Хоч Йордан розписав понад 90 церков, все ж таки в іконописанні він не був самостійним майстром, а радше копіював ікони й релігійні картини інших визначних майстрів. У Пряшівському кафедральному храмі приміщена одна з кращих його ікон: *Воскреслий Христос*.¹⁰⁶ Відомі

його портрети Пряшівських владик: С. Новака, Д. Няраді та П. Гойдича, ЧСВВ, що їх він намалював на доручення митр. А. Шептицького для митрополичої резиденції у Львові.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Див. некролог Й. Бокшая у *Благовістник*, Пряшів, 1 (1976) 13.

¹⁰⁵ Див. М. ДУБАЙ, «Мікулашу Йорданові 75 років», основна стаття у *Науковий Збірник МУК в Свиднику*, Пряшів 1967, кн. 3, 349-351; статті С. Гапака у *Дружно вперед*, 6 (1962) 15; 4 (1973) 15-17; теж стаття М. WEISETZER, «Majster Mikuláš Jordán», in *Nové Obzory*, Bratislava, I (1959) 172-174.

¹⁰⁶ У Пряшівському соборі є ще друга Йорданова ікона: *Христос сівац*, приміщена над проповідальницею.

¹⁰⁷ Див. *Русское слово*, Пряшев, 30 (1928) 3.

Миколай Йордан, член Чехословацької Академії мистецтва, 1937 р. був нагороджений папською медаллю «*Pro Ecclesia*», а 1947 р. Папа ПіЙ XII нагородив його Орденем св. Сильвестра.¹⁰⁸ Йому було присвоєно також звання «заслуженого артиста ЧССР». Майстер М. Йордан відійшов до вічного життя у Пряшеві, 18 квітня 1977 р., і був похоронений з Пряшівського кафедрального храму, в якому він набирав свої творчі сили аж до похилого віку свого жертвенного життя.¹⁰⁹

* * *

Для заокруглення теми годиться бодай побіжно згадати деякі твори молодших мистців, а саме: Золтана Шолтеса, Адальберта Борецького та Е. Контратовича.

Священик-маляр, о. *Золтан Шолтес* (нар. 1909 р.) учився в Ужгородській художній школі під проводом Й. Бокшая. Він продовжує стиль і традиції свого славного вчителя. Написав більше ікон, але, на жаль, його полотна з релігійною тематикою zostались недослідженими й тому його не беруть до уваги як закарпатського іконописця.¹¹⁰

Адальберт Борецький (нар. 1910 р.) почав малювати під проводом проф. А. Гриця-Ерделі. На полі церковного малярства він блиснув зворушливою картиною: *Біля Розп'яття* (1943) та побутовою іконою *Рахівська Мадонна*.¹¹¹

Ернест Контратович (нар. 1912 р.) — «із захватом розписував напівтемні інтер'єри сільських дерев'яних церков».¹¹² Відомі його ікони: *Освячення води* (1938) та *Закарпатська Мадонна* (1939). Щось більше про його іконописання нам годі довідатися.

ПІСЛЯСЛОВО

Цим неповним нарисом розвитку закарпатського іконописання ми поставили тільки слабкі основи до дальших дослідів, розшуків і реєстрації церковних ікон і давніх розписів. Усе, що ми тут написали, далеко не вистачає до розуміння й повного образу розвитку іконописання у нас. А нам необхідно здобутись на мистецькі монографії, кольорові

¹⁰⁸ *Благовістник*, Пряшев, 5 (1947) 3.

¹⁰⁹ Йорданів некролог у *Благовістник*, 7 (1977) 15.

¹¹⁰ *Островський*, 75-77; *СХУ*, 258.

¹¹¹ *Островський*, 72-75; *СХУ*, 32-33.

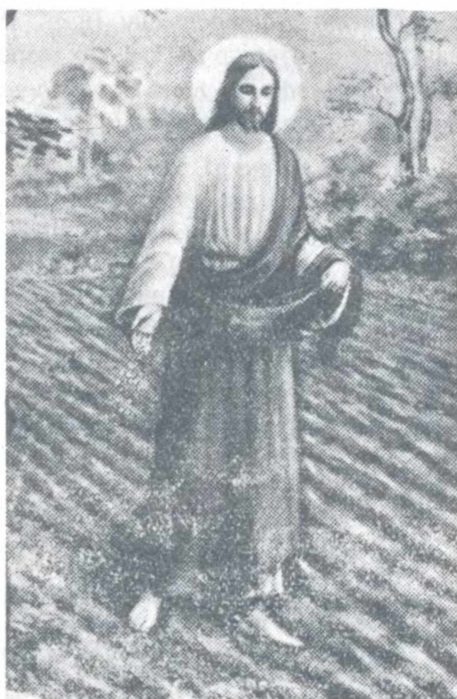
¹¹² *Островський*, 68-72; *СХУ*, 110.



13. І. Рошкович, *Св. Кирило і Методій*,
Пряшівська катедра (1900).



14. Й. Бокшай, *Напрестольна ікона Переображення* у с. Сасове, Закарпаття (1937).



15. М. Йордан, *Христос Сівач*, Пряшівська катедра (1928).

альбоми та критичні дослідження закарпатських старовинних і нових ікон, щоб ними не величались чужі, бо ці ікони наші рідні, українські, щирі як та кришталева роса на цвітучих полонинах Срібної Землі. Коли ж чужі студіюють і величаються нашими іконописними цінностями, то чому б нам не зацікавитись і не гордитись цим нашим дорогоцінним надбанням сірих сторіч? На жаль, дослідники не дуже охоче беруться до розшуків релігійного мистецтва чи релігійної культури, хоч би на Закарпатті. Ось чому нам слід більше зацікавитись нашими іконописцями та їхніми новішими творами.

A. PEKAR, OSBM

THE UNION OF BREST AND ATTEMPTS TO DESTROY IT

The Union of Brest (1596) was an answer to Christ's legacy that there will be only "one flock and one shepherd" (Jn. 10:16). This was the main reason why the Ukrainian and Belorussian bishops of the Kievan Metropolitanate decided to become united with the Apostolic See of Rome. Their tendency toward union was inspired by the need of their own particular Church, which found itself in a most deplorable condition.

There were also secondary reasons which further encouraged the Kievan hierarchy to seek the protection of Rome, namely: the Protestant infiltration, the Polish denationalization, and Moscow's expansionism. Due to these secondary reasons, the Union of Brest is usually considered as a national and political event, with little or no attention given to its religious character. Then again the Orthodox writers, basing themselves upon the documents doctored and published at the expense of czarist Russia, take an *a-priori* negative attitude toward the Union of Brest, and blame the Ukrainian-Belorussian hierarchy for the deplorable consequences which in fact were caused by the opponents and enemies of the union.

In order to correct at least some of these prejudices, I will try to demonstrate: 1) that the union was a matter of faith, 2) the necessity of its re-evaluation, and 3) the attempts to frustrate the union efforts.

* Abbreviations used:

DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

HALECKI, *From Florence* = O. HALECKI, *From Florence to Brest, 1439-1596*, Rome, Sacrum Poloniae Millenium, 1958.

WELYKYJ, *DPR* = A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae, PP. Basiliani, 1953, 2 vols.

WELYKYJ, *DUB* = A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum*, Romae, PP. Basiliani, 1970.

WELYKYJ, *LNA* = A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, Romae, PP. Basiliani, 1959, vol. I & II.

ВЕЛИКИЙ, *3 літопису* = А. ВЕЛИКИЙ, *3 літопису християнської України*, Рим, ОО. Василяни, 9 томів, 1968-1977.

1. UNION — A MATTER OF FAITH

The Church of Christ is a divine institution and, consequently, it is based on divine law. Our Lord Jesus Christ, the Divine Founder of the Church, clearly stated that there will be only “one flock and one shepherd” (Jn. 10:16). While He was on this earth our Lord himself tended His small flock and, as the “Good Shepherd”, He even laid down “His life for the sheep” (Jn. 10:11).

The Son of God, to preserve the unity of His flock, first of all prayed for all those who will believe in Him “that all may be one” (Jn. 17:23) and that “their unity may be complete” (Jn. 17:23). Then, just before His departure to His Father, He passed the office of Supreme Shepherd of the Church to St. Peter, saying: “Tend my sheep,” and “feed my lambs” (Jn. 21:15-17). St. Peter was to preserve the unity of the Church and “strengthen the faith” of his brethren (Lk. 22:32). Thus, entrusting the supreme authority of the Church to St. Peter, symbolized by the “keys of the kingdom of heaven” (Mt. 16:19), Jesus made him a solid foundation, *a rock*, on which He established His Church (Mt. 16:18).

Therefore, the unity of the Church is a matter of faith and by the will of God it must be preserved at all costs. In his epistle to the Ephesians, St. Paul reminds us: “Make every effort to preserve the unity (of Church) in the Holy Spirit. There is but one Body (Church as the Mystical Body of Christ) and one Spirit, just as there is but one Lord, one faith, one baptism, and one God who is the Father of all” (Eph. 4:3-6). And the Apostle assures us that in this way, i.e., by preserving the unity of the Church, “we all are to come to the unity of faith and to the knowledge of the Son of God” (Eph. 4:13). Therefore, he severely censures the dissention within the Corinthian community, reminding them that by their division they are “dividing Christ into parts” (1 Cor. 1:13).

Just how important the unity of the Church was considered by the Church Fathers is evident from the fact that they inserted it into the Symbol of Faith, professing their faith “in one, holy, Catholic, and Apostolic Church.”¹ Hence, after the 2nd Ecumenical Council, celebrated in 381 in Constantinople, all Christians were expected to believe, to profess, and to defend the unity of the Church; a precept imposed on them by Christ himself. Therefore, St. John Chrysostom († 407) warns us: “Nothing provokes God’s anger so much as the division of the Church,” since by it “one cuts the fullness of Christ to pieces... Not even the blood of martyrdom is able to wash out this sin.”²

¹ J. STEVENSON, *Creeeds, Councils and Controversies*, Documents A.D. 337-461, London, S.P.C.K., 1972, p. 335.

² P. SCHAFF, *A Select Library of the Nicene & Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Eerdmans Publ., 1969, vol. XIII, 106.

In this light we must, therefore, consider also the Union of Brest, as being the fulfillment of the divine will of our Savior that there be but “one fold and one shepherd.”³ Since the acceptance of Christianity as their established religion one thousand years ago, the Ukrainians were called by Divine Providence to bear witness to this truth. Moreover, after the Eastern division in 1054, the Ukrainian people, professing their faith “in one, holy, Catholic, and Apostolic Church,” continued to lean toward the Apostolic See of Rome where the Successor of St. Peter resided. It must also be noted that the Kievan Church never formally broke away from Rome.⁴

At the time when the Byzantine Patriarch anathemized the Pope of Rome as a *heretic*, prohibiting any contact with the Roman See, the Prince of Kiev, Izjaslav, placed all the Ukrainian lands under the protection of the Apostolic See and received a royal crown from Pope Gregory VII in 1075.⁵ In 1087, when the holy relics of St. Nicholas were being transferred from Myra in Lycia to Bari in Italy, a certain monk, named Theodore, the envoy of Metropolitan John II of Kiev (1080-1089) to Pope Clement III, was present and on his return he masterfully described this solemn historic event, which has been preserved for us as *the Legend of Kiev*.⁶

In 1089, Pope Urban II instituted *the Feast of the Translation of the Relics of St. Nicholas to Bari*, to be celebrated on May 9. Shortly after the feast was introduced in Kievan Rus', although the Patriarch of Constantinople never gave his approval of such celebration.⁷ This only corroborates the fact that the Church of Kiev continued to have friendly relations with Rome even after the 1054 schism.⁸

This gravitation of the Kievan Church toward Rome continued into the 12th century as can be seen at the Synod of Kiev, celebrated in 1147, and presided over by Bishop Onuphrius of Chernyhiw. At the Synod, Clement Smoliatych, a monk of the Zarub Monastery, was elected as the Metropolitan

³ M. WOJNAR, OSBM, «De divina obligatione unionis», art. in *Analecta OSBM*, IV (1963) 190-221.

⁴ Г. ЛУЖНИЦЬКИЙ, *Українська Церква між Сходом і Заходом*, Філядельфія: СУК «Провидіння», 1954, стор. 90-93.

⁵ Cf. Pope's Bull in A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae, PP. Basiliani, 1953, vol. I, 5-6 (further quoted as: WELYKYJ, *DPR*); А. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ, *З літопису християнської України*, Рим, ОО. Василяни, 1968, том I, 209-233 (далі: ВЕЛИКИЙ, *З літопису*).

⁶ G. CIOFFARI, *La leggenda di Kiev*, Bari, Centro Studi S. Nicola, 1980, English text p. 135-141.

⁷ J. KATRIJ, OSBM, *A Byzantine Rite Liturgical Year*, transl. by D. Wysochansky, OSBM, Detroit-New York: Basilian Fathers, 1983, p. 270.

⁸ The Orthodox authors simply deny these facts, e.g. І. ВЛАСОВСЬКИЙ, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк-Бавнд Брук, Укр. Прав. Церква в ЗДА, 1955, том I, 94-95.

of Kiev. At his consecration the relics of Pope St. Clement, venerated in the Church of Tithes (*Desiatynna Cerkva*) of Kiev, were placed on his head as a “sign of submission and obedience of the Kievan Church to the Apostolic See of Rome.”⁹

In the 13th century Metropolitan Peter Akerovych of Kiev (1241-1245) participated in the Ecumenical Council of Lyons (1245), during which he solemnly professed the Catholic faith and concelebrated the Holy Liturgy together with Pope Innocent IV.¹⁰ Here we must also mention the efforts of Prince Danylo of Halych and Volhynia (1228-1264) to unite the Ukrainian Church with the Roman See.¹¹ On that occasion the Pope once again placed the Ukrainian lands “under the protection of St. Peter and the Apostolic See,” and the Papal Legate, Abbot Opizone of Mazzano, crowned Danylo as King of Rus'-Ukraine at Drohochn in 1253.¹² Unfortunately, the Tartar invaders frustrated Danylo's efforts and he was forced to retract his coalition and union with Rome.¹³

When the Metropolitan of Kiev, Maxim the Greek, permanently transferred his see to Vladimir-on-Klazma in the north,¹⁴ it provoked a strong reaction among the Ukrainians of the Galician-Volhynian lands and Prince George (1301-1315) compelled Patriarch Athanasius of Constantinople to establish a separate *Metropolitan See of Halych* in 1302. When the Patriarch tried to revoke his decision,¹⁵ Prince George restored ties with Rome and asked Pope Clement V for a royal crown. But, due to the political situation in Europe, the efforts of Prince George did not lead to a final union.¹⁶

With the occupation of the Ukrainian and Belorussian lands by the Lithuanian and Polish forces¹⁷ in 1414, the Ukrainian and Belorussian bishops assembled at the synod in Novhorodok and elected Gregory Tsamblak as the

⁹ А. Великий, «Київська митрополія в 100 літ по схизмі Керуларія», стаття у *Записки ЧСВВ*, III (1960) 348-374; IV (1963) 461-483.

¹⁰ С. ТОМАШІВСЬКИЙ, «Предтеча Ізидора, Петро Акеревич, незаний митрополит руський, 1241-1245», стаття у *Записки ЧСВВ*, Жовква, II (1927) 221-313; Лужницький, 122-125; Великий, *З літопису*, II, 143-147.

¹¹ Лужницький, 124-130; Великий, *З літопису*, II, 153-167.

¹² Лужницький, 128-131; Великий, *З літопису*, II, 168-172.

¹³ Pope Alexander IV urged King Danylo to return to the Catholic communion – cf. WELYKYJ, *DPR*, I, 49-51; prof. H. Luzhnycky contends that Danylo was not censured by the Pope and died as a Catholic in 1264 – Лужницький, 132.

¹⁴ Later Metropolitan Peter of Ratna (1308-1326) transferred his See to Moscow.

¹⁵ The Metropolitan See of Halych was eventually liquidated in 1347, and its title passed to the Metropolitan of Kiev – Лужницький, 141-142; Великий, *З літопису*, II, 208-212.

¹⁶ By his letter of February 3, 1317, Pope John XXII invited all Ukrainian princes to return to the union with Rome – cf. WELYKYJ, *DPR*, I, 55-56; Лужницький, 135-138.

¹⁷ After the marriage of Lithuanian Prince Jagello to Polish Queen Jadwiga in 1385, Lithuanians and Poles formed one Commonwealth.

Metropolitan of Kiev and All Rus'.¹⁸ The newly elected Metropolitan immediately tried to make contacts with the Apostolic See of Rome and arrived with a large delegation to the Council of Constance in January 1418. In his address to the Council Fathers, Metropolitan Gregory of Kiev exposed his plan of the Church union and appealed to Pope Martin V to take "all necessary steps to attain the union between the Eastern and Roman Churches."¹⁹

The desired union was concluded at the Council of Florence in 1439,²⁰ in which Metropolitan Isidore of Kiev (1436-1458) played an important role.²¹ The Union of Florence was favorably received in the Ukrainian lands under the Lithuanian rule, but it was opposed by Moscow, where Prince Basil II imprisoned Metropolitan Isidore immediately upon his arrival. Fortunately, Isidore was able to escape to Lithuania. But there he found strong opposition to the union on the part of the Roman Catholic hierarchy since the union would have stopped the penetration of the Latin missionaries into the Ukrainian and Belorussian lands. They wanted to make the Orthodox faithful not only Catholics, but to make them Roman Catholics, and consequently, Poles. Discouraged by the Polish hierarchy, Metropolitan Isidore left for Rome, never to return to his Metropolitan see of Kiev.²²

After Moscow proclaimed itself autocephalous (in 1448), Pope Callistus III separated the Ukrainian and Belorussian Churches, which were under the Lithuanian and Polish rule, from the jurisdiction of the Metropolitan of Moscow in 1458 and appointed a new Metropolitan of Kiev, a Greek monk named Gregory, who remained loyal to the Union of Florence and who was consecrated by the united Patriarch Gregory Mammias of Constantinople, living at that time in Rome.²³ The Pope continued to confirm the election of

¹⁸ O. HALECKI, *From Florence to Brest, 1439-1596*, Rome, Sacrum Poloniae Millenium, 1958, p. 27-28; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 173.

¹⁹ Cf. Tsamblak's address at the Council in H. FINKE, *Acta Concilii Constanciensis*, Muenster 1923, vol. II, 63; its Ukrainian translation in ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, III, 61; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 174-176.

²⁰ Cf. Papal Bull of reunion in WELYKYI, *DPR*, I, 113-119; G. HOFMANN, *Concilium Florentinum*, Roma, Pont. Inst. Orientale, 1952; HALECKI, 33-45.

²¹ J. GILL, *Personalities of the Council of Florence*, New York 1964, p. 65-78; also J. GILL, "Isidore's Encyclical Letter from Buda," in *Analecta OSBM*, IV (1963) 1-8; HALECKI, 46-54; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, III, 68-82.

²² Metropolitan Isidore of Kiev was also appointed by the Pope "*Legatus a Latere*" to Lithuania, Livonia and All Russia – cf. Papal Bull in WELYKYI, *DPR*, I, 119-121; HALECKI, 54-56; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 179-191; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, III, 83-92.

²³ HALECKI, 83-87, calls it "a decisive action" of Pope Callistus III, who shortly after died and the appointment of Metropolitan Gregory to the Kievan See came already from his successor, Pope Pius II, on September 3, 1458 – cf. WELYKYI, *DPR*, I, 145-147.

the Kievan metropolitans until the beginning of the 16th century, when for some reason, relations between the Church of Kiev²⁴ and the Apostolic See of Rome were suddenly interrupted.²⁵

Nevertheless, the tradition of the Florentine Union survived in the Church of Kiev until the end of the 16th century, when the Ukrainian and Belorussian hierarchy finally took a decisive step that led them to the Union of Brest in their response to Christ's will "that all may be one" (Jn. 17:21). At the Synod of Brest, the bishops were convinced that they were promoting the holy cause and committed themselves to do everything in their power to attain the union with the Apostolic See of Rome.²⁶

As we can see, the Church union was not a foreign idea to the Ukrainian mentality, nor was it imposed by force on the Ukrainian people, as the opponents of the Union of Brest would like us to believe. On the contrary, the idea of the Church unity was planted into the hearts of the Ukrainian people together with Christianity, and was nurtured and preserved in the bosom of the Ukrainian Church for many centuries in hope that the Constantinopolitan Church would be the first to take necessary steps toward the union. After the fall of Constantinople, this hope simply vanished, since the Patriarchs were oppressed under the Turkish yoke and were unable to do anything in order to return to the desired unity. Under these conditions the Ukrainian and Belorussian bishops came to the conclusion that it was their own responsibility to return to the unity of the Church, under the supreme authority of the Bishop of Rome.²⁷

²⁴ Besides the Kievan archeparchy, with its see in Novgorodok (later in Vilnius), the Metropolitan Province of Kiev included the following Ukrainian-Belorussian eparchies: 1. Luck-Ostrog, 2. Volodymyr of Volhynia, 3. Turiv - Pinsk, 4. Polock - Vitebsk (archeparchy), 5. Smolensk, 6. Chernyhiv, 7. Halych - L'viv, 8. Peremyshl and 9. Kholm. The eparchies of Chernyhiv (in 1609) and Smolensk (in 1614) were soon occupied by Muscovy and illegally subjected to the Metropolitan of Moscow – *див.* ЛУЖНИЦЬКИЙ, 225.

²⁵ Cf. Pope's letter to Metropolitan Joseph of Kiev on April 26, 1501, in WELYKYJ, *DPR*, I, 175-178; HALECKI, 99-122. The question of breaking off relations with Kiev at the beginning of the 16th century is not yet sufficiently studied – ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, III, 154-168; М. СТАХІВ, *Христова Церква в Україні, 988-1596*, Стемфорд, Колегія св. Василя Великого, 1985, 260-261.

²⁶ Cf. Declaration of the Bishops, dated December 2, 1594, in A. WELYKYJ, *OSBM, Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Romae, PP. Basiliani, 1970, p. 32-35 (further will be quoted: WELYKYJ, *DUB*); HALECKI, 273-278.

²⁷ WELYKYJ, *DUB*, 33.

2. THE RE-EVALUATION OF THE UNION OF BREST

Until recent times the history of the Union of Brest was studied and based on documentary material collected and published by the *Imperial Archeological Commission* in St. Petersburg, established and financed by the czarist Russian government. These documents, before their publication, were sorted and submitted to the scrutiny of the Holy Synod, and only then published in two parts: 1) *Акты относящиеся к истории Западной России* (Documents Relative to the History of Western Russia), St. Petersburg 1851, vol. V (1588-1632); and 2) *Акты относящиеся к истории Южной и Западной России* (Documents Relative to the History of Southern and Western Russia), St. Petersburg 1863, vol. I (1369-1598).²⁸

Knowing how strict the censure of all the publications in czarist Russia was, one can be certain that these documents, before their publication, were doctored and edited in a such way as to support the Russian Orthodox view of the Union of Brest.²⁹ Thus, it is almost impossible to find an objective history of the Brest Union even among the Ukrainian authors, including M. Hrushevskij. So far the most objective history of the Union of Brest is that of the Polish historian, Bishop Edward Likowski, who based his work on the original documents preserved in the Polish archives.³⁰

It has been only in recent times that the documents relative to the Union of Brest, preserved in the Roman archives, were published by Rev. Athanasius Welykij, OSBM,³¹ shedding somewhat different light on the various questions concerning the Union of Brest. Therefore, the entire history of the Union of Brest must be revised in light of these new and authentic documents, as was already done by some authors.³²

It was Father A. Welykij who first started this "revisionary work" in a series of radio-lectures, transmitted by Vatican Radio to Ukraine in 1966,

²⁸ They are described by – СТАХІВ, 500-501.

²⁹ Ukrainian writer and historian, Mykola Kostomariv, in his doctoral dissertation stated that there is no documentary evidence that the Union of Brest was introduced by the Jesuit intrigues and that the Orthodox faithful were systematically persecuted by the Polish authorities. The University Senate not only rejected his dissertation but, at the advice of the "spiritual authorities," ordered that the dissertation be burnt – СТАХІВ, 502, зам. 34.

³⁰ E. LIKOWSKI, *Unia Brzeska*, Warszawa 1907; I made use of its Ukrainian translation by: В. КУЗЬМА-О. ЗАГОРСЬКИЙ, *Берестейська Унія 1596 р.*, Львів 1916.

³¹ A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Romae, PP. Basiliani, 1970; Papal Nuncio's letters see in – A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, Romae, PP. Basiliani, 1959, vol. I & II (will be quoted: WELYKYJ, LNA).

³² In his great "zeal" to revise the history of the Brest Union, prof. M. Stachiw went too far, e.g. he says that Prince Ostroz'kij before his death joined the union – *дус*. СТАХІВ, 446-447.

which he then diligently collected and published under the common title, *З літопису християнської України*.³³ But already some years before, in his excellent article, *At the Sources of the Ukrainian Catholicism*,³⁴ Father Welykyj proved beyond any doubt the following facts concerning the Union of Brest:

1) The union was not forced on the Ukrainian people, but was initiated freely and deliberately by the Ukrainian hierarchy.

2) The Holy See did not use the union as a political tool to enslave the Ukrainian people, but treated it exclusively from the religious and ecclesiastical standpoint.

3) The union was not conceived as a means of denationalization of the Ukrainian people, but rather as a defense against the Polish expansionism.

4) The delegates of the Ukrainian hierarchy, Bishop Hypatius Potij of Volodymyr and Bishop Cyril Terleckyj of Luck, were treated with honor and great respect by Pope Clement VIII and by the Roman Curia in general, and did not show any signs of being humiliated, as the opposition would like us to believe.

At this point I would like to introduce the article of Oscar Halecki, *Isidore's Tradition*,³⁵ in which he analyzed the Memorandum of the papal diplomat, Rev. Anthony Possevino, S.J., which was sent to Cardinal Cinzio Aldobrandini at the Secretariat of State in November 1595.³⁶ In his *Memorandum* Possevino, among other things, described his meeting with the two Ukrainian Delegates, Bishop H. Potij and Bishop C. Terleckyj, in Padua, as they were on their way to Rome. Since the both Bishops knew personally Possevino from the time of his diplomatic mission to Poland,³⁷ they confidentially informed him about their discussion with Patriarch Jeremias II in 1588.³⁸

As the Ukrainian bishops complained to the Patriarch that nothing was done to remove the confusion and abuses in the Orthodox Church, the Patriarch defended himself that he was not free to do anything in order to improve the situation on account of Turkish tyranny. Then one of the bishops,

³³ These radio-lectures of Father A. Welykyj, OSBM covered the entire history of the Ukrainian Catholic Church, based on the documents from the Vatican archives, and they were published by the Basilian Fathers in 9 volumes, Rome 1968-1977.

³⁴ A.G. WELYKYJ, OSBM, "Alle fonti del cattolicesimo ucraino," art. in *Analecta OSBM*, IV (1963) 44-78.

³⁵ O. HALECKI, "Isidore's Tradition" – *Ibid.*, 27-43.

³⁶ Cf. Possevino's Memorandum, "Relazione della Rossia" – *Ibid.*, 37-43.

³⁷ Possevino's diplomatic mission to Poland and Muscovy, 1581-1587, is described by J. LEDIT, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (further: *DTC*), Paris 1935, vol. XII-2, coll. 2648-2649.

³⁸ L. PETIT, "Jeremie II, Tranos" – *Ibid.*, vol. VIII-1, coll. 886-894.

most likely Terleckyj himself, remarked that in that case it would be better to join the Catholic Church, and seek the assistance of the Pope of Rome. Far from blaming the bishop for advancing such a possibility, the Patriarch remarked that the "idea was most salutary and that those to whom it was not forbidden to carry it out should be considered very fortunate." He also mentioned that it was impossible to take such a step (to join the Catholic Church) by those under the Turkish yoke in view of many dangers.

The Patriarch's words could only be interpreted as an encouragement to the Ukrainian bishops to go ahead and to try to provide a means for the salvation of their Church. This advice of Patriarch Jeremias then set in motion the idea of a regional (particular) union of the Kievan Church with the Apostolic See of Rome.³⁹

We know about Patriarch Jeremias' sympathy toward union and his contacts with the Apostolic See of Rome from many other sources. On account of his Roman connections he was eventually deposed from his office by the Turkish authorities and deported to the Island of Rhodes. Only after promising to pay a certain amount of money he was released and permitted to visit the eparchies of Kiev and Moscow in order to collect the necessary funds. On his return Jeremias was restored to his patriarchal see of Constantinople by the sultan on July 4, 1589.⁴⁰

This explains to some extent why the decision of the Ukrainian bishops to join the Catholic Church was kept secret for several years. They were afraid that their initiative "could harm the Patriarch back in Constantinople if it became known that such pro-Roman initiative was undertaken immediately after his sojourn in the Commonwealth. There would have been a strong suspicion among the Turks, and not unjustified, that he was responsible for it and he could have been exposed to dangers similar to those which he had already suffered in the past."⁴¹

Based on Possevino's *Memorandum* of 1595, we can safely say that the Ukrainian hierarchy was encouraged to take the necessary steps toward union with Rome by the suggestion, though secret, of Patriarch Jeremias II of Constantinople himself.⁴² It only proves that the hierarchy of the Kievan

³⁹ See Possevino's *Memorandum* in *Analecta OSBM*, IV (1963) 39.

⁴⁰ HALECKI, *From Florence*, 213: "Under Ottoman rule the Patriarchs of Constantinople, entirely dependent on the Sultans, were supposed to avoid any contact with the Papacy, the main enemy of the Ottoman Empire, and to remain in absolute opposition against the Union of Florence or its possible revival."

⁴¹ HALECKI, *Isidore's Tradition*, 35-36.

⁴² This would not be an isolated case, since Patriarch Niphon II (1497-1498) encouraged Metropolitan Joseph of Kiev to support the Union of Florence – cf. German translation of Niphon's letter in J. PELESZ, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1878, vol. I, p. 475-476; in Ukrainian translation cf. CTAXIB, 258-261.

Church began their work for the union with Rome with the blessing of Constantinople. This fact must be kept always in our mind when treating the Union of Brest.

There are many other facts in the history of the Union of Brest that must be thoroughly reviewed and re-evaluated in light of recently published documents from the Vatican archives. I have highlighted here only a few instances to stress the need of a radical revision of previously published books on this subject.

3. THE ATTEMPTS TO FRUSTRATE THE UNION

The Union of Brest was conceived out of the necessity for radical reforms of the Ukrainian Church, which in the 16th century found itself in a most deplorable condition. Only at the end of the said century, after a long list of unworthy hierarchs,⁴³ did the Ukrainian Church finally receive some God-fearing Shepherds who decided to do something in order to save their Church from complete disintegration. They were well aware that they could not do it by themselves. They needed some help.

When they turned to their superior, Patriarch Jeremias II of Constantinople for assistance, he sympathized with them. However, he was unable to help them because his own Church, under Turkish occupation, was not in any better situation. So the bishops, encouraged by the Patriarch himself, turned for the assistance to the Apostolic See of Rome. Just then the Catholic Church, due to the far-reaching reforms of the Council of Trent (1545-1563), succeeded to contain the Protestant onslaught and was swiftly regaining its moral and spiritual strength even in the Polish-Lithuanian Commonwealth.⁴⁴

In view of such a swift recuperation of the Catholic Church in the post-Tridentine period, the support of the Apostolic See of Rome became at least promising, if not even necessary, to protect the Ukrainian Church from

⁴³ According to prof. H. Luzhnyckyj, during that time there was only one worthy hierarch, Bishop Macarius Evtashevskyj of Pinsk. He gives a very dim picture of those "unworthy" hierarchs, p. 219-226. Deplorable condition of the Ukrainian Church is vividly described by Prince Ostroz'kyj in his letter to Bishop Potij, dated June 21, 1593 – in WELYKYJ, *DUB*, 17-19.

⁴⁴ In 1565 the Jesuits were brought in to detain the Protestant expansion in Poland. Then in 1577, the Provincial Synod of Polish hierarchy initiated a successful reform within the Roman Catholic Church of Poland, inspired by the decrees of the Tridentine Council. After the political union of Lublin between Poland and Lithuania (1569), almost all the Ukrainian lands, except the Province of Brest, were incorporated into the Kingdom of Poland – HALECKI, *From Florence*, 163-165.

the undesirable subjection to the newly established Patriarchate of Moscow and All Rus', claiming its jurisdiction even over the eparchies of the Kievan Metropolitan Province.⁴⁵ We must admit that the fear of Moscow played a very important role in the decision of the Ukrainian bishops. And, I fully share Father Welykyj's opinion that "the Union of Brest was provoked by the creation of the Patriarchate of Moscow, and was to serve as a means of defense against the Moscovite aggression."⁴⁶

On June 24, 1590, after discussing this matter at their annual meeting, held in Brest, the Ukrainian bishops⁴⁷ came out for the first time with a solemn declaration in favor of union with Rome.⁴⁸ They only demanded that their liturgical rites and ceremonies be maintained by the Apostolic See and that the King of Poland confirm all the privileges granted to their Church in view of the Florentine Union.⁴⁹

After a thorough consultation,⁵⁰ King Sigismund III (1587-1632) announced the decision of the Ukrainian bishops to recognize the supreme authority of the Roman Pontiff in his letter of March 18, 1592.⁵¹ The king promised to take the bishops and their eparchies under his personal protection and "to everybody who would join the union" he guaranteed the same rights and privileges that were enjoyed by the Roman Catholic clergy.⁵²

Now the time was ready to discuss and propose specific conditions of the intended union, which were to be made in agreement with the articles approved by the Council of Florence. Since the bishops considered the union a matter of faith and intended to strengthen their own authority, so badly undermined by the Protestants,⁵³ they judged that it was their duty and

⁴⁵ The Patriarchate of Moscow was established by Patriarch Jeremias II of Constantinople in 1589 – ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, III, 254-258; Е. ВІНТЕР, *Візантія та Рим у боротьбі за Україну, 955-1939*, Прага 1944, стор. 51-53; О. ОГЛОБЛИН, *Московська теорія III Риму в XVI-XVII ст.*, Мюнхен 1951.

⁴⁶ ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, III, 258. Already in 1590 the Ukrainian bishops came to the conclusion that "the Ruthenians (Ukrainians), tired of perpetual interference of the Moscovites, should place themselves under the protection of Rome" – HALECKI, *From Florence*, 239.

⁴⁷ The signatures of two bishops, Abp. A. Terleckyj of Polock and Bp. M. Kopystenskij of Peremyshl, were missing since they were absent from the Synod – HALECKI, *From Florence*, 236-240.

⁴⁸ Cf. the Declaration in WELYKYJ, *DUB*, 7-8.

⁴⁹ Referring especially to the Charter of King Ladislas III, granted to the Ukrainian Church in 1443, due to the intervention of Metropolitan Isidore of Kiev – M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1892, p. 78-80.

⁵⁰ HALECKI, *From Florence*, 240-244, explains why it took the king so long to reply.

⁵¹ In his letter, the king mentioned the names only of those four bishops who originally signed the Synodal Declaration of 1590.

⁵² Cf. the king's letter of March 18, 1592, in WELYKYJ, *DUB*, 9-10; another letter of May 18, 1592, addressed to the four above mentioned bishops – *Ibid.*, 10-11.

⁵³ Polish as well as Ukrainian magnates, abusing their *privilege of patronage*, often interfered

obligation to prepare the so-called *Articles of Union*. In their work they were assisted by the famous Greek theologian, Peter Arcudius,⁵⁴ who later helped the Ukrainian delegates in Rome during their negotiations with the Apostolic See.

In their preoccupation to do the right thing, the Ukrainian bishops sought the advice of some influential laymen, including Prince Constantine Ostroz'kyj. As a matter of fact, it was Prince Ostroz'kyj, who already in the summer of 1593 urged his friend, Bishop H. Potij of Volodymyr,⁵⁵ to expedite the preparations for union. He even offered his own services to begin talks with the Pope, since that summer he intended to spend some time in Italy for health reasons.⁵⁶ In his letter to Bishop Potij, Ostroz'kyj enclosed also a list of his own conditions for the intended union.⁵⁷

The bishops, nevertheless, had to be cautious. They were not ready to contact the Holy See until they had some assurance from the king that their rights and privileges would be well protected.⁵⁸ Only then did they approach the Apostolic Nuncio in Warsaw to initiate formal negotiations with the Holy See.⁵⁹ At the same time the bishops warned the Nuncio that Prince Ostroz'kyj might try to interfere with their efforts to achieve the union with Rome.⁶⁰ Finally, on December 2, 1594, they made public their intention to join the Catholic Church,⁶¹ and presented their *Articles of Union* to the Royal Chancery for further examination.⁶²

King Sigismund III immediately appointed a special commission to study

in the ecclesiastical affairs, over-ruling even the decisions of the local bishops. Also the Church Brotherhoods tried to assert their authority in the administration of the local parishes, considering the pastor only as their employee. Some of these Brotherhoods, like in L'viv and Vilnius, enjoyed the *privilege of stauropegion*, being exempt from the jurisdiction of their bishop by the Patriarch – ВЕЛИКИЙ, *З аймонусу*, III, 209-213.

⁵⁴ About P. Arcudius see E. LEGRANDE, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, Paris 1895, vol. III, p. 209-232; L. PETIT, "Arcudius Pierre," in *DTC*, vol. I, coll. 1771-1663; B.P. ПІ-ДРУТЧНУЙ, OSBM, "Pietro Arcudio – Promotore dell'Unione," art. in *Analecta OSBM*, VIII (1973) 254-277.

⁵⁵ Bishop H. Potij's biography in I. НАЗАРКО, ЧСБВ, *Київські і Галицькі Митрополити, 1590-1960*, Торонто 1962, стор. 7-15.

⁵⁶ See Ostroz'kyj's letter in WELYKYJ, *DUB*, 17-23.

⁵⁷ *Ibid.*, 23-24; HARASIEWICZ, 169-170.

⁵⁸ It seems that the direct contacts of the Ukrainian bishops with the king also disturbed Prince Ostroz'kyj, as can be concluded from Bishop Potij's letter of March 17, 1595 – cf. WELYKYJ, *DUB*, 51-52.

⁵⁹ The Apostolic Nuncio of Warsaw for the first time officially informed the Apostolic See about the intention of the Ukrainian bishops to become united with Rome on October 15, 1594 – cf. WELYKYJ, *LNA*, II, 26.

⁶⁰ WELYKYJ, *DUB*, 30-31.

⁶¹ *Ibid.*, 32-35.

⁶² *Ibid.*, 35-36; cf. *Articles* in their initial form in HARASIEWICZ, 178-181.

the proposed articles.⁶³ After a favorable revision of the articles,⁶⁴ on Pentecost of 1595, Metropolitan Michael Rahoza⁶⁵ convened the synod of bishops in Brest, which unanimously accepted the final draft of *the Articles*⁶⁶ and petitioned Pope Clement VIII to receive the Ukrainian Church into communion with the Apostolic See of Rome. At the same time the bishops informed the Pope that they were sending two of their bishops, Hypatius Potij of Volodymyr and Cyril Terleckyj of Luck, to Rome as their delegates to bring to a happy conclusion the entire affair of the holy union.⁶⁷

The journey of the two bishops to Rome, their negotiations with the Apostolic See, and their final profession of the Catholic faith on December 23, 1595, are described in detail by Father A. Welykyj, OSBM, who corroborated his description with the authentic documents from the Vatican archives.⁶⁸ It is not my intention to describe here the Synod of Brest, celebrated between October 16th to 20th, 1596,⁶⁹ during which the union of the Ukrainian Church with Rome was solemnly proclaimed.⁷⁰ At this time I would like to discuss only certain points, connected with the opposition to the Union of Brest, namely: a) The role of Prince Ostroz'kyj in dividing the Ukrainian people, b) Cossack opposition to the Church union, and c) Moscow's hostile attitude toward the Union of Brest.

a) *The Role of Prince Ostroz'kyj*

There is no doubt that Prince Ostroz'kyj was the first to discuss the possibility of the union of the Ukrainian Church with the Apostolic See of Rome in 1583, when he met the Papal Legate, A. Possevino. The prince at that time considered "both Churches equally good."⁷¹ But in the course of time he

⁶³ *The Royal Commission* to study the Articles was composed of the following members: Rom. Cath. Archbishop Demetrius Solikowski of L'viv, Rom. Cath. Bishop Bernard Maciejowski of Luck, and Grand Chancellor of Lithuania, Leo Sapieha. The Ukrainian bishops were represented by Bishop Cyril Terleckyj of Luck – cf. WELYKYJ, *DUB*, 48.

⁶⁴ Cf. Nuncio's letter of February 23, 1595 – *Ibid.*, 50-51; *the Articles* were confirmed by king on July 30, 1595 – *Ibid.*, 97-101.

⁶⁵ See biography of Metropolitan Michael Rahoza of Kiev (1588-1599) in – НАЗАРКО, 1-5; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, III, 133-137.

⁶⁶ The final draft of *the Articles* in Polish and Latin languages in WELYKYJ, *DUB*, 61-75; 107-110; in Ukrainian translation with proper interpretation – ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, IV, 42-46.

⁶⁷ The joint letter of the Ukrainian bishops to Pope, signed by all eight bishops in WELYKYJ, *DUB*, 79-81.

⁶⁸ Cf. *Analecta OSBM*, IV (1963) 59-78; also ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, IV, 72-91.

⁶⁹ ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, IV, 98-132; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 267-271; НАЛЕСКИ, *From Florence*, 366-391.

⁷⁰ Pope's constitution, *Magnus Dominus*, dated December 23, 1595, in WELYKYJ, *DPR*, I, 236-243; WELYKYJ, *DUB*, 341-344; in Ukrainian translation – ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, IV, 118-121.

⁷¹ НАЛЕСКИ, *From Florence*, 219-220.

fell under the influence of the Protestant preachers, whom he kept in his palace in Ostroh, and started to change his mind. After a long discussion with the prince ten years later, the famous Greek theologian, Peter Arcudius, stated that the previous inclination of Ostroz'kyj towards union completely vanished due to the influence of the "numerous Calvinists at his palace, who incited him to hatred against Rome."⁷²

I am certain that Arcudius shared his opinion concerning Prince Ostroz'kyj with his friend, Hypatius Potij, in whom he confided. Soon after Bishop Potij discovered the painful truth by himself. Sending his list of conditions for union with Rome to Bishop Potij, Ostroz'kyj insisted that the doctrine on the "Sacraments and other *human inventions*" in the Ukrainian Church should be corrected.⁷³ Bishop Potij, as a convert from Protestantism himself, immediately discovered that the prince, under the Protestant influence, was already doubting the divine institution of the Sacraments and considered them only as "human inventions." From that time on he seriously questioned Ostroz'kyj's sincerity concerning the union.

There was yet another suggestion in Ostroz'kyj's letter that deeply disturbed Bishop Potij. The prince wanted him to go to Moscow and inform the Grand Prince and Patriarch about the "persecution" and deplorable conditions of the Ukrainian Church in Poland, and invite them to join the union.⁷⁴ Prince Ostroz'kyj knew very well that the Church of Moscow, after receiving her own patriarchate, would never join the Catholic Church. The information about the deplorable conditions and persecution of the Ukrainian Church would be an open invitation to armed intervention of Moscow, resulting in subjection of the Kievan Metropolitan to the Patriarch of Moscow; something the bishops wanted to prevent by their union with Rome. No wonder they lost confidence in Prince Ostroz'kyj and did not involve him in their negotiations with the Apostolic See. Bishop Potij, nevertheless, continued to inform his old friend about the progress of negotiations.

When Bishop Potij informed Prince Ostroz'kyj about the final decision of the bishops to embrace the union,⁷⁵ the prince did not remain idle. Already on June 24, 1595, he published his own *Manifesto*, addressed to the Ukrainian clergy, nobility, and common people, in which he accused the bishops of having betrayed the Church of Christ and having abandoned their true faith,

⁷² LEGRANDE, III, 215; HALECKI, *From Florence*, 247.

⁷³ Cf. Ostroz'kyj's *Articles* in – WELYKYJ, *DUB*, 24, n. 6: "circa sacramenta et circa alias inventiones humanas." In his letter of March 25, 1595, Bishop Potij rebuked Prince Ostroz'kyj for his relations with the Protestants – WELYKYJ, *DUB*, 54-55.

⁷⁴ WELYKYJ, *DUB*, 18.

⁷⁵ Potij's letter of June 16, 1595 – *Ibid.*, 75-78.

and invited all of them to join him in the fight against “these enemies of our salvation.”⁷⁶

Ironically enough, several years before his three sons and two daughters joined the Roman Catholic Church, Prince Ostroz’kyj declared that both Churches, Roman Catholic and Orthodox, were “equally good.” But now, when the Ukrainian bishops, preserving their own Rite and traditions, intended to be united with the Church of Rome according to the mandate of Christ, suddenly the same Ostroz’kyj condemned them as “traitors,” “enemies of the people,” and “scoundrels”.

It is very significant to note that in his *Manifesto* Ostroz’kyj ascribed to himself a divine calling (“by the grace of God”) to head the Ukrainian Orthodox Church. This he did in conformity with the Protestant teaching that not the bishop but the secular prince is the head of the particular Church according to the famous principle, “*Cuius regio, eius religio.*”

In order to succeed in his campaign against the union Prince Ostroz’kyj did not hesitate to conclude an anti-Catholic coalition with the Protestants during their Congress in Torun, August 21-26, 1595. He even invited them to an armed revolt against King Sigismund III, who, according to Prince Ostroz’kyj, violated his oath by which he guaranteed the freedom of religion.⁷⁷

Thus, we are fully justified to conclude that Prince Ostroz’kyj, who at first was leaning toward union, under the Protestant influence developed in his heart hatred toward Rome, and was ready to use any means to defeat the efforts of the Ukrainian hierarchy trying to conclude the union with the Apostolic See of Rome. In 1604, when it became evident that Ostroz’kyj was not able to frustrate the union,⁷⁸ Pope Clement VIII tried to make peace with the old prince and invited him to join the Catholic Church.⁷⁹ The prince in his answer to the Pope admitted the necessity and promised to work together with the Patriarch of Constantinople toward the Church unity, but said nothing about his own conversion.⁸⁰ He died in 1608, as a member of the Orthodox Church.

⁷⁶ Ostroz’kyj’s *Manifesto* – *Ibid.*, 82-87. HALECKI, *From Florence*, 416, describes Prince Ostroz’kyj as “main danger to the Union.”

⁷⁷ HALECKI, *From Florence*, 297-299; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 274-275.

⁷⁸ At the Diet of 1603, Prince Ostroz’kyj still insisted on the removal of the Ukrainian Catholic hierarchy, but without any success. At the same Diet, his own son, Janusz, the Castellane of Cracow, strongly defended the union and was later commended by Pope Clement VIII – cf. WELYKYJ, *DPR*, I, 302.

⁷⁹ Pope’s letter of April 3, 1604 – *Ibid.*, 309-310.

⁸⁰ Cf. Prince Ostroz’kyj’s answer on June 14, 1604 in METROPOLITA A. ŠEPTYCKYJ, *Monumenta Ucrainae Historica*, Romae, Universitas S. Clementis 1964, vol. I, 237-239.

b) *Opposition of the Cossacks*

After the death of Prince C. Ostroz'kyj the campaign against the Union of Brest was continued by the cossacks. It was under the protection of cossacks that the Ukrainian Orthodox hierarchy was restored by Patriarch Theophanes of Jerusalem in 1620.⁸¹ After his arrival in Kiev, Theophanes threatened that he would impose on the cossacks "all the ecclesiastical penalties," if they would dare to fight against their brothers in faith, the Moscovites. He invited them instead to fight against the union with all their forces.⁸² This signalled a beginning of a violent campaign of the cossacks against the Union of Brest, under the leadership of Hetman Peter Sahajdachnyj (1613-1622).

During the campaign of Hetman Bohdan Khmelnyckyj (1648-1657) against Poland, the cossacks were incited to war by the slogan, "In defense of Orthodoxy," persecuting their own brothers, the Ukrainian Catholics. This hostile attitude of cossacks toward the Catholic Church eventually drove them toward Moscow and the Perejaslav Treaty (1654). This was the opposite of what the Ukrainian hierarchs hoped to achieve by the union. They wanted to protect the Ukrainian Church and their people from a complete subjugation to Moscow. But Khmelnyckyj, considering the union as an ally of Poland, freely offered the Ukrainian people to the Moscovite yoke.⁸³ He soon repented his mistake and was ready to negotiate a political union with Poland, but it was too late.

One must take note that Khmelnyckyj, at the time of his readiness to negotiate with Poland, showed his willingness to approach the Apostolic See of Rome and to ask the Supreme Pontiff to elevate the Metropolitan See of Kiev to a patriarchate, just to secure the independence of the Ukrainian Church from Moscow.⁸⁴ It would be worthwhile to pursue this question in the Vatican archives, where the documents concerning this project of Khmelnyckyj are located.

Khmelnyckyj's successor, Hetman Ivan Vyhovskyj (1657-1659), shared

⁸¹ Patriarch Theophanes of Jerusalem came to Moscow in 1619, and ordained a new Patriarch of Moscow, Philaret (1619-1633). Then he was invited by the cossack delegation to Kiev, where he illegally restored the Ukrainian Orthodox hierarchy – *ВЕЛИКИЙ, 3 літопису*, IV, 250-254; *ЛУЖНИЦЬКИЙ*, 322.

⁸² PELESZ, II, 146; M.S. MARUSYN, "Blick auf die Unionsbestrebungen in der Ukrainischen Kirche der I. Haelfte des 17. Jhrts," art. in *Analecta OSBM*, IV (1963) 95-111. Historian M. Hrushevs'kyj referred to the "cossack zealots," who intended to resolve the ecclesiastical problems not by way of theological dialogue and synodal decision, but by the sword and intimidation, "*Cossack Theologians*" – *М. ГРУШЕВСЬКИЙ, Історія Русь-України*, Київ 1922, том VIII, 79.

⁸³ *ЛУЖНИЦЬКИЙ*, 375-380; *ВЕЛИКИЙ, 3 літопису*, V, 137-153.

⁸⁴ G. HARASTEJ, "Gli ultimi piani di Bohdan Chmelnyckyj," art. in *Analecta OSBM*, III (1958) 232-236.

the same ideas and prepared the treaty with Poland in Hadiach (1658). During the Hadiach negotiations the “question of religious peace with Rome, based on the appointment of a Patriarch for the Ukrainian capital city Kiev” arose. There were also rumors of sending a cossack delegation to Rome, but the abdication of Vyhovskij ended all these projects of reconciliation with Rome.⁸⁵

We must also remember that the cossacks were as well instrumental in the complete subjugation of the Ukrainian Orthodox Church to the Patriarch of Moscow in 1686, approved by Hetman Ivan Samojlovych (1672-1687). Patriarch Dionysius of Constantinople, only after receiving some bribes from Moscow, ratified this submission. Thus, finally, the Orthodox Metropolitan of Kiev became canonically subject to Moscow.⁸⁶

c) *Moscow's Opposition to Union*

As previously mentioned, one of the motives that prompted the Ukrainian and Belorussian bishops to seek union with Rome was the establishment of the Moscow Patriarchate in 1589, under whose jurisdiction the Moscovite rulers intended to consolidate all the eparchies of the former Kievan Rus'. The Union of Brest was to contain the expansionist policy of the Third Rome and to guarantee the ecclesiastical autonomy to the Metropolitan Province of Kiev.⁸⁷

History has proved beyond any doubt that in this regard the Ukrainian and Belorussian hierarchs were correct. Following their expansionist policy, the rulers of Moscow considered themselves “*Defenders of Orthodoxy*,”⁸⁸ and used all their power and influence to destroy the Union of Brest. At the beginning they were instigating the Ukrainian cossacks against the union and later, invading the Ukrainian and Belorussian lands within the Polish kingdom, they directly applied violence and terror against those who dared to join the union.

As an example, let us recall the violent reaction of Czar Peter I when Bishop Demetrius Zhabokrytskij of Luck ventured to join the union in 1702. In 1709, under the pretext of helping King August II, Czar Peter I invaded Poland, terrorizing the Ukrainian and Belorussian population in union with Rome. After laying his hands on Bishop Zhabokrytskij, Peter personally

⁸⁵ *Ibid.*, 236; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, V, 199-203.

⁸⁶ Лужницький, 424-429.

⁸⁷ Cf. n. 46 above; С. МУДРИЙ, *Історія Церкви в Русі-Україні*, Рим (машинопис) 1980, 103-105.

⁸⁸ *Там же*, 103; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VII, 141-145.

tortured and abused him and then deported him to Moscow, where the bishop died as a victim of Peter's hatred of the union in 1715.⁸⁹ Peter's detestation and hostility toward the union is generally known on account of the so-called *Tragedy of Polock* (1705), when the czar personally, with his own hands, slaughtered several Basilian monks in their church.⁹⁰

The same policy of the Moscovite czars against the union continued, especially during the rule of Catherine II (1763-1796), who successfully manipulated the uprising of the Ukrainian "Haydamaks" against the Catholic population, characterized by the Uman Massacre of 1768.⁹¹

After the threefold division of Poland (1772, 1793 and 1795), when the majority of the Ukrainian and Belorussian lands were handed over to Russia, Catherine II began a violent liquidation of their Catholic parishes, forcing the faithful to join the Orthodox Church.⁹² To have some idea of the dimension of this violent persecution of union by Catherine II, it is sufficient to mention that at that time 145 Basilian monasteries and 9,316 Catholic parishes were liquidated, and more than 8 million faithful were forced into Orthodoxy.⁹³

The *Calvary of Union* continued under Czar Nicholas I (1825-1855), who finished the work of violent liquidation of the union among the Ukrainian and Belorussian population under Russian occupation "in retaliation", so to speak, for the Polish revolt of 1831.⁹⁴ By 1840, the Holy Synod of Moscow proudly informed the world that the "Catholic union in the lands under Russian possession no longer existed and neither it could exist in Orthodox Russia."⁹⁵ The Ukrainian Catholic eparchy of Kholm, under Russian rule since 1815, somehow survived the rage of Czar Nicholas I against the union. This temporary survival however was short lived. After a bloody and violent persecution it was also liquidated by Czar Alexander II in 1875.⁹⁶

The two eparchies in Western Ukraine, Peremyshl, which joined the

⁸⁹ M.S. MARUSYN, "Bischof D. Zabokryckyj und die Wiedervereinigung der Eparchie von Luck," art. in *Analecta OSBM*, IV (1963) 112-123; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VI, 46-55.

⁹⁰ ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VI, 62-68.

⁹¹ During the Uman campaign about 300 Ukrainian Catholic priests and over 40,000 faithful were massacred – ЛУЖНИЦЬКИЙ, 419; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VI, 232-258.

⁹² ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VII, 121-125; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 449-457.

⁹³ ЛУЖНИЦЬКИЙ, 452.

⁹⁴ ЛУЖНИЦЬКИЙ, 463-464; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VII, 252-272; W. LENCYK, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I*, Rome-New York, Studi Universitari Ucraini, 1966.

⁹⁵ As quoted by LENCYK, 129. Prof. Lencyk quotes the same Moscow sources as saying that "the liquidation of the Uniate Church was extremely important not only in relation to the (Moscow) Church, but much more in relation to the (Russian) State, since it secured the Western (i.e. Ukrainian and Belorussian) lands for Russia permanently."

⁹⁶ L. GLINKA, *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm* (Its liquidation), Roma, PP. Basiliani, 1975; ВЕЛИКИЙ, *3 літопису*, VIII, 184-194; ЛУЖНИЦЬКИЙ, 469-482.

Union of Brest in 1691,⁹⁷ and L'viv, which accepted union in 1700,⁹⁸ were incorporated into Austria at the first partition of Poland in 1772. They both remained Catholic. In 1807, the old Metropolitan See of Halych was restored, but the metropolitan title was attached to the see of L'viv, which was elevated to archeparchy.⁹⁹ In 1885, after the forced liquidation of the Kholm eparchy, the Apostolic See erected another eparchy in Western Ukraine, that of Stanyslaviv.¹⁰⁰

In 1944, Western Ukraine was occupied by the Soviet forces. The Soviet authorities continued the anti-union policy of Russian czars and violently suppressed the Ukrainian Catholic Church in Western Ukraine after the staged Synod of L'viv in 1946.¹⁰¹ Today the modern Moscow hierarchs, just as their predecessors in czarist Russia, officially proclaim that "in Soviet Union the Ukrainian Uniate Church *does not and cannot exist!*" The fear of the Church union in Russian circles is still great even to this day. This only demonstrates that the union with Rome must be and in fact is of great importance to the promotion of the Ukrainian cause. And the recent developments in Western Ukraine eloquently support this proposition.

⁹⁷ M.S. MARUSYN, "Vereinigung der Peremysler Eparchie," art. in *Analecta OSBM*, II (1956) 419-451; ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, V, 272-277.

⁹⁸ И. ШАРАНЕВИЧ, *Іосиф Шумлянській, єп. Львовський, 1667-1708*, Львов 1896; ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, VI, 29-40.

⁹⁹ Лужницький, 489-509; І. НАЗАРКО, ЧСВВ, «Галицька Митрополія», у *Записки ЧСВВ*, III (1958) 173-189; M. STASIW, *Metropolia Haliciensis – Historia et iuridica forma*, Romae, PP. Basiliani, 1960.

¹⁰⁰ Bull of the erection of the Stanyslaviv eparchy, dated March 25, 1885, in WELYKYI, *DPR*, II, 460-467.

¹⁰¹ *First Victims of Communism*, White Book of Religious Persecution in Ukraine, Rome, Analecta OSBM, 1953; О. ЗІНКЕВИЧ-Т. ЛОНЧИНА, *Мартирологія Українських Церков*, том II: Українська Католицька Церква, Торонто-Балтимор, В-во «Смолоскип», 1985; А. В(еликий), *Большевицький церковний собор у Львові 1946 р.*, Нью Йорк, Слово «Доброго Пастиря», 1952; ВЕЛИКИЙ, *З літопису*, IX, 264-274.

II. DOCUMENTA – МАТЕРІЯЛИ

Porfirio Pidručnyj, OSBM

IL «DIARIO» DEL CAPITOLO BASILIANO DI DUBNO (1743) SCRITTO DA MONS. GIORGIO LASCARIS

(Sull'unione dei Basiliani in un'Ordine)

Il volume 8684 dei codici Vaticani Latini della Biblioteca Apostolica Vaticana contiene numerosi documenti concernenti l'Ordine Basiliano. Dal loro contenuto si può dedurre che essi appartenevano a mons. Giorgio Lascaris, vescovo di Zenopoli, dell'Ordine dei Teatini, al quale la Santa Sede ed i Nunzi Apostolici in Polonia affidarono diverse commissioni.¹ Una di esse fu quella di assistere, nella veste di delegato pontificio, al capitolo generale dei Basiliani tenutosi a Dubno nel 1743 e far rispettare il decreto della Propaganda Fide che ordinava di unire due Congregazioni Basiliane, cioè quella della Santissima Trinità (detta Lituanica) e quella della Protezione della Beata Vergine Maria (detta Rutena o Polacca), in un solo Ordine. Mons. Lascaris descrisse i suoi travagli durante quel capitolo nel «Diario di tutto ciò che di notevole è occorso nella celebrazione del capitolo generale de' Padri Basiliani tenutosi in Dubno per ordine e decreto della Sacra Congregazione di Propaganda a fine di eleggervi un superiore generale di tutti i Basiliani di Polonia e Lituania, incominciatosi gli 26 maggio 1743» — che si trova nel suddetto volume 8684.²

Per meglio comprendere e valutare sia questo documento, sia l'attività di mons. Lascaris premetto alcuni cenni: 1. sulle due Congregazioni Basiliane prima del 1743; 2. sul capitolo generale di Dubno (1743); 3. sulla figura di mons. Giorgio Lascaris e 3. sullo stesso «Diario».

¹ Nel codice si trovano decine di lettere indirizzate a mons. Lascaris e degli appunti di suo proprio pugno.

² Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Vat. Lat., vol. 8684, fol. 157-181v.

1. Due Congregazioni Basiliane prima del 1743

Prima del capitolo generale di Dubno nella metropoli cattolica di Kiev esistevano due comunità di monaci Basiliiani: 1) la Congregazione della Santissima Trinità e 2) la Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria.

1. La Congregazione Basiliiana della Santissima Trinità (*detta Lituana*) è stata fondata nel 1617 dal metropolita Giuseppe Veljamyn Ruts'kyj (1613-1637).³ In quell'anno egli convocò un capitolo a Novhorodyšče (Bielorussia) nel quale presero parte delegati di 5 monasteri riformati, i quali decisero di unirsi in una congregazione. Il metropolita Ruts'kyj diede loro delle regole intitolate: «Regulae communes S. Patris nostri Basili Magni, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi», che difatti sono state compilate da lui stesso (Ruts'kyj).⁴

La nuova istituzione si chiamò «Congregazione Basiliiana della Santissima Trinità», spesso chiamata «Ordine Basiliano». Il capo spirituale del nuovo Ordine era il metropolita di Kiev, però all'interno lo guidava il protoarchimandrita con il suo consultorio. Ogni quattro anni i monaci si radunavano insieme con i vescovi per celebrare i capitoli generali, durante i quali eleggevano i membri del consultorio, aggiornavano le costituzioni capitolari e decidevano i problemi interni dell'Ordine e della Chiesa.⁵ Secondo le costituzioni capitolari i nuovi vescovi venivano scelti solo fra i membri del nuovo Ordine Basiliano ed avevano anche essi le loro Regole, compilate dal metropolita Ruts'kyj.⁶

Nel 1624, alla richiesta del metropolita Ruts'kyj e dei vescovi, la Congregazione di Propaganda Fide emanò un decreto, col quale approvò la decisione dei Basiliiani di ridursi in una congregazione sotto un superiore generale, chiamato protoarchimandrita. Fu concesso loro la facoltà di convocare i capitoli generali e di formare le costituzioni, che dovevano essere confermate dalla Santa Sede. Nel 1631 Urbano 8° corroborò il decreto della Propaganda col breve «Exponi nobis».⁷

Dopo la morte di Ruts'kyj († 1637) la Congregazione della Santissima Trinità ricevette gravi colpi esterni (guerre e persecuzioni). Inoltre i metropolitani

³ Tutto cominciò a Vilna dieci anni prima, quando nel monastero della Santissima Trinità intorno a san Giosafat Kuncyevyč († 1623) e G. Ruts'kyj si radunano alcuni giovani e cominciarono a vivere la vita monastica con grande impegno.

⁴ HALUŠCYNŲSKYJ T. - WELYKYJ A., *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kioviensis catholici - 1613-1737* (= EM), Romae 1956, p. 33-48.

⁵ Gli atti di questo e di altri capitoli generali della Congregazione della Santissima Trinità (fino al 1713) sono pubblicati in *Археографический сборник документов относящихся к истории северо-западной Руси*, том 12 (Вильна 1900).

⁶ EM I:369 - «Regulae Episcoporum».

⁷ WEKYKYJ A., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (= WDP), vol. I, Romae 1953, p. 481.

A. Seljava (1642-1654), G. Kolenda (1665-1674) e C. Žochovs'kyj (1674-1693) pretendevano di essere protoarchimandriti e comandare all'interno dell'Ordine. La lotta vivace tra l'Ordine e la Gerarchia nacque a causa delle lacune nelle costituzioni Basiliane. In esse non erano messi in chiaro i rapporti con i metropoliti ed i vescovi. Ad un accordo tra il metropolita e l'Ordine si giunse nel capitolo di Novhorodok (nel 1686), dopo quattro decenni di lotte. Quest'accordo (Nexus) s'è fatto grazie agli interventi della Congregazione di Propaganda Fide e del nunzio Opizio Pallavicini (1680-1688), che designò il gesuita Tommaso Wiejski,⁸ cugino del metropolita Cipriano Žochovs'kyj, a presiedere quel capitolo. Tra il metropolita e l'Ordine fu stabilito un Nesso nel quale furono ben definiti i diritti del metropolita all'interno dell'Ordine e gli obblighi dell'Ordine verso il metropolita ed i vescovi.⁹

Ristabilita la pace interna, alla fine del secolo XVII la Congregazione Basiliiana della Santissima Trinità riuscì a consolidarsi. Col tempo ad essa si unirono altri monasteri non solo nei territori della Lituania e Bielorussia, ma anche in Ucraina. Nel 1743 la Congregazione Basiliiana della Santissima Trinità aveva già un'organizzazione abbastanza solida e contava 66 monasteri con incirca 450 monaci, un certo numero dei quali educati nei collegi pontifici.

2. La Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria (detta Rutena o Polona) cominciò a formarsi intorno al '700, quando le eparchie dell'Ucraina occidentale (Peremyšl, Lviv e Luc'k) hanno aderito all'unione con la Chiesa di Roma. Nei territori di queste eparchie si trovavano molti monasteri che, non essendosi uniti alla Congregazione della Santissima Trinità, erano sotto l'immediata giurisdizione dei loro vescovi. Il primo passo verso l'unione di questi monasteri lo fecero gli stessi vescovi, formando nei limiti delle loro eparchie delle «confederazioni monastiche» sotto la propria giurisdizione (a Peremyšl nel 1693 e a Lviv nel 1711). Poi, il sinodo di Zamostja (1720) stabilì che i monasteri delle cinque eparchie in Ucraina (Lviv, Peremyšl, Luc'k, Volodymyr e Xolm) dovevano unirsi in una sola Congregazione e avere un protoarchimandrita a capo.¹⁰

Nel 1727 il metropolita Leone Kyška (1713-1728) convocò a Dubno i monaci delle cinque eparchie per eseguire la disposizione del sinodo di Zamostja. Il convegno non riuscì ad unire i monasteri in una Congregazione a causa delle divergenze con la Congregazione della Santissima Trinità che possedeva sotto la

⁸ Tommaso Wiejski - in quel tempo preposito dei gesuiti a Vilna, ma prima vescovo latino di Kiev (1677-1678).

⁹ Gli atti originali del capitolo di Novhorodok e la «Connexio inter Ill.mum ac Rev.mum D.num Cyprianum Žochowski, metropolitam totius Russiae, et Monachos Ordinis Divi Basilii Magni Ruthenos...» si trovano nel APF, Congregazioni Particolari (= CP), vol. 29, ff. 296-310.

¹⁰ *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae, Romae 1883* (ed. 3^a), pp. 107-110.

*sua giurisdizione 12 monasteri nelle suddette eparchie.*¹¹

*Nel 1739 il metropolita Atanasio Šeptyc'kyj convocò nella città di Lviv tutti i superiori dei monasteri delle sopraddette cinque diocesi ed i loro vescovi per un capitolo generale. In esso fu eretta la Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria, eletto il primo protoarchimandrita (Patrizio Žyravs'kyj, della Congregazione della Santissima Trinità), e furono discussi ed accettati gli statuti¹² e l'accordo (Nexus) con il metropolita a tenore di quello stabilito nel 1686 con la Congregazione della Santissima Trinità. Gli atti del capitolo di Lviv furono trasmessi a Roma con la supplica di approvare la nuova Congregazione.¹³ Allora s'oppose la Congregazione della Santissima Trinità, pretendendo che la nuova Congregazione della Protezione della B.V.M. s'unisse alla medesima (cioè, alla Provincia Lituana), sotto lo stesso protoarchimandrita. I Basiliani della neo-eretta Congregazione subito protestarono e coll'aiuto del metropolita Atanasio Šeptyc'kyj incominciarono a Roma un processo contro la Congregazione della Santissima Trinità.*¹⁴

*Dopo un maturo esame della questione, il papa Benedetto XIV convocò il 1 maggio 1742 una congregazione particolare ed ordinò di unire le due Congregazioni Basiliane in un solo Ordine. Fu stabilito «che a suo tempo si tenga il capitolo generale per l'elezione del protoarchimandrita, che sarà il Superiore Generale di tutto l'Ordine, che sia monaco professo, e non un vescovo; che il capitolo sia presieduto dal metropolita di Kiev e «che al detto capitolo intervenga il Nunzio Apostolico; ed essendo impedito, faccia fare le sue veci l'Auditore della Nunziatura.*¹⁵

2. Il capitolo generale di Dubno (1743)

In conformità col sopraddetto decreto della Congregazione di Propaganda Fide il Nunzio Apostolico in Polonia, Fabrizio Serbelloni, convocò il capitolo ge-

¹¹ Il Padre Benedetto Trulevyč, procuratore romano (1712-1726), consultore della Provincia della SS.ma Trinità, dice che non s'è fatto niente in quel convegno «perché Signori Vescovi volevano omninamente riservarsi a se stessi certi monasteri più principali e più ricchi per il suo stile». Cfr. WELYKYJ A., *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjæ*, vol. 1 (Romae 1979), p. 306.

¹² Gli statuti sono stati presi quasi *ad litteram* dalla Congregazione della Santissima Trinità.

¹³ Attualmente si conservano nell'APF, CP vol. 91, ff. 283-288.

¹⁴ Si stamparono più di 300 pagine di ponzene da ambe le parti; eccone un titolo:

«Sacra Congregatio Particularis de Propaganda Fide super materiis Ruthenorum. Ex.mo et R.mo D.no Card. Carafa ponente - Leopoliensis seu Ordinis S. Basilii pro Congregatione Provinciae Poloniae OSBM ac Ill.mo ac Rev.mo Promothore Fiscali Curiae Metropolitanæ totiusque Russiae - contra R.mam Congregationem eiusdem Ordinis Provinciae Lituaniae. Typis de Comitibus 1742.

¹⁵ WELYKYJ A., *Congregationes Particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjæ spectantes* (= WCP), vol. 2 (Romae 1757), p. 76.

nerale Basiliano nella città di Dubno per il 26 maggio 1743. Non potendo intervenire personalmente, egli delegò mons. Giorgio Lascaris, vescovo titolare di Zenopoli, auditore della Nunziatura, il quale era ben informato sulla situazione della metropoli di Kiev e sui Basiliiani.¹⁶ E proprio alla vigilia di quel capitolo che mons. Lascaris cominciò a scrivere il «Diario di tutto ciò che di notevole» ivi successe.

Il capitolo di Dubno del 1743 fu un convegno così numeroso di vescovi, monaci che non s'è visto mai nè prima, nè dopo in Ucraina. I superiori ed i delegati dei monasteri erano 205: 139 appartenevano alla Congregazione della Protezione della B.V.M. (Rutena) e 66 alla Congregazione della Santissima Trinità (Lituana).¹⁷ I lavori del capitolo durarono dal 26 maggio al 12 giugno.

Gli atti ufficiali trasmessi a Roma accennano alle controversie «inter Patres», ma non ne danno ragione e la fonte.¹⁸ Invece mons. Lascaris dice chiaramente nel suo «Diario» che la somma di tutte le difficoltà «che ha influito e prodotto le altre è la pretesa giurisdizione di mons. Metropolitano sopra i Padri Basiliiani». I monaci della Provincia Rutena (ucraina) sostenevano il metropolita Atanasio Šeptyc'kyj, perchè è stato lui ad erigere la loro Provincia e a mettere al governo della stessa «tutte le sue creature, allevate nel Pontificio Collegio di Leopoli (dei Padri Teatini – P.P.), soggetti capacissimi; capaci di facilmente condurre ovunque vogliono gli altri superiori, tutti loro creature e per maggior parte ignoratissimi, senza nessun studio ed educazione...».¹⁹

La questione della giurisdizione del Metropolita sopra i Basiliiani fu risolta in tal modo che mons. Lascaris permise di formare un Nesso (cioè, la concordia tra il Metropolita e l'Ordine). Dopo di che le due Congregazioni s'unirono in un'Ordine sotto un comune protoarchimandrita, come prescriveva il decreto della Congregazione di Propaganda Fide. Fu eletto Policarpo Myhunevyč (1743-1747), della Provincia Lituana. Durante il capitolo furono redatti gli statuti, alcuni punti, però, furono rimandati alla decisione della Santa Sede.

Nel 1744 il papa Benedetto XIV pubblicò la decretale «Inter plures», con la quale ha confermato gli statuti e diede a questa nuova istituzione monastica il nome — «Ordo Sancti Basilii Magni Ruthenorum».²⁰

¹⁶ Come esempio potrebbe servire una frase della sua lettera scritta nel settembre del 1739 al prefetto della Propaganda card. Petra: «Mi dò l'onore di avanzare all'Eminenza V. Rev.ma la fausta notizia, che grazie al Signore è riuscita la riduzione in Provincia di tutti i monasteri dell'Ordine di San Basilio Magno esistenti nella Russia, sotto la saggia presidenza e indefesso zelo di questo mons. Metropolitano, avendo io partecipato della gioia universale, con vedere due consultori ed il segretario – tutti i tre dei nostri alunni del Collegio Pontificio» – APF, CP vol. 72, 407-408.

¹⁷ Dovevano prendere parte 172 della Provincia Rutena e 72 della Lituana, ma molti non sono arrivati. – Cfr. APF, CP 92, fol. 359.

¹⁸ Cfr. APF, CP vol. 92, fol. 306.

¹⁹ APF, CP vol. 92, fol. 355: «Riflessioni» di mons. Lascaris; v. alla fine del «Diario».

²⁰ WDP II: 88.

3. La figura di mons. Giorgio Lascaris

Giorgio Maria Lascaris nacque il 14 febbraio 1706 in una famiglia veronese di origine greca che nel '600 da Venezia passò a Verona. All'età di 20 anni entrò nell'Ordine Teatino e finì gli studi a Roma. Giovanissimo lavorò nella Congregazione vaticana delle Indulgenze come consultore.

Nel 1731 partì per Lviv (Leopoli), dove insegnò filosofia e teologia nel Seminario Pontificio Armeno-Ucraino e del quale fu il rettore (1738-1740). All'età di 37 anni, il 17 aprile 1741 venne nominato vescovo titolare di Zenopoli e ottenne la collegiata di Olyka (Volinia, Ucraina) e poi l'abbazia di Žovkva (1748). Nel settembre del 1749 ritornò a Roma e fu vicario della basilica di San Pietro (1751), arcivescovo di Teodosia (1754-1764), segretario della disciplina regolare (1760-1787), arcivescovo di Gerusalemme (1762-1795), consultore privato dei papi, della Congregazione di Propaganda Fide, del S. Ufficio e di altri dicasteri. Mons. Lascaris «morì in Roma santamente come visse, l'anno 1795 a 12 dicembre..., e fu esposto e sepolto nella venerabile chiesa di San Silvestro sul Quirinale (dei Teatini – P.P.)».²¹

Durante il suo soggiorno in Ucraina mons. Lascaris s'occupò di questioni ecclesiastiche polacche, ucraine e armene. I nunzi apostolici in Polonia (Fabrizio Serbelloni e Alberico Archinto), nonché la Congregazione della Propaganda Fide lo incaricavano spesso di svolgere missioni difficili o di fornire informazioni riservate su varie istituzioni o persone. Anche il papa Benedetto XIV gli aveva affidato la riforma dell'Accademia di Zamostja, della quale s'occupò durante gli anni 1745-1746. Però la missione più ardua e forse la più importante affidata a mons. Lascaris fu quella di assistere al capitolo generale dei Basiliani, tenutosi a Dubno l'anno 1743, in qualità di delegato del nunzio in Polonia mons. Fabrizio Serbelloni (1738-1746). Durante quel capitolo mons. Lascaris dimostrò il suo grande dono di saper dialogare con tutti e di convincere anche i più ostinati. Si può dubitare seriamente che le due Congregazioni Basiliane si sarebbero unite senza il suo prezioso intervento.

Dopo il capitolo di Dubno il papa Benedetto XIV incaricò mons. Lascaris di stabilire insieme con i Basiliani il modo di eleggere 40 vocali dell'una e 40 dell'altra Provincia che dovevano intervenire ed avere voce nei futuri capitoli generali.²² Dopo la prima consultazione dei superiori generali e provinciali dell'Ordine per eleggere i vocali, che si svolse nel 1745 sotto la presidenza del protoarchimandri-

²¹ Queste notizie sono state raccolte nell'Archivio dei Padri Teatini, *Persone* (ordine alfabetico); *Polski Słownik Biograficzny*, vol. 16 (1971): 519; Blažejovskij D., *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of L'viv (1665-1784)*, Rome 1975. – Ringrazio il Rev.mo P. Girolamo Fokciński, S.I., direttore del Pontificio Istituto di Studi Ecclesiastici, e la Signorina Cristina Sadowska per alcune preziose indicazioni su mons. Lascaris.

²² WDP II: 98.

ta Mihunevyč senza esito positivo, mons. Lascaris convocò un'altra riunione (il 7.2.1746) nella quale con il suo tatto diplomatico riuscì a conciliare gli animi e far eleggere i vocali dei futuri capitoli generali. Di essa esiste una «Relazione o Diario», scritto dallo stesso mons. Lascaris.²³

La terza «missione presso i Basiliani fu affidata a mons. Lascaris dalla Congregazione di Propaganda Fide nel 1748, incaricandolo di raccogliere informazioni sullo stato dei monasteri nel regno di Polonia e nel granducato di Lituania. Per ottenere le notizie più esatte mons. Lascaris scrisse decine di lettere e raccolse molte notizie di particolare importanza per la storia dei monasteri basiliani.²⁴ In base a questo materiale scrisse nel 1749 una lunga relazione sullo stato dei monasteri basiliani che portò personalmente a Roma,²⁵ dove poi rimase al servizio della Chiesa ancora per quasi mezzo secolo.

Dopo il suo ritorno a Roma la Congregazione di Propaganda subito «prese la risoluzione di farne capitale (di mons. Lascaris) nel deliberare sopra le cose dei ruteni». Durante molti anni i segretari di Propaganda spesso chiedevano «il suo prudentissimo sentimento». Negl'intricati problemi dell'Ordine Basiliano mons. Lascaris era uno dei migliori esperti a Roma. Alla domanda della Propaganda: «Quali sieno le antiche abbazie dei Basiliani?» — Il nunzio di Polonia rispondeva: «La prego di sentire mons. Lascaris, che n'è informato al pari del Generale (dei Basiliani)».²⁶

Notevole fu l'influsso di mons. Lascaris nei dicasteri pontifici sugli affari concernenti la metropoli di Kiev, l'Ordine Basiliano e la Chiesa Orientale in genere. In alcuni documenti pontifici si dice espressamente che «super huiusmodi postulatis» fu sentito il suo parere, come per esempio nella decretale del papa Benedetto XIV «Imposito nobis» (29.3.1751) che permetteva ai sacerdoti latini di celebrare le Messe sugli antemensi orientali.²⁷ Il suo nome appare anche nella nota costituzione «Super familiam» (30.3.1756), con la quale lo stesso papa definiva la figura dell'archimandrita nell'Ordine di San Basilio dei Ruteni.²⁸ Coll'intervento di mons. Lascaris sono state formate le nuove costituzioni del Pontificio Collegio di Vilna,²⁹ esaminate le costituzioni dei Basiliani e risolti molti dubbi spettanti la metropoli di Kiev.³⁰

²³ BAV, Vat. Lat. 8684, ff. 271-275.

²⁴ La maggior parte di queste informazioni si trova nella BAV, Vat. Lat., vol. 8684.

²⁵ Essa si trova nell'Archivio della Propaganda: APF CP vol. 114, fol. 183-196. Nel Vat. Lat. 8684 della BAV porta questo titolo: «Plena informatio de statu monasteriorum Provinciae Ruthenae et residentiarum in eadem situatarum necnon monachorum Ordinis S. Basilii M. numero... ab Ill.mo et R.mo D.no G. M. de Lascaris... ad mentem S. Congregationis confectorum».

²⁶ APF, Congressi: *Moscovia, Polonia, Ruteni*, vol. 7, 433: Dalla lettera del nunzio A. Archinto al segretario della Propaganda (Dresda, 13.10.1749).

²⁷ WDP II: 122.

²⁸ WDP II: 162.

²⁹ WELYKYJ A., *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, vol. IV (Romae 1955), p. 89.

³⁰ WCP II: 154-171; 223-252.

4. Alcune notizie sul «Diario»

Il «Diario» del capitolo basiliano di Dubno (1743) fa parte del codice Vaticano Latino 8684 della Biblioteca Apostolica Vaticana, che è una grossa raccolta di documenti (708 fol.), concernenti l'Ordine Basiliano nel secolo XVII-XVIII. Il codice è diviso in due volumi legati a parte: il 1° consta di 367 ff. ed il 2° va dal fol. 368 al 708. Nell'inventario generale dei codici Vaticani Latini questo volume è stato descritto così: «*Documenta varia ad Basilianorum Ordinem Congregationis Ruthenae sub invocatione B.mae Virginis et SS.mae Trinitatis spectantia et particulares singulorum officiorum Ordinis Basilianorum, status monasteriorum et orationes in aperiendis Patrum Basilitarum (!) comitiis habitae*». Tutti questi documenti sono stati raccolti da mons. Lascaris che s'occupava degli affari dei Basiliani.³¹

Il «Diario» (ff. 157-181v) è stato scritto con un largo margine (a mezza pagina). La scrittura è minuscola e in molti casi di difficile lettura. E' da notare che il «Diario» del Vat. Lat. 8684 non è un racconto completo del capitolo di Dubno, perché finisce il 4 giugno. In questa pubblicazione l'ho completato con tre rapporti di mons. Lascaris al Nunzio F. Serbelloni (del 5, del 11 e del 18 giugno 1743),³² scritti in base al suo «Diario che con somma esattezza e somma fatica descrivo la notte, ...non potendo servirmi d'alcun aiuto e dovendo scrivere tutto, si il Diario che altre cose».³³

Non c'è dubbio che mons. Lascaris aveva l'abbozzo del «Diario» di tutto il capitolo, perché il 18 giugno 1743 scriveva al Nunzio: «Intanto finirò di porre in netto il Diario e di copiarlo e poi lo spedirò in appresso»; e lo stesso giorno, nelle «Riflessioni» aggiunge: «...(le difficoltà) appariranno allorché detto mons. Delegato avrà finito di porre al netto l'esatto Diario di tuttociò gli è accaduto ed ha veduto e udito in detto Capitolo, che per esser un pò lungo non ha potuto ancor terminare...».³⁴ Dunque, c'è ancora la speranza di rintracciare il «Diario» «posto al netto» e mandato al Nunzio oppure il suo abbozzo.

Nel testo del «Diario» abbiamo cambiato alcune abbreviazioni (per es., invece di «mgr.» = «mons.»), unificato la scrittura di poche parole e messo fra le parentesi alcuni cognomi per non moltiplicare le note, per es., «il vescovo di Pinsco» (= G. Bulhak).

³¹ Qui troviamo atti dei capitoli generali dei Basiliani (del 1743, 1747, 1751), «Regulae communes» del metr. Ruts'kyj ed altre costituzioni.

³² Si conservano nell'APF, CP vol. 92, fol. 330-337v; 342-350; 355-360. – La scrittura di questi documenti è minuscola e sbiadita. – Ringrazio suor Sofia Senyk d'avermi aiutata nella lettura.

³³ APF, CP vol. 92, fol. 330, 336v: Lettera di mons. Lascaris, Dubno 5.6.1743.

³⁴ APF, CP vol. 92, fol. 353, 355: Lettera di mons. Lascaris, Olyka 18.6.1743.

DIARIO DI TUTTO CIÒ CHE DI NOTABILE È OCCORSO NELLA CELEBRAZIONE DEL CAPITOLO GENERALE DE' PADRI BASILIANI TENUTOSI IN DUBNO PER ORDINE E DECRETO DELLA SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA A FINE DI ELEGGERVI UN SUPERIORE GENERALE DI TUTTI I BASILIANI DI POLONIA E LITTUANIA, INCOMMINCIATOSI GLI 26 MAGGIO 1743.

Bibl. Apost. Vaticana, Vaticani Latini, vol. 8684, fol. 157-181.

Adi 25 maggio 1743. Sabato è giorno previo alla detta celebrazione. Mons. Lascaris, vescovo di Zenopoli, come delegato Apostolico, parti verso le 11 della mattina da Olyka, sua residenza, e portosi a Dubno,¹ ove arrivato alla distanza d'un picciol quarto di lega, fu incontrato dalla corte a cavallo e dallo stesso mons. Wolodkiewicz, vescovo di Chelma e archimandrita del monastero di Dubno,² essendo accompagnato in una carrozza a sei cavalli dal Padre Koniaczewski, Vicario generale della Provincia di Lituania,³ e da più altri monaci in altre due carrozze.

Scesi tutti in aperta campagna, si felicitarono a vicenda i due vescovi, ed entrato mons. Lascaris nella carrozza di mons. di Chema, assistiti sul dinanzi dal Vicario generale suddetto, s'incamminarono alla città, ove entrati, furono incontrati dalle asti della stessa colli loro stendardi e insegni, e poi preceduti fino alla residenza di detto mons. Lascaris che era quella del Preposito di Dubno, da dove doppo qualche tempo parti mons. vescovo di Chelma per lasciar la libertà a mons. Lascaris di vestirsi per poi render visita a mons. Metropolitano,⁴ verso cui si portò, essendo dallo stesso incontrato alla porta della sua residenza, ritrovando ivi mons. vescovo di Chelma, che lo aveva preceduto.

In questa visita di nulla si parlò che di cose indifferenti, e solo fu assicurato (fol. 157v) mons. Lascaris che come delegato apostolico e rappresentante mons. Nunzio⁵ avrebbe nel consesso un luoco eguale a quello di mons. Metropolita alla sua sinistra, avanti tutti gli altri vescovi e prelati, che all'indomani esso Metropolita cantarebbe la Messa dello Spirito Santo nella chiesa archi-

¹ Dubno – città della Volinia (in Ucraina), ove in quel tempo esisteva l'abbazia della Trasfigurazione di N.S. ed il monastero di Santa Croce.

² Volodkovyč Filippo Feliciano (1697-1778), vescovo di Xolm (1730-1758) e di Volodymyr (1758-1778); metropolita di Kiev (1762-1778); archimandrita dell'abbazia di Dubno e di Derman' (dal 1750).

³ Konjačevskij Teodosio, vicario generale della Congregazione basiliana della SS.ma Trinità (1743) e poi provinciale della stessa (1743-1747).

⁴ Atanasio Šeptyc'kyj (1686-1746), archimandrita di Univ (dal 1713), vescovo di Lviv (1715-1746) e metropolita di Kiev (1729-1746).

⁵ Fabrizio Serbelloni, nunzio apostolico in Polonia (1738-1746) e poi cardinale (26.11.1753); † 1755.

mandritale e aprirebbe la prima sessione limitandola al martedì 28 detto, affine che nel lunedì le due Provincie separatamente potessero prepararsi alla continuazione del Capitolo.

Ritornato mons. Lascaris alla sua residenza, pochi momenti appresso fu visitato da mons. Metropolita, assistito da tutta la sua corte a cavallo, ove brevemente tratenutosi, se ne ritornò a sua casa.

Indi vene il R.mo Padre Olownia, archimandrita di Mylew,⁶ poi sopravvenne il R.mo Padre Lipnicki, archimandrita Owrucense, auditore di mons. Metropolitaniano e Vicario generale della Provincia della Polonia,⁷ e ne' suoi discorsi esaggerò la sua prontezza in obbedire alla S. Sede, ma che non poteva rispondere dei sentimenti degli altri che credeva dover essere contrari all'elezione d'un Generale e pretender solo di proporre i loro grevi; fu esso da mons. Lascaris esortato a comprovare coll'opere le sue parole, mostrando di credere che tuttociò e ciò vorrà, sarà fatto da' suoi monaci che lo havrebbero in tutto immitato.

Indi partendo essi, vengoro due monaci del convento di Zurowicze,⁸ ambedue legati al Capitolo di quel chiostro: uno chiamato Theofilo Jantkiewicz e l'altro Giovanni Crisostomo Dehoraczko, teologi a quanto dicevano (fol. 158), i quali confessarono essere gli autori della lettera cieca, scritta a detto mons. Lascaris, posta sotto il numero e dei documenti che l'accompagnano, e tentarono di voler provare la necessità e l'emolumento se si sottomettessero le due Provincie al Generale basiliano di Roma, residente in Grotta Ferrata, ed asserirono esservi molti di Lituania che loro aderivano e quasi tutti i monaci della Polonia con anche lo stesso mons. Metropolita.

Dimostrò loro a lungo mons. Lascaris che il progetto era impossibile, perché contrario al decreto della S. Congregazione, a cui conveniva onninamente obbedire per preliminario eleggendo assolutamente un Generale che fosse dalla Provincia di Lituania, e vedendo che non lasciavano persuadersi insistendo nell'idea di sottomettersi al Generale Romano, propose loro mons. Lascaris di prima obbedire eleggendo un Generale, tal e quale lo desiderava la S. Sede e che poi supplicassero la stessa S.Sede acciò che tanto essi, che il loro Generale fossero sottomessi a quello di Roma.⁹ Gustarono questo progetto e promisero di darsi ogni movimento per farlo gustare anche agli altri, ma disse-

⁶ Holovnja Marciano, archimandrita dell'abbazia di Myłci e Dorohobuż (1730-1747).

⁷ Innocenzo Lypnyc'kyj, vicario generale della Congregazione basiliana della Protezione della B.V.Maria (nel 1743); archimandrita dell'abbazia di Ovruc' (1743-1748).

⁸ Żyrovyci - cittadina della Bielorussia. Presso il monastero basiliano esisteva un celebre santuario mariano.

⁹ L'idea dell'unione dei Basiliiani della metropolia di Kiev con i Basiliiani d'Italia o di Grottaferrata apparve nel 1664, quando Padre Pacomio Ohilevyč, provinciale dei Basiliiani di Lituania, venne a Roma per trattare diversi affari dell'Ordine e della Metropolia.

ro temere che li Polacchi non vi aderirebbero. Furono confortati a travagliare e partirono.

Arrivò poi il R.do Lewinski,¹⁰ notaro del concistoro di mons. Metropolitano, fu già alunno del Collegio Pontificio di Leopoli e discepolo di mons. Lascaris, allorché era professore e missionario in quel Collegio, e domandando di poter essere notaro di Monsignore suddetto nella celebrazione del Capitolo per tenerne esattamente gli atti. Gli fu risposto (fol. 158v), che ci aveva tutta la confidenza nella sua probità, ma che il partito contrario a mons. Metropolita lo avrebbe per sospetto come quello che era suo notaro attuale e sua creatura, che però Monsignore doveva avere o nessun notaro o uno indifferente e sopra cui non potesse correr alcun sospetto. Si suppone venisse con quella proposizione per parte di mons. Metropolitano o almeno col suo consenso, imperochè aveva già fatto proporre mons. Lascaris a quel Prelato che intendeva di aver presente a tutte le sessioni un proprio notaro apostolico da se condotto. In questo di nulla di più è occorso del narrato.

Adi 26 detto 1743. La mattina della domenica 26 maggio. Giorno indicato dalle circolari di mons. Nunzio per il principio del Capitolo. Mons. Lascaris di buon ora, essendo in chiesa a prepararsi per la Messa, fu pregato da mons. Metropolita di una conferenza ed avendo nello stesso tempo spedita la sua carrozza a sei cavalli per levarlo, si portò da esso, ove trovò congregati tutti i vescovi presenti in Dubno, i quali proposero con diverse ragioni gli inconvenienti che a loro credere potevano insorgere dalla presenza di un notaro estraneo, preteso da mons. Lascaris, il quale vedendo la diffidenza insormontabile, memore delle istruzioni avute per lettera da S. E. R.ma il mons. Nunzio apostolico di non insistere sopra di ciò per non guastare il principale interesse, non ostante che a questo effetto avesse condotto seco gli Prelati (Custode della sua insigne Collegiata d'Olyka, Notaro apostolico giurato ed il Cancelliere della stessa), desistete dal pretenderlo, protestando però per la integrità e fedeltà degli atti capitolari.

Indi (fol. 159) ritornato alla chiesa e celebrata la Messa, sopravvenne mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*), spedito da mons. Metropolita e dagli altri vescovi colla sua carrozza a sei cavalli e fu pregato di partire verso mons. Metropolita per incamminarsi unitamente allo stesso al loco del congresso, situato a qualche distanza in un'isola del lago che circonda la città di Dubno, ove è situato il chiostro e la chiesa abbaziale, congiunta per mezzo d'un ponte col continente. Arrivato da mons. Metropolita e ricevuto all'ordinario, trovò tutti i vescovi e gli abbatì in abito ecclesiastico, secondo il loro rito, ciò è a dire, con un grande mantello dai vescovi portato, violaceo con stri-

¹⁰ Si tratta, probabilmente, di Antonio Levyns'kyj che per molti anni lavorò a fianco dei metropoliti.

sce replicate a traverso di due gledoni d'argento con in mezzo una striscia di color cremese, e dagli abbati — nero gli uni e gli altri, avendo nelle mostre ricamati diversi santi orientali, come san Basilio, san Giovanni Crisostomo, sant'Atanasio etc., che per ciò mons. Lascaris preso il rocchetto sotto alla mantelletta, sali nella carrozza di mons. Metropolita, alla sua sinistra avendo dinanzi un abate, e preceduti dagli altri vescovi e prelati in carrozza, andando la carrozza di mons. Lascaris a sei cavalli, co' suoi canonici e capellano, assistenti, immediatamente avanti a quella di mons. Metropolita, s'incamminarono verso la chiesa abbaziale, situata come di sopra, ed arrivati alla sponda del lago, scesero tutti e processionalmente preceduti da tutti i monaci, dagli abbati e vescovi, mons. Lascaris dal pari con mons. Metropolita alla di lui sinistra, avendo avanti il crocifero Metropolitan, entrarono, passato il lungo ponte, nella chiesa, ove nel limine furono complimentati dal P. Jackowski, superiore del monastero di Chelma, abate del luogo¹¹ (fol. 159v), con una orazione latina. Indi procedendo innanzi mons. Metropolita, prese i pontificali, assistito da mons. vescovo di Luceoria,¹² mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*), del Padre abate Olownia di Milewicz (= *Myl'ci*) e da quello di Pakowiki,¹³ tutti pontificalmente ornati colle loro mitre, cominciò la Messa votiva dello Spirito Santo e mons. Lascaris vi assistete con mons. vescovo di Pinsko¹⁴ in loco decentemente ornato.

Finita la Liturgia (*in margine*: in cui sopra l'Evangelio della Messa dello Spirito Santo fece una dotta omelia), mons. Metropolita intonò in Rutteno il *Veni Creator Spiritus*; qual finito, essendo stata posta una gran tavola in mezzo alla piccola chiesa, coperta d'un ricco tapete, furono posti due faldistori nel capo della stessa e dei banchi dall'una e dall'altra parte, e si assissero in tal modo: in capo della tavola sul faldistorio mons. Metropolita alla destra e mons. Lascaris sul faldistorio pure alla sinistra dello stesso a mano dritta di mons. Metropolita, dai lati della tavola vi fu un luogo vacuo per mons. d'Uladimiria¹⁵ che non era ancor arrivato; poi seguiva mons. Bulhak, vescovo di Pinsko, ma avanti lui doveva essere un'altro luogo vanno per mons. vescovo di Premislia,¹⁶ che si aspettava e non era arrivato; dopo di mons. di Pinsko seguivano il Vicario generale di Lituania (= *Konjačevs'kyj*), il di lui segretario provinciale e qualche consultore della sua Provincia. A mano sinistra di mons. Lascaris, dal lato della tavola, sedeva mons. vescovo di Luceoria Rudnicki e dopo lui mons. vescovo di Chelma (= *F. Volodkovyč*) seguito dall'abate di

¹¹ Germano Jackovs'kyj — studiò nel Pontificio Collegio di Vilna (1725-1730), consultore generale della provincia Lituana (1743-59) e archimandrita dell'abbazia di Braclav (1755-1763).

¹² Teodosio Rudnyc'kyj, vescovo di Luc'k e di Ostrih (1731-1750).

¹³ Giorgio Pakovs'kyj, archimandrita di Žydyčyn (1731-1746).

¹⁴ Giorgio Bulhak, vescovo di Pinsk e Turiv (1730-1769).

¹⁵ Teofilo Godebs'kyj, vescovo di Pinsk (1720-1730) e poi di Volodymyr (1730-1756).

¹⁶ Girolamo Ustryc'kyj, vescovo di Peremyšl (1715-1746).

Minsko,¹⁷ da quello di Mielce e Dorohobusz (= *M. Holovnja*), di Zydiczyn (= *G. Pakovs'kyj*), di (*spazio vuoto*),¹⁸ di (*spazio vuoto*)¹⁹ e da quello di Owruć P. Lipnicki, Vicario generale della Provincia di Polonia, fu auditore generale di mons. Metropolita. Dopo cui seguivano altri monaci, attornati da tutti gli altri (fol. 160) in confuso, tra quali una gran parte non capendo nella chiesa per esser troppo picciola, restarono nel cimitero. Mons. Metropolita, come presidente, aprì la sessione con un breve discorso in polacco, con cui insinuò che erano tutti congregati per obbedire agli ordini pontifici, però in termini generali e poche parole.

Dopo, presa da mons. de Lascaris la parola, esibì l'istrumento della sua delegazione, il quale fu subito letto dal Padre Lisanski, segretario della Provincia di Lituania.²⁰ Indi fece un corto discorso latino all'assemblea, insinuante la speranza che aveva, che secondati i Religiosi dal zelo e consigli di mons. Presidente e degli altri Prelati avrebbero dimostrato una prontezza degna di loro in obbedire agli ordini di Nostro Signore e della Sagra Congregazione assicurandoli dal suo canto di fedelmente riferire alla Santità Sua e a mons. Nunzio i loro giusti desideri, quali, non dubitavo, sarebbero benignamente ascoltati a misura che essi ne aprirebbero il campo colla loro obbedienza. (*Ecco il discorso di mons. Lascaris*):

«Ea qua (fol.129) semper ferebar in Vos existimatione, propensione ac amicitia Patres Religiosissimi, Divi Basili Magni digna et inclyta Proles, illa meae delegationis munus ad hunc Vestrum, quo nullus celebrior, generalem congressum lubenti acceptare animo stimulavit. Hic enim in Vobis illam nascentis Ecclesiae pietatem, charitatem ac congruae disciplinae zelum, quibus cor unum et anima una in omnibus pro tunc ad nostram eruditionem et normam relucebant, toti christiano Orbi ostentandam esse non diffido, et quomodo diffidere possem, cum videam vivo omnium virtutum influxu veluti a solis et stellarum radiis Vestrum inflamari cor in conspectu Archipresulis Vestri ac Supremi huius Consensus Apostolici Praesidis Illustrissimi, Ecc.mi et Rev.mi Totius Russiae Metropolitanique assistentia tot ac tantorum Ecclesiae luminariorum Illustrissimorum et Reverendissimorum Episcoporum, qui omnes sicuti os ex ossibus Vestris et lacte Vestro imbuti verbo et exemplo cunctis praeibunt ad intentae ab universali omnium Ecclesiarum Capite Pastore ac Moderatore Instituti Vestri gloriae ac perfectionis stabilimentum.

Accingite igitur lumbos Vestros, exultate ut gigantes ad sumendam viam desuper Vobis demonstratam, nam a summo coelo egressio eius, nec sit qui se abscondat a calore eius Praesidis Vestri in quo Christi Vicarii persona relucet, Praesulemque Vestrum hic praesentem vestigia sectantes in omnem terram obbedien-

¹⁷ Agostino Ljubenc'kyj, archimandrita di Minsk (1726-1750).

¹⁸ Andrea Bienec'kyj, archimandrita di Ovruć (1728-41) e poi di Kobryn' (dal 1741).

¹⁹ Antonio Preslavs'kyj, archimandrita di Braclav.

²⁰ Eraclio Lisans'kyj (1702-1771), provinciale della Provincia della SS.ma Trinità (1747-1751; 1759-1762), protoarchimandrita (1751-1759) e poi arcivescovo di Smolens'k (1762-1771).

tiae ac Religionis Vestrae exeat sonus et in fines orbis terrae verba eius, certique atque securi me nedum pietatis ac seduli operis Vestri nec non desideriorum Vestrorum administratorem verum et testem ac relatores existituros fidelem tum apud (fol.129v) Illustrissimum, Ecc.mum et Rev.mum D.num Sedis Apostolicae Nuncium, cuius licet indignes gloriosius gerere vices, cum etiam apud ipsum Sanctissimum Dominum D.num Ecclesiae Universalis Pastorem et Patrem, cui inter gravissimas Christi ovilis sibi commissi curas, hanc sibi reputat carissimam ut paternae ipsius sollicitudini respondentem occasionem praebentis non aequivocam, ad Apostolicas Benedictiones et gratias, quarum a Deo iusta distributio eidem unice et principaliter est deputata, semper Vos, Institutum praeclarissimum Vestrum effundendas moveatur et valeat».

Indi mons. Wolodkiewicz, vescovo di Chelma e abate del monastero di Dubno, in cui si faceva la sessione, si congratulò in polacco dalla presenza, da cui onorata veniva la sua chiesa di mons. Presidente e di mons. Delegato, facendo indi un preludio al riuscimento felice del fine per cui erasi fatta un'assemblea si conspicua.

Doppo il Padre Konieczewski, Vicario generale della Provincia di Lituania, in latino brevemente dimostrò la prontezza de' suoi religiosi all'obbedire ai ordini Pontifici. E per fine il P. Lipnicki, archimandrita di Owruć, Vicario generale della Provincia Polacca, in latino parlò con eleganza, ma con enfasi esagerando dal bel principio il torto fatto alla sua Provincia di chiamarla proterva e temeraria e innobediente agli ordini supremi del Vaticano, quandocchè nulla più a cuore aveva che di comprovare anco col sangue la sua perfetta sommissione. Indi volto il discorso (fol. 160v) a mons. Metropolita, lodò il suo zelo ed affetto inverso all'istessa sua Provincia prestando a nome di quella una perpetua gratitudine e (Nota bene!) *un'eterna obbedienza, riconoscendolo capo e primo mobile di tutta la Gerarchia Rutena.*

Doppo questo discorso mons. Presidente ordinò che si legesse il decreto della S. Congregazione di Propaganda, fatto sotto il 1° maggio 1742 coram Sanctissimo e fu letto dal Secretario di Lituania fino al numero sesto inclusive, dove terminava il detto decreto nel suo estratto autentico.²¹ All'ora il P. Lipnicki, archimandrita di Owruć e Vicario generale della Provincia di Polonia, esibì un altro estratto in cui vi era il settimo punto che comincia *Interim scribatur Nuntio Apostolico etc.* e domandò che fosse letto, il che fu fatto dallo stesso Secretario, doppo un breve intervallo di qualche parola fatta da quelli di Lituania, come meravigliandosi che nel loro estratto non ci fosse quell'articolo.

Poi parendo che volesse inferire il P. Lipnicki, che in virtù di quel punto si doveva ancora scrivere per informare la Santità Sua di quello che più sia spediente per averne l'oracolo, mons. Lascaris qual delegato assicurò il Capitolo

²¹ Cfr. WCP II: 60-61.

che già sopra quel punto era stata informata la Sacra Congregazione da mons. Nunzio, e che ne aveva ricevute le opportune risoluzioni, che io ero per comunicare come quello che rappresentavo mons. Nunzio ed ero suo Delegato.

Qui insorse il P. Lipnicki e domandò a mons. Metropolita che si degnasse di limitare la sessione fino alla mattina di martedì prossimo 28 del mese affine che fra questo tempo potessero fare le sessioni provinciali e anti-preparatorie per poter a cose digerite indi procedere oltre. Il P. Vicario generale di Lituania fece la stessa domanda e vi aderì (fol. 161) mons. Metropolita limitando la sessione in post crastinum ad horam octavam ante-meridiem. Indi cantate certe preci in rutteno, collo stesso ordine partirono, e tutti i più degni furono tratti a pranzo da mons. Metropolita.

Doppo il pranzo mons. Lascaris fu visitato da mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e da mons. vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*). Indi egli visitò pure mons. vescovo di Luceoria, presso di cui ebbe una conferenza, nella quale volse con fervore il detto Prelato provare che nel decreto del 1° maggio 1742 era lasciata la libertà al Capitolo di eleggere per loro Generale chiunque volessero ad libitum, fosse egli o della Provincia di Lituania o di quella di Polonia.

Mons. Lascaris volle provare che la decisione indi fatta da Sua Santità che il primo Generale fosse di quella di Lituania, come la più antica ed in possesso da lungo tempo della osservanza regolare, che solo cominciava quella di Lituania era una risoluzione del punto settimo: *Scribatur interim ad Nuntium Poloniae...*, imperocché avendo condisceso la Santità Sua alle rappresentazioni di detto Prelato che si stabilisca una alternativa, vi aggiunse però la clausola: *dummodo primus Generalis sit ex Provincia Lituaniae*, negò egli l'esistenza di detta clausola e la di lei autenticità. Mons. Lascaris pretese che si dovesse vederla sopra le sue parole, essendo Delegato Apostolico e interprete degli ordini supremi comunicatigli nelle sue istruzioni; proseguì che sarebbe necessario mostrare l'autenticità di dette istruzioni a tutto il Capitolo. Rispose mons. Delegato la loro autenticità essere già (fol. 161v) stata dimostrata coll'esibizione dell'istrumento autentico di delegazione ed anco per le lettere intimatorie del Capitolo spedite da mons. Nunzio, nelle quali significa aver deputato mons. Lascaris in suo luogo; se dunque in suo luogo e suo delegato è mons. Lascaris, si deve dare alle sue parole la stessa fede che a quelle di mons. Nunzio e a quelle di mons. Nunzio, come a quelle del Papa, e che sarebbe ridicolo che un delegato e ministro fosse obbligato di mostrare le sue istruzioni nelle quali sogliono essere ordinariamente molte cose che non devono servire che per regola del delegato e che devon tenersi segrete.

Quindi scaldandosi mons. di Luceoria (= *T. Rudnyc'kyj*), quasi minacciò in quanto non si permettesse una piena libertà al Capitolo di eleggere anche un polacco, che non se ne eleggerebbe alcuno, e che martedì tutti partirebbero. Rispose mons. Delegato che egli non era sufficiente a trattenerli per forza, ma che se mai lo facessero, risponderano della loro irregolare procedura alla San-

tità Sua e che era inconveniente di procedere con minacce. Indi suggerendo le sopradette ragioni con tutta chiarezza e la necessità di sottomettersi qual figli obbedienti ai ordini del Vaticano, non solo si racchettò detto prelato, ma fece causa e disse che qual amico, aveva voluto servirsi di tutto quel fervore per porre mons. Delegato alla prova di ciò che la sua prudenza far potrebbe se arrivasse un caso simile nella sessione, ove purtroppo prevedeva dover essere dei rumori, ma che sperava che alla fine si calmerebbero gli animi, e tutto sarebbe finito con soddisfazione della Santa Sede, a cui egli particolarmente era attaccato e voleva con tutto lo sforzo servire in questa occorrenza. Se questo sia il suo vero sentimento, lo farano vedere gli effetti in appresso.

Spedito (fol. 162) da questa conferenza, mons. Delegato andò a visitare mons. vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*), il quale mostrò desiderare di conferire pure a parte l'indomani di buon ora, essendovi all'ora troppa gente presso di lui. Promise mons. Delegato di rivederlo alle sei ore della mattina e partì molto soddisfatto delle protestazioni di quel Prelato dei suoi uffici e sollecitudine per procurare che il Capitolo riuscisse a norma del decreto.

Adì 27 maggio 1743. La mattina, alle sei si portò mons. Delegato da mons. di Pinsko come gli aveva promesso, e parlarono a lungo sopra le difficoltà, che si incontravano nei monaci, particolarmente di Polonia, i quali dicevano che la mente del Santissimo era che obbedissero in congregarsi in Capitolo e che ivi sarebbero uditi i loro desideri, tra i quali era il principale di non eleggere alcun Generale, che questo Generale non era necessario, potendosi essi regolare da se senza di esso, che era impossibile, non avendo il modo i monasteri poverissimi di sostenerlo, che l'unione col capo gerarchico del loro rito e l'obbedienza allo stesso, cioè a mons. Metropolita, era un punto essenziale per la loro conservazione e protezione, che l'aumento di un nuovo Superiore non era che un'invenzione dell'ambizione dei Lituani, i quali volevano predominare ed avillire i Polacchi, e sulle altre cose, e progettaronò assieme vari ripieghi e ragioni per persuadere loro l'insussistenza del loro timore, l'irrealità delle loro ragioni e il modo di mettere tutto in sicuro per renderli contenti premessa una cieca obbedienza ai ordini supremi del Vaticano, che nulla più aveva a cuore che il loro vantaggio ed l'utile e onore del loro rito (fol. 162v).

Indì propose a parte mons. di Pinsko (= *G. Bulhak*) la difficoltà di rompere l'antico Nesso stabilito tra i Religiosi ed il Metropolitanò,²² i danni che ne seguirebbero, il torto che si farebbe a tanti decreti fatti in favore della giurisdizione Metropolitana nel Vaticano, il merito di mons. Metropolita, l'ingiustizia

²² Si tratta del «Nexus inter Ill.mum Cyprianum Żochowski, Metropolitam totius Russiae, et Monachos Ordinis Divi Basilii Magni Ruthenos» stabilito nel capitolo generale di Navahradak 1686, in Bielorussia. Cfr. WOJNAR M., *De regimine Basilianorum Ruthenorum*, Romae 1949, 170-171.

che vi sarebbe, che il Generale e consultori appartenessero all'elezione dei vescovi e dello stesso metropolitano, e che questi non avesse all'incontrario alcun vantaggio sopra gli stessi.

Rispose mons. Delegato a ciascheduno di questi punti fundamentalmente che il detto *Nesso* era fatto senza il consenso della Santa Sede, che niun danno dall'esimare i Religiosi dalla giurisdizione del Metropolitano immediata ne poteva seguire, sicome non ne segue agli Ordini del rito Latino, i quali senza alcun *Nesso* trovano sempre la protezione nelle ricorenze dai vescovi del loro rito, e che la troverebbero egualmente i Padri Basiliiani nei vescovi e metropolita Rutteni, anzi più facilmente, essendocché sono tutti loro fatti del loro abito e istituto; che i decreti addotti erano provisionali, fino ad avere una più gran cognizione della causa, che nemeno erano del nuovo decreto attaccati, essendocche sebbene nel decreto delli 15 giugno 1643 si domandasse dal metropolitano, che si ponesse una clausola per cui non si derogasse alla giurisdizione che gli competeva sopra i monaci *de iure et consuetudine*, non era stata ammessa detta clausola nell'edizione del decreto suddetto, fatta per ordine di Sua Santità, ma solo vi fu aggiunto *et Metropolitae pro tempore non praeiudicare in iis quae illi de iure competunt*. Ora avendo il metropolitano e tutti i vescovi per se e suoi successori ammesso il Concilio di Trento senza alcuna eccezione, non gli compete più che quel *ius* che in esso concilio si concede (fol. 163).

Onde loro stessi avevano spontaneamente ceduto al dippiù che potevano avere, che il merito di mons. Metropolitano si farebbe maggiore e più distinto quando non si attaccherà a queste minuzie, ma seconderà le rette e prudenti intenzioni del Capo Universale della Chiesa, che l'ingiustizia sarà vana, essendocché mons. Metropolitano avrà sempre tanti vantaggi e tanta autorità sopra i monaci, quanta ne permettono le costituzioni Apostoliche ed il Concilio di Trento, che sorpasserà sempre l'onore si farà dalli consultori e Generale di permettere che raccomandino quelli de' loro soggetti che sono da loro meglio che da ogni altro conosciuti e più degni per occupare le dignità vescovili.

Alla fine mons. di Pinsko (= *G. Bulhak*) concluse che nondimeno era opportuno per contentare anche le parti, che si trovasse una strada di mezzo che salvasse nello stesso tempo le apparenze per l'onore della dignità metropolitana, a cui rispose mons. Delegato non doversi dubitare che la paterna bontà della Santità Sua non fosse per condescendere a tuttociò non derogasse alle sue supreme determinazioni, e qui finì la conferenza.

Indì si portò mons. Delegato a visitare mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*), da cui era stato previamente invitato a pranzo con mons. Metropolitano e tutti gli altri principali del Capitolo. Con esso non si parlò di cosa essenziale, non essendo uomo ne di consiglio, ne di gran audito e un poco intestato.

Partendo da lui, andò da mons. Metropolitano e vi trovò oltrecché abbati anche mons. di Pinsko e di Luceoria. Ne si potè trattare di cosa alcuna, dicendo mons. Metropolitano che ancora non avevano fatto i monaci le loro sessioni

provinciali (fol. 163v) e che lui temeva che non succedesse qualche tumulto nel Capitolo, vedendo ostinati i monaci a non procedere all'elezione d'un Generale Littuano, e che più tosto vorrano accedere al Generale di Roma, abate di San Nicandro. Procurò dimostrare mons. Delegato l'impossibilità di eludere il decreto in questa maniera, che ciò dinoterebbe un'aperta disunione e inobbedienza, che ciò farebbe un'estremo torto a Sua Signoria Illustrissima, se sotto la sua presidenza seguisse un tal sconcerto che la Santa Sede aveva riposta principalmente la mira nella sua persona, sapendo bene che se egli vorrà, saprà persuadere i monaci a rispettosamente accettare quanto era loro ingiunto. Intanto non si potè parlare di più perché sopraggiunta l'ora del pranzo, si incamminavano tutti da mons. di Chelma (= *Volodkovyč*).

Mons. Delegato intese anco dal P. Vicario generale, dal segretario e consultori di Lituania, che essendo essi da quelli di Polonia, questi non avevano voluto entrare in alcuna conferenza con essi, e che avevano solo detto che l'indomani del Capitolo avrebbero fatto sapere i suoi sentimenti. Un monaco riferì esservi un gran partito fra quelli di Lituania che volerano proporre prealabilmente che tutti i consultori e ufficiali si riducessero allo stato di particolari e sedessero secondo il rango della professione e che questi contradicerano, pretendendo di essere avitali consultori, e perciò ammovibili.²³ Di più il Segretario di Lituania mostrò di temere che non vi sarà piena libertà in Capitolo a causa della presidenza di mons. Metropolitan, il quale (fol. 164) avendo il modo di premiare colle abbazie e vescovadi, chiudarebbe la bocca a quelli che avevano un'onesto ambito. Mons. Delegato procurò di assicurarlo, e che non dovranno in niun conto tenere e che un buon religioso non deve esser mosso dall'ambizione, ma dall'amore della verità e del bene pubblico della Religione, sua Madre, che mons. Metropolitan era persona giusta e discreta, che non prenderebbe a male ciò potrebbe dirsi di utile e proficuo.

Domandarono se l'elezione dei Provinciali parziali, in caso che si giudicasse opportuno, fatto il Generale, di costituire due Provincie si farebbe in questo stesso Capitolo e sotto la presidenza di mons. Metropolitan, oppure in altro tempo, e se mons. Metropolitan dovrebbe presiedere in futuro a tutti i Capitoli generali o no. Rispose ai primi due quesiti, che era in libertà del Capitolo di determinare ciò giudicherà opportuno, salva la piena esecuzione del Capitolo e l'ulteriore approvazione della Santa Sede di quanto stabiliranno. In quanto all'ultimo disse sinceramente di non saperlo e che ciò dipenderà dalla Santa Sede.

Questo P. Lisanski, Segretario di Lituania, pare generalmente poco amato anche da quelli della sua Provincia, prevedendo che egli ambisca il Genera-

²³ I consultori della Congregazione della SS.ma Trinità erano eletti a vita – dal 1617 fino al Capitolo di Dubno (1743).

lato e a quello si sente, sarà molto difficile che l'ottenghi. Essendo sopraggiunto al mezzo di mons. Ustrzycki, vescovo di Premisla, mons. Delegato andò dopo il pranzo a visitarlo e nel resto del giorno nulla accade di più rimarchevole, che di persuadere a diversi monaci in particolare giudicati di maggior credito nella Provincia Polacca di persuadersi e persuadere agli altri la dovuta sommissione alla volontà della Santità Sua (fol. 164v).

Adi 28 maggio 1743. Sessione pubblica seconda antemeridiana. Doppo essere arrivati nella stessa forma del primo giorno alla chiesa abbaziale di Dubno ed ascoltata la Messa privata da tutti in tempo di cui dalla capella di mons. Metropolita si cantarono le Litanie della B. Vergine in musica, e cantato l'hinno dello Spirito Santo in Rutteno, si aprì la sessione da mons. Metropolitano con poche parole.

Indi si propose subito che si leggesse il registro dei vocali d'ambe le Provincie e che ogn'uno sedesse secondo il suo rango. A questa proposizione il P. Holownia, abate Milecense, a nome di tutti gli abbati, domandò di prender luogo immediatamente dopo i vescovi e avanti i consultori delle due Provincie, pretendendo esser loro dovuta la preferenza per essere non solo superiori perpetui dei monasteri loro, ma distinti da ogni altro superiore che non era che semplice religioso, quando essi erano benedetti e avevano il ius dei pontificali. La Provincia di Polonia *per acclamationem*, avendo riguardo al suo Vicario generale che era abate, acconsenti subito e generalmente, ma quella di Lituania si oppose fortemente ed il Vicario generale (più ancora il Padre Segretario) parlarono in contrario e adussero l'uso immemorabile del contrario, osservato nella celebrazione dei Capitoli di Lituania e pretese esservi costituzione espressa. Gli abbati risposero che si come ora si doveva fare un nuovo sistema, non poteva ricorrersi agli usi d'una particolar Provincia; indi che vi erano sempre state dispute su questo punto e per fine adussero la pratica usata nel Sinodo di Zamoscia, in cui gli abbati sedettero e si sottoscrissero immediatamente dopo i vescovi, e prima dei consultori; terzo che si come non dipendevano personalmente dal Consultorio, essendo persone esenti dalla di lui giurisdizione, così anco non dovevano esser da quello preceduti, aggiungendo non esservi decreto ne (fol. 165) costituzione alcuna in contrario e che quando vi fossero la nuova Provincia non era obligata ad eseguirle, non avendoli accettate; il dibbatimento fu caldo e lungo. Domandavano che mons. Metropolita giudicasse. I Lituani negavano potersi giudicare da esso; i vescovi tenevano il partito degli abbati e mons. Metropolita medesimamente. Ora mons. Delegato vedendo che dopo una disputa di una ora il tumulto diveniva sempre maggiore, e che minacciavano i polacchi di non procedere ad altro se prima non fossero sodisfatti gli abbati, fece per mezzo d'un monaco proporre segretamente ai Padri consultori di Lituania, che se loro sembrava opportuno, per non rompere il tutto a causa d'un ceremoniale, gli sembrava opportuno, che *praemissa pro-*

testatione et remissa re ad decissionem S. Sedis Apostolicae pro hac vice tantum, cedessero; accettarono il consiglio e così fu fatto.

All'ora alcuni Lituani parlarono che il Vicario generale e i Consultori loro non erano legittimamente eletti e che perciò domandavano, che non sedessero che in luogo competente al superiorato dei monasteri che governavano. In particolare appoggiò questo sentimento l'abate di Minsko (= *A. Ljubenec'kyj*) poco contento di essi per esser stato privato del superiorato di Witepsko che teneva unitamente all'abbazia di Minsko a causa di fondazione fatta da suo parente con questa condizione, che egli ne fosse superiore sua vita durante. Ma a questa questione, essendo indifferente la Provincia di Polonia, ne accordandosi gli stessi Padri Lituani cogli oppositori, prevalettero i consultori e le loro ragioni, le quali gli giustificavano legittimamente eletti, imperocché nelle loro Costituzioni eravi che in caso di morte di qualche consultore o di promozione, il Protoarchimandrita cogli altri consultori eleggessero un successore nella carica, e che così era seguito con essi; onde pacificato (fol. 165v) questo punto, restarono nei loro posti. Doppo ciò si procedette alla lettura dei vocali chiamandoli per nome, secondo la loro anzianità, rispondendo ogn'uno *adsum*; e finita la lettura di quelli di Lituania, si trovarono in numero di settanta due tra superiori e legati dei monasteri; fatta poi quella di quelli della Polonia, si trovarono più forti del doppio, avendo cento e undici monasteri e 176 vocali. In questa lettura non vi fu opposizione alcuna fuori della protesta dell'abate di Minsko contro il superiore di Witepsko per la ragione supradetta.

Doppo furono eletti due bedelli da ciascheduna Provincia, similmente due giudici che furono per la Lituania mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*) ed il P. Lisanski ed il vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e l'abate Milecense (= *M. Holovnja*) per la Polonia; un notaro per scrivere i decreti – il P. Leone Szeptycki,²⁴ e alcuni confessori del Capitolo; il tutto senza difficoltà e senza votare, ma per acclamazione. Indi essendo vicino il mezzo giorno, fu limitata la sessione al doppopranzo, alle ore tre doppo mezzo giorno.

Adi 28 maggio 1743. Sessione pubblica terza pomeridiana. Essendo il tempo piovoso e non potendosi in modo alcuno andar in carrozza a causa della strettezza e debolezza del longhissimo ponte, si portarono tutti al monastero abbaziale con grandissimo incommodo e qualche pericolo di sdruciolare, particolarmente per mons. Metropolita e qualche altro vescovo più vecchio; e aperta la sessione fu proposto ad insinuazione di mons. Delegato da mons. Metropolita che si ripigliasse la lettura del decreto della Sagra Congregazione dal primo punto, e che si risolvesse dal Capitolo la di lui accettazione. Questo

²⁴ Leone Šeptyc'kyj – poi vescovo di Lviv e Kamjanec' (1749-1779) e metropolita di Kiev (1778-1779).

fu eseguito, e letto che degli monasteri dell'una e dell'altra parte *fiat unica Congregatio sub eodem titulo Sanctissimae Trinitatis Unitorum*. Tutti i Lituani generalmente dissero (fol. 166) di consentire unanimamente all'esecuzione del decreto in questo punto.

Indi prendendo la parola il Padre abate Lipnicki, Vicario generale della Provincia di Polonia, domandò che il Segretario della stessa potesse leggere certa scrittura, il giorno antecedente nella sessione Provinciale fatta; il che permesso, fu letta, sebben molto lunga, e conteneva querelle contro il decreto come fatto *ad male narrata*, imperocché a Roma era stato imposto dalla Provincia di Lituania, dalla loro che il rifiuto faceva di unirsi era del solo Consistorio e di qualch'altro da esso dipendente, ma che la maggior parte, se fosse congregata in Capitolo, avrebbe dimostrato il contrario, che ora si poteva vedere quanto ingiusta fosse la calunnia e che domandassero se vi era alcuno fra tutti i vocali che volesse accedere alla Congregazione della Santissima Trinità. Allora gridarono tutti: *Nolumus! Nolumus!*

Indi adducevano che no vi era alcuna utilità per far quest'unione, anzi che era impossibile; non vi era utilità, perché se senza questa unione han potuto unirsi i monasteri di Polonia in una Provincia e governarsi senza nota fino ad ora, lo avrebbero fatto anche all'avenire; impossibile perché la povertà dei monasteri non dava il modo di sostenere il Generale co' suoi ufficiali, aggiunsero essere di danno e pericolo la detta unione, perché se vi fossero stati costretti, molti e molti sarebbero andati a Kiovia fra i scismatici; avendo a questo supplicato mons. Delegato, che non poteva persuadersi una cosa simile, essendogli nota la pietà e costanza di tutti nell'unione colla Chiesa Cattolica e che però nessuno certamente poteva essere d'un tal sentimento, cominciarono con un estremo rumore, audacia e protervia a gridare ad alta voce e a ripetere tutti insieme: *Omnes, omnes idem dicimus!* (*In margine*: Tra quali con mia meraviglia notai dei primi il P. Kauczicz,²⁵ per altro pio religioso, il quale in pieno della sua petulanza mostrata in tutto il Capitolo è stato fatto consultore generale dell'Ordine della Provincia di Polonia).

Quale rumore appena seddato, continuarono per ragione che secondo il Sinodo di Zamoscia essendosi adunati in una distinta Congregazione sotto un distinto superiore ed avendo preso un titolo distintivo della Beata Vergine, ne potevano, ne volevano a modo alcuno unirsi ed estinguere la loro Congregazione, ne chiamarla altrimenti, avendo risposto a questo mons. Delegato (fol. 166v) che nel Sinodo di Zamoscia avevano unanimamente definito riguardo al nuovo Protoarchimandrita della Provincia da erigersi: *illi autem suberit cui videbitur Sanctae Sedi*; ora essendo sembrato utile e congruo alla Santa Sede che soggiacessi ad un Generale colla sua Provincia, non erano in stato di potervi

²⁵ Girolamo Kamčyč, consultore generale (1743-1747) e superiore del monastero di Luc'k.

contradire, che essi stessi erigendo la nuova Provincia avevano espresso: *Cupimus autem omnibus possibilibus modis uniri* (cioè alla Provincia di Lituania) *ut maiorem vim habeamus*; ora dunque condescendendo la Santa Sede a questi loro desideri, ordinava un'unione che era stata da essi anteriormente desiderata.

Repplicò il P. Lipnicki, Vicario generale della nuova Provincia e Abate di Owrutz, che avevano bensì desiderato di unirsi *non omnibus possibilibus modis* e che il Sinodo di Zamoscia asserisce bensì che la Santa Sede deciderà da chi debba dipendere la nuova Provincia, ma non ordina che sia annichilata, e che perciò non essendo possibile in modo alcuno questa unione e non potendo essi permettere che fosse annichilato il loro titolo della Protezione della B.V. Maria, sotto cui avevano eretto la nuova Provincia, supplicavano che restasse in suo essere e che dipendesse da mons. Metropolita, il quale era il loro natural superiore, secondo gli usi della Chiesa Orientale, confirmati anco coi decreti della Santa Sede e dello stesso Urbano Ottavo. Repplicarono i Padri della Lituania che non vedevano alcuna impossibilità a far questa unione, che si poteva anco trovare un modo di conservare distinta la Provincia neo-eretta (fol. 167) col suo titolo, e che essendosi di già spiegata la Santa Sede da chi dovevano dipendere, non avevano più luogo le suppliche, ma la sola obbedienza, che i decreti citati in parte non ritrovaronsi nell'archivio della S. Congregazione di Propaganda, e che quello citato di Urbano Ottavo non parlava della autorità di mons. Metropolita che inquanto gli competeva *de iure* non già di *consuetudine*, che avendo poi spiegato la Santa Sede qual *ius* gli competesse, che era quello che compete agli altri Metropoliti e vescovi sopra i monaci esenti a norma del Concilio di Trento, la cosa era troppo chiara per porla più in questione.

Qui si sollevò un gran tumulto contro i Padri di Lituania e particolarmente contro del P. Lisanski, consultore, del P. Koniaczewski, Vicario generale, e contro del P. Stebnowski, procuratore a Roma,²⁶ e mons. Metropolita coi vescovi di Luceoria e di Pinsko s'unirono ai Polacchi rimproverando con grosse parole ai detti tre d'essere impostori e di aver suscitato tutto quello rumore senza saputa della Provincia per secondare la loro superbia ed avendo anteriormente subordinati alcuni Lituani malcontenti del governo in numero al più di sei o otto, questi confermarono esser ciò vero, e che i Superiori di Lituania non erano stati consultati, ma solo obbligati a pagare eccessive contribuzioni per favorire l'ambizione del Consultorio.

L'affare diveniva sempre più caldo, senza che mons. Delegato potesse calmarlo, non ostante che dicesse sovente al Metropolita che era contro il suo de-

²⁶ Cesario Stebnovs'kyj, OSBM, alunno del Collegio Urbaniano a Roma (1736-1738), missionario in Ucraina (1738-1740), procuratore a Roma della metropoli di Kiev e dell'Ordine Basiliano (1740-1744); arcivescovo di Smolens'k (1756-†1762).

coro e dignità di Presidente non solo di permettere tanta licenza, ma anco di (fol. 167v) mischiarvisi e di animare gli spiriti, senza questo alterati.

Il Padre Lisanski alla fine rispose, che siccome l'operato nel tratto di quella causa era una sequela dello stabilito nel Sinodo di Zamoscia e nel Capitolo provinciale della nuova Provincia fatto in Leopoli è un bene di tutta la Religione, il defunto Padre Pollatylo, Protoarchimandrita,²⁷ col consiglio del tutto il Consultorio aveva stimato conveniente di sollecitare questa causa senza farne parte a tutti i particolari, essendo loro ciò permesso dalle Costituzioni dell'Ordine.

All'ora comminciarono a rimproverare loro che erano intrusi e non legittimi consultori, fatti senza il Capitolo e da se stessi. Il Padre Lisanski rispose essere permesso dalle Costituzioni che il Protoarchimandrita coi consultori eleghino altri in loco dei morti, fino che congregatosi il Capitolo fossero o confirmati o ne fossero eletti degl'altri. Indi giustificosi contro le accuse fattegli, protestando di aver avuto in mira sempre il bene della Religione e non di pregiudicare a mons. Metropolita che rispettava e venerava.

Questo Prelato gli rispose che nelle parole sole tanto lui quanto il P. Stebnowski lo rispettavano, ma infatti sapeva bene quante maldicenze avessero detto contro di lui infascinando la Sagra Congregazione di mille calunnie, e che questa sorpresa dalla loro doppiezza ad male narrata aveva fatto il decreto. Qui tutta la Provincia Polacca esclamò che volevano di nuovo supplicare la Santa Sede di esaudirli, e che: *Semper supplicabimus quousque exaudiamur.*

Vedendo mons. Delegato le cose andar di male in peggio, pregò mons. Metropolita di limitar la sessione, il che fece circa le sette ore dopo il mezzo giorno (fol. 168). Finita la sessione con poco piacere di mons. Delegato che cominciò a vedersi abbandonato da mons. Presidente e dai vescovi, nei quali più confidava, imperocché sebbene mons. di Chelma (= *Volodkovyč*) fosse e sia sempre stato per il decreto, contuttociò le sue buttate, colera e poca prudenza più tosto innaspriva che persuadeva. Si portò da mons. Metropolita e gli rappresentò efficacemente quanto poco corrispondesse all'onore fattogli dalla Santa Sede di destinarlo presidente e di confidargli la principal autorità sulla speranza che egli colla sua autorità doveva persuadere gli altri all'obbedienza, che se si rompesse il Capitolo senza far cosa alcuna, tutta l'onta caderebbe sopra di lui, ma non ricevendo che fedide proteste ch'egli voleva far il fattibile, ma che non volevano lasciarsi persuadere. Si rivolse mons. Delegato di servirsi d'un stratagemma che gli è riuscito amirabilmente e fu che, stringendosi nelle spalle, rispose a mons. Metropolita e agli vescovi presenti di Luceoria e di Pinksco: «Tanto peggio per loro. Solo — disse — mi fan compassione i capi della

²⁷ Basilio Polatylo (1692-1743), protoarchimandrita della Congregazione Basiliana della SS.ma Trinità (1736-1743). Mori tre settimane prima del capitolo generale di Dubno.

Provincia, imperocché supponevo che la S. Congregazione, qual madre pietosa, avrebbe perdonato alla moltitudine, ma i capi gliene avrebbero reso conto in quella guisa, che se un intero regimento si ribellasse dall'obbedienza dovuta al suo generale, si suol perdonare ai semplici soldati, ma si gastigano severamente gli ufficiali» – e prese immediatamente congedo.

Questo pronostico e parità fece il suo effetto, imperocché di gran mattino venne da mons. Delegato il P. Lipnicki, di (fol. 168v) sopra mentovato Vicario generale e abate di Owrutz e auditore di mons. Metropolita, e pretese giustificarsi e di protestare che egli era forzato a contraddire dai Padri della Provincia che lo minacciavano anco della vita, se facesse altrimenti. Avendogli risposto mons. Delegato che *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis* e che *non oportet erubescere Evangelium* e che perciò doveva far ogni sforzo di persuadere i suoi sudditi all'obbedienza, promise di farlo, ma dubitava di riuscirne. Tuttavia mi consigliava a non perdermi di coraggio, e che se contradicessero di nuovo con egual calore, sarebbe bene che proponessi a mons. Metropolita di limitar presto la sessione, e di intimare una sessione Provinciale sotto la presidenza di mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), imperocché esso avendo del credito, avrebbe più facilmente persuaso i suoi religiosi. Domandai se accetterebbe mons. di Luceoria tal incarico, e rispose di sì; e di là connobbi il consiglio esser stato formato tra i vescovi e detto abate in conseguenza del suo pronostico.

Infatti così seguì in appresso come si dirà a suo luogo. Erasi ommesso che nel limitar la sessione fu intimata quella dell'indomani nella chiesa parrocchiale della città del rito Greco molto più commoda e ampia per evitare gli incomodi di passar il ponte ed il pericolo che non cedesse al peso. Vi contradissero un pò i Lituani, ma si acquietarono, avendo ricevuto promessa da mons. Delegato che la conclusione del Capitolo si farebbe nella chiesa abbaziale.

Adi 29 maggio 1743. Sessione pubblica quarta (fol. 169). — In vigore della limitazione ieri fattasi della sessione, mons. Metropolitan, mons. Delegato e tutti gli altri vescovi del Rito (eccetto mons. vescovo di Luceoria, che a causa di qualche indisposizione non ha potuto intervenire), gl'abati e superiori o deputati dell'Ordine di ambe le Provincie sono oggi comparsi a ore otto alla chiesa destinata per la sessione, ove ascoltata la Messa e cantato il *Veni Creator*, ogn'uno s'è messo al luogo conveniente, destinatosi fin dal primo giorno. Mons. Metropolitan, come presidente, ha preso la parola ed ha nuovamente proposto, e con breve discorso esortato i Padri della Provincia di Polonia a unire i loro spiriti e a conformarsi al decreto di Sua Santità, e conseguentemente ad acconsentire all'unione della loro Provincia con quella di Lituania in una sola Congregazione. Quello finito, il P. Lipnicki, l'abate di Owrutz e preteso Vicario generale della supposta Congregazione e Provincia di Polonia, levatosi il primo ha risposto *quod Patres Congregationis et Provinciae Poloniae*

in firmo et unanimi sensu persistebant nullatenus deveniendi ad unionem cum Provincia Lithuana, nisi prius novam a Sancta Sede Apostolica audientiam novumque suarum rationum in hesterna sessione expositarum examen ab ipsa obtinissent, et quo novo examine et audientia omnes uno ore supplicabant, semperque supplicaturi erant. Al che tutti i Padri della Provincia mentovata di Polonia ivi presenti conformandosi, con alta voce, concordemente han ripetuto queste parole: *Nolumus uniri! Supplicamus! Supplicamus!*

Alla detta protesta del P. Lipnicki, ne ha soggiunto immediatamente un altro simile, il P. Koblanski, lettore di filosofia e professore di soli due anni.²⁸ Seguita pure dall'approvazione e conferma di tutti li Padri della Provincia di Polonia. Ha il detto Padre addotto per motivo della sua dimanda, e di quella di tutta la Provincia di Polonia, *quod decretum a Sanctissimo datum erat ad male narrata*, il che ha dato motivo non solamente a qualche Padre della Provincia di Lituania di rispondere, che era ingiurioso il dire che la Santa Sede potesse fare, o abbia fatto questo decreto *ad male narrata*, ma particolarmente a mons. Delegato di fare un lungo e fine discorso, che è consistito in ispiegare (fol. 169v) primieramente con quanta cautela proceda generalmente la Santa Sede alla decisione delle cause, e con quanta maturità e da quante persone egualmente grandi per dignità, che dotte e prudenti, esaminino prima i fondamenti delle parti, senza parzialità maggiore per una che per l'altra, che ordinariamente non conoscono, e dei quali non hanno di bisogno.

Applicato susseguentemente questo principio generale alla causa dei Padri Basiliiani di ambe le Provincie, ha loro chiaramente mostrato che la Sagra Congregazione non poteva sospettarsi di aver dato il decreto contrario alla Provincia di Polonia, sorpresa in alcun modo da quella di Lituania: che infatti ascoltati più volte i Procuratori tanto di una che dell'altra parte ne erano state impresse, e in varie congregazioni tenutesi, esaminate le ragioni e fondamenti colle risposte di una e dell'altra. Che la Santa Sede nell'emanato decreto non ha preteso, se non di mettere viepiù in vigore la regular disciplina monastica de' Padri Basiliiani e di assicurar maggiormente l'unione dell'Ordine loro e del Rito Ruttano colla Santa Sede: che per fine anziché derogare ai loro privilegi e prerogative, ha creduto di conformarsi e al Sinodo di Zamoscia, in cui parlando de' monasteri che dallo scisma sarebbero passati all'unione colla Santa Sede, è stato fin da quel tempo decretato da' Padri ivi congregati, che i detti monasteri si unirebbono in congregazione e sarebbero soggetti a chi piacerebbe alla Santa Sede; e al Capitolo generale nell'anno 1739 tenutosi in Leopoli, in cui presidente mons. Metropolitano, assistenti li vescovi del Rito Ruttano, e ivi uniti i Padri Basiliiani tanto di Lituania, che di Polonia, hanno questi ulti-

²⁸ Silvestre Koblanski, segretario generale dell'Ordine (1743-1747) e provinciale della Provincia della Protezione della B.V.M. (1747-1751).

mi abbastanza spiegata la loro volontà di unirsi in una Congregazione con quelli, quantumque per allora ne costituissero un'altra distinta.

A questo discorso però poco mossi li Padri Basiliiani di Polonia, ha replicato a loro nome il Padre Lipnicki, Vicario generale della medesima, che veneravano ed erano pronti ad ubbidire al decreto della Santa Sede, ma che solo desideravano prima di essere un'altra volta uditi dalla medesima. Al che i Padri della stessa Provincia conformandosi (fol. 170), han repplicato: *Supplicamus!*

Il Padre Procuratore della loro Provincia N.N.,²⁹ mandato a Roma colle suppliche, nel Capitolo convocato in Leopoli per deliberare sopra il decreto emanato dalla Santità Sua, espostegli per la mutazione del decreto, ha aggiunto in particolare, che ricevute dalla Santità Sua benignamente le suppliche della Provincia, Essa, agl'Emminentissimi e altre persone di condizione e di fede, gli hanno risposto che andassero pure al Capitolo, e che là avrebbero espote le loro nuove ragioni e preghiere, che in conseguenza il fine per il quale sono intervenuti al Capitolo era di manifestare la loro volontà conforme di mettersi in Congregazione distinta da quella di Lituania, e che supplicavano la Santa Sede di volervi acconsentire, nel che è stato secondato da molti Padri della detta Provincia, che hanno repplicato: *Supplicamus!*

Mons. Delegato, ripresa la parola, li ha esortati di nuovo a conformarsi al decreto di Sua Santità, loro Padre universale e Pastore, che non cercava con questo che il bene del suo gregge, e che siccome nell'unirsi colla Chiesa Cattolica avevano promesso al Capo obbedienza, così era questa un'occasione di darne prova e di risponder coi fatti alla promessa. Li ha esortati e pregati di volere fra di se far riflessione a tutte le suddette cose e a conferirne seco stessi, aggiungendo, che se avevano sul punto dell'unione dibbatuta qualche difficoltà, la riducessero in carta e producessero, assicurandoli, che avrebbe procurato di toglierla e di soddisfarli al possibile. Perchè poi potessero meglio i detti Padri della Provincia Polacca convenir fra di loro sulle molte difficoltà, che dicevano avere, ha loro proposto di unirsi essi soli il doppio pranzo e di tenere una sessione particolare sotto la presidenza di mons. Vescovo di Luceoria, su di che essendo tutti unanimamente convenuti, mons. Metropolita, come presidente del Capitolo, limitando la sessione generale alle otto ore del giorno seguente, ha indicato la provinciale per le ore tre del doppio pranzo sotto la presidenza di mons. vescovo di Luceoria.

Alle ore tre dunque del doppio pranzo li Padri della Provincia di Polonia unitisi nel solito luogo della sessione sotto la presidenza di mons. vescovo di

²⁹ Si tratta del Padre Atanasio Čarkovs'kyj, procuratore della Congregazione Basiliana della Protezione della B.V.M. (1740-1742), mandato a Roma per supplicare l'approvazione degli atti del capitolo di Lviv celebratosi in agosto del 1739.

Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), sono convenuti delle (fol. 170v) difficoltà, che avevano di unirsi secondo il decreto in Congregazione colla Provincia di Lituania e le hanno ridotte a venticinque punti.

Intanto mons. Delegato prendendo tempo, è stato in visita de' vescovi e dei capi delle Provincie coi quali conferendo, li ha tutti esortati a contribuir col maggior fervore all'esecuzione del decreto di Sua Santità, persuadendo loro il bene che ne risulterebbe al rito e la gloria, che ne riporterebbero appresso Dio e alla Santa Sede.

Adi 30 maggio 1743. Sessione pubblica antemeridiana quinta. — Alle ore otto al solito congregati mons. Metropolitano, mons. Delegato, mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), mons. vescovo di Premislia (= *Ustryc'kyj*), mons. vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*), mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*) e tutti i Padri Basiliiani di ambe le Provincie al luogo delle sessioni, intesa la Messa, e cantato il *Veni Creator*, si è aperta la sessione da mons. Metropolitano, come presidente. Il quale, in conformità della limitazione della sessione antecedente, ha comandato ai Padri della Provincia di Polonia di comunicare il risultato della sessione provinciale, ieri doppio pranzo tenutasi, alla quale avendo presieduto mons. vescovo di Luceoria, ha il primo fatto breve relazione del risultato, dicendo che tutte le difficoltà addotte dai Padri della Provincia erano state ridotte per iscritto in punti, che immediatamente, comunicatane copia ai Padri di Lituania, sono stati ad alta voce letti dal Padre N.N.,³⁰ segretario della Provincia di Polonia.

Finita la lettura dei medesimi il Padre abate Lipnicki, Vicario generale della Provincia di Polonia, dimandando voce, ha detto che li Padri e Fratelli, suoi religiosi della Provincia, erano pronti ad unirsi in Congregazione in vigor del decreto, ma che dimandavano prima di essere assicurati, che la Santa Sede approvarebbe i loro punti or-ora letti, senza la qual approvazione non potevano in niun conto acconsentire all'unione, che però umilmente ne supplicavano la Santa Sede, la qual cosa, a cenno fatto dal detto Padre abate Lipnicki, hanno ad alta voce confermato i Padri della sua Provincia con repplicate suppliche.

Il Padre Koniaczewski, Vicario generale della Congregazione di Lituania, prendendo subito voce, ha detto che, come per istendere i predetti punti e preghiere era stata concessa ai Padri di Polonia una sessione particolare, così egli a nome della sua Provincia di Lituania ne dimandava un'altra pure particolare per esaminarli, e rispondervi per iscritto, e che supplicavano mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*) di volervi presiedere.

³⁰ Si tratta del padre Pafnuzio Man'kovs'kyj, segretario della Congregazione Rutena (1734-1743), consultore provinciale (1743-1747) e protoconsultore dell'Ordine (1747-1751).

Mons. Metropolita, e mons. Delegato particolarmente, giudicando bene di maneggiar dolcemente gl'animi dei Padri della Provincia di Polonia, senza opporsi per allora ai medesimi e alle dimande fatte, e per dar tempo a quelli di Lituania di esaminare e stenderne le risposte, limitando la sessione generale alle ore otto del giorno seguente, hanno stabilito la provinciale dimandata dai Padri di Lituania da tenersi il doppio pranzo, nella chiesa badiale dello stesso Ordine sotto la presidenza di mons. vescovo di Chelma, come si è fatto. In tanto mons. Delegato per allettar tutti maggiormente, e per dar luogo più facilmente a qualche conferenza privata, ha invitato tutti i vescovi, abbatì, vicari generali, consultori ed altri superiori Basiliiani a pranzo sontuosamente trattandoli.

N.B. Che qui devono essere aggiunti in foglio separato i punti dati dai Padri di Polonia e le risposte fattevi da quelli di Lituania.³¹

Adì 31 maggio 1743. (fol. 171) *Sessione pubblica sesta antimeridiana.* — Questa sessione fu cominciata dalla lettura della risposta fatta ai punti dei Padri Polacchi da quelli di Lituania, convenuta fra di loro nella sessione provinciale particolare che ebbero il giorno avanti. Ma insorto subito il P. Lubiniewski, abate di Minsko, infesto sempre ai consultori Lituani per esser stato privato del superiorato del monastero di Witepsko, protestò contro il Consultorio Lituano come illegittimo e contro la decisione fatta ai detti punti come che composta dal preteso illegittimo Consultorio, esclusi dalla sessione tutti gli altri superiori.

Aveva tentato di calmare questa questione fin dal giorno antecedente mons. Delegato avendo inteso che doveva insorgere, ma inutilmente, essendo espressamente fomentato il detto abate e qualche altro monaco (particolarmente il P. Jankiewicz, legato del convento di Zyrowicz), da mons. Metropolitanano stesso contro il Consultorio Lituano, non potendo digerire che gli si sia stato parte aversa nella causa prodotta a Roma e dando a questo effetto al detto monaco inquieto un salva-condotto sigillato e da se sottoscritto con cui lo metteva sotto la sua protezione e lo garantiva da ogni insulto e castigo di qualunque altro, suppongo sotto pretesto di invigillare qual Presidente alla libertà del Capitolo e vocali ad esso convocati.

Questa opposizione causò gran disordine, ma spiegatisi finalmente i Consultori Lituani, che il giorno antecedente erano stati pregati dalla maggior parte della loro Provincia di preparare essi unitamente con mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*), deputato a presiedere alla loro particolar sessione provinciale loro permessa alle ore tre doppio mezzo (fol. 171v) giorno, da que-

³¹ I sopraddetti «punti» e le «risposte» si trovano negli atti originali del capitolo di Dubno. Cfr. APF, CP vol. 91, 283-288.

sta antipreparatoria consultazione era stato escluso il P. Abate e gli altri superiori, che arrivata l'ora terza assegnata per la sessione provinciale era questa stata pubblica ad ogn'uno dei vocali della Provincia e col previo segno della campana, e che il Padre abate di Minsko ed il Padre legato di Zyrowicz non vi erano intervenuti, non era loro colpa, in quanto alla loro legittimità lessero le Costituzioni e mostrarono che il Consultorio col Protoarchimandrita aveva l'autorità di sostituire altri soggetti in loco dei morti consultori, i quali avevano la medesima autorità che se fossero eletti dal Capitolo finché congregatosi il Capitolo se ne eleggessero li novi o fossero confermati.

Vedendo mons. Delegato che le ragioni addotte erano vere e che non ostante non calmavano gli spiriti per esser con-movente mons. Metropolita, a cui non potè ritenersi a dire, che era obbligo della Maestà che rappresentava, essendo Presidente, che in simili cose fosse indifferente e servisse a comporre non ad accrescere l'animosità, propose finalmente, che ammessa la protesta dell'abate di Minsko e del legato di Zyrowicz contro i consultori, se proseguisse alla lettura delle risposte Littuane ai punti dei Polacchi, senza far altra innovazione, avendo perso più di tre quarti d'ora in simili alterazioni. Fu accettato il partito e letto il primo punto colla sua risposta che conteneva che per non discostarsi dall'unione ordinata dal decreto Pontificio permettevano che ritenesse la Provincia Polacca il titolo suo particolare della Protezione della B.V. Maria, assunto da essa nel suo Capitolo Provinciale fatto in agosto del 1739. Essa Provincia di Lituania cederebbe il suo della Santissima Trinità degli Uniti al corpo della Congregazione a cui si univano tutte e due ed avrebbe preso per se (fol. 172) quello del santo martire Giosafat, arcivescovo di Polocko. Negarono di consentire i Polacchi, pretendendo che ogni Provincia restasse col suo titolo, e alla Congregazione a cui si univano si desse quello della Divina Provvidenza acciò non sembrasse, che fossero obbligati di unirsi alla Provincia di Lituania, a cui non cedeva in cosa alcuna. Risposero i Littuani che il decreto non ordinava si unissero alla Provincia di Lituania, la quale sempre era stata sotto il titolo della Santissima Trinità di Vilna, ma a una nuova Congregazione della Santissima Trinità degli Uniti. Non accordandosi, fece loro vedere brevemente mons. Delegato che si dibatterano per un nome e non per la sostanza che però per non perdere un tempo che era prezioso, era meglio di acchettarsi al decreto. Finalmente convennero che in ciò si esponessero i desideri si dell'uni, che degl'altri su questo particolare e si rimetteranno a quanto ordinerebbe la Santa Sede.

Poi si passò oltre al punto della restituzione dei monasteri, pretesi dai Polacchi al numero di 12 incirca e dissero che si come nella Congregazione fatta a Dubno nel 1727 a questo effetto era stata rimessa la decisione di questo punto alla Santa Sede, così essi Littuani alla stessa la rimetterano, non potendo in niun conto condescendere alla restituzione dei detti monasteri acquistati *titulo apostolatus*, e delle fondazioni fatte, espressamente per loro e per una posses-

sione non interrota resi propri, non ricusando i Polacchi di passar oltre e volendo che qui si terminasse questo punto dicendo di non voler lasciare niente di indeciso, e che si come nella addotta Congregazione di Dubno era stata impedita l'unione da questa negativa,³² così sarebbe rotta anche la presente; fu proposto da mons. Delegato (fol. 172v) che si stabilisca una deputazione di persone dell'una e dell'altra parte in numero eguale acciò sotto la presidenza di alcuno dei vescovi presenti aggitassero questo punto e vedessero se si trovasse qualche partito per accordarli, e fu pregato di presiedere a questa disputa mons. vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*) che accettò l'incarico convenendo che la deputazione consistesse in 12 persone da una e 12 dall'altra, tra le quali vi sarebbero i due consultori e vicari generali.

Si passò poi oltre agl'altri punti, e si trovò gran dibattimento in quello che fossero liberi i voti per cominciare l'alternativa nell'elezione del Generale o da una parte o dall'altra. Al che risposero i Lituani, che si come ciò non era nel decreto espresso, si rimetterano acciò ne potrebbe dire mons. Delegato pronti a fare tuttociò che a nome della Santa Sede venisse loro ingiunto.

Sapevano nondimeno per lettere particolari, che la Santità Sua aveva determinato, che l'alternativa cominciassero dai Lituani nientedimeno per evitare i rimproveri come se essi l'avessero procurata, remissero a mons. Delegato il pubblicarlo. Comminciò mons. Delegato a lodare egualmente le due Provincie l'affetto paterno ed eguale verso le stesse della Santa Sede in condescendere, sebbene ciò non fosse nel decreto, che godessero dell'alternativa acciò fossero anche le parti contente, ma che sebbene la Provincia di Polonia avesse molti e molti soggetti capacissimi era nondimeno di fresco eretta, quando quella di Lituania da più di cento anni esisteva, volendo anco imitare le loro prime ricolazioni del Capitolo fatto in Leopoli nel 1739, in cui avevano eletto per loro primo Superiore provinciale un soggetto di Lituania, così era sua mente che l'alternativa si cominciassero dalla Provincia più antica che era quella di Lituania.

A questo discorso tanto (fol. 173) civile e allettativo molto male corrisposero i Padri Polacchi, imperocché tumultuosamente dissero di voler aver la libertà di eleggere chi volevano e di non voler eleggere alcuno. Tentò di nuovo mons. Delegato di persuaderli di bel nuovo, che erano liberi di eleggere chi volevano, purché fosse della Provincia di Lituania, che vicendevolmente nel nuovo Capitolo i Padri di Lituania avrebbero dovuto convenire in un soggetto di Polonia, che il partito era uguale, che ogni giorno si vedeva che due fratelli nati dalla stessa madre e dallo stesso padre, anche qualche volta gemelli,

³² P. Benedetto Trulevič, OSBM, procuratore generale a Roma (1712-26), in una lettera al segretario della Propaganda racconta come s'è svolta la congregazione o consultazione di Dubno del 1727. – Cfr. WLB I: 305-308.

si distinguessero nella sola priorità del nascere, sebbene fossero eguali di merito e molte altre cose simili. Se gli oppose il P. Ozymkiewicz,³³ recentemente ritornato da Roma, ove era stato a portare la risposta e disse esser pronto a giurare che la mente di Sua Santità e di molti Em.mi Cardinali e fra gli altri dell'Em.mo Cardinal Petra era di non molestarli in questo, e che solo domandavano che secondo il decreto si facesse l'unione in una Congregazione e si eleggesse un Generale che del resto facessero quel che volessero.

Gli rispose mons. Delegato che nel supposto che facessero un'unione senza distinzione di Provincie e senza pretensione di alternativa, questo poteva sussistere, ma che pretendendo l'uno e l'altro la Santità Sua per sua paterna clemenza vi acconsentiva a condizione non dimeno che l'alternativa cominciasse dalla Provincia di Lituania.

Rispose il detto Padre insolentemente che ciò non era nel decreto e che essi non erano obbligati a credere esser altra la mente del Papa. Il tumulto fu grande, approvando lo stesso sentimento. Mons. Metropolita richiesto da mons. Delegato di compescere il loro ardire, non aprì la bocca e così fecero gli altri vescovi. Mons. Delegato in questo frangente domandò se releggessero le innotescenziali (fol. 173v) di mons. Nunzio per congregar il Capitolo e fece rimarcare che deputando in suo luogo mons. Lascaris per delegato, diceva *qui vota et desideria Sacrae Congregationis vobis exponet*, che però doveva darmisi fede. Rispose il detto Padre che aveva riscontri di Roma che non ci importava niente alla S. Congregazione di ciò e insorto il P. Lipnicki, abate di Owrutz e Vicario generale della Provincia di Polonia, appoggiò il sentimento di detto P. Ozymkiewicz, aggiungendo che tutto al più erano *vota et desideria*, non comandi.

Mons. Delegato rispose che nelle sue istruzioni aveva la spiegazione che quel *vota et desideria* significava esser espressamente tale la volontà della Santa Sede. Rispose egli pure petulantemente che le istruzioni che aveva mons. Delegato potevano essere tutto al più consultive. Rispondendoli che erano determinative in questo particolare, egli rispose francamente che aveva altri riscontri il P. Ozymkiewicz e lui da Roma e che non erano obbligati accedere che a quello che era autentico, cioè al decreto.

Vedendo mons. Delegato che mons. Metropolita non poneva freno alla loro insolenza, che arrivava fino a negare l'autenticità della commissione avuta e la fede che si doveva negare a chi rappresentava la Santità Sua, *zelando honorem eius* e quello di mons. Nunzio, si levò e disse di meravigliarsi di intendere sentimenti sì poco rispettosi e indecenti, ma che giacché erano sì sicuri dell'autenticità delle loro relazioni di Roma, che domandavo che me le das-

³³ P. Girolamo Ozymkiewicz, OSBM, consultore della Provincia Rutena (1747-1751), superiore del monastero di Luc'k (1752-1754) e poi procuratore a Roma (1757-1760).

sero *in scriptis*, sottoscritte dal loro nome, acciò ne potessi far l'uso, che era necessario che sicome non dubitavo punto non essere esse che supposizioni per inasprire gl'animi che ne darebbero ambedue conto personalmente alla Santa Sede (fol. 174).

All'ora cessarono di parlare e mons. Metropolita propose di limitar la sessione ad una provinciale per i Polacchi, afinchè potessero trattare più pacificamente questo punto, ma scusandosi i vescovi di presiedervi, mons. Delegato domandò che vi presiedesse mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), il quale fece mille scuse per esimersene, e mons. Delegato però civilmente lo persuase, ma il fatto poi ha comprovato che i sentimenti di questo Prelato, mostrati nella conferenza particolare della domenica 26 corrente erano la cagione di non voler contribuire fedelmente all'esecuzione del decreto che intanto in quanto avrebbe servito a ottenere ciò pretende mons. Metropolita, poco curandosi del resto.

Doppo di ciò si limitò la sessione al doppio pranzo per continuare la lettura dei punti e delle risposte per vedere se non ce ne fosse qualch'altro, che si dovesse rimettere o alla deputazione da farsi sotto la presidenza di mons. vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*) o nella detta sessione provinciale da farsi sotto la presidenza di mons. vescovo di Luceoria.

Ora sperimentò molto bene quanto fosse pericoloso a un Delegato Apostolico incaricato a sostenere *ad litteram* gli ordini di Roma senza avere in mano l'auttorità di farsi stimare e obbedire anco col flagello delle censure, particolarmente quando quest'auttorità è confidata a un altro interessato a sostenere il contrario, come è mons. Metropolita colla sua presidenza, quando egli altro non cura che di sostenere la sua giurisdizione sopra i monaci, perchè se avessero temuto i più sediziosi d'essere scacciati dal Capitolo e privati della voce attiva e passiva, sarebbe stato molto facile il tutto.

Adi 31 maggio 1743. Sessione pubblica settima pomeridiana. — Finita la sessione della mattina, mons. Metropolita pregò mons. Delegato di voler desinare seco, il che fece per aver occasione di parlarli sopra il disordine seguito la mattina. Ed infatti gli disse che ciò era successo, era non solo contro l'onore della Santa Sede, ma anco contro quello che aveva fatto ad esso la stessa Santa Sede nel confidarli la presidenza del Capitolo, e che colla sua dissimulazione potrebbe far credere ai suoi nemici, che egli approvasse tuttociò avevano fatto per il passato i monaci in contrario al decreto, e che egli fomentasse tutto ciò facevano attualmente, e che si imputerebbe a lui lo scandalo ne seguirebbe se nulla si conchiudesse di buono. Indi lo prego in presenza di mons. di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) di ammonire il Padre abate Lipnicki ed il P. Ozymkiewicz che misurassero meglio all'avvenire le loro parole perchè altrimenti ne darebbero un conto personale alla S. Congregazione, la quale perdonerebbe bensì forse alla semplice moltitudine di monaci, che nemeno sanno ciò che si faccia in

Capitolo, ma che saprebbe bene metter a dovere i principali, che fomentavano gli altri, e che non avrei mancato di notarli esattamente se non si correggessero.

Promise mons. Metropolita di farlo, ma con tal freddezza che sempre più dava sospetto a mons. Delegato che fosse d'accordo coi contumaci e che prendeva piacere a vederli si costanti contro i Lituani, contro dei quali egli stesso non cessa d'inveire.

Nella sessione del doppio pranzo s'è continuata la lettura dei punti con diverse difficoltà, ma passabili, rimettendosene alcuni a risolversi sotto la presidenza di mons. di Pinsko e altri sotto quella di mons. di Luceoria. Ma arrivati al punto dell'auttorità Metropolitana, allora si è scoperto l'artificio sin all'ora talquamente dissimulato, imperocché si mons. Metropolita, che mons. di Luceoria e quello di (fol. 175) Pinsko, secondando il fremito di quelli della Provincia di Polonia, che tutti erano per la detta giurisdizione, si fece un'invettiva contro il Consultorio di Lituania, e principalmente contro il P. Lisanski ed il P. Stebnowski, presentemente in Roma, dicendo che tutta questa macchina era stata ordita e tessuta dalla loro superbia senza la saputa dei Superiori della loro Provincia il che era asserito insolentemente dai due legati del monastero di Zyrowicz che a questo effetto di poter parlare liberamente contro i consultori, avevano preso un salvo-condoto da mons. Metropolitanano, sicchè non era più una sessione, ma una confusione parlando tutti in una volta, tanto vescovi che Religiosi, eccetto però mons. vescovo di Chelma Wolodkiewicz che accettò di star cheto, perchè infatti lui solo tra i vescovi era del partito del decreto e della sua osservanza, sebbene non abbia modo da cooperarvi per essere di un naturale precipitoso, che non può soffrire la minima contraddizione senza entrare in colera e passare in rimproveri e alle parole le più dure.

Mons. vescovo di Premislia (= *Ustryc'kyj*), essendo a causa della sua età incapace di bene e di male, pure era cheto e solo diceva a bassa voce che bisogna che mons. Metropolita governi tutto, senza però che sappia nemeno di che cosa si parlasse.

Il povero Padre Lisanski, consultore e superiore di Polocko, si difendeva come poteva, protestando di non aver mai suggerito cosa alcuna pregiudizievole all'onore di mons. Metropolita, ma solo di aver procurato l'onore del suo Ordine per vederlo eguale alle prerogative di tutti gli altri. Ivi cominciarono di nuovo a dire che i consultori non erano legittimamente eletti, ne mons. Delegato potè esporre la sua auttorità ad un formale disprezzo in tanto disordine e solo andava persuadendo a mons. Metropolita di non lasciare una simil questione nella bocca di semplici Religiosi, che dichiarasse che riserbava a parlare di questa controversia tra i vescovi e me, ma fu inutile fino che non si furono ben sfogati. Alla fine limitò la sessione rimmettendo a l'indomani alle otto della mattina a riprendere questa materia.

Finita la sessione mons. Delegato accompagnò mons. Metropolita alla

sua residenza cogli altri vescovi, ed ivi molto si parlò sopra detta giurisdizione, e sì mons. Metropolita, che il vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e quello di Pinsko (= *G. Bulhak*) si dichiararono che se non si trovava temperamento acciocché la giurisdizione del Metropolitanato restasse in salvo, non si farebbe niente del resto. Mons. Delegato rispose che più tosto era meglio finir il resto e rimettere i loro desideri su questo punto alla Santa Sede. Risposero che questo partito non gli conveniva e che bisognava in ogni conto obbligare i Lituani ad accedere all'antico Nesso e a farne una fundamental Costituzione dell'Ordine a perpetuità altrimenti che il resto era inutile. Repplicando in contrario mons. Delegato che una tal materia spettava non ai monaci, ma alla Santa Sede, risposero esser essi certi che la Santa Sede non disapproverebbe cosa alcuna che a instigazione dei Lituani che però o dovevano essi accettare il Nesso o non si farebbe cosa alcuna. Replicò mons. Delegato che vedessero bene che poi la colpa della disunione non cadesse sopra di loro. Rispose mons. di Luceoria con fervore: *Numquid nos omnes excommunicabit Sancta Sedes cum omnibus Religiosis Poloniae Provinciae*. Rispose mons. Delegato che la Santa Sede non farebbe mai tal cosa, perchè supponeva che mai essi ne avrebbero datta occasione (fol. 176).

Ora dopo molti discorsi propose mons. Delegato che si esaminasse l'antico Nesso esistente tra i Metropolitanati e si vedesse se tralasciato quello che era meno necessario e di solo impiccio allo stesso mons. Metropolitanato, non si potesse formare un altro Nesso, che da una parte non fosse contrario al decreto e dall'altra servasse il decoro di mons. Metropolita.

Quella stessa sera si fece una conferenza da mons. di Pinsko tra esso mons. Delegato e mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e si parlò sopra diversi punti del detto nesso, se ne ributarono molti e si trattò di moderarne altri, e mons. di Pinsko promise di travagliare a un nuovo progetto di nesso secondo il convenuto e di comunicarlo a mons. Delegato la mattina di buon ora e qui finirono gli interessi di tutto il dì 31 maggio.

Adì 1-mo giugno 1743. Sessione pubblica ottava antemeridiana. — La mattina del primo giugno, sabbato, vigilia della Pentecoste. Mons. di Pinsko (= *G. Bulhak*) trasmise il progetto da se formato che parve a mons. Delegato, mutati alcuni pochi termini, potersi accettare in virtù di quanto gli veniva permesso nelle sue istruzioni trasmesseli da S. E. Signor Nunzio, particolarmente nella copia della lettera del Em.mo Cardinal Petra dei 29 settembre 1742. E, postolo in saccoccia, mons. Delegato andò alla sessione alle otto della mattina. Aperta che fu, si riprese a trattare la stessa materia del Nesso, e li Padri Polacchi lessero il nuovo progetto di Nesso compilato da mons. vescovo di Pinsko, ma vi erano di già aggiunti due punti gravi: Uno delle appellazioni lecite dal Generale al Metropolitanato e l'altro che in caso di irregolarità nel governo del Generale potesse, previa una ammonizione canonica, procedere mons. Metro-

polita col Consultorio e 20 altri Superiori alla di lui deposizione. Letto che fu (fol. 176v) il progetto, domandò mons. Metropolita se lo accettavano i Religiosi. Quelli di Polonia risposero a gran voce: *Acceptamus! Ita volumus, ita supplicamus, aliter non permittimus!* — i Lituani stando cheti.

Rispose a nome loro il Padre Lisanski, che si come nel decreto della S. Congregazione eravi espresso che mons. Metropolita non avrebbe che la giurisdizione che competeva in virtù delle costituzioni apostoliche e del Concilio di Trento agli altri vescovi e metropolitani sopra i monaci esenti, che egli e i vocali della sua Provincia, come figli obbedienti, accettavano rispettosamente il decreto, ne ardivano di interpretarlo, essendo cosa che apparteneva al solo Sommo Pontefice.

E ricominciarono i rimproveri del Metropolitano, dei Vescovi e dei Padri Polacchi contro i Lituani, dicendo che essi avranno in colpa che si romperà il Capitolo, non volendo procedere oltre che a quella condizione che si accettasse il *Nesso*. Allora i due legati del monastero di Zyrovyci, che avevano il salva-condotto da mons. Metropolitano, spiriti inquieti e temerari, dichiararono che essi lo ammettevano. E ciò inteso dai Lituani, gridarono che erano impostori e che non permettevano che parlassero, non avendo nelle loro istruzioni datte dal monastero tal commissione di ammettere alcun *Nesso*. E qui si fece un tumulto, e mons. Metropolitano sostenendo i detti due legati, fece far silenzio e permise che parlassero, in virtù della cui permissione, fecero leggere una protesta contro il P. Žaba ed'un altro, come se fossero intrusi vocali e non legittimi, poi fecero vedere che erano legittimi, poi fecero vedere che erano legittimamente eletti legati dal Capitolo del monastero (fol. 177) di Zyrovyci e che però era loro lecito di parlare e dire il suo sentimento e che intanto erano impediti, perché il Consultorio col suo Vicario generale temevano che si scoprissero le loro furberie e che non erano canonicamente eletti. Tuttociò era permesso da mons. Metropolita per atterrire i consultori Lituani. I monaci Lituani sostenevano i loro consultori e durò questo strepito molto tempo senza che mons. Delegato potesse persuadere a mons. Metropolita di acchetarlo.

Alla fine gli disse: *Monsignore, voi siete Presidente e dovete essere in simili dispute indifferente acciò possiate giudicarne e V. S. Illustrissima all'incontro le fomenta*. All'ora impose silenzio e si passò oltre, ed il Padre Vicario generale dei Polacchi cominciò a leggere il Breve della Santità Sua scritto a mons. Metropolita, a mons. vescovo di Luceoria (= *T. Rudnyc'kyj*), al vescovo di Premislia (= *Ustryc'kyj*), a quello di Pinsko (= *G. Bulhak*) e di Chelma (= *Volodkovyč*) sotto gli 27 9bre 1742,³⁴ e sebbene sia totalmente contrario alle pretensioni di mons. Metropolitano che venivano dalla Santità Sua fortemente distrutte, pretese provare da quel passaggio in cui Sua Beatitudine lo assicura

³⁴ Cfr. WDP II: 83-85.

di no voler innovare contro i loro riti e consuetudini, che la Santità Sua permetteva che sussistesse l'antico Nesso e giurisdizione di mons. Metropolita sopra i Monaci Rutteni, ma avendoli mons. Delegato fattogli rimarcare che Sua Santità asseriva che non dovevano lagnarsi che fossero dichiarati esenti i monaci, quando avendo essi vescovi accettato solenemente nel Sinodo di Zamoscia il Concilio di Trento, avevano in conseguenza accettate le esenzioni ivi ai monaci accordate.

Rispose il Vicario generale suddetto che avevano i vescovi bensì (fol. 177v) accettato il Concilio in quanto agli articoli di fede, ma non già in quanto ai riti e consuetudini della Chiesa, essendo diverse quelle dell'Oriente da quelle dell'Occidente; ed essendogli repplicato che l'accettazione era assoluta, rispose che no, imperocché mons. Kiska, metropolitano, e gli altri vescovi che avevano sottoscritto il Sinodo subito dopo d'esso avevano scritto a Sua Santità certi loro desideri e lesse in un antico cartafascio il testo che conteneva la domanda se dovessero osservare gl'interstizi ordinati dal Concilio di Trento nel conferire gli ordini, e che loro sembrava di non essere obbligati a farlo non avendo accettato il detto Concilio che in quello riguarda la fede, non la disciplina.³⁵

Rispose mons. Delegato che tali desideri erano posteriori all'accettazione, la quale sempre restava assoluta e che non poteva più spiegarsi da alcuno che dallo stesso Pontefice, a cui solo competeva di spiegare il senso dei concili, ma che oltre di ciò nel Sinodo di Zamoscia per espresso avevano decretato che il futuro Protoarchimandrita o sia Generale de' Padri Basiliani sarebbe soggetto a chi meglio sembrerebbe alla Santa Sede, che ora che la Santa Sede dichiarava che dipendesse solo da lei, non vi era che repplicare, non potendo eludere la forza ricorsero ad antichi divieti del 1643, nei quali la Santità Sua dichiara di non volere pregiudicare alla giurisdizione che compete *de iure et consuetudine Metropolitae supra monachos Ruthenos*. I Padri di Lituania risposero che di tutti quei decreti non se ne trovava che l'ultimo nell'Archivio di Propaganda ove non era (fol. 178) espresso *ly de consuetudine*, ma solo *de iure*, cioè del Concilio di Trento. Ivi novo rumore insorse e vedendo che non si poteva achettare altrimenti, i Padri di Lituania domandarono che sopra questo punto se gli permettesse una sessione provinciale, acciò potessero digerirlo ed esaminarlo. E essendogli accordata da mons. Metropolita, domandarono che fosse sotto la presidenza di mons. Delegato, il quale se ne scusò, ma alla importunità fu obbligato d'accettarla, e fu indicata per il doppio pranzo alle ore tre nella chiesa abbaziale di Dubno nell'isola, nello stesso tempo che nella chiesa parrocchiale Ruttena della città si terebbe la Provinciale di Polonia sotto la presidenza di mons. di Luceoria per agitarvi il punto del alternativa.

³⁵ Cfr. «Desideria Ecclesiae Roxolanae» – WEM IV: 81-95.

Poi si passò alla continuazione dei punti e delle risposte dattevi da Lituani; di alcuni convennero, e altri furono rimessi alle sessioni particolari sotto mons. di Pinsko ed Luceoria, e fu limitata la sessione al doppio pranzo del martedì delle Pentecoste che nel rito Greco non è festivo che la mattina.

Armata di cominciare la sessione di questa mattina, furono ammessi all'udienza due commissari del Re di Polonia che furono previamente levati dalla loro residenza colla carrozza di mons. Metropolita, preceduti della di lui corte e assistiti da due abbat. Alla porta della chiesa furono ricevuti da altri due abbat, ed essendosi trasportati i vescovi previamente tutti alla finestra di mons. Delegato, si posero a sedere attorno alla tavola alla dritta di mons. Metropolita. Il primo Commissario era lo stesso mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) Rutteno, ed il secondo era il Signor abate Jaszenski, Preposito della cattedrale e (fol. 178v) ufficiale di Luceoria. Doppo che s'ebbero uno doppo l'altro a nome proprio e reggio congratulato con mons. Metropolita e delegati e gli altri vescovi e Religiosi di vederli congregati tutti insieme per il bene del loro Ordine e Rito e augurando un felice esito del quale trattavano, esposero un rescritto reggio autentico di Sua Maestà con cui dichiarava il Re di pretendere che fossero rimesse in piedi sei Abbazie che erano di suo jus patronato in Lituania, e che erano state soppresse di propria autorità dai monaci di Lituania, e che perciò raccomandava caldamente questo affare.

Rispose mons. Metropolita a nome di tutti, ringraziando Sua Maestà e loro stessi Commissari dell'onore fatto al Capitolo e che si proporranno gli ordini reggi e che a suo tempo se ne darà la dovuta rispettosa risoluzione. Indi l'abate Jaszenski raccomandò il P. Lubiniecki, abate di Minsko, suo parente, acciò gli fosse restituito il Superiorato di Witepsko, di cui era stato privato per decreto di mons. Metropolita, e doppo lui due altri gentiluomini, parenti dello stesso Padre Abate, raccomandarono lo stesso affare protestando altimenti di riprendere in dietro la fondazione fatta dal loro avo di 300.000 fiorini a quel monastero come quella che era a condizione, che il detto Padre Lubiniecki sua vita durante fosse superiore del detto monastero di Witepsko. Doppo essi parlò il detto Abate di Minsko che bensì pregava gli fosse fatta giustizia, nonché si protestava che egli non era ricorso ai secolari, e che essi di suo proprio moto avevano fatta tal raccomandazione. Ciò finito, partirono collo stesso ordine.

Questa commissione del Re (fol. 179r) è stata un seguito, a vedere di mons. Delegato, delle accuse fatte da mons. Metropolita contro i Lituani nel suo ricorso al Re per ottenere da Sua Maestà che lo proteggesse in sostenere la sua giurisdizione sopra i monaci, dalla quale quelli di Lituania volevano sottrarsi per più liberamente sconvolgere tutto come avevano fatto in sopprimere sei abbazie che erano di collazione reggia.

Adi 1-mo giugno 1743. *Sessione Provinciale Lituana pomeridiana.* — In conformità della dimanda fatta dai Padri di Lituania a mons. Metropolita di

poter tenere una sessione e conferenza provinciale sotto la presidenza di mons. Delegato nella chiesa abbaziale di Dubno, il predetto mons. Delegato s'è incamminato verso le ore tre dopo mezzo giorno del 1-mo giugno alla detta chiesa, che essendo in isola, e posta col monastero dei Padri Basiliiani in mezzo di un lago, viene congiunta colla città e riceve da questa il passaggio della parte del lago interposta col mezzo di un longo ponte. Ivi mons. Delegato disceso, è stato ricevuto dal Padre Vicario generale, da' Padri Consultori e da quasi tutti i Padri di Lituania. Anzi, appena incamminato pochi passi sul ponte suddetto, gli è sortito dall'altra parte e gli è venuto incontro mons. vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*) che insieme con i Padri suddetti ha accompagnato mons. Delegato a suono delle campane alla chiesa, dalla quale sortito detto mons. vescovo di Chelma, genuflesso mons. Delegato coi Padri vocali, fu cantato il *Veni Creator Spiritus*. Mons. Delegato in qualità di presidente ha preso incontinenti il primo luogo a capo della tavola sopra un faldistorio e il suddetto Vicario generale e Consultori il loro.

Indi dal Padre Segretario generale per dare ad'ogni uno dei Padri vocali il luogo loro conveniente, ne ha letto il registro nominandoli ad uno ad uno, secondo il quale si sono seduti. (*Nel margine*: Formalità sicome molte altre omesse nelle sessioni pubbliche, che hanno più avuta la forma di diettime secolari al modo di quelle si fanno in Polonia dalla nobiltà che di sessioni Capitolari, ommettendosi particolarmente ogni sorte di ballottazione dissimulata appositamente da mons. Delegato per non vedere tutto andar peggio a causa del gran numero dei voti della Provincia di Polonia, superante di 107 voti quelli di Lituania).

Come nell'ordine del luogo il Padre Vicario generale e i Padri Consultori han preso il primo a dritta di mons. Delegato e Presidente, il Padre abate di Minsko Lubiniecki, cui è stato assegnato il primo altresì, ma alla sinistra, ha cominciato a lamentarsi del torto che gli veniva colla detta posposizione (fol. 179), al qual inconveniente pretese per occorrere, ha dimandato che fosse ricevuta e inscritta negl'atti la protesta, che faceva di non pregiudicare in questo modo al jus preteso Abbaziale di seder avanti il Protoarchimandrita e Consultori dell'Ordine, quale protesta, per impedire maggior rumore che poteva nascere, è stata ricevuta d'ordine di mons. Delegato.

Ha questo aperta incontinente la sessione con breve discorso, ringraziando i Padri Basiliiani di Lituania ivi congregati della confidenza che avevano voluto avere in Lui più tosto che negl'altri degni Prelati, che assistevano al Capitolo, e che loro ne era tanto più obligato, quanto che riconosceva in essa un nuovo segno della vera sommissione loro alla Santa Sede, con edificazione sua in essi osservata fino allora. Ha aggiunto che, giacché la detta sessione era stata intimata per esaminare il *Nesso* con mons. Metropolitanò nella pubblica sessione della mattina presentato in Capitolo da' Padri della Provincia di Polonia, desiderava d'intendere i loro sentimenti intorno il medesimo e di restarne

egli stesso illuminato; che non era in istato di poter aprirsi ancora su di quel soggetto, ma più tosto di desiderare di vedere se non si poteva trovare qualche mezzo termine che non fosse opposto all'esecuzione del decreto di Sua Santità (fol. 180).

Le feste di Pentecoste furono passate parte in devozioni opportune, parte in convivi, parte in trattare tra le parti particolari per facilitar la sessione del mercoledì 5 giugno, imperocché sebbene fosse stata intimata il sabato mattina la sessione pubblica per le tre ore dopo mezzo giorno del martedì non essendo che mezza festa appresso de' Rutteni, essendo avanzato troppo avanti il pranzo dato in quel dì da mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), ed essendo le teste di molti Religiosi un pò troppo calde, fu deciso tra mons. Metropolitanano, mons. Delegato ed i vescovi di differirla alle otto della mattina del mercoledì suddetto 5 giugno.

Il primo giorno di Pentecoste mons. di Luceoria celebrò pontificalmente alla chiesa abbaziale di Dubno, e tutti i più degni pranzarono da mons. Metropolitanano. Il secondo giorno si pranzò da mons. vescovo di Premislia (= *Ustryc'kyj*), il quale non ha avuto ne ha dato al Capitolo altro vantaggio che quello di questo pranzo, essendo incapace d'ogni sorte d'affare e rimbambito. Il terzo, come si dice, furono i più degni convittati da mons. di Luceoria.

Nelle conferenze particolari di questi giorni scoperse evidentemente mons. Delegato che il primo mobile di tutta la riuscita del Capitolo era il punto della giurisdizione di mons. Metropolitanano, il quale avendosi saputo guadagnare il vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e di Pinsko (= *G. Bulhak*), ed avendo i capi della nuova Provincia di Polonia tutte sue creature e dipendenti, gli ha fatti tutti agire per arrivare ad ottenere che la Provincia di Lituania gli accordasse l'uso pacifico della giurisdizione, di cui aveva sempre goduto fino all'ora.

Anzi, (fol. 180v) mons. Delegato fu avvisato da un certo Padre Hordowski, superiore del monastero di Zolkevia, fu alunno del Collegio di Leopoli e discepolo in parte suo,³⁶ e solo di diversi altri alunni che si sia mostrato zelante dell'obbedienza dovuta alla Santa Sede, sebbene non in pubblico, ma in privato, avendo timore del Consultorio che già sospettandolo, lo aveva sotto occhio e lo teneva basso, fu avvisato, dissi, che mons. vescovo di Luceoria nella sessione provinciale dei Padri di Polonia, a cui era stato destinato di presiedere per accordare il punto dell'alternativa, persuase bensì detta Provincia a concedere che il primo Generale fosse della Provincia di Lituania come esiggeva la Santa Sede, se bene sotto una condizione petulante, che fosse loro libero di dire in pubblico che volevano aver la libertà di eleggere il primo Generale da una o dall'altra Provincia come più gli piacesse, ma che in privato assicurasse-

³⁶ P. Michele Hordovs'kyj studiò nel Pont. Collegio di Lviv (1731-1734). Cfr. BLAŻEJOWSKYJ, *Byzantine Kyivan Rite Students*, Rome 1984, p. 109.

ro che darebbero il voto ad un Lituano, ma nello stesso tempo gli esortò a star forti sopra due punti, uno del *Nesso* e giurisdizione di mons. Metropolitan, l'altro di non permettere l'esecuzione della giurisdizione del Protoarchimandrita o sia Generale che dopo aver ottenuta dalla Santa Sede l'approvazione di detto *Nesso* e di tuttociò, che si stabilirà nel Capitolo per obligare in tal modo la Sagra Congregazione il più presto e più facilmente la detta approvazione e per colorare il suo consiglio d'un specioso pretesto, perché dissi altrimenti (fol. 181r) sodisfatta la Santa Sede nei suoi desideri sollecitata dai Lituani mai conferirebbe il Capitolo ne le cose in esso stabilito, e aspetterebbe il tempo opportuno per porre tutti i Polacchi e la loro Provincia sotto il giogo della Provincia Lituana. Pretesto che ha avuto tanto di forza, che non è mai stato possibile di convincerli e persuaderli altrimenti. Che tutti questi rumori siano stati agitati per detto *Nesso* e giurisdizione appare anco che dopo stabilito detto punto, gl'altri punti o sono stati accordati senza difficoltà, o se ve ne era, fu tolta e tralasciata al primo ordine di mons. Metropolitan, come successe in quella che riguardava la restituzione dei monasteri pretesi dai Polacchi e negati dai Lituani.

Questa cognizione fece risolvere mons. Delegato secondo le facultà, concessegli dalle istruzioni ed in specie in questo punto dalla lettera dell'Em.mo Cardinal Petra, Prefetto della S. Congregazione sotto gli 29 settembre 1742, a lui stata spedita in copia da mons. Nunzio, di non più direttamente opporsi al detto *Nesso*, ma di solo procurare di ridurlo a pure apparenze e a concedere qualche prerogativa a mons. Metropolitan che lo distinguesse bensì, ma che non gli desse il modo ne di eludere la sostanza del decreto, ne di mischiarsi al buon ordine dei Religiosi, e così fattisi comunicare vari *Nessi* già stabiliti negli antecedenti Capitoli generali di Lituania, e confrontatigli con quello proposto dalla Provincia di Polonia in parte prima digerito da mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) e di Pinsko (= *G. Bulhak*) come si dice alla fine della sessione pomeridiana dei 31 maggio, ma poi aumentata (fol. 181v) di due articoli di più delicati dai Padri di Polonia, si formò un nuovo progetto unitamente coi Padri di Lituania per poi trovare una via di mezzo secondo le circostanze che non si potevano ancora prevedere non sapendosi qualmente dovessero opporvisi i Padri Polacchi.

Dal 2 al 4 giugno – Feste di Pentecoste. *Il «Diario» continua nelle lettere inviate da mons. Lascaris al Nunzio in Polonia Patrizio Serbelloni.*³⁷

5 giugno 1743. – Ho studiato diversi partiti da prendere per eludere (fol. 335v) da una parte la pretesa giurisdizione del Metropolitan, e con questo

³⁷ Cfr. la lettera di mons. Lascaris al Nunzio (Dubno, 5 giugno 1743) – APF, CP vol. 92, ff. 335v-337.

preparamento oggi, 5 del corrente giugno, mi sono portato alla sessione. Ivi non hanno voluto parlare d'altra cosa che di detto Nesso. Onde letto il progetto fatto da' Lituani e cominciatisi i soliti clamori, fortemente pretesero i Polacchi ed i vescovi di Luceoria e di Pinsko col Metropolita, che nel primo punto si obbligasse il Protoarchimandrita di giurare l'obediienza alla S. Sede in mano del Metropolitanano e allo stesso Metropolitanano. Essendosi parlato hinc inde con calore, e non potendosi accordare, finalmente ho proposto che si giuri detta obbedienza al Metropolitanano, *secundum ea quae ipsi competunt ex iuribus, constitutionibus et decretis a Sede Apostolica latis*, perché in tal modo era sempre in mano della stessa S. Sede di spiegare qual siano detti decreti e che cosa contengono.

La questione principale d'un gran dibbattimento in appresso è stata quella delle appellazioni dal Provinciale al Protoarchimandrita e da questi al Metropolitanano. Qui con i Lituani mi sono opposto fortemente, fino a dichiarare che se i Lituani consentissero, io non ci darei consenso, essendo ciò per espresso (fol. 336) alieno dalla mente della Santa Sede. Doppo un'infinità di dispute a questo soggetto e di fracasso, si è proposto un mezzo termine, che in caso d'aggravio dal Protoarchimandrita fosse lecito di ricorrere alla protezione di mons. Metropolita acciò scrivesse al Generale di non far torto all'aggravato, che se ciò non ostante non desistesse, nei casi gravi di carcere e simili, fosse lecita l'appellazione al prossimo Capitolo generale. Il che fu da ambe le parti accordato, ma insorsero i due legati di Zyrowicz, già tante volte nominati, che se ben Lituani, animati da un salva-condotto di mons. Metropolita, dissero di volere assolutamente libera l'appellazione ed il giudizio di mons. Metropolitanano. Domandosi perché, risposero perché sotto gli Protoarchimandriti non vi è che tirania. In fede di che ciasched'uno oppose un'accusa contro del P. Lisanski, consultore e superiore di Polocko. Il P. Jankiewicz gl'oppose di esser stato la cagione che tre suoi sudditi a causa delle accerbe sue maniere e crudeli pene erano appostatati ed il secondo P. Dehorecka gl'oppose che un certo religioso a sua instigazione era stato sì crudelmente fatto battere dal (fol. 336v) defonto Protoarchimandrita Polatylo, che ne era morto e chiamò in testimonio un certo Padre Mohilowicz, proconsultore. Il P. Lisanski domandò giustizia dalla calunnia e appena gli fu concessa da mons. Metropolitanano, ma alla fine non potendola negare gliela dovette permettere. Si disculpò fin colle lacrime e adusse i principali superiori della Provincia in testimonio oculato della falsità.

Essendo già mezzo di passato, si è limitata la sessione al doppio pranzo, che si è perso in giudicare questa causa che è riuscita a gloria del P. Lisanski a mia gran sodisfazione, facendomi compassione nel vederlo sì perseguitato e furono dichiarati privi della voce attiva e passiva ambi gli accusatori in perpetuo e ad'una carcere di 40 giorni e alla deprecazione pubblica, il che fu eseguito subito, pubblicato il decreto. E fu finito il Nesso anche con mutare la deposizione del Generale da farsi dal Metropolitanano in quella di congregare il Capitolo

generale in caso che meritasse deposizione e che da esso Capitolo fosse giudicato. E così ho creduto di porre in salvo l'esonazione al possibile (fol. 337), non essendovi modo di farne meno, se pure non si doveva permettere la rottura del Capitolo.

Non sò se mi inganni, ma crederei adesso che fossimo in stato di sperare venerdì che si faccia l'elezione, avendo subito cangiato di maniera mons. Metropolita e gli Vescovi e promettendo di far togliere le altre difficoltà. Dio lo faccia, ma assicuro l'E.V. Rev.ma che quello che soffro e fatico non è poco. Il Padre Prefetto mi assiste³⁸ e avendo ottenuto che sia presente alle sessioni, si rende pratico di simile materia per poter in appresso anch'egli servire la Santa Sede. Dio sia lodato che l'E.V. Rev.ma non è stata presente ad un'assemblea sì irregolare, perché ne sarebbe restata molto scandalizzata. *Adhuc sapiunt Graeciam*; non dico tutti, ma i più.

6 giugno 1743. Giovedì³⁹ fu felice per la sostanza dell'affare, imperocché si evacuarono tutte le altre difficoltà sicché il venerdì fu assegnata l'elezione del Generale, ma fu molto grave per me, imperocché l'insolenza del Padre abate di Owrutz, Lipnicki di nome, preteso Vicario generale della nuova Provincia e quella del P. Ozymkiewicz, fu ultimo procuratore a Roma, per apportarvi la protesta di detta Provincia, accompagnata dal Padre Koblanski, il più sedizioso di tutti e principal parlatore nel Capitolo, se ben professò di solo due anni, ha messo in compromesso la riuscita di tutto il Capitolo, e messa in disprezzo la mia commissione.

La prima occasione è stata sopra l'articolo dell'alternativa e da dove dovesse incominciare. Imperciocché dopo letto il Nesso tra l'Ordine ed il Metropolitaniano e proposta la di lui sottoscrizione, ma differita per mio sentimento dopo che tutti gli altri punti fossero risolti a motivo di più facilitarne la risoluzione, fu proposto (fol. 342v) quello della suddetta alternativa, che mi aveva fatto sudare già un'altra volta e che era stato rimesso ad una Congregazione provinciale dei Polacchi sotto la presidenza di mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), come sembrami aver notificato coll'antior mia lettera all'E. V. Rev.ma. Detto Prelato aveva in detta sessione provinciale persuaso bensì i Polacchi a cominciare l'alternativa da un Generale preso dalla Provincia di Lituania, secondo gli ordini loro intimati per parte dell'E. V. Rev.ma, ma a condizione che in pubblico non si parlerebbe di tali ordini, e che si lascierebbe correre l'elezione come se fosse loro libero di eleggere da qualunque Provincia volessero, promessami dal detto mons. vescovo una segreta assicurazione che

³⁸ Padre Girolamo Moro, Teatino, rettore del Seminario Pont. di L'viv (1740-1760).

³⁹ Estratto dalla lettera di mons. Lascaris al Nunzio in Polonia (Dubno, 11 giugno 1743). Cfr. APF, CP vol. 92, ff. 342-347.

ciò, non ostante l'elezione, caderebbe in un Lituano. Ho fatto il possibile per evitare questo inconveniente, ma vedendo esser impossibile di persuaderli, convenni si con mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*) suddetto che col P. Lipnicki, preteso Vicario generale, Abate di Owrutz, che portava la parola sempre dalla parte della sua pretesa Provincia, che non se ne parlasse in pubblico che in termini generali e che solo sarebbe detto che riguardo all'alternativa già l'affare era stato risoluto nella sessione Provinciale e che non pativa più difficoltà senza esprimere d'avantaggio, ma contro questa convenzione il detto Abate Lipnicki mi domandò altamente per parte della sua Provincia, che si permettesse loro (fol. 343) la libertà dei suffraggi sicché potessero eleggere in primo Generale o un Lituano o un Polacco, come a loro piacesse.

Può immaginarsi come restai sorpreso di tal infrazione e dell'azardo in cui mi poneva o di contraddirmi con permettere loro tal libertà, quale in virtù degli ordini dell'E. V. Rev.ma e delle istruzioni loro avevo negata pubblicamente, o di azardare la riuscita del Capitolo con ripeterne loro la negativa. Finsi di non abbadare alla proposizione ed intanto mi lamentai seriamente sotto voce con mons. vescovo di Luceoria (= *T. Rudnyc'kyj*) che era alla mia sinistra della poca bona fede che meco si usava, di cui egli si scusò freddamente, ma questa dissimulazione non valse, imperocché il detto Padre Lipnicki instava che si io che la Provincia Lituana si dichiarassimo. Questa rispose d'essere pronta a fare quanto la Santa Sede esiggeva e sarebbe gli manifestato da me, suo Delegato. Io poi non potendo evitare di spiegarmi, risposi alteratamente che in quanto alla Lituania la lasciavo libera di dare il voto a chi più gli piacesse, essendo già certo e convenuto con essi che non lo dasse che ad uno di loro. In quanto poi alla Provincia Polona, sapeva già i miei sentimenti loro manifestati nella sessione Provinciale da mons. vescovo di Luceoria, dai quali ne doveva ne poteva discostarsi, senza dirne d'avantaggio, ma rivenendo alla mia carica il Padre Lipnicki con un «*Rogamus ut Ill.ma et Rev.ma (fol. 343v) Dominatio Vestra clarius se explicet*», gli risposi in colera e con zelo «*Ego vero rogo Vestram Paternitatem ut amplius non roget ne personalem incurrat indignationem et Sanctae Sedis et meam*». Ciò l'interdisse e si quietò, ne più aprì la bocca su questo particolare.

Fu proposto poi il punto della restituzione de' 12 monasteri posseduti da' Lituani nella diocesi di Luceoria, di Chelma e di Uladimiria. La disputa fu lunga e costantemente negarono i Padri Lituani di restituirli, pretendendo averne una giusta possessione, e alla fine per ultima risoluzione risposero che si rimetterano in ciò al giudizio della Santa Sede. I Polacchi lo ricusarono dicendo di volerne la restituzione in Capitolo, ne potendola conseguire i detti Padri Ozymkiewicz e Koblanski proposero di rimettere con questo affare anco tutto il resto alla Santa Sede e di non procedere ulteriormente ne all'elezione, ne ad altra cosa. Tutta la Provincia di Polonia approvò con applauso questo progetto, e non potendo ottenere da mons. Presidente alcun uso della sua aut-

torità per porli alla ragione, fu costretto di riprendere i detti due Religiosi imputando loro consigli così perniciosi, e lodando la Provincia come se fossi certo che essa era di un sentimento contrario e più ragionevole, essendo impossibile che per una questione (fol. 344) particolare si dovesse rompere quanto si era di già stabilito di comune consenso, ma il tumulto continuava. Vedendo le cose disperate, mi volsi a mons. Metropolita e gli dissi che questa petulanza gli faceva poco onore, e che finalmente, se si romperà il Capitolo, si direbbe che era stato rotto sotto la sua presidenza, e che non conchiudendosi detto Capitolo, poteva esser certo che anco l'affare del Nesso che gl'era si a cuore, sarebbe andato male. Svegliato da questi rimproveri, impose un pò di freno ai Polacchi e cominciò a persuadere i Lituani di cedere qualche monastero, se non tutti. Alla fine et motivo pacis cedettero quello di Lublino, che non ha per altro alcuna fondazione e che non è tanto necessario alla Provincia di Lituania come alla Polonia a causa delle liti che si agitano nel tribunale. E così si quietò questo affare colla cessione di questo monastero sotto alcune condizioni, rimettendogli altri alla decisione della S. Sede.⁴⁰

Il terzo punto difficile fu quello che i Polacchi pretendevano che il nuovo Generale non avesse l'uso della sua giurisdizione e autorità, che dopo che saranno confirmati e esauditi i loro desideri dalla S. Sede. Tutti i mezzi termini immaginabili sono stati messi in uso da me per far loro rilasciare (fol. 344v) questa pretensione. E all'ora e nei giorni susseguenti fino all'ultimo, ma indarno, imperocché questo espediente non è tanto della Provincia di Polonia, quanto di mons. Metropolitanano e dei Vescovi. Essendo stato avvertito da un certo Padre Hordowski, fu alunno del Collegio di Leopoli sotto di me e in parte mio discepolo, ed il solo che sia stato cortese e attaccato all'onore e obbedienza dovuta alla S. Sede e perciò generalmente malveduto, posposto e confinato in un picciolo monastero, dove vive di pura elemosina che per il più manca, essendo, dissi, stato avvertito da mons. vescovo di Luceoria (= *Rudnyc'kyj*), aveva loro suggerito questo mezzo di sospendere la giurisdizione del Generale finché fossero approvate le loro pretensioni, particolarmente il Nesso, inferendo di star forti sopra questi due punti, perché se non fossero accettati si sarebbe rotto tutto o sarebbe costretta la S. Sede d'approvare quanto desideravano. Vedendo dunque impossibile di persuaderli, non ostante che la Provincia Lituana siasi opposta ed abbia premesso un'immediata obbedienza, avendo loro rinfacciato, che hanno trovato questo spediante per ritenere il governo nelle mani, si esibbirino(?) di rinunciare il Vicario generale e i Consultori e di permet-

⁴⁰ La lite dei monasteri controversi fu portata a Roma; il processo durò 4 anni (1746-1750) e furono stampati più di 600 pagine di scritture. Papa Benedetto XIV, chiesta un'esatta informazione da mons. Giorgio Lascaris, il 26 settembre 1750 «ha dichiarato legittimo il possesso dei monasteri controversi a favore della Provincia di Lituania ed ha imposto perpetuo silenzio alle parti». WELYKYJ A., *Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. IV, 239.

tere una nuova elezione. Gli presi in parola colla speranza che non essendo più in carica i malcontenti del loro governo (fol. 345), avrebbero potuto eleggere altri più discreti che forse avrebbero potuto mettere alla ragione gli altri, ma nemmeno questo ha giovato, perché predominando e imponendo timore, assistiti dal Metropolitan e dai Vescovi, hanno fatto eleggere lunedì passato in Provinciale il P. Bilinski,⁴¹ ufficiale generale di mons. Metropolita, e in Consultori della Provincia Rutena tutti i caporoni della fazione, dando il secretariato al sopraddetto Padre Ozymkiewicz, non ostante una grossa fazione da me perorata in contrario, ma che non ha potuto prevalere alla moltitudine degli igno- ranti, ai quali davano in iscritto i biglietti di quelli che volevano eletti.

Il doppio pranzo di venerdì fu esente da sessione, dandosi il tempo di prepararsi all'elezione del Generale. La mattina del venerdì 7 corrente, aperta la sessione, insorse tumulto, perché dovendo dimettere i loro uffici, i Vicari generali per far l'elezione del Generale, e deposto il Vicario generale di Lituania il suo, il P. Lipnicki, a nome della sua Provincia, propose che si desiderava ch'egli persistesse fino all'approvazione di Roma. Mi opposi io fortemente adducendo esser stato deciso altrimenti il giorno avanti, e i Lituani risposero pure che non procederebbero all'elezione (fol. 345v), se il Vicario generale dei Polacchi non immitasse la dimissione del loro. Il P. Koblanski, principal fazionario dei Polacchi sopramentovato, l'eletto da tutti a parlare, imperocché pochi altri sanno parlare latino, cominciò a perorare in favore del P. Lipnicki e a dire che tutti i suoi confratelli così volevano e non altrimenti.

Mons. Metropolita al solito lasciava fare, sicché mi convenne anche qui parlare e provare che il di già deciso non si poteva infrangere e sgridai il detto precone e appellai l'infrazione degli atti capitolari già stabiliti ed il poco onore si faceva a mons. Presidente di porre in controversia quello che con l'assenso commune era già stato deciso, ed in tal modo obligai mons. Metropolita a imporre silenzio e a procedere all'elezione al di cui detto si aquietarono, segno manifesto, che tutto si faceva o per una connivenza o per uno istinto. Dimesso dal P. Lipnicki l'ufficio, si incominciò l'elezione che durò fino alle due e mezzo doppio mezzo giorno, e contro 77 voti con 162 fu eletto in Protoarchimandrita e Generale di tutto l'Ordine il Padre Polycarpo Mihunewicz,⁴² superiore di Biala, della Provincia di Lituania, uomo di 70 e passa anni (fol. 346), degno bensì per la sua bontà di tutti gl'onori, essendo stato sempre superiore de' principali monasteri e proconsultore della Provincia di Lituania e ufficiale

⁴¹ L'elezione del provinciale della Provincia Rutena s'è svolta il lunedì 10 giugno. Cfr. di sotto.

⁴² Policarpo Myhunevyč (1679-1748), studiò a Brunsberg (1700-1701). Partecipò al sinodo di Zamostja come superiore del monastero di Žyrovice; consultore generale (dal 1723) e poi proconsultore (dal 1726), superiore di diversi monasteri. Nel 1747 fu nominato arcivescovo di Smolens'k; morì subito dopo la nomina.

di mons. Metropolitanò in Nowogrod, ma poco o niente attivo a causa della sua grand'età e dabenaggine. Fu riconosciuto da tutti e gli prestarono obbedienza assoluta i Lituani, e condizionata i Polacchi, inquanto fosse confermato con tutti i loro desideri dalla S. Sede, sospendendo la sua giurisdizione fino a detta approvazione. Fu cantato il *Tedeum* e finì la sessione.

Fui interpellato di dar il mio voto in detta elezione, ma me ne scusai dicendo di voler lasciar loro ogni libertà. Mons. Metropolitanò ne diede due, come ha fatto in tutte le altre elezioni.

Il doppio pranzo non si fece niente per esser tardi. Gl'otto, che fu sabbato, vennero da me il detto P. Koblanski, il P. Kamczicz, uno dei più ostinati e diversi altri, come deputati dei Polacchi, a pregarmi che il P. Lipnicki riprendesse l'ufficio di Vicario generale e governasse fino all'approvazione di Roma, indipendentemente dal Generale, ma gli ricusai, facendoli vedere che non era più possibile (fol. 346v) di ritrattare il già fatto. Comminciata l'elezione, i Lituani pretesero che loro si permettesse di eleggere a parte due Consultori e un Segretario dell'Ordine della loro Provincia, permettendo, che altrettanti ne fossero eletti dai Polacchi dalla loro. Ma i Polacchi che prevalgono di 107 voti i Lituani che in tutto non erano che 66 vocali, quando i Polacchi sono 173, negarono di farlo, dicendo che in virtù del decreto avevano tutti egualmente la voce attiva. E convenne non ostante la gran disugualianza, condescendere e azzardare che i Consultori fossero tutti eletti dalla briga dei Polacchi. Ed infatti furono eletti in Consultori generali per la Lituania il P. Zablonki ed il P. Ulinski, ed il segretario il P. Artecki. Il primo e ultimo utrumque ben intenzionati, ma quel di mezzo contrario ai Lituani, se ben della loro Provincia, avendo sempre tenuto coi vescovi e coi polacchi. Dalla parte poi della Provincia di Polonia furono eletti per Consultori il P. Seredowicz, fu alunno di Leopoli, ma principal fazionario e che non ha voluto porre il piede da me (fol. 347), il P. Kamczicz, della medesima lega, e quello che aveva gridato sul principio, il primo di tutti che vogliono più tosto andar allo scisma; e per segretario il famoso P. Koblanski che faceva sempre le aringhe contro il decreto e contro i Lituani, di cui ho parlato sopra.

Può immaginarsi l'E. V. Rev.ma come sono stati mortificati i Lituani di veder si mal accompagnato il loro Generale e quanto lo sia stato io riveder posti a suo canto quattro malintenzionati contro due soli di passabili. Finita detta elezione, verso le tre doppo mezzogiorno, non si fece altro quel dì e solo s'ingiunse, che si preparassero il lunedì a fare l'elezione dei Provinciali e Consultori rispettivi delle due Provincie sotto la presidenza del nuovo Generale.

La domenica 9 procurai di far levar la sospensione della giurisdizione del Generale, ma inutilmente. Mi riuscì però di tanto persuadere il vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*) a levare dal nesso stabilito tra l'Ordine ed il Metropolitanò la facoltà di ammonire *canonicamente* il Generale in caso di negligenza e diffet-

to e porvi quella (fol. 347v) di *paternamente*, il che fece abilmente radendo gentilmente dall'originale già sottoscritto il termine di *canonice*, ponendo in suo luogo quello di *paterne*, il che fà subito cadere tutto ciò che poteva apparire di giurisdizione del Metropolitan sopra l'Ordine, giacché il resto è tutto rimesso al Capitolo generale, non essendosi riservato al Metropolitan, che qualche prerogativa d'onore inferiore anche a quella che godono i Cardinali Protettori degli Ordini Mendicanti.

Il lunedì 10 giugno si fece l'elezione del Provinciale di Lituania e suo Consultorio; ed in vero hanno mostrato in ciò, come in tutto il resto, la loro prudenza e unione, imperocché di 66 voti ne hanno dato 65 al P. Koniaczewski,⁴³ che era loro Vicario generale; 55 al P. Lisanski per primo Consultore, la miglior testa che habino e quello contro cui è irritato mons. Metropolita e tutta la Provincia di Polonia, imputando ad esso e al P. Stebnowski, procuratore in Roma, l'origine del decreto, e così dei altri tutti degni e ottimi soggetti.

Il doppio pranzo si fece (fol. 348) l'elezione del Provinciale⁴⁴ e consultori di Polonia, pure sotto la presidenza del nuovo Generale, ottenutogli da me appena questo onore, non ostante la sospensione pretesa della sua giurisdizione, e fu fatta, come sopra mentovai, tutta di persone delle più faziose, non ostante tutti i movimenti che mi son dato secretamente per impedirla.

Ieri, martedì 11 mattina, dopo qualche disputa, si accordarono sopra le questioni della precedenza tra i Consultori e Provinciali ed intanto che fosse deciso dalla S. Sede, se il Protoarchimandrita ossia Generale debba precedere o no gli abbatì, ottenni per lui un luogo terzo sopra un taburetto alla destra di mons. Metropolitan fuori però della linea dei vescovi. Si lessero alcuni punti, parte già decisi e altri ancora pendenti dal P. Lipnicki, che tuttavia dispone tutto nella sua Provincia, e senza difficoltà furono accordati. Indi fu ordinato di porre al netto gli atti capitolari e rimessa la conclusione del Capitolo ad oggi doppio pranzo e la cui sottoscrizione (fol. 348v) nella chiesa abbaziale del monastero di Dubna, dove fu cominciato il Capitolo. Furono accettate tre nuove fondazioni, proposte da benefattori in Lituania, e si limitò la sessione per dar tempo ai segretari di scrivere gl'atti al netto e farne le necessarie copie.⁴⁵

⁴³ Konjačevskij Teodosio, vicario generale della Congregazione basiliana della SS.ma Trinità (1743) e poi provinciale della stessa (1743-1747).

⁴⁴ È stato eletto P. Ippazio Bilyns'kyj (1704-1771), provinciale della Provincia Rutena due volte (1743-1747; 1755-1759) e protoarchimandrita dell'Ordine (1747-1751; 1759-1771). Cfr. WOJNAR M., *De Protoarchimandrita Basilianorum*, Romae 1958, p. 286.

⁴⁵ Negli Archivi Vaticani si trovano tre esemplari degli atti del capitolo di Dubno 1743: ASV, *Nunz. di Varsavia*, vol. 108, ff. 2-16v (spedito al Nunzio di Polonia); APF, CP vol. 92, ff. 302-320 (spedito alla Propaganda) e BAV, *Vaticani Latini*, vol. 8684, ff. 118-126v (esemplare di mons. Lascaris).

Nel fare le visite ai vescovi per prender congedo, volendo tutti partire subito, sottoscritti gli Atti, ho di nuovo procurato di persuadere il togliere la sospensione della giurisdizione del Generale, mostrando loro che ciò era ingiurioso alla S. Sede, perché sonava come se dicessero: «La S. Sede ci ha ingiunto di eleggere un Generale. Lo abbiamo eletto, ma non lo riconosceremo, se la S. Sede non ci accorda l'approvazione di ciò che vogliamo». Il che ha l'apparenza di minaccia e non di preghiera, ma inutilmente, essendo cosa dei vescovi in favore del Metropolitano per assicurargli la conferma del Nesso, e questo è più che certo, perché avendo ieri la Provincia di Lituania per mezzo del P. Lisanski domandato che agli atti si aggiungesse nel fine che «omnia (fol. 349) subiiciuntur iudicio et beneplacito Sanctae Sedis», il vescovo di Pinsko (= *G. Bulhak*) vi si oppose, dicendo che in domandare tal clausola volevano porre in dubbio il già stabilito per aver campo d'impedire l'approvazione sottomano, e non vi fu caso. Il vescovo di Chelma (= *Volodkovyč*) solo ha sempre tirato dritto contro il Metropolitano e Polacchi, ma strambamente non avendo alcuna prudenza. Il vescovo di Premisla (= *Ustryc'kyj*) è sì rimbambito che nulla vale, come appare da questo che nell'elezione del Generale, dopo esser stato presente a tante sessioni ed aver inteso il decreto, ciò non ostante ha dato pubblicamente il voto al Metropolitano acciò sia egli il Generale, e dopo questo, senza lasciarsi persuadere da alcuno, se ne è partito senza aspettare la sottoscrizione degl'atti. Sicché indarno è venuto, e ha speso alcuni milla fiorini in trattare ed in viaggio.

Avanti l'ultima sessione il P. Bilinski, novo Provinciale di Polonia, è venuto a visitarmi per parte di mons. Metropolita e facendomi mille complimenti, ha voluto mi ricompensar delle spese (fol. 349v) da me fate in questa riunione a nome di lui e della Provincia di Polonia, darmi una borsa con cento ongheri dentro. Io l'ho molto ringraziato ed ho rifiutato di prenderla, assicurandolo non aver io nessuna pretensione, essendo obbligato di obbedire alla S. Sede in tuttociò mi comanda, e poi a parte con mons. Metropolita mi son scusato, aggiungendo il di più ch'esiggeva il mio onore. Siccome non voglio in niun conto occultare la verità, così voglio esser libero di dire tuttociò che sento in onore e coscienza, senza che niuno possa rinfacciarmi d'esser gratificato e interessato.

Essendo finita finalmente la sessione e sottoscritti e pubblicati gl'atti, ne accludo una copia originale a V. E. Rev.ma riserbandomi in appresso a parteciparle quelle riflessioni sopra qualche punto che stimerò opportuno e finalmente non potendo più tardare, la posta con tutto il rispetto mi rassegno, domandando mille (fol. 350) scuse dalle imperfezioni, che potessi aver commesso in questa mia commissione, assicurandola che il mancamento è stato involontario. La conclusione che vedrà, è tutto quello che ho potuto ottenere da questi Religiosi e vescovi per l'onore e rispetto dovuto alla S. Sede.

*Riflessioni in ordine al Capitolo generale de' Padri Basiliiani celebrato in Dubno 26 di maggio inclusive fino ai 12 di giugno inclusive dell'anno 1743.*⁴⁶

Già si è scritto a S. E. Rev.ma mons. Nunzio di Polonia amplamente quante sian state le difficoltà incontrate da mons. Delegato a condurre a fine il Capitolo generale de' Padri Basiliiani e vieppiù appariranno alloracche detto mons. Delegato avrà finito di porre al netto l'esatto Diario di tuttociò gli è accaduto ed ha veduto e udito in detto Capitolo, che per esser un pò lungo non ha potuto ancor terminare,⁴⁷ ma per succintamente informare l'E. S. R.ma e per suo mezzo la S. Congregazione, riduce tutta la somma di dette difficoltà alla principale che è quella che ha influito e prodotto tutte le altre ed è la pretesa giurisdizione di mons. Metropolitano sopra de' Padri Basiliiani.

Sicome dunque mons. Metropolitano è l'erettore della nuova Provincia di Polonia, stabilita l'anno 1739 in Leopoli sotto il titolo della Protezione della B.ma V. Maria ed ha saputo e potuto porvi alla testa tutte le sue creature, come principalmente il P. Lipnicki, suo auditore, presentemente abate di Ow-rutz, all'ora primo Consultore e poi Vicario generale, e l'altro il P. Lisanski, suo Officiale e Vicario generale per la diocesi di Leopoli, prima secondo Consultore, e adesso Provinciale, soggetti tutti e due, particolarmente il primo, capacissimi, alevati nel Collegio Pontificio di Leopoli e capaci di facilmente condurre ovunque vogliono gli altri superiori, tutti loro creature e per maggior parte ignorantissimi, senza nessun studio e educazione.

In conseguenza sicome avrebbe potuto detto Prelato con un solo suo cenno far accettare il decreto della S. Congregazione alla detta neo-eretta Provincia, così del consiglio dei detti Padri gl'è piaciuto di far il contrario per obbligare la Provincia di Lituania e la stessa Sagra Congregazione a confermarli quella giurisdizione di che aveva goduto per il passato, ed essendo stato in ciò assistito virilmente dai due vescovi, Rudnicki di Luceoria e Bulhak di Pinsko, uomini destri e fini, guadagnati tutti e due a quello si crede con separata promessa di dichiararli Coadiutori della Metropolia, avrebbe più tosto permesso che si rompesse il Capitolo senza nulla determinare e senza accettare il decreto, che di conchiuderlo senza ottenere il reintegroamento (fol. 355v) della mentovata sua giurisdizione, come evidentemente apparisce dalla condizione inserta nel Capitolo che non sarà riconosciuto il neo-eletto Generale della Provincia di Polonia, finocché non siano confermate tutte le cose in esso stabilite. Tra le quali la principale e la prima mottrice è il Nesso, di cui sono convenuti tra l'Ordine e detto Prelato, condizione che inutilmente a molte riprese ha voluto far cascare mons. Delegato e che serve di preludio ad una nuova rivoluzione in caso, che non siano sodisfatti in ciò domandano. Ora dunque per porre al fat-

⁴⁶ APF, CP vol. 92, 355-360: Riflessioni di mons. Lascaris, del 18. VI. 1743.

⁴⁷ È probabile che mons. Lascaris ha scritto un Diario completo del capitolo di Dubno.

to l'E. V. R.ma di mons. Nunzio di tuttociò è creduto opportuno da mons. Delegato, gli espone che avendo dovuto cedere al torrente e promettere al Metropolitano qualche giurisdizione almeno apparente per non rovinare tutto l'affare, autorizzato anco a questo dalle istruzioni, e particolarmente dalla copia della lettera del Em.mo Card. Petra dei 29 7-bre 1742, ha procurato di destramente ridurre l'antico Nesso, che si esibisce in copia qui aggiunto, sul fine a poco e niente, come apparisce da suoi punti inseriti per extensum nella sessione 11-ma del Capitolo, spedito in originale gli 12 del corrente giugno. Imperocché:

Primo è vero bensì che si stabilisce nel detto Nesso nel 1° numero che il Generale presti obbedienza anco al Metropolitano, ciocché sembra contrario al punto sesto del decreto, in cui non si lascia al Metropolitano che quella giurisdizione che compete in virtù delle costituzioni Apostoliche e del Concilio di Trento agli altri Metropolitani e vescovi sopra i Monaci esenti. Contuttociò esaminandosi bene qual sia la detta obbedienza, viene a ridursi alla stessa cosa, o poco differente, imperocché il Protoarchimandrita non si obbliga ad altra obbedienza che a quella che compete al Metropolitano *secundum omnia iura, constitutiones et decreta a S. Sede Apostolica lata*. Ora sebbene per ora non sembri opportuno di spiegar quali siano questi diritti, costituzioni e decreti stabiliti dalla S. Sede per non eccitare una nuova risoluzione, sarà sempre al grado della S. Congregazione di spiegarli in appresso secondo l'occorrenza, quando si saranno già pienamente aquietati gli animi e ridurre la detta obbedienza a quelle costituzioni e decreti che sono citati nel punto sesto del decreto. Che se si aggiunge nel detto primo punto del Nesso *praesertim vero super manuntentione et observantia praesentis Nexus*, sembra quello non contraddire alla sostanza del decreto, imperocché fuori di alcune poche (fol. 356) cose che vengono in conseguenza dell'essere Presidente nato dei Capitoli generali della cui presidenza non viene escluso il Metropolitano dal decreto, anzi quasi autorizzato, essendo nel punto 4-to del decreto dichiarato Presidente nel Capitolo, tutto il resto è più tosto in favore della Religione che del Metropolitano, se si eccettua il punto settimo, toccante alla giurisdizione sopra degli abbatì, estorto di piena autorità dal Metropolitano e vescovi suddetti e abbatì, assistiti da tutta la Provincia di Polonia, non ostante le protestazioni della Provincia di Lituania e le insinuazioni di mons. Delegato di rimettere la decisione di questo punto alla S. Sede, ciocche mai hanno voluto permettere, dicendo che sia già una cosa decisa, ma sopra ciò si parlerà più abasso a suo luogo.

2° Il punto secondo è in favore della Religione e della sua esenzione.

3° Il terzo è in favore pure della Religione, imperocché dipende dal Protoarchimandrita di ricorrere o no al consiglio e aiuto del Metropolitano, essendosi espresso che allora ricorrerà quando lo giudicherà necessario. Prima volevano porvi *quotiescumque opus fuerit recurret*, il che avrebbe causato una pretesione al Metropolitano di spiegare quando fosse d'uopo o no di ricorrere al

suo aiuto o consiglio, il che non può dirsi nel caso presente, essendocché tocca allo stesso Generale di giudicare, se sia d'uoppo o no, e sempre potrà dire «Non ho giudicato necessario d'incomodare il Metropolitano».

4° Sul supposto che mons. Metropolita debba essere sempre il Presidente del Capitolo, questo punto quarto del Nesso sembra ragionevole, imperocché sembra conveniente che sia prevenuto il Metropolitano dal Generale sul loco e tempo del Capitolo, essendo sufficiente onore del detto Generale che egli, non il Metropolitano, convochi il Capitolo, oltrecché è già si ben circoscritto il tempo del Capitolo ed il loco, tanto in questo punto del Nesso, quanto nella sessione 13^a nella prima e terza costituzione Generale in detta sessione stabilita, essendosi particolarmente aggiunto nel Nesso che non si possa prolungare il tempo che *praevio consensu Sacrae Congregationis*. Che in caso di impedimento non potendo presiedere in persona il Metropolitano, possa sudelegare un altro Presidente in suo loco, non pare neppure gravoso sul supposto che abbi detto Metropolitano *ab hinc* essere sempre il Presidente dei Capitoli generali. Che sia per fine libero ai vescovi d'intervenire o no in detti Capitoli generali, sembra indifferente, non potendosi impedire di assistervi si perché hanno la (fol. 356v) consuetudine dal suo canto, si perché essendo tutti Religiosi professi pare giusto che non siano esclusi.

5° Il quinto punto è chiaro da per se. Solo è d'avvertirsi che il Metropolitano, secondo l'antico uso dà sempre due voti in tutte le ballottazioni.

6° Il punto sesto è favorevolissimo alla Religione e risolve una lite che è stata agitata nell'elezione del moderno Metropolitano, il quale fu eletto senza l'intervento del Protoarchimandrita e dei Consultori. Vi si potrebbe però aggiungere a quel *tum coadiutoris illius = in supposito quod Sancta Sedes permitat ut ad electionem Coadiutoris deveniatur*.

7° Circa questo settimo punto che è favorevole alla Religione in quello riguarda la visita dei monasteri, la Provincia di Lituania indarno si è opposta in ciò riguarda all'individuo degli abati, volendo questi esser esenti dal Generale, e pretendendo il Metropolitano, assistito dai vescovi di Luceoria e di Pinskyo, che siano soggetti alla sua giurisdizione, non avendo voluto sentirla e obligandola anco con parole indecenti ad accettare quest'articolo e non volendo ne men accettare che fosse rimesso questo punto alla S. Sede, pretendendo esser ciò stato deciso dalle costituzioni Apostoliche e da un Capitolo generale de' Basiliiani, fatto in Zyrowicz, ove invero non vi era questione della giurisdizione del Generale sopra gli abati, perché fu eletto in Protoarchimandrita dell'Ordine lo stesso Metropolitano, e oltre d'esso un Provinciale, riguardo a cui fu deciso che non soggiacessero alla sua visita e giurisdizione. Qui annesso vi sarà un foglio comunicatomi dalla Provincia di Lituania colle sue riflessioni e raggioni, pregano nondimeno, che non sia citata parte aversa per non essere vieppiù esposta all'indignazione dei detti Prelati, degli Abati e di tutta la Provincia di Polonia a loro attaccata. Il parere di mons. Delegato in caso che

la Santa Sede volesse contentare gli uni e gl'altri sarebbe di commettere una revisione delle entrate di ciasched'un monastero abbaziale ed'ove si ritrovasse oltre il necessario per il mantenimento di 12 monaci e per la riparazione del chiostro e ornato della chiesa, anco la sufficienza per l'Abate, questi fosse esente e sottomesso al Metropolitano, purché la parte riguardante ai monaci fosse amministrata dal Vicario e soggetta al Generale. Dove poi tal exdivisione non fosse possibile a causa della tenuità delle rendite, ivi l'Abate (fol. 357) dipendesse assolutamente dal Generale per evitare que' disordini che pur troppo arrivano, che i Monaci sono maltrattati dagli Abbati che cercano *quae sua sunt et non quae Iesu Christi* e non temono alcun castigo dal Generale, il quale è impossibile che possa sempre litigare contro di essi davanti al Metropolitano. Ma perché questo punto non ritardasse l'approvazione degli altri ammissibili, potrebbe la S. Congregazione riguardo ad esso decidere così *et quoniam relate ad iurisdictionem super personas Abbatiales adducuntur in favorem Metropolitanam constitutiones Apostolicae et constitutiones Ordinis doceant de istis constitutionibus partes interessatae*. In quanto a togliere la questione della precedenza del Generale sopra gli Abbati, si potrebbe pure trovare lo spediente di concedere al Protoarchimandrita pro tempore durante il suo governo l'uso de' Pontificali e un'Abbazia in partibus per renderlo eguale anche nelle prerogative agli Abbati del suo Ordine, i quali siccome si è osservato in più Capitoli, si sono sempre sottoscritti dopo il Protoarchimandrita.

8° L'ottavo punto è totalmente favorevole alla Religione.

9° Il nono è indifferente.

10° Il decimo neppure gli è contrario ed è una sequella del punto quinto.

11° L'undecimo è necessario, imperocché il clero secolare essendo molto idiota e ignorante o occupato dalla sollecitudine degli affari domestici, della moglie e dei figli, non è capace degl'impieghi ivi specificati, oltredicché è un vantaggio della Religione d'avere all'orecchio dei vescovi i suoi soggetti, dei quali sebbene alcuni si scordano di quello devono alla loro Madre, contuttociò molti altri gli sono sempre utili e fedeli, particolarmente è anco da osservarsi, che gli spogli di simili religiosi cadono in proffitto della Religione. Aggiungasi, che essendo le cattedre de' vescovi occupate dai monaci, sembra giusto che abbiano presso di se soggetti degni delle funzioni ecclesiastiche e dell'amministrazione della giustizia, essendogli anco ciò concesso dal sinodo di Zamoscia.

12° Sul duodecimo punto mons. Delegato ha avuto molto che fare, avanti che l'abbia potuto ridurre a un senso ragionevole e conforme al decreto, e finalmente gli è riuscito di levarvi il termine di *canonice monebit Protoarchimandritam ad satisfaciendum muneri suo*, e farvi porre quello di *paterne*, che non importa alcuna giurisdizione e di eludere la pretensione che aveva (fol. 357v) di *procedere propria auctoritate ad iudicandum et deponendum Protoarchimandritam* in quello di deferirlo al Capitolo generale, acciò sia da quello giudicato, ove è d'avvertire che nell'originale spedito a S. E. R.ma mons. Nunzio vi è per

espresso *et capitulariter descendit ad iudicandum* in numero dei più, e in tutti gli altri esemplari autentici invece di *descendent* si trova *descendet*, in numero singolare, e perciò mons. Delegato ha preferito detto originale per spedirlo ad ogn'altro. È da notarsi che nell'approvazione potrebbe anco porvisi la clausola *praevio consensu Sacrae Congregationis vel cum scitu Ill.mi D.ni Nuntii Poloniae pro tempore existentis*. Ha instato veramente mons. Delegato acciò vi fosse posto detta clausola, ma non hanno voluto, dicendo che il male può esser pressante e perciò esigere un pronto rimedio, qual non sarebbe quello di ricorrere a Roma.

13° Quest'ultimo punto è stato lungamente contestato, pretendendo la Provincia di Polonia ed alcuni di Lituania che sia loro lecita l'appellazione al Metropolitano. Ma doppo molto dibattere mons. Delegato ha ottenuto che fosse steso nei termini, in cui si trova, i quali non sentono alcuna giurisdizione, imperocché anche ad un estraneo può esser lecito di avvisare un Generale di astenersi d'aggravare qualche suo suddito, perché altrimenti ne renderebbe conto al Capitolo generale.

Onde conchiudesi che fuori del punto settimo, che riguarda l'esenzone degli abbati dalla giurisdizione del Generale e li dichiara immediatamente e solamente soggetti al Metropolitano, il che può parere pregiudicevole alla disciplina monastica e alla prerogativa del detto Generale, gli altri punti potrebbero approvarsi per pacificare le cose, se così sembrerà nientedimeno all'innata prudenza della Sacra Congregazione, perché se poi desiderasse la stessa Sacra Congregazione, calmati che siano gli animi d'abolire il detto Nesso, ne potrà ritrovare in appresso una favorevole occasione, quando vacherà la Metropolia, e sarà proposto un nuovo Metropolitano, a cui si potranno differire le Bolle fino a tanto che non riceda e rinunzi a detto Nesso e ad ogni altra pretensione sopra la Religione Basiliana.

Il negare poi assolutamente l'approvazione di detto Nesso stante la proterva condizione fatta dalla Provincia di Polonia nel n° 15 delle risoluzioni prese nella sessione 11^a di non voler prima riconoscere e obbedire il neo-eletto Generale che quello sia preliminarmente approvato tutto lo stabilito nel Capitolo, e essendo essa stata suggerita dai vescovi suddetti e sostenuta dalli stessi, sembra pericoloso e si potrebbe (fol. 358) incorrere molti inconvenienti, e tra gli altri quello che non volessero onninamente mai riconoscerlo, ne sostenere l'unione intrapresa, avendo benissimo osservato mons. Delegato che questo è il fine di detta clausola, imperocché in niun modo non ha mai potuto persuadere ne mons. Metropolitano, ne i detti vescovi di Luceoria e di Pinsko, ne i principali della Provincia di Polonia a levarla, che se contuttociò credesse la S. Congregazione di non dovere apprendere questi mali futuri e questa condizione ingiuriosa alla S. Sede che ha l'aria più di minaccia che di preghiera, allora in tal caso almeno bisognerebbe servirsi d'un poco di politica, e che la S. Congregazione scrivesse al Provinciale di Polonia e suo Consultorio che trovava molto

strano ch'egli no volessero prima d'aver obbedito interamente a suoi decreti, ne' quali non si ordina già solamente l'elezione d'un Generale materiale, ma formale, che goda di tutta l'auttorità e giurisdizione dovutagli, domandare che fossero confirmati i loro desideri e stabilimenti, che però prima d'ogni altra cosa prestassero essi e tutta la loro Provincia un'obbedienza senza alcuna restrizione al loro Superiore Generale da essi eletto, e poi congiuntamente collo stesso Generale richiedessero con figlial rispetto quanto bramavano dalla S. Sede, la quale persuasa allora della loro reale obbedienza, si applicerebbe a soddisfarli in tuttociò potesse essere di loro utile e consolazione, aggiungendovi in caso di renitenza la minaccia di quelle pene che dai sagri canoni sono prescritte contro gl'innobedienti da fulminarsi non già contro gli innocenti, ma contro loro capi, i quali dovevano e col loro esempio e colle loro persuasioni insegnare agli altri il loro dovere, innibendo loro dippiù di non fare alcuna assemblea di superiori e religiosi sotto qualsisia pretesto che del consenso del Vicario generale e sotto la sua presidenza sotto pena di privazione di voce attiva e passiva *ipso facto incurrenda*.

Nelle risoluzioni fatte nella stessa sessione 11^a e sottoscritte è d'avvertirci che il primo punto, in cui si discute il titolo che dovrà avere la nova Congregazione non è che un puntiglio malinteso della Provincia Polacca, la quale nondimeno si rimetterà alla decisione della S. Congregazione, e purché gli sia permesso di conservare il titolo della Protezione di Maria Sempre Vergine da se scielto nel Capitolo di Leopoli, non farà difficoltà di accettare quello (fol. 358v) della SS.ma Trinità degli uniti per tutta la Congregazione, e di lasciar prendere quello del S. Martire Giosafat, Arcivescovo di Polocko, alla Provincia di Lituania, che però per l'onore del decreto sembra opportuno che sia deciso in favore del detto titolo della SS.ma Trinità degli Uniti.

Sul secondo punto non vi è difficoltà. Riguardo al terzo sembra opportuno di lasciare le Provincie in possessione de' monasteri *prout actu possident donec ab utraque parte afferantur iura possessionis et praetensionis suae*, ed intanto si potrebbe confirmare la cessione del monastero di Lublino. Del resto sembra del tutto insussistente la pretensione della Provincia di Polonia d'aver i dodici monasteri specificati nel numero terzo dei punti da loro esposti nella sessione 5, imperocché la Provincia di Lituania gli possedeva senza questione avanti il sinodo di Zamoscia, il quale ordina solo che si uniscino in una congregazione que' monasteri che non sono ancora uniti, onde siccome i detti dodici monasteri erano uniti in quel tempo alla Provincia di Lituania, così non possono cadere nel numero di quelli che non erano ancora uniti.

Il 4^o e quinto punto è fuori di controversia. Il sesto si è rimesso alla S. Sede e così si potrà sul loco esaminare e decidere.

Il settimo è pur rimesso alla S. Sede. I Padri di Lituania nondimeno sebbene non abbino esempio alcuno che sia stato eletto in Protoarchimandrita un Abate, contuttociò non avranno difficoltà di ammetterli alla capacità di esser

eletti in futuro, purché siano soggetti alla giurisdizione del Protoarchimandrita. Sembrando inconveniente, che possano esser superiori primari, quelli che pretendono di non esser soggetti alla censura ne delli stessi superiori primari, ne del Capitolo generale, in modocché se esorbitasse un Abate che fosse Generale non potrebbe esser castigato dal Capitolo generale, ma dovrebbe il Capitolo domandare giustizia al Metropolitano, che però se mai fossero dichiarati esenti non solo sembra loro che debbano essere inabili ad esser eletti Generali, ma anco ad avere voce attiva e passiva nei Capitoli.

Gli altri punti sembrano o boni o indifferenti. Vi resta solo il 15°, di cui si è parlato sopra dopo la spiegazione del punto 13° del Nesso.

Nella sessione 13^a, che è la penultima, non vi è che il punto 19° delle Costituzioni generali, che esige di esser ben considerato. In esso punto si decerne, che habbino ius d'intervenire ai Capitoli generali tutti i superiori dei monasteri ed anco dei monasteri maggiori un legato. Ora sicome (fol. 359) i Padri della Provincia di Polonia abbondano di monasteri al numero di cento poco più o meno e sono venuti al Capitolo con cento e trentanove vocali, anzi si numeravano 172 nei loro registri, esibiti nel principio del Capitolo, e quella di Lituania non ne ha che 65 tra piccioli e grandi e non hanno avuto vocali che 66, se ben ne numerassero 76 nei loro registri, non essendo tutti arrivati ed altri essendo caduti ammalati, vi è la differenza di più della metà. E per conseguenza la Provincia di Polonia è sempre in stato, stante la sua gran pluralità di voci, d'imporre tali Superiori generali a tutta la Congregazione e tali leggi qual meno aggradano e sono meno proficue alla Provincia di Lituania, sicome hanno fatto vedere in questo Capitolo, in cui i Lituani hanno dovuto o codenscendere, o dissimulare a tuttociò che quelli han voluto, ed hanno veduto imporsi un Generale degno bensì per esser buon uomo e senza nessuna nota, ma troppo vecchio per avere la forza necessaria di spirito e corpo a governare un sì gran corpo, e gli hanno messo appresso quattro consultori e due segretari a loro fantasia, anzi per quello riguardo un consultore Lituano chiamato Ulin-ski, tutto affatto dipendente da mons. Metropolitano, e due consultori Polacchi dei più faziosi e di quelli che instavano più di tutti contro il decreto, riguardo al Segretario generale di Polonia, P. Koblanski, non può immaginarsi il più insolente, giovine di due soli anni di professione ed il principale ministro, di cui si sono serviti i caporioni per parlare in pubblico e per opporsi al decreto e per sollevare gli altri, sicché i Lituani aliunde più instruiti dell'osservanza e più capaci, sono solamente testimoni di ciò si fa in Capitolo e dell'elezioni, che si fanno a causa della pluralità dei Polacchi a loro dispetto. Onde sembrerebbe conveniente anche per diminuire questa gran moltitudine di gente nei Capitoli che la S. Congregazione determinasse un numero certo prefisso ed uguale tanto da una Provincia che dall'altra per intervenire al Capitolo generale, acciò fossero pari di voti le due Provincie. Questo numero oltre due consultori ed un segretario generale di ciasched'una Provincia, un Provinciale, quattro consul-

tori ed un segretario provinciale che fanno 9 per Provincia, potrebbe ridursi ad altri trenta o quaranta (fol. 359v) vocali per parte per fare il numero di 80, o di cento vocali in tutto. In tal modo le cose sarebbero più regolate e vi prevalebbe il bon senso e non la moltitudine. Per eleggere questi 30 o 40 vocali si potrebbero permettere 15 giorni prima del Capitolo generale delle Congregazioni provinciali, ove intervenissero tutti i vocali, ciascheduno alla sua rispettiva, ed ivi eleggessero fra di se i trenta o quaranta vocali che intervenir dovrebbero al Capitolo generale, a cui direttamente si incamminerebbero del loco dell'assemblea Provinciale senza tornare ai loro conventi. Si potrebbe anche fissare semel pro semper trenta o quaranta monasteri in ciascheduna Provincia dei più principali, acciò i di loro superiori avessero *de iure* l'accesso al Capitolo generale assieme coi consultori, ma sarebbe da temersi questo inconveniente in questo secondo progetto, che i Provinciali e lo stesso Generale per aver la pluralità nel Capitolo non porrebbero per superiori in detti monasteri che le loro creature confinando gli altri se ben degni nei monasteri che non hanno voce. Ma possono si mille altri spedienti trovarsi dalla Sagra Congregazione per oviare a questa gran moltitudine e all'innegualità dei voti per non veder rovinar la Provincia di Littuania, la quale in questa unione è quella che soffre il più.

Nelle sottoscrizioni per fine deve avvertirsi che il Padre Generale è sottoscritto alla fine dopo di tutti anco i segretari, essendo stato trovato questo mezzo termine da mons. Delegato per calmare le altercazioni, affinché sottoscrivendosi immediatamente dopo gli Abbati, non pregiudicasse al suo rango finocché fosse decisa questa questione dalla Santità Sua.

Questo è quanto per ora mons. Delegato pone in considerazione all'innata prudenza di S. E. mons. Nunzio oltrecciò che di già ha avuto l'onore di notificargli colle sue anteriori rimettendosi però in tutto al suo alto parere.

Potrebbe creder essere ottimo espediente per diminuire la moltitudine dei vocali della Provincia di Polonia, il dividerla in due (fol. 360) o più Provincie, ma per ora questo è impossibile, si perché non si accomoderebbero a questa divisione, come anche perché non potrebbero sussistere, essendocché più di tre quarti dei monasteri di detta Provincia sono si piccioli e miserabili, che non possono sostenere appena ove due, ove tre, ove quattro, o al più cinque religiosi compresi i superiori, aggiungassi esser pare pochi i monaci (con qualche capacità e dottrina, sicome si è detto di sopra. Col tempo e miglior disciplina potranno forse migliorarsi le fondazioni e rendersi più abili i religiosi ed in conseguenza riuscir fattibile detta divisione.

A. PEKAR, OSBM

THE ELEVATION OF A SECULAR PRIEST, PETER BILIANSKYJ, TO THE EPISCOPACY IN 1780

The elevation of a secular priest, Peter Bilianskyj, to the episcopal see of Lviv in 1780, against the legislation of the Synod of Zamostia (Zamość), caused some commotion in ecclesiastical circles, including the Holy See. On that occasion, the Secretary of the S. Congregation for the Propagation of Faith, Archbishop Stephen Borgia,¹ recalled that a similar case according to his opinion had taken place in the case of Bishop Andrew Bačynskyj of Mukačevo (1773-1809). Since the Secretary's letter to Bishop-Elect Bačynskyj, dated December 17, 1772, was also exhibited in the Bilianskyj's case, the said Secretary did not hesitate to forward a copy of his letter to the Apostolic Nuncio in Vienna.²

To understand the entire question we must remember that promotion of a secular priest to the episcopacy in the Ukrainian Catholic Church was prohibited by the Provincial Synod of Zamostia, celebrated in 1720, and approved by Pope Benedict XIII in 1724.³ Consequently, after 1724 in the Kievan Byzantine Catholic Metropolitan Province only Basilian monks were promoted to the episcopacy.

Although the eparchy of Mukačevo in Transcarpathia did not officially belong to the jurisdiction of the Metropolitan of Kiev, nevertheless, there was a constant tendency in Transcarpathia to follow the ritual and discipline of the Kievan Church.⁴ It just happened that after the Pontifical approval of the Synod of Zamostia, its decrees and decisions were also promulgated and accepted by the eparchy of Mukačevo in 1727.⁵ And in Title VI, *De episcopis*, the Synod decreed:

¹ *Archbishop Stephen Borgia*, was the Secretary of the Sacred Congregation for the Propagation of Faith, 1770-1789.

² *Archbishop Joseph Garampi*, the Apostolic Nuncio in Vienna (1776-1784).

³ Cf. Papal bull, dated July 19, 1724, in A. WELYKYJ, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1954, vol. II, 49-50.

⁴ Cf. A. BARAN, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*, Rome 1960. At the Synod of Vienna (1773), Bishop-Elect A. Bačynskyj insisted that the liturgical books be reprinted according to those published in Kiev – cf. M. LACKO, S.J., *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae anno 1773 celebrata*, Romae 1975, p. 60.

⁵ Cf. A. BARAN, "Obligatio Synodi Zamostianae in Ucraina Carpatica saec. XVIII," art. in *Analecta OSBM*, II (1956) 525-530.

“Taking into consideration the prescriptions of the Sacred Canons⁶ concerning the proper and mature scrutiny of candidates for the episcopacy, the Holy Synod has decreed that in the future nobody will be able to become a bishop who did not make a religious profession, unless dispensed by the Holy See. However, to make a religious profession one must undergo, in a monastery, a certain period of probation, lasting, according to the Constitutions and custom of the Order of St. Basil the Great, one year and six weeks.”⁷

In the eparchy of Mukačevo, until the death of Bishop Joseph J. de Camillis († 1706), the bishops were usually elected from the religious priests. Therefore, John Hodermarskyj, a secular priest, as soon as he received his nomination from the Emperor to succeed Bishop de Camillis, hurried to Galicia and there, at the Basilian monastery of Lavriv, made his religious profession and received his religious name, *Joseph*. But Rome rejected him as “irregular,” and in his place appointed another secular priest, Archdeacon George Bizanczy.⁸ Bizanczy, before his consecration by Metropolitan Leo Kiška of Kiev in 1716, also made religious profession, changing his first name to — *Gennadius*. On the document of 1720, he signed his name as follows: “Georgius Gennadius Bizanczy, Ordinis S.ti Basilii Magni, Episcopus...”⁹

Taking into consideration this practice in the eparchy of Mukačevo, the successors of Bizanczy did not show any opposition to the Zamostian legislation. Since they all were already appointed from the secular clergy, they simply made their religious profession before their episcopal ordination, without undergoing the period of probation (novitiate). Bishop John Bradač (1768-1772) was the last bishop of Mukačevo to take religious vows before the consecration,¹⁰ since his successor, Bishop Andrew Bačynskyj, discontinued the practice.¹¹

A. Bačynskyj, as soon as he received episcopal nomination from Empress

⁶ The Synod referred to the Canon 10 of Sardica; Can. 5 of Constance, and Can. 8 of Lateran III.

⁷ Cf. *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae a. 1720, Romae 1883*, p. 93.

⁸ Cf. Papal breve, dated April 3, 1716, in J. BASILOVITS, *Brevis notitia foundationis Theodori Koriathovits, Cassoviae 1799*, P. II, 144-147.

⁹ *Ibid.*, P. II, 152. In his *Last Will* Bishop Bizanczy wrote: “De laudabili Universalis Ecclesiae Catholicae praescripto et Sacrorum Conciliorum sanctionibus non alias in Episcopum Graeci Ritus... ordinari voluerim, quam religiosum in Monasterio S. Nicolai de Monte Csernek prope Munkacs habitum assumendo et Religionem Ordinis S. Basilii Magni solemniter profitendo.” — *Ibid.*, P. II, 159.

¹⁰ A. PEKAR, OSBM, “Bishop John Bradač — the Last Basilian in the Episcopal See of Mukačevo,” art. in *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, 49 (1983) 130-152.

¹¹ Bishop A. Bačynskyj’s biography in A. PEKAR, OSBM, *The Bishops of the Mukachevo Eparchy*, Pittsburgh, Pa. 1979, p. 25-30.

Maria Theresa,¹² turned to the Secretary of the S. Congregation for the Propagation of Faith,¹³ asking about the obligation to make religious profession before the episcopal chirotony. Unaware of the promulgation of the Synod of Zamostia in the eparchy of Mukačevo, the Secretary replied in the negative. Bačynskyj was in no way obliged to make such a profession.¹⁴ In view of the Secretary's reply, dated December 17, 1772, Bishop Bačynskyj and his successors in the Mukačevo episcopal see discontinued the previous practice without any protest whatsoever. But the problem arose when the Imperial Court of Vienna tried to apply the same policy in Galicia which, after the first partition of Poland in 1772, was incorporated into the Austrian Empire.

The Imperial Court of Vienna, adopting the ideas of the Enlightenment, convinced Empress Maria Theresa that her supreme right to appoint bishops cannot be limited by any particular legislation such as the Synod of Zamostia. Therefore, with her approval, on January 22, 1779, the Imperial Court issued a decree that in the future the Empress would appoint bishops freely, either from the secular or the religious clergy, without taking into consideration the Zamostian legislation.¹⁵ And indeed, on January 24, 1780, Maria Theresa appointed Canon Peter Bilianskyj from the secular clergy to become bishop of Lviv.¹⁶

Following the policy of the Imperial Court rather than the prescriptions of canon law, Bilianskyj refused to make a religious profession and he refused to ask the Holy See for dispensation.¹⁷ But the Holy See through the Apostolic Nuncio in Vienna tried to convince the Bishop-Elect to apply at least for a papal dispensation.¹⁸ It was in the heat of this discussion that the case of

¹² Cf. the decree of nomination, dated August 5, 1772, in A.S. PETRUŠEVYČ, *Svodnaja Halyčsko-russkaja litopys (1772-1800)*, Lvov 1889, vol. II, 24.

¹³ Until 1917, all the matters of the Eastern Catholic Church were handled by the Sacred Congregation for the Propagation of Faith. In 1917, Pope Benedict XV established a separate Congregation for the Oriental Church.

¹⁴ Cf. *Document n. 1.*

¹⁵ Cf. PETRUŠEVYČ, 124.

¹⁶ Maria Theresa's decree, dated January 24, 1780, in A. WELYKYJ, OSBM, *Epistolae J.J. Smogorzewskij, Metropolitae Kioviensis Catholici (1780-1788)*, Romae 1965, p. 247-248; Bilianskyj's biography see in *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1936, vol. II, 34-35, and in I. NAZARKO, ČSVV, *Kyjivs'ki i Halyč'ki mytropolity*, Rym 1962, p. 155-156. Bilianskyj's case is briefly discussed by M. STASIŃ, *Metropolia Haliciensis*, Romae 1960, p. 114-117.

¹⁷ A. WELYKYJ, OSBM, *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, Romae 1955, vol. V, 117: "Il sudetto Bielskij, prete secolare, nominato da Sua Maestà l'Imperatrice alla Chiesa Ruthena di Leopoli, ricusa di vestir l'abito monastico a norma del Concilio di Zamoscia, al quale soggiace la Chiesa di Leopoli, e neppure vuole, per quanto s'intende, chiedere la dispensa a tenore del medesimo Concilio."

¹⁸ A. WELYKYJ, OSBM, *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, Romae 1957, vol. VI, 49-50 (further quoted as – WELYKYJ, LPF).

Bishop Bačynskij was brought up in justification of Bilianskyj's refusal even to ask dispensation from religious vows.¹⁹ But the Secretary of the Sacred Congregation for the Propagation of Faith, Archbishop Stephen Borgia, pointed out the difference between the two cases. The eparchy of Mukačevo, according to the Secretary, was not subject to the Synod of Zamostia,²⁰ but the eparchy of Lviv was.²¹

Since Bilianskyj defended himself with Borgia's letter to Bačynskij, written in 1772, the Secretary was anxious to send a copy of his letter to the Apostolic Nuncio in Vienna, insisting once again that Bilianskyj's position was completely different from that of Bishop Bačynskij.²² The privilege of consecrating a new bishop in the Kievan Metropolitan Province belonged to the Metropolitan himself. Therefore, the Apostolic Nuncio immediately warned newly appointed Metropolitan, Jason J. Smogorzewski (1780-1786),²³ not to consecrate Bilianskyj until he would abide by the prescriptions of the Zamostian Synod.²⁴ But Bilianskyj, adhering to the instructions of the Imperial Court, refused even to ask for a dispensation.²⁵

To avoid any direct confrontation with the Court of Vienna, the Metropolitan himself then applied for the dispensation for Bilianskyj.²⁶ The Holy See first refused to grant a dispensation, unless the Bishop-Elect himself would ask for it.²⁷ But later, seeing the intransigence of the Imperial Court on this point, Pope Pius VI granted the dispensation to Bilianskyj and authorized the Metropolitan of Kiev to proceed with the canonical process as well as with the consecration of Canon Peter Bilianskyj for the eparchy of Lviv.²⁸ Thus, after some delay, Bilianskyj was ordained bishop as a secular priest on September 23, 1781.²⁹

¹⁹ Cf. *Document n. 2*.

²⁰ It was a mistake, since the decrees of the Zamostian Synod were also promulgated in the eparchy of Mukačevo, at the Eparchial Synod of Sevļuš, 1727 (cf. n. 5 above).

²¹ The decrees of Zamostia were also signed by Bishop Athanasius Šeptyckij of Lviv (1715-1746), – cf. *Synodus Provincialis Ruthenorum, o.c.*, 7; Secretary Borgia's letter to Nuncio, dated December 18, 1779, in WELYKYJ, *LPF*, vol. VI, 60-61.

²² Cf. n. 19 above.

²³ Cf. Metr. Smogorzewski's biography in NAZARKO, 111-115; concerning his activity as metropolitan – cf. J. PELESZ, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1880, vol. II, 571-577.

²⁴ Cf. WELYKYJ, *LPF*, vol. VI, 67-68.

²⁵ *Ibid.*, 67-68; 85-86; WELYKYJ, *Epistolae Smogorzevskij*, 264-266.

²⁶ WELYKYJ, *Epistolae Smogorzevskij*, 253.

²⁷ WELYKYJ, *LPF*, vol. VI, 88-90.

²⁸ Cf. Letter of Count Joseph von Brigido, the Governor of Galicia, to Bishop-Elect P. Bilianskyj, dated June 9, 1780, in PETRUŠEVYČ, vol. II, 132; Papal dispensation of April 28, 1781, in WELYKYJ, *LPF*, vol. VI, 118-119.

²⁹ Cf. PETRUŠEVYČ, vol. II, 132.

The Imperial Court in Vienna did not change its stand concerning the nomination of Ukrainian Catholic bishops and, contrary to the legislation of the Synod of Zamostia, continued to appoint bishops from among the secular clergy, strictly forbidding them to make any contact with Rome.³⁰ In view of such practice the prescription of the Synod of Zamostia, concerning the appointment of the Ukrainian Catholic bishops from among the religious, became eventually overlooked even by the Holy See.

DOCUMENTS

1.

Rome, December 17, 1772

Letter of Secretary Stephen Borgia¹ to Bishop-Elect Andrew Bačynskij of Mukačevo, concerning the religious profession before episcopal ordination.

VATICAN SECRET ARCHIVES, *Apostolic Nunciature of Vienna*, vol. 186, ff. 473a-478a.

Rev.mo Domino Andreae Bacsinsky,
Episcopo Munkacsiensi, Viennam.²

Ut Dominationis Tuae Illustrissimae Litteris ea, qua decet, maturitate responderem, mihi opus fuit quamplurima tum Ecclesiae Latinae, tum Graecae monumenta consulere. Itaque in primis Tibi persuasum esse volo, me, etsi omnem diligentiam in perquirendo adhibuerim, nullam Pontificiam Constitutionem, Canonem nullum, aut Sacrarum Urbis Congregationum Decretum adinvenisse, quod praecipiat in Ecclesia Graeca ad Episcopatus assumi nonnisi Monachos. Sed nec quidquam habent Canones, quos vocant Graeci Sacrae Ordinationis, relati tum ab Isaaco Habert in *Arxieratiko*,³ tum a Leunclavio in *Jure Graeco-Romano*.⁴ Quinimo altum est silentium apud Zonaram, Balsamo-

³⁰ Cf. *Document n. 3*.

¹ *Archbishop Stephen Borgia* – was Secretary of the S. Congr. for the Propagation of Faith (1770-1789).

² *Bishop-Elect A. Bačynskij* wrote his letter to Secretary Borgia from Vienna, seemingly under the instructions of the Imperial Court.

³ ISAAC HABERT (c. 1600-1668) – French theologian, noted for his Latin translation of the Greek *Arxieratikon*, *Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, Parisiis 1643. – Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), vol. VI/2, coll. 2011-2013.

⁴ LEUNCLAVIUS, German canonist – Johann LÖWENKLAU (1533-1593), author of *Jus Graeco-Romanum*, Frankfurt 1596, 2 vols.

nem, Aristinum,⁵ Blastarem,⁶ aliosque Graecorum Canonum Commentatores.⁷

Non me latet Synodum Zamosciae statuere *Titulo 6*, ut nemo deinceps Episcopus esse possit, qui Professionem Religiosam non fecerit.⁸ Verum duo super huiusmodi Decreto mihi fas sit animadvertere: 1. Synodum hanc, utpote Provinciale, non nisi Ruthenos obligare, qui Polonico Metropolitae subsunt.⁹ 2. Ex Synodi contextu apparere Patres Zamoscienses in ea fuisse sententia, ut putaverint nullum revera reperiri Canonem, qui vetaret Graecis Presbyteris ad Episcopatum ascendere. Siquidem Canonem hunc protulissent, dixissentque se illum ratum habere ac confirmare, ut in Synodis alias fieri mos est.¹⁰ Et certe *Titulus 6*, ex quo relatum Decretum sumptum est, ut iidem Patres adstruant rem notissimam, quamque nullum in dubium revocari poterat, videlicet ad Episcoporum electionem non esse temere procedendum, e vestigio plures Canones afferunt, et praesertim *Canonem 10* Sardicensem.¹¹ Praeterea verba illa *nemo deinceps* satis indicant Synodum rem novam scripto statuere voluisse, sive, ut melius dicam, avitam Graecorum Poloniae consuetudinem ad Episcopatus Monachos tantum promovendi in Canonem redegit. Consuetudinem hanc *avitam* nominavi auctoritate fretus Ritualis Rutheni MS. anni 1360 asservati in Archivo Hospitii SS. Sergii et Bacchi Ruthenorum de Urbe,¹² in quo pag. 222 legitur ab Episcopis electoribus praesentandos esse Metropolitae tres personas digniores, *unumquemque Iero-Monachum*, ut quem maluerit, in novum Episcopum deligat, illique manus imponat.¹³

⁵ John ZONARAS († after 1160), Theodore BALSAMON († after 1195), and Alexis ARISTENOS (XII c.), three most eminent Greek canonists. About their biographies and works cf. H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 656-657; DTC, I/2, 1864; II/1, 135-137; XV/2, 3705-3708. Their commentaries published by J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, Paris 1865, vol. 137. See also M. KRASNOŽEN, "Tolkovatel' Kanoničeskago Kodeksa Vostočnoj Cerkvi: Aristin, Zonara i Valsamon," in *Učenyja Zapiski Moskovskago Universiteta – Otdiel juridičeskij*, Moskva 1894, vyp. VIII, 1-224.

⁶ Matthew BLASTARES – the XIV c. Byzantine canonist. Cf. BECK, 786-787; DTC, II/1, 916-917. His alphabetical *Syntagma* published by MIGNE, *P.G.*, voll. 144-145.

⁷ Cf. Card. J.B. PITRA, *Juris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Romae 1864-68, 2 vols.

⁸ Cf. *Synodus Provincialis Ruthenorum habita Zamosciae anno 1720*, Romae 1883, p. 93.

⁹ It refers to the united Metropolitan of Kiev, who lived at that time in Poland. The entire statement is incorrect, since the decrees of the Zamostian Synod were also promulgated in the eparchy of Mukačevo in 1727.

¹⁰ Canons of Sardica, Constance and Lateran III, quoted by the Synod, refer only to the "proper and mature scrutiny of the candidates for the episcopacy."

¹¹ PITRA, vol. I, 475-476; MIGNE, *P.G.*, vol. 137, coll. 1461-66; H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford 1958.

¹² SS. Sergius and Bacchus Hospice in Rome served as residence of the General Procurator of the Basilian Order. Its history published in *Analecta OSBM*, XI (1982) 323-325.

¹³ The same prescription we read in the Kievan Orthodox *Arxieratikon*, printed in 1650, – cf. O. LOTOCKYJ, *Ukrajins'ki džerela cerkovnoho prava*, Varšava 1931, p. 68. It means that such was indeed an ancient custom in the Ukrainian Church.

Porro credibile admodum est, Ruthenos, qui eiusmodi Rituali utebantur, illius praescripta antea religiose servasse. Cum vero id, quod de Episcoporum electione statuit, tempore Synodi Zamoscianae in desuetudinem fortasse abierit, Patres illic congregati operae pretium esse existimarunt iterum praecipere, ut nonnisi Monachis ad Episcopatus aditus pateret.¹⁴

Caeterum quod attinet ad praxim hodiernam inter Ruthenos, omnibus notum est, et animadvertit Falconius in notis ad Tabulas Caponianas, *Caput 6*, apud eos nonnisi ex Monachis ad Episcopatum assumi, nisi forte Pontificia Dispensatio intercedat, ut cautum est in praedicta Synodo.¹⁵

Sed quoad Ruthenos, et Zamosciae Synodum satis. Nulla igitur lege, saltem scripta, in universa Ecclesia Graeca ad Episcopatum promoveri Monachi tantum debent, Presbyteris saecularibus exclusis.

Quoniam autem non tantum legibus scriptis, verum etiam quandoque consuetudine obligamur, diligentissime perquisivi, utrum in ea Ecclesia saltem fuerit consuetudo, qua de agimus, eaque universalis fuerit, ut ab illa recedere nefas existimaretur. Sed, ut verum fatear, licet ex Ecclesiastica Historia, et ex documentis ad illam pertinentibus deprehenderim multo plures Monachos sequioribus saeculis ad Graecos Episcopatus fuisse assumptos, et praesertim ad Cathedram Constantinopolitanam, de qua Lupus in Dissertatione de Actis S. Leonis II inquit, e Monachis Patriarchas semper dilexit illa Ecclesia.¹⁶ Non desunt tamen exempla electionum Presbyterorum saecularium. Et re quidem vera ex Justiniani *Novella 123* discimus, liberum fuisse Episcopis Clericos, sive Monachos ad vacantes Episcopatus diligere; dummodo electo sive is Laicus esset, sive Clericus non statim manus imponeret.¹⁷ Canone 27 Synodi VIII Oecumenicae discrimen statuitur inter Episcopos, qui ex Clero eliguntur, ac illos, qui ex Monachis assumuntur.¹⁸ Promiscuae igitur apud Graecos erant electiones Clericorum, sive Monachorum ad haec usque tempora. Promiscuas etiam in

¹⁴ Due to various abuses of the "ius patronatus" in the Kievan Metropolitan Province, during the XVI c., to the episcopacy were elevated some unworthy persons, even married laymen, who administered the eparchy without sacred orders, and used their episcopal benefice for their families and loose living – cf. E. LIKOWSKI, *Berestejs'ka unija (1596)*, Lviv 1916, p. 31-32; N. POLONSKA-VASYLENKO, *Istoriya Ukrajinny*, München 1972, vol. I, 378-379. Some concrete cases are quoted by G. LUŽNYCKYI, *Ukrajinny'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom*, Philadelphia, Pa. 1954, p. 221-223. This was the main reason for the Zamostian legislation regarding the candidates for the episcopacy.

¹⁵ N.C. FALCONIUS, *Ad Caponianas Ruthenas Tabulas commentarius*, Romae 1755, cap. 6, nota 2.

¹⁶ Cf. CHRISTIANUS LUPUS (Christian Wolf), a Belgian theologian (1612-1681), *Dissertatio de Actis Leonis II*, cap. 2: De Latini Cleri continentia. – Cf. DTC, XV/2, 3583.

¹⁷ Cfr. JUSTINIANUS, *Corpus iuris civilis*, vol. III: *Novellae*, Berolini 1899, p. 593-595.

¹⁸ Cf. PITRA, vol. II, p. XLIV-XLV; F. DVORNIK, "L'oecuménicité du huitième concil (869-870) dans la tradition occidentale," art. in Academie Royale de Belgique, *Bulletins de la Classe des Letters et des Sciences Morales et Politiques*, Bruxelles, XXIV (1938) 445-487.

posterum remansisse, credibile est, cum ex Clero Saeculari multos etiam promotos fuisse compertum habeamus. Id ipsum dicimus de Melchitis, qui Ritus Graecorum sequuntur, id ipsum de Coptis, Maronitis, Chaldaeis, aliisque Orientalibus. Novi Jacobum Catovicum in suo Hierosolymitano itinere memoria prodidisse, Maronitas, et Chaldaeos Nestorianos non nisi Monachos ad Episcopatus promovere. Sed Catovicus oppido fallitur. Quandoquidem rem aliter se habere novimus ex illarum Ecclesiarum documentis, et ex relatione plurimorum, qui ex Oriente Romam venire, nobisque testati sunt it prorsus falsum esse, Nationesque illas pristinam libertatem promovendi Clericos, vel Monachos retinere.

Verum cum ex una parte Saeculares Presbyteri, praesertim post Concilii Trullani statutum, de quo infra, difficile ab uxoribus divellerentur, et ex altera Monachi caelibem agerent vitam, gratia, et autoritate apud Imperatores, vel vitae sanctimonia, vel doctrina, et quandoque malis artibus parta, pollerent, factum arbitror, ut electiones Presbyterorum Saecularium rariores esse caeperint, et praecipue in Ecclesia Constantinopolitana. Hinc mirum non est, si Photius horrendi schismatis author priusquam Constantinopolitanam Sedem sacrilega ordinatione foedaret, Monachum induerit;¹⁹ et Joannes Glycus id ipsum praestare tentaverit, ut sedem illam anno 1316 occuparet.²⁰

Quod firmum immotumque perspexi in Ecclesia Graeca, et etiam Orientali, illud est, videlicet, ut si ad Episcopatus promoverentur ii, qui monachalem vitam professi non fuerant, perpetuo se ab uxoribus abstinerent, quamquam iis, qua Presbyteri erant, uterentur. Celebre hac in re est Decretum Concilii Trullani, Canon 12.²¹ Celebris quoque Novella Justiniani 16, cap. 1, 2, ad Epiphanium Patriarcham Constantinopolitanum,²² in qua permittitur Diaconis, ac Presbyteris ducta ante uxoris usum, Episcopis vero interdicitur omnino. Quae lex (ut sapienter adnotat Christianus Lupus in Dissertatione de Latini Cleri continentia, cap. 2)²³ adeo profecit, ut in plerisque Graecorum Ecclesiis solos longa castitate probatos Monachos ad Episcopatum admiserit.

Superest modo ut de Ecclesia Munkacsiensis consuetudine aliquid dicamus. Haec ante annum 1700, Illustrissima Dominatione Tua fatente, varians omnino fuit, adsumebantur enim ad illam quandoque Clerici, quandoque Monachi; post annum vero supradictum semper Clerici, qui tamen antequam con-

¹⁹ Photius's consecration discussed by F. DVORNIK, *The Photian Schism*, Cambridge 1948, p. 50-53; BECK, 520-528; DTC, XII/2, 1536-1604.

²⁰ John XIII GLYKYS – Patriarch of Constantinople (1315-1319), – cf. BECK, 690-691.

²¹ Cf. MIGNE, *P.G.*, vol. 137, coll. 553-560; PITRA, vol. II, 29-30.

²² Patriarch Epiphanius of Constantinople (520-535). – Cf. JUSTINIANUS, *Corpus*, vol. III, 115-117.

²³ Cf. note 16 above.

secrarentur Episcopi, Monasticam Professionem emittebant.²⁴ His stantibus, abs me inquiris, num et Tu illam emittere tenearis? Ego vere, ut ingenue dicam quod sentio, arbitror, id in plena Tua libertate esse repositum, modo Graecorum absit scandalum. Nam neque Canone, neque universali Ecclesiae Graecae consuetudine, neque particulari Munkacsiensis ad professionem huiusmodi adstringeris.

Non Canone, non universali consuetudine, ut supra jam demonstratum esse existimo, non tandem Munkacsiensis Ecclesiae. Etenim quinque tantum fuisse Episcopos Munkacsienses, qui Monachum data opera ante Episcopatum induerunt, video; qui certe vel devotione in Monasticum Institutum ducti, vel animo se conformandi praxi nonnullarum Ecclesiarum Graecorum, et praesertim Poloniae, id praestasse non dubito, non tamen animo obligandi successores; nec enim poterant.²⁵

Dixi superius modo absit scandalum. Nam Lex Charitatis nos plura facere iubet, vel vetat, quae aliter facere, vel ab iis abstinere non teneremur. Liberrimum erat Apostolo, ut Tu melius nosti, carnem manducare, nec ne; sed se carnem in aeternum non manducaturum protestatur, si esca scandalizaret Fratrem. Ita liberum est Tibi ad Episcopatum jam promoti Monasticae Professioni, antequam consecrari, nomen dare. Verum si, illa praetermissa, verendum sit, ne Tuae, aliisque vicinis Graecis offensiculo sis, diligenter disquire quid Charitas in istis circumstantiis fieri abs Te velit, atque suadeat.

Caeterum si placuerit Dominationi Tuae Illustrissimae, vel expediens iudicaverit, ad pusillorum removendum scandalum, Monasticam Professionem emittere, sciat Te ante illam debere de rebus suis disponere. Alias Monasterio cedent substantiae illae, quae in usus suae Ecclesiae converti poterant; teneri insuper post professionem quantum Episcopalis Monasterii ratio patitur, omnes et singulas Monastici Instituti Regulas exacte servare.²⁶ Id enim docent Theologi post D. Thomam (Qu. 22, 85, art. 8 in corpore): "Si quae sunt in Regularibus, quae non impediunt Pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, et alia huiusmodi, ad haec remanet Religiosus etiam factus Episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suae Religionis, qui est huius obligationis signum."²⁷

²⁴ Bačynskyj somewhat misinformed Secretary Borgia, since before 1716, all bishops of Mukačevo were elected from the religious clergy. After 1716, starting with Bishop G.G. Bizanczy, they were elected from the secular clergy, but before their episcopal ordination they all made a religious profession, in accordance with the Zamostian prescription. Bačynskyj was the first to disregard this practice.

²⁵ Borgia made a false conclusion, since the Synod of Zamostia was in force also in the eparchy of Mukačevo.

²⁶ The above enumerated obligations, emanating from the religious profession, intimidated Bačynskyj and he decided not to follow the practice of his predecessors.

²⁷ This legislation is also valid for the Oriental Churches, – cf. C. PUJOL, S.J., *De religiosis orientalibus*, Romae 1957, p. 450.

Interim dum hisce Sancti Doctoris verbis Epistolae, quae jam modum excrevit, finem impono, Illustrissimae Dominationis Tuae manus reverenter deosculor.

Dabam die 17 Decembris 1772.

[Aeppus STEPHANUS BORGIA, m.p.
Secretarius].

2.

Rome, December 27, 1779.

Letter of Secretary Stephen Borgia to Count Laurence Caleppi, the Auditor of the Apostolic Nunciature in Vienna.

VSA, *Apostolic Nunciature of Vienna*, vol. 186, ff. 472a-b; 479a-b.

Al Conte Caleppi, Uditore della Nunziatura di Vienna.

Dalla carta rimessale dal P. Rosetti, Rettore del nostro Collegio di Leopoli,¹ ho compreso l'abuso che si vuol fare di una mia privata lettera a Mons. Bacsinski, Vescovo di Munkacs, sopra il quesito, che esso mi fece, se un Prete Secolare promosso a Vescovado Greco sia tenuto a prender prima l'abito monastico, onde a scanso di qualche equivoco in materia, credo che a Lei non dispiacerà di aver copia di quella mia lettera.² Dal tenore di questa Ella vedrà, che niuno prezzo può dare ad un Prete Secolare Ruteno promosso a Chiesa, la quale militi sotto il Concilio di Zamoscia; e che la mia lettera su questo uomo non fà a calci con quella, che ho minutata di officio, e che viene indirizzata a Mons. Nunzio con questo medesimo corso di posta.³

Se il promosso alla Chiesa di Leopoli vuole agire di buona fede, e stare alle regole, dovrà confessare di esser tenuto a prendere l'abito monastico, e lo prenderà di fatto, o ne chiederà la dispensa dalla S. Sede. Se poi vorrà innovare, ciò non potrà fare sul fondamento di detta mia lettera, che manifestamente

¹ *Father Ignatius Rosetti* – a Theatine monk, Rector of the Pontifical Seminary in Lviv (1760-1784), – cf. D. BLAŽEJOVSKYJ, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784)*, Rome 1975, p. 255. The Seminary was closed by Emperor Joseph II in 1784. Secretary S. Borgia also belonged to the Theatine Fathers, hence his reference to “nostro Collegio di Leopoli.”

² Cf. *Document n. 1.*

³ *Abp. Joseph Garampi* – was Apostolic Nuncio in Vienna, 1776-1784. The letter to Nuncio, dated December 18, 1779, published by WELYKYJ, *LPF*, vol. VI, 60-61.

riconosce ed ammette la vigente disciplina del Concilio di Zamoscia, ma lo farà per quello spirito di novità, che ha invaso anche le Chiese di rito orientale.⁴

Il P. Rosetti è stato troppo facile a credere alle ciarle, quando che doveva procurare di avere in mano la mia lettera per osservare il tenore, e mettere poi alle strette il reluttante, giacchè la lettera non riceve interpretazione per i Ruteni soggetti al mentovato Concilio. Antica, o moderna che sia questa disciplina presso di essi, debbono chinare il capo, ed osservarla.

Se Ella crede giovevole all'intento di passar copia della mia lettera al P. Rossetti, è in libertà di farlo, ma nello stesso tempo gli faccia tenere anche copia dell'altra di officio, diretta a Mons. Nunzio, che mi pare di aver steso con tutta chiarezza, perchè esso Padre, che vedo poco versato nella materia de' riti, non abbia a confondere ne' suoi discorsi con Bielanski la disciplina particolare del Concilio di Zamoscia, e per conseguenza della Chiesa di Leopoli, con quella che può militare per le altre Chiese Greche, che non hanno un canone così lampante per dovere i promossi vestire prima l'abito monastico.

Ma io l'ho già seccata di troppo, onde profittando dell'incontro per raffermarle la costante mia amicizia, e per pregarla de' miei cordiali ossequi al degnissimo Uditore Garrupi, che suppongo felicemente tornato a cotesta residenza, passo ad essere con la più distinta stima, Suo

divotissimo ed obligatissimo servitore
ed amico,

STEFANO BORGIA, m.p.

3.

Vienna, March 16, 1786.

*Imperial Resolution concerning the decrees of the Synod of Zamostia.*¹

M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, p. 610.

Quod dignitatem Episcopalem concernit, quam antehac nemo alius nisi esset monachus Basilianus, aut dispensationem Pontificiam impetraret, adipisci poterat, Sua Majestas altissimam suam mentem eo declarat, quod in ejus

⁴ "Spirito di novità" – spirit of the Enlightenment (Aufklärung), that invaded the Imperial Court of Vienna in the second half of the XVIII c., leading to the unwarranted Church reforms by Emperor Joseph II (1780-1790), known as *Josephine Reforms*.

¹ This *Imperial Resolution* clearly explains why the Title VI of Zamostia was not observed in Austro-Hungary. Since Harasiewicz's work is very hard to obtain, I decided to reprint the *Resolution* on account of its importance.

altissimo libero Arbitrio positum sit ad munus Episcopale subjectum sive ex statu cleri saecularis sive ex ordine Basiliano vocare. Id autem *strictissime prohibetur*, ne nominatus e statu cleri saecularis Episcopus sive Roma sive undecumque petat dispensationem intuitu eliciendae professionis monasticae, quippe dispensatio ejusmodi, quae potius monachis quam clero saeculari, ad curam animarum destinato, necessaria est, spiritui Ecclesiae prorsus adversatur.

о. І. ПАТРИЛО, ЧСВВ

ВАСИЛІЯНИ ХОЛМСЬКОЇ ПРОВІНЦІЇ (1810-1864)

В 1809 р. Наполеон відібрав від Австрії Холмщину й Підляшшя й приєднав їх до Варшавського князівства. Внаслідок цього 1810 р. з п'ятох Василянських монастирів, які там знаходилися, створено нову Провінцію — Холмську. Коротка історія цієї Провінції появилася в останньому томі «Записок ЧСВВ».¹ Тепер подаємо окремо імена 108-х членів цієї Провінції, з їхніми даними, за роки 1810-1864. Стало це можливим, бо доля архівів Холмської єпархії була краща від численних архівів Київської Католицької митрополії і також архівів Василянського Чину, які щойно сьогодні стали доступними, але ще не відомо, де зберігаються документи всіх Василянських Провінцій і монастирів.

Вияток між ними, як вже згадано, складає тільки архів з'єднаної Холмської єпархії від 1604 до 1875 року. Після ліквідації Унії 1875 р. цей архів не вивезено і він знаходиться тепер у воевідському архіві в Любліні, у відділі: Холмський Консистер греко-католицький. Він складається з 1070 томів (сигнатур).² Між ними в кількох томах зібрано також всі документи, які стосуються до Василянської Холмської Провінції.

Цих документів там дуже багато, бо Холмський єпископ в цьому періоді, від 1810 до 1864 р., був для цієї Провінції найвищою церковною інстанцією. Як усі Чини, так само й Василяни не могли мати там прямих зв'язків з Ап. Престолом, і теж залишилися й без головного настоятеля – протоархимандрита, якого уряд російські царі скасували ще 1803 р.³ У тих же роках (1844-1861) Холмські єпископи також виконували всю владу протоігуменів, яких вони в цих роках не назначували.⁴

Крім того, Холмські єпископи були весь час посередниками між Провінційною Курією і всіма монастирями та урядовими російськими

¹ Холмська Провінція (1810-1864), «ЗЧСВВ» 1988, XIII, с. 284-305.

² Wojewódzkie Archiwum w Lublinie. Chełmski Konsystorz Grecko-Katolicki (АЛ ХК).

³ Записки ЧСВВ 1988, XIII, с. 262-3.

⁴ АЛ ХК 745 - 322, 325, 327. Холмська Провінція (1810-1864), «ЗЧСВВ» 1988, с. 299.

установами і через них переходили всі урядові справи Холмських Василян — до і від властей, які мали нагляд над усіма церковними й чернечими інституціями. До єпископів, отже, висилалися прохання та звіти, що їх монастирі були зобов'язані виготовляти, а вони все пересилали до компетентних чинників. Через єпископів урядові власті пересилали до монастирів, а зокрема до Провінційної Курії, свої відповіді, власні листи, декрети й рішення та всі свої накази.

Тому в архівах Холмських єпископів збереглось дуже багато документів, які стосуються до Холмської Провінції та до поодиноких монастирів.

Вони, однак, не укомплектовані, бо це архів не Холмської Провінції, а тільки Холмської консисторії, в якій знайшлося багато документів, але не всі. Крім того, у томах, в яких вони тепер зібрані, — великі прогалини, що постали, мабуть, у їхньому пізнішому переховуванні. Тому тільки з цих документів не можливо відтворити повного образу Холмської Провінції.

Це саме слід сказати і про списки всіх Василян Холмської Провінції, які Провінційна управа кожного року пересилала до єпископа. З них в першій мірі черпаємо всі відомості про членів цієї Провінції, про їхню діяльність та місце їхньої праці. Ці списки також не укомплектовані. В архіві Холмських єпископів збереглося 20 таких списків — з років: 1810, 1812, 1817, 1818, 1823, 1824, 1825, 1831, 1834, 1838, 1842, 1844, 1847-1853, й останній — з 1855 року. Як бачимо, деякі списки маємо по кілька років підряд (1823-1825, 1847-1853), а між багатьома є великі перерви — по 3,4,5 і 6 та навіть 9 років, бо останній список походить з 1855 р. й до 1864 р. не маємо вже жодного іншого.

Ці списки, отже, не повні, і тому не знаємо точно, де хто в кожному році перебував і які обов'язки виконував. З цієї причини може навіть декого не буде в нашому списку, хоч між ними ледве чи будуть ще такі, що вже були священиками. Це могло б трапитися тільки між тими, які вступили до Чину після 1855 року і ще перед 1864 р. закінчили студії та були висвячені на священиків, і ще перед тим же роком померли або залишили Холмську Провінцію, бо ні про одних, ні про других у документах нема згадки.

Проте з цього періоду маємо листи та копії прохань до урядових властей про дозвіл, щоб могли прийняти кожного нового кандидата на новіціят. Ці прохання правдоподібно частково доповняють брак щорічних списків й тому в цьому періоді, мабуть, не буде пропусків у нашому списку.

Не всі відомості будуть однакові про тих, що їх нижче подамо, бо не однакові були ті списки, з яких ми їх беремо. В деяких подано тільки самі імена та прізвища і, звичайно, в якому монастирі вони проживали та які

там обов'язки виконували. В більшості, однак, вони подавали також дату їхнього народження, вступлення до Чину і складення обітів. Тому ці дати можна буде подати майже при кожному ченцеві у нашому списку.

Зокрема дуже точний і навіть подрібний список 30 василіянських еромонахів, які 1842 р. виготовив сам єп. Ф. Шумборський, імовірно для власного користування.⁵ Тому про них можна буде подати точні особисті інформації, як також точні дані про всі обов'язки, що їх вони кожного року виконували в поодиноких монастирях. При інших іменах ці інформації будуть багато коротші і неточні, а про деяких, крім самої згадки, не можна буде подати жодних інших даних.

Деякі з них, як оо. Панасевич С., Постовський Ю., Пухир та диякон Старожинський Ю., виринають нагло, навіть як старші вже священники, хоч про них не було згадки у списках з попередніх років. Правдоподібно, вони переїхали з інших Провінцій, головню з Руської та Литовської, які в цих роках ліквідували російські царі.

Досить багато між ними, к. 15, раптово також зникають і вони вже більше не згадуються в найближчих списках, хоч ще не були старі. Деякі може й померли, але про це нема згадки в документах; за винятком одного, про смерть нікого не говориться. Однак, більшість з них, мабуть, з політичних рацій, головню після 1831 р., залишили свою Холмську Провінцію і перенеслися до Галицької. Там деякі з них включилися до життя поодиноких монастирів, а деякі залишилися поза Чинном, перебуваючи на парафіях, деколи навіть латинських, і по них вже губляться всі дальші сліди.

Як згадано, останній список походить з 1855 р. Імена Василіян у 1864 р. автори позбирали з інших джерел.

Про кожного члена Холмської Провінції подаємо тут тільки те, що про них знайдено у вищезгаданих документах Холмської консисторії, з рідкими і малими доповненнями, які взято з Енциклопедій та деяких авторів, про що на місцях зазначено.

Не подаємо, однак, імен новиків, які тільки починали монаше життя, але в ньому не залишилися. В документах знайдено 23 таких імен.

Перед відданням до друку цього списку Василіян Холмської Провінції, потрапив нам до рук подібний список 101-го Василіянина, з того ж періоду, який з подібних, але не цих самих джерел виготовив В. Колбук і помістив в журналі: «Roczniki Humanistyczne» 1983, 2, KUL, s. 172-184.

У його списку знаходяться також імена новиків, яких ми не подаємо, якщо вони не залишилися в Чині, і 6 імен таких, що були його членами,

⁵ АЛ ХК 745 - 228-288.

але дуже коротко, і їх не було вже в доступних нам списках та звітах з Холмської Провінції (Ємеліти чи Яміхта Віктор, Лип'янин Йоанікій, Потій Йона, Стасевич Дмитро, Тарковський Іван та Антосевич Ігнатій). Натомість там нема 26 імен таких, які подані в цьому нашому списку. Обидва списки, отже, себе доповняють. Між ними трапляються деякі розходження, головню в подаванні імен та років. Але ці розходження знаходяться в самих джерелах, бо в тому часі не прикладали великої ваги до точності і в різних місцях вони не завжди однаково подавалися. Тому ледве чи колись можна буде їх узгіднити, і вони такими, мабуть, і залишаться.

Скорочення

ЗЧСВВ = Записки Чина св. Василя Великого.

АЛ ХК = Wojewódzkie Archiwum w Lublinie. Konsystorz Chełmski gr.-katolicki.

Ліковські = Ліковські Е., *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906.

Колбук = КОЛБУК В., *Базиліаніе в Кр́олевствіе Польским в латах 1817-1872. «Roczniki Humanistyczne»*, Lublin, KUL, 1983, s. 153-185.

1. Александрович о., Єремія, * 17.7.1808 в с. Конопки, Августовська обл., шляхетського роду; вчився приватно, а богослов'я – у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; до Чину вступив 18.9.1830; свяч. на священника 27.10.1833; до 1840 був проповідником і професором, мабуть, у Холмі, а потім проповідником у Варшаві; 1842 знову перенесено його до Холма (АЛ ХК, т. 745 - 145, 200, 265).

2. Александрович Тимотей, * 1788 в Галичині; вчився вдома і в Холмі; згадується тільки 1818-9 р. як піддиякон і трапезний (АЛ ХК, т. 745 - 8-9).

3. Байкевич о., Йосафат, * 12.8.1796 в с. Збочна на Іродненщині; син Адама й Маріяни; лат. обряду. Після повітової школи студював богослов'я в Холмському м-рі. До Чину вступив 1.7.1819; свяч. на священника 3.8.1819. Був економом м-ря в Холмі до 17.10.1823; сотрудником при парафії в Спасі – до 30.3.1824; економом, сотрудником і проповідником у Замості – до 26.9.1833; вікарієм у Холмі й Варшаві – до 13.2.1834; ігуменом у Любліні – до 24.7.1839; в Замості – до 17.8.1841 і в Білій – до 1/13.1.1842, а потім сотрудником у парафії. 1844 був знову ігуменом у Любліні, 1847-1850 – у Холмі; 1850-1854 – у Білій. Востанне згадується 1855 в Холмським м-рі, маючи тоді 59 р. життя (АЛ ХК, т. 745 - 229, 230, 265).

4. Балицький о., Йосафат, * 22.2.1775 в м. Біла, на Підляшші; син Луки й Маріяни; міщанин, сх. обряду; вчився в народній школі і приват-

но, а богослов'я – у Холмській семінарії; до Чину вступив 2.2.1797; обіти склав 29.6.1798; свяч. на священника 2.2.1800; був економом у Холм. м-рі до 1.6.1808 і в Більському м-рі – до 2.5.1813; захристіяном і сотрудником у Замості – до 15.7.1818; захристіяном у Крехові – до 5.9.1818; сотрудником у Білій – до 7.8.1824; вікарієм у Любліні – до 18.7.1826; у Холмі – до 1828; сповідником у Білій – до 24.8.1829; брав участь у капітулах 1810 і 1834 рр.; 1844 був ігуменом у Холмі, а 1847-1849 – сповідником (АЛ ХК, т. 748 - 11, 24, 76, 80; т. 745 - 8, 143, 231, 265).

5. Бандзаревич о., Исидор, * 14.11.1813 в с. Докудів на Підляшші; син Івана й Анни; сх. обряду. Навчався у школах у Білій, а богослов'я – у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; до Чину вступив 13.10.1832; обіти склав 8.10.1834; свяч. на священника 26.9/8.10.1836. Був економом у Холмському м-рі до 25.9.1838; вікарієм у Замості – до 1.12.1839; захристіяном у Холм. м-рі і сотрудником в парафії Дияконів – до 16.8.1841, а потім ігуменом у Замості та в Білій – до 1844 р. Це остання згадка про нього (АЛ ХК, т. 745 - 23, 232, 265, 336).

6. Бартошевич о., Іван, * 1759 в с. Евсмонти, повіт Біла; вчився в Жировицях і Тороконах; до Чину вступив 1775; обіти склав 1777; свяч. на священника 1789. В 1810 р. був вікарієм Холм. м-ря і брав участь у пров. капітулі; 1812-1817 – ігуменом у Білій і магістром новиків. Упокоївся, мабуть, 1817 р. (АЛ ХК, т. 745 - 10; т. 748 - 24, 30-1, 72-3, 83).

7. Біллевич о., Іван, * 31.3.1771 в с. Залісся (Капустинці), в Галичині; син о. Івана й Олени; сх. обряду; вчився в Бучачі і Володимирі, а богослов'я студював у Холмському м-рі; знав мови: руську, польську, латинську й німецьку. Служив у війську капітаном; до Чину вступив 20.9.1811; обіти склав 14.10.1812; свяч. на священника 14.11.1813. Був проповідником у Замості до 1814, вікарієм в Білій – до 11.7.1815, а потім ігуменом – до 1822; ген. вікарієм Провінції – до 1825; ігуменом у Замості – до 27.10.1829 і в Любліні – до 8.9.1834; протоконсультором й ігуменом у Білій – до 10/22.11.1834; у Холмському м-рі – до 1837; магістром новиків у Білій – до 12/24.9.1838; протоігуменом й ігуменом у Холмі – до 1839; консультором і магістром новиків у Білій – до 1/13.11.1841; знову протоігуменом – 1841-1844; потім був ще ігуменом м-ря в Замості 1844-5; відтак його ім'я вже не згадується (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10, 68, 233-4, 236, 269; т. 748 - 72, 83).

8. Бонєвський о., Боніфатій, * 28.4.1816 в м. Грубешів; син Михайла й Анастасії; початкову освіту здобув у Грубешові, а богослов'я студював у Холм. семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; перед вступленням до Чину був аплікатором при бюрі окружного комісаря і мирового судді. До Чину вступив 20.12.1834; обіти склав 17.3.1836; свячений на піддиякона 1836; перебував у Холмському м-рі до 1838, а в Більському –

до 1840, будучи учнем теології; був видалений з монастиря, але 22.12.1841 знову повернувся і в тому році став пров. секретарем (дати священницьких свячень в доступних нам документах не подано); 1847 р. був у Замості; 1848-9 – ув'язнений «в казематах»; 1851 – ігум. в Любліні; від 1851 – проповідник, а потім – ігумен у Варшаві; 1861-1864 – останній протоігумен Холмської Провінції; 1866-9 – знову у в'язниці, з якої його звільнено коротко перед смертю (АЛ ХК, т. 745 - 210, 235-6, 269, 421, 457; т. 746 - 199, 286, 295; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 303).

9. Борецький о., Теофіл, * 1773 у Вишатичах, в Галичині; вчився в Бучачі й Замості; до Чину вступив 1796; свяч. на священника 1802; 1810 брав участь у пров. капітулі; 1812 був проповідником у Білій; 1818 – професором у парафіяльній школі (АЛ ХК, т. 745 - 8, 11; т. 748 - 24, 72-3, 83).

10. Василевський о., Іван, * 24.3.1818 в с. Городок на Підляшші; син о. Івана й Анни; сх. обряду. Після повітової школи в Седльцах, студював богослов'я в Холмській семінарії; володів мовами: руською, польською й латинською. До Чину вступив 4/16.10.1836; обіти склав 2/14.2.1837; свяч. на священника 7/19.12.1841. Був проповідником у Варшавському м-рі; 1842 р. брав участь у пров. капітулі; перебував також у Холмському м-рі, а 1864 р. – у Білій. По замкненні м-рів деякий час був інтернований, а потім перейшов до Галичини (АЛ ХК, т. 745 - 200, 255-6, 255, 299; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

11. Василевський о., Северин, * 15.3.1839 в с. Межиріччя, Радзинський повіт. Вступив до Чину 1857; щоб могли післати його на студії до Варшавської Академії, 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висвятити. По замкненні монастирів, до 1876 був інтернований в Радечниці, а потім у Сандомирі; згодом переїхав до Галичини і перебував у Кристинопільським м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 202, 301; Ліковські, с. 307).

12. Вертелецький о., Епіфан, * 1763 в м. Остріг; вчився також в Острозі, де студював і богослов'я; до Чину вступив 1780; обіти склав 1781; свячений на священника 1793; 1810 р. був, правдоподібно, у Варшаві чи Замості, бо нема його на списку інших монастирів; 1812 перебував від 4 місяців у м-рі в Любліні; 1818 – проповідник у Холмі, а 1824-5 – ігумен у Любліні (АЛ ХК, т. 745 - 8, 30-36; т. 748 - 75-76).

13. Властовський о., Ювеналій – його ім'я згадане в доступних нам документах тільки один раз – 1834, на пров. капітулі, на якій брав участь як адміністратор м-ря в Любліні (АЛ ХК, т. 745 - 143).

14. Влодавець Іван, * 1845; до Чину вступив 1864; при замкненні м-рів був на новіціяті в Білій (АЛ ХК, т. 746 - 360; ЗЧСВВ XII/1988, с. 302). Свячений на священника 1876. Мав прийняти православ'я (Колбук, ц.тв., 183).

15. Галіцький о., Исидор, Інокентій, * 25.6.1813 в с. Долгоброди, на Підляшші; син о. Юстина й Агати; вчився в школах в Білій; богослов'я студіював у Холм. м-рі; до Чину вступив 24.11.1834; на священика висвячений 25.3.1837; був захристіяном у Холм. м-рі до 24.11.1839; сотрудником парафії в Спасі – до 18.3.1841; у парафії в Білій – до 9.10.1841; вікарієм м-ря у Варшаві – до 10.2.1842, звідки на пров. капітулі перенесено його до м-ря в Білій; 1844 – був там вікарієм, проповідником і заступником магістра новиків; 1847-9 – ігуменом у Білій; 1850 – в Любліні; 1851-5 – проповідником у Варшаві (АЛ ХК, т. 745 - 239-240, 271, 299, 327, 336, 421, 457; т. 746 - 6, 50, 84, 90, 151, 196).

16. Ганкевич о., Ремітій, * 28.1.1813 в м. Мизоке на Гродненщині; був економічним писарем; знав мови: руську й польську; до Чину вступив 20.9.1840; обіти склав 1/13.1.1843; 1844 був захристіяном у Холмі; 1847-9 – дияконом; 1850-2 – у Варшаві, 1853-5 – ігуменом у Любліні; як адміністратор м-ря в Любліні, брав участь на пров. капітулі 1861, на якій був обраний консультором; 1864 р. перебував у Люблінському м-рі (АЛ ХК, т. 745 - 210, 239-240, 273, 336, 421, 457; т. 746 - 6, 50, 90, 151, 186, 286, 295; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302).

17. Гарасимович о., Йоанікій, * 1767 на Волині; навчався вдома, а богослов'я студіював у Холмі; до Чину вступив 1787; свяч. на священика 1802; 1812 р. був Холмі; 1817 – в Любліні; 1824-5 знову в Холмі, при парафії, 1825 – у Білій (АЛ ХК, т. 745 - 8, 90, 94; т. 748 - 76).

18. Гарашковський о., Теофіль, * 1774 в м. Біла; вчився вдома, а богослов'я студіював у Холмі; до Чину вступив 1795; свяч. на священика 1804; 1810 брав участь у пров. капітулі; 1817 і 1824-5 був у Холмі (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10; т. 748 - 24, 76, 80).

19. Головінський (Голов'єцький) о., Нікандр, * 1781 у Львові; вчився вдома, а богослов'я студіював у Холмі; до Чину вступив 1801; 1810-1812 перебував у Холмі; 1817 був економом у Білій; 1824-5 – ігуменом (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10, 90, 94; т. 748 - 76, 80).

20. Грабянка о., Макарій, * 1776 на Підгір'ї; вчився в Бучачі і Львові; до Чину вступив 1794; свяч. на священика 1804; 1810-1812 був у Холмі; 1817 – там же, архидияконом і захристіяном; 1824-5 – сотрудником у Замості (АЛ ХК, т. 745 - 2, 8, 10; т. 748 - 76, 80).

21. Грегорович о., Єюній, * 1754 в Галичі; до Чину вступив 1773; 1810 був ігуменом і проповідником у Білій і брав участь в пров. капітулі; 1812 – був у Холмі (АЛ ХК, т. 748 - 24, 34, 76, 80).

22. Грегорович о., Мелетій, * 1753 в Шлонсберг, Курляндія; вчився в Жировицях і Вітебську; до Чину вступив 1771; обіти склав 1772; свяч. на священика 1780; 1810 р. був сповідником у Холмі й учасником пров.

капітули, на якій обрано його протоігуменом (1810-1814); 1812 перебував у Замості, 1817 – в Холмі, як директор казусів (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10; т. 748 - 24, 30-1, 77, 81).

23. Гриневецький Вінцентій, * 7.2.1820 в Люблінській обл.; син о. Антонія і Єлисавети; сх. обряду; вчився в монаст. школах у Грубешові; знав мови: руську й польську; до Чину вступив 7.12.1838; 1844-1852 був клириком і студіював у Холмі; з 1853 – у Замості, як брат-помічник (АЛ ХК, т. 745 - 239, 273, 336, 421, 457; т. 746 - 6, 50, 84, 90, 151).

24. Громович о., Самуїл, * 1784 в Галичині; вчився в Лаврові і Холмі; до Чину вступив 1807; обіти склав 1808; свяч. на священника 1809; 1812 р. був у Замості; 1817 – у Холмі, економом у Колемчицях; 1824-1825, 1834, там же, сотрудником парафії у Спасі; 1838 на капітулі був вибраний консультором провінції й ігуменом у Замості (АЛ ХК, т. 745 - 8-9, 90, 91, 94, 143, 157-8; т. 748 - 81).

25. Іловневський о., Теодосій, * 1752 в с. Красностав; до Чину вступив 1775; обіти склав 1776. В 1810 р. був у Холмі катедральним проповідником і брав участь в пров. капітулі; 1812 – ігумен у Любліні (АЛ ХК, т. 748 - 30-1, 75-6).

26. Ёдицький о., Маркел, * 1755 на Підляшші; вчився вдома і в Жировицях; до Чину вступив 1784; 1810 брав участь в пров. капітулі, як заступник маїстра новиків; 1812 перебував у Холмі, від 20 років, будучи там катедральним захристияном; 1817 і 1824-5 був вікарієм у Холмі (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10, 90, 94; т. 748 - 21, 30-1, 76, 80).

27. Дезидорович о., Йоаким, * 1767 р.; до Чину вступив 1799. Згадується тільки 1825 в Холмському м-рі, де був економом й обслуговував також вас. парафію в Спасі (АЛ ХК, т. 745 - 94, 104).

28. Декудовський Семен, * 1844; до Чину вступив 1861. При замкненні м-рів перебував у Білій; пізніше мав піти на приватну працю, чи й на православ'я (АЛ ХК, т. 746 - 360; ЗЧСВВ ХІІ/1988, с. 304).

29. Делявський Модест, * 1779. Під 1812 р. поданий як новик; 1818 перебував у Холмському м-рі, як «трапезний» (АЛ ХК, т. 745 - 10; т. 748 - 83).

30. Добрянський о., Антін, * 1764 в Галичині; вчився вдома і в Почаєві; до Чину вступив 1784; обіти склав 1785; свяч. на священника 1790; 1812 був вікарієм у Білій; 1817 – ігуменом у Любліні, а 1824 – сповідником у Холмі (АЛ ХК, т. 745 - 8, 11, 90; т. 748 - 83).

31. Долбєнський (Долбінський) о., Йоаким, * 1781 в м. Біла; вчився там же; до Чину вступив 1801. Брав участь в пров. капітулі 1810; був маїстром новиків і проповідником у Білій 1817, 1824-5 (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10, 90, 94; т. 748 - 24, 76, 80).

32. Домбровський о., Михайло, * 10.8.1807 на Підляшші; син Антонія й Анастасії; сх. обряду; селянського походження; вчився у Білій і в Холм. семінарії. До Чину вступив 24.5.1827; обіти склав 15/27.8.1828; свяч. на священника 21.12.1830. Був вікарієм Холм. м-ря до 15.8.1832; проповідником у Замості – до 27.2.1833; у Білій – до 15.10.1833; у Варшаві – до 11.5.1834; адміністратором у Варшаві – до 8.2.1835 і вікарієм – до 30.10.1835; вікарієм у Холмі – до 20.9.1836, потім же ігуменом – до 20.9.1838; прокуратором справ й секретарем провінції – до 17.10.1839; протоігуменом і настоятелем Холм. м-ря від 16.10.1839 до 6/18.9.1841. Потім був у Люблінському м-рі під наглядом поліції (АЛ ХК, т. 745 - 237-8, 271; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 297). Від 1847 до 1869 р. перебував у Римі, будучи неофіційно прокуратором Укр. Кат. Церкви; † 1879 (ЗЧСВВ XI/1982, с. 324).

33. Жевуський о., Пелагій, * 29.6.1809 в с. Завадки на Підляшші; син Томи і Іванни; лат. обряду; шляхетського роду; вчився в Седльцах і Холм. дух. семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; був приватним учителем і в Янівській семінарії; потім помагав батькам у господарці. Обіти склав 2/14.2.1837. В 1842 р. був до послуг єпископа; 1847 – проповідником у Варшаві; 1848-1851 – проповідником у Замості, 1852-5 – адміністратором, там же; 29.6.1861 його заарештовано й вивезено до Володи, в Росії; 1864 – у Білій, а потім знову якийсь час інтернований (АЛ ХК, т. 745 - 253, 283, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196, 310; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

34. Жировський Йосафат, * 1746. Згадується тільки 1817 р. при Варшавському м-рі, з приміткою, що перебуває в Ґродзіско (АЛ ХК, т. 748 - 11).

35. Загорович о., Антін, * 21.10.1821 в с. Рокітно на Підляшші; син Теодора і Маргарети; сх. обряду; вчився в Білій і в Холм. дух. семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; до Чину вступив 20.9.1840; обіти склав 1/13.1.1842. Був у Холмі 1844 і 1847; проповідником, там же (1848-1850) та ігуменом (1851-5). В 1861 р. брав участь в пров. капітулі, як ігумен в Холмі, і був обраний консультором провінції; 1864 перебував у Холмі, а потім перейшов до Галичини (АЛ ХК, т. 745 - 255, 287, 336, 421, 457; т. 746 - 6, 50, 84, 90, 151, 196, 296; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

36. Заремба Антін, * 12.1.1840 у с. Жмудь, пов. Красностав; до Чину вступив 30.10.1860 й 1864 р. мав уже нижчі свячення (АЛ ХК, т. 746 - 276, 340; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Мабуть перейшов на православ'я (Клобук, ц.тв., 184).

37. Івановський о., Амвросій, * 19.5.1793 в с. Раска на Підляшші; син Івана й Акилини; сх. обряду; вчився вдома, а богослов'я студював у

Холмському м-рі; знав мови: руську й польську. До Чину вступив 20.9.1823; свяч. на священника 14.5.1826. Перебував у Холмському м-рі до 19.2.1828; у Замості – до 10.10.1829; у Холмі – до 1.2.1830; у Білій – до 14.10.1830; у Варшаві – до 26.9.1833; у Білій знову – до 13.2.1834; потім був вікарієм Холмського м-ря і сотрудником парафії у Спасі – до 1839; сотрудником парафії в Замості до 1841, а 16/28.11.1842 став економом у Парипсах. Брав участь в пров. капітулі 1834, а 15/27.9.1842 вибрано його пров. консультором (АЛ ХК, т. 745, т. 94, 144, 199, 241-2, 273, 296).

38. Ігнатович о., Леонтій, * 1733; в р. 1810 поданий у Холмському м-рі як «старець»; мабуть скоро помер, бо його вже нема під 1812 р. (АЛ ХК, т. 748 - 30-31, 76).

39. Калиновський о., Василь, * 18.8.1772 в августовській обл.; син Матея і Кунегунди; лат. обряду; шляхетського походження. Після початкових шкіл, студював богослов'я в Супрасльському м-рі; знав мови: українську, польську й латинську; до Чину вступив 23.10.1790; обіти склав 24.11.1791; висвяч. на священника 9.10.1793. До 1802 перебував у Супрасльському м-рі, потім, до 15.10.1806, був вікарієм і проповідником у Дорогичинському м-рі; до 21.12.1833 – вікарієм і парохом у Варшаві; перебував у Холмі до 1.1.1835; 1834-8 був протоігуменом; настоятелем Варшавського м-ря – до 1856, коли отримав титул «емерита». 1861 брав участь у пров. капітулі як «емерит»; 1864 – далі у Варшаві (АЛ ХК, т. 745 - 8, 143, 241-2, 265, 336, 421, 427; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196, 197-8, 286; т. 748 - 11, 75-6; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Ю. Бартошевич у своїй праці «Варшавські Костьоли» (1855, с. 300) згадує ще одного Калиновського – Станислава, який мав перебувати 1855 р. у Варшавському монастирі. Про нього немає згадки в жодному списку з попередніх років.

40. Карпинський о., Пахомій, * 1805; до Чину вступив 1827; обіти склав 1830; висвячений на священника 1836 (1837). 1842 р. його перенесено з Холмського до Варшавського м-ря, де він фігурує також у 1844. У широкому і подрібному списку, що його 1842 р. виготовив еп. Ф. Шумборський, подано, що він народився 1800 р. та що походив з міщанського роду, але потім його ім'я викреслено; в іншому списку того ж єпископа його імені зовсім не згадано. Від 1848 р. працює в Галицькій провінції: 1848 – у Кристинополі, як префект захристії; 1851 – проповідник у Львові; 1855, 1858, 1859, 1862 – у Жовкві, як проповідник і сотрудник парафії (АЛ ХК, т. 745 - 200, 243, 336; Перемиські Шематизми 1848, 1851, 1855, 1858, 1862; Шематисм м-рей ЧСВВ в Галиці на год 1859, с. 24).

41. Карпович о., Л., * 7.4.1841; до Чину вступив 10.10.1863; свяч. на священника 28.5.1865; 1866 р. працював у Варшавському м-рі; потім був адміністратором парафії в Руській Волі. Тому що не перейшов на право-

слав'я, був інтернований у Сідлецах, а відтак переїхав до Галичини, де один рік 1878-9 учив у лаврівській школі; 1879-1885 – працював у Львівському м-рі; в рр. 1912-1916 перебував у Підгірцях, де й помер 29.11.1916, як адміністратор парафії у Голубиці (ЗЧСВВ V/1967, с. 136; т. XIII/1988, с. 302, 304).

42. Козанкевич о., Евсевій, * 1774 в Галичині (Турка?); до Чину вступив 1803; обіти склав 1804; св'яч. на священика 1810; 1812 перебував у Замості; 1817 був там проповідником (АЛ ХК, т. 745 - 11; т. 748 - 77-8, 81-2). Від 1828 – в Галицькій провінції, де перебував у Дрогобичі як вікарій, економ та сотрудник парафії. Упокоївся в тому ж монастирі 1836 (Перемиські Шематизми 1828, с. 83; 1836, с. 174; 1839, с. 178).

43. Козловський о., Семен, * 29.10.1801 в м. Дорогичині на Підляшші; син Андрія і Маріянни; вчився в Дорогичині, а богослов'я студював у Холмському м-рі. До Чину вступив 31.5.1836; обіти склав 14.2.1837; висв'яч. на священика 3/15.12.1839. Був захристіяном у Холмському м-рі до 1840; сотрудником парафії Дияконів – до 1841; вікарієм у Холмі (1844-8); сотрудником у Замості (1849); вікарієм знову в Холмі (1850); ігуменом у Замості (1851); сотрудником у Холмі, при парафії в Спасі і сотрудником у Білій (1853-5). Як «емерит» брав участь в пров. капітулі 1861, на якій був обраний пров. консультором і магістром новиків; † у Білій 23.11.1861 (АЛ ХК, т. 745 - 243-4, 277, 336, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196, 286, 295, 310).

44. Кокура о., Арсеній, * 20.7.1804 в м. Нижанковичі, в Галичині; син Василя і Маріянни; сх. обряду. Вчився в місцевій школі, а богослов'я студював у Холмському м-рі; знав мови: руську, польську, латинську й німецьку. До Чину вступив 1827; обіти склав 14.11.1827; висв'яч. на священика 21.12.1830. Був економом у Білій до 1.9.1831; захристіяном у Холмі – до 13.10.1835; вікарієм Варшавського м-ря – до 1838; сотрудником однієї парафії – до 3.5.1841; потім сотрудником також у Холмі-Спасі – до 15.2.1842 та вікарієм у Білій, а 1844 сотрудником у Холмі, при парафії у Спасі (АЛ ХК, т. 745 - 243-4, 275, 299, 336).

45. Колбусь Іван, * 19.4.1840 в с. Хорощинка, Більський пов.; до Чину вступив 26.5(7.6).1859; обіти склав 24.11(6.12).1860; 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висв'ятив на священика. У Чині перебував до замкнення м-рів 1864 р. (АЛ ХК, т. 746 - 264, 280, 302; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Висв'ячений на священика 1865 р. Мав би прийняти православ'я; † 1883 р. (Колбук, ц.тв., 177).

46. Корчинський о., Ісидор, * 1748. В 1810 р. був сповідником у Холмському м-рі і брав участь в пров. капітулі. На списку з 1812 р. його імени вже немає (АЛ ХК, т. 748 - 24, 30-31, 72-84).

47. Косєвич Євтимій, * 1779; в 1810 р. був дияконом у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 30-1).

48. Кохановський о., Віктор, * 1744 в Галичині, а в іншому місці подано на Волині; до Чину вступив 1776; висвяч. на священика 1777; вчився в Бучачі і Лавришеві. В 1812 р. перебував уже 18 років у Холмському м-рі; там був теж сповідником 1817 (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10; т. 748 - 76, 80).

49. Краєвський о., Ніканор, * 9.9.1800 в августовській області; син Валентія і Вікторії; лат. обряду; шляхетського стану. Навчався в Замості, а богослов'я скінчив у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську й латинську. До Чину вступив 1823; обіти склав 1826; а висвяч. на священика 2.8.1829. Був проповідником у Варшаві до 1.12.1831; в Замості – до 5.8.1832; проповідником і заступником магістра новиків у Більському м-рі – до 26.9.1833; ігуменом у Замості – до 23.11.1834; у Білій, секретарем провінції – до 25.9.1838; магістром новиків у Білій і консультором провінції – до 25.7.1839; ігуменом у Білій і консультором – до 24.8.1841, а потім поставлений в Люблінському м-рі під поліційний нагляд (АЛ ХК, т. 745 - 245-6, 277). В рр. 1847-1857 перебував у Римі, а 1859 – у Львівському м-рі (Шематисмь м-рей ЧСВВ в Галиціи на год 1859, с. 6; ЗЧСВВ XI/1982, с. 324).

50. Крапкевич о., Александер, * 3.6.1816 в м. Грубешові; син Івана і Маріяни; сх. обряду. Вчився в місцевій школі, а богослов'я студіював у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську й латинську. Був заступником віята й експедитором; до Чину вступив 17.8.1836; обіти склав 11.2.1838; висвяч. на священика 5/17.7.1842. Був ігуменом у Холмі (1844); працював у Варшаві (1847), де 1848-9 був вікарієм, а потім проповідником; від 1851 до 1855 перебував у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 745 - 245-6, 279, 336, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196).

51. Кубйовський Василь, * в Дорогичині, на Підляшші; до Чину вступив 1793. В 1812 р. від 6-ох років перебував у Люблінському монастирі (АЛ ХК, т. 748 - 75).

52. Кульчицький о., Атанасій, * 3.11.1812 в с. Привори, на Підляшші, лат. обряду; шляхетського роду. Після початкових шкіл в Луці і Білій, студіював богослов'я в Холмській семінарії. До Чину вступив 10.10.1830; обіти склав 26.8.1832; свяч. на священика 2/14.11.1835. Був проповідником у Холмському м-рі (1836), у Варшавському (1837), у Більському (1839); у Холмі трудився до 1842, а потім був проповідником і сотрудником у Білій; 1842 р. вибрано його пров. консультором і магістром новиків (АЛ ХК, т. 745 - 247-8, 279, 296, 299).

53. Куш Євтимій, * 1766 в Белзі, Галичина; до Чину вступив 1796; згадується тільки під р. 1812 в Холмському м-рі, в якому, як подано, мав

перебувати четвертий рік, хоч його нема там у списку з 1810 р. (АЛ ХК, т. 748 - 76, 80).

54. Лабовський о., Герман, * 1758 в Уйгелі, Мадярщина; до Чину вступив 1773; обіти склав 1774; у 1810 р. брав участь в пров. капітулі, як ігумен м-ря в Замості; 1817 був ігуменом Холмського м-ря і секретарем провінції (АЛ ХК, т. 745 - 10; т. 748 - 24, 77, 81).

55. Лаврисевич о., Марко (Маркел) Станислав, * 8.5.1832 в Молодятичах (Сагрині), пов. Грубешів; син о. Платона і Домітелі Косцякевич. Вчився в Любліні, а по обітах рік студював у латинській Духовній Академії у Варшаві. До Чину вступив у липні 1856; обіти склав 23.8.1857. Дата свячень не подана, як також невідомо, де студював теологію, бо вже 1859 виїхав до Риму, а звіттам вислано його до Болгарії. На початку 1861 повернувся до Варшавського королівства і взяв участь в політично-релігійних маніфестаціях у Варшаві, Холмі, Любліні, Грубешові та ін. містах. Потім знову виїхав до Риму і південнослов'янських країн. Під час польського січневого повстання (1863-4) повернувся до Кракова, де взяв участь у працях народної організації. В Кракові був одночасно адміністратором гр.-кат. парафії. † 2.3.1864 (АЛ ХК, т. 746 - 199, 213; *Polski Słownik Biograficzny. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Polska Ak. Nauk, 1971, t. 18, s. 581-2*).

Він один з «василіян», який був заангажований у січневому повстанні, задля чого, мовляв, рос. уряд зліквідував Холмську провінцію і замкнув усі монастирі. Але у повстанні він не брав активної участі, як це зробило багато латинських священиків, а тільки в організаційній праці. Крім того він уже 1859 виїхав з Холмської провінції і перестав бути її членом і також василіянином.

56. Лядвінець Лярій, * 1772 в Білій, на Підляшші; до Чину вступив 1795. В 1810 р. він був економом у Холмі; у списку з 1812 р. подано, що він уже 16 років там перебуває; у 1817 р. він ще в Холмі (АЛ ХК, т. 745 - 10; т. 748 - 30-31, 76, 80). Мабуть був братом-помічником.

57. Лашевський Анастасій, * 1790 на Волині; до Чину вступив 1807; від 1810 року перебував у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 76).

58. Липовський о., Йосафат, * 1746 в Рудно; до Чину вступив 1768. Був проповідником у Варшаві (1810) і в тому ж році брав участь у пров. капітулі; 1817 був проповідником у Більському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 24, 34, 75-6).

59. Липський о., Северіян, * 22.10.1800 в с. Липа, пруське королівство; лат. обряду; шляхетського роду; після початкових шкіл; гімназії, студював богослов'я в Холмській семінарії; знав мови: руську, польську, німецьку й латинську; до Чину вступив 16.11.1826; обіти склав 1827; свяч.

на священника 2.8.1829. До 20.9.1831 перебував у Холмському м-рі; був магістром новиків і настоятелем у Білій до 20.9.1833; ігуменом у Любліні – до 10.2.1834; ігуменом у Холмі – до 1836; сотрудником парафії в Колемчицях і пров. консультором – до 1837; вікарієм Люблінського м-ря й консультором – до 1838; проповідником у Варшаві – до 1839; у Білій – до 24.9.1840; у Любліні – до 3.5.1842; потім був сотрудником парафії в Замості; 1844 перебував у Любліні, де захворів, і в такому стані перебував далі (1849-1853) у Більському м-рі, а 1855 – у Холмському, з якого (1856) був перенесений до Замостя; там перебував до ліквідації Провінції 1864 р. (АЛ ХК, т. 745 - 143, 248, 250, 279, 336, 421, 457; т. 748 - 5, 50, 84, 90, 151, 196, 210; ЗЧСВВ ХІІІ/1988, с. 302).

60. Лукавський Маркел, * 1817. Його ім'я подибуємо в списках Холмського м-ря і раз у Замості, між 1847 і 1852 рр., спочатку як клирик, пізніше як брат-помічник (АЛ ХК, т. 745 - 421, 457; т. 746 - 5, 10, 50, 58, 90).

61. Люторович о., Філярет, * 1755; одинокий раз згаданий 1810 в Холмському м-рі, де був тоді сповідником. Мабуть незабаром помер (АЛ ХК, т. 748 - 30-1).

62. Максим'як (Максим'юк) о., Теодор Тома, * 17.10.1830 у с. Ропки, Седлецький повіт; до Чину вступив 9/21.9.1860; обіти склав 14.8.1862. У Чині був до ліквідації Провінції 1864 р. По замкненні монастирів мав би перейти на приватну працю чи й на православ'я (АЛ ХК, т. 745 - 299).

63. Малахович о., Методій, * 1777 в Бжеско; вчився вдома в Білій; свячений на священника 1804. Перебував (1817) у Балюстриськах, у графській родині Тишкевичів (АЛ ХК, т. 745 - 8, 11).

64. Манн о., Лев, * 5.9.1807 в м. Грубешові; син Ігнатія і Анни; лат. обряду. Вчився в Грубешові, а богослов'я студював у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську, німецьку й латинську. Працював у б'юрі окружного комісаря; до Чину вступив 11.11.1836; обіти склав 1.10.1837; висвяч. на священника 9/21.3.1841. До 10.11.1841 був вікарієм Холмського м-ря, а потім – ігуменом; на пров. капітулі 15/27.1842 вибрано його пров. консультором і секретарем (АЛ ХК, т. 745 - 249-250, 265, 296, 299, 308). 1843 р. виїхав до Прус (Колбук, ц.тв., 178).

65. Неросвський о., Йосиф, * 1794 в Галичині; вчився вдома і в Холмі; до Чину вступив 1812; перебував у Холмі (1817) вже як дякон. 1824 був проповідником у Варшаві; від 1825 до 1839 перебував у Білій, де 1834 був на пров. капітулі призначений ігуменом, магістром новиків і пров. консультором (АЛ ХК, т. 745 - 10, 69, 90, 94, 143, 157, 162, 296).

66. Новіцький о., Лаврентій, * 12.4.1797 в Холмі; син Івана й Олени; лат. обряду; навчався в Холмських школах, а богослов'я студював у Холмському м-рі; знав мови: польську й руську. До Чину вступив

1.11.1816; обіти склав 14.5.1823; свяч. на священника 3.8.1823. До 1835 перебував у Любліні, Холмі й знову у Любліні, а потім – до 1838 був вікарієм і проповідником у Замості; до 1839 був вікарієм у Люблінському м-рі, після чого – сотрудником у парафії в Колемчицях; 1844 знову був у Холмі сповідником; 1847-1850 – магістром новиків у Білій; 1851-2 – ігуменом у Любліні; 1853 – у Холмі, сотрудником у Колемчицях, і 1855 – сповідником в Холмі, де перебував також 1864 р. (АЛ ХК, т. 745 - 249-250, 281, 336, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304). В 1875 р. мав би прийняти православ'я; † 1877 р. (Колбук, ц.тв., 179).

67. Осолінський о., Феліціян, * 1762 в с. Корчівці; вчився в Білій і у Віленській Академії. До Чину вступив 1780; обіти склав 1781, свяч. на священника 1789. Був проповідником і сповідником у Більському м-рі (1807-1812) і також – 1918 (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10; т. 748 - 34, 72-3, 83).

68. Панасевич Павло Петро, * 20.3.1832 в м. Грубешів; до Чину вступив 10/22.9.1857; 1861 на пров. капітулі вибрано його провінційним секретарем й адміністратором м-ря в Замості. Там перебував він також 1864 р., а по замкненні монастирів мав би перейти на приватну працю чи й православ'я (АЛ ХК, т. 746 - 245, 294; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

69. Папиц о., Антін, * 30.11.1806 в с. Радче, на Підляшші; син Семена і Маріянни; лат. обряду; вчився вдома, богослов'я «слухав» у Варшавському м-рі; перед вступленням до м-ря був учителем у парафіяльній школі; знав мови: польську й руську. До Чину вступив 15.11.1826; обіти склав 14.11.1827; свяч. на священника 21.12.1830. До 27.1.1832 перебував у Холмському м-рі; був економом в Білій – до 3.5.1832; сотрудником у Любліні – до 5.3.1833; знову в Холмі – до 10.10.1833; був проповідником у Варшаві до 14.10.1834, диригентом музики і вікарієм у Холмі – до 1837; сотрудником у Колемчицях – до 1838; промотором Братства і вікарієм у Холмі – до 1841; потім перебував у Холмі і був сотрудником парафії – до 1844, а 1847-9 – ігуменом у Любліні; брав участь в пров. капітулі 1838 р. (АЛ ХК, т. 745 - 158, 249-250, 281, 336, 421, 457; т. 746 - 5, 50).

70. Перацький о., Панкратій, * 1733 в Бересті Литовському; до Чину вступив 1758. Брав участь в пров. капітулі 1810 і ще 1812 знаходився на списку Варшавського м-ря, в якому працював від 20-х років (АЛ ХК, т. 748 - 24, 75-6).

71. Пирогович о., Юліян, * 23.10.1815 в м. Грубешові; син Степана й Пелагії; сх. обряду; вчився в Грубешові, а богослов'я студював у Холмській семінарії. До Чину вступив 11.11.1836; обіти склав 1837; свяч. на священника 11/23.5.1841. Був проповідником у Замості до 12/24.3.1842, а

потім – проповідником у Білій; 1844 – проповідником у Варшаві (АЛ ХК, т. 745 - 251-2, 283, 300, 32.).

72. Пйотровський о., Теодор, * 1748 на Волині, а в іншому місці – в Галичині; до Чину вступив 1780; свяч. на священника 1788; вчився вдома і в Лавришові. 1810 р. був парохом у Спасі, що належав до Холмського м-ря; в ньому перебував уже від 17-х років; там він фігурує на списках з 1812, 1818 та 1824 р., де був сповідником, а останньо обслуговував парафію в Колемчицях (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10, 90; т. 748 - 30-1, 76, 80).

73. Постовський о., Ювіналій – 1834 на пров. капітулі вибрано його ігуменом Люблінського монастиря (АЛ ХК, т. 745 - 145).

74. Пронович Самуїл, * 1783 в Галичі; до Чину вступив 1802. Від двох років 1810 р. перебував у Холмі (АЛ ХК, т. 748 - 76).

75. Прушинський о., Лука, * 1786 в Литві; до Чину вступив 1787. За дозволом перебував 1810 р. при парафії Гарбов, коло Любліна; від 1811 року жив у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 36, 76).

76. Пухир о., Августин, * 1798 в Святковій Малій, Галичина; до Чину вступив 1829 р.; студював у Добромилі і Холмі. 10/22.2.1842 перенесено його з Холмського до Варшавського монастиря і в тому ж році він утік до Галичини (АЛ ХК, т. 745 - 200; Колбук, ц.тв., 179).

77. Рачинський о., Порфїрій, * 29.8.1806 в м. Грубешові; син Петра і Татяни; сх. обряду; вчився в своїм місті; знав мови: руську й польську; до Чину вступив 5.11.1827; обіти склав 1828. Від 1831 до 1840 був, як не-вільник, інтернований в монастирі у Слободакін, В'ятської губернії. До 1842 виконував обов'язок економа в Холмському м-рі, а потім висвячено його на священника. 1844 перебував у Білій, під поліційним слідством; 1847-8 – сотруди́к у Замості; 1849-1850 – у Білій; від 1851 проживав у Холмському м-рі, де 1853 був сотруди́ником у Спасі (АЛ ХК, т. 745 - 251-2, 283, 336, 421, 457; т. 746 - 50, 84, 90). † 1853.

78. Рапайко о., Йосафат, * 1810; до Чину вступив 1847; як брат-помічник перебував (1851-1853) у Холмському м-рі; 1855 він там поданий вже як піддиякон; 1861 брав участь у пров. капітулі як адміністратор м-ря в Замості, з якого в тому році був перенесений до Холма, і там він знаходився 1864 (АЛ ХК, т. 745 - 84, 90, 151, 186, 286, 314; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302).

79. Ролинський Август, * 1790 на Волині; до Чину вступив 1808. Від двох років 1810 р. проживав у Холмському м-рі і 1818 був там поданий як дякон (АЛ ХК, т. 748 - 76; т. 745 - 10).

80. Ружанський о., Іван, * 1743; 1810 працював у Холмському м-рі,

де був диригентом музики і в тому році брав участь у пров. капітулі (АЛ ХК, т. 748 - 24, 30-1).

81. Рутський (Руцький) о., Сергій Семен, * 25.5.1838, у Більському повіті; селянський син; східного обряду; до Чину вступив 1856; 1864 р. проживав у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 199, 202, 214; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302).

82. Седлецький о., Вінкентій, * 1756 на Волині; вчився в Дорогичині; до Чину вступив 1774, а богослов'я студював в Супрасльській архимандрії. Від 1808 р. перебував у Холмі. Під 1817 роком він фігурує як ректор Холмської семінарії (АЛ ХК, т. 745 - 7, 10; т. 748 - 76, 80).

83. Скальський о., Павло, * 4.7.1839 в м. Біла; син гр.-кат. свящ. До Чину вступив 16/28.1.1859, по закінченні повітової школи в Білій; 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висвятив на священника, бо хотів його післати до Варшавського м-ря й на студії в Академію; там перебував 1864 р. (АЛ ХК, т. 746 - 260, 261, 301; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Мабуть прийняв православ'я (Колбук, ц.тв., 180). † по 1884.

84. Скородинський Венедикт, * 1791 в Україні; до Чину вступив 1809. Від 1810 року перебував у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 76).

85. Смогожевський о., Інокентій, * 1763 в Литві; вчився у Володимирі Волинським, у Жировицях та в Римі; до Чину вступив 1780; свяч. на священника 1790. За дозволом настоятелів 1810 р. перебував при парафії в Тарговиську. 1817 – вікарій у Любліні; 1824 – ігумен у Замості (АЛ ХК, т. 745 - 7; т. 748 - 11, 36, 76, 80).

86. Святинський о., Ілярій, * 1773 в Кам'янці Подільським; вчився в Бучачі, Білостоці і Бравнсберзі; до Чину вступив 1787. Як ректор Холмської семінарії і настоятель м-ря, 1810 р. брав участь у пров. капітулі. 1812 р. був ігуменом у Варшаві; 1817 – у Замості; 1818 – проповідником у Білій; а 1823-4 – знову ігуменом у Холмським м-рі; 1825-9 – протоігуменом Холм. провінції (АЛ ХК, т. 745 - 7-11, 90, 94; т. 748 - 11, 24, 30-1, 75-6; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 295).

87. Старожинський о., Віктор – згадується 1824 в Холмі як дякон; 1825 перебував у Білій, а пров. капітула 1834 р. назначила його адміністратором монастиря в Замості (АЛ ХК, т. 745 - 90, 94, 144).

88. Старосолець о., Іван, * 1846; до Чину вступив 1861; 1864 р. перебував у Більському м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 360; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Правдоподібно перейшов на православ'я (Колбук, ц.тв., 181). † по 1884.

89. Терлецький о., Іраціян, * 1776 у Львові; до Чину вступив 1798; обіти склав 1799; 1810 р. належав до Холмського м-ря, перебуваючи в

тому часі при васил. парафії в Колемчицях; 1812 фігурує у Люблінському м-рі (АЛ ХК, т. 748 - 30-1, 75-76).

90. Точинський о., Теофіл, * 1748; до Чину вступив 1780; свяч. на священника 1781; навчався вдома та в Бересті. 1812 р. був сповідником у Білій, а потім – у Замості (1823-4); † 1849 р. – в іншому місці: 1852 (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10, 90, 94; т. 748 - 72, 83).

91. Троць Фелікс, * 1842; до Чину вступив 1861; 1864 р. жив у Більському м-рі, мабуть ще без свячень (АЛ ХК, т. 746 - 360; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302).

92. Троцевич о., Софроній, * 27.12.1816 на Підляшші; син Христофора і Маріяни; сх. обряду; селянського походження. Вчився приватно, а богослов'я скінчив у Холмському м-рі; знав мови: руську й польську. До Чину вступив 20.1.1834; обіти склав 6.3.1836; свяч. на священника 19.2/3.3.1839. До 1840 трудився в Холмському м-рі, потім, до 1842, у Більському, де заступав ігумена; 1847 перебував у Замості і так само 1848-9, але ув'язнений – «в казематах»; 1850 вже поданий у Варшавському м-рі, а 1851-61 був ігуменом у Білій; 1861 брав участь у пров. капітулі, на якій був також обраний пров. консультором; у Білій фігурує і в 1864; відтак був вивезений чи інтернований (АЛ ХК, т. 745 - 255-6, 285, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196, 286, 294; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

93. Тусєвич Микола, * 1843; до Чину вступив 1861; 1864 р. перебував у Більському м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 358-372; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Колбук подає, що прийняв православ'я (стор. 182); помер після 1884 року.

94. Філяшевич (Філошевич) о., Маркел, * 1774 на Поділлі; до Чину вступив 1792; свяч. на священника 1812; вчився в Бучачі, Замості та Львові. 1817 був проповідником у Холмському м-рі; 1818 – у Варшавському, а 1824-5 знову в Холмському (АЛ ХК, т. 745 - 8, 10, 68, 90).

95. Франковський о., Йосафат Ісидор, * 6.4.1841 в с. Березниця, Грубешівський повіт; син урядовця; навчався в пов. школі в Грубешові; до Чину вступив 28.11/10.12.1859; 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висвятив на священника; 1864 р. перебував у Холмському м-рі; потім перейшов до Галичини і перебував у Жовківському м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 251, 261, 302; ЗЧСВВ XII/1988, с. 302, 304; Ліковські, с. 308).

96. Фурман (Нецкевич) о., Гавриїл Григорій, * 23.3.1839 в с. Вогинь у Більському повіті; до Чину вступив 3/15.7.1859; обіти склав 24.11/6.12.1860; 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висвятив на священника; 1864 р. перебував у Холмському м-рі; довший час був інтернований; 1915 р. повернувся до звільненого у Варшаві монастиря і там прожив ще три роки; † 7.9.1919 (АЛ ХК, т. 746 - 268, 280, 302; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302, 304).

97. Царевич о., Гімнасій. В доступних нам документах його ім'я по-дибуємо тільки в одному списку з 1810 р., коли він був адміністратором Люблінського монастиря (АЛ ХК, т. 748 - 35-6).

98. Ціхановський (Цсхановський) сп., Фердінанд (18.9.1759 - 7.4.1828), родом з Ціхановця, Підляшшя. Був професором філософії і префектом василіянських шкіл у Жировицях; 10 років єпархіяльним екзамінатором; 14 років ігуменом Холмського монастиря; консультором Галицької Провінції. 1810 р. брав участь у провінційній капітулі, як ігумен Холмського монастиря; на цій капітулі був председником і 27.2.1810 вона його вибрала першим Візитатором з правами протоігумена. На цьому становищі він перебував тільки до 27.11.1810, бо вже 2 жовтня цього року був висвячений у львівській катедрі св. Юра на Холмського єпископа. З усіх з'єднаних єпископів, він перший був сенатором у Конгресовім Королівстві і займав у сенаті перше місце – по примасі. Упокоївся в Холмі 7.4.1828 р. (АЛ ХК, т. 748 - 21, 24, 30-31, 76; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 284, 293; Polski Słownik Biograficzny, t. 4, s. 32-3; Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t. 3, s. 462).

99. Шелевицький о., Василь, * 15.3.1790 в с. Бузовня, в Люблінській обл.; син о. Василя і Маріянни; сх. обряду; вчився приватно, а богослов'я – у Холмському м-рі; знав мови: польську й руську. До Чину вступив 20.1.1834; обіти склав 20.3.1835; свяч. на священника 25.3/6.4.1837. До 28.11.1839 перебував у Холмському м-рі; був сотрудником парафії у Любліні до 1840 та заступником ігумена до 14.3.1842, потім економом у Замості, де 1846-8 був адміністратором монастиря (АЛ ХК, т. 745 - 253-4, 283, 336, 421, 457).

100. Шенейко о., Палладій, * 30.1.1807 в с. Шенейки на Підляшші; син Дмитра й Маріянни; міщанин; сх. обряду. Вчився в Білій, а богослов'я студював у Холмській семінарії; знав мови: руську, польську й латинську; до Чину вступив 15.8.1829; обіти склав 1830; свяч. на священника 24.8.1834. До 1835 працював у Холмським м-рі; був проповідником у Замості до 1839; у Варшаві – до 1840; до 1/13.3.1842 трудився у Більському м-рі, а потім був ігуменом Люблінського м-ря; 1844-1851 проживав у Холмським м-рі, обслуговуючи парафію Дияконів, а потім у Спасі; 1852 знову перебував у Замості, 1853 – в Любліні «на курації і покуті в Боніфратрів»; 1842 брав участь у пров. капітулі (АЛ ХК, т. 745 - 253-4, 285, 297, 314, 336, 421, 457; т. 746 - 5, 50, 84, 90, 151, 196). 1864 знаходився в Холмському монастирі (ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302).

101. Шистовський о., Лярій, * в Курляндії; до Чину вступив 1772. В 1812 р. вже 16 років перебував у Холмському м-рі як «архитект провінції» і з таким титулом, 1810 р. брав участь в пров. капітулі (АЛ ХК, т. 748 - 24, 30-1, 76).

102. Школьніцький о., Павло, * 1763 в м. Ярослав, Галичина; до Чину вступив 1787; обіти склав 1788; свяч. на священника 1795. Вчився в Крем'янці й Загорові. Брав участь 1810 р. у пров. капітулі; трудився у Замості 1794-1810 і був там 1817 вікарієм (АЛ ХК, т. 745 - 7, 11, 77; т. 748 - 77, 81).

103. Штаттден (Штаден) о., Йосиф, * 1724 в Курляндії; до Чину вступив 1740, чи, правдоподібно, 1770 р., як подано в іншому місці. Від 1788 до 1812 р. проживав у Холмському монастирі, де 1810 р. був проповідником (АЛ ХК, т. 748 - 30-31, 76, 80).

104. Шулякевич о., Антін, * 30.1.1883 в с. Рожанка, пов. Радзінський; син гр.-кат. свящ.; 1.10.1861 протоігумен просив єпископа, щоб його висвятив на священника; потім його перенесено з Холма до м-ря в Білій; 1864 р. перебував у Холмському м-рі (АЛ ХК, т. 746 - 207, 302; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 302). Правдоподібно перейшов на православ'я (Жолбук, ц.тв., 182).

105. Шумборський о., Феліціян, * 15.10.1771 в м. Остріг на Волині. Вчився в Острозі, філософії – у Білостоцькому м-рі, а богослов'я – у Бравнсберзі; до Чину вступив 1788. В 1810 р. перебував за дозволом настоятелів у домі Непжецьких, виховуючи дітей в Пешчаці; 1796-1812 – у Холмському м-рі; 3.10.1814 - 22.9.1821 був протоігуменом; з 1824 – секретарем єпископа, а потім (1828-1851) єпископом Холмської єпархії; † 1851 (АЛ ХК, т. 745 - 10, 90, 94; т. 746 - 30-1; 748-80; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 294).

106. Щуровський о., Тимотей, * 1740. Згаданий тільки в одному списку з 1810 р. як «заслужений в Чині», що «за дозволом» перебував на капеланії в Парчеві (АЛ ХК, т. 748 - 30-31).

107. Ямйолковський о., Ісидор, * 1752 в Дорогичині; до Чину вступив 1773. Понад 40 років був парохом і настоятелем у Варшаві; 1819-1824 рр. був теж протоігуменом. † 11 травня 1834 р. (АЛ ХК, т. 745 - 68-9; т. 748 - 75-6; ЗЧСВВ XIII/1988, с. 305; Bartoszewicz J., Kościoły Warszawskie, 1855, s. 300).

108. Юськевич (Юшкевич) о., Дезидерій, * 26.10.1765 в Галичині; сх. обряду; міщанин; вчився в Лаврові й Холмі, був приватним учителем дітей; знав мови: руську, польську, латинську й німецьку. До Чину вступив 11.10.1800; висвяч. на священника 30.12.1810; перебував у м-рях у Холмі й Замості та кілька років був вікарієм у Любліні – до 1836, потім консультором провінції і сповідником у Білій, а 1841-2 сповідником і магістром новиків; 1844 фігурує вже як «емерит» (АЛ ХК, т. 745 - 8, 239-40, 273, 336; т. 748 - 77, 81).

III. MISCELLANEA – РІЗНЕ

ОЛЕКСАНДРА ГНАТЮК

ПОЧАЇВСЬКИЙ «БОГОГЛАСНИК» — АНТОЛОГІЯ ДУХОВНОЇ ПІСНІ

Двісті років тому видано «Богогласник», що й стало нагодою організувати цей симпозіум.* Сто років тому (1890 р.), натомість, почалось його вивчення українськими дослідниками.¹ Сталось воно у Львові, коли Іван Франко опублікував свою статтю «Наші коляди» в газеті «Діло». Після нього з розвідками на тему «Богогласника» і, ширше, духовних пісень, виступили корифеї української науки — Михайло Грушевський,² Михайло Возняк,³ Володимир Гнатюк,⁴ а в Петербурзі — Володимир Перетц.⁵ 1919 рік перервав дослідження над цією ділянкою. Вони не повнювалися, хіба з маленькими винятками,⁶ аж по сьогодні.

* Текст зачитаний на симпозіумі, присвяченому двохсотріччю «Богогласника». Симпозіум відбувся у Львові 5-6 грудня 1990 року.

¹ До 1890 р. про «Богогласник» писали, здебільшого принагідно, російські і білоруські вчені: П. Безсонов (*Калеки перехожие*, Москва 1864, с. 11-111), И. Котович («Богогласник», его значение, употребление в народе, *Виленский Вестник*, вр. 127, 1866), А. Хойнацкий, (*Западно-русская церковная уния в ея богослужении и обрядах*, Киев 1871, гл. IV). Спеціальне дослідження видав у Вільні 1876 р., Н. Мирович (*Библиографическое и историко-литературное исследование о «Богогласнике»*). З українських вчених до 1890 р. зробив замітку про «Богогласник» лише Ц. Нейман (*Малорусский песенник XVIII в.*, Киевская Старина, 1884, т. IX, май).

² Кілька духовних віршів з Галичини, Записки Наукового Товариства ім. Шевченка, т. 14 (1896), *Співаник з початку XVIII ст.*, ЗНТШ т. 15, 17 (1896).

³ М.ін.: *З культурного життя України XVII-XVIII ст.*, Львів 1912; *Матеріяли до історії української пісні і вірші*. Українсько-руський архів, т. IX-XI, Львів 1913-1916.

⁴ Кілька духовних віршів (*Співаник з Грушова*), ЗНТШ т. 56; *Угро-руські духовні вірші*, ЗНТШ т. 46, 47, 49; *Угро-руський співаник Івана Грядилевича*, ЗНТШ т. 88; *Хоценський співаник Левицьких*, ЗНТШ т. 91.

⁵ *Историко-литературные исследования и материалы*, т. I, ч. 1, 2, т. II, Петербург 1900-1902; *Очерки старинной малорусской поэзии*, Известия Отделения Императорской Академии Наук, т. VIII (1903), I.

⁶ Маю на увазі статті: Олексі Горбача, «Москаль-чарівник» Івана Котляревського і почаївський «Богогласник», *Analecta Ordinis sancti Basilii Magni*, v. VII, fasc. 1-4, Romae 1971; Wiesława Witkowskiego, *Uwagi o poezji religijnej Ukraińców-unitów i o poczajowskim «Bohohłasnyku» z 1790 г.*, *Zeszyty Naukowe KUL*, та Олександри Гнатюк, *Сторінка з історії української духовної поезії — почаївський «Богогласник»*, Варшавські Українознавчі Записки, т. I, с. 121-133, Варшава 1989. Варіант цієї статті надруковано також у польському журналі «Przegląd Humanistyczny».

Досі учені розглядали «Богогласник» та українську духовну пісню як чисто літературний феномен, або, — а це стосується передовсім російських дослідників, — у полемічній пристрасі намагалися доказати «експансіоністські» прагнення Василянського Чину, а то й «уніятської», як вони називали, Церкви.

У цій доповіді хочу звернути увагу на інші аспекти проблеми. Головне її завдання показати ширшу, ніж історико-літературну чи музикологічну перспективу. Я намагатимусь доказати, що розглядаємо перш за все не художній твір, а твір, що прославляє Бога, для аналізу якого не досить літературознавчого чи музикологічного апарату, а потрібне також відчуття його релігійної вартості, наповненості. Розглядати духовні пісні — це, по суті, розглядати феномен так мистецький, як і релігійний. Невипадково також називаю духовні пісні твором мистецтва, вважаю бо, що саме в них здійснюється синтез слова, музики і, до певної міри, малярства. Ця думка стане більш зрозумілою, коли усвідомимо ситуацію виконання твору — співали його в церкві перед іконостасом,⁷ після літургії або проповіді, а також під час місій.

Однак, до обговорення названих питань необхідно устійнити основні поняття. У заголовку доповіді називаю за Іваном Франком «Богогласник» антологією духовної пісні. Антологія — слово грецького походження, яке в буквальному перекладі означало «зібрання квітів», тобто кращих творів. Як правило, антологія охоплює твори різних авторів за тематичним, жанровим або історичним принципом, отже вимагає відбору текстів, який здійснює упорядник.

Антології в сучасному розумінні почали з'являтися на Україні у половині XIX ст., проте сам спосіб вибору текстів — це явище набагато давніше, коли згадаємо принципи укладу Євангелії — апракос чи «Збірників Святослава», або пізніші «Шестоднев» чи молитвослови. Подібно й назва — функціонувала на Україні вже в XVII-XVIII століттях, коли згадати, що одним з найпопулярніших тоді видань був «Антологіон»⁸ — збірник молитов, уривків Святого Письма, богослужбових текстів, житій, повчань. Метою цих збірників було давати християнські моральні настанови читачеві — духовній особі чи мирянину. Дидактизм,

⁷ На мій погляд можна знайти типологічну схожість між епічною оповіддю про життя святих у піснях та малярською розповіддю цього ж сюжету на житійних клеймах українських ікон.

⁸ Згадати хоча б «Антологіон» з 1619 р., виданий у Києво-Печерській Лаврі під редакцією Єлисея Плетенецького, Памва Беринди і Захарії Копистенського та пізніші видання цієї ж друкарні — 1636, 1734, 1745, 1766; львівської друкарні братства — 1632, 1638, 1643, 1651, 1694, 1738, а також Новгород-Сіверської, Чернігівської та Почаївської типографії.

релігійне просвічення простого народу — це також одне з чільних завдань «Богогласника», про що прямо говорять упорядники.⁹ Водночас «Богогласник» являє собою уже не компілятивний збірник текстів різних жанрів, авторів, епох і тем, як це було раніше, а першу у сучасному розумінні антологію — широку добірку творів одного жанру, одної епохи й одної теми. Саме про тему цієї антології, про жанрову специфіку духовної пісні, про деякі питання авторства творів та про редагування антології говоритиметься у цій доповіді.

Тему, якій присвячена антологія, окреслює вже сама назва книжки — «Богогласник». До неї увійшли твори, що прославляють *Бога*. Заголовок співзвучний також з літургічною традицією; адже богослуження й літургія в основі своєї побудови мають 8 *гласів*. Упорядники «Богогласника», безсумнівно, вірили, що «хто молиться співаючи, удесятеро більше прославляє Бога». Співана форма тексту має також цілком практичну — дидактичну мету. Ще на зорі християнства духовні поети знали, що співане слово має надзвичайну здатність запам'ятовуватись простолюдом і почали орудувати цим словом спершу у боротьбі проти ересей, що масово розповсюджувались у IV-V столітті по Хр.¹⁰ Цю ж властивість співаного, заримованого тексту, укладеного в строфи, що відповідають мелодичному перебігові, використали українські духовні у післятридентську добу, коли найуважливішим завданням було протиставитися реформаторським впливам. Це протиставлення відбувалося, м.ін., шляхом просвічення мирян і поглибленням релігійного життя особистості. У цю добу особливо популярною стає релігійна пісня, зокрема велике її розповсюдження можна помітити в Німеччині (паралельно до протестантської пісні), Чехії, Словаччині, Польщі та на цих територіях України, Білорусії і Литви,¹¹ що були під впливом З'єднаної Церкви¹² і, зокрема там, де знаходились монастирі Василянського Чину.¹³ Ці німецько-, чесько-, сло-

⁹ «Завдяки цим пісням багато хто може уникнути скверних забав, танців, пиятик, сварів та інших неблагородних занять у свята», — ці пісні «відганяють смуток і жаль від серця і розбуджують задоволення душі, жаль серця і бажання покаятися та змінити спосіб життя» (фрагменти передмови у моєму перекладі). Подібно, частина коляд служить «простішим співцям (...) замість небогоугодних колядок».

¹⁰ O. JUREWICZ, *Historia literatury bizantyjskiej*, Warszawa 1987, s. 84.

¹¹ E. ANGYAL, *Świat słowiańskiego baroku*, Warszawa 1972, s. 55-57, 67, 74, 76, 83 і in.

¹² Цього терміну вживаю на окреслення Руської Церкви, що з'єдналася з Римом. Терміну греко-католицька церква на окреслення тої церкви можна вживати щойно з кінця XVIII, після декрету Марії Терези.

¹³ Добрим прикладом тут буде широке побутування духовної пісні на Мараморщині (Закарпаття), де, як пише Володимир Гнатюк у статті *Угро-руські духовні вірші*, ЗНТШ, т. 47, завдяки діяльності василіян у XVII ст. існували школи на високому рівні, була навіть богословська колегія. Випускники цих шкіл ставали прошарком інтелігенції, саме з-посеред них походять автори і переписувачі духовних пісень, що виникли на Угорській Русі.

вацько-, україномовні пісні досить схожі тематично, а також у художніх засобах, не говорячи вже про релігійний ракурс. Однак типологічна подібність не означає рабської залежності на осі захід-схід.

Перші дослідники «Богогласника»¹⁴ надмірно підкреслювали цю залежність, вважаючи, що на виникнення цієї антології мали вплив перш за все польські збірники набожних пісень, полишаючи осторонь українську й білоруську традицію списування співаників, традицію книжної духовної поезії і, врешті-решт, чималий вплив літургійних і богослужбних текстів. Цей наголос на польські джерела «Богогласника» і, загальніше, духовної пісні можна пояснити, *по-перше*, вибором методології компаративістики, що вивчає саме взаємновпливи та, *по-друге*, полемічною пристрастю¹⁵ і переконанням про шкідливість впливу «Богогласника» на православний люд з огляду на присутність у ньому католицьких догматів. Це, зрештою, парадоксально, що першими почали вивчати «Богогласник» росіяни й білоруси.¹⁶ Вони ревно відстоювали православ'я і доказували, що поява «Богогласника» була проявом експансіонізму «уніятської» Церкви. Звертаючи увагу на місіюну, католицьку мету пісень «Богогласника», вони здавалися не помічати, що це не завдяки «Богогласникові» духовні пісні здобули таку популярність, а навпаки — видавці «Богогласника» вийшли назустріч зацікавленню мирян. Духовні пісні користувались популярністю задовго до появи «Богогласника», побутували в численних варіантах у рукописних співаниках на значній частині територій сьогоднішньої України й Білорусії. Слід наголосити, що розповсюдження духовних пісень не було накинута ззовні єзуїтами, василіянами чи силами контрреформації. Безперечно, Католицька Церква сприяла їх поширенню, проте не добилася б такого результату, якби ці твори не виникали з духовних потреб тогочасних віруючих.

Поглиблення релігійності, проявом якого і є ці пісні, спричинене не самим Тридентським собором чи діяльністю певних монаших чинів, а духовною кризою європейської культури на зламі XVI і XVII ст., усвідомленням обмеженості людського розуму, спостереженням нездоланих, трагічних суперечностей у світі. Не слід забувати й того, що XVII-XVIII ст. були позначені спалахами пошестей та довготривалими і кривавими війнами, які змінили образ Європи, особливо — Східної. Зрозумілим тоді стає повсюдне тогочасне переконання: «vanitas vanitatum et omnia vanitas» і звертання до високого духовного життя, далекого від суєти, життя націленого на душевне спасіння і здобуття таким чином вічного

¹⁴ Зокрема В. Перетц, Н. Миревич та інші.

¹⁵ Це стосується досліджень Н. Миревича, А. Хойнацького, І. Котовича.

¹⁶ У роки 1864-1886 з'явилося чимало статей і досліджень, див. прим. І.

блаженства. Саме таке переконання висловлюють тексти «Богогласника». Хоч сьогоднішньому читачеві такі життєві принципи можуть здатися і чужими, і малопривабливими, то вони такими не були. Це лише мнима регресія у психічному житті, насправді вона відкриває широку перспективу буття, являє собою одкровення істини людського життя, його недовготривалість та хистку непевність. Саме ця істина викликає в людині розуміння й внутрішній зв'язок з тим, що незмінно залишається стійкою вартістю, опорою. Значна частина духовних пісень, зокрема покайних, вказує дорогу духовного очищення, одкровення та з'єднання з Богом. Закінчення кожної з цих пісень закликає до такого подвигу. Можна сказати, що чинити добро — це перша мета всіх цих творів, інакше кажучи, «молитва слова має перетворюватись у молитву дії».¹⁷ Це, звичайно, є запереченням відомої тези про відстороненість релігійної поезії від життя, запереченням не через наведення прикладів зв'язків з життям — згадок про історичні події, пошесті, соціальні конфлікти тощо. Чільним завданням цієї творчості було вплинути на людські дії, перетворювати людину і тим шляхом також перетворювати цей світ у людяніший.

Духовні пісні, як і кожна молитва, знаходяться десь на межі існування та його суті, що проявляється у ніколи не задоволеному прагненні до щастя, безсмертя й істинності та існуванням, яке підлягає законові терпіння, смерті та ілюзорності.

Духовні пісні, як уже сказано, створені на прославу Бога. Це означає, що саме Бог є головним їх адресатом. Адресатом, але й водночас спонукою, тобто початком і кінцем молитви. Ланцюг сприймання тут набагато складніший, аніж у випадку секуляризованої літератури;¹⁸ він збагачений, коли можна сказати, трансцендентом, який надає звичайній ситуації переказу незвичайний, бо трансцендентний вимір.

Саме цей вимір зумовлює особливість становища й автора, і слухача. Як відомо, духовні пісні у переважній своїй частині анонімні,¹⁹ проте кожна з них має свого конкретного автора і не слід говорити про якийсь уявне колективне авторство чи народність цих творів.²⁰ Анонімність ду-

¹⁷ *Z głębości. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, Warszawa 1966, artykuł wstępny Andrzeja Jastrzębowskiego i Antoniego Podsiada, s. 20.

¹⁸ R. WELLEK, A. WARREN, *Teoria literatury*, Warszawa 1975, s. 182-194.

¹⁹ С. Щеглова на основі реконструкції акростихів та інформацій над текстом, називає 42 авторів пісень «Богогласника», М. Возняк досліджуючи пісні з рукописних співаників розшифровує багатьох невідомих авторів, подає також інформації про біографію деяких з них (*Матеріали до історії української пісні та вірші*).

²⁰ Усі визначальні риси народної словесності (йдеться про анонімність, усне передавання, варіативність та широке розповсюдження) притаманні духовним пісням. Попри те, їх не можна вважати народними з таких причин: 1) автор цих пісень *волів* лишатися анонімним; 2) художній код пісень (барокково ускладнений) неспівзвучний з поетикою

ховних пісень закладена в їхній суті; вона цілеспрямована, не випадкова. Ще раз наголошу: Бог не лише адресат, але й ініціатор цих творів. Як висловився Сергій Аверінцев: «кожного творця (біблійних книг – О.Г.) оточує багатьох співтворців — перш за все, ясна річ — його Господь, а далі — мудреці минулих століть, зі спадщини яких він може вільно черпати, не побоюючись звинувачення у плагиаті, та й нарешті племінна спільнота, що бере участь у ситуації розмови. Головна інша річ — те, щоб слово взагалі було сказане, увійшло в розмову, ожило в ній, постійно змінюючись стосовно до її перебігу».²¹ Сказане з невеликими корективами може стосуватися й духовних пісень. Це і є причиною приховування свого імені; зашифрування його в акростихах не суперечить цій тезі, це барокова гра з читачем і водночас вплетення знаку свого імені в святий текст.

Анонімність виявлена і в специфічній конструкції ліричного «я». У його формуванні унаочнюється роль поета-творця, що лише частково належить цьому світові. Щоправда поет в есхатологічному вимірі підлягає тим самим правам, та шляхом своєї творчості-молитви, шляхом участі у чудотворності (наприклад оповідь в піснях у честь святих ведеться так, немовби оповідач був нематеріально присутній під час дії), він здійснює Господні намірення. Якщо формально проаналізувати духовні пісні, переконаємось, що більшість приналежить і до категорії опосередкованої лірики, де ліричне «я» заховане за оповіддю чи описом, і до категорії лірики колективного героя (ліричний герой виступає як «ми») схрещеної з інвокаційною лірикою. Це схрещення характерне саме для молитовної форми, що має закликати людей, взаємозв'язаних переконанням і прагненням до виконання Господньої волі. Саме ця конструкція ліричного героя та ліричної оповіді спричинює вторинну анонімність — анонімність ліричного героя.

Цікавим випадком іншого трактування ліричного героя вважаю покаянні пісні. Ліричне «я» знаходиться тут на першому місці (напр. «Плачуся і ужаसाюся, егда он день помишляю», «Согріших о Боже мой, отнюдь не таюся», фрагмент пісні «Лакнуций світе» Луки Длонського — «Како пред тебе судію, Боже, мні грішному предстати»), але це ніяк не впливає на його конкретизацію; послуговуючись сучасними поняттями,

народної пісні; 3) їхня мова — книжна українська, іноді церковно-слов'янська, не народна; 4) численні літературні цитування, використання біблійної стилізації, топосів; зрештою вистачить порівняти яку-небудь пісню «Богогласника» з лірницькими (старцівськими) піснями, щоб переконатися про окремішність духовної пісні та їхню приналежність до художньої популярної літератури, не до народної словесності.

²¹ S. AWIERINCEW, *Na skrzyżowaniu tradycji*, Warszawa 1988, s. 30.

²² Там же, с. 31.

ліричний герой у цих піснях — *everyman*. Перша особа однини надає вірогідності ліричній сповіді, але попри те вона не знімає заслони з автора; він присутній і водночас відсутній у цій сповіді, не втрачаючи при тому ні авторитету, ні позиції всезнаючого (тут з малої літери).

У піснях на Господські і Богородичні празники та піснях у честь святих конструювання ліричного героя повністю приховує автора, не менше й в покаючих піснях, в яких він проступає, але як т.зв. «кожна людина», *everyman*. Якраз таке формування ліричного героя становить досягнення літературного барокко. Воно також являє собою значимий елемент духовної пісні, про що вже згадувалось, коли мова йшла про поета-творця, що належить до земного світу, водночас здійснюючи Господні намірення. З цим пов'язане питання авторитету. Це не особистий авторитет як у випадку авторів біблійних книг²² чи літургійної поезії²³ або духовних письменників єпископського сану — Лазаря Барановича, Іоанна Максимовича або афонського ченця Івана Вишенського,²⁴ але авторитет, що впливає саме з анонімності духовної пісні. Залишаючись невідомим, неокресленим, поет може виступати як речник Господніх намірень. Звичайно, вирішує тут не сама недоокресленість автора чи ліричного героя, а кілька елементів у сукупності, у першу чергу те, що творці духовних пісень будують свій авторитет на найбільшому для християн авторитеті — Святому Письмі, про що найкраще свідчить факт, що без знання біблійного коду вони стають суцільним безглуздом для одних, для інших — незбагненим текстом. Показово, що найвагомішу роль відіграють новозавітні книги, передовсім четвероевангеліє, а крім того Псалтир.²⁵ Досі Святе Письмо розглядалося дослідниками просто як літературне

²² Можна подати тут приклад *Ірмологіона*, виданого в Почаєві 1768 р. (та й багатьох інших видань), де цілеспрямовано підкреслюється авторство літургійних пісень. Зараз після передмови знаходиться сторінка (8 зв.) з грав'юрою, на якій — характерне зображення Івана Дамаскина — св. Іван сидить за столом, тримаючи в руці книжку з написом «Кто Тебе не блажит, Пресвятая Богородице», на столі — перо, чорнило, книга, хрест з розп'ятим Христом, на стіні — ікона Богородиці з Ісусом. Під грав'юрою підписаний вірш:

«От Божія Матере суци ісціленна,
Пишет Догмати в честь Пресвятій Дівизи,
Рождшей Бога, хвалима во естеств двоизи.
Бога, Богородицу, любящих хвалити,
Дає ничтоже зло і смертю может повредити».

²⁴ Дж. Гравович, *Авторство і авторитет у Івана Вишенського. Діалектика відсутності*. Доповідь зачитана на міжнародній конференції, організованій до Тисячоліття Хрещення України (Яблонна б. Варшави, 5 листопада 1988 р.).

²⁵ Роль Псалтирі та Євангелій зовсім не однакова. Псалтир дає модель співця, з неї також почерпнуті поетичні тропи та й вся модель духовної лірики, що рідко зупиняється на відокремлених явищах, зате любить в понятті сукупності (пор. Родіон Головацький, *Пояснення богослужень*, Рим 1979, с. 27-28).

джерело — цитат, паралелей, сюжетів тощо. Але цей рівень лише поверховий, бо на глибинному рівні Біблія — це джерело авторитету творця духовних пісень, запорака істинності та ортодоксальності його творів.

Ця роль помітна навіть на сюжетному рівні. Коли у духовній пісні ведеться оповідь про біблійні події, що стали основою літургійного року, у ній проявляється намагання автора передати мовою поезії найбільшу християнську істину, істину про воплотіння Ісуса Христа, і всі звичайні і надзвичайні водночас події з цим зв'язані. Саме ці події лягли в основу теології Одкровення,²⁶ що стало підґрунтям християнської молитви, у тому числі й духовної пісні. Творці, представляючи одкровенні істини, часто послуговуються мовою парадоксів, яка хіба найкраще передає ці істини:

«І зимно терпить, Сотворитель дрижить,
Которий в руках світ держить»
(коляда «Возсіявий над сонце»),
«Нагий, встид за нас поносить»
(пісня про страсті Христові).

Цей вибір способу вислову не випадковий, він свідомий, що доказує фрагмент коляди з «Богогласника» виданого у 1886 році:

«Невмістимий, весь зді містися,
З утроби Діви Христос родился,
О, глубина тайни Божої непостижима»,

або перша стрічка коляди «Бог природу хотяй ізбавити».

Таким чином видно, що бароккова поетика духовної пісні має своє джерело саме у релігійній темі. Закономірним є вживання антитези, парадоксу для вислову Одкровенної істини.

Досі говорилося про тематичну єдність «Богогласника», про те, що він — антологія одної теми — релігійного життя і духовного зростання людини. Принагідно також указано на позалітургійну функцію «Богогласникових» пісень. Але їх об'єднує не лише це; «Богогласник» — це антологія одного жанру. Ближчому визначенню цього жанру хочемо присвятити прикінцеву частину нашої доповіді.

Окреслення жанру можна провести шляхом його опису. Для нинішнього виступу однак більш доцільним вважаємо визначення шляхом протиставлення його іншим жанрам з цією тематикою з огляду на те, що в літературі предмету нагромадилось чимало неточностей

²⁶ *Z głębości*, s. 85.

через нерозуміння властивостей жанру духовної пісні.²⁷

Духовна пісня належить до величезного обширу української духовної поезії, тобто до віршованих творів релігійного змісту. У цьому обширі з нею співіснують інші жанри. Найраніше появилися літургійні форми: служби святим Борису і Глібу, св. Володимиру, св. Ользі, оригінальні акафісти. Ця поезія прилягає до величезного масиву перекладної літургійної поезії. Їм притаманна специфічна, дуже строга, структура²⁸ та безпосередній зв'язок з музикою. Оригінальним українським жанром духовної поезії, жанром який започаткував силабічне віршування в українській літературі, є орації на Різдво і Великдень,²⁹ що виконувались учнями братських шкіл Львова, а згодом Києва. Специфіку того жанру становить спосіб виконання — скандування, а крім того — діалогічність. На зламі XVI і XVII ст. з'являються й полемічні вірші, але немає ніяких відомостей про їхнє побутування інше, аніж у писаній формі, тому й важко окреслити, у чому полягає своєрідність цього жанру крім очевидного — їхнього полемічного спрямування. На початку XVII століття з'являються також спроби епічних віршованих творів — перекази Святого Письма, але вони не стали поширеним жанром.

У середині XVII століття маємо вже багато духовної лірики: епіграми, молитви, квазі-поєми таких авторів як Віталій, Кирило Транквіліон Ставровецький, Іоанн Величковський, Лазар Баранович, Іоанн Максимович, Дмитро Туптало тощо. Їхні вірші, за винятком творів Туптала, функціонували виключно в писемній формі — чи то рукописній, чи друкованій. Ближче охарактеризування авторської духовної лірики вимагало б окремої доповіді, тому не зупиняючись на цій важливій і не досить ґрунтовно вивченій темі, обговорю чергові жанри, що належать до духовної поезії, а саме вірші-трагедії Різдвяних та Великодніх орацій. Завдяки їхньому гумористичному спрямуванню, а іноді глузуванню зі способу святкування цих празників, радянські учені широко презентували ці твори в антологіях, а також присвячували їм розвідки. Ці вірші являють собою пародію орацій, виконувались найімовірніше подібним, — як і

²⁷ Прикладом може бути ототожнювання Щегловою духовної пісні й полемічної поезії (вірші Михайлівського збірника), а також (у інших дослідників) часте зараховування духовної пісні до народної словесності.

²⁸ Початки грецької літургійної поезії припадають на перші століття християнства. Богослужбний канон оформився до кінця X ст., тобто до приходу християнства на українські землі.

²⁹ Памво Беринда, *На Рождество — вірші для утіхи православним християнам*, Львів 1616; Іоаннікій Волкович, *Розмишляніє о муці Христа Спасителя притим веселая радість з тріумфального его воскресення*, Львів 1631. Є також свідчення, що наприкінці XVI ст. учні львівської братської школи виступали з ораціями під час свят.

орація — чином. Це проміжний жанр між лірикою і драмою: так спудеї, як і виконавці анти-орацій — мандрівні дяки — мали своїх глядачів. Проте і авдиторія, і ситуація виконання були різними. До обсягу духовної поезії прилягають також суто релігійні жанри народної словесності — колядки про створення світу, про Різдво, про співстраждання Богородиці (Володимир Гнатюк називає їх старинними) та значна частина лірницьких пісень (пісні про правду і неправду, про Олексія — Божого чоловіка тощо). Проте їх легко відрізнити від духовної пісні: мова цих пісень чисто народна,³⁰ та й поетика відмінна.

Духовну пісню з-посеред вище названих жанрів вирізняє позалітургійна і дидактична функція та співаний спосіб виконання. Пісня — це найдавніший і найбільш розповсюджений ліричний жанр, генетично зв'язаний з музикою. Саме з тих міркувань для підкреслення співіснування з музикою я вибрала цю назву для того жанру з різних жанрів, що вживаються у літературі — духовний вірш,³¹ духовна поезія. Дослідники користуються також іншими окресленнями: псалма,³² кант,³³ гімн,³⁴ але ні одне з них не охоплює всього поля духовної пісні.

На означення духовної пісні з певною тематикою вживаються також назви: коляди; страсні, великодні, марійні, покайні, похоронні та катихизмові пісні. Немає окремих назв для пісень у честь святих та тих пісень, що співаються в інші, крім названих, Господні празники.

У нашій доповіді ми вказали на визначальні риси жанру духовної пісні: молитовність, пісенність, барокковість, позалітургійність та дидактизм. Говорилося також про спосіб виконання. Хоч це очевидно, але зазначу, що існувала і усна форма переказу — спершу рукописна, а згодом і друкована.³⁵

Досі не згадано про процес редагування «Богогласника» — один з не-

³⁰ Про інші відмінності на початку цієї статті.

³¹ Цей термін — прямиий переклад російського «духовный стих», що означає народну поезію старообрядовців.

³² Псалма — це лише покайна пісня або (іноді) відповідник лірницької пісні.

³³ Кант охоплює жанр світської пісні (пісні про нещасне кохання, самотність у світі тощо). Іноді кантом називають також покайну пісню (див. *Український кант XVII-XVIII століть*, Київ 1990).

³⁴ Гімн — це назва літературного жанру, урочистої пісні, що прославляє Бога, героїчні подвиги геросів, великі ідеї. У літературі предмету гімном називається також літургійні пісні — середньовічний жанр церковної поезії.

³⁵ Протягом тридцяти років видано «Богогласник» у Почаєві тричі: 1790, 1805, 1825 р. Видавалися також менші збірники: «Малий Богогласник», «Гласопісець», «Набожні пісні». 1850 і 1886 р. у Львові видано «Богогласник», але з суттєвими змінами. На зламі XIX і XX ст. «Богогласник» видано також у православних друкарнях: київські видання — 1884, 1885, петербурзькі — 1900, 1902, 1903, холмські — 1894, 1900, 1903, почаївські — 1900, 1902, 1908, варшавські — 1934, 1935, 1969.

від'ємних елементів антологій. Про працю редакторів написано вже багато,³⁶ але це питання розглядалося з точки зору естетики, подекуди надавалося йому полемічного звучання, звинувачуючи редакторів-василіян у нехтуванні художніми вартостями текстів і в надаванні їм іншої, більш строгої з позиції ортодоксальності форми. Дійсно, редактори у своїй праці керувалися не тільки літературним смаком, відкидаючи менш довершені твори, але й практичною — дидактичною ціллю. Однак головним критерієм для них була «естетика змісту»³⁷ — вони вибирали ті твори, що найкраще, найвірніше передавали правди віри та Одкровенну істину, що здається найбільш природним критерієм духовних осіб стосовно духовних пісень.

³⁶ Цьому питанню присвятили увагу у своїх розвідках М. Возняк, В. Шурат, С. Щеглова.

³⁷ Це влучне окреслення критерію вибору релігійних текстів походить з антології польської поетичної молитви (*Z głębokości*, s. 51).

о. А. ПЕКАР, ЧСВВ

МИТРОПОЛИТ А. ШЕПТИЦЬКИЙ І ЗАКАРПАТСЬКІ УКРАЇНЦІ

1928 р. Слуга Божий, митр. Андрій Шептицький, ЧСВВ, взяв участь в Успенському відпусті біля монастиря ОО. Василян на Чернечій горі коло Мукачева, де виголосив до сліз зворушливу проповідь про св. віру, яка глибоко запала до сердець 50-тисячного натовпу паломників. З тієї нагоди єпархіяльний орган, *Душпастир*, писав: «Наш монастир ще ніколи не бачив такого достойного гостя, як митр. граф Андрей Шептицький, ім'я якого золотими буквами записане в серцях русинів (українців) за і під Карпатами».¹

Відзначаючи 45-роковини смерті св. п. Слуги Божого Андрія і розкриваючи його численні заслуги для Української Католицької Церкви, нам годі оминати його великих заслуг на церковно-релігійнім полі закарпатських українців, які цілком заслужено вважали його також своїм «*патріархом*», як писала закарпатська преса: «Переживаємо історичні часи. Бог посилає нам патріархів-мучеників (натяк на його російський полон), щоб нас кріпив у св. вірі. За те ми надзвичайно вдячні Божому провидінню».²

З історії знаємо, що після довголітніх надужить мадярських Ягерських єпископів, Апостольська Столиця нарешті визнала права закарпатських українців і 1771 р. створила для них окрему Мукачівську єпархію, однак підчинила її під митрополичий нагляд мадярського Остригомського архієпископа, який рівночасно був примасом Мадярщини.³ Коли відтак 1772 р., після першого поділу Польщі, ціла Галичина була прилучена до Австро-Угорської монархії, то виринуло питання відновлення давньої Галицької митрополії, до якої мали включити також і Мукачівську єпархію. Але мадяри накинулись і не допустили хоч би тільки до церковного об'єднання закарпатських українців з Галичиною, уважаючи такий

¹ *Душпастир*, Ужгород 1928, стор. 229-230.

² Див. статтю «Да всі єдино будуть...» в *Америка*, 22 січня 1958, ч. 12, стор. 2.

³ А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 69-71.

крок «нарушенням мадярської конституції».⁴ На жаль тогочасний губернатор Галичини, граф Й. Гайсрук, підтримав позицію мадяр і так Мукачівська єпархія, й опісля виділена з неї Пряшівська єпархія, zostалися як і раніше під контролею мадярського Остригомського архієпископа. Тут, до речі замітив наш історик: «Мадяри знали, що підчинення закарпатських українців митрополитові свого обряду принесло б і їхнє національне пробудження, а того вони собі не бажали».⁵ З того часу почалась мадярська політика повної ізоляції Закарпаття від Галичини, як на церковнім так і на культурнім полі.

Справа церковного об'єднання Закарпаття з Галичиною стала знову актуальною в половині XIX ст., коли Папа Григорій XVI, після насильного знищення УКЦеркви в Росії царем Миколою I (1825-1855), задумав створити в границях Австро-Угорщини український патріархат з двома митрополіями, тобто Галицькою і Закарпатською. Однак мадяри і цим разом зірвали плани Апостольської Столиці. Вони за ніяку ціну не хотіли погодитися на те, щоб закарпатські єпархії були «вилучені з-під мадярської церковної влади» і тому не допустили створення окремої, хоч би Закарпатської митрополії.⁶

Підкорення мадярському Остригомському архієпископові означало також накинення закарпатському духовенству латинської ментальности, тому Папа Лев XIII, великий прихильник українців, 1888 р. знову виступив з планом приєднати Мукачівську і Пряшівську єпархії до Галицької митрополії.⁷ Однак мадяри і цим разом, на чолі з примасом Іваном Шімором (1867-1891), рішуче спротивилися задумам Святішого Отця, мовляв, їхнє здійснення було б «великою образою національних почувань мадяр».⁸

Ось так стало ясным, що мадяри хотіли вжити УКЦеркву як засіб мадярщення цілого Закарпаття.⁹ Навіть закарпатський депутат до мадярського парламенту, Євген Сабов, син священника і загорілий борець за мадярську літургію, признався о. Волошинові: «Під Карпатами, близько Львівського митрополита, небезпечною є руська (українська) свідо-

⁴ Див. мадярське Меморандум у М. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, р. 667-669.

⁵ J. PELESZ, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1888, vol. II, р. 661.

⁶ О. БАРАН, «Питання українського патріархату», стаття у *Лотос*, Йорктон, Саск. 1962, ч. 1, стор. 26-36; стосовні документи з Ватиканських архівів у *Записки ЧСВВ*, Рим 1960, том III, стор. 454-475.

⁷ Е. ВІНТЕР, *Візантія та Рим у боротьбі за Україну, 955-1939*, Прага 1944, стор. 178.

⁸ ПЕКАР, *Нариси*, 97-98.

⁹ А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Церковна політика мадярів на Закарпатті», стаття у *Збірник на пошану Миколи Чубатого*, Записки НТШ, т. 205, Нью Йорк-Торонто 1987, стор. 297-306.

мість».¹⁰ І саме з цього погляду бачення нам треба розглядати діяльність Слуги Божого Андрія на користь закарпатських українців в Америці і на їхніх рідних землях під Карпатами.

Перші стосунки митр. А. Шептицького з закарпатськими українцями помічаємо у зв'язку з назначенням першого українського католицького єпископа в Америці після того, як він став Галицьким митрополитом.¹¹ В тому часі закарпатські українці творили більшу частину української еміграції в Америці. Тому саме малярська влада започаткувала старання про назначення до Америки закарпатського єпископа, який потрапив би відокремити закарпатців від галичан, бо в тому часі вони творили ще спільні церковні громади. Коли ж 1902 р. Апостольська Столиця вислала до Америки прясівського кан. Андрія Годобая як Апостольського Візитатора, то малярська влада доручила йому «таємні, політичного характеру інструкції», тобто за всяку ціну відокремити закарпатських українців від галичан.¹²

Митрополит Шептицький був свідомий того, що при завзятій опозиції американської єрархії, українці зможуть добитися свого єпископа тільки тоді, коли вони будуть релігійно об'єднані. Тому, збагнувши затії малярської політики, він почав дипломатичні старання про назначення до Америки галицького кандидата, який мав не тільки об'єднати розсварену вже тоді українську еміграцію, але також припинити православний рух, що його пустив у хід саме закарпатський священник з Прясівщини, о. Олексій Товт.¹³

Місія кан. Годобая не вдалася. Він не тільки зігнував галичан, але порізнив між собою також закарпатське духовенство, розпочавши боротьбу т.зв. *прясівчан* проти *мукачівців*. А що він сам був прясівчанином, то мукачівці (їх була більшість) почали боротьбу проти самого візитатора. А тим часом православний рух між українською еміграцією набирив щораз то більшої сили.¹⁴ Навіть малярська влада затривожила, бо православний рух в добі т.зв. московського мессіанізму був прямою загрозою

¹⁰ А. Волошин, *Спомини*, Філадельфія, Па. 1959, стор. 15.

¹¹ Закарпатська газета «Соєдиненія» вже 27 вересня 1901 р. інформувала, що митр. Шептицький робить старання про назначення галицького кандидата на єпископа в Америці – див. *Американській Русській Вестник*, 27 вересня 1901, стор. 2.

¹² Див. листа малярського міністерства до Мукачівського єп. Ю. Фірцака з дня 12 лютого 1902 р. – *Документи свідчать*, Ужгород 1985, стор. 11-12. По своїм приїзді до Америки Годобай сам признався, що він є «урядовим представником малярської влади» – див. *Амер. Русск. Вестник*, 22 травня 1902, стор. 3.

¹³ Див. мою статтю в *Український Історик*, Нью Йорк-Торонто 1976, XIII, стор. 100-101.

¹⁴ За статистикою Ю. Бачинського, *Українська імміграція в З'єдинених Державах Америки*, Львів 1914, стор. 279 – до того часу 18,224 українців, переважно лемків (11,794) перейшли на православ'я.

для їхньої держави. Ось так, завдяки вмільй дипломатії митр. Шептицького, як Відень так і Будапешт підтримав кандидатуру еромонаха Сотера С. Ортинського, ЧСВВ, якого відтак св. Папа Пій Х назначив дня 4 березня 1907 р. першим укр. катол. єпископом в Америці, хоч без відповідної єпископської юрисдикції.¹⁵

Тоді закарпатське духовенство, ображене тим, що не їхній кандидат став єпископом,¹⁶ пішло по лінії малярської ізоляційної політики, почало відкриту боротьбу проти єп. Ортинського.¹⁷ Ця жалюгідна боротьба досягнула таких розмірів, що навіть сам Слуга Божий не був спроможний втихомирити її, коли 1910 р. відвідував Америку.¹⁸ Однак завдяки цій боротьбі митрополитові вдалося переконати Ватиканські кола, що єп. Ортинський не може розвинути успішної душпастирської праці без відповідної юрисдикції. Так 1913 р. прийшло до призначення Владики Ортинського Апостольським Екзархом для всіх українців католиків в Америці з повною юрисдикцією єпископа-ординарія. Тоді також усі закарпатські священники були змушені підчинитися судовласті Ортинського.¹⁹

В тому самому часі виринула справа реформи закарпатських ОО. Василіян, якою ревно зайнявся їхній протоігумен, о. Йоаким Хома, ЧСВВ.²⁰ Доглянувши великий успіх Добромильської реформи в Галичині, о. Хома задумав поширити її також на закарпатські монастирі. Однак малярі ніяк не хотіли погодитися на те і домагались, щоб бажану реформу перевели малярські єзуїти. Та Боже провидіння хотіло так, що ОО.

¹⁵ Лев І. СЕМБРАТОВИЧ, «Як прийшло до іменування нашого першого єпископа в Америці», стаття у *Ювілейний Альманах Української Греко-католическої Церкви у Злучених Державах, 1884-1934*, Філадельфія, Па. 1934, стор. 103-107; Г. Лужницький, *Єпископ – Піонер Кир Сотер з Ортинич Ортинський, ЧСВВ*, Філадельфія 1963, стор. 57-61.

¹⁶ Ось слова закарп. священника, о. д-ра Теодосія Васовчика, коли він згодом підчинився судовласті єп. Ортинського: «Почувши про назначення єп. Ортинського, вони зразу затривожилися, бо він не був одним з них, тобто маляром, і вони зразу постановили не прийняти його, ще заки мали нагоду зустрінути Владика й дізнатися про його плани» – див. *Русин*, Микіспорт, Па., 16 жовтня 1913, стор. 2.

¹⁷ А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Тернистим шляхом Владики-Піонера», стаття у *Світло*, Торонто 1966, ч. 3, стор. 100-102; ч. 4, стор. 147-148. Між 48 священниками, які творили опозицію, 26 було з Мукачівської, 12 з Пришівської і 10 з Галицьких єпархій. Історія боротьби докладно описана у статті, «Кто веде войну против Руськой Греко-католической Церкви и руського народа в Америці», в закарп. газеті *Русин*, чч. 44-46, 16-30 листопада, 1911. Газета *Русин* стояла по боці єп. Ортинського, тоді як опозиція користувалася *Амер. Русск. Вестником*.

¹⁸ Бр. Й. І (родський), «Відвідини Америки митр. А. Шептицьким у 1910 році», стаття у *Календар Провидіння на 1927 рік*, Філадельфія, Па. 1926, стор. 104, 135-136.

¹⁹ Лужницький, *Єпископ-Піонер*, 90-95.

²⁰ Некролог о. Й. Хоми, ЧСВВ (1870-1931) у *Благовістник*, Ужгород 1931, ч. 10, стор. 145-146; *Душпастир*, Ужгород 1931, ч. 9, стор. 220-221; *Календар Місіонаря на рік 1932*, Жовква 1931, стор. 143-144.

Єзуїти відмовились від реформи. Коли ж о. Хома наполягав, щоб реформу перевели таки василіяни з Галичини,²¹ закарпатські владики відмовились підтримати його в Римі. Тому о. Хома звернувся за допомогою до Слуги Божого Андрія, підкреслюючи: «Я знаю, що слово Вашого Високопреосвященства багато значить у Римі».²²

Повідомляючи опісля о. Хому про свою інтервенцію в Римі, митр. Андрій писав: «Якщо і на майбутнє могтиму Вам у дечому допомогти, то це буде для мене великою радістю».²³ Тоді галицький протоігумен, о. Плятонід Філяс, ЧСВВ,²⁴ на просьбу митрополита зайнявся справою реформи закарпатських василіян. Однак внаслідок труднощів з боку мадяр і з огляду на байдужність закарпатських владик, справа реформи зволікалась аж до 1921 р., коли нарешті галицькі ОО. Василіяни розпочали давно очікувану реформу закарпатських монастирів, яка у великій мірі причинилася до релігійного й національного відродження Закарпаття.²⁵

Митрополит Шептицький став на захист закарпатських українців також у їхній боротьбі проти насильної мадяризації богослуження, чим він образив «національні почування мадяр» і вони почали підтримувати боротьбу закарпатських священників проти єп. Ортинського, бо якось не випадало їм явно виступити проти самого митрополита. 1905 р., після довгих зусиль закарпатським українцям нарешті вдалося заснувати свою парафію в Будапешті, яка однак була підчинена мадярському Остригомському архієпископові. На пароха був призначений мадярський патріот, о. Еміліян Меллеш, який по якомусь часі почав відправляти богослуження по-мадярськи, всупереч строгій забороні Апостольського Престолу.²⁶ Вірні протестували і домагались свого, слов'янського богослуження, але Остригомський архієпископ, кард. Клавдій Ф. Васарі (1891-1912), повністю ігнорував їхні протести й домагання.

Закарпатські владики, до яких вірні також зверталися за допомогою, мовчали. Вони боялися образити примаса, якому вони підлягали як своєму митрополитові. Тому не лишалося ніщо іншого, як звернутися до Га-

²¹ Див. мою вичерпну статтю про реформу закарп. василіян у *Записки ЧСВВ*, Рим 1971, т. VII, стор. 143-178.

²² Див. листа о. Хоми з 14 грудня 1909 р. у *Записки ЧСВВ*, 1985, т. XII, стор. 124-125.

²³ Там же, стор. 125. В часі відвідин Митрополита в Америці, редактор *Русина* публічно просив його допомогти закарп. василіянам, бо «наші власні єпископи не хотять помочи» – *Русин*, 24 листопада 1910, стор. 3.

²⁴ Життєпис о. П. Філяса, ЧСВВ (1864-1930) див. у *Записки ЧСВВ*, 1982, т. XII, стор. 470-477, пера о. І. Назарка, ЧСВВ.

²⁵ Див. мою статтю, «Василіяньська провінція св. Миколая на Закарпатті», у *Записки ЧСВВ*, 1982, т. XI, стор. 131-164.

²⁶ ПЕКАР, *Нариси*, 102-105; І. Ванчик, «Мадярська мова в церковному богослуженні і руське духовенство на Угорщині», стаття у *Нива*, Львів 1907, стор. 227-230.

лицького митрополита, графа Андрія Шептицького. Митрополит без зволікання вислав до Будапешту двох довірених священників, які на місці перевірили цілу справу. Одержавши точні інформації, Слуга Божий у листі до кард. Васарі радив, щоб заборонив мадярські богослуження в будапешт'янській греко-католическій парафії, або, принаймні, щоб створив нову парафію для закарпатських робітників, в якій відправляли б богослуження по-слов'янськи. Коли ж Васарі зігнував також пропозицію митр. Шептицького, то цей звернувся до Риму.²⁷

Апостольська Столиця пригадала примасові, щоб «шанував давнішу заборону» і не дозволяв на мадярські богослуження.²⁸ Проте кард. Васарі, не звертаючи уваги на заборону Риму, і далі підтримував мадярське богослуження в греко-католических церквах. Для заспокоєння ж закарпатських робітників він наказав тільки раз на місяць відправити св. Літургію по церковно-слов'янськи.²⁹ З того часу однак мадяри вважали митрополита Шептицького своїм «ворогом».

Після першої світової війни Закарпаття відірвалось від Угорщини і на основі автономних прав приєдналось до новоствореної Чехословаччини. Тоді Пряшівський єп. Стефан Новак (1913-1920), великий мадярський патріот, покинув свою єпархію і перейшов до Мадярщини. А Мукачівський єп. Антоній Пап (1912-1924), почувавши себе мадяром, відмовився скласти присягу лояльності чехословацькому уряду. Внаслідок того чехословацька влада заінспірувала й чинно підтримала на Закарпатті православний рух — як протест проти мадяризації Церкви. Закарпаття опинилося в релігійному хаосі.³⁰

Тоді митр. Шептицький, якого поляки довгий час не хотіли допустити навіть до Галичини, взявся рятувати церковне життя на Закарпатті. Щоб захоронити Пряшівщину від православ'я, за порадою Слуги Божого, Апостольська Столиця зразу призначила до Пряшова Крижівського єпископа, Владика Діонісія Нярадія, Апостольським Адміністратором.³¹ Ідучи за вказівками Великого Митрополита, Владика Нярадій невдовзі припинив православний рух на Пряшівщині, який однак не втихав у Му-

²⁷ *Нова*, 1911, стор. 300-303. Вірні у своїм листі до Митрополита писали: «Ми згинемо, але не уступимо від слов'янського богослуження».

²⁸ Cf. С. KOROLEVSKY, *Living Languages in Catholic Worship*, Westminster, Md. 1957, 33.

²⁹ *Нова*, 1911, стор. 300.

³⁰ ПЕКАР, *Нариси*, 130; о. П. ХОМИН, «Церковне питання на Підкарпатській Русі», стаття у *Нова*, 1922, стор. 46-52, 123-128; А. ВОЛОШИН, «Релігійні відносини на Підкарпатській Русі», стаття у *Acta Conventus Pragensis pro studiis orientalibus a. 1929*, Olomouci 1930, р. 218-221.

³¹ А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Чоловік провидіння – єп. Д. Нярадій», стаття у *Світло*, 1965, ч. 9, стор. 354-357.

качівській єпархії. Коли ж єп. Пап далі продовжав мадярську політику і виступив проти реформи ОО. Василян, митр. Шептицький вбачав тільки один вихід — усунути його з єпископської катедри в Ужгороді, а на його місце призначити владику-народовця.

Тому-то, на пораду митрополита, 1924 р. Апостольська Столиця перевела єп. Папа до Мадярщини,³² а Мукачівським єпископом призначила кан. Петра Гебея, який ще перед своїм назначенням встиг відвідати Слугу Божого у Львові разом з єпископом-номінатом Васи́лієм Такачом у місяці липні 1924 р.³³ Про велику пошану й довір'я о. Такача до митр. Шептицького розповідає нам у своїм *Щоденнику* о. Василь Лар:

«Одного дня під час першої світової війни ми, ужгородські богослови, зайшли до нашого духовника, о. Васи́ля Такача і знайшли його до сліз пригнобленого. На наше питання, що сталося, о. Такач нам пояснив, що він болюче переживає поступування мадярського прем'єр-міністра Стефана Тіси, який домагається зміни календаря і заведення мадярської мови в усіх церквах Мукачівської єпархії, чим він посягнув на душу нашого народу, тобто на наш обряд і слов'янську літургічну мову. А відтак наш духовник додав: — Одинокий наш рятунок — Львів, митрополит Шептицький!»³⁴

Восени 1924 р., по своїй єпископській хіротонії, Владика Гебей ще раз відвідав Святоюрську гору в товаристві о. Августина Волошина. Той же ж о. Лар пише: «З того часу митр. А. Шептицький був у постійному контакті з єп. Гебеєм та з о. Волошином». Далі о. Лар згадує, що о. Волошин часто прочитував йому листи від митр. А. Шептицького, в яких давав йому батьківські настановлення — як би то пожвавити церковно-релігійне життя в Мукачівській єпархії та спинити наступ московського православ'я. В тому часі Слуга Божий, на просьбу єп. Гебея, вислав до Ужгороду СС. Васи́лянок для ведення бурси для дівчат. У своєму провідному листі до Мукачівського владики він писав: «Посилаю Вам найкращі організаційні сили, які маю тут у Галичині, щоб тільки Вам допомогти!»³⁵

Як знаємо, митр. Андрій Шептицький зорганізував *Конференцію Українських Католицьких Єпископів*, в якій взяли участь також закарпат-

³² ПЕКАР, *Нариси*, 131; А. ШТЕФАН, *За правду і волю*, Торонто 1973, кн. I, стор. 283-285.

³³ «Нова ера в життю Мукачівської єпархії», стаття у *Нива*, 1924, стор. 209-211.

³⁴ «Із Щоденника о. В. Лара», див. *Америка*, Філадельфія, Па., 7 березня 1973, стор. 3. Про знесення кирилиці й запровадження мадярською владою нового календаря 1916 р. — див. ПЕКАР, *Нариси*, 110. Насилля мадяр з нагоди запровадження нового календаря яскраво описав у своїй повісті В. Брчак, *На нових землях*, Львів 1938.

³⁵ Див. «Із Щоденника о. В. Лара», *Америка*, 7 березня 1973, стор. 3. Про СС. Васи́лянок див. ПЕКАР, *Нариси*, 149-150.

ські владики, включно з американським еп. В. Такачом. Наради відбулися у Львові, від 29 листопада до 7 грудня 1927 р.³⁶ Відтак у серпні 1928 р. наради продовжались в Ужгороді.³⁷ Користаючи з нагоди, Слуга Божий Андрій тоді перевів свої літні вакації на Закарпатті і мав нагоду відвідати Пряшівщину. Так він мав можливість узяти участь також в Успенському відпусті на Чернечій горі біля Мукачова і виголосити підбадьорюючу проповідь на тему: «*Стійте у вірі!*». Натовп прочан із захопленням слухав палкі слова митрополита. Всі тишилися, що могли почути голос «нашого Мойсея!». А були й такі, що говорили: «Не гадаю, якщо вже і вмру!».³⁸ Так ото закарпатські українці признали Слугу Божого Андрія також і своїм Батьком і заступником, новітнім Мойсеєм!

Літом 1930 р. еп. Гебей вислав о. В. Ларя, який тоді був уже професором епархіяльної учительської семінарії в Ужгороді, до Львова, щоб там познайомився з модерними методами релігійного виховання молоді. При цій нагоді о. Лар зложив поклін також на Святоюрській горі і був гостем Слуги Божого Андрія. Ось що читаємо в *Щоденнику* о. Ларя:

«Розмовляючи з Митрополитом я переконався, що він ліпше знає положення нашої Мукачівської епархії, як ми самі. Він з любов'ю говорив про наш нарід, про його глибоку релігійність та природну інтелігенцію... Знав про наші відносини як політичні, так і культурні, і був обізнаний з усіма нашими труднощами. Для нього було ясным, що для піднесення церковно-релігійного життя на Закарпатті треба було української свідомости».³⁹

Тому не дивно, що митр. Шептицький підтримував всіма силами народовецькі змагання закарпатців під проводом їхнього заслуженого Батька, о. Августина Волошина. Коли ж Батько Волошин став призначений прем'єром автономного уряду Карпатської України, Слуга Божий був між першими висказати йому свою велику радість. Свого особистого листа до прем'єра Волошина він закінчив такими словами: «Пересилаючи Вам найщиріші мої побажання, рівночасно запевняю Вас про мої щоденні молитви за Вашу Ексцеленцію і за підданих Вашій владі наших братів за Карпатами».⁴⁰

³⁶ *Нива*, 1927, стор. 325-328; *Душпастир*, 1928, стор. 19-21. Про ролю митр. Шептицького в організації єпископських конференцій див. *Душпастир*, 1930, стор. 25-26.

³⁷ *Душпастир*, 1928, стор. 231-232; *Благовістник*, 1928, стор. 142. Єпископські конференції опісля продовжались у Римі 1929 і 1932 р.

³⁸ Див. *Благовістник*, 1928, стор. 140-142, 155-156; *Душпастир*, 1928, стор. 229-231.

³⁹ Див. *Америка*, 7 березня 1973, стор. 3.

⁴⁰ Повний текст листа Митрополита опублікований у праці П. СТЕРЧА, *Карпато-Українська Держава*, Торонто 1965, стор. 101; теж у монографії А. ШТЕФАНА, *Августин Волошин – Президент Карпатської України*, Торонто 1977, стор. 193.

Коли 1860 р. Галицьким митрополитом став барон Григорій Яхимович,⁴¹ то закарпатський будитель, о. Олександр Духнович, в його честь написав оду: *Голос Радости*, в якій він висунув тезу, що «Карпати не розлучать вічно нас».⁴² Духнович був упевнений, що закарпатським українцям прийде поміч із Святоюрської гори й тому він одушевлено кликав:

«Бо свої то за горами — не чужі;
Русь єдина, мисль одна у всіх на душі.
То і Пастир, что для всіх там єсть Отцем,
Помнить, что ми также братья-Русь жием».

Були це пророчі слова закарпатського Будителя, які так вірно здійснилися в особі незабутнього й великого Митрополита, Слуги Божого Андрія Шептицького, ЧСВВ, який своїм чином безперечно доказав, що «Карпати не розлучать вічно нас!»

⁴¹ Життєпис митр. Г. Яхимовича (1792-1863) подає о. І. НАЗАРКО, *Київські і Галицькі митрополити*, Торонто 1962, стор. 178-184.

⁴² Первісно ода появилася у *Зоря Галицькая, яко Альбум на год 1860*, Львів 1860, стор. XV-XVII; передрукована у О. Духнович, *Твори*, Пряшів 1968, том I, стор. 337-338.

СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ ІКОНОПИС ДІАСПОРИ

Ікони в християнських храмах українських громад Східної й Західної Європи, Північної й Південної Америки, Австралії ще менше вивчені, ніж світське образотворче мистецтво цих громад. Мінімальність знань в УРСР про художню культуру української діаспори зводиться у випадку іконопису фактично до нуля. Причини тут добре відомі. Основні з них: систематичне нищення і розкрадання ікон та церковного майна в республіці упродовж десятиліть; насадження поглядів на ікону як на непотрібне і шкідливе мистецтво; фактичне вилучення з українського мистецтвознавства від кінця 20-х років іконознавства як наукової дисципліни; розрив з основною частиною діаспори та довголітня дискредитація її засобами масової інформації.

Тим часом відомо, що від самого початку масової еміграції українців за океан (кінець XIX ст.) емігранти вели у країнах свого поселення інтенсивне церковне будівництво, яке триває і донині.¹ Історики української діаспори, як би вони те будівництво не оцінювали в цілому, однак у одностайності в одному: церкви відіграли помітну роль в духовному житті родин і громад, віддалених від вітчизни на тисячі кілометрів, в культурі (побутовій і мистецькій), у збереженні почуття української ідентичності зпоміж кількох поколінь діаспори в іншоетнічних середовищах, у підтриманні на високому рівні національної самосвідомості.² Логічно виникає Уна цій підставі низка питань. Якщо роль церков була справді такою значною, то якої архітектури були і є ці церкви, хто їх будував, прикрашав, улаштовував у них іконостаси, малював ікони? За якими принципами й організаційними засадами велося і ведеться церквобудівництво і чи є якась істотна відмінність між влаштуванням українських православних і

ВІД РЕДАКЦІЇ – Стаття дещо скорочена.

¹ О. WOJCIENKO, *The Ukrainians in Canada*, Ottawa-Winnipeg 1968, vol. I, p. 267; V. DENEKA, *Ukrainian Churches of Canada: Architecture and Related Art*, Winnipeg 1989, p. 240; P. KARDASH, *Ukraine and Ukrainians*, Melbourne-Montreal-Washington-London 1989, p. 156-204.

² Ch. H. YOUNG, *The Ukrainian Canadians: A Study in Assimilation*, Toronto 1931, p. 327; W. PALUK, *Canadian Cossacs: Essays, Articles and Stories on Ukrainian-Canadian Life*, Winnipeg 1943, p. 129; V. LYSENKO, *Men in Sheepskin Coats: A Study in Assimilation*, Toronto 1947, p. 312.

греко-католицьких храмів за кордоном? На які іконографічні взірці орієнтувалися українські іконописці, якого стилю (чи стилів) письма вони дотримувалися?

На жаль, церковне мистецтво і церковна архітектура українських громад на поселеннях не вивчалися належним чином і зарубіжними науковцями. І відповіді сьогодні на поставлені запитання дуже важко. Та й чи вичерпає ці питання одна, нехай і велика за обсягом книга? Бо матеріалу багато і він до того ж дуже різноманітний. Мова йде про десятки храмів, розкиданих по всьому світі — більш давніх і зовсім нових, сяючих золотом нових мозаїк і новими куполами, будованих архітекторами-українцями і неукраїнцями, як у традиційних формах давньої української храмової архітектури, так і сучасної. І майже кожний з цих храмів має іконостас, бо ж українські католики, як і православні, з великою повагою ставляться до ікони, до іконостасу, наслідуючи інтер'єри не римо-католицьких базилік, а традиційних українських церков східного обряду.

При такій розселеності громад і відповідно просторовій розпорошеності українських храмів, у цих храмах донині збережено зв'язок з першоосною — архітектурою давньої України. У глибині американського континенту, на берегах Тихого чи Атлантичного океанів, у панорамі незнайомого абрису міста раптом зринають золоті, зелені, голубі, зірчасті грушовидні бані з хрестами, посвідчуючи, що перед тобою — острівець українства серед чужих просторів і чужих міст. А зайдеш до середини, то рідним світлом опромінить тебе багатоярусний іконостас.

Вірність матірній архітектурно-мистецькій основі тим більше дивовижна, що на Заході ніхто, в тому числі й ієрархія українських Церков, не регламентує мистецької сторони храмовлаштування. Все вирішується у парафіях — ґрунтовно, демократично, хоч, звичайно, не без зіткнення різних думок та концепцій. Але всі сторони, що дискутують, сходяться на одній тезі — храм у його архітектурній і мистецькій частині повинен в'язатися з традиціями України.

Знання й інтуїція віруючих важать чи не найбільше при вирішенні питання, якими мають бути храми і їх оздоблення. Проектувальники і митці мусять лише знайти конкретні форми для задоволення побажань громади. Ієрархи, яким по сану належить затверджувати проекти храмів і освячувати їх по завершенні побудови, мають, певна річ, свої мистецькі уявлення й уподобання, які теж враховуються архітекторами й живописцями при умові, що ці уподобання не розходяться з думкою громади, яка фінансує проект. Симпатії верховного архієпископа УКЦеркви, Кардинала Йосифа Сліпого (1892-1984) до візантійського стилю були, наприклад, взяті до уваги Лючіо ді Стефано при будівництві ним собору св. Софії в Римі (1963-1969), що своєю формою нагадує архітектуру княжої доби і,

зокрема, Софію Київську. Активну позицію у спрямуванні храмової архітектури Канади в русло українських традицій займав вінніпезький православний митрополит Іларіон Огієнко (1882-1972), при якому у степових провінціях країни були відроджені традиції народної храмової архітектури Наддніпрянщини і Східної України XVIII-XIX століть. Стилізовані форми українського барокко відчутні в українському православному соборі св. Андрія в Саут Баунд Бруку, Нью Джерсі (архітектор Ю. Кодак), що його називають також «Мстиславовим собором» з огляду на виявлені при його побудові турботи і поради митрополита Мстислава Скрипника (нар. 1898 р.). В Австралії український католицький єпископ Мельбурна Іван Прашко (нар. 1914 р.) багато років опікується збереженням традиційних форм храмової архітектури і мистецтва на п'ятому континенті.

Важливо підкреслити, що згадані факти — це вияви тільки турбот й опіки, а не втручання у свободу мистецької творчості, якими, на жаль, повниться вітчизняна історія культури. Згадаймо тільки brutальне викорінювання Петром I і Катериною II т.зв. «малоросійщини», уніфікацію церковного будівництва і примус будувати церкви на Україні не за національними, а за казенними проектами Святішого Синоду на початку XIX ст.³

Вражаюче поєднання нового і традиційного демонструють і митці, яким церковні громади в діаспорі доручають виготовляти ікони для іконостасів та вітарів. Коли простежити персоналію українських митців, що живуть сьогодні в країнах Заходу (а такі нагоди бувають, як правило, при влаштуванні світових виставок українських митців),⁴ то можна помітити, що понад одна третина з них працює в галузі іконопису чи настінного церковного малярства (або у тій і другій ділянці одночасно). Є живописці, які пишуть тільки ікони. Є такі, що займаються іконописом регулярно, одночасно із світською творчістю. Є митці, які звертаються до іконопису зрідка і в порядку експерименту. Але в усіх випадках виразно простежується тенденція — нинішній етап розвитку іконопису в діаспорі є органічною частиною українського малярства, складаючи одну з основних його тематичних ліній. Він не витиснений з магістралі мистецького процесу і на ньому нема ярлика регресивного і нікому непотрібного в нинішній вік мистецтва.

Ікона — це формальний атрибут іконостасу, а не тільки прикраса в

³ С. ТАРАНУШЕНКО, *Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України*, Київ 1976, стор. 333.

⁴ Ці виставки влаштовує приватна *Канадсько-українська фундація*, заснована Михайлом і Ярославою Шафранюками 1975 р. в Торонто. До виставок готуються добре видані каталоги, напр. *Світова вистава українських митців*, Торонто 1982, 110 стор.

церкві. Як склалося у віках, вона продовжує виконувати духовну роль «зображальної Біблії», історії Церкви і молитви. Вона зв'язує покоління одного і того ж народу в один історичний ланцюг і в такій своїй ролі є носієм національної мистецької і духовної традиції.

Складність дослідження традиційного елементу в сучасному українському іконописі діаспори полягає в тому, що сама традиція не була однорідною. На відміну від греко-візантійського, а також від болгарського і російського іконопису, українська ікона була не по-буквалістському, але творчо прив'язана до канонічної постанови VII Вселенського собору (787 р.), який засудив іконоборство і встановив філософські основи іконології, правила іконографії і засобів письма. Українські художники протягом століть не відійшли від основних засад VII Вселенського собору, але вони також не вважали себе зв'язаними із взірцями ікон константинопольської чи якої іншої школи письма як обов'язковою, раз і назавжди даною. Поряд із занесеною традицією, а подекуди і нав'язаною (візантійською),⁵ в надрах середньовіччя закладається традиція місцева, українська, зокрема в іконографії і стилістиці. Вона виразно виявилася після падіння Константинополя (1453 р.), але її позначки помітні й раніше, ще в домонгольській Київській Русі. Навіть у найбільш традиційному галицькому малярстві, в якому бачимо постійне намагання художників зберігати візантійський стиль,⁶ «нелегко було знайти твори, які прямо наслідували б чужі зразки».⁷

Полемика в Україні наприкінці XVI і в першій половині XVII століття навколо рішень Берестейського собору 1596 р. торкнулася не тільки питань віровизнання, мови, національної самобутності, політики, а й іконопису, де виразно зіткнулися консервативні й передові думки.⁸ Та не дивлячись на страхітливі перестороги «не пити з чужого джерела, смертельною отрутою західної схизми не впиватися, до похмуро-темних римлян не ухилитися»,⁹ в українському іконописі утверджується ренесансно-барокова естетика з низкою змін в іконографії, колориті, об'ємно-просторовому трактуванні образів, але без порушення духовної суті ікони.

Ще один іконографічно-стильовий злом в історії українського іконопису стався на початку XIX ст., коли ікона позбулася барокових рис і

⁵ L. BOUER, *Verite des icônes: La tradition iconographique Chrétienne et sa signification*, Milano 1984, p. 142.

⁶ І. СВЕНЦЬКИЙ, *Іконопис Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1928.

⁷ С. ГОРДИНСЬКИЙ, *Українська ікона 12-18 сторіччя*, Філадельфія 1973, стор. 19.

⁸ П. ЖОЛТОВСЬКИЙ, *Український живопис XVII-XVIII століть*, Київ 1978, стор. 9-20.

⁹ С. ГОЛУБЕВ, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, Киев 1883, т. I, стор. 290.

почала переходити в русло класицизму. За внутрішньою логікою, за при-
таманною їй закономірністю, паралельно з професійною, розвивалась
народна ікона, причому між творчістю малярів, наділених «наївною
радістю простих самоуків» і творчістю вишколених майстрів, «з широким
розмахом досвідчених і талановитих професіоналів», існували зв'язки
цілими віками.¹⁰ З-поміж країн, де утвердилися східно-християнські обря-
ди і було встановлено шанування ікон, народна течія в іконописі, зда-
ється, ніде не справила такого безпрецедентного за силою і тривалістю
впливу на професійну ікону, як в Україні.¹¹ Цей зв'язок, причини якого
треба шукати як у суспільному статусі мистецтва на наших землях, так і
в національній психології, відчувається (поряд з іншими факторами) і на
сучасному етапі українського іконопису.

Отже, перед іконописцями діаспори, сповненими бажання розвивати
мистецькі традиції народу, є три відправні моменти, від яких вони мо-
жуть виходити, або на які можуть орієнтуватися. Це, по-перше, не-
численні ікони візантійського стилю XI-XV століть. По-друге, це доволі
значний, достатньо вивчений і не раз публікований корпус ренесансно-
барокових ікон XVI-XVIII століть. По-третє, це ікони класицизму XIX
століття, на які здебільшого орієнтувалися іконописці і в XX столітті,
напр. при влаштуванні іконостасів у короткий період відновлення
Української Автокефальної Православної Церкви в Україні (1919-1930), а
також в українських церквах, що знаходяться під юрисдикцією Російської
Православної Церкви.

Іконописці діаспори мають чималі проблеми у своїх спробах безпо-
середньо вивчити ікони, що знаходились в УРСР. У 30-ті роки і в роки
другої світової війни разом з церквами¹² знищено безліч цінних ікон.
Шанувальники мистецтва з-за кордону мали довгий час обмежені можли-
вості приїздити в Україну і бачити бодай залишки іконописної спадщини
у музеях і діючих церквах; не мали жодної можливості побачити ікони у
зачинених церквах і в музейних фондосховищах. Вони не могли користа-
тися навіть добрими репродукціями, бо відомо, що Україна, яка має
одну з найцікавіших і найбагатших традицій іконописання, посідає
останнє місце у світі щодо публікації власної іконописної спадщини.¹³

¹⁰ В. Свенціцька, *Іван Руткович і становлення реалізму в українському малярстві*, Київ 1966, стор. 9.

¹¹ Жолтовський, *цит. тв.*, стор. 277-290.

¹² Т. Геврик, *Втрачені архітектурні пам'ятки Києва*, Нью Йорк (без року), стор. 64.

¹³ За багато десятиліт вийшов лише один альбом українських ікон з 109 кольоровими репродукціями доброї якості. Випущений в-вом «Мистецтво» 1976 р. Але оскільки в роки застою саме слово «ікона» було напівзаборонене для наукового вжитку, то альбом було названо: *Український середньовічний живопис*.

Не зважаючи на ці труднощі, українська ікона за межами України добре знана і править взірцевим джерелом для нових поколінь іконописців. Фотографія, кіно, а останніми роками і відеотехніка сприяють цьому. Проте так було не завжди. Перша хвиля еміграції, що залишила західні українські землі у 90-их роках минулого століття у пошуках порятунку від безземелля і безхліб'я, лаштувала іконостаси у наспіх побудованих церквах на освоєваних теренах з ікон народних, писаних по пам'яті селянами з числа новоприбулих емігрантів.

Сьогодні тих ікон в українських церквах американського континенту вже нема, вони давно замінені новими. Але багато з тих ікон збережено в етнографічних, краєзнавчих та мистецьких музеях. Поважні збірки українських ікон народного письма є в Музеї Цивілізації в Оттаві (український відділ, керований д-ром Робертом Богданом Климашем, найбагатший); в Українському музеї в Саскатуні та його філіях; в Українському музеї у Нью-Йорку; в приватній збірці родини Чопівських у Вашингтоні; в музеї при Українському Католицькому Університеті св. Климента в Римі та в деяких інших. Ці ікони (іконостасні й запрестольні) не різняться своїми розмірами, вони невеликі, написані переважно в традиційній іконографії, відбиваючи стилістичні особливості народного іконописання осередків Галичини, Волині, Закарпаття й Буковини, тобто українських земель, звідки люди масово виїздили за океан.

Траплялося, що емігранти брали з собою ікони, однак це були не церковні, а хатні ікони народного письма. Найбільша цінність, що його взяли з собою убогі українські емігранти, це фольклор: усний, пісенний і образотворчий. Він прижився в громадах і продовжує рясно родити і через сто років, уже у четвертому і п'ятому поколіннях української діаспори.¹⁴ Розвиток української ікони на Заході почався у фольклорному річищі і продовжувався до кінця першої світової війни. Обширна збірка раних ікон емігрантів в Оттавському музеї свідчить, що більшість анонімних малярів орієнтувалися на іконопис класицизму XIX ст., надаючи йому фольклорну інтерпретацію. Повністю європеїзовані й слов'янізовані лики Ісуса Христа, Богородиці, апостолів і святих. Постаті трактовані не площинно, а виразно об'ємно. Дуже чітко виявлена тенденція декоративності. Найчастіше ікони писалися на заґрунтованому полотні, але трапляються і на дерев'яних дошках, фанері, картоні та на жести.

Виникнення українського професійного іконописання за океаном пов'язане з ім'ям художника *Петра Липинського (1888-1975)*, який прибув до Канади з Галичини одразу після закінчення першої світової війни як

¹⁴ R.B. KLYMASH, *Ukrainian Folklor in Canada*, New York 1980, p. 324.

цілком сформований іконописець. Учився він в іконописній майстерні містечка Гусятин, удосконалювався у Почаївській Лаврі, а відтак писав ікони в стилі класицизму для церков нинішньої Тернопільської області. За 50 років мистецької праці в Канаді Липинський виконував іконостаси й окремі ікони, стінописи для 40 українських католицьких і православних церков, розбудованих у степових провінціях Альберти, Саскачевану й Манітоби.¹⁵

Петро Липинський виконував ікони й стінописи на професійному рівні. Його методика праці теж була професійною. Ретельно вивчав іконографію. Кожний образ, композицію і деталь проробляв у ескізах. Збереглися його численні підготовчі шкіци й проекти, які складають мистецький архів, зібраний і впорядкований етнографом Радомиром Білашем в музеї-заповіднику «Село української культурної спадщини» під Едмонтоном.¹⁶

У 20-х роках Липинський започаткував професійний іконопис у Канаді. Хоч у цей час у США й Канаді розвивався також іконопис греків, росіян, сербів та інших етнічних груп, українські художники, підтримуючи з ними творчі контакти, старалися триматись усталеної української іконографії і стилістики. У 30-х роках, поряд з П. Липинським, великі іконописні роботи у Північній Америці виконували *Павло Заболотний* і *Степан Меуш*. Перший з них, як і Липинський, писав у стилі класицизму, але мав власну яскраво виражену манеру письма. Як свідчать виконані ним у 1939-1940 рр. іконостас і стінописи в Айтуні, Саскачеван, Заболотний користувався підмальовками, що надає його живописові складної тональності, але зменшує відчуття декоративності. Постаці святих підкреслено об'ємні. З Липинським його зближає іконографія, дотримання дисципліни іконного письма, зокрема у передачі духовності облич, благообразності, максимальної виразності погляду. Дотримуючись стильових принципів класицизму, Заболотний малював святих у позах непорушного стояння, надавав рисам облич безпристрасності, а сяючим очам — лагідного виразу, за яким відчувається авторське бажання підкреслити думку про близький контакт між образом і глядачем. Це «вглядання» святих у Богомольців свідчить про використання іконописцем принципів психологізації в іконі.

На дещо інших засадах будував свої іконні образи Степан Меуш.

¹⁵ R. BILASH, «Peter Lipinski: Church Artist,» art. in *Alberta Past*, Edmonton, 4 (December 1988) 1-3.

¹⁶ До сторіччя від дня народження П. Липинського музей «Село української культурної спадщини» підготував виставку ескізів митця — іконостасів, розписів, окремих ікон, а також документів про його працю з 20-70-х рр., з якою автор цих рядків ознайомився 1989 р.

Відчуття руху й напруженості його постатей (іконостас і стінописи церкви Богоматері Неустаючої Помочі у Йорктоні, Саскачеван, 1939-1941 рр.) вказує на прихильність цього живописця до барокко. Це помітно як у самих принципах побудови сцен, передачі характеру дії, так і в контрасті кольорів, мальовничому трактуванні складок одягу і загальній барокковій декоративності.

Звернення С. Меуша до джерел малярства українського барокко XVII-XVIII ст. започатковує нову тенденцію в українському іконописі на американському континенті. Зростання інтересу до давніших стилів (візантинізму, ренесансу, барокко) наприкінці 30-х і в 40-х роках пов'язані вже з другою хвилею еміграції, що почалася у міжвоєнне двадцятиліття із Західної України. До художників українського походження дійшли праці дослідників давнього українського мистецтва *Дмитра Антоновича, Миколи Голубця, Володимира Січинського, Євгена Перфецького й Михайла Драгана*, в яких висвітлювався, між іншим, і стильовий розвизток української ікони, гравюри й іконостасної різьби. В США і Канаді цінувався альбом директора Українського національного музею у Львові Іларіона Свенціцького про давні галицькі ікони,¹⁷ де були репродуковані доти маловідомі ікони, звезені до музею з ініціативи митрополита Андрія Шептицького.¹⁸ До Америки потрапила частина примірників цього альбому й іконописці змогли побачити репродукції ікон, й орієнтуватися на них як на взірці. Стильові шукання українських іконописців за океаном спонукалися творчістю таких іконописців в Україні, як ранні *Іван Їжакевич, Федір Коновалюк та Михайло Бойчук, як Петро Холодний Старший, Модест Сосенко й Осип Курилас*.

Всупереч прогнозам, що ікона нібито вичерпала свої можливості,¹⁹ після другої світової війни спостерігаємо піднесення іконопису, увагу до нього з боку світового мистецтвознавства,²⁰ музеїв, приватних колек-

¹⁷ І. Свенціцький, *Ікони Галицької України XV-XVI віків*, Альбом, Львів 1929.

¹⁸ В. Ленцик, «Митрополит Андрей і українське мистецтво», стаття у *Богословія*, 47 (Рим 1983) 151-159.

¹⁹ Ці прогнози зумовлені, з одного боку запереченням наукового атеїзму будь-якої духовної впливової сили ікони (мовляв, це звичайний собі малярський твір і тільки), а з другого іконоборськими тенденціями в сучасному протестантизмі (ідентифікація вшанування ікон з ідолопоклонством). Доклали руку до цих псевдопрогнозів і мистецтвознавці. В українському мистецтвознавстві УРСР після 1930 р., наприклад, була поширена «теорія», ніби історія «справжньої ікони» (тобто детермінованої чисто візантійським стилем) на наших землях скінчилася ще в середньовіччі, а ікони XIX і XX ст. взагалі наче б і не ікони. Практичним результатом цієї «теорії» було виключення розділів про іконопис з 4,5 і 6-го томів *Історії українського мистецтва*, в яких розглядало матеріали XIX і XX століть; відсутність будь-яких наукових досліджень іконопису тих століть.

²⁰ Ніколи раніше упродовж такого короткого часу про ікони не написано стількох

ціонерів, церковних діячів і, що найцікавіше, з боку самих художників. Все це торкається й українського образотворчого мистецтва в діаспорі. Іконопис наприкінці ХХ ст. бере лідерство серед інших жанрів малярства. Йому присвячують значну частину свого робочого часу і творчих сил визнані українські митці, молоді художники, в якій країні вони не жили б.

Найлегче пояснити це явище інтенсивним церковним будівництвом повоєнного часу, отже, необхідністю влаштувати іконостаси й мати добрих майстрів, які знали б штуку писання ікон. Але є й інші причини, можливо поважніші. Високий рівень матеріального добробуту в країнах поселення зумовлював пониження духовних спонук у громадян, зокрема у молоді.²¹ Церква у цих країнах продовжувала нести, як це здавна було в Україні, науку моралі, охороняти мову, одвічні людські і культурні цінності. Самі батьки усвідомлювали собі цю роль церкви в час послаблення родинних зв'язків, ускладнення відносин до своїх дітей і загрози асиміляційних тенденцій. Тому вони були зацікавлені у зміцненні церкви, церковного мистецтва, в тому числі — піднесенні ікони.

Співпадання матеріальних обставин і морально-психологічних чинників у громадах впливає на стан іконопису. Самі художники, відчувши «глухий кут» як у реалістичному, так і в модерністському мистецтві, прагнуть нині до чогось глибинного і вічного. Українська традиція, досвід життя, трансцендентні спонування — ось з чого, схематично кажучи, складається бажання займатися іконописом.

Неможливо у рамках статті докладно проаналізувати ці чинники. Тут зупинимося хіба на ролі традиції і, зокрема, стильової традиції іконопису, переломленої через кілька обдарованих творчих індивідуальностей.

Візантинізм, ренесанс, барокко і класицизм — основні стилі, в «убо-

монографій і не видано стількох альбомів, як у другій половині ХХ ст. Особливу активність виявляють богослови й науковці західних країн, хоч для цих країн іконопис нехарактерний. Ватиканські музеї, приміром, почали влаштувати виставки ікон східнохристиянських національних шкіл. Символічними у цьому відношенні можна вважати слова Папи Івана Павла II про ікони, сказані ним 1 грудня 1989 р. при зустрічі з М.С. Горбачовим: «Одкровення чудесним чином злилося зі спадщиною, яку народи одержали від своїх предків і яке потім століттями збагачувалося безліччю нових релігійних і культурних скарбів. Серед цих скарбів я з задоволенням тут згадаю ікону. Ікона, вражаюче сполучення віри і мистецтва, деякими своїми зразками представлена на недавно відкритій нами виставці. І дійсно, ікона являє собою істину людини й життя в єдності з Абсолютним, в рідкісному злитті кольорів і повчань» — див. *Известия*, 3 дек. 1989, чис. 337.

²¹ Ще восени 1971 р. цю проблему символічно зобразив канадський художник українського походження Василь (Вільям) Курилик в шостій картині свого циклу: «Український піонер». На обрії, за розлогим золотим ланом добірної пшениці, серед якого стоїть розбагатілий український фермер, піднімається зловісна біла хмара у вигляді «атомного гриба». Так уявив собі митець-філософ загрозу грубого матеріалізму — cf. M. KOLANKIVSKY, *The Ukrainian Pioneer by William Kurelek*, Toronto 1980, pp. 8, 55, 61-62.

рах» яких дійшла до нашого часу майже тисячолітня іконописна національна спадщина. Серед іконописців діаспори зустрінемо шанувальників і послідовників кожного з цих стилів. Логіка така — чим ближче до нашого часу, тим більша зацікавленість митців першоджерельним стилем іконопису, з візантизмом. І другий момент — прагнення художників до стильового синкретизму, до творення сучасної ікони на основі використання прикметних рис різних стилів.

Об'єднання стилів, щоб не стати мішаниною, вимагає таланту, розвиненого чуття ікони давньої і сучасної. Це завдання посилює тільки для першорядних майстрів, які мають добру школу, належний досвід праці у світському малярстві. Можливо тому найбільш вдалі спроби стильових об'єднань в іконописі зроблені «патріархами» українського образотворчого мистецтва ХХ ст. в західних країнах: Петром Холодним Молодшим, Святославом Гординським (США), Теодором Бараном (Канада) та о. Ювеналієм Мокрицьким (Італія).

Петро Холодний Молодший (1902-1990) — син відомого вченого і митця Петра Івановича Холодного. Він рано виявив здібності, до того ж у всіх трьох видах образотворчого мистецтва — у малярстві, графіці й скульптурі. Увесь довоєнний творчий доробок митця, на жаль, загинув під час другої світової війни. 1950 р. Холодний поселився у США. Головним у його творчості стає іконопис. Визнання здобув за своє довге життя також у графіці (як ілюстратор видань НТШ в Америці, ВУАН у США, творів українських письменників діаспори, чудових рисунків мовах) і в скульптурі (кілька епітафіяльних пам'ятників на цвинтарі в Саут Баунд Бруку, Нью Джерсі). Проте світову славу П. Холодний здобув за свою 40-річну працю (1950-1990) в іконописі. Цілі іконостаси, їх фрагменти він виконав для соборів св. Володимира у Нью Йорку, св. Андрія у Вашингтоні, храму-пам'ятника св. Андрія у Саут Баунд Бруку, церкви Івана Хрестителя у Гантері, церкви св. Юрія у Нью Йорку. Для української православної церкви у містечку Гленспей, де він жив до самої своєї смерті, Холодний виконав запрестольний образ Богоматері — одну з наймонументальніших українських богородичних ікон ХХ ст. Ікони пензля П. Холодного є також в Українському музеї в Нью Йорку, якого багато років був науковим радником.

З арсеналу засобів, які в'яжуть творчість П. Холодного з візантійським іконописом, відзначимо насамперед площинність і локалізацію кольорів. Ці атрибути іконного письма він використовує у властивий для себе спосіб — лінійно-контурної форми. Добираючи у цій графічній манері лінії різної товщини і плавності, митець домагається виняткової пластичності образу. За ритмікою площин і ліній живопис Холодного стоїть між візантійською іконою константинопольської школи й іконою Київської Русі.

Ікони *Святослава Гординського* (нар. 1906 р.) — одне з найбільших надбань мистецтва української діаспори. Його творчість багатогранна, торкається не лише образотворчого мистецтва. Гординський — автор мистецтвознавчих і літературознавчих праць, поет, перекладач з англійської, французької, німецької і польської мов. Він переклав сучасною українською мовою «*Слово про Ігорів полк*» і дослідив образну систему цього твору.

С. Гординський здобув різнобічну мистецьку освіту і понад 60 років бере активну участь у мистецькому житті України й української діаспори. Вчився у Львівській мистецькій школі Олекси Новаківського (1924-1928), Берлінській академії мистецтв (1928-1929), Паризькій академії Жюльєна (1929-1931). В Парижі він виставляв свої твори у Салоні французьких митців, Салоні митців-декораторів і в Міжнародному салоні книжкового мистецтва.

Повернувшись до Львова, брав участь у заснуванні Асоціації незалежних українських митців і організував її першу виставку. Був членом редколегії львівського журналу «*Мистецтво*» (1932-1936), редагував газету «*Назустріч*» (1934-1938), працював редактором «*Українського видавництва*» (Львів - Краків). У 1944-1949 рр. жив у Мюнхені, а від 1949 р. у США, в місті Верона, Нью Джерсі. Написав книги і вступні статті до альбомів кількох художників української діаспори.

Ікони Гординського стильово теж ґрунтуються на візантійській естетиці. Але його інтерпретація святого образу іншого порядку, ніж у П. Холодного. Майстер, що має репутацію авторитету в галузі українського іконопису на Заході, сформулював своє критичне ставлення до різних поствізантійських змін в українському іконописі такими словами: «Найбільшої шкоди традиційній іконі, з її усталеними формальними вартостями, завдав відхід від давньої дисципліни, композиційної і формально-технічної... Іконописці почали, не завжди критично, переробляти мотиви різних релігійних сцен з гравюр, через що вносили в ікону не завжди оправдані елементи чужих стилів, побуту, архітектури, типуажу. До того іконописець, як правило, не вживав моделювання, який для західного митця був справою найпершої важності. В результаті це почало давати твори іконографії, де не раз під загально зверхньою пишнотою ховалися сумнівна анатомія тіла, фантастичні складки одягу, що нелогічно спадали вниз, драматичні, але непевні своєю театральністю рухи тощо. Тут часто виступають наверх риси учеництва й ремісництва, які в іконі, що її головним завданням було втримання традиції, були явищем радше додатним».²²

²² Гординський, *цит. тв.*, стор. 20.

І «сумнівна анатомія», і «фантастичні складки», і «драматичні рухи» — це ознаки барокко в іконі, і то в іконі насамперед народної течії. Бо було створено багато високопрофесійних ікон у стилі барокко, де постаті і складні рухи написані бездоганно. Та будь-які риси барокко, яке Гординський оцінює негативно, справді відсутні в його творчості. А щодо своєрідного «сплаву» візантинізму з ренесансним стилем, то це, здається, риса індивідуальної манери цього майстра. Якщо говорити про візантинізм Гординського, то це передовсім пізній, можна сказати, палеологівський візантинізм з виразним духом передренесансної естетики. Традиційні схеми ікон іконостасних чинів (намісного, молільного, святкового, апостольського) він наповнює відчуттям рівноваги й гармонії. Прориси і взагалі лінеарність в'яжуть ікони і стінописи Гординського з візантинізмом, але щедре використання лінійності не знаходить підтвердження у, здавалося б, логічній площинності, чи зворотній перспективі. Митець трактує постаті осяжно, у прямій перспективі, що характерне вже для мистецтва поствізантійського. Іконографія образів Гординського також несе в собі компроміс між східним «ликом» і європеїзованим «обличчям» (іконостас у церкві св. Петра й Павла у Саскатуні, 1975-1976).

Звертаючись до мозаїки, майстер і тут, здавалося б, у найбільш характерному для Візантії, Балкан і Київської Русі монументальному мистецтві, залишився на візанто-ренесансному стильовому пограниччі. Наприкінці 60-х років Гординський одержав замовлення з Риму розписати у мозаїчній техніці цілий інтер'єр, від купола до підлоги, щойно вибудованого (1967-1969) українського собору св. Софії (архітектор Лючіо ді Стефано).

Гординський розробив систему розписів подібну в основних композиційних вузлах до системи мозаїк св. Софії Київської (*Христос Вседержитель*) у підкупольному просторі, *«Причастя апостолів»* в центральній апсиді), але додав декілька біблійних сюжетів (*«Сотворення всесвіту»*, *«Нагірна проповідь»*) та сцен з історії української Церкви раннього періоду (*«Володимир Великий»*, *«Княгиня Ольга»*, *«Ярослав Мудрий»*, *«Володимир Мономах»*, *«Данило Паломник»*, *«Нестор Літописець»* та інші). При освяченні собору Папою Павлом VI (28 вересня 1969) була вкрита мозаїками тільки центральна апсида. Повністю завершено оздоблення собору мозаїками до свята 1000-ліття християнізації Київської Русі (1988). Упродовж цього часу Гординський, звісно, бував у Римі, але проекти мозаїк розробляв переважно у США. За цими ескізами мозаїсти на чолі з досвідчених фахівцем Марком Монтічеллі поступово вкривали венеціанською мозаїкою увесь собор, від купола до підлоги.²³ Унікаль-

²³ У травні 1988 р. автором цих рядків пощастило відвідати мозаїчну майстерню М.

ність храму, як інтер'єру цілком розписаного мозаїками, доповнюється високою мистецькою вартістю самих мозаїк, у яких гармонійно злилися візантинізм і ренесанс.

Як в іконах, так і в мозаїках Гординський поєднує контурно-лінійні засоби розпису з тоновими — в цілій системі мальовничого трактування образів. Звертають на себе вільні, розкуті рухи персонажів, відсутність напруги, надання жестам природності. Володимир Мономах, тримаючи книжку зі своїм «Повчанням дітям», зняв праву ногу зі стільчика і відставив її далеко убік. Така передача руху далека від ієратизму. Уся його постань перебуває в русі, але без напруження, тобто як у типових персонажів ренесансного мистецтва. Це переборення ієратизму при передачі руху доповнюється розкритим углиб простором, збудованим за правилами прямої перспективи. У мозаїці «Сотворення всесвіту» на південній стіні під склепінням бачимо глибоко розгорнений краєвид з озером, деревами і численною дикою та свійською живністю. В одних моментах умовне переходить у реалістичне, в інших площинність — у тривимірність, ще в інших неземний вічний простір із всеохоплюючим золотим сяйвом — у земний, наповнений грою світлотіні. І в іконах, і в стінописах Гординський робить ці стильові сполучення на базі глибокого вивчення іконографії і, звичайно, не без розумної, логічно обгрунтованої творчої фантазії, що забезпечує велику популярність його творів.

Канадський художник — *Теодор Баран* подав інший стильовий синтез — ренесансу й класицизму. Працював він у 50-60-х рр. у провінції Саскачеван як над іконами й стінописами більших храмів (кафедральний собор св. Юрія в Саскатуні), так і над меншими церквами, на так званих «хуторах» і містечках провінції (Норт Батлфорд, Судерленд, Принс-Алберт).²⁴

Т. Баран старався врахувати особливості архітектури церкви і конструкції вже існуючих іконостасів. Йому довелося працювати у церквах, побудованих ще першими емігрантами початку ХХ ст. З огляду на розмітність цих споруд в об'ємах, кожного разу треба було застосовувати інші системи пропорцій. Застосовуючи принцип ренесансної гармонії, художник виявляв свою манеру в трактуванні постатей і в кольорах більше як іконописець стилю класицизму. В іконах він залишав мало вільного простору, намагаючись заповнити його постатями і предметним середо-

Монтічеллі в монастирі «Студіон» у м. Маріно, поблизу Риму. Майстри саме тоді закінчували останні мозаїки для Софійського собору в Римі й приступали до викладання мозаїк для українського православного собору св. Трійці у Вінніпезі, за ескізами Леоніда Молодожанина.

²⁴ А.М. БАРАН, *Українські католицькі церкви Саскачевану*, Саскатун 1977, стор. 389.

вищем. Великі й умоглядно важкі зображення святих ледь уміщуються в рамках. Монументалістські тенденції в малярстві Т. Барана виразно розкрилися у його фресках у соборі св. Юрія в Саскатуні, які він виконував тричі (1949-1950, 1954-1955, 1968 рр.).

Як цілі іконостаси, так і окремі ікони для українських церков за рубежом виконує вже багато років відомий художник з Риму, ієромонах-студит *Ювеналій Мокрицький* (нар. 1909 р.). Свою богословську освіту одержав у Львові й Празі, а мистецьку в Академії мистецтва у Відні. Працював як іконописець у Західній Німеччині (1948-1950), Італії (1950-1955), Канаді (1956-1963), а від 1964 р. в Римі.²⁵

Найвидатнішим творчим досягненням о. Ю. Мокрицького є 26 ікон для іконостасу собору св. Софії в Римі, написані в 70-их роках. Проект триярусного іконостасу виконав С. Гординський, а здійснив його з різноколірного мармуру італійський скульптор з П'єтрасанта, проф. Уго Маццеї. Цьому ж скульпторові належать царські ворота й дияконські двері (метал, позолота), мармуровий водограй на майдані перед собором «*Три ангели*», пам'ятник Шевченкові перед будинком УКУніверситету св. Климента і скульптурне оздоблення порталу (два сфінкси — символи мудрості, два ангели з книгою).

Таким чином в соборі св. Софії злилися в один ансамбль талант і досвід двох італійців (архітектора Лючіо ді Стефано і скульптора Уго Маццеї) та двох українських митців (С. Гординського й о. Ю. Мокрицького). Кожний митець уважно поставився до задумів інших. Треба сказати, що ікони стилістично гармонують з мозаїчними стінописами Гординського. Він теж спроектував іконостас і то невисокий, так що за іконостасом добре видно горішню частину святилища з мозаїками *Причастя апостолів*, *Дейзіса* (Моління) і *ангелів*. Ці мозаїки ніби вивисшують іконостас, доповняючи його тими сценами, які звичайно присутні в іконостасах.

В наповненому спокійним золотавим світлом соборі, що є наслідком рефлексування мозаїк, іконостас не виглядає величним. Його справжня краса усвідомлюється при зосередженому вивченні. Він неначе і задуманий для заглибленого споглядання під час відправлення Літургії чи Вечірньої служби. Чотири намісні ікони відрізняються від інших своїми збільшеними розмірами. За стилем виконання вони аналогують з українсько-галицькими ренесансними іконами другої половини XVI і першої половини XVII століть. Візантійська основа їх набула, проте, під пензлем о. Ювеналія особливої теплоти й ніжності, притаманних мистецтву епохи Відродження. Тут нема напруженості і надмірної врочистості,

²⁵ Див. *Іконостас собору св. Софії в Римі*, Рим 1979, стор. 7.

що їх навіюють стародавні візантійські ікони. Духовність, сила навіювання цих ікон побудована на регістрах милосердя і любові. У ретельно виписаному образі Богородиці з маленьким Ісусом упізнаємо насамперед Одигітрію. Про це свідчить і композиція, і всі виражальні засоби. Але водночас це і Мадонна, її лик з правильними і близькими очам європейської людини рисами, її тонко окреслений психологізм.

Під великими намісними іконами розташовані чотири менші, пов'язані зі Старим Заповітом: Жертва Мелхиседека, жертва Авеля, жертва Авраама і жертва Мойсея. А над намісними іконами сцени, приурочені до 12 великих річних свят. На царських дверях змальовано Благовіщення, а на дияконських — образи дияконів св. Стефана і св. Романа. Усі ці ікони написані зі справжнім духовним почуттям та знанням української іконографії. Усякій барві і всякому відтінку о. Мокрицький зумів надати теплоти, що узгоджує ікони із загальним колоритом стінописів. Золоте тло ікон не рівномірне, а з «переливами», з мінливою світлоносністю. Впадає в око однотипність побудови, велика ступінь схожості рис зовнішності ликів св. Миколи Чудотворця, св. Йосифа Обручника і св. Климента. Важко сказати, чи це є наслідок зорієнтованості митця на якийсь один взірць обличчя, а може свідомий засіб проведеної паралелі між цими трьома святими.

Велика група українських художників старшого покоління зі США й Канади шукала стилістичні моделі для творення сучасної української ікони на пограниччях ренесансу і класицизму. Чуттям гармонії і монументальної масштабності пронизані, наприклад, ікони митця з Детройту — *Михайла Дмитренка* (нар. 1908 р.). Художник дотримується типових для класицистичного мистецтва засобів репрезентації святих. Його статуарні, мовби вирізьблені образи віддзеркалюють фізичну міць і духовну велич, які кличуть нас до аналогій з малярством майстрів епохи Відродження. Тенденція до поєднання цих же стилів, хоч і на інших рівнях осмислена й манери письма, виявляється в іконах і стінописах нью-йоркського художника — *Івана Макаренка* (живопис собору св. Трійці в Саскатуні). Ікони й стінописи — *Вадима Доброліжжа* (православний собор св. Іоанна в Едмонтоні)²⁶ та *Юліяна Буцманюка* (католицький собор св. Йосафата в Едмонтоні)²⁷ відбивають зовнішнє, а тому дещо нелогічне об'єднання рис названих стилів.

Задовго до відзначення 1000-ліття християнізації Київської Русі митці української діаспори одержали ряд замовлень від церковних гро-

²⁶ *Вадим Доброліжж* – Альбом, вступна стаття І. Кейвана, Едмонтон 1985, 196 стор.

²⁷ С. Гординський, *Юліан Буцманюк* – Монографічна студія, Едмонтон 1982, 111 стор.

мад і окремих осіб написати нові ікони. В українському суспільстві за рубежем тримається ще традиція «хатньої ікони». Багато священиків і мирян бажали з нагоди 1000-ліття мати вдома нову ікону. Під час одружень ікона й досі вважається цінним подарунком. Можна без перебільшення сказати, що переважна більшість пошуків в українському іконописі 70-80-х років так чи інакше пов'язана з підготовкою до 1000-літнього ювілею хрещення Київської Русі. В цей час знову підвищилася увага до стилю ікон, мозаїк, фресок старокиївської доби. Причому помічаються дві чітко виражені тенденції. По-перше, інтерпретувати візантинізм в межах старих стильових систем; по-друге, брати тільки схематичну основу візантинізму і на ній створювати модерну, сильно стилізовану під сучасність ікону, а також фреску, мозаїку чи вітраж. В обох цих тенденціях, однаке, помітне прагнення до оновлення іконопису, до збагачення старих традицій за допомогою більш сучасних художньо-виражальних засобів і технік іконного письма.

Все частішають випадки відходу від писання традиційною яєчною темперою по заґрунтованій дошці, а також і від олійного іконопису на полотні. Використовуються пластикові фарби (акрилик), виготовляються мозаїчні, керамічні ікони й ікони на склі, а самі іконостаси робляться із сплавів кольорових металів чи комбінуються з мармуру, металу й дерева.

У церквах модерної архітектури увійшли в моду однарусні іконостаси, лише з намісними іконами. Інші чини традиційного іконостасу (Моління, Свята, Пророки, Апостоли) переносяться з іконостасів на стіни вівтаря і привіттаря, тобто виконуються засобами стінопису. Ці новації критикуються прихильниками старих форм і методів іконописання, напр. російським іконознавцем у Парижі Леонідом Успенським, який вважав, що пластмаса, скло, акрилик і сучасні синтетичні матеріали для церковного вжитку непридатні, бо «гублять свою органічну спорідненість з матерією, створеною Богом, вони вже не можуть служити провідником освячення, а навпаки, перетинають йому шлях. Пластмаса — вияв емансипації сучасної людини від природи, від творення Божого, від усіх справ Його, покликаних Його хвалити».²⁸

Це, звичайно, консервативна точка зору, яка звужує і ревізує фундаментальні постанови VII Вселенського собору щодо ікон, де в параграфі про матеріали, з яких можна робити ікони, художникам радиться вживати всіляку доцільну речовину. Українська ікона, в яких би матеріалах не

²⁸ Л. УСПЕНСКАЯ-Л. УСПЕНСКИЙ, «О материалах в церковном искусстве», стаття у *Журнал Московской патриархии*, 11 (1988) 20.

була виконана, несе в собі відповідні духовно-естетичні функції при умові, якщо вона написана уміло й талановито.

Майстриня молодшого покоління — *Віра Сенчук* з Вінніпегу користується як традиційними, так і сучасними матеріалами іконного письма, зокрема акриліком. Сенчук знає від свого вчителя Дмитра Бартушука (представник старої школи іконописання Почаївської Лаври), що українська ікона різностильова у різних регіонах і в різні періоди її історії. Саму майстриню, що написала ікони для шести храмів, можна віднести до представників першої із зазначених нами тенденцій. Її візантійський стиль увібрав у себе колористичну соковитість пізнішої пре-ренесансної ікони, а жест, рух і експресія, виражена, скажімо, в іконі «*Св. Андрій проповідує на кийвських горах*» (Український музей у Саскатуні),²⁹ натякають на барокко.

Значну роль у сучасному осмисленні візантинізму мистецтва Київської Русі та Середньовічної України відіграє особистий підхід до стилю, власне бачення митцями діаспори духовних вартостей того мистецтва, яке, здавалося б, відійшло назавжди. Учениця Петра Холодного Молодшого — *Галина Тутла* імпровізує на теми відомих українських богородичних ікон XV-XVI століть. Не повторюючи і не копіюючи їх, вона домагається передачі найхарактернішого в іконографії й колориті, але деталями робить ікону цілком сучасним твором. На одній з її ікон («*Одигітрія*» в колекції Михайла Шафранюка в Торонто) Богородиця тримає в руці гілку з голубими квітками у формі хрестиків.

Інша майстриня — *Христина Наталія Микитюк* (Торонто), має оригінальне, далеко від традиційного бачення старовинної ікони. Вона порушує ієрархію кольорів (виключає з них блакитні й зелені), надмірно виділяє графічно-лінійні елементи, акцентує контрасти. Усіма цими декоративними засобами Х.Н. Микитюк посилює експресивний лад ікони, загострюючи почуття ніжності, доброти і любові.

До контурної манери письма тяжіє — *Андрій Мадай* (Детройт, США), який учився в о. Ювеналія Мокрицького в Римі. Він точний у деталях, вишуканий у колориті, в усьому помітна добра наука. Постаті святих у Мадає дещо видовжені, а в трактуванні форми він домагається відчуття легкості, може, завдяки якраз ніжно-тремтливій лінійній градації, яка вирізняє його манеру як іконописця.

Своєрідним символом візантійської тенденції в сучасному українському іконописі діаспори є творчість — *Христини Дохват* (Філадельфія, США). Кожному іконостасові, іконі й мозаїці вона віддає багато праці й

²⁹ Cf. *Icons of Ukraine – Commemorating the Millenium of Christianity in Ukraine, 988-1988*, Washington, D.C. 1988, p. 9.

увесь свій щедрий талант. Малярство Христини Дохват це життя духа й глибока людяність. Це також філігранне, ювелірне письмо. У її богородичних ликах бачимо нове досягнення слов'янізації, українізації іконного образу. Найвідоміша її ікона — *Вишгородська ікона Богоматері*, несе в собі риси геніального твору. Вона з тих ікон, які віруючі люди називають чудотворними, як Почаївська, Жировицька, Холмська, Крехівська, Гошівська чи Самбірська. Майстриня писала цей образ 1969 р. як особистий дар бл.п. кардиналові Йосифові Сліпому. Нині зберігається в музеї УКУніверситету св. Климента в Римі.

Особливістю творчості Х. Дохват є виняткова її увага до деталі. З ювелірною точністю і чуттям ритму випишує вона орнаментальні оторочки одягу Пресвятої Діви, складки на сорочці Ісуса Христа. Золочене тло і рама виконані мисткинею в декоративних формах стилю ренесансу. Витке стебло, грона винограду і квітки, що нагадують волошки, вражають багатством переливів, а німби і саме тло ікони змушують згадати старокиївську ювелірну техніку зерні. Рельєфоване тло чудово імітує дорогоцінний оклад, але насправді це не металеві «ризи», а спеціальна паста «гессо емпастро», вкрита після затвердіння тоненькими платівками золота високої проби (23 карати).

Христина Дохват — іконописець особливого таланту і рідкісного працелюбства. Вона не лише майстер іконостасу, але й визначний монументаліст. За її проектами виконано багато мозаїк та вітражів, різьб та стінописів. Від 1954 р., коли 20-річна Христина закінчила школу образотворчого мистецтва Пенсильванського університету у Філадельфії, вона в тій чи іншій формі брала участь у мистецькому прикрашенні майже 50 храмів у США і Канаді, в тому числі катедральних соборів у Філадельфії, Монреалі й Пассейку, як теж каплиць духовних семінарій у Стемфорді й Пітсбургу. Її доробок в іконописі й монументальному малярстві заслуговує на монографічне дослідження не тільки на число виконаних праць і на їхню високу мистецьку якість, але передусім тому, що Христина Дохват, будучи змалку відірвана від ґрунту українського мистецтва та його віковичних традицій, створює глибоко національний ідеал святого надхненого образу. В особі Христини Дохват сучасне українське малярство діаспори зустрічається з рідкісним феноменом підсвідомого пізнання ідеалу національної духовності та його розвитку на основі візантиністично-ренесансного стильового синкретизму.

Христина Дохват не користується українськими іконами як взірцями, але дуже точно відчуває їх духовну й естетичну суть. Тут безперечно виявляється інтуїція. У мисткині, яка ще малою дівчиною залишила Україну, охоплену війною і терором, раптом «проснулося» таке саме творче жадання, яке спрямовувало творчу потугу українських іконописців 400-500 чи й більше років тому. Лики святих малює духовними,

постаті видовженими, рухи поважними, пози ієратичними, одяг прецизним. Це правдиві святі особи, які сповнені Святим Духом, що «вгору піднесли свої серця», піднесли їх до Господа!

Не помилюся, коли скажу, що з особливою силою інтуїція Х. Дохват щодо стильового синкретизму виявилася в мозаїках та іконах катедрального собору Непорочного Зачаття у Філадельфії, Пенсильванія. Мисткиня повністю розписала цей собор від 60-х до 90-х років, за виїмком підкупольної мозаїки «Христос Вседержитель», проект якої розробив інший відомий іконописець — Петро Андрусів (1964 р.).

Коли заходиш до собору, то перше, що приковує і чарує зір, це велична мозаїчна постать Богородиці-Панагії (Непорочної), що на вівтарній стіні під циркульним склепінням святилища. Лик св. Діви, так само як і лик Христа-Емануїла на її грудях, сяє благородством, чистотою, святістю. Постать Панагії помітно видовжена, струнка, від неї променює сім золотих пучок світла і чотири ореоли дугасто-стрільчастої форми. Золоті промені на блакитному тлі часто перериваються і немовби вібрують, створюючи особливу атмосферу світла невичірнього, світла небесного.

Після цієї мозаїки мисткиня виконала іконостас. Він добре пристосований до архітектури собору, повторюючи цілісно і в деталях панівну систему циркульних форм. Він невисокий і є неначе контрастною формою щодо підкресленої вертикалі мозаїчної Панагії. Дохват сама спроектувала архітектуру й різьбу іконостасу і, певна річ, змалювала всіх 56 ікон для нього. Іконостас має низку примітних особливостей щодо своєї конструкції. По-перше, він зовсім не закриває монументальної вівтарної мозаїки. По-друге, його дугоподібна центральна частина узгоджена з формою надвівтарної арки. По-третє, при усій своїй «присадкуватості», іконостас тримає аж сім ярусів ікон, починаючи від долішніх і кінчаючи зображенням пророків в овальних рамах в останньому горішньому ряді.

Христина Дохват знайшла точні співвідношення між великими намісними іконами, де постаті є на весь зріст, меншими іконами апостольського чину та ще меншими зображеннями у кругах 12-ох великих свят року й погрудних ликів пророків. В усіх 56-ох іконах застосовано візантинізм і ренесанс у такому властивому сплаві, що тільки око професіонала може розгледіти витончені риси того блискучого синтезу. В такому самому стилі мисткиня написала теж два монументальні триптихи на тему *Різдва й Зішестя Христа до аду*, розташованих обабіч нави собору. А на головному фасаді храму вона виконала ще 4 мозаїки: образ Христа Вчителя, емблеми на згадку Берестейської унії і 1000-ліття хрещення Київської Русі та мозаїчний портрет Папи Івана Павла II, з нагоди його відвідин собору в 1984 році.

Іколотворчість Святослава Гординського, о. Ювеналія Мокрицького

й Христини Дохват можна віднести до «Римської школи українського іконопису другої половини ХХ віку». Не зважаючи на те, що ці видатні майстри постійно не живуть у Римі, їхня творча манера має низку іконографічно-стильових спільнот, які склалися в Римі, при центральних українських католицьких духовних установах, під меценатством славного сина українського народу, бл.п. кардинала Йосифа Сліпого.

Можна говорити про те, що у майстрів «Римської школи» є добровільні учні й послідовники в Україні як серед українців католиків, так і серед православних. Це дуже відрadne і симптоматичне явище, яке вселяє надію у змучені непотрібною релігійною боротьбою серця українських християн про те, що історичне примирення УПЦ й УКЦ, про яке мріяв Слуга Божий, митрополит Андрей Шептицький, це примирення — не за горами! Український іконопис, українська християнська культура взагалі — *ніколи*, ні до, ні після Берестейського синоду не ділилася на православну й католицьку. І те, що сьогодні православні іконописці виявили бажання наслідувати майстрів «Римської школи» — наслідок глибокої культурної традиції, а не суб'єктивного бажання того чи іншого митця.

Оригінальним явищем «Римської школи» українського іконопису є — вишита ікона. Згідно традиції, вишивання посідало поважне місце у прикрашуванні українських храмів. Але якщо українське православ'я плекало переважно декоративну вишивку для церков (рушники, скатерки, підризники), то українці католики використовували вишиті зображення ще й на корогвах, фелонах, плащаницях і іконах. Це посвідчує зближення УКЦеркви зі стихією народного мистецтва.

Традицію української вишитої ікони відродив такий цікавий представник «Римської школи» як — *о. Дмитро Блажейовський (нар. 1910 р.)*. Особа цього «іконописця нитками» заслуговує на увагу. Це відомий вчений, доктор Богословія й Церковної історії, автор кількох англomовних монографій з історії української Церкви. 27 років о. Блажейовський працював душпастирем в українських католицьких церквах США, а 1973 р. він переїхав до Риму й тут, продовжуючи свою дослідницьку історичну працю, почав вишивати ікони. Спочатку це було заняття на дозвіллі, але з роками він став професійним майстром-вишивальником. Одним із свідчень популярності його вишитих ікон є їхнє географічне поширення в США, Канаді, Німеччині, Італії, Франції, Австралії, Швеції, Аргентині і в Бразилії. Митрополит Стефан Сулик з Філадельфії і єпископ Василь Лостен зі Стемфорду, США, замовили вишиті митцем архієрейські мантиї. Отже, це визначний майстер, може єдиний сьогодні серед українців вишивальник ікон.

Для вишивання ікон д-р Блажейовський використовував бавовняну і шовкову заплоч, останніми роками синтетичні аркриликові нитки, фар-

би на яких не вицвітають. Він використовує різні техніки вишивання — гладь, хрестик, стіпку тощо. Здавалося б, найзручнішим для вишиття є площинно-лінійні ікони, але о. Блажейовський є прихильником ренесансної української ікони і тому застосовує все своє уміння, щоб відтворити об'ємну форму і тоне, не-локальне сполучення кольорів. В нього є учениці, українки й неукраїнки, одна з найпослідовніших — ірландка Анна Швертфегер, що живе в Римі.

Досі о. Блажейовський опублікував три альбоми з українським і англійським текстом: «Українські релігійні вишивки» (Рим 1979, 1982 і 1984), з багатьма ілюстраціями та поясненнями щодо техніки вишивання ікон. У передмові до першого альбому (1979 р.) він писав: «Українські церкви і родинні доми у вільному світі є в середовищі інших культур, що пригнічують українську культуру та українські традиції. Нам треба протиставитися цим небезпечним впливам й асиміляції. Наша культура давня, відрізняє нас від інших, має свою красу. Під багатьма оглядами, другої такої немає. Наші батьки берегли її сторіччями, незважаючи на поневолення і наступ чужих культур. Будьмо сильні, як були наші предки. Вільні у вільному світі, бережимо пильно нашу культуру і наші традиції, плачемо їх і словом і ділом!»

Ці слова могли б бути ключем до розуміння, чому чисельно невелика українська громада в Римі створила життєздатну школу українського іконопису у період загального занедбання духовості.

Серед іконописців української діаспори множитья число представників другої з названих тенденцій — докладної стилізації давньої ікони. Тут ми зустрічаємо твори і визначних майстрів старшого покоління, і митців середнього віку. Між майстрами старшого покоління слід згадати: *Мирона Левицького* (Торонто, Канада), *Станіслава Конаш-Конашевського* (Мюнхен, Німеччина), *Юрія Новосільського* (Краків, Польща), *Ростислава Глуква* (Сарей, Англія), *Миколу Ростовцева* і *Михайла Малецького* (Софія, Болгарія) та *Романа Коваля* і *Тараса Ю. Снігуровича* (Вінніпег, Канада). З-поміж митців середнього віку хіба згадаємо: *Юрія Козака* (Рочестер, США), *Володимира Денисенка* (Нью Йорк, США), *Рема Багаутдина* та *Омеляна Мазурика* (Париж, Франція).

Найбільше бажаючих працювати в ділянці модерної ікони є серед молодших художників, а їх десятки. Звести митців цього кола до якихось типологічних груп важко, бо їх особисті манери не схожі одна на одну. Єднає їх хіба нетрадиційний для іконопису погляд на освячену віками форму, запровадження своєї, часто довільної системи кольорів (в класичній іконі вона регламентована і канонізована), свобода у виборі матеріалів і техніки письма. Автор цих рядків не зустрічав серед іконописців діаспори митця, який би не мав за своєю творчою роботою певної філософії, заснованої на Біблії, на вченні Церкви та на постановках VII Вселен-

ського собору. Може найбільш ґрунтовною була розмова з українським іконописцем модерного спрямування, Омеляном Мазуриком.³⁰

Митець не розглядає постанов VII Вселенського собору як диктату, що в'яже волю іконописця і прирікає його на повторення взірців. Кожний вік, кожне покоління, кожний митець повинен показати своє бачення вічного і незмінного в релігії, але показати це не пересічно, але на найвищому рівні. У невеликій статті: «Значення ікони у Східній Церкві» Мазурик про це так пише: «Ікони як зовнішню маніфестацію Божеської енергії (результат приходу на землю другої особи Святої Трійці) — адоруємо явно і зовнішньо. Щоби така адорація мала сенс, ікона повинна бути інспірованим релігійним шедевром мистецтва. В протилежному разі така адорація граничить з примітивним ідолопоклонством. Ясно, отже, що сліпе наслідування як копіювання і стилізація, не має нічого спільного з богословською іконою».³¹

У його зізнаннях багато спірного й суперечливого, але вони щирі, бо вже в ранній своїй роботі (іконостас українського католицького собору в Парижі, 1969 р.) Мазурик спробував нетрадиційно, по-своєму трактувати все, від форми і порядку розташування чинів (одні горизонтальні, інші вертикальні) до іконографії й заміни золотого тла пейзажем. Проте і в цих іконах і в пізніших він опирається так чи інакше на українську іконописну традицію. Його стояча Богородиця у паризькому соборі композиційно суголосна до Великої Панагії, т.зв. Ярославської Оранти, приписуваної киево-печерському іконописцеві XI ст. Алімпієві. В інших знаходимо сполуки кольорів, лінії, площини, що зустрічаються у лемківських іконах, знайомих йому з дитинства (він родом з української Лемківщини в Польщі), як напр. «Свята Параскева» (приватна збірка у Філадельфії, США), «Архангел Михайл» і «Архангел Гавриїл» (1989 р. в Українській католицькій семінарії в Оттаві) тощо.

Розбіжності словесних висловлювань і творчою практикою можна було зауважити при знайомстві і з іншими українськими модерними іконописцями діаспори. Справжньому художникові неможливо абстрагуватися від традиції, особливо ж у такій специфічній сфері малярства, як ікона. Самовираження митця в іконі можливе й допустиме (і тут модерні іконописці мають рацію), але воно має свою межу. Воно не може затуля-

³⁰ Маєстро О. Мазурик прибув до Канади з Парижу для виконання іконостасу для каплиці Української духовної семінарії в Оттаві. Був присутній на моїй лекції: «Українська ікона – життя духа й життя людини» в цій же семінарії 18 травня 1989 р., після чого була наша бесіда, яка продовжилась і в наступні дні.

³¹ Див. теж О. Климчук, «Паризькі мальви Омеляна Мазурика», стаття в *Україна*, 43 (1989) 13.

ти вираження першообразу, ані вивищуватися над ним. Інакше це буде не іконопис, але світське малярство, що забавляється біблійними темами.

Український іконопис на Заході розвивається як природне продовження іконопису в Україні. Особливістю українського іконопису ХХ ст. є експеримент в ділянці стильового синтезу основних світових стилів, які зачепили старе українське малярство — візантинізму, ренесансу, барокко і класицизму. Найбільш поширені варіанти синтезу: візанто-ренесансна, ренесансно-бароккова й візанто-класицистична ікона, а хоча б і фреска чи мозаїка. Модерне іконописання, за небагатьма винятками, не виходить за рамки VII Вселенського собору щодо іконопису і не цурається національних іконописних традицій. Українська ікона діаспори в цілому зберегла свою духовну природу і церковну канонічність, незважаючи на істотні іконографічно-стильові відмінності від візантійської ікони, з якої вона вийшла.

Іконописне багатство українців діаспори вимагає нового осмислення у нових умовах життя. Досі воно було фактично виключене з українського мистецтва й мистецтвознавства з обоїпільної, на жаль, вини мистецтвознавців — як УРСР, так і української діаспори. Якщо нема сьогодні можливості повернути цього багатства на батьківщину, то є підстави й можливості ввести його до наукового обігу, повернувши його хоч у такий спосіб його власникові — українському народові.

о. А. ПЕКАР, ЧСВВ

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ПІД ЧАС КАРПАТСЬКОЇ УКРАЇНИ

(Доповідь виголошена на симпозіумі НТШ в Нью-Йорку,
з нагоди 50-ліття проголошення Карпатської України)

Греко-католицька Церква на Закарпатті творила т.зв. *Мукачівську єпархію*, осідок якої з 1780 р. перенесено до Ужгороду. Крім території колишньої Підкарпатської Русі, до Мукачівської єпархії належало ще коло 60 парафій долішнього Земплінського комітату, що його чехословацька влада свавільно приєднала до повоєнної Словаччини.¹

Під тиском політичної кризи, що витворилася наприкінці 1938 р., Чехословаччину перетворено в Федеративну республіку чехів, словаків і підкарпатських русинів. Нарешті закарпатські українці дочекалися своєї автономії, гарантованої їм Сен-Жерменським міжнародним договором. Першу автономну владу «підкарпатських русинів» очолив мадярон, посол Андрій Бродій, що негайно нав'язав таємні стосунки з мадярами. Після двох тижнів його зрадницької діяльності, федеративна влада в Празі ув'язнила Бродія, а на його місце призначила, дня 26 жовтня 1938 р., заслуженого народно-церковного діяча, о. шамбеляна Августина Волошина.

І того ж таки дня Мукачівський єп. Олександр Стойка (1932-1943), прихильник Бродія, вітаючи прем'єра о. Волошина під час подячного молебня в катедральному соборі Воздвиження Чесного Хреста в Ужгороді, назвав його — *Батьком народу*. Це було велике публічне визнання для загальноулюбленого о. Волошина, заслуженого Сина Срібної Землі, бо досі закарпатські українці признавали цей почесний титул «*Батька народу*» тільки своєму будителеві, незабутньому крилош. Олександрові Духновичеві (1803-1865). З назначенням Батька Волошина прем'єром, закарпатські українці врешті дочекались своєї рідної влади.

Радість українського населення не тривала довго, бо вже 2 листопада

¹ В. ШАНДОР, «Думки про Закарпаття й Чехословаччину з 1918-1919 рр.», стаття у *Свобода*, 15 і 16 березня 1988, стор. 2.

1938 р. Віденський арбітраж віддав найбагатшу частину території Закарпаття, разом з Ужгородом, Мукачевом і Береговом, — Мадярщині. Тоді столицю обкороєного Закарпаття перенесено до Хусту. Однак єп. Стойка, разом з Крилосом, рішив залишитись в Ужгороді, тобто в Мадярщині, хоч туди припало лише 35 греко-католицьких парафій, а до Хусту вислав о. шамбеляна Людвика Міню, що мав адмініструвати 280 парафіями, які лишилися на території Карпатської України.²

Тоді Апостольський Престол, дізнавшись про скрутне становище Греко-католицької Церкви на Закарпатті, 15 листопада 1938 р. призначив до Хусту Крижівського єп. Діонісія Няраді, надаючи йому титул і повноважності Апостольського Візитатора. Владика Діонісій прибув до Хусту 29 листопада 1938 р. вечером, а вже 4 грудня прийняв правління Мукачівської єпархії на території Чехословаччини, призначаючи о. д-ра Міню канцлером, а на секретаря випросив собі відомого василіянського місіонера, о. Стефана Решетила, ЧСВВ († 1950).

Владика Діонісій ось так розповів про своє призначення до Хусту:

«Дня 3 листопада ц.р. (1938) я, як Крижівський єпископ, поїхав до Риму «ад ліміна».³ Там мене заскочили листопадові події на Закарпатті, тобто Віденський арбітраж і приділення Ужгороду й Мукачева до Мадярщини. Я вповні здавав собі справу про наслідки цих подій. Біля 400,000 вірних лишалося без єпископа, без свого духовного проводу. У цій справі я зразу виготовив *Меморіал* і передав його на руки секретаря Свящ. Конгрегації для Східних Церков, кард. Євгена Тіссеранта. Тоді мені призначили у Святішого Отця авдієнцію на 14-го листопада.

«На авдієнції, я очевидно представив Святішому Отцеві справи, які відносилися до моєї Крижівської єпархії. Тоді Святіший Отець заявив: 'Я ще маю розглянути з тобою інші справи, які я вже обговорив з Секретарем Східної Конгрегації'. Згадавши відтак про події в Карпатській Україні, Святіший Отець мене запевнив: 'Ми негайно подбаємо про бідний народ Підкарпаття, що лишився без пастиря й інших потрібних засобів'.

«Три дні пізніше, — продовжав Владика, — я одержав грамоту, силою якої мене призначено Апостольським Візитатором для Карпатської України, з правами Апостольського Адміністратора. Одночасно мені по-

² Чехи щойно 30 листопада 1938 р., окремим владним декретом, дозволили паралельно вживати назву – *Карпатська Україна*.

³ Католицькі єпископи час від часу (загальною що 5 років) повинні особисто приїхати до Риму, щоб здати Христовому Намісникові звіт про стан своєї єпархії. Такі відвідини канонічно названі «ад ліміна».

ручено негайно вибратися на Підкарпаття. По дорозі я ще поступив до моєї Крижівської єпархії, щоб полагодити наполегливі справи. Вже на третій день я дістав телеграму, щоб негайно їхав на Підкарпаття. Ось повна історія мого назначення!» — закінчив Владика.⁴

Владика Діонисій спішно взявся до упорядкування церковних справ у Карпатській Україні. Він скликав соборчик окружних деканів, з якими обговорив насамперед план і спосіб душпастирської праці в нових обставинах. Владика настоював, щоб духовенство, у рамках католицької акції, зайнялося також культурно-освітньою працею між своїми вірними. Усіх своїх семінаристів він негайно забрав з Ужгородської духовної семінарії і, тимчасово, примістив при Богословській Академії в Оломовці, на Моравії. Ректором для них призначив заслуженого о. Мирона Калинця, ЧСВВ († 1944).

Не дивлячись на зимову пору, владика Діонисій, у товаристві свого секретаря, о. С. Решетила, почав відвідувати деякі парафії, приглядаючись душпастирській праці духовенства. Під час цих відвідин він намагався оживити церковні організації, закликав священників бути вірними Богові й своєму народові, а вірних перестерігав перед ворожою агітацією, приносячи їм слово потіхи й заохоти.

Для себе Владика накреслив такий план діяльності:

«Нам треба свідомого духовенства, нам треба священників-суспільців, що працювали б між народом, а не тільки з проповідниці. Тому найголовнішою справою для мене — це відповідне виховання нових кадрів священників-патріотів. В цьому напрямі ми вже зачали працю. В короткому часі перенесемо наших семінаристів з Ужгороду до Оломовця, де вони матимуть свій окремий ректорат. Зі свого боку я подбаю про те, щоб нашим семінаристам дати здорове виховання під опікою ОО. Василіян, яких брак так дуже відчувається у нас. Вже розписано конкурс для кандидатів, які пойдуть на теологічні студії до Риму.

«Друга справа, це праця духовенства серед народу й для народу. Тут найважливіше порушити т.зв. *католицьку акцію*. Треба, щоб священники при кожній парафії підбрали собі здібніших мирян і при їхній допомозі пізнавали потреби й проблеми своїх вірних. Для бідних треба постаратись про допомогу, для недужих треба подбати про шпиталі, вбогих дітей примістити при багатших родинах тощо. Треба закладати варстатів праці, молочарські чи загально господарські школи, поширювати народне виробництво. Очевидна річ, що під усю цю акцію треба поставити здорові національні основи.

«Нарешті наше духовенство повинне віддатися культурно-освітній

⁴ Див. інтерв'ю з Владикою Діонисієм у газеті *Новий час*, Львів, 7 січня 1939, стор. 3.

праці при 'Просвіті' чи інших громадських установах, щоб так здобути на свій бік інтелігенцію і разом з нею йти рука-в-руку для розбудови нашої молоді держави».⁵

Для поживлення апостольського духа між духовенством Владика заснував «*Т-во греко-католицьких священиків*», головою якого став щирий народовець, о. Юлій Станинець, парох с. Вонігово, Тячівського району. Контакт з клиром Владика утримував при допомозі «*Вісника Мукачівської єпархії в Чехословацькій республіці*», перше число якого появилось вже 1 січня 1939 року.

Під опікою єп. Діонісія знайшли собі пристановище також ОО. Василіяни й СС. Василіянки, які радо вибралися з Ужгороду, щоб послужити своєму рідному народові. Мукачівський монастир св. Миколая на Чернечій горі, розташований на правому березі річки Латориці, залишився на території Карпатської України, але мадяри часто непокоїли монашу братію пострілами з протилежного боку річки. Василіяни з Ужгородського монастиря відкрили собі два нові осідки, а саме при гімназії у Великому Бичкові та в серці Гуцульщини, в Рахові. Зате СС. Василіянки зосередили свої сили при єпархіяльній сиротинці в Хусті та при вчительській семінарії у Севлюші.

Під час евакуації з Ужгороду мадяри не дозволили ОО. Василіянам взяти з собою друкарні. Проте вони не перервали своєї видавничої праці, користуючись державною друкарнею в Хусті. Так уже під кінець січня 1939 р. появилось перше число василіянського релігійного місячника «*Благовісник*», друкованого вже фонетичним правописом, під редакцією о. Севастіяна Сабола, ЧСВВ, відомого закарпатського поета — *Зоре-слава*.

Більшість духовенства щиро співпрацювала з єп. Діонісієм, намагаючись піднести релігійно-культурне життя своїх вірних. Проте були й такі, що різними способами намагалися припинити всякий прогрес. До них то Владика звернувся з нагоди Нового Року зі своїм батьківською острогою, кажучи: «Уважаю своїм архиєпископським обов'язком звернути увагу Всеч. ОО. Духовникам, щоб вони, свідомі своїх душпастирських завдань, якнайдалше держалися від усякої протидержавної агітації... Нема й не може бути такої влади, яка гляділа б на протидержавну агітацію своїх громадян через пальці, без огляду на те, хто нею проводить».⁶

Коли ж релігійне життя в Карпатській Україні вже почало впливати на спокійні води, мадярська влада задумала усунути з Ужгороду єп.

⁵ Там же, стор. 4.

⁶ Див. *Нова Свобода*, Хуст, 14 січня 1939, стор. 3.

Олександра Стойку, а на його місце привернути єпископа-патріота, Антонія Паппа. По війні, тобто 1924 р., Апостольська Столиця була примушена видалити з Ужгороду тодішнього Мукачівського єп. Антонія Паппа (1912-1924) через його про-мадярську політику, що викликало на Закарпатті т.зв. *православний рух*, внаслідок якого понад 100,000 вірних перейшло на православ'я. Тоді єп. Папп був призначений Апостольським Адміністратором 22-ох греко-католицьких парафій Мукачівської і Пряшівської єпархій, що після Тріянонського договору лишилися на території Угорщини, з осідком у Мішкольці.⁷ Тепер, під кінець 1938 року, маляри задумали привернути архієпископа Паппа до Ужгороду.

Щоб скомпромітувати єп. Стойку й примусити Апостольський Престол відкликати його до Риму, мадярська влада відновила процес колишнього професора єпархіяльної семінарії в Ужгороді, д-ра Стефана Фенцика, що його єп. Стойка суспендував 1934 р. за непослух. Фенцик тоді покинув священничий сан і став провідником москвофільства на Закарпатті, хоч скрито служив мадярам. Після Віденського арбітражу Фенцик теж лишився в Ужгороді й, заохочений мадярськими політичними чинниками, позвав до суду єп. Стойку. Тоді мадярський вищий суд примусив єпископа звільнити Фенцика від усіх церковних кар і привернути йому повне право виконувати священницькі функції. Однак Фенцик і тоді не прийняв жодного єпархіяльного призначення і далі займався політикою, за що був нагороджений мадярами сенаторським постом.

Апостольський Престол, на домагання мадярської влади, тоді відкликав скомпромітованого єп. Стойку до Риму, де почались переговори про передачу Ужгородської єпископської палати аєп. Паппові.⁸ Однак плани усунути єп. Стойку перешкодили березневі події, бо після військової інвазії Карпатської України маляри вже 16 березня 1939 р. силою зайняли Хуст. Владика Нярадія, який мав Ватиканський дипломатичний паспорт, поки що лишили в спокою. Та вже 18 березня мадярські агенти почали робити у владичій резиденції трус, шукаючи якихсь компромітуючих документів. Ось що записав про це очевидець, о. Решетило:

«На рішучий протест Владики агенти мадярської тайної поліції відійшли з порожніми руками. Та вже сполудня того самого дня прийшов капітан поліції з двома жандармами й заявив, що Владика арештований і не сміє ні з ким контактуватися, навіть зі мною (тобто своїм секретарем) чи службою. Коло дверей його кімнати відтак поставив сторожу, двох жандармів з наїженими штиками й відійшов.

«Я негайно, ще того самого дня написав листівку до о. Й. Лабая,

⁷ А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 128-131.

⁸ *Нова Свобода*, 9 лютого 1939, стор. 5; *Місіонар*, Жовква 1939, стор. 77.

ЧСВВ в Римі, в якій я повідомив його про арештування Владики й просив, щоб він інтервенував у Ватиканських властей. На моє диво листівка дійшла понад всякі сподівання дуже швидко, так що вже в четвер, 23-го березня, Ватикан подав протест проти обмеження свободи церковного достойника, до того ще й забезпеченого дипломатичним паспортом. Але про це ми вже довідалися щойно в Будапешті».

Єпископський секретар далі продовжує:

«Побут єп. Діонісія в Хусті мадярам не був бажаним. Тож вони постановили позбутися його хоч би підступом, бо насиллям не випадало. В середу ранком, дня 22 березня, у Владики з'явився згаданий капітан і заявив, що на наказ головнокомандуючого окупаційною армією, ген. Генриха Ветга, має доставити Владика на міністерство культу в Будапешті, бо міністер Балінт Гоман бажає обговорити з ним деякі справи. Але Владика заявив, що він не має ніякого діла з міністром культу й тому він не думає вибиратися до Будапешту, хіба на приказ Апостольської Столиці. Офіцер тоді сердито заявив: 'Як так, то мусимо вжити насилля, бо наказ мусить бути виконаний!'

«Порадившись зі мною, Владика поставив такі умовини: 1) Він поїде до Будапешту, але тільки в товаристві свого секретаря, 2) перед виїздом він мусить мати повну свободу руху, щоб поладнати церковні справи, 3) день і спосіб подорожі він вибере сам. На це капітан відповів, що він сам у тій справі не може рішати й тому телеграфічно віднесеться до Будапешту по дальші інструкції. Під вечір того ж дня, показуючи нам депешу з Будапешту, капітан повідомив Владика, що його умовини прийнято, але вже в п'ятницю сполудня міністер чекає на Владика.

«Так у п'ятницю ранком, дня 24 березня, ми обидва виїхали з Хусту автом у супроводі мадярського жандарма (у цивільно). Ми їхали через Берегово, Ніредьгазу, Дебрецин і Сольнок, а до Будапешту заїхали вже вечером, коло 9-ої години. Жандарм подзвонив на міністерство культу. Йому відповіли, що ми вільні й можемо робити, що нам угодно, бо міністер взагалі не бажав говорити з Владикою.

«Я тоді подзвонив до Апостольської Нунціатури. Нам відповіли, що сам нунцій чекає на нас з вечерою і запрошує нас до себе на нічліг. У нунціатурі нас дуже чемно привітав сам апост. нунцій, асп. Анджело Ротта. Він нас також повідомив, що єп. О. Стойці привернено назад владу над цілою Мукачівською єпархією, з виїмком парафій нижнього Земплина, що припали до Словаччини. На другий день, полагодивши всі свої справи, десь коло півночі, ми виїхали до Загребу».⁹

⁹ С. РЕШЕТИЛО, ЧСВВ, *З Хусту до Риму*, стор. 1-5 доривочно, рукопис в Архіві Головної Управи ЧСВВ в Римі, в папці: *Закарпаття*.

Тут слід відмітити, що мадяри подвійною своєю грою відкрили очі єп. Стойці. Повернувшись до Ужгороду, він уже не довіряв мадярським обіцянкам, а радше звернув увагу на свій бідний народ. Відважним своїм виступом він не дозволив деградувати ректора семінарії, крилош. Олександра Хіру († 1983), якого мадяри довгий час держали під домашнім арештом, а натомість вистарався для нього відзначення папського прелата. Єп. Стойка подбав про те, щоб провід духовної семінарії й надалі лишився в руках народовців, тому ректором призначив о. д-ра Людвика Міню († 1974), духовником о. Теодора Ромжу († 1947), а префектом о. д-ра Стефана Качура. Студійні місця в семінарії почав заповняти селянськими хлопцями, щирими народовцями.

1941 р. мадяри арештували 9 молодих василіянських священиків, ніби за «українську політику» й під багнетами вивезли їх до далекого румунського монастиря в Микулі, в глибині Семигороду. Там їх держали під поліційним наглядом півтора року, поки єп. Стойка не виклопотав для них звільнення, так що літом 1942 р. вони могли вернуться до своїх монастирів на Закарпатті.¹⁰ Відтак в рр. 1942-1943 мадярська окупаційна влада зробила облаву української молоді та багатьох з них інтернувала в різних таборах. Тоді знов тільки єп. Стойка відважився вставитись за них і, завдяки його заходам, понад 200 середношкільних учнів, між ними й 7 священиків і кількох семінаристів, були звільнені й випущені на волю. Хоч суд заборонив тим студентам далі продовжувати свої студії де-небудь в Угорщини, все ж таки єп. Стойка досягнув того, що їм дозволили закінчити студії. Ці факти я навів в інтересі історичної правди, бо закарпатська еміграція в діаспорі нерідко оскаржує єп. Стойку за його «промахи», чи вони правдиві чи ні.

Приїхавши дня 26 березня 1939 р. до Загребу, владика Діонисій застав там у єпархіяльній семінарії Батька А. Волошина, міністра А. Штефана й інших членів уряду Карпатської України, які через Румунію щасливо дісталися до Югославії, а звідтам до Праги. Єп. Діонисій разом зі своїм секретарем, о. С. Решетиллом, ЧСВВ вже 28 березня вибралися в дальшу дорогу до Риму, щоб про все докладно поінформувати Апостольську Столицю. Так закінчилося архиерейське служіння владики Діонисія Нярадія для закарпатських українців у Хусті, які й досі згадують його ім'я з великим пієтизмом.

Нехай його пам'ять зберігається між нами з роду в рід!

¹⁰ Див. *Єпархіяльні Вісти*, Ужгород, V (1942) 28: «З радістю повідомляю, що нам удалося, при допомозі Апостольського Нунція, висвободити з в'язниці 9 василіянських священиків по більше ніж однорічному їхньому інтернуванні державною владою».

(†) о. М. Соловій, ЧСВВ

ЯК ДИВИЛИСЬ УКРАЇНСЬКІ ГЕТЬМАНИ НА УНІЮ

(Цю посмертну статтю о. Соловія пропонуємо нашим науковцям як одну з важливих тем з нагоди 400-річчя Берестейської унії).

Давніші історики, як Костомарів, Антонович, Грушевський, Аркас, представляли українських гетьманів як завзятих захисників православ'я і фанатичних ненависників унії. Цей від'ємний погляд українських істориків, що зродився під впливом московських джерел, прийняли безкритично, хоч і в добрій вірі, й наші, релігійно байдужні українці-католики й не інакше думали, говорили й писали. Слухаючи чи читаючи такі погляди, кожний щирий українець-католик відчував себе в досить неприємному становищі.

Із цього неприємного становища звільнила українців-католиків новіша українська історіографія. Вона в цілому ряді новіших істориків, як напр. Липинського, Томашівського, Крип'якевича, Кревецького чи Чубатого, зірвала з давнішою безкритичністю, сягнула глибше в документи української історії й привела на денне світло писання таких діячів унії, як св. Йосафат, Потій, Суша й Кишка, що обґрунтовані на сучасних їм документах, і таким чином встигла визволитися з дотеперішнього зачарованого кола московських передсудів.

Особливо цінними в цій справі є *Історичні нариси* о. Теофіля Коструби († 1943). В них він критично аналізує, як розглядали унію найбільш відомі українські гетьмани: Сагайдачний, Хмельницький і Мазепа. З висновками цих Кострубових нарисів бажаємо поділитися з шан. читачем.¹

1. Відношення гетьмана Сагайдачного до унії

З історії знані такі факти: 1620 р. Сагайдачний просить переїжджачого Єрусалимського патріярха Теофана, щоб на місце прийнявших

¹ Кострубові нариси опубліковані у *Нова Зоря*, Львів, 6.X.1935, ч. 76, стор. 6 (про Хмельницького); 26.I.1936, ч. 6, стор. 6 (про Сагайдачного); 5.IV.1936, ч. 26, стор. 6 (про Мазепу).

унію владик висвятив православних; відтак 1621 р. Сагайдачний просить польського короля Володислава, щоб затвердив православних владик, бо інакше він не піде на турків.²

На основі цих подій давніші історики зробили зі Сагайдачного не тільки оборонця православної віри, але також завзятого противника унії без того, щоб розібратися під чийм впливом і серед яких обставин гетьман діяв, чи цей його крок був обдуманий гаразд і чи по його довершенні Сагайдачний не змінив своєї гадки. І саме такий критичний аналіз поставив би цю справу в іншому світлі.

І так дуже цікаву вістку, як гетьман Сагайдачний задивлявся на унію наприкінці свого життя, подає лист св. Йосафата до Лева Сапіги, писаний у Полоцьку, 21 січня 1622 р. Зі змісту цього листа бачимо, що гетьман жалував, що відновив православну ієрархію, бо через те викликав братовбивчу війну, розбив єдність української нації і понизив авторитет православних єпископів, віддаючи їх на сваволю пастви, так що відтоді не єпископ рядив паствою, але паства єпископом.³ І протилежно. В унії гетьман добачував потрійну користь: згоду православних із з'єдиненими, культурне піднесення українців і припинення польщення українців, бо так поляки перестали б тягнути з'єдинених українців на латинство.

Зрештою, на зміну давніших поглядів гетьмана не могло не вплинути й те, що самі православні були незадоволені «волокітством» Єрусалимського патріарха, який на Україні робив тільки заколот; що самі православні ченці в Києві не признавали патріархом висвячених єпископів і не впускали їх до своїх церков; та що вкінці й самі козаки покидали своє упередження до унії й приймали католицьку віру. Ось чому Сагайдачний 1622 р., вже перед смертю, відмовився даліше піддержувати православних єпископів, бо бачив, що через відновлення православної ієрархії «недобре сталося».

Що Сагайдачний не був ворожий Католицькій Церкві показує й те, що він ніколи особисто не виступав проти католицтва чи унії. Так само його приналежність до «Літи християнської міліції» не вказує на його ворожість до католицизму. Так з цих тут наведених фактів можемо дійти до висновку, що гетьман Сагайдачний не був таким противником церковного з'єднання, як його малюють давніші наші історики.

² Див. М. АРКАС, *Історія України-Русі*, Краків 1912, стор. 162-163.

³ Див. Т. КОСТРУБА, «Унія і Гетьман Сагайдачний», стаття у *Нова Зоря*, 1936, чис. 6, стор. 6.

2. Богдан Хмельницький і унія

З історії Хмельниччини знаменна для нас – *Зборівська угода*. У ній між іншими є й така умова: «Київський митрополит має право засідати в сенаті. На першому ж сеймі мусить бути постановлено, щоб скасувати унію, як у Короні (в землях, що під Польщея), так і в Литовському князівстві...»⁴

На перший погляд справа православ'я й унії тут різко й недвозначно поставлена. Гетьман виписує на своїм прапорі оборону православ'я й повне скасування унії. Так це зрозумів й літописець Самовидець, пишучи: «Початок и причина войны Хмельницького есть едино от ляхов на православіе гоненіе».⁵ Коли ж відтак Київський воєвода Адам Кисіль, як королівський делегат, домагався від Хмельницького, щоб той відступив від вищенаведеної умови про цілковите скасування унії, то гетьман йому відповів: «Річ неподобна і тяжка когось против волі до віри своєї притягати і в вільному королівстві поневоляти, — вірити як хто хоче, се й ми від літ узнаємо, і більше не хочемо уніятам наприкрятися: нехай вірять як хочуть, бо й корол. м. ріжних вір людей має в своїм королівстві».⁶

Чому отже такі противорічні вислови Хмельницького у справі унії? На це питання наш історик Грушевський відповідає, що справа унії в Зборівських переговорах була лише покришкою, декорацією для православних козаків, щоб піддатися під послух королеві, який буцімто за те касує унію й віддає їм назад усі добра Православної Церкви.⁷

Сам Хмельницький здавав собі справу, що не можна звужувати поняття української нації до одної тільки ісповідної групи. Він також знав, що уніяти не гірші патріоти й не менше любили свою батьківщину ніж православні та що в майбутній українській державі мусіло бути місце також для українців-католиків. Коли ж гетьман обстоював православну віру, то він це робив під пресією публічної опінії, але його особисті переконання, як колишнього учня єзуїтської колегії й второпного державника, щодо релігійного питання цілком не ототожнювалися з крайнім православним фанатизмом. Він однак мусів числитися з опінією загалу, що попірав його змагання до влади. Очевидно, коли б обставини змінилися, то він був готов затвердити теж права Української Католицької Церкви на рівні з Православною. Але в часах Хмельницького, «Русь із Руссю» була роз'єднана, в чому лежить одна з причин невдачі великого гетьмана. Ось

⁴ АРКАС, стор. 199.

⁵ *Літопис Самовидця*, ред. Я.І. ДЗИРА, Київ 1971, стор. 45.

⁶ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, Нью-Йорк 1957, т. ІХ, кн. 1, стор. 27.

⁷ *Там же*, стор. 24.

тому Хмельницькому мусимо не одне простити, але рівночасно нам слід дивитися на нього не як на завзятого ворога унії, але як на державного мужа.⁸

3. Ставлення гетьмана Мазепи до унії

Якби ми хотіли спиратися на документах царської канцелярії Петра I та на писаннях московських істориків, то могли б дійти до висновку, що Іван Мазепа був самолюбцем і зрадником, який за ціну княжого титулу був готовий відірвати Україну від Москви й віддати її в польську неволю, а церкви й монастирі передати уніятим. Однак чорні фарби, якими москалі намалювали великого нашого гетьмана, не відповідають правді. Цар за всяку ціну намагався розвіяти загальні симпатії до Мазепи. Тому він уживав всякого роду демагогію й грав на релігійній струні, бо одиночко вона звучала однозгідно в серцях як українців, так і москалів. А закид, що Мазепа змагається до унії, цілком вірний.

Іван Мазепа був вихований у західній, католицькій культурі. На однім молитовнику Крем'янецького єзуїтського монастиря записано: «Іван Адам Мазепа, польський шляхтич, народився 20 березня 1632 р. в Білій Церкві, вчився в Єзуїтів у Полоцьку коштом князя Дмитра Вишневецького, старости білоцерківського. Київський еп. Лещинський впровадив його до двору Івана Казимира, де він був джурою й довіреним короля...».⁹ Як бачимо, майбутній гетьман України виростав у польським і католицьким оточенні. До того ще й вихований у єзуїтських школах, де напевно стрічався також з питанням церковної унії.

Новочасний єзуїтський історик так пише про Мазепу:

«Іван Мазепа, шляхтич з Мазепинець під Білою Церквою, був учнем єзуїтських шкіл у Києві (1640-1641), а пізніше у Варшаві (1644-1645), де Єзуїти представили його королеві Іванові Казимирові. Був улюбленим пажем короля, який вислав його на закордонні військові студії. Після повороту (1657 р.) служив як поручник прибічної королівської гвардії і їздив у посольстві до запорозького гетьмана Тетері 1663 р. На заклик умираючого батька подякував за службу й вернувся до Мазепинець». Далі

⁸ *Прим. Ред.:* Дивно, що автор не звернув уваги на спробу Хмельницького нав'язати стосунки з Апостольською Столицею, щоб вона призначила до Києва патріярха; і теж подібні намагання гетьмана І. Виговського – див. А. Великий, ЧСВВ, *З літопису християнської України*, Рим 1972, кн. V, стор. 199-200; про унійні намагання Хмельницького, на основі Ватиканського архіву, див. G. HARASTEJ, «Gli ultimi piani di Bohdan Chmelnytskyj», art. in *Analecta OSBM*, Roma, III (1958) 232-236.

⁹ Див. *Нова Зоря*, 1936, чис. 26, стор. 6.

той самий історик зазначує, що Мазепа був «католиком латинського обряду» і щойно «як скозачився» почав визнавати «грецьку віру».¹⁰

Значить, Мазепа був вихований єзуїтами і в молодості був римокатоликом. В часі свого гетьманування радо відвідував єзуїтські колеції і тайно вів переговори з єзуїтом Заленським.¹¹ В кожному разі це все виключає всяку можливість неприязного ставлення гетьмана Мазепа до унії. Коли ж він підпирав православ'я, то тільки тому, бо на лівобережній Україні воно було домінуючою релігією. Але ставлення його напр. до Луцького уніятського еп. Діонісія Жабокрицького, було вповні приязне. Коли ж відтак Жабокрицький попав у московські руки, то його запроторили аж до Соловецького монастиря. А сталося так, пише православний історик, «не за якісь провини проти російського правительства, а лише через інтриги його особистих ворогів і за те, бо був у приязні з гетьманом Мазепою».¹²

Зі сказаного можемо зробити висновок, що українські гетьмани не були такими «ненависниками» унії, як їх представляють московські, а за ними й українські православні історики. До унії і її представників українські гетьмани ставились досить прихильно, й поняття українського народу вони ніяк не звужували тільки до однієї релігійної групи. Вони теж не піддержували православно-уніятських ворожнеч. Православ'я було для них радше вигідним політичним трюком, ніж якоюсь державницькою вимогою.

Отож потішаючим виявом є те, що новіша історіографія не обмежується до тенденційно звужених джерел московськими й нашими православними істориками, але намагається використати всі доступні їй джерела нашої минувшини, щоб вилікувати, відродити й поглибити знання нашої української історії, так дуже дорогої й цікавої для нас, а так дуже занедбаної й перекрученої на протязі століть.

¹⁰ Cf. S. ZALEŃSKI, S.J., *Jezuici w Polsce*, Lwów 1902, t. III, cz. 1, p. 430.

¹¹ АРКАС, стор. 303.

¹² Г.К., «К истории ссылки Луцкого еп. Д. Жабокрицкого», стаття у *Кіевская Старина*, Київ 1904, т. 85, кн. 1, II отд., стор. 1-2.

о. А. ПЕКАР, ЧСВВ

МУКАЧІВСЬКА ЄПАРХІЯ І ГАЛИЦЬКА МИТРОПОЛІЯ

Закарпаття довгими віками було відділене від свого материка, зате культурно й релігійно воно не переставало тяготіти до золотоговерхого Києва. Тож не дивно, що з Києва чи, точніше сказавши, із з'єднаної Київської митрополії на Закарпаття прийшов проблиск церковного порозуміння, тобто унії з Римом, що дало почин Мукачівській греко-католицькій єпархії.¹

Київські митрополити від самих початків з'єднання старались приєднати Мукачівську єпархію під свій митрополичий нагляд, однак мадяри завжди перешкоджали тому, щоб Мукачівська єпархія була включена в склад Київської митрополії. І напевно вони це не робили задля бажання «добра» закарпатським українцям, а тільки з чисто політичних причин, щоб чим скоріше їх змадяризувати.² Відокремивши Мукачівську єпархію від Київської митрополії, мадярські панівні кола змогли вповні контролювати церковне життя закарпатських українців, щоб їх чимскоріш перетягнути на латинський обряд, і так зробити з них мадярських патріотів.³

Коли ж 1771 р. закарпатські українці нарешті висвободилися з тиранії мадярського Ягерського єпископа й Мукачівська єпархія була канонічно признана самостійною,⁴ то мадяри всетаки домоглися, щоб Мукачівська єпархія була підчинена митрополичому наглядові й контролі

¹ Див. А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 25-30, де про ролі Київського митр. Й. В. Рутського в унійних змаганнях на Закарпатті, що довело до т.зв. Ужгородської унії 1646 р.; А. BARAN, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*, Romae 1960, p. 52-60; М. ЛАСКО, S.J., *Unio Užhorodensis*, Romae 1955, p. 53-57.

² Про старання єп. Якова Суші в Римі в справі Мукачівської єпархії cf. J. PRASZKO, *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romae 1944, p. 220-224; BARAN, p. 70-75. А. НОДИНКА, *A Munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, vol. I, p. 208-211, подає всі три петиції єп. Суші до Апостольського Престолу в справі прилучення Мукачівської єпархії до Київської митрополії. Про такі самі старання в часах князя Франціска II Раковця (1706-1711) – див. ПЕКАР, *Нариси*, 48-55; BARAN, *Metropolia*, 90-99.

³ А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Церковна політика мадярів на Закарпатті», стаття *У пошуках історичної правди* (Збірник на пошану М. Чубатого), Записки НТШ, т. 205, Нью Йорк-Париж-Торонто 1987, стор. 297-306.

⁴ Cf. В. РЕКАР, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis an. 1771*, Romae 1956, p. 57-108.

Остригомського архієпископа, прimate Мадярщини.⁵ Єпископ Андрій Бачинський (1773-1809), який тішився великою симпатією на царському дворі у Відні, зразу доглянув недоречність такого підчинення римокатолицькому митрополитові, до того ще й панівної нації, тому негайно по своїм висвяченні на єпископа він почав робити відповідні заходи, щоб для греко-католиків Мадярщини створити окрему митрополію, до якої були б включені також з'єдинені румунські єпархії. Мадярська політика однак перекреслила ці далекосяглі плани Бачинського, за те Віденський царський двір обіцяв йому, що Мукачівську єпархію приєднають до Галицької митрополії, а його призначать першим її митрополитом.⁶

План створити для всіх українців Австрійської імперії окрему митрополію зродився на царському дворі після того, як 1772 р., при першому розборі Польщі, Галичина припала Австрії.⁷ Ця ідея ніяк не противилася замірам Апостольської Столиці, і то тим більше, що переважна частина Київської з'єднаної митрополії в тому самому часі попала під московську владу, а цариця Катерина II без проволоки почала насильно нищити унію й перетягати вірних на православ'я.⁸ Та, на превеликий жаль, мадяри і цим разом перетягнули це чисто церковне питання на політичний бік.

Як знаємо з історії, мадяри від найдавніших часів видвигали свої претензії на Галицько-Волинське князівство й уже їхній король Коломан II (1214-1227) титулював себе: *Rex Galiciae et Ladomeriae*.⁹ І саме на основі цього титулу цесарева Марія Тереса, як королева Мадярщини, відібрала 1772 р. Галичину від Польщі. Однак вона прилучила її не до Мадярщини, але до Австрії. Мадяри насторожились і за ніяку ціну не хотіли дозволити, щоб ще й Закарпаття, хоча б тільки на церковному полі, прилучити до Галичини, тобто до Галицької митрополії. Вона були готові погодитись на те, щоб Бачинський став митрополитом, але *Мукачівським*, щоб так йому підлягали теж галицькі єпархії. Та галичани на це не погодились.¹⁰

⁵ Cf. Bulla erectionis «Eximia Regalium», 19 septembris 1771, apud – J. BASILOVITS, OSBM, *Brevis notitia foundationis Th. Koriathovits, Cassoviae* 1804, P. IV, p. 197-206; A. WELYKYI, OSBM, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1954, vol. II, p. 214-218.

⁶ О. БАРАН, *Єпископ А. Бачинський і церковне відродження на Закарпатті*, Йорктон 1963, стор. 42-47; А. ПЕКАР, ЧСВВ, «Владика А. Бачинський кандидат на Галицького митрополита», стаття у *Шлях*, Філадельфія, Па., 23.XII.1984, стор. 5-7.

⁷ Придворний секретар барон Пюхлер вже 3 березня 1774 р. інформував Апостольського Нунція у Відні про цей проєкт – див. *Ватиканський архів*, Нунціатура Германії, тч 391, фол. 148а-б, 162а-б.

⁸ Див. А. Великий, ЧСВВ, *3 літопису християнської України*, Рим 1975, т. VII, 121-125.

⁹ В. ПАЧОВСЬКИЙ, *Срібна земля*, Нью Йорк 1959, стор. 26.

¹⁰ БАРАН, *Єп. А. Бачинський*, 44-45; M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, p. 579.

Створення Галицької митрополії, крім політичних причин, мало неабияку перешкоду ще з боку самого Львівського єпископа Лева Шептицького, який 1762 р. був назначений помічником Київського митрополита Филипа Володковича (1762-1778), і то з правом наслідства. А він бажав стати Київським, не Галицьким митрополитом. Тому справа відновлення Галицької митрополії стала актуальною щойно після його смерті († 1779).

І дійсно, вже 5 серпня 1779 р. правління Галичини вислало до цісарської канцелярії у цій справі новий проект, а саме, щоб Львівська єпархія була піднесена до гідности митрополії, до якої мала бути прилучена також Мукачівська єпархія. Кандидатом на першого митрополита у Львові був далі єп. А. Бачинський.¹¹ Однак малярська надвірна канцелярія, в порозумінні з Остригомським архієпископом-примасом, сильно запротестувала проти включення Мукачівської єпархії до складу Галицької митрополії,¹² подаючи такі рації: 1) Мукачівський єпископ вже мав свого митрополита в особі примаса Мадярщини; 2) підчинення «чужому» (розумій «не-малярському») митрополитові могло мати сумні наслідки для з'єднання; 3) підчинення єпископів Мадярщини митрополиті поза кордонами коронних земель було б «нарушенням малярської конституції»; 4) культурне життя закарп. українців вимагало «бачного нагляду й контролю» Остригомського архієпископа.¹³

Тут слід навести слова історика Ю. Пелеша: «Мадяри знали, що підчинення закарпатських русинів (українців) митрополитові свого обряду принесло б їхнє національне пробудження, а того мадяри собі ніяк не бажали».¹⁴ Тож коли 1807 р. Галицька митрополія нарешті була відновлена, то цісар Франціск I, щоб заспокоїти малярів, видав окремий декрет, яким рішив залишити Мукачівського єпископа під властю Остригомського архієпископа, як свого митрополита.¹⁵ Ось так мрії єп. А. Бачинського з'єднатись з галичанами, бодай на церковному полі, зовсім розвіялись.

Справа церковного об'єднання закарпатських українців¹⁶ з галичана-

¹¹ А. ПЕТРУШЕВИЧ, *Сводная Галицко-Русская летопись (1772-1800)*, Львів 1889, т. II, 125; HARASIEWICZ, 579.

¹² Справа відновлення Галицької митрополії знову затяглася через смерть Марії Тереси († 1780), а її наслідник Йосиф II (1780-1790), задля незгоди з Апостольським Престолом, цього питання не порушував. Щойно 1796 р. правління Галичини наново висунуло справу митрополії, але цим разом кандидатом на митрополита був новоназначений Львівський єпископ Петро Білянський – див. HARASIEWICZ, 667-668.

¹³ Див. *Меморандум* малярської надвірної канцелярії – Там же, 668-669; БАРАН, *Єп. А. Бачинський*, 47.

¹⁴ J. PELESZ, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1880, vol. II, p. 661. Цим разом сам губернатор Галичини, граф Й. Гайсрук підтримував малярів.

¹⁵ Cf. HARASIEWICZ, 141; M. STASIW, *Metropolia Haliciensis*, Romae 1960, p. 141.

¹⁶ 1818 р. від Мукачівської єпархії було відокремлене Пряшівське єпископство,

ми виринула знову 1843 р., коли Папа Григорій XVI задумав створити в кордонах Австрійської імперії греко-католицький патріархат. Передбачуючи однак спротив мадярів, Папа рівночасно висунув ще й другу можливість, тобто поставити двох греко-католицьких архієпископів-примасів, одного для Австрії (Львівського митрополита), а другого для Мадярщини (Мукачівського єпископа).¹⁷ Австрійський прем'єр, князь Климент Л. Меттерних був захоплений ідеєю створення греко-католицького патріархату, зате рішучий спротив мадярів знівечив і ці плани.

Мадяри не погодились також на те, щоб «греко-католицькі єпархії¹⁸ Мадярщини були виключені з під мадярської церковної влади Остригомського архієпископа» і з'єднані в одну митрополію, як теж ніяк не дозволили, щоб Мукачівський владика був піднесений до гідности архієпископа-примаса, й виконував митрополічу владу над усіма греко-католицькими єпархіями в кордонах коронної Мадярщини.¹⁹ Тому Апостольський Нунцій у Відні інформував Апостольську Столицю, що «мадярський народ і їхня ієрархія взяли б за зле, коли б греко-католицькі єпархії були відділені від них».²⁰

Папа Пій IX, щоб бодай урядово підтримати церковні стосунки Галицької митрополії з закарпатськими єпархіями, своїм апостольським бреве від 28 лютого 1871 р. призначив трибуналом другої інстанції для Львівської архієпархії Пряшівський єпархіяльний суд у всіх подружніх і церковних справах, а трибунал Мукачівської єпархії третьою, тобто найвищою інстанцією церковних судових розправ. Ось так, бодай урядово, духовне спілкування закарпатських єпархій з Галицькою митрополією було до деякої міри забезпечене.²¹

Щоб нарешті освободити закарпатських українців, які навіть у спра-

що його теж підчинено Остригомському архієпископові-примасові – див. ПЕКАР, *Нариси*, 83-94.

¹⁷ Див. О. БАРАН, «Питання українського патріархату», стаття у *Лотос*, Йорктон, 1 (1962) 26-36; дотичні документи див. – А. VARAN, «Progetto del patriarcato ucraino di Gregorio XVI», у *Записках ЧСВВ*, Рим, III (1961) 454-475.

¹⁸ Крім закарпатських єпархій на території Мадярщини була ще Крижевська та дві румунські єпархії. Румуни відтак 1853 р. дістали свого митрополита, але закарп. українці ні. Їх треба було «змадяризувати».

¹⁹ Див. Реляцію Віденського Нунція стосовно запланованого патріархату від 19 квітня 1851 р. у *Записках ЧСВВ*, III (1961) 468-470. Мадяри грозили, що в противному випадку вони перестануть давати греко-катол. єпархіям фінансову допомогу.

²⁰ Там же, стор. 469-470: «La nazione ungherese e quel'Episcopato mal soffrirebbe che le diocesi greco-unite venissero ad esser separate dalla Chiesa d'Ungheria. E questo è un riflesso che deve tenersi in gran conto».

²¹ Cf. *Breve in WELKYUJ, Documenta Pontificum*, vol. II, 431-432; про це тоді широко розписалась закарп. газета «Новый Свет», Унгвар 1872, ч. 25, стор. 1-2, подаючи також склад Мукачівського єпархіяльного трибуналу.

вах церковних опинилися під тиском насильної мадяризації, підтримуваної самим Остригомським архієпископом-примасом,²² Папа Лев XIII 1888 р. знову виступив з планом прилучити Мукачівську й Пряшівську єпархії до Галицької митрополії. Мадярська преса тоді почала завзяту кампанію проти «безправних задумів» Христового Намісника.²³ А на чолі тієї кампанії стояв сам примас, кардинал Іван Шімор, як довідуємося з мадярської преси: «Всякі домагання, звідкіля вони не приходили б, що захитують права Мадярської Церкви та Конституції Мадярщини, будуть категорично відкинені. В минулому вже були роблені спроби, і то навіть самого Риму, щоб порушити права Примаса Мадярщини, але кард. Шімор проти них завжди рішуче протестував і на майбутнє буде протестувати».²⁴ Під мадярським натиском Папа уступив, але зате гостро заборонив запровадження мадярської мови до богослуження.²⁵ Тоді стало ясным, що мадярська ієрархія на чолі з Примасом, йшла на руку мадярській владі, щоб уповні контролювати не тільки культурно-національне, але також церковно-релігійне життя закарпатських українців.²⁶

Після першої світової війни, коли Закарпаття вже добровільно приєдналося до Чехословацької республіки, виринуло знову питання створити на Закарпатті окрему митрополію. «*Modus Vivendi*», заключений 1928 р. між Чехословаччиною й Апостольським Престолом, вимагав, щоб ніякий іноземний єпископ чи митрополит не виконував своєї влади на території республіки.²⁷ Слід було подумати теж про Мукачівську й Пряшівську єпархії, що й надалі лишались під контролею Остригомського архієпископа-примаса. Справа однак затягалась, бо Апостольський Престол домагався від чехосл. влади відповідного матеріального забезпечення для єпископів.²⁸

²² Тут вистачить пригадати виступ Примаса й мадярської ієрархії проти домагань закарп. греко-католиків на т.зв. *Автономному Конгресі* в Будапешті 1871 р. – див. ПЕКАР, *Нариси*, 99-102.

²³ Там же, 97-98.

²⁴ E. WINTER, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine (955-1939)*, Leipzig 1942, S. 178-179.

²⁵ Про наставлення Папи Льва XIII до насильної мадяризації св. Літургії – див. ПЕКАР, *Нариси*, 102-105.

²⁶ Це вповні виявилось 1915 р. у намаганнях «церковних реформ» Комісією греко-катол. єпархій, залежних від Остригомської митрополії, що її очолював сам примас, кард. Іван Чернох – Там же, 108-110; А. Волошин, «Оборона кирилики», стаття у *Науковий Збірник Т-ва Просвіта*, Ужгород, XII (1936) 85-117; А. Волошин, *Спомини*, Філадельфія, Па. 1959, стор. 45-52.

²⁷ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS), Vaticani, XX (1928) 65-66; A. PERUGINI, *Concordata vigentia, Romae* 1934, p. 71-75.

²⁸ Ще в червні 1938 р. на Консисторіяльнім засіданні єп. О. Стойка жалівся: «*Modus vivendi* відносно дотації нашої єпархії ще й до сьогодні не переведений» – див. *Душпастьєр*,

Щойно 1934 р. *Благовістник* повідомляв, що «в найближчому часі мають створити нове греко-католицьке єпископство у Хусті, до чого найбільше прислужився наш заслужений діяч, о. монс. Августин Волошин. Намічено кандидата на нове єпископство — о. Олександра Хіру. Після створення нового єпископства Апостольська Столиця відтак піднесе Ужгородську єпархію на митрополію».²⁹ Однак урядове повідомлення Апостольської Столиці в цій справі прийшло щойно 2 вересня 1937 р.³⁰ З цієї нагоди Мукачівський єпископ Олександр Стойка (1932-1943) заявив: «Створення архієпископства (митрополії) означає, що русини Підкарпатської Русі й Пряшівщини нарешті створять одну церковну провінцію».³¹ Однак друга світова війна перекреслила й ці многонадійні плани.

Коли ж мадяри 16 березня 1939 р. насильно зайняли Карпатську Україну, то Остригомський архієпископ-примас негайно удався до Апостольської Столиці з проханням підчинити Мукачівську єпархію під його митрополичий нагляд, бо, мовляв, єпархія знов опинилась у кордонах Мадярщини.³² Пряшівська єпархія, яка 1939 р. залишилась на території Словацької держави, таки й далі безпосередньо була підпорядкована Апостольському Престолові.

Зараз Мукачівська єпархія опинилась в кордонах Української держави, де існує своя, греко-католицька митрополія, з осідком у Львові. Нарешті для Мукачівської єпархії настала можливість приєднатись до Галицької митрополії, як того бажав і про що боровся наш незабутньої пам'яті єп. Андрій Бачинський, свідомий того, що «свої то за горами, не чужі», як признав і сам Духнович.

Тому-то не відповідає правді заява теперішнього Мукачівського Владика Кир Івана Семедія, що, мовляв, «Наша Мукачівська єпархія протягом століть була *'Еклезія суї юріс'* (єпархія безпосереднього підпорядкування Римському Престолу), статус який хочемо зберегти і надалі».³³ Мукачівська єпархія від часу своєї канонічної ерекції 1771 р. підлягала мадярському митрополитові, Остригомському архієпископові-при-

Ужгород, 9-10 (1938) 145. Маєтки Мукачівської єпархії по війні zostались у Мадярщині, і так Мукачівський єпископ лишився без належних доходів.

²⁹ *Благовістник*, Ужгород 1934, стор. 143-144.

³⁰ Cf. Bullam PP. Pii XI «*Ad Ecclesiastici Regiminis*», in *AAS*, XXIX (1937) 366-369; коментарі подані у – *Душастырь*, 9-10 (1937) 235-236; і в *Добрий Пастир*, Станиславів, 2-3 (1937) 192.

³¹ *Душастырь*, 9-10 (1937) 237.

³² Розпорядження Апостольської Столиці в цій справі не було опубліковане, зате Ватиканський урядовий статистичний список – *Annuario Pontificio per a. 1940*, р. 203, виразно зазначає, що Мукачівська єпархія знову підпорядкована Остригомському архієпископу.

³³ Див. «Звернення єп. І. Семедія до вірних», у *Новини Закарпаття*, 12 лютого 1991, ч. 29.

масові. Мадяри, й тільки мадяри, нівели всякі плани й намагання включити Мукачівську єпархію у склад Галицької митрополії. Мукачівська єпархія лише на короткий час між 1937-1939 роками була безпосередньо підпорядкована Апостольському Престолові,³⁴ і то тільки в очікуванні створення власної закарпатської митрополії. Влітку 1939 р. вона знов опинилася під владою мадярського митрополита-примаса.

Зараз воно цілком природно, щоб, опинившись разом у спільних кордонах Української держави, Мукачівська єпархія орієнтувалась на Львів і стала складовою частиною Галицької митрополії. А це було і є бажанням самого Апостольського Престолу. Ось чому Святіший Отець, Папа Іван Павло II запросив і закарпатських Владик до участі в Синоді Українських Католицьких Єпископів, що відбувся влітку 1990 р. в Римі.

³⁴ А саме від 2 вересня 1937 р. до літа 1939 р., тобто не цілих два роки! Згадане *Annuario Pontificio per a. 1937*, яке появилася на початку того року, на стор. 204, ще подає, що Мукачівська єпархія залежна від Остригому.

о. А. ПЕКАР, ЧСВВ

ДЕ ЗНАХОДИВСЯ ПОЛОНИНСЬКИЙ МОНАСТИР?

У Галицько-Волинському літописі під 1262 р. записане, що Литовський князь Войшелк Миндовгович¹ після свого навернення забажав прийняти монаший постриг, а відтак наміряв вибратися на прощу на св. Атонську гору. Тому він подався до т.зв. *Полонинського монастиря*, прославленого в той час подвигом преп. Григорія.² Коли князь прибув до монастиря, то Григорій познайомив його з монашим життям та постриг його в ченці.

Після постриження Войшелк перебув ще три роки під послухом свого духовного Отця, а відтак вибрався на Атос. Однак, через воєнні заворушення, йому не пощастило відбути задумане паломництво. Вернувшись у рідні сторони, над річкою Німан, недалеко Новгородка він спорудив собі монастир і зажив у ньому монашим життям.³

З літописного запису довідуємося, що Полонинський монастир в тому часі втішався великою славою, завдяки богобійному й праведному життю свого настоятеля, преп. о. Григорія. На жаль літописець не означив точніше положення цього монастиря. З самої назви однак можна догадуватися, що він був десь у горах, тобто «в полонині», вказуючи на віками оспівувані закарпатські полонини.⁴ З самого тексту літопису ясно виходить, що тут не йшлося про якесь містечко – *Полонина*⁵ чи – *Полоний*,⁶ як теж нема жодної підстави шукати за цим монастирем десь

¹ Про великого князя Литовського Войшелка Миндовговича († 1268), див. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, Нью Йорк 1954, т. III, стор. 92-94; теж статтю В.М. ЗАЙЦЕВА у – *Радянська енциклопедія історії України*, Київ 1969, т. I, стор. 344.

² Про преп. о. Григорія літописець записав, що він був «святим чоловіком, якого то не було перед ним, ані по ньому не буде» – див. Л. МАХНОВЕЦЬ, *Літопис Руський за Інатським списком*, Київ 1989, стор. 424; Е. ГОЛУБІНСЬКИЙ, *Історія Руської Церкви*, Москва 1904, т. I/2, стор. 601-602.

³ Літописний запис – МАХНОВЕЦЬ, там же; про чернечий подвиг кн. Войшелка див. І. Крип'якевич, «Середньовічні монастирі в Галичині», стаття у *Записки ЧСВВ*, II (1926) 81-82.

⁴ Оскільки мені відомо, на західно-українських землях — полонини знаходяться тільки на Закарпатті.

⁵ ГОЛУБІНСЬКИЙ, стор. 601.

⁶ Так подає МАХНОВЕЦЬ, стор. 424.

«близько Галича»⁷ або «недалеко від Коломиї».⁸ Здавалося б, що положення Полонинського монастиря так і зникає десь в імлі середньовіччя.⁹

У своїх розшуках автор цих рядків випадково натрапив на опис *Полонинського монастиря* закарпатським василіянином, ієромонахом Кирилом Микуличем, опертім на народнім переказі:

«В XIII ст., після наїзду Батия на руські (українські) землі, монастирі були настільки знищені, що Войшелк, син великого литовського князя Миндовга..., бажаючи відректися світу, для постриження був змушений помандрувати аж у *Полонинський монастир*, де його постриг ігумен Григорій. Повернувшись опісля до своєї батьківщини, Войшелк заснував Лавришівський монастир на березі річки Німен.

«Полонинський монастир, в якому постригся Войшелк, це – *Углянський*, інакше – *Занівський монастир*, що давніше знаходився в Марамороському комітаті, недалеко (Мараморського) Сиготу, де в один час подвигалося біля 330 монахів».¹⁰

Углянський монастир — це один із найстарших закарпатських монастирів, що своїм початком сягає домонгольської доби. Народне передання його початків відносить до часів приходу учнів св. Методія (після його смерті, 885 р.) на Закарпаття. В XIII ст. він напевно був уже відомим монастирем. Сама назва монастиря походить від сусіднього села – *Угля*, розташованого над річкою того самого імені. А що монастир споруджено на горбку – *Занівка*, звідти пішла його популярна назва – *Занівський монастир*. Це вже узгір'я у народних піснях звеличених Менчульських полонин, ось чому в давнину назвали цей монастир – *Полонинським*, бо він був розташований наче «при воротах у полонину».¹¹

⁷ М.Н. КОССАК, *Шематизм Провінції св. Спасителя ЧСВВ в Галичині*, Львів 1867, стор. 163. Однак він уже завдає собі питання: «Чи не є це — Занівський монастир в Угорщині, близько галицького кордону, котрий називають також — Полонинським?»

⁸ А.І. ГЕНЬОРСЬКИЙ, *Галицько-Волинський літопис*, Київ 1958, стор. 64-65.

⁹ І. ШАРАНЕВИЧ, *Історія Галицько-Володимирської Русі*, Львов 1863, стор. 108; Крип'якевич, стор. 104.

¹⁰ К. Микулич, ЧСВВ, «О нашем Чинѣ св. Василия Великаго», стаття у газеті – *Свѣт*, Ужгород, 15 (27) червня 1869, чис. 23, стор. 2.

¹¹ Про Углянський чи Занівський монастир маємо звіт закарпатського протоігумена, о. Гедеона Пазина, ЧСВВ з 1749 р., в якому читаємо, що село подарувало під монастир розлоге поле й луку — «под полонинами» — див. Г. КІНАХ, ЧСВВ, «Посіщення мараморських монастирів 1749 р.», звіт поміщений у *Записки ЧСВВ*, II (1926) 111-112. У другій пол. XVII і поч. XVIII ст. цей монастир був осідком Мараморських православних єпископів – див. А. ПЕКАР, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 74-78; М. НЕМЕШ, «Углянское епископство», стаття у *Календарь «Науки» на 1906 год*, Ужгород 1905, стор. 65-67. По смерті прав. еп. Доситея Теодоровича († 1733) Углянський монастир цілком запустів і селяни розібрали монастирську землю. Нарешті, 1788 р. монастир був скасований – КОССАК, стор. 202-203; М. НЕМЕШ, «Старинный монастырь в Угльѣ», стаття у *Наука*, Ужгород 1906, чч. 45 і 46; Арх. ВАСИЛИЙ (ПРОНИН), «К истории Угольского монастыря», стаття у *Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии*, Прага 1968, стор. 94-103.

Про цей монастир московський хроніст при кінці XVII ст. записав: «У Марамороській волості, недалеко міста Сигіт, у *полонинських горах*, при річці Угля, на горі стоїть монастир, названий – Занів(-ський), а в ньому церков Вознесіння Господнього». ¹² Опираючись на цей запис російського хронікаря, Яків Головацький не сумнівається, що Полонинський монастир, згадуваний у літописі під 1262 роком, це властиво Углянський чи Занівський монастир у Мараморощині, на Закарпатті. ¹³

Деякі дослідники з ним не погоджуються, аргументуючи, що дорога на Атонську гору, куди вибирався князь Войшелк, не вела через Закарпаття, а вже ніяк через Углянський монастир. І саме тут, у спростуванні цього закиду може послужити свідомство того самого хроніста, який записав, що 1558 р. московське посольство, вертаючись з Царгороду, затрималось на якийсь час в Углянському монастирі, яке опісля у своїм звіті розповіло про велич і славу монастиря, зокрема про його мінеральні багатства. ¹⁴

На основі сказаного доходимо до висновку, що думка тих дослідників, які під Полонинським монастирем, згадуваному у нашому літописі, розуміють Угольський, тобто Занівський монастир на Закарпатті — правильна.

¹² А. Востоков, *Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея*, СПб-бург 1842, стор. 766-767; А. Петров, «*Старая вѣра*» и унія в XVII-XVIII вв., СПб-бург 1906, т. II, стор. 83-87, подає повний текст запису хронікаря, а разом і деякі свої пояснення.

¹³ Я. Головацький, «Карпатская Русь», стаття у *Славянській Сборник*, СПб-бург 1875, т. I, стор. 25-26.

¹⁴ О. Мицюк, *Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі*, Ужгород 1936, т. I, стор. 181-182.

IV. BIBLIOGRAPHIA – БІБЛІОГРАФІЯ

о. Ісидор Патрило, ЧСВВ

ДЖЕРЕЛА І БІБЛІОГРАФІЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

У цьому випуску продовжуємо Бібліографію, що друкувалася в попередніх томах «Записок ЧСВВ» (8-му, 9-му, 10-му, 12-му і 13-му), а потім появилася в двох окремих томах 1-ої секції «Записок ЧСВВ» (чч. 33 і 46).

Слід відмітити, що майже всі видання зареєстровані в нашій Бібліографії — у цьому і в попередніх випусках — зберігаються в двох римських бібліотеках — Папського Східного Інституту і Монастиря Головної Управи Отців Василіян. Між ними дуже мало таких, що їх принагідно зафіксовано в інших бібліотеках, чи поза Римом. Ідучи назустріч побажанням науковців, при рідкісних виданнях подано книгосховище, в якому їх можна знайти.

Більша кількість видань цієї Бібліографії вийшла з друку останніми роками; між ними найбільше таких, що появились у зв'язку з 1000-літтям Хрещення Руси-України.

Друкуємо цю Бібліографію за прийнятою в попередніх випусках системою, з тією однак різницею, що залишаємо попередню нумерацію, яка дійшла до ч. 2163, а починаємо її знову від початку, тобто від ч. 1.

Для легшого користування знову друкуємо усі попередні скорочення, додаючи до них нові. При кінці, як і в попередніх випусках, подаємо окремо списки авторів кириличної і латинської абетки, як також анонімних видань.

Подібно як в 8-му томі, друкуємо тут тільки Джерела і перших 6 розділів Бібліографії:

1. Загальні церковно-історичні праці;
2. Церква до XII ст.;
3. Церква в XIII-XVI сторіччях;
4. Берестейська Унія і її доба;
5. УКЦ після Берестейської Унії і
6. УПЦ від XVII ст.

Подальші розділи знайдуть місце в наступному томі «Записок ЧСВВ».

Надіємось, що з видань, зреферованих у цьому випуску, та з тих, що появляться в наступному томі, можна буде знову скласти III-ій том «Джерела і Бібліографія Української Церкви».

АВТОР

СКОРОЧЕННЯ

асп.	архиепископ
бр.	брат
гр.-кат.	греко-католик
друк.	друкарня
Зап. НТШ	Записки Наукового Товариства ім. Шевченка
Зап. Укр. Ак. Н.	Записки Української Академії Наук
Зап. ЧСВВ - ЗЧСВВ	Записки Чину св. Василя В.
Изв. имп. Ак. Н.	Известія отделения русскаго языка и словесности импер. Академіи Наук - С. Петербург
Инст. Ставр. Бр.	Институт Ставропігійского Братства
кард.	кардинал
кн.	князь
кор.	король
митр.	митрополит
Наук. Зб.	Науковий Збірник
НТШ	Наукове Товариство ім. Шевченка
о.	отець - священник
прав.	православний
рец.	рецензія
свящ.	священник
УАПЦ	Українська Автокефальна Православна Церква
УВУ	Український Вільний Університет - Мюнхен
УКУ	Український Католицький Університет - Рим
УКЦ	Українська Католицька Церква
У Пошуках	У Пошуках Історичної Правди. Збірник на пошану М. Чубатого. Н. Йорк-Париж-Сідней-Торонто, НТШ. Іст.-філ. секція т. 205, 1987
CIUS	Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta
Chrystus	Chrystus zwycięzył. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej. Warszawa, Verlinum 1989, s. 239
Chrz. a wsp.	Chrześcijanin a Współczesność. Wrocław 1988
Chrz. w sw.	Chrześcijanin w świecie, Warszawa
Chrześc. Wschód	Chrześcijański Wschód a Kultura Polska. Lublin, KUL, 1989, s. 394.
Dzielo	Dzielo Chrystianizacji Rusi Kijowskiej. Lublin 1988
HUS	Harvard Ukrainian Studies, Cambridge, Mass., USA
JBfGOE	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. München
KUL	Katolicki Uniwersytet w Lublinie
Kw. Hist.	Kwartalnik Historyczny

Mill. K. Rus.	Zum Millennium der Taufe der Kiewer Ruß, Göttingen 1988, S. 1107
Millennium	The Millennium of Ukr. Christianity, NY, Philosophical Library 1988, p. 617
OCH	Orientalia Christiana, Roma
OCHA	Orientalia Christiana Analecta, Roma
OKS	Ostkirchliche Studien, Würzburg
Polska-Ukraina	Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Przemyśl 1990
PISO	Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma
Prz. Powsz.	Przegląd Powszechny, Kraków
T.J. Chr.	Tausend Jahre Christentums in Russland, Göttingen 1988, S. 1107
Recenzija	A Review of Soviet Ukrainian Scholarly Publications. Harvard Ukr. Research Institute, Cambridge, USA
Ukr. Rel. Exp.	Ukrainian Religious Experience. Tradition and the Canadian Cultural Context
UKU	Universitas Catholica Ucraina s. Clementis, Roma

I.

ДЖЕРЕЛА ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

1. - АБРАМОВИЧ Д., *Києво-Печерський Патерик* (Вступ, текст, примітки). Київ, «Час» 1991, с. 280.

Репринтне видання книги «Києво-Печерський Патерик», що його, на основі найдавнішого списку 1462 р., підготував до друку Дмитро Абрамович, один із найавторитетніших знавців української літературної спадщини, а видала 1931 р. Комісія Українського Письменства. Він же написав вступ та коментар до книги. Видавництво «Час» доповнило книгу післямовою В.І. Крекотня. (Див. теж «Джерела і бібліографія, т. I, ч. 49).

- 2/1. - АРЦИХОВСКИЙ А.В., и М.Н. ТИХОМИРОВ, *Новгородские грамоты на Бересте* (из раскопок 1951). Москва, АН СССР, 1953, с. 68.

Після довшого вступу з описом цієї унікальної знахідки давнього руського письменства, опубліковано тексти та ілюстрації 10-х грамот і 9-х написів — з науковим апаратом. При кінці знаходимо ще орієнтовне датування цих грамот і написів, покажчики до окремих слів, що в них зустрічаються, пояснення скорочень та список ілюстрацій.

- 2/2. - БЕНЕШЕВИЧЬ В.Н., *Древне-славянская Кормчая XIV Титуловъ безъ толкований*. Томъ первый. С. Петербургъ, Академия Наукъ, 1906, с. 840.

Після короткого вступу у виданні опубліковано старо-слов'янські й грецькі тексти Кормчої Книги XIV Титулів, яка від самих початків була основною книгою закону як для нашої Церкви, так і для всіх Церков візантійського обряду.

2/3. - (Бенешевич В.Н.), *Древнеславянская Кормчая XIV Титулов*. Труд В.Н. Бенешевича. Том второй. София, изд. Болгарской Академии Наук, 1987, с. 332. Под общим руководством Я.Н. Шапова.

У цьому виданні опубліковано, з доповненнями, другий том праці В.Н. Бенешевича про Кормчу Книгу, текст якої він видав ще 1906 р. Крім вступу Я.Н. Шапова, додано тут покажчик імен, заголовків та шифрів.

3/1. - Боцян Й., *Пастирські листи митрополита Андрея*. (Літературний огляд). «Богословія» IV, Львів 1926, с. 94-149.

Автор досить докладно описав 6 Пастирських Листів Андрея Шептицького, як Станиславівського єпископа, і 60 його Пастирських Послань, що їх він написав у перших 20 роках (1900-1920) свого митрополитства.

3/2. - Бурко Д., *Українська Автокефальна Православна Церква — Вічне Джерело Життя*. Бавнд Брук, Видавничий Фонд митр. Мстислава, 1988, с. 392.

На сторінках збірника в нарисах-спогадах зафіксовано величезну кількість фактів, імен і дат до історії УАПЦ, що інакше могли б назавжди забутись. Подано теж короткі біографічні нотатки багатьох її визначних діячів, між ними — 10-х митрополитів-архієпископів.

4. - Галятовський Іоаннікій, *Ключ Розуміння. Пам'ятки укр. мови XVII ст. Серія публіцистичної та полемічної літератури*. Київ, Наукова Думка 1985, с. 448.

У книзі зібрано твори укр. письменника й культурного діяча другої половини 17-го ст., вихованця, викладача і ректора Києво-Могилянської Академії, автора першого на Україні курсу риторики — Йоанікія Галятовського. Видання складається з вступної частини, текстів з коментарями і словника малозрозумілих слів.

Рец.: «Варшавські Українознавчі Записки» 1, 1989, с. 240-1 (М. Чех).

5. - Горбач О., *Чи копія частини невіднайденого катихизму Степана Зизанія?* «Богословія» т. 48, Рим 1984, с. 43-58.

У статті подано опис рукопису, який міг би бути частиною катехизму С. Зизанія, що не зберігся.

6. - Гудзий Н.К., *Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII-XVIII веков*. Киев, Наук. Думка, АН УРСР, Институт Литератури, 1989, с. 376.

Книга містить фундаментальні праці визначного українського й російського літературознавця, академіка АН УРСР М.К. Гудзія (1887-1965) про літературу Київської Руси, її зв'язки з іншими слов'янськими літературами, як теж про укр.-російське «з'єднання» 17-18 ст.

7. - Дорожинский Д., *Матеріялы до исторіи життя и смерти св. свящмч. Йосафата Кунцевича, архієпископа Полоцького. I. Катехизмъ от слуги Божяго Йосафата сочетанный*. Львів, из типогр. Ставр. Института, 1911, с. V+17.

Катехизмом, що його опрацював св. Йосафат Кунцевич — Полоцький архієпископ, автор цього видання започаткував широко закрену програму оприлюднення всіх документів, які стосуються його життя й діяльності. Після короткого вступу із викладом свого задуму та характеристикою цілого корпусу документів, автор вперше опублікував Катехизм Йосафата Кунцевича мовою, якою він був написаний, виправляючи тільки деякі полонізми.

8. - Іванусів В.О., *Церква в руїні. Загибель українських церков Перемиської єпархії*. С. Кетеринс (Канада), видання Св. Софії, рел. товариства українців католиків Канади, 1987, с. 350. (Англійський заголовок: Church in Ruins. St. Catherines 1987).

У виданні, присвяченому 1000-літтю християнської України, розповідається про долю 690 церков Перемиської єпархії, що розміщені в 650 місцевостях теперішньої Польщі. Досить багато цих церков перемінено на костьоли, але більшість — знищена вже давніше, решта ж далі руйнується, за винятком невеликого числа цінних пам'яток архітектури, які взято під охорону уряду. У книзі, за деканатами, подано кольорові світлини церков, які ще збереглися. Перша частина охоплює колишню Лемківську Апостольську Адміністратуру, друга — решту Перемиської єпархії. У третій частині поміщено багато рисунків з тих храмів, що вже не існують, а також список знищених церков, з яких не збереглося ні креслень, ні світлин. Скромні за обсягом тексти — українською й англійською мовами. На початку подано короткий історико-політичний і церков-

ний нарис Перемиської єпархії, разом із списком усіх її єпископів (усіх 45). До видання додано карту Перемиської єпархії із зазначенням осель з уцілілими церквами. Місцевості зі зруйнованими храмами позначено червоними написами. Вадой такого розкішного видання є обмаль історичних даних про місцевості й церкви, та брак змісту, через що в книзі складно орієнтуватися.

Рец.: «Богословія», Рим 1987, с. 176-180 (Добрянський Демкович М.). «Harvard Ukr. Studies» 1990, XIV, р. 191-194 (F. Sysyn).

Пор. ще: Зємба А., Католицька Церква в Польщі і українці після Другої світової війни. «Сучасність», Мюнхен 1989, ч. 2, с. 70-77.

9. - Іларіон митрополит, *Українська Патрологія*. Підручник для духовенства і укр. родини. Частина I-II-III. Вінніпег, «Наша Культура», 1965, с. 164.

У першій частині подано: Вступ в Українську Патрологію; у другій: Хор Українських Святих, а в третій: Місяцеслов Укр. Святих на 12 місяців.

10. - Ільницька Л.І., *Антинародна діяльність Уніятської Церкви на Україні: Бібліографічний покажчик*. Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника, АН УРСР, 1976, с. 116.

Покажчик українсько- та російськомовних праць і статей (1946-1975), поділений на 5 розділів: 1. Релігія і атеїзм; 2. Реакційна природа Уніятської Церкви; 3. Боротьба робітників проти Унії і клерикалізму; 4. Антиклерикальні твори, та 5. Оснування науково-матеріалістичного світогляду і перемога над релігійними залишками.

Рес.: «Harvard Ukr. Studies» 1982, р. 95 (E. Kasinec).

11. - Ісаєвич Я., *Архів Львівського Братства*. «Архіви України», Київ 1968, с. 88-93.

Ісаєвич Я., *Деякі питання бібліографії видань братств*. Там же 1970, 6, с. 9-16.

Гуменюк Є., *Архів столових маєтків Галицької митрополії*. Там же 1970, 1, с. 68-72.

У першій статті описано архів одного з найважливіших Братств в Україні — Львівського; у другій — деякі питання бібліографії видань різних Братств в Україні; у третій — архів маєтків Галицької митрополії.

12. - Ісчєнко Ю.А., *Києво-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні*. Київ, Наук. Думка, АН УРСР, Інститут Літератури ім. Т. Шевченка, 1990, с. 180.

У монографії досліджуються основні етапи еволюції тексту Києво-Печерського Патерика, відображені в Арсеніївській (1406) та двох Касіянівських (1460 і 1462) редакціях, «Патериконі» Сильвестра Коссова (1635), редакції Йосифа Тризни (середина 17 ст.) і «Патерику Печерському» (1661 і пізніші редакції). Зв'язок Патерика з літературним процесом розглядається у двох площинах — відбиття у нових редакціях Патерика загальних закономірностей розвитку давньої укр. словесности та вплив Патерика на інші писемні пам'ятки того часу.

13. - Кониський Г., *Філософські твори*. Київ, Наукова Думка, АН УРСР, 1990, т. 1 - с. 496; т. 2 - с. 475.

Це український переклад курсу філософії, що його в 1749-1754 рр. прочитав Георгій Кониський у Києво-Могилянській академії.

14. - Крип'якевич І., *Історичні проходи по Львові*. Львів, «Каменярь», 1991, с. 168.

Історико-краєзнавча праця видатного українського вченого, академіка, Івана Крип'якевича вперше була видана 1932 р. Вона знайомить з цікавими сторінками давнього минулого Львова, з найважливішими його пам'ятками, зокрема з усіма старовинними церквами, костьолами, монастирями, церковним братством та нехристиянськими святинями.

15. - Логвин Г.Н., *3 глибин. Гравюри українських стародруків XVI-XVIII ст.* Київ, «Дніпро», 1990, с. 491.

До книги увійшли ілюстрації українських стародруків XVI-XVIII ст. — переважно релігійного змісту. Вони супроводжуються нарисом про книгодрукування і розвиток мистецтва гравюри. Прикінці подано пояснення слів і список усіх 516 ілюстрацій.

16. - Марунчак М.Г., *Маркіян Шашкевич. Біо-бібліографічний покажчик*. Вінніпег, Інститут-Заповідник М. Шашкевича, 1989, с. 206.

Після короткого нарису про М. Шашкевича та важливіших дат життя, творчості і прослави у виданні подано багату бібліографію в наступних розділах: Студії доби — історико-суспільне тло його виступу; Безавторна кореспонденція, письма, огляди, матеріяли, нариси в історіях,

антологіях тощо; Оригінальна творчість М. Шашкевича; Переклади М.Ш.; Наукові студії і літературні причинки до творчості й прослави М.Ш.; Преса з нагоди 100-річчя з дня народження; Ступневе зростання ідейної і творчої спадщини всенародної любови й шани; Переклади творів М.Ш.; Твори М.Ш. покладені на музику; Шашкевич в поезії і прозі; *Бібліографія бібліографії* шашкевичіяни; Показчик авторів та імен в латинській транскрипції. У виданні подано теж 9 світлин.

17. - Милецкий А.М.-Толочко П.П., *Парк-Музей «Древний Киев». Историко-археологический и архитектурный комплекс*. Киев, Наукова Думка, 1989, с. 152.

У багатоілюстрованому виданні поміщено результати довголітньої праці архітекторів, археологів та істориків над проектом історично-археологічного комплексу «Древній Київ», який значною мірою мав церковний характер. При цьому теж проаналізовано важливі проблеми архітектури, місто будівництва і реконструкції та частково представлено розвиток цих проблем на історичних землях Київської Руси.

18. - НЕБЕСНЯК Є., *Життя і Паломництво Данила Ігумена Руської Землі. «Визвольний Шлях»*, Лондон 1990, с. 1471-1476; 1991, с. 75-78, 184-192, 302-310, 447-455, 586-594.

Після короткого вступу про особу автора та його твір, о. Небесняк подає свій український переклад цього твору, що має повсюдну і сталу популярність, свідченням чого є переклади на французьку, англійську, німецьку, грецьку й російську мови.

19. - Пожидаева Г.А., *Текстология памятников демественнoго распeвa. «Герменевтика Древнерусской Литературы»*. Сборник 2, XVI-XVIII веков. Москва, АН СССР, 1989, с. 309-354.

На основі розшифровки гімнів із списків 16-19 століття у статті розкрито музичний зміст т.зв. «демественних» текстів.

Пор. ще: Богомолoвa М.В., *Неизвестная крюковая нотация второй поливины XVII века*. Там же, с. 423-446.

20. - Прокопович Ф., *Сочинения — под редакцией И.П. Еремина*. Москва-Ленинград, АН СССР, 1961, с. 503.

У виданні поміщено: промови Т. Прокоповича; трагікомедію «Владимир»; його поезії та «De arte poetica».

21. - Прокопович Ф., *Філософські твори I-III*. Київ, «Наук. Думка», 1979-1981, с. 512, 551, 524.

У цьому тритомнику вперше здійснено переклад з латинської мови філософської спадщини Т. Прокоповича. До збірки увійшли курси лекцій, що були прочитані у Києво-Могилянській Академії впродовж 1705-1709 рр. та інші твори. У I-му томі видруковано «Риторику» та «Різні сентенції», виписки Т. Прокоповича різних видатних (в основному античних) авторів; у II-му томі містяться «Логіка», «Натурфілософія або фізика» й «етика»; у III-му томі друкуються «Математика», історичні праці, вірші, «Життєпис Прокоповича», складений у 18 ст. Т.Г. Баером, витяг з «Опису бібліотеки Т. Прокоповича», список його праць. Томи ілюструються маловідомими портретами Т. Прокоповича та діячів культури 16-18 ст., факсиміле рукописів і зразками стародруків. Прикінці кожного тому подано список ілюстрацій, а в 3-му томі ще й покажчик імен.

22. - Рудловчак О., *Газета «Свет» і її попередники*. Бібліографія матеріалів «Света». «Наук. Збірник музею укр. культури у Свиднику», т. 12, Пряшів 1985, с. 83-146.

Після довшого вступу, с. 83-103, про періодичну пресу у 19-му ст. на Закарпатті, що була зв'язана з церковними діячами та інституціями, авторка подала Бібліографію матеріалів газети «Свет», яка виходила в Ужгороді в 1867-1871 роках, як видання товариства св. Василя Великого.

23. - Свердлов М.Б., *От Закона Русского к Русской Правде*. Москва, «Юридическая Литература», 1988, с. 176.

Праця присвячена найстаршому руському праву східних слов'ян. В ній відтворюється склад «Руського Закону», простежується історія тексту Короткої і Довгої редакції «Руської Правди» та розкривається її значення як однієї з найважливіших історично-правничих пам'яток.

24. - Свенціцька В.І.-Сидор О.Ф., *Спадщина віків. Українське малярство XIV-XVIII століть у музейних колекціях Львова*. Львів, «Каменярь», 1990, с. 72+132 ілюстрації.

У цьому виданні розповідається про твори українського мистецтва XIV-XVIII ст., що зберігаються у Львові. Багато творів іконопису із львівських збірок — шедеври світового значення. У книзі розповідається про невідомих малярів — творців окремих пам'яток, цілих їх комплексів та відомих художників — Ф. Сеньковича, М. Петраховича, І. Рутковича,

Й. Кондзелевича, В. Петрановича та інших. Резюме подано російською та англійською мовами. При кінці поміщено список усіх ілюстрацій, з їхніми даними, словник термінів та коротку бібліографію.

- 25.** - Свенціцька В., *3 нових архівних джерел про Жовківську школу художників. Іван Руткович* — маляр жовківський, другої половини XVII ст. та його оточення. «Архіви України», Київ 1963, 6, с. 38-43.
Василь Петранович та жовківські малярі першої половини XVIII ст. Там же 1965, 1, с. 38-41.
Жовківські сницарі (С. Путяницький, Ігнатій і Іван Стобенські й Ол. Кулявський). Там же 1965, с. 69-72.

У статтях подано інформації, що їх знайдено в нових архівних джерела про жовківських мистців.

- 26.** - Степовик Д., *Скарби України*. Київ, «Веселка», 1990, с. 192.

Автор розповідає про видатні твори українського й зарубіжного мистецтва, у значній частині церковного, що зберігаються в музеях України, та про відомих скульпторів і їхні твори.

- 27.** - Улащик Н.Н., *Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода*. Москва, «Наука», 1973, с. 304.

У виданні подано досить докладний опис опублікованих збірників з документами, що стосуються не лише історії Білорусії, а й — історії Київської митрополії. Між ними описано працю та зміст наступних видань: Акты Западной Руси; Акты Виленской Археографической комиссии; Археографический Сборник документов; Историко-юридические материалы; Акты Южной и Западной России; Русская историческая библиотека; Документы объясняющие историю Западно-Русского края та інші. При кінці подано покажчик іменно-особовий та географічний.

- 28.** - Шимчій Д., *Перший мій рік у Бразилії*. Прудентопіль, в-во ОО. Василіян, 1983, с. 447.

Ці хронікальні записки-спомини зібрано й записано 1947 року, в часі довгих місіонерських подорожей до далеких і розкинутих українських душпастирських осередків в Бразилії. Крім опису сьогодні вже далеких обставин, серед яких там працювали українські священники, багато історичного та статистичного матеріалу зібрано також про Українську Католицьку Церкву в південній Америці.

29. - *Библиографический указатель историографических работ по истории народов СССР (дооктябрьский период) 1970-1982*. Москва, Академия Наук СССР, Институт истории СССР, 1987, с. 231.

Поміж 1824 виданнями досить багато праць присвячено історії українських земель. Однак, між ними немає таких, що прямо трактували б історію Церкви, зокрема Української.

30. - *Борьба Південно-західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.)*. Київ, Наук. Думка, 1988, с. 288. Редкол.: Є.А. Гринів та ін.

У збірнику в українському перекладі подано 181 документ, що висвітлюють стосунки між Південно-західною Руссю й Україною — та Ватиканом; простежується діяльність королівської адміністрації та ордену єзуїтів у процесі підготовки та запровадження Берестейської Унії 1596 р. При кінці подано покажчик іменний та географічний і словник застарілих та рідковживаних слів.

31. - *Вибрані Послання Архиепископа Івана Бучка, Архипастиря Скитальців*. У 100-річчя його народження, 1891 – 1 жовтня 1991. Рим, В-во ОО. Василян, Укр. Дух. Бібл. ч. 82, с. 153.

Після вступної статті аеп. Мирослава Марусина, у виданні з нагоди 100-річчя аеп. Бучка поміщено його вибрані послання, пастирські листи й принагідні промови. Під час другої світової війни і після неї він відіграв важливу роль в історії Укр. Католицької Церкви на еміграції й заслужив собі титул «архипастиря скитальців».

32. - *Возсоединение Уніятвъ съ православною Церковію въ Російской имперіи*. 1839, с. 40.

Після короткої історії Унії, зокрема — після сумнозвісного твердження, що Уніятська Церква «повернулася» до Православ'я, у виданні подано Листа уніятської єрархії до «Святішого Синоду»; Лист царя і Листи-документи «Святішого Синоду». (Бібл. Дух. Семінарії в Оттаві).

33. - *Григорій Сковорода*. Вірші, пісні, байки, діалоги, трактати, притчі, прозові переклади, листи. Київ, Наук. Думка, Бібл. Укр. Літератури, АН УРСР, 1983, с. 514.

Після довшої вступної статті, яку написав упорядник видання й

автор приміток І.В. Іваньо, у книзі знайшли місце твори визначного українського філософа 18 сторіччя — Г. Сковороди. При кінці подано примітки (467-532) і пояснення слів (533-538).

34/1. - *Документація, Публікації (у зв'язку з 1000-літтям). «Сучасність»*, Мюнхен 1988, ч. 7-8, с. 248-290.

В укр. перекладі подано тут оба листи Папи Івана Павла II з дня 19 березня 1979 р., звернені до аєп. і кардинала Йосифа Сліпого; Папське, Послання з дня 14 лютого 1988 р. «Великий Дар Віри», звернене до Українців-Католиків з нагоди хрещення Київської Русі, а також Апостольський Лист «Ідіть у цілий світ» з дня 25 січня 1988 року, написаний з тої ж нагоди тисячоліття хрещення Київської Русі. На с. 281-290 додано до них коментар М. Лабуньки.

34/2. - *Законодательство Древней Руси*. Том 1. Отв. редактор В.Л. Янин. Москва, Юридическая литература, 1984, с. 432.

Цією книгою розпочинається випуск 9-томного видання «Российское законодательство X-XX веков». В ній поміщено основні закони давньоруської держави (X-XI вв.): «Руська Правда», княжі устави, уставні грамоти й Новгородська та Псковська судні грамоти. Тексти подано за першоджерелами чи за кращими науковими виданнями. Вступ і ширші коментарі до текстів приготували кращі історики права та знавці джерел. При кінці подано бібліографію та покажчики імен, географічних назв і предметно-термінологічний (390-428).

35. - *Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков*. Москва, «Молодая Гвардия» 1990, с. 304.

У багатоілюстрованому виданні відтворюється, як там сказано, складну панораму ідейно-духового життя Давньої Русі, подаючи, з досить обширними вступами, довші уривки з найвизначніших літературних пам'яток її культури. Серед них уривки з «Повісті временних літ», творів Київського митрополита Іларіона, Якова Монаха, Нестора, Київського митрополита Юрія, Никифора, Климентія Смолятича, Луки Жидяти, Теодосія Печерського, Володимира Мономаха, Данила Заточника, стародавні апокрифи й афоризми тощо. При кінці подано також список літератури.

36. - *Литература Древней Руси*. Хрестоматия. Москва, «Висшая школа» 1990, с. 544.

У виданні, що охоплює літературу до 17 ст., перші розділи присвячені творам Київської Русі. З короткими вступами до кожного з них, подано російський переклад уривків з «Повісті временних літ», «Слова о Законі і Благодаті» митр. Іларіона, «Життя Теодосія Печерського». Повністю поміщені «Оповідання про Бориса і Гліба», «Поучення Володимира Мономаха», «Слово о полку Ігоревім» і «Моленіє Данила Заточника».

37. - *Літопис Руський*. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ, «Дніпро», 1989, с. 592.

«Літопис Руський» сягає від незапам'ятних часів до кінця XIII ст. і складається з «Повісті минулих літ» (1-178), «Київського Літопису» (178-367) та «Галицько-Волинського» (368-450). Це перший переклад Літопису Руського» (з додатком творів Володимира Мономаха) українською мовою. Книга багато ілюстрована і містить фундаментальний науковий апарат — з іменно-особовим (465-520) та географічно-етнографічним показниками (529-577); списками Київських князів і митрополитів, родоводами візантійських імператорів, польських, угорських, чеських, датських, литовських князів і королів, монгольських ханів і руських князів (521-529). При кінці подано перелік 569 документів-ілюстрацій, карти Західної і Східної Європи — до кінця XIII ст.

38. - *Матеріали до історії Острозької Академії (1576-1636)*. Бібліографічний довідник. Київ, АН УРСР, Археогр. Комісія. Інститут історії, суспільних наук, 1990, с. 218. Упорядник І.З. Мицько.

У першому розділі подано життєписи викладачів Острозької слов'яно-греко-латинської академії, співробітників літературно-перекладницького гуртка та підпорядкованих Острогу культурно-ідеологічних осередків; працівників друкарні, культурно-ідеологічних діячів із Росії, Греції, Сербії, Болгарії, Молдавії, Волощини, Польщі, представників місцевої світської та церковної адміністрації та вихованців академії. У другому розділі зібрано бібліографічний довідник літературно-наукового доробку діячів академії та пов'язаних з нею осередків; містить відомості про оригінальні прозові та поетичні твори, редакції та списки традиційних для східнослов'янського та південнослов'янського регіонів пам'яток, видання Острозької та Дерманської друкарень. У додатку подані списки культурних осередків та населених пунктів Острожчини 1603 р. та іменний і географічний показник, список скорочень, перелік використаної літератури та джерел.

39. - *Мистецтво Київської Русі. Архітектура – Мозаїки – Фрески. Іконопис – Мініатюра – Декоративно-ужиткове Мистецтво*. Київ, «Мистецтво», 1989, с. 63 + 16 + 247 ілюстрацій.

Автор-упорядник Ю.С. Асєєв. Після довшого вступу з описом давньоруського мистецтва (10-52) та резюме російською й англійською мовами, поміщено 247 ілюстрацій, з творів, що переважно мають церковно-релігійний характер. Головну увагу приділено мистецтву стародавнього Києва, де вже в XI ст. сформувалися основні стилістичні риси давньоруського мистецтва, але показано теж мистецькі здобутки й інших осередків, які на основі Київської традиції розвинули власні художні школи. У першому розділі представлено архітектуру, мозаїки, фрески та різьблену пластику Київської Русі в X-XIII ст. Другий розділ присвячено станковому мистецтву, а третій — мистецтву декоративно-ужитковому. В окремому додатку подано резюме та опис всіх ілюстрацій — німецькою та французькою мовами.

40. - *Номоканон*. Видання 3-є митрополита Петра Могили, Київ 1629. Фотопередрук Олекси Горбача. Рим, Укр. Кат. Унів. ім. св. Климента Папи; Праці Богословського Факультету, т. 70, 1989, с. 206.

Фотопередруком знову перевидано тут Номоканон з 1629 р.; Передмову П. Беринди до видання Номоканону з 1620 р.; Передмову З. Копистенського до вид. Номоканону з 1624 р. і Післяслово до цього видання О. Горбача, с. 198-205. Привіз цей Номоканон з Атосу Памво Беринда. Був це сербсько-старослов'янський переклад з кінця X ст. знаної в Східній Церкві компіляції канонічного права. В Україні друкувався в Києві 1620 П. Бериндою, 1624 Захарією Копистенським, 1629 р. архимандритом П. Могилою та 1646 р. у Львові — еп. Арсенієм А. Желиборським. Київські видання з 1624 і 1629 рр. передруковувалися в Москві 1639 і 1658 рр. як додатки до таких же передруків Київського Требника. Грецький рукописний першовзір спирався на св. Письмі, на постановках Вселенських Соборів, на писаннях Отців Церкви та на коментарях давніх каноністів Сходу. Київський Номоканон належить до типу т.зв. епітимійників-пенітенціарів, з казуїстикою душпастирської практики (уділювання св. Тайн, зокрема Покаяння-Сповіді, чернечого життя тощо). Постанови місцевих синодів зобов'язували всіх духовних, щоб користувалися цим Номоканоном. Післяслово видавця розглядає подані в тексті джерела і його мовну проблематику.

41. *Нотолінійні рукописи XVI-XVIII ст. Каталог*. Львів, Львівська Наука. Бібліотека ім. В. Стефаника, 1979, с. 114.

У каталозі, що його уклав Ю.П. Ясиновський за участю О.О. Дзьобана, подано опис 164 нотних рукописів, переважно — ірмологіонів та інших церковних збірників з колекції Львівської Наукової бібліотеки ім. В. Стефаника АН України. Особливу цінність становлять найдавніші ірмологіони кінця XVI – середини XVII ст., яких тут нараховується 12. Серед них найдавніших нотолінійний Ірмологіон Львівський, ч. 87, який поряд з відомим Супрасльським Ірмологіоном з 1601 р. є найдавнішим нотолінійним рукописом в Україні. Значна кількість рукописів зберегла імена їх переписувачів. Позиції каталога містять такі відомості: назву, дату, опис зовнішнього вигляду і стану збереження пам'ятки, кількість аркушів, розміри та тип письма, характер художнього оформлення, важливіші покрайні записи, бібліотечний шифр. До каталога додаються покажчики — іменний, географічний, предметний, а також списки переписувачів та художників.

42. - *Описание Монастырей, въ Россійской имперіи находящихя, съ показаніемъ времени построения оныхъ, и въ какихъ классахъ положены по штатамъ, также достопамятныхъ произшествій, въ нихъ случившихся, съ присовокупленіемъ:*

1. *Росписи церквамъ, находящимся въ столичномъ городѣ Москвѣ, и*
2. *Росписи церквамъ, находящимся въ столичномъ городѣ С. Петербургѣ.* Москва, тип. С. Силеванскаго, 1808, с. 118.

У виданні подано за абеткою список усіх монастирів у Російській імперії, з інформаціями про час їх побудови, належність до категорій-клясів, із зазначенням найважливіших подій з їхньої історії. В Додатку поміщено опис церков у столичних містах — Москві та С. Петербурзі (Б-ка Дух. Семінарії в Оттаві).

43. - *Описи Київського намісництва 70-80 років XVIII ст.* Київ, «Наукова Думка», 1989, с. 392.

У Збірнику вперше публікуються описи Київського намісництва 70-80 років XVIII ст., що містять цінні відомості про всю Київську округу, зокрема — обширні описи 12-х Київських монастирів та 31 церкви. Крім того, багато відомостей про церкви й монастирі знаходяться в описах окремих повітів. Видання доповнюють кольорові пляни і карти Києва, повітів і міст намісництва кінця XVIII ст. та іменний і географічний покажчики.

- 44.** - *Остромирово Євангеліє – 1056-1057*. Ленінград, «Аврора», видавельський відділ Московського Патріархату - Москва, 1988, с. 16+588 (37.5x31.5).

У вступі (А.Х. Востокова, митрополит Питирим Нечаєв, Н.Н. Розов, Н.Н. Лисовий) подано історію та опис одного з найстарших зразків слов'янського письменства й найдавнішої пам'ятки рукописної книги старої Русі (с. 15), а за ним поміщено факсиміле «Остромирової Євангелії» (формат 37.5x31.5). Книгу написав в 1056-57 роках, за князювання в Києві Ізяслава дяк Григорій — для Новгородського посадника, боярина Остромира, внука Добрині. У ній він переписав євангельські читання на всі дні від Воскресіння до Зіслання Св. Духа, далі на всі суботи й неділі, свята, Страсний тиждень та інші нагоди.

- 45.** - *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.)*, Збірник документів. Київ, Н. Думка, 1975, с. 342.

Збірник присвячено 400-річчю книгодрукування в Україні. До нього увійшли 137 документів про діяльність Івана Федорова та продовжувачів його справи — в оригіналі та в українському перекладі. Ці документи відтворюють роль книгодрукування в Україні у взаємовідносинах з сусідніми народами і в міжнародних культурних стосунках. У виданні багато ілюстрацій з його видань; список друкарень та їх працівників; хронологічна таблиця найважливіших подій з історії друкарства на Україні; словник рідковживаних слів; іменний і географічний покажчики; перелік документів і резюме російською та англійською мовами.

- 46.** - *Підготовка до Ювілею 1000-ліття Хрещення Русі-України в Папських Документах*. «Благовісник» ХХІІ, 1-4, Рим 1986-7, с. 142.

У виданні зібрано всі Папські документи, що стосуються підготовки ювілею 1000-ліття Хрещення Русі-України, починаючи від листа Папи Івана Павла ІІ з 19 березня 1979 р., який був звернений до Блаженнішого архієпископа і кардинала Йосифа Сліпого, Українсько-католицької Єрархії та всього українського народу, а кінчаючи його промовою до Українських Владик й окремо до мирян з дня 29 вересня 1987 р. Всіх документів зібрано 26; їх видруковано українською мовою, латинською чи італійською. Між документами є і Слово Папи до українців у Філадельфії, Вінніпегу, Куритибі й Буенос Айрес та в Папській Колегії св. Йосафата в Римі.

47. - *Рѣшеня Львѣвскаго епархіального Собора, вѣдбутого 28 и 29 грудня 1905.* Жовква 1906, с. 75.

У виданні подано акти та рішення Львівського Собору з 1905 р., серед них — поділ архиєпархії на 54 деканати. При кінці подано імена всіх учасників Собору.

48. - *Рукописная и печатная книга в России. Проблемы собирания и распространения.* Сборник научных трудов. Ленинград, изд. отдел Библиотеки АН СССР, 1988, с. 17;.

З конгресу, який зорганізувала Бібліотека Академії Наук СССР, опубліковано 15 статей-доповідей — про рукописну й друковану книгу в Росії та в Україні, починаючи від 11-го — до половини 19-го ст. В них подається багато цінних подробиць, зокрема — про сховище рідкісних рукописів і друків та рекомендацій по пошуках тяжкодоступної другорядної літератури.

Rec.: JBfGOE 1991, S. 112-113 (Heinz Ischreyt).

49. - *«Русалка Дністрова».* Документи і матеріали. Київ, Наукова Думка 1989, с. 544.

У збірнику, на широкому фоні громадського життя 30-40 років 19 ст. й на підставі 327 документів розкриваються основні напрямки суспільно-культурної діяльності авторів альманаху: М. Шашкевича, І. Вагилевича та Я. Головацького. При кінці подано багато приміток (468-509), бібліографію, словник рідковживаних слів та покажчик імен.

50. - *Русский Феодальный Архив XIV – первой трети XVI века. I-IV.* Москва, Академия Наук СССР, Инст. Истории СССР, 1986-1988, с. 942.

Після ґрунтовного вступу, с. 3-54, у трьох томах, опубліковано з відповідними науковими коментарями, — 157 документів — грамот митрополитів із Синодального Збірника, що зберігається в Державному Історичному Музею в Москві під числом (ГИМ) Синод. 562. В Додатках, після вступів, поміщено матеріали, що теж походять з архіву московської митрополії XIV – першої третини XVI ст., але які, з різних причин, не знаходяться в офіційному Збірнику ч. 562. Між ними подано: Старовинний південо-слов'янський письмовник третьої чверті 14 ст.; Сім ханських ярликів для духовенства та митрополитів і неопубліковані грамоти із Збірника ГИМ, УВАР 512.

51. - *З синодальних нарад Помісної УКЦ в Римі. «Визвольний Шлях»*, Лондон 1990, с. 18-29.

З дій відновленої УАПЦ. Там же, с. 30-34.

Церковно-релігійне поле (УКЦ). Там же, с. 572-577.

Помісна Українська Католицька Церква. Там же, с. 708-731.

Українська Автокефальна Православна Церква. Там же, с. 733-738.

Церква і релігія. Відкриття Всеукраїнського Собору УАПЦ. Там же, с. 1102-1111.

Зустріч Об'єднаної Ієрархії УКЦ в Римі. Там же, с. 1112-1123.

Церква й релігія в Україні. Там же 1991, с. 231-245.

У всіх цих числах поміщено багато важливих звітів, постанов, промов та інших документів, що освітлюють останні події в житті Укр. Католицької та Укр. Автокефальної Православної Церков.

52. - *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.)*. Ленинград, «Наука», 1987, с. 496.

До першого випуску цього словника увійшли матеріали про давньоруських письменників і книжників XI-XIV ст., як і про анонімні пам'ятки цього періоду. У «Словнику» теж поміщено відомості про перекладні твори, авторські й анонімні, що увійшли до письменства того часу. Кожна стаття складається з коротких відомостей про автора чи пам'ятник і бібліографії його видань та дослідів.

53. - *Твори Кардинала Йосифа, Верховного Архиепископа. Opera Omnia Cardinalis Josephi (Slipyj Kobernyckyj-Dyckovskyj) Archiepiscopi Maioris*. Рим, Укр. Кат. Університет ім. св. Климента, т. I - 1968, с. 423; т. II - 1969, с. 315; т. III-IV - 1970, с. 900; т. V - 1971, с. 416; т. VI - 1975, с. 457; т. VII-VIII - 1976, с. 291 + 367; т. IX - 1980, с. 355; т. X-XI - 1979, с. 355; т. XII - 1981, с. 335; т. XIII - 1983, с. 352; т. XIV - 1985, с. 494; т. XV - 1990, с. 181.

Від VII-VIII тому заголовков творів наступний: Твори Патріярха і кардинала Йосифа. Зібрали їх о. І. Хома, о. І. Яцків, о. Ю. Федорів і о. І. Музичка. У цих виданнях опубліковано всі наукові, філософські, богословські, правничі, обрядові, літургичні й аскетичні праці Кардинала Йосифа Сліпого, як також усі його послання, доповіді, привіти, промови й проповіді та описи з конгресів і з'їздів, в яких брав участь.

54. - *Твори Митрополита Андрія Шептицького. Пастирські Послання до Духовенства й Вірних (1899-1904)*. Львів, Праці Гр.-Кат. Богословської Академії у Львові, т. XIV, 1935, с. (6)+252.

У цьому виданні поміщено 8 Послань митр. А. Шептицького до духовенства та вірних Станиславівської єпархії:

1. *Перше Слово Пастиря*. 2. *Наша програма*. 3. *Християнська Родина*.
4. *Правдива віра*. 5. *До моїх любих гуцулів*. 6. *На грані двох віків*. 7. *Найбільша заповідь*. 8. *У тісній лучності з Христом*.

З майже 180 Пастирських Листів та Послань митр. А. Шептицького, одна третина, понад 60, знаходиться в бібліотеці Східного Інституту в Римі. Між ними є також:

Правды вѣры. Письмо М. Андрея Шептицького до Русинѡвъ осілихъ въ Канадѣ. Жовква 1902, с. 117.

Послання: Канадійским Русинам. Жовква 1911, с. 94.

О Пренепорочнѣмъ Зачатю Пресвятои Богородицѣ. Жовква 1904, с. 52.

О Квестіи соціяльній. Жовква 1904, с. 71.

55. - *Требник Петра Могили*. Перевидання з оригіналу, що появився у друкарні Києво-Печерської Лаври 16 грудня 1646 року. Упорядкував Аркадій Жуковський. Канберра-Мюнхен-Париж, УАПЦ в Австралії і Новій Зеландії, НТШ в Європі, Акад. В-во П. Белея, 1988, с. 63+951+430 (34x21).

Після вступу українською, англійською, французькою та німецькою мовами, подано довшу аналізу Требника П. Могили, який опрацював А. Жуковський в наступних розділах: 1. Стан церковних обрядів і видань требників до 1646 року на Україні; 2. Підготовка і обставини видання Требника Могили; 3. Требник Петра Могили 1646 р. і його зміст; 4. Аналіза і Джерела Требника Могили; 5. Мистецьке оформлення; 6. Авторство Могилиного Требника; 7. Вплив Требника Могили на пізніші видання требників на Україні та 8. Його оцінка. При кінці додано список літератури й передмову П. Могили в українському перекладі та зміст Требника — в оригіналі та в укр. перекладі (1-63). У наступній частині — факсимільний передрук самого Требника, с. 951+430.

Цей Требник у зменшеному форматі перевидано того ж року у Римі під заг. *Евхологіон або Требник митрополита Петра Могили*, Київ 1646. Фотопередрук Олекси Горбача (з його коротким післясловом). Рим, Укр. Кат. Університет св. Климента, 1988, с. 1673+III.

- 56.** - *Українська Література XIV-XVI ст.* Апокрифи, Агіографія, Паломницькі Твори, Історіографічні Твори, Полемічні Твори, Перекладні Повісті, Поетичні Твори. Київ, Наук. Думка, АН УРСР, Бібл. Укр. Літератури, 1988, с. 600.

У виданні зібрано найважливіші пам'ятки староукраїнської мови й літератури XIV-XV ст., що переважно мають релігійний характер і майже всі — церковного походження. Між ними, з багатим науковим апаратом, — подано 4 Апокрифи, 2 Житія і надгробне слово Григорія Цамблака, 2 з Паломницьких творів і багато з полемічної літератури. При кінці додано пояснення малозрозумілих давніх слів.

- 57.** - *Українська Література XVII ст.* Синкретична Писемність, Поезія, Драматургія, Белетристика. Київ, Наук. Думка, АН УРСР, Бібл. Укр. Літератури, 1987, с. 608.

Редактор тому — О.В. Мишанич, автор вступної статті і приміток — В.І. Кречотень. У виданні представлено твори української літератури XVII ст.: полемічні, повчально-приповідничі, історіографічні, поетичні та белетристичні, між ними — уривки Треносу М. Смотрицького і Палінодії З. Копистенського, Густинського Літопису, Синопису і Літопису Самовиця; поетичні твори М. Смотрицького, К. Саковича, К.Т. Ставровецького; уривки Печерського Патерика та повісті й оповідання на мандрівні сюжети.

- 58.** - *Українська Література XVIII ст.* Поетичні Твори, Драматичні Твори, Прозові Твори. Київ, Наук. Думка, АН УРСР, Бібл. Укр. Літератури, 1983, с. 696.

Після вступної статті О.В. Мишанича, який є упорядником текстів і автором приміток, у книзі подано поетичні, прозові й драматичні твори українських письменників XVIII ст., між ними — і Т. Прокоповича, С. Яворського, М. Довгалецького, В. Григоровича-Барського та уривки з Літописів Г. Граб'янки і С. Величка.

- 59.** - *Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури.* Редактор — О.В. Мишанич. Київ, Наук. Думка, АН УРСР, Інститут Літератури, 1984, с. 312.

У збірнику вміщено статті вчених Києва, Львова, Москви, Мінська, Житомира й Сум про українську літературу XVI-XVIII ст. у її зв'язках з

іншими слов'янськими літературами; публікуються новознайдені тексти творів давнього письменства 17 і 18 ст. Збірник є продовженням публікації праць відділу укр. літератури Інституту літератури ім. Т. Шевченка АН УРСР, розпочатої книгою «Літературна спадщина Київської Русі та укр. література XVI-XVIII ст.» (1981).

60. - *Українська поезія XVI століття*. Київ, Радянський Письменник, 1987, с. 288.

Вперше й найповніше в книзі представлено розвиток давньоукраїнської поезії 15-16 ст., яка переважно виходила з церковного середовища і мала релігійний зміст. У виданні зібрано різні за формою та змістом твори поетів-гуманістів України та інших — латинською, польською, старослов'янською, давньоруською літературною та народною мовами.

61. - *Українське літературне барокко*. Збірник наукових праць. Київ, Наук. Думка, 1987, с. 304.

У збірнику (12 авторів) висвітлюються проблеми українського літературного барокко, що переважно мало релігійний зміст — у зв'язку з ідейно-художнім розвитком української літератури 17-18 ст. Розглядаються особливості барокко в поетичних, прозових, драматичних творах, а також взаємодія літератури барокко з музичним та образотворчим мистецтвом.

62. - *Хрестоматія Української Релігійної Літератури*. Книга I – Поезія. Мюнхен-Лондон, Наук. Конгрес у 1000-ття Хрищення Русі-України, 1988, с. 572.

Видання упорядкував і вступний есей «Містична функція літератури та укр. релігійна поезія» написав Ігор Качуровський. Хрестоматія релігійної поезії задумана як перша частина загальної Хрестоматії укр. релігійної літератури, до якої мали б увійти у дальших томах добірки з прозової і драматичної творчості. Це — насамперед історичний документ, свідок християнської духовності в укр. літературі, заперечення пропагандивних тез про атеїзм чи антирелігійність багатьох письменників й доказ невмирущості християнства. Крім п'ятох творів невідомих авторів у Хрестоматії є вибір кращих творів 157 поетів 18-20 ст., при чому виразно відзначається, наскільки релігійність враз із почуттєвістю і поетичністю творить одну з найважливіших рис української духовності

упродовж століть. Мистецьку вартість видання збільшують дібрані Лідією Качуровською-Крюков 23 ілюстрації та багато заставок, бордюр і кінцівок із відомих укр. стародруків. Про кожного автора подано найважливіші дати й коротку характеристику.

63. - *Християнський Голос. Журнал Католицької Церкви в Україні. Ч. 1 (31)*. Львів 1988. В-во Укр. Пресової Служби, Рим 1989, с. 123.

У цьому і подальших числах «Християнського Голосу» і дальших подаються описи фактів і подій з життя Укр. Кат. Церкви в Україні, звернення, наукові розвідки, вісті з парафій, біографічні довідки, а також списки мирян, що поставили там свої підписи за легалізацію Української Католицької Церкви.

64. - *WLAZEJOWSKYJ D., Hierarchy of the Kyivan Church (861-1990)*. Rome, Ed. Univ. Cath. Ucrainorum S. Clementis Papae, v. 72, 1990, p. 539.

Після багатой бібліографії й довшого історичного вступу, на підставі всіх можливих згадок у джерелах, та на основі праць різних авторів, у цьому енциклопедичному виданні подано вичерпні статистичні та історичні інформації про цілу Київську і Львівську митрополії, як також про всі українські Церкви на еміграції, як також в повоєнній Польщі та Чехословаччині. Працю поділено на сім розділів:

1. Епархії Київської Церкви, — в різних історичних періодах і час їх заснування;
2. Списки усіх митрополитів та єпископів, з багатьма даними про них — з різних джерел, до 1054 року (с. 61-70);
3. Списки всіх митрополитів та єпископів Київської Церкви, під Константинополем — до 1686 р. (с. 71-246);
4. Митрополити і єпископи, — знову з багатьма даними про кожного — Київської Церкви, з'єднаної з Римом, і також Львівської митрополії і Укр. Католицької Церкви на еміграції та Закарпатті, Мадярщині і Югославії (с. 247-367);
5. Митрополити і єпископи Київської Церкви, під Москвою, від 1686-1990 р. (с. 368-417);
6. Неукраїнські Автокефальні Церкви на укр. землях, в Польщі і Чехословаччині 1921-1990 (с. 418-427);
7. Укр. Автокефальна Православна Церква з усіма їхніми митрополитами та єпископами — 1921-1990, в Україні і на еміграції (с. 428-442). При кінці, крім того, подано список всіх епархій з їхніми єпископами та адміністраторами (443-471); хронологічні карти всіх епархій та владик (472-501); 8 карт, та у відповідних місцях — рисунки усіх катедральних соборів; багаті поазбучні списки епархій та єпископів й адміністраторів (510-538).

65. - BLAŻEJOWSKYJ D., *Schematism of the Ukrainian Catholic Church. A Survey of the Church in Diaspora*. Rome, «Analecta OSBM» I, vol. 45, 1988, pp. 1318.

У великому документальному виданні подано обширний довідник Української Католицької Церкви в діаспорі, тобто — поза межами України і в Польщі та Югославії, з іменами та короткими історико-статистичними даними про всі митрополії, єпархії, екзархати, парафії, церковні організації, семінарії, колегії, школи, чоловічі й жіночі монастирі. Шематизм містить назви 1175 парафій і місійних станиць. При кожній зазначено, дату заснування, які були парохі і в яких роках, який теперешній стан, скільки було вірних у 1986-7 роках, скільки — хрещень, шлюбів, похоронів, дітей на навчання катехизму й укр. мови, які були організації (коли засновані і їхній стан), чи існує єпарафіяльний бюлетень, чи друкуються щорічні фінансові звіти та чи їх зберігається. Також подано перелік дочерніх церков чи місійних станиць, що належать до даної парафії. У шематизмі можна знайти основні відомості про всіх владик, та все єпархіяльне й монаше духовенство, як також загальні відомості про всі чоловічі й жіночі монастирі, великі й малі семінарії, колегії, середні школи, про всі церковні організації і товариства. Шематизм поділений на 9 розділів, в яких подано історію і відомості про укр. установи та клир в Римі (17-29), про Укр. Католицьку Церкву в Північній Америці — ЗСА (30-300), Канаді (301-677), Австралії, Бразилії, Аргентині з парафіями в Парагваю і Венесуелі (678-842), як також у Франції, Західній Німеччині, Великобританії, Югославії, Польщі та Австрії (843-1041), та відомості про всі чоловічі й жіночі монаші спільноти (1042-1203), про укр. католицькі середні й вищі школи (1204-1231) та організації (1232-1266). Наприкінці шематизму, крім світлин усіх катедральних храмів, є ще відомості про закриті парафії, 19 карт та покажчики осіб і місцевостей.

Rec.: ОСНР 1989, р. 473-4 (R. Taft).

66. - BLAŻEJOWSKYJ D., *Ukrainian Catholic Clergy in Diaspora (1751-1988)*. Annotated List of Priests who Served Outside of Ukraine. Rome, Ed. Univ. Cath. Ucrainorum S. Clementis Papae, vol. 69; *Sacrum Ucrainae Millennium*, vol. 2, 1988, p. 284.

Це енциклопедичний поазбучний довідник українського католицького духовенства, що працювало впродовж останніх 237 років серед українців у Югославії, Австрії, Америці, Канаді, Бразилії, Аргентині, Італії, Німеччині, Франції та Бельгії, а по 1947 році також в Англії, Австралії та Польщі. У виданні зібрано прізвища 1903 священників, з яких 940 народилося в Галичині, 377 — в Європі поза Галичиною, 174 — у Канаді, 230 —

у Північній Америці, 89 — в Бразилії, 11 — в Аргентині, 6 — в Австралії, 1 — у Венесуелі, а походження 75 — невідоме. З них 622 були висвячені в Галичині, 594 — в Європі поза Галичиною (з них 214 — у Римі), 236 — в Канаді, 188 — у Північній Америці, 61 — в Бразилії, 12 — в Австралії, 8 — в Аргентині, 11 перейшло від нез'єднаних; даних про 171 — нема. Про більшість священників подано дату і місце народження та свячення, хто святив та всі місця його душпастирювання (з роками праці у кожній місцевості), а про покійних, також дату і місце смерті. Це видання є ніби доповненням до виданого 1988 р. «Шематизму Укр. Католицької Церкви в діаспорі», який також вийшов в англійській мові. При кінці книжки подано також статистику про всіх священників, що працювали серед української діаспори, і тих, що належали до єпархіяльного духовенства, і тих, що були членами різних монаших Чинів та Згромаджень, українських і чужинецьких. Священників-ченців працювало серед укр. еміграції — 530. З них 346 Василіян, 99 Редemptористів, 21 Салезіян і 17 Студитів та 47 з чужих монаших згромаджень.

Крім того, наприкінці додано список усіх укр. католицьких парафій та душпастирських станиць з датами їх установаження і список таборів та укр. скупчень у Німеччині, з мапкою місцевостей та статистичними даними про скількість людей у таборах та різних місцевостях в роках 1945-1951; подано також мапку Галичини з границями єпархій та назвами повітів.

67. - Воуко М., *915 Years of Ukrainian Bibliography in Eastern Europe (1073-1980)*. «Ukr. Quaterly», N.Y. 1990, 1, p. 59-73.

У статті автор коротко описує 915 років української бібліографії — починаючи від Ізборника Святослава з 1073 р., — яка до кінця 18 ст. була майже цілком церковною.

68. - CAVALLERI O., *L'Archivio di Mons. Achille Ratti, Visitatore Apostolico e Nunzio a Varsavia (1918-1921)*. Inventario. In Appendice le Istruzioni e la Relazione Finale, a cura di Germano Gualdo. Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1990, p. XLIV+250.

Після довшого вступу, що передусім присвячений авторові цього Збірника, подано докладний інвентар (томи 190-207) архіву Монс. А. Ратті, пізнішого Папи Пія XI, який в рр. 1918-1922 був у Польщі Апостольським Візитатором і Нунцієм. На цьому становищі він часто зустрічався з політичними й церковними проблемами Західної України, Холмщини, Підляшшя та інших укр. земель. Про них згадується на багатьох сторінках, зокрема на с. 16-17, 26-27, 48-49, 84-88, 109, 115-116 тощо.

Багато про укр. політичні й церковні справи головно в Додатку, де опубліковано декілька документів, на с. 127-140, 152, 169-170, 177, 180-1, 183, 190 і 202.

69. - CIOFFARI G., *La Legenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*. Bari, Centro Studi e Ricerche «S. Nicola» 1980, p. 166.

У виданні подано довший історично-літературний вступ з повним перекладом італійською та англійською мовами Київської легенди — «Слова о перенесенні мощей св. Николая чудотворца». До тексту легенди додано критичні примітки, репродукцію 6 кодексів, що їх автор взяв до уваги, та покажчик імен.

- 70/1. - HAUSER L., *Monografia Miasta Przemysla. Przemysl, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyslu*, 1991, s. XXV + 275.

Це перевидана праця, яка появилася ще 1883 року, але й досі не втратила своєї актуальности, бо ще не заступило її жодне інше видання. В праці багато уваги присвячено матеріялам до церковної історії Перемишля (7-18), так римо-католицької Церкви (182-217), як і Церкви греко-католицької (218-231). Крім короткої їхньої історії, подано там імена всіх єпископів, опис церков, теж вже неіснуючих, і їхню статистику.

- 70/2. - HOFMANN G., *Der Hl. Josaphat, Erzbischof von Polozk und Blutzeuge. Quellenschriften in Auswahl. I. Zu Josaphats Blutzeugnis*. «ОСН» 6, 1923, S. 297-320.

Після бібліографії та вступу опубліковано тут 7 документів, у яких подано звіт про мученицьку смерть св. Йосафата Кунцевича та його похорон.

- 71/1. - HORBATSH O., *Adelphotes. Die erste gedruckte griechisch-kirchenslavische Grammatik*. Lviv-Lemberg 1591. Frankfurt a.M.; Kubon & Sagner, 1973, S. XVI + 217.

Цю граматику видало 1591 р. Львівське Ставропігійське Братство. Описав її ще К. Студинський у «Записках НТШ», том 7, 1895, с. 1-42. Більшу студію про цю граматику опрацював у цьому виданні визначний мовознавець О. Горбач.

- 71/2. - HORBATSH O., *Adelphotos*. Die erste gedruckte griechisch-kirchenslavische Grammatik, Lviv-Lemberg 1591. 2., um das Faksimile erweiterte Auflage. München, Otto Sagner, 1988, S. XVI+182b.

У цьому виданні поміщено попередньо названу працю О. Горбача, з додатком у другій частині факсиміле самої граматики. Повний її заголовок: *Аделфотес. Грамматика Доброглаголиваго Еллинословенскаго языка. Совершеннаго искусства осми частей слова. Ко наказанію многоименитому Россійскому роду*. Во Львовѣ в друкарни Братской. Року 1591. Під грецьким заголовком ще додано: Грамматика сложенна от различныхъ грамматикъ, спудейми иже въ лвовской школѣ.

- 71/3. - HORBATSCH O., *Epitome Praeceptorum Rhetoricorum. Pocajiv 1764*. Die lateinische Schulrhetorik des Basilianerordens aus dem d.J. 1764. München, Verlag Otto Sagner, 1992, S. 254.

У Почаївській друкарні появилось друком два видання Реторики – 1764 і 1771 року. Вони були призначені передусім для Василіянських шкіл, в яких кандидати на священників навчалися, крім інших предметів, також красномовства, тобто — вмiлого приготування та виголошення проповідей. З обох видань збереглося тільки по одному примірнику. Після короткого наукового вступу О. Горбача, у цьому виданні перевидано факсиміле Реторики з 1764 року.

- 71/4. - HORBATSH O., *Hrammatiki ili Pismenia Jazyka Sloven'skaho*. Kremjaneć 1638. Eine gekürzte Fassung der kirchenslavischen Grammatik von Meletij Smotryćkyj. Frankfurt a.M., Kubon & Sagner, 1977, S. XVI+121.

Після довшого, опрацьованого О. Горбачем вступу, у цьому виданні з науковим апаратом перевидано слов'янську граматику, що вийшла друком у Крем'янці 1638 р., але яка є тільки скороченим варіантом граматики М. Смотрицького. У різних місцях збереглося тільки 6 відомих досі примірників цього видання.

- 71/5. - HORBATSCH O.-SMOTRYĆKYJ M., *Hrammatiki Slavenskija Pravilnoe Syntagma (Jevje 1619)*. Kirchenslavische Grammatik (Erstausgabe). Frankfurt a.M., Kubon & Sagner, 1974, S. XXII+280.

Грамматика Мелетія Смотрицького вважається однією з найважливіших слов'янських граматики. Про це свідчать багато її копій, нові видання, опрацьовання й навіть переклади цього твору. Після довшого наукового вступу О. Горбача, у цьому виданні поміщено повний текст гра-

матики, з деякими доповненнями та коректурами, як також з додатком різних показників наприкінці.

72. - JARCO J., *Kalendarium «Sacrum Russiae Millennium»*. «Pobratymcy», Warszawa 1988, s. 48-105.

Щоб подати легкий і практичний виклад «тисячі фактів тисячоліття», автор, мабуть перший в такому обсязі, уклав календар 1000-ліття християнської Русі, подаючи найважливіші події в Україні та в Росії, насамперед церковні, але також частково й політичні — в контексті польсько-руських зв'язків. Цей календар поділено на 6 періодів: 1. Первісне руське християнство; 2. Між старим Заходом і новим Сходом (1300-1448); 3. До «Третього Риму» (1448-1589); 4. Між патріярхом і царем (1589-1700); 5. Під оберпрокурором (1700-1917); 6. Кеноза Русі від 1917 р.

73. - KENNEDY GRIMSTED P., *Archives and Manuscripts Repositories in the USSR; (Series 3): Ukraine and Moldavia. Book 1: General bibliography and Institutional Directory*. Princeton, N.J., Princeton Univ. Press, 1988, pp. LIII+1107.

Після двох великих томів з описом архівів і музеїв у Москві та Ленінграді (тепер знову Петербурзі) і в Естонії, Латвії, Литві та в Білорусі, у цьому виданні найперше подано короткий загальний опис поодиноких архівів і музеїв в Україні та в Молдавії і відповідні докладні дані про них (1-158). Далі подано загальну бібліографію архівів в Україні і в Молдавії, описано склади їх у Києві, Львові, Харкові та інших областях, як Чернівці, Станіславів, Крим, Карпатська Україна, Волинь та ін. (163-878) й описано теж адміністрацію архівів і рукописів у Молдавії. При кінці поміщено ще вказівки про організацію архівних складів, їх відкриття, друковані каталоги і можливості копіювання (903-931), конкорданцію назв місцевостей (933-959), показчик авторів (963-989), показчик наголовків (991-1045) і предметний (1047-1107).

Rec.: JBfGOE 1991, 3, S. 410-412 (Peter Wörter).

74. - KENNEDY GRIMSTED P., *The Fate of Ukrainian Cultural Treasuries During World War II: The Plunder of Archives, Libraries, and Museums under the Third Reich*. «JBfGOE» 1991, 1, S. 53-80.

Друга світова війна спричинила втрату й знищення багато культурних скарбів, між ними багато релігійних і церковних. Авторка з'ясовує у статті грабінг архівів, бібліотек та музеїв, яку на українських землях доконали німці в часі останньої світової війни.

75. - KENNEDY GRIMSTED P., *The Stefanyk Library of the Ukrainian Academy of Sciences: A Treasury of Manuscript Collections in Lviv*. «Harvard Ukr. Studies» 1981, p. 195-229.

Це обширний опис однієї з найбільших бібліотек України — Бібліотеки Укр. Академії Наук ім. Стефаника у Львові, яка тепер має понад 5.000.000 томів і понад 100.000 рукописів, що їх зібрано з різних Львівських бібліотек та з околиці, зокрема з бібліотеки Наукового Товариства ім. Шевченка та бібліотеки й центрального архіву ОО. Василян у Львові. Бібліотеку відкрито 2 січня 1940 р.

76. - KOROLEVSKIJ C., *Les fonds Borghèse et Barberini au Vatican. Leur importance au point de vue de l'histoire ecclésiastique orientale et de celle de la Métropole de Kiev en particulier*. «Bohoslovia» IV, Lviv 1926, p. 164-169, 257-266, 343-356.

Вказавши на важливість для історії Київської митрополії документів, що знаходяться у Ватиканських фондах БОРГЕЗЕ та БАРБЕРІНІ, автор подає докладніший їхній опис.

77. - KOWALSKA M., *Ukraina w połowie XVII w. w relacji arabskiego podróżnika Pawła, syna Makarego z Aleppo*. Warszawa, Akademia Nauk, 1986, s. 120.

Авторка переклала з арабської мови ті частини твору дякона Павла з Алеппо, сина патріярха Макарія з 17 століття, в яких він описує подорож по Україні і багато уваги присвячує церковним справам. Після короткого вступу і самого перекладу, авторка подає коментар до незрозумілих частин перекладу (91-101), бібліографічний список творів, що стосуються цього щоденника дякона Павла, резюме, покажчики та 16 сторінок ілюстрацій на окремій вкладці.

Ширший огляд цього перекладу подав Музичка І., *Важний переклад цінного твору*. «Богословія» 1990, с. 145-163.

- 78/1. - KRAWCHUK A., *A Finding Aid for Holdings in History at the Special and Rare Books Collection of the Ukrainian Catholic Seminary Library in Ottawa*. Ottawa, UCS Press 1988, p. 43.

Finding Aid No. 2. Liturgy, Christian Life and a Supplement to Finding Aid No. 1 (Holdings in History). Ottawa, UCS Press, 1990, p. 69.

В обох випусках зібрано всі рідкісні вже видання з ділянки історії, зокрема історії Української Церкви, що зберігаються в бібліотеці Укр.

Католицької Семінарії в Оттаві — переважно тільки заголовки книги і їх автора, та місце й рік видання.

78/2. - KRYCIŃSKI S., *Cerkwie w Bieszczadah*. Warszawa, nakł. autora, 1991, s. 54+67 ilustracje.

З деканатів: Балигород, Тісна, Лютовиска, Турка і Жукотин зібрано у цьому виданні найважливіші інформації, до останніх часів, про всі церкви й інші церковні будівлі, як також імена коляторів, парохів і скількість вірних в роках 1890, 1919 і 1938.

79. - (LEMEŠEVSKIJ M.-ПАТОК С.), *Die Russischen Orthodoxen Bischöfe. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij) bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock OSA.*

Teil III: David (Kačachidze) – Iona (Staßberg), S. 414.

Teil IV: Ionafan (Rudnev) – Mstislav (Skrypnik), S. 441.

Teil V: Nazarij (Andreev) – Rufim (Troickij), S. 502.

Teil VI: Savva (Babinec) – Juvinalij (Tarasov), S. 532.

Erlangen, Oikonomia — Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 20, 23, 24, 26 — 1984, 1986, 1987, 1989 (Auslieferung: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens).

У III томі, в азбучному порядку, митроп. Мануїл Лемешевській подав коротші (інколи тільки ім'я) чи довші дані (також і негативні факти) про 175 єпископів, від Давида Качахидзе до Йони Стальберга; між ними є 6 нових.

У IV томі зібрано подібні біографічні дані про 142 єпископів, від Йонатана Руднева до Мстислава Скрипника; між ними є 15 нових.

У V томі — про 174 єпископів від Назарія Андреева до Руфима Троїцького, між ними — 8 нових, а в останньому, VI томі — про 171 владу, від Савви Бабинця до Ювіналія Тарасова. В 3, 4 і 5 томах Паток Ц. подав разом 29 імен тих осіб, — що стали єпископами по смерті митроп. Мануїла (1965), а в 6 томі — 30 таких же імен, до яких додав ще 16, що знайдені ним у Варшавській газеті з 1928 року.

У всіх томах ті біографії, на основі нових джерел, доповнив чи й виправив Ц. Паток. При кінці кожного тому подано азбучний список єпископів. Пор. II том, ч. 144.

80. - LENHOFF G., *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*. Columbus, UCLA Slavic Studies 19, 1989, p. 168.

Культ почитання свв. князів Бориса і Гліба, за думкою автора, розпочався не в княжих кругах, а радше в середніх і нижчих — в схрещенні поганських і християнських понять. Щойно потім 1039 р. митрополит Іван потвердив цей культ. З чудотворців і зразків побожності в 11-му столітті, в богослужбах вони стали в 12-му столітті заступниками руських князів і країни.

Rec.: JBfGOE 1991, 1, S. 117-119 (Ludwig Steindorff).

81. - MATTHIESEN R., *Two Contributions to the Bibliography of Meletij Smotryc'kyj*. «Harvard Ukr. Studies» 1981, p. 230-244.

Студія присвячена церковно-слов'янській граматиці Мелетія Смо-трицького (1578-1633). У ній подано, за маловідомими другорядними джерелами, список усіх знаних 35 примірників першого видання, наводячи місця їх зберігання, а також перелік 7-ми видань цієї граматики.

82. - MORAWSKI D., *Pomost na Wschód. Obserwacje i Refleksy Watykanisty*. Londyn-Lublin, Odnowa-Norbertinum, 1991, s. 252.

В обсерваціях та рефлексіях автора, знавця Ватиканських справ, всюди багато згадок про українські справи. Українській Церкві присвячено два розділи: «Православні і грекокатолики в Польщі» (130-135) і «Україна — Церква мучеників» (138-163).

83. - NAŁĘCZ A., *Cerkwie grekokatolickie w Diecezji Przemyskiej po roku 1945. Zagys problematyki*. Przemyśl, Biblioteka Przemyska, seria historyczna, t. VI, 1988, 176.

У Перемиській з'єднаній єпархії і в Апостольській Адміністрації Лемківщини 1938 р. було 54 деканати (45+9), 1326 церков (1133+193) для 1.286.685 греко-католиків. Коло 490 церков залишилося у межах нинішньої Польщі. З них, після другої світової війни, 168 церков перебрала латинська Перемиська дієцезія; к. 20 залишились опущені, а 144 були знищені. У цьому, не зовсім проглядному, виданні, після вступної частини: «3 минулого Церкви і Старання Перемиської єпископської курії про відзискання церков у світлі документів 1947-1970», описано ті церкви, які в рр. 1966-1987 перебрала латинська Перемиська дієцезія: 1) 9 церков на території Лемківської Адміністрації; 2) 29 церков у Перемиській єпархії, в південних деканатах і 3) 19 інших церков. При кінці подано покажчик імен та місцевостей.

84. - Oltozi E., *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának Szláv És Román Cirillbetűs Könyvei*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára, 1985, l. 84.

У виданні подано список старо-слов'янських і румунських книг, що були друковані кирилицею і тепер зберігаються в бібліотеці Духовної Академії в Ніредьгазі. Про кожну подано найважливіші дані, а при кінці — ще й 20 світлин з цих книг.

Пор. теж новіше видання цієї ж авторки: *Slavische und Slaven Betreffende Alte Drucke der Universitätsbibliothek zu Debrecen I*. Debrecen 1987, S. 114.

85. - Oltozi E., *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejködése (1950-1986)*. «A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye. Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987», Nyiregyháza 1987, l. 137-157.

У статті під заг.: «Заснування і розвиток бібліотеки греко-католицької Семінарії (1950-1987)», що постала разом з відкриттям семінарії в 1950 р., авторка описала її заснування і розвиток. Там, у порозумінні з університетською бібліотекою у Дебреціні, еп. І. Тимко створив окремий відділ літургійних рукописних і старовинних церковно-слов'янських книг, що їх зібрав з окремих парафій (колись по-церковнослов'янськи правила в усіх парафіях Гайдудозької єпархії) та із зліквідованого 1950 р. Василянського монастиря у Маріяпівчі. Авторка зареєструвала 743 рідкісні літургійні книги з 16-17, й початку 18 ст., та 30 рукописних книг. Книги, друковані перед 1700 р., були передані до унів. бібліотеки в Дебреціні, а в Ніредьгазі зберігаються стародруки з 18 ст. Деякі книги були підписані еп. М. Ольшавським (1743-1767) та еп. А. Бачинським (1773-1809). Найстарша книга з Ніредьгазької книгозбірні — Євангеліє, друковане у Вільні 1600 р. Семінарійна бібліотека в Ніредьгазі стала філією славістичного відділу унів. бібліотеки у Дебреціні.

86. - PAYER ALJA, *Bibliographie: Das Christentum in Russland in der deutschsprachigen Literatur von etwa 1930bis 1985*. «Der Christliche Osten», Würzburg 1987, S. 165-192, 222-246, 276-318.

У цій Бібліографії зібрано всі німецькомовні видання, статті й матеріали, що стосуються християнства в Росії, в ширшому розумінні, отже — теж християнства в Україні. В основному зібрано тільки те, що появилось між 1930-1985 роками, хоч до них, як виняток, включено теж деякі

важливіші видання з-перед 1930 р. Бібліографічний покажчик поділено на 12 головних груп, з яких майже всі мають ще більше підрозділів, деколи і по шість. Головні групи наступні:

1. Загальна література про православ'я (енциклопедії, історії літератури, річники, журнали тощо).
2. Виклади про православ'я.
3. Православна теологія і філософія релігії.
4. Літургіка.
5. Духовне життя.
6. Гагіографія та іконографія.
7. Історія російської Церкви і культури. В тому один підрозділ присвячений прийняттю християнства та історії Церкви Київської Руси.
8. Християнські і релігійні товариства в СРСР і поза ним.
9. Російська Прав. Церква і західне християнство.
10. Церковне право.
11. Російське православ'я в літературних творах.
12. Релігійне мистецтво.

Пор. теж: Nachtrag 1986-1988 und ergänzende Literatur zu der Berichtszeit 1930-1985. Ibidem 1989, S. 326-342; 1990, S. 44-49, 94-114, 179-199; 1991, S. 94-114...

87. - POLJAKOV F.B., *Nachträge zur Bio-Bibliographie der neueren russischen Hierarchie von Metropolit Manuil (Lemischevskij) I.* «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1987, 1, S. 17-30.

До великої праці митрополита Мануїла Лемешевського подано декілька доповнень зі старших видань, на які автор не звернув уваги.

88. - ŠEVČENKO I., *On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076.* «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass. 1991, p. 241-261.

«Ізборник» князя Святослава 1076 року багато хто вважає оригінальним твором. Розглядаючи кілька його фрагментів, автор подає подібні паралельні місця з грецьких творів, що можуть вказувати на їхні впливи на автора чи авторів цього «Ізборника».

Статтю взято з: *Orbis Scriptus: Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, ed. Dietrich Gerhardt, Wiktor Weintraub, and Hans-Jürgen zum Winkel (Munich, 1966), pp. 723-738.

89. - ŠEVČENKO I., *Ljubomudrějšij Kyr» Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine Mirror of Princes. «Byzantium and the Slava»*, Cambridge, Mass. 1991, p. 497-557.

У довшому вступі йдеться про автора твору — диякона Агапіта, великий вплив його твору між східними слов'янами і румунами, як також — і в західніх країнах, та про друкований його переклад 1627 року. Далі подано факсиміле цього першого друкованого слов'янського видання.

Передруковано з: *Recenzija 5:1 – Supplement*, pp. 1-32 (Fall-Winter 1974).

90. - ŠEVČENKO I., *Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slave. «Byzantium and the Slavs»*, Cambridge, Mass. 1991, p. 585-615.

В Київській Русі, як і в південній та східній Європі, вся перекладена візантійська література була переважно церковною і релігійно-духовною. Наукові та філософські праці були поодинокими. Автор подає у статті деякі зауваження про поширення цієї наукової і псевдо-наукової літератури між слов'янами, зокрема — на Русі, де, починаючи з 17 століття, вона була змушена поволі уступати впливам західної літератури.

Передрук з: *Slavonic and East European Review 59:3*, pp. 321-345 (July, 1981).

91. - SIELICKI F., *Kroniki Staroruskie*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987, s. 292.

Після довшого вступу Ф. Селіцького, що є також автором усіх приміток та коментарів, у виданні подано в польському перекладі вибрані частини з «Повісти временних літ» — з Київського, Галицького і Густинського Літописів. При кінці додано покажчик імен осіб, назв народів та важніших племен.

Пор. ще: HUETT-FOLTER G., *Ueber Nestor und seine Chronik. «Studia Slavica. R. Picchio dicata»*, Roma, Ist. Univ. Or., Napoli, 1988, 329-333.

- 92/1. - SUBTELNY O., *Pylyp Orlyk in Exile: The Religious Dimension. HUS XIV, 3/4, December 1990*, p. 584-592.

Гетьман Пилип Орлик був найбільш вчений і найбільш релігійний між козацькими провідниками, який глибоко і щиро був відданий хри-

стиянській науці. Найкраще це видно з його великого Денника (Діяріюш). У статті в скороченні передано звіт з одного пережиття, яке його глибоко діткнуло.

92/2. - TARNANIDIS I.C., *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*. Thessaloniki: St. Catherine's Monastery, Mount Sinai and the Hellenic Association for Slavic Studies, 1988, p. 363.

У старинному монастирі св. Катерини на горі Синай збереглося багато рукописів — у різних мовах, теж в мові — старо-слов'янській; знайдено їх 1975 р. Між ними 5 — написані глаголицею, а 36 — кириличними буквами. Усі глаголичні рукописи походять з 11 і 12 століть, а кириличні від 11 до 16 століття. Після передмови, у виданні поміщено в англійській і грецькій мовах довший вступ автора, опис його в англійській мові усіх рукописів (65-181), головню цих з новими листками; кольорові фотографії усіх глаголичних рукописів і 2 третіх — кириличних (185-216) і чорно-білі фотографії усіх нових листків (219-351). При кінці подано ще коротоку бібліографію та індекс.

Re.: HUS, vol. XV 1/2, June 1991, p. 192-199 (Mathiesen R.).

93. - TERELYA J., *Witness to Apparitions and Persecution in the USSR. An Autobiography with Michael H. Brown*. Milford, Ohio, Faith Publishing Co., 1991, p. 324.

Йосиф Тереля, правозахисник Укр. Католицької Церкви, який до 43-го року життя, понад 20 провів у в'язницях, концтаборах і поліційних психіатричних лікарнях — у формі спогадів описує своє життя і боротьбу за свою Церкву. В них дуже багато матеріялу до історії переслідування тієї Церкви.

94. - WOLTYSKA H.M., S.P., *Acta Nuntiaturae Polonae. Tomus I. De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem Nuntiorum series chronologica*. Romae, Institutum Historicum Polonicum Romae, 1990, p. XXVIII+477.

Після скорочень і багатой бібліографії, у виданні описуються джерела Папської Нунціятури в Польщі та їхні дослідження і видання (1-189). Далі в хронологічному порядку описано всіх Нунціїв в Польщі: їхні особисті дані, головні збірки їхніх праць, видання, бібліографію до кожного з них та їх найновіші видання (191-339). В Додатку поміщено 35 документів у справі Нунціятури в Польщі (343-430 – останнє з 17.7.1989) та

показчик імен осіб, назв інституцій і місць та зміст видання. Ці самі Ап. Нунції трактували також всі справи Української Церкви.

95. - ZIEGLER A.W., *Vier bisher nicht veröffentlichte griechische Briefe Isidors von Kijev*. «Byzantinische Zeitung» 44, 1951, S. 570-577.

Die restlichen vier unveröffentlichten Briefe Isidors von Kijev. «ОСНР» XVIII, 1952, S. 135-142.

HOFFMANN G., *Quellen zu Isidor von Kiew als Kardinal und Patriarch*. «ОСНР» XVIII, 1952, S. 143-157.

У перших двох журналах поміщено 8 грецьких листів Київського митрополита й кардинала Ісидора, які не були досі опубліковані; в останньому — його листи до Флоренції та Венеціанських дожів, як також кілька листів до нього.

96. - *About the Harrowing of Hell. A Seventeenth-Century Play in its European Context*. Translated, with Introduction and Notes, by Irena R. Makaryk. Ottawa, Dovehouse Editions, CIUS, 1989, p. 213.

Після довшого опису релігійної драми «Про збурення пекла» та історії цього твору, подано англійський переклад та його оригінальний текст, а при кінці багату, хоч тільки вибрану літературу.

97. - *Bibliographie*. «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1952-1991.

Кожне число цього церковно-історичного квартальника від 1952 р., подає дуже багату бібліографію з усіх ділянок науки про Східну Церкву, як напр.: теологію і філософію, догматику, моральну й пасторальну, патрологію, літургіку, егзегезу, церковне право, історію, археологію, монашество, аскезу, іслам, комунізм, літературу, мистецтво, бібліографію тощо. В деяких числах ця бібліографія сягає майже 50 сторінок. До історії Української Церкви, зокрема, багато можна знайти в розділах про історію Церкви в сх. Європі та про комунізм, в таких числах: 1952, с. 308-311; 1953, с. 152-5, 159-160, 302-3, 306-7; 1956, с. 74-7, 217-219, 302-4; 1957, с. 73-7, 210-3, 317-9; 1958, с. 111-114, 128-131, 224-6; 1959, с. 155-9, 272-5; 1960, с. 89-94, 231-3; 1961, с. 95-6, 316, 322; 1962, с. 68-9, 232-6; 1964, с. 90-104, 230-244, 357-364; 1967, с. 380-3; 1968, с. 94-112, 252-273, 364-375; 1969, с. 246-258; 1973, с. 354-373; 1975, с. 72-97, 363-372; 1979, с. 249-277, 357-363; 1980, с. 96, 227-240; 1985, с. 358-372; 1986, с. 79-104, 232-271; 1987, с. 101-104, 230-243.

Бібліографію до 1960 року збирали: MAULHARDT G., і PLANCK V. Від 1961 року: TRETNER H.

- 98.** - *La Chiesa Cattolica nell'Europa dell'Est. Persecuzione, Libertà, Rinascita.* Königstein, Aiuto alla Chiesa che soffre, 1990, p. 141.

У збірнику поміщено доповіді з міжнародної конференції про ситуацію Церкви в східній Європі — 27-29 березня 1990 р. Про Укр. Католицьку Церкву доповідь опрацювали І. Дацько і М. Томашек під заг.: «Укр. Греко-Католицька Церква сьогодні», с. 51-65.

- 99.** - *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius.* Acts of the International Congress held on the Eleventh Century of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985, under the direction of the Pontifical Oriental Institute. Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1988, p. IX+409. Or. Chr. Analecta 231.

У виданні поміщено 7 більших і 32 менших доповідей про слов'янських апостолів Кирила і Методія, їхню діяльність між слов'янами та їхню спадщину. При кінці подано покажчик імен.

- 100.** - *Chronicle of the Catholic Church in Ukraine.* «The Ukr. Review», London 1985, 3, p. 61-82.

В англійському перекладі перевидано «Хроніку Католицької Церкви в Україні» ч. 6, в якій зібрано багато подій у зв'язку з діяльністю Ініціативної Групи на захист прав віруючих і Церкви в Україні. Подібні матеріали з життя Укр. Кат. Церкви в Україні — у всіх подальших числах цього журналу, напр.: 1985, 4, с. 57-83; 1986, 1, с. 61-75; ч. 2, с. 81-93; с. 76-85; 1987, 1, с. 60-72; 2, с. 56-70; 3, с. 83-93; 1988, 1, с. 81-86; 4, с. 40-47.

- 101.** - *COLLOQUIUM LUBELSKIE między zgodną a niezgodną Bracią, Narodu Ruskiego, VIGORE, Constitucyey Warszawskiey na dzień 24 Stycznia, Anno 1680 złożone. Lubo, STAŁO SIĘ, mutum podaje tę sprawę Bożą, dobywszy głosu całej JEDNOCI Świętej, X. Cyprian Żochowski, z Bożey, y Stolicy S. Apostolskiey łaski, Metropolita Kijowski, Halicki y wszystkiey Rusi, Archiepiskop Polocki, Witebski, Mscislawski, Orszanski y Mohylowski. Archimandryta Dermański, Dubieński y Świętego Krzyża. Do uwagi wiekom, informaciy RZECZY POSPOLITEY. Decysiy, I.K.M.P.N. Miłościwego PRZYPISUJĄC. W DRUKARNI Collegium Societatis IESU, Leopoli, p. 98.*

На ширшому історичному тлі церковної Унії Київської митрополії з Апостольським Престолом, у цьому виданні описано т.зв. «Люблінське Коллоквиум» — «Люблінську Розмову» між представниками обох Цер-

ков (З'єднаної і Православної), яка була призначена на 24 січня 1680 р., в Любліні. На основі численних документів у цій дуже заплутаній праці представлено: Якою ця Розмова між обома Церквами була, і якою мала бути. Підготував це видання Київський митрополит Кипріян Жоховський 20 квітня 1680 року, в Дерманській архимандрії.

Фотографічну копію цього видання, для Редакції «Записок ЧСВВ», зроблено з оригіналу, який знаходився у Вільні.

102. - *Fifty Steps Forward. 50th Anniversary St. Vladimir's College 1942-1992.* Roblin, Man. 1991, p. 224.

У виданні поміщено в англійській та українській мовах короткий нарис про Малу Семінарію — Ювенат Отців ЧНІ в Західній Україні і Малу Семінарію Українських Редемптористів в Канаді, як також багато світлин і статистичних даних до постанов, розвитку й праці Малої Семінарії в Робліні, Канада.

103. - *Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. I. Collected Works of Meletij Smotryckyj.* Cambridge, Mass., Ukr. Research Inst., Harvard Univ. Press, 1987, p. XXXVIII+805. With an Introduction by David A. Frick.

У цьому виданні факсимільним способом відтворено 10 найважливіших друкованих творів М. Смотрицького, починаючи від Треносу (1610) й кінчаючи на Екзетезисі. Вступ до видання виготовив Д.А. Фрік.

104. - *Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. II. The Jevanhelije Učytelnoje of Meletij Smotryckyj.* Cambridge, Mass., Ukr. Research Inst., Harvard Univ. Press, 1987, p. XVI+552.

Вступ до цього твору виготовив Д.А. Фрік, після чого факсимільним способом видруковано в близькій до народної староруської мові *Євангеліє Учительное* М. Смотрицького (недільні і празничні євангелія, разом з науками до них), яке він видав 1616 р., разом трьома його передмовами.

105. - *Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. III. Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zaxarija Kopysten'skyj's Palinodija.* With an Introduction by O. Pritsak and B. Struminsky. Cambridge, Mass., Ukr. Research Inst., Harvard Univ. Press, 1987, p. LVIII+596.

У вступі О. Прицак і Б. Струмінський аналізують життєписи Л. Крев-

зи і З. Копистенського, місце їх творів у полемічній літературі, зв'язки між обома текстами та рукопис Палінодії. Потім факсимільним способом видруковано полемічний католицький твір Л. Кревзи: *Оборона церковної єдності* (3-67), і рукопис православного полемічного твору З. Копистенського: *Палінодія* (71-396).

106. - *Harvard Library of Early Ukr. Literature. Texts, vol. IV. Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery. With an Introduction by Paulina Lewin. Cambridge, Ukr. Research Inst., Harvard Univ. Press, 1987, p. XXXV + 429.*

Факсимільним способом відтворено у цьому томі: *Paterikon abo Zywooty SS. Oycow Pieczarskich, S. Kossova (1635)*; *ТЕРАТУРГНА lubo Cuda... w... monasteru Pieczarskim Kijowskim, iako w obydwu swiętych Pieczarach – A. Kalnofoyskiego (1638)*; *Religiosae Kiovensis Cryptae – M. Johannes Herbinus (Jenae 1675, p. 329-429)*.

107. - *Harvard Library of Early Ukr. Literature. Texts, vol. VIII. Староруські Київські і Галицько-Волинські Літописи: Острозький Список (Хлебніковський) і Список Четвертинського (Погодінський). Кембрідж, Масс., Укр. Наук. Інст., Гарвард. Унів., 1990, с. LXXXIX + 761.*

Після вступу О. Прицака в англійській та укр. мовах і бібліографії, у цьому томі опубліковано давньоруські літописи «Іпатського тексту» з двох найстарших списків, створених на Україні: Хлебніковського (Острозького) та Погодінського (Четвертинського) з додатком втрачених частин Погодінського тексту за Краківським рукописом.

108. - *Házad Ékessége. Görögkatolikus templomok, ikonok, ikonosztázok Magyarországon. Nyíregyháza 1991, l. 115.*

Після короткого вступу у виданні зібрано 114 кольорових світлин з церков, ікон та іконостасів Гайдудорозької єпархії, візантійського обряду, в Мадярщині, з їх найважливішими даними.

109. - *Het Millennium Van Het Heilig Doopsel Van Kiev-Roesj, 988-1988. Leuven, Oekraïens Huis, 1988, S. 204.*

У багатоілюстрованому виданні подано короткий нарис історії Української Церкви (34-87) та багато матеріялу до ювілею 1000-ліття хрещення.

110. - *5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow*. Königstein, Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, 1990, S. 120.

Видання присвячене розвитку релігійної і церковної політики в Радянському Союзі в останніх 5 роках, за М. Горбачова, до всіх Церков — в тому і до Укр. Католицької Церкви.

111. - *Kroniki Staroruskie*. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył Franciszek Sielecki. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987, s. 292.

Після короткого вступу, у польському перекладі, з науковим апаратом, подано майже в цілості «Повість временних літ» за Лаврентіївською версією, Київський Літопис та Літопис Галицько-Волинський і Густинський. При кінці додано покажчик імен.

112. - *Libertà per la Chiesa cattolica ucraina*. «L'Altra Europa», Milano, Centro Studi Russia Cristiana, 1989 (5), p. 56-74.

У журналі поміщено наступні матеріали про Українську Католицьку Церкву в Радянському Союзі: заклики-звернення до різних інституцій та поодиноких визначних особистостей у справі легалізації У.К. Церкви; описи демонстрацій та релігійних функцій; позицію Російської Православної Єрархії, погляди на УКЦ Київського православно митрополита Філарета й академіка Сергія Філатова; інтерв'ю еп. В. Стернюка та виступ на оборону УКЦ православного вірного — В. Поришева.

113. - *The Life of Paisij Velyčkovs'kyj*. Translated by J.M.E. Featherstone, with introduction by Anthony-Emil N. Tachaios. Cambridge, Mass., Ukr. Research Institute of Harvard Univ., 1989, p. 172.

В англійському перекладі видано тут незакінчену автобіографію визначного ченця П. Величковського (1-89) і біографію, яку написав його учень Митрофан. Довше введення до видання виготовив Тахайос А.Е.Н. (XIII-XXXII). При кінці додано велику вибрану бібліографію та покажчик імен. Обидва життєписи в оригіналі пор. т. II, ч. 966.

Rec.: «Irenikon» 1991/1, p. 151-152.

114. - *J.S. Martyrologium głównych Kościołów Wschodnich na Rusi po rewolucji*. «Pobratymcy», Warszawa 1988, s. 120-136.

Після короткого вступу подано тут мартирологійон — список, у хронологічному порядку, коло 500 Владик, які в Радянському

Союзи були арештовані й померли, переважно — у в'язницях, таборах чи й були розстріляні, — з короткою інформацією про обставини смерті, якщо вони відомі. За «Богословією» окремо подано мартирологійон 8 українських католицьких єпископів та 162 священиків, хоч не всі дані точні.

- 115.** - *Opowieść o niewidzianym grodzie Kiteżu. Z legend i podań dawnej Rusi.* Wyboru dokonał, tłumaczył i z języka staroruskiego i rosyjskiego, wstępem i przypisami opatrzył Ryszard Łużny. Warszawa, Pax, 1988, s. 420.

Після довшого вступу (5-33), у виданні опубліковано в польському перекладі (переважно – першому), староруські легенди. У I-ій частині зібрано легенди з «Повісти временних літ» про початки християнства, далі — легенди про плоди Володимирового засіву, оповідання з «Києво-Печерського Патерика» і з часів руського середновіччя, життєписи з «Прологу»; у II-ій частині зібрано народні легенди, а в III-ій — спадкоємство староруської легенди в новітній російській літературі.

- 116.** - *An Orthodox Pomjanyk of the Seventeenth-Eighteenth Centuries.* Edited by M. Altbauer with collaboration of I. Ševčenko and B. Struminsky. Cambridge, Harvard Univ. Press 1989, p. X+292.

У «Пом'янику» 17-18 ст. з монастиря св. Катерини на Синаю, подано імена жертводавців на цей монастир, з іменами їхніх родин, за роки 1630-1730. Імена в більшості були вписані по-українськи. У виданні — фото-репродукція оригіналу та індекс усіх імен.

- 117.** - *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980).* Im Auftrage des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität hrsg. von Peter Hauptmann und Gerd Stricker. Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 958.

У великому збірнику опрацьованих документів до історії Української Церкви зокрема майже в цілості відноситься I-ша частина (35-133), яка сягає до 1240 р. Її опрацьовав знавець цього періоду — Л. Мюллер, використавши не тільки староруські, але й візантійські, латинські та східні джерела. В більшій мірі знову до Укр. Церкви стосуються: VI-та частина, присвячена 19 століттю — до першої світової війни і IV частина

«Російська Православна Церква в Радянському Союзі». При кінці подано використану літературу (925-948) і покажчик імен (949-958).

Rec.: JBfGOE, Stuttgart 1991, S. 149-253 (Frank Kämpfer).

118. - *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, translated by Muriel Hoppell. Cambridge, Mass., USA, Harvard Library of Early Ukrainian Literature, vol. I, 1989, p. 52+362.

Це перший повний переклад «Печерського Патерика» на англійську мову — з довшим вступом (52 с.), картою Русі, обширною бібліографією, індексом та іншими додатками.

Rec.: «Irenikon» 1991/1, p. 151-2 (A.L.); «HUS», June 1991, p. 200-201.

Пор. ще німецький переклад: *Das Väterbuch des Kiever Höhlenklosters*. Graz, Styria Verlag, 1989.

119. - *Die Römisch-Katholische Kirche in der Sowjetunion*. Königstein, Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, 1990, 2 Auflage, S. 144+7.

Після вступної статті, у книзі описано історичний розвиток латинської Церкви в Радянському Союзі після жовтневої революції та актуальний стан тієї ж Церкви в поодиноких республіках, з багатьма статистичними даними, теж в Україні, а при кінці ще й коротко про російську католицьку та вірменську католицьку Церкви.

120. - *Sermons and Rhetorics of Kievan Rus'*. Translated and with an Introduction by Simon Franklin. Harvard Univ. Press - Harvard Library of Early Ukrainian Literature, vol. V, 1991, p. CXV+213.

В обширній передмові (115 сторінок) автор перше знайомить з перекладеними текстами та їхніми авторами і розглядає літературні прикмети, як також текстові неясності цих визначних літературних творів Київської Русі. Потім подає в англійському перекладі «Слово о Законі і Благодаті» Київського митрополита Іларіона, «Лист до Томи» — митр. Клима Смолятича та 3 науки і 8 проповідей — Кирила Турівського. При кінці, крім інших додатків, подано ще велику бібліографію, покажчик біблійних цитатів та покажчик імен.

121. - *Soviet Repression of the Ukrainian Catholic Church*. U.S. Department of State, Bureau of Public Affairs. «Ukr. Quaterly», N.Y., 1987, 3-4, p. 187-199.

В офіційному повідомленні Б'юро Північної Америки для Людських

прав і гуманітарних справ з січня 1987 р. з'ясовано: Стан Церкви в Радянському Союзі за 1917-1946 рр.; Ліквідацію Української Католицької Церкви 1946 р.; Стан Церкви в катакомбах; Хроніку Церкви та причини її переслідування.

122. - *A Thousand Years of Christianity in Ukraine. An Encyclopedic Chronology, Compiled and Edited by O. Zinkewycz and A. Sorokowski.* N. York-Baltimore-Toronto, Smoloskyp Publishers and the National Committee to Commemorate the Millennium of Christianity in Ukraine, 1988, p. 312.

У розкішному виданні зібрано дуже багато матеріалу до історії християнства в Україні, від найдавніших часів — до останніх днів. Видання поділено на 10 розділів, які часто майже співпадають зі століттями. Найдовші розділи присвячені періодам від 1596 до 1686 р., та від 1917 до 1988 рр. (112-150, 205-274). Кожний розділ містить такі підрозділи:

1. Загальна хроніка: політична ситуація в східній Європі; релігійне становище в Європі; політична ситуація в Русі-Україні і її володарі, якщо такі були.

2. Хронологія найважливіших подій цього періоду, за роками.

3. Найважливіше у церковній діяльності католицької та православної єрархій, з іменами всіх митрополитів і єпископів у всіх єпархіях.

4. Будова церков і монастирів, з поданням років та кому вони були присвячені. В останньому розділі, за роки 1917-1988, на цьому місці подано: Нищення церков і монастирів на українських землях.

До останнього розділу включено також протестантські Церкви.

При кінці — список усіх католицьких і православних митрополитів та єпископів, володарів України, бібліографія та покажчик імен. Видання збагачене великим числом історичних ілюстрацій. Шкода тільки, що подані матеріали недостатньо удокоментовані.

Рец.: «Укр. Історик» XXV, 1989, с. 150-152 (О. Домбровський).

«HUS» XV, 1/2, 1991, p. 177-180.

123. - *Two Documents of the Ukrainian Catholic Church 1911-1976. Address to their Lordships the Archbishops and Bishops of Canada. Address to his Holiness Pope Paul VI.* Winnipeg, ed. M.H. Marunchak, 1977, p. XIII+25.

Після довшого вступу, головню про обставини проживання українців католиків у Канаді, видання подає лист митрополита Андрея Шептицького з 18 березня 1911 р., адресований до католицької єрархії в Канаді

щодо потреби окремого єпископа для українських католиків, та звернення української єрархії з дня 13 грудня 1976 р. до Папи Павла VI — з питання прав УКЦ.

124. - *Die Ukrainische Katholische Kirche*. München, Ostpriesterhilfe - Kirche in Not, 1988, S. 108.

Український Вісник. Громадський Літературно-Художний та Соціально-Політичний Журнал. Київ-Львів 1987 серпень, вересень, жовтень-листопад, випуск 7, 8, 9-10. Передрук: в-во Смолоскип, Балтимор-Торонто 1988.

В обох виданнях багато матеріалу з життя Церкви в Україні в останніх роках; у другому — головно с. 87-93, 293-302, 539-579.

125. - *Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters*. Hrsg. von Dietrich Freydank und Gottfried Sturm unter Mitarbeit von Jutta Harney. (Aus d. Altrussisch-Altkirchenslawischen übers. von Waldtraut u.a.). Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1988, S. 390.

Видання в німецькому перекладі зі вступом (Günther Stökl), підготувало кілька авторів. Прикрашують його 46 дереворитів, взятих з першого видання 1661 р. Після тексту подано деякі вістки з Хроніки, що його доповнюють, список настоятелів Печерського монастиря, митрополитів та великих князів з 11 та 12 століть, як також — покажчик імен.

Рец.: «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas» (München), 1990, S. 578-579 (Joseph Vujnoch).

II.

БІБЛІОГРАФІЯ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

1. ЗАГАЛЬНІ ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНІ ПРАЦІ

126. - Косик В., *Тисячоліття Християнства в Україні (988-1988)*. Брюссель-Лондон, накл. Европ. Ювіл. Комітету 1000-ліття Хрещення України, 1987, с. 64. Укр. Вільний Університет (Варія ч. 32а).

Це короткий огляд історії Української Церкви, від прийняття християнства до розпаду Київської держави, з додатком сумарних даних з пізніших віків і численними світлинами.

Пор. теж: GLINKA L., *Milenio del Cristianismo en Rus'-Ucrania*. Buenos Aires, Ed. Lumen, 1988, p. 42.

- 127.** - Мудрий С., *Нарис історії Церкви в Україні*. (Для приватного вжитку - Друге видання). Рим, Укр. Папська Колегія св. Йосафата, 1990, с. XIII+296 (4).

Це спроба нарису історії Церкви на українських землях, від перших сторіч — до наших часів, який постав з лекцій для студентів богослов'я в Укр. Папській Колегії в Римі. В основу цих викладів лягло 9 томів історичних нарисів о. А. Великого під заголовком «З Літопису Християнської України».

- 128.** - Никольский Н.М., *История Русской Церкви*. Москва, Изд. полит. литературы, 1988, с. 448.

У 4-му виданні цієї праці з 1930 р. до історії Укр. Церкви безпосередньо стосується тільки розділ: Насаждення християнства и организация Церкви (21-37) і також широкий опис сектанства в Росії, теж на укр. землях (269-403).

- 129.** - Ортинський І., *Хрищення, Хрест та Харизма України*. Рим-Мюнхен-Фрайбург, в-во ОО. Салезіян, 1988, с. 200.

Автор насвітлює історію Укр. Церкви й народу, при тому також відкриває глибину історії 1000-річчя укр. християнства та поринає у духовість українського буття.

- 130.** - SHIROVSKY N., *The Development of the Christian Church in Ukraine from an Historical Perspective*. «Millennium», N.Y. (1988), p. 37-85.

У довшій розвідці автор розглядає початки християнства на українських землях; первісний стан Церкви в Київській Русі; Православну й Латинську Церкви в Литовсько-Руській й потім Польській державах; Берестейську Унію; Християнські Церкви в козацько-гетьманській державі; Українську Церкву, Православну й Католицьку, в російській імперії; Православну й Католицьку Церкви після першої світової війни.

- 131.** - SNOCHKIEWICZ A., *Organizacja Kościołów Chrześcijańskich na ziemiach Ukrainy i Białorusi (1772-1945)*. «Chrz. w św.» n. 8-9, Warszawa 1988, s. 140-160.

Предметом розвідки є опис організації християнських Церков на землях України й Білоруси в рр. 1772-1945. Найперше описано організацію латинської та з'єднаної Церкви в Росії й Австрії та відродженій Польщі, а

потім ширше ще організацію Церкви Православної — за царів, за радянської влади, в міжвоєнній Польщі та в часі другої світової війни.

132. - HORVATSCH A.H., *Tausendjahre Christentums in der Ukraine*. «Der Christ. Osten», Würzburg, 1988, 2, S. 77-86.

У статті подано короткий огляд християнства на українських землях — від прийняття нової віри аж до найновіших часів.

133. - JANIW W., *Die Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche*. Regensburg, Verlag J. Habbel, 1975, S. 18.

У доповіді — статті подано короткий нарис Укр. Католицької Церкви — від хрещення кн. Володимира, через Берестейську Унію, до останніх часів, зокрема ширше представлено повне її знищення в Радянському Союзі 1946 р. і становище західної Церкви до цих переслідувань.

134. - KOSYK W., *The Millennium of the Christianisation of Ukraine (988-1988)*. «The Ukr. Review», London 1988, 1, p. 18-36; 2, p. 8-20.

У розвідці, з картою Київської Русі і міста Києва, окрему увагу присвячено початкам християнства на території України, початкам Київської Русі, розвитку Київської імперії, хрещенню мешканців Києва, назві: Русь й Україна, поширенню християнства в Київській імперії, упадкові цієї імперії і Церкви, після розділення Київської держави — аж до Берестейської Унії і дальшій її долі, та підчиненню Укр. Православної Церкви Московському патріярхові, як також церковним подіям після першої і другої світової війни.

135. - LITAK S., *Chrześcijaństwo na Ziemiach Ruskich i Litewskich Dawnej Rzeczypospolitej do końca XVIII wieku*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 128-139.

У короткому нарисі подано опис християнських Церков на землях руських і литовських в давній Річипосполитій — до кінця XVIII століття: опис Церкви руської — з'єднаної і православної та Церкви латинської.

136. - PRYSZLAK M., *Millennio del Battesimo della Rus'-Ucraina 988-1988*. Roma 1988, p. 149.

У популярній формі наświetлено у виданні найважливіші моменти в історії Укр. Церкви, від хрещення кн. Володимира Великого до останніх

часів, поділивши ціле тисячоліття на 4 епохи: 1. Від хрещення Русі-України до упадку Києва 1240 р.; 2. Від 1240 — до Берестейської Унії 1596 р.; 3. Від 1596 — до 1900 р. і 4. Митрополит А. Шептицький і кардинал Йосиф Сліпий. В заключенні представлено сучасний стан Укр. Кат. Церкви і додано Ап. Лист Папи Івана Павла II з нагоди 1000-ліття «Великий Дар Хрещення».

137. - STROEM C.G.-BAIER S., *Kirche im Kampf. Christlicher Aufbruch in Russland und der Ukraine*. Mit einem Vorwort von Bischof Josef Stimpfle und Bildern von Traudl Bühler. Augsburg, Universitas, 1989, S. 127.

У розкішному виданні з багатьма ілюстраціями до історії Укр. Церкви зокрема стосуються наступні розділи: Важливіші дати до церковної історії в Росії та Україні (13-16); Християнська віра в Росії перед і після жовтневої революції (17-27); Зміни в радянській церковній політиці (30-38); Російська православна Церква під радянською владою (39-56); Українці Католики залишають катакомби (57-70); і Владика в підпіллі (71-78).

138. - SZEWCIW I., *O Milenio do Cristianismo na Ucraina*. Curitiba, Eparquia Ucrainiana de S.J. Batista, 1988, p. 129.

У популярному виданні з багатьма світлинами подано короткий історичний огляд Української Католицької Церкви і церковного мистецтва та її стан і розвиток у вільному світі. Ця частина була перекладена з англійського тексту. До нього ще окремо додано короткий огляд Укр. Кат. Церкви в Бразилії та Апостольський Лист Папи Івана Павла II з нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі — «Еунтес ін мундум».

139. - *Historia Kościoła*. Warszawa, Pax, 3 - 1986, s. 420; 4 - 1987, s. 524; 5 - 1985, s. 612.

У перекладеній великій Історії Церкви, з численними світлинами, картами та таблицями, у 3-му томі подано короткий нарис укр. католицької і православної Церков в границях Польщі й Литви, 173-183; у 4-му томі описано конфесійну ситуацію, 400-4; уніятські єпархії і парафії — розвиток і латинізацію, 416-424; розвиток і відродження шкільництва, 436-444; ставлення загарбників до латинської і східної Церков, 461-9; ліквідацію Унії, 481-2; духовенство латинське і уніятське, 489-495; у 5-му томі — тільки згадка про ліквідацію Унії 1839 і 1875 pp., 577-8.

140. - *Millennium of Christianity in Ukraine*. Rome 1988, p. 94.

У популярному виданні, з багатьма світлинами, що було призначене для чужинців, подано загальниково історичний розвиток Української Церкви впродовж її 1000-ліття, зосереджуючи головну увагу на останніх 100 років і її сучасний стан, як у вільному світі, так і в катакомбах — на рідних землях.

Це видання появилось також в італійській, німецькій та французькій мовах.

141. - *Die Ukrainische Katholische Kirche*. Königstein, Kirche in Not/ Ostpriesterhilfe, 1991, 2 Auflage, S. 218.

У статтях, опрацьованих різними авторами, описано історичне минуле Укр. Католицької Церкви та її актуальний стан, як також близькі їм проблеми — з численними документальними матеріалами, між якими знаходиться Папський Лист «Великий Дар Віри» з 1988 р., з нагоди 1000-річчя хрещення, та звіт єп. Й. Штімфле про єпархіяльну прощу автсбурзької дієцезії в Україну і Росію 2-17 вересня 1988 (с. 137-165).

2. ЦЕРКВА ДО XII СТОЛІТТЯ

142. - Андрусак М., *Нариси з історії християнства на Русі-Україні*. Том перший. Нью Йорк, Консиссторія Укр. Прав. Церкви в Америці і Канаді, 1988, с. 320.

Це 28 розділів-нарисів з історії християнства на Русі-Україні, починаючи від апостольської діяльності Андрія Первозванного і на 11-му столітті кінчаючи. Найбільше уваги в цьому першому томі присвячено періодові кн. Ольги та кн. Володимира Великого (с. 52-145).

143. - Андрусак М., *Початки християнства в Україні*. «Укр. Історик», Н. Йорк 1979, 61-64, с. 5-14.

У статті автор розглядає джерела та історіографію, у яких висвітлено початки християнства в Україні — ще з 4-го століття, зокрема в 9-му ст. за патріарха Фотія.

144. - Бережницький Ю., *Ікони Київської Русі 11-13 століть*. «Сучасність», Мюнхен 1988, ч. 7-8, с. 118-142.

У статті подано короткий нарис про ікони Київської Русі; розглядається багатство іконописного мистецтва, що розвинулося в Києві в 11-13 століттях.

- 145.** - Бибииков М.В., *Византия — Славянский мир — Русь — Христианство*: По материалам дискуссий XVI Международного конгресса исторических наук (Штутгарт, 1985 г.) и XVII Международного конгресса византинистов (Вашингтон, 1986 г.). «Русь между Востоком и Западом», Москва, АН СССР, 1991, с. 290-314.

Культурні й релігійні відносини та впливи між Візантією та слов'янським світом, зокрема — з Руссю, були предметом доповідей на Міжнародному конгресі істориків у Штутгарті 1985 р. і на Конгресі візантиністів у Вашингтоні 1986 р. Ці доповіді аналізуються у названому огляді.

- 146.** - Бибииков М.В., *Русь и Византия: встреча культур*. (Обзор новейшей отечественной историографии). «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. III, с. 212-263.

З нагоди 1000-літнього ювілею християнства на Русі і 300-ліття російського патріархату, починаючи з 1987 року, з'явилося багато праць, присвячених візантійсько-руським зв'язкам і впливам, а також передісторії поширення християнства на руських землях, обставинам хрещення і його наслідкам. Багато з них згадані в цьому огляді. Список літератури містить понад 195 назв за 1985-1990 рр.

- 147.** - Біланюк П., *Апостольське походження Української Церкви*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес 1000 (1988-1989), с. 61-73.

Автор описує довгий процес християнізації сучасних українських етнографічних земель, який почався в часи Апостолів Христових, особливо внаслідок євангельської проповіді св. ап. Андрея Первозванного.

- 148.** - Білон П., *950-літні роковини Хрещення Руси України 988-1938*. Філадельфія, друкарня «Дніпро», 1938, с. 24.

З нагоди 950-ліття Хрещення України, у популярнім виданні коротко описано релігійний стан на Україні перед хрещенням, початки християнства на Русі-Україні, її хрещення та перші роки після нього.

- 149.** - Блажейовський Дмитро, *В 1000-ліття Хрещення Руси-України*. «Перший Мирянський Конгрес УКПО», Лондон 1982, с. 73-87.

У статті-довіді подано найважливіші відомості про розвиток християнства на українських землях, від початків — до хрещення за князя Володимира Великого.

150. - Богатюк М., *Устав Володимира Великого і суспільно-економічні зносини з Церквою*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 108-135.

Християнізація княжої України привела до постанови церковної організації та першого церковного кодексу, яким був Устав кн. Володимира В., де подано норми суспільно-економічних відносин з Церквою. У розвідці розглядається його постання, автентичність та зміст.

151. - Боровский Я.Е., Моця А.П., *Концепция язычества и христианства в зарубежной историографии и данные археологии*. «Славяне и Русь» (В зарубежной историографии). Сборник научных трудов. Киев, «Наукова Думка» 1990, с. 121-138.

Стаття містить сучасні дані про поширення християнства в Київській Русі, формує наукове розуміння суті тих процесів, які там відбувалися. На основі останніх здобутків науки, розглядаються такі проблеми як поганство і християнство, причини християнізації Русі та синкретизм вірувань східних слов'ян на початку 2-го тисячоліття.

152. - Бородин О.Р., Мюллер Л. *Крещение Руси. Ранняя история русского христианства до 988 года*. «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. III, с. 9-23.

Стаття присвячена аналізу нової праці німецького славіста Л. Мюллера, яка появилася в Мюнхені 1987 року (с. 132).

153. - Браичевський М.Ю., *Утвердження християнства на Русі*. Київ, Наукова Думка, 1988, с. 262.

На основі вивчення численних джерел у монографії показано тривалість і складність процесу утвердження християнства та висвітлюється його роля в історії Русі, в наступних розділах: Християнство у сх. слов'ян до середини IX ст., с. 5-36; Перше (Аскольдове) хрещення Русі, с. 36-76; Боротьба християнства та язичества протягом X ст., с. 77-114; Володимирове хрещення, с. 115-165; Виникнення «Володимирової легенди», с. 166-205; Наслідки християнізації Київської держави, с. 206-228. При кінці подано 903 номери цитованої літератури, с. 229-255 і резюме англійською мовою.

Рец.: «Укр. Історик» XXV, 1989, с. 148-150 (М. Антонович).

Ця сама праця появилася також в російській мові: «*Утверждение*

християнства на Русі», Київ, Наук. Думка, 1989, с. 296 — тільки без резюме.

- 154.** - Брюсова В.Г., *Когда и где был поставлен митрополит Иларион? «Герменевтика древнерусской литературы»*. Сборник 1, XI-XVI века, Москва, АН СССР, 1989, с. 40-51.

Як впливає з текстологічної аналізи літописних записів і комплексного вивчення історичних фактів — Іларіон, правдоподібно, був поставлений Київським митрополитом 1044 р. у самому Києві, а Константинопільський собор 1051 р. признав законність цього вибору.

- 155.** - Бусева-Давыдова И.Л., *Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI-XVII вв.* «Герменевтика древнерусской литературы XVI-XVIII веков», Сборник 2, Москва, АН СССР, 1989, с. 279-308.

На основі давніх писемних джерел з 11-17 століть у статті розглядається символіка церковної архітектури, яка базувалася головно на грецьких джерелах.

- 156.** - Винар Л., *Християнізація України і розвиток писемної культури й освіти в Києві в X і XI століттях (вибрані теми і гіпотези)*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 630-677.

Завданням цієї статті було насвітлити вибрані методологічні аспекти дослідження культури княжої держави X-XI століть, обговорити джерела для вивчення писемної культури в Україні та насвітлити розвиток писемної культури до і після прийняття християнської віри Володимиром Великим в 988 р.

- 157.** - Владышевская Т.Ф., *Византийская музыкальная Эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси*. «Византия и Русь», Москва, Наука, 1989, с. 145-159. (Памяти В.Д. Лихачевой 1937-1981).

З прийняттям християнства Київська Русь прийняла з Візантії, між іншим, музикальну культуру й естетику, які мали вплив на розвиток вокальної культури на Русі.

158. - Войнар М., *Право Католицької Церкви за св. Володимира. (Джерела і Збірники)*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 547-576.

Стаття присвячена джерелам і збірникам права Київської Церкви за св. Володимира. В першому періоді це було візантійське грецьке право, а в другому, вже за Володимира В., право власне: переклади Номоканону св. Методія і 14 Титулів, або Великого Канону та «Церковний Устав» св. Володимира, до якого дає літературу і видання та накреслює автентичність й подає аналізу.

Пор. теж його: Церковний Устав Ярослава Мудрого. «Сучасність» 1989, ч. 6, с. 56-63.

- 159/1. - Головка А.Б., *Древняя Русь в историко-культурном развитии славянских народов*. «Культурные общественные связи Украины со странами Европы», Киев, Наук. думка, 1990, с. 16-34.

Розвиток духовної культури Київської держави і її внесок в культури слов'янського світу — це тема цієї статті, в якій, зокрема, велику увагу присвячується зв'язкам Київської Русі з Болгарією, Польщею та Чехами і вплив на ці взаємини релігійного фактора.

- 159/2. - Голубоцький П.В., *Православ'я: Хрещення Русі — Правда і Видадки*. Київ, в-во Політичної Літератури України, 1981, с. 80.

У брошурі з позицій марксистсько-ленінської методології, як там сказано, аналізуються соціально-економічні причини виникнення й запровадження християнства на Русі. Брошура появилася у видавництві політичної літератури.

- 160/1. - Горбач О., *Гіпотези про шляхи християнізації України в світлі мовознавчо-філологічної критики*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 516-546.

Автор розглядає гіпотези про шляхи християнізації України, зосереджуючи увагу, зокрема, на мовознавчих і філологічних аспектах проблеми. А ці найбільше вказують на Кирило-Методіївську місію на Моравії, на Охриду і Солунь в Македонії та Преслав у Болгарії.

- 160/2. - Горбач О., *Староцерковнослов'янська мова і церковнослов'янський переклад Святого Письма*. «Хр. Голос», Мюнхен 1972, ч. 8, 10, 12, 17, 20-1, 24-28 (сторін 19).

У довшій розвідці автор присвячує увагу порівнянню староцерковно-слов'янської мови стосовно староукраїнської та діяльності св. Кирила й Методія — основоположників староцерковнослов'янської мови й перекладачів церковних книг.

161. - Горский В.С., *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.* Киев, Наукова Думка, 1988, с. 216.

На основі аналізу літературних пам'яток Київської Русі автор описав у монографії розвиток філософської думки в XI до початку XII ст. Головну увагу звернув на те, як діячі давньоруської культури розуміли суть філософії, які були їхні погляди на проблему пізнання, на світ і на історію та сутність людини і сенс її буття.

162. - Громов М.Н., Козлов Н.С., *Русская философская мысль X-XVII веков.* Москва, изд. Московского университета, 1990, с. 288.

В монографії подається інформація про пам'ятки духовної творчості давньої Русі, про форми давньоруського світогляду, моральної й естетичної свідомості, релігійних і філософських уявлень та про соціально-політичні й правові ідеї.

163. - Домашовець В., *Ювілей Тисячоліття Християнства в Україні.* «Післанець Правди», Морріс Плейнс, ЗСА, 1985-1988 (майже в кожному числі).

Впродовж майже чотирьох років у двомісячнику «Післанець Правди», органі Всеукр. Євангельсько-Баптистського Братства, з нагоди 1000-ліття хрещення України автор досить обширно розглядає доцільність відкинення поганства і слухність прийняття князем Володимиром християнства. Спочатку він радше популярним способом, з власними рефлексіями, описує вірування і божища укр. предків, прийняття і поширення християнства від Константина до поділу, єдиної до 1054 р., Церкви, початки християнства на українських землях і все більше його поширення, причини прийняття християнства саме з Візантії і заходи щодо його введення, разом з поширенням науки й культури та їхній вплив на життя народу, як також боротьбу за незалежність Укр. Церкви за Володимира і Ярослава Мудрого і коротко, в двох передостанніх числах, дальший розвиток Київської митрополії.

164. - Домбровський О., *Дохристиянські вірування населення території України*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 136-153.

На основі розкопаних могил з їхнім інвентарем, писаних джерел, — головню Геродотової «Скитії», — та ранніх руських писемних пам'яток у статті висвітлено релігійні вірування населення, яке проживало на території України.

165. - Дулуман Е.К., Глушак А.С., *Введение христианства на Руси: легенды, события, факты*. Симферополь, «Таврия», 1988, с. 184.

В науково-популярному виданні, з матеріалістичних позицій, розглядаються причини, обставини та наслідки введення християнства на Русі, яке не було тоді ні західним, ні східним, але — руським.

166. - ЗАМАЛЕЕВ А.Ф., Зоц В.А., *Мыслители Киевской Руси*. Киев, «Вища Школа», 1987, с. 184.

На основі багатих джерельних матеріалів у праці висвітлюються філософсько-теоретичні погляди визначних мислителів Київської Русі Х-ХІІІ ст.: митрополита Іляріона, Теодосія Печерського, Нестора, Луки Жидяти, Данила Заточника, Кліма Смолятича, Кирила Турівського та ін., дається характеристику національної своєрідності давньоруської філософії й розкривається її зв'язки з культурою інших народів.

167. - ЗУБАРЬ В.М., ПАВЛЕНКО Ю.В., *Херсонес Таврический и Распространение христианства на Руси*. Киев, Наукова Думка, 1988, с. 208.

На тлі історії християнства в м. Херсонесі, яке служило мостом між Візантією і Київською Руссю, у науково-популярному виданні розглядається процес проникання і становлення християнства на Русі та довголітня боротьба з залишками поганства.

168. - ИВАНОВ С.А., *Проблемы ранней истории Руси и ее христианизации*. «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. III, с. 124-146.

Міжнародний конгрес, який з нагоди 1000-ліття християнства на Русі відбувся у Равенні 1988 року, був між багатьма іншими, мабуть, найбільшим і найважливішим. В огляді згадані лише ті його доповіді, що зосереджувалися передусім на історичних аспектах, зокрема — на візантійсько-слов'янській проблематиці.

169. - Іларіон митрополит, *Дохристиянські вірування українського народу*. Вінніпег, Тов. «Волинь», 1965, с. 424.

Після вступу, предметом праці є: Дохристиянські вірування; Українська мітологія і демонологія; Дохристиянська богослужба; Відунство й повір'я; Життя людини в обрядах і повір'ях; Смерть, похорон і загробне життя; Стародавні народні свята; Двоєвір'я; Вдача і суспільне життя наших предків; Вивчення дохристиянських вірувань (джерела й література) та на закінчення: Глибока християнізація України. Наприкінці подано покажчики іменний та предметний.

170. - Клочовський Є., *Київська Русь X-XII століть*. «ВУЗ», Варшава, вид. ОО. Василян, 1989, с. 40-47.

Автор намагається подати синтезу найновіших опіній та дискусій про головний історичний процес християнізації на Русі в 10-12 ст., хоч про самі його початки залишилося дуже мало певних матеріалів.

Пор. ще: Заброварний С., *Київська Русь у другому столітті після хрещення 988 року*. «Гр.-Кат. Календар», Варшава 1991, с. 149-156.

171. - Книш Ю., *До питання впливу методіївської Архиепархії на раннє київське християнство*. «Український Історик» (VI), Н. Йорк-Торонто-Мюнхен, 1988, ч. 97-100, с. 43-57.

Розвідка присвячена поширенню паростків Методіївського християнства в Київській Русі ще перед охрещенням Володимира Великого. Це питання, однак, ще достатньо не висвітлене, і в праці над цією проблемою виринатиме ще не одне сенсаційне відкриття.

172. - Козак С., *На перехресті писемності та християнства*. «Гр. кат. церк. Календар», Варшава 1988, с. 34-43.

У статті висвітлюється проблема постановня слов'янської писемности, яку викликала потреба християнізації слов'янських народів.

Пор. ще: Полярний В., *Вплив християнства на українське письменство*. «Вісник», Філядельфія 1988, с. 85-93.

Иванова К., *Болгарская переводная литература X-XIV вв. в контексте «Slavia orthodoxa»*. «Studia Slavica... R. Picchio dicata», Roma, Ist. Univ. Or., Napoli, 1988, p. 361-372.

173. - Козак С., *Християнізація Київської Русі і питання кирило-мефодіївської традиції*. «ВУЗ», вид. ОО. Василян, 1989, с. 4-24.

У статті розглядається процес християнізації Київської Русі, який тривав довший період і закінчився щойно 988 р. за кн. Володимира Великого, як також ролі в ньому традицій, започаткованих діяльністю Кирила і Методія.

174. - Красковська Л., *Західні впливи в українській архітектурі X-XIII ст.* «Збірник укр. наук. Інституту в Америці», Сент Пол, Мінн. - Прага, 1939, с. 110-128.

Стаття присвячена оглядові західних впливів у церковній архітектурі княжих часів від XI до XIII століття, зокрема у монументальних будівлях київських, чернігівських, а пізніше й галицьких князів.

175. - Кузьмин А., *Падение Перуна. Становление христианства на Руси*. Москва, «Молодая Гвардия», 1988, с. 240.

Автор книги розглядає різні шляхи проникання християнства на Київську Русь та його поширення в наступних розділах: Факти, гіпотези, проблеми; Корсунська легенда і Десятинна церква; Між Римом і Константинополем; Місія Кирила і Методія до наддунайських слов'ян; Руські «письмена» із «Життя Кирила»; Варяги в християнізації Русі; Поширення християнства на Русі й Організація ранньої Церкви. При кінці подано коротку бібліографію.

176. - Кумор Б., *Питання єдності Церкви в Київській Русі з Католицькою Церквою до кінця XII століття*. «ВУЗ», Варшава, вид. ОО. Василян, 1989, с. 48-54.

Події поділу Церков 1054 р. не мали впливу на Київську Русь і Церкву, які далі підтримували добрі стосунки з Заходом. Антилатинську пропаганду принесено на Русь з Візантії щойно в 12 столітті.

177. - Марусин М., *Введення християнства в Київській Русі*. «Зап. ЧСВВ» XIII, 1988, с. 3-14.

На тлі історичної місії християнства впродовж перших 9 віків, автор розглядає введення цього віровчення в Київській Русі, в тогочасних конкретних обставинах.

- 178.** - Мельникова Е.А., *Христианизация Руси в контексте русско-скандинавских связей: Зарубежная историография 1970-1980 гг. (Обзор)*. «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. II, с. 141-152.

Як видно з названого огляду, висновки історіографії поза Радянським Союзом вказують, що скандинавський вплив на хрещення Київської Русі був зовсім незначний.

- 179.** - Мокрий В., *Українські поетичні молитви. (Період Київської Русі)*. «ВУЗ», Варшава, вид. ОО. Василян, 1989, с. 55-73.

У статті розглядаються поетичні молитви в літературі Київської Русі, ранні приклади яких є вже в Повісті временних літ, зокрема в молитвах кн. Володимира В. Автор аналізує релігійні літературні твори найважливіших письменників Київської Русі.

- 180.** - Молдован А.М., *«Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора*. «Герменевтика Древнерусской Литературы». Сборник 1, XI-XVI века. Москва, АН СССР, 1989, с. 5-18.

В минулому столітті ще вказували автори, що деякі фрагменти цього твору м. Іларіона мають аналогії у міркуваннях інших східних Отців. У цій статті розглядається паралелізм «Слова о законі і благодаті» і «Більшого Апологета» — ісповідника Никифора, царгородського патріарха (ок. 758-829).

- 181.** - Музичка І., *Значення Літургії у благовістванні в Київській Русі*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988,1989, с. 418-457.

На основі передусім літератури Київської Русі, автор у статті розглядає значення, яке сама літургія мала в голошенні та поширенні християнської благовісти.

- 182.** - Нагаєвський І., *Християнські основи української княжої держави*. «У Пошуках...», Н.Й.-Париж-Сидней-Торонто, НТШ, т. 205, 1987, с. 287-296.

Після вступних завваг у статті описано: Хто і коли створив укр. княжу державу; Війни Русі з Константинополем і хрещення князя та його дружини та Початки письменства і культури в Русі-Україні.

183. - Нимчук В.В., *Киевские глаголические листки: история открытия и изучения*. «Рукописные фонды Центральной научной библиотеки им. В.И. Вернадского». Киев, «Наукова Думка», 1989, с. 39-53.

У короткій статті описано історію відкриття «Київських глаголических листків» та їхніх дослідів.

Пор. теж: Мороз Т.И., Попов Ю.П., *Оптические методы исследования Киевских глаголических листков*. Там же, с. 53-59.

Нимчук В.В., Визирь Н.П., Попов Ю.П., Зыков Г.А., *Лазерные исследования Киевских глаголических листков*. Там же, с. 59-64.

184. - Нимчук В.В., *Давньокіівські написи — пам'ятки літератури XI-XIII ст.* «Писемність Київської Русі...», Київ, Наукова Думка, 1988, с. 24-32.

Об'єктом цієї розвідки є ті, з виявлених на стінах Київської Софії написів — графіти, які своїм змістом можна зарахувати до літературних текстів. Були це звичайно своєрідні короткі молитви про прощення провин і каяття в гріхах.

- 185/1. - Новиков М.П., *Христианизация Киевской Руси: методологический аспект*. Москва, изд. Моск. университета, 1991, с. 176.

Справжнє значення акту християнізації Київської Русі — це провідна тема праці, у якій розглядаються теж головні проблеми, з цим зв'язані, та дається «інтерпретацію цього культурно-історичного процесу».

- 185/2. - Огєнко І., *Початки християнства серед українського народу*. «Київська Старовина» 1, Київ 1992, с. 124-137.

Стаття передруковується з «Духовної Бєсїди» ч. 9-11, Варшава 1925. У нїй автор хоче «коротко й приступно» прознайти читача з головними положеннями, до яких дійшла наука у висвітленні питання про початки християнства серед українського народу — ще до охрещення кн. Володимира.

186. - Оляничин Д., *До хронології життя Олафа Трівісона у зв'язку з його загадковим перебуванням при дворі Володимира Великого*. «Укр. Історик», Н.Й.-Торонто-Мюнхен, 1988, ч. 97-100, с. 58-71.

У розвідці автор розглядає хронологію життя Олафа Трівісона, пізнішого норвезького короля, який перед тим мав би перебувати при

дворі Володимира Великого і, вірогідно, взяв участь у його наверненні та охрещенні.

187/1. - ПАТРИЛО І.-БАЛИК І.Б., *Християнські Риси Кн. Володимира Великого*. «Збірник Праць Ювілейного Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес 1000-тя, 1988-1989, с. 1-37.

На підставі свідчень руських і західноєвропейських джерел у статті описано християнські риси кн. Володимира Великого: його віру і хрещення та християнську духовність в житті, зокрема — його милосердя і добродійність. В додатку подано текст листа еп. Бруна з Кверфурту та «Похвалу» кн. Володимиру — митрополита Іларіона.

187/2. - Певна О., *Архітектура стародавнього Києва у «Повісті временних літ»*. «Сучасність», Мюнхен 1988, ч. 7-8, с. 143-162.

Ні архітектура, ні мистецтво не були головним предметом зацікавлення «Повісті временних літ». Однак авторка віднайшла там 73 згадки про них, які досить широко описала, користаючи теж з інших джерел.

188. - Поппе А., *Заснування митрополії Русі в Києві*. «Український Історичний Журнал», Київ, «Наукова Думка», 1969, 6, с. 91-105.

Згадавши всі інші теорії проникнення християнства в Київську Русь, автор обстоює свою теорію, згідно з якою руська Церква з самого початку свого існування була митрополією — церковною провінцією константинопільського патріярха.

Пор. теж його: *Заснування Софії Київської*. Там 1965, ч. 9, с. 97-104.

189. - Поппе А., *Перші сто років християнства на Русі*. «ВУЗ», вид. оо. Василіян, 1989, с. 25-39.

У статті трактуються важливі ідеологічні та соціальні зміни, які зайшли в Київській державі в першому періоді християнізації, зокрема між вищими верствами, — і які залишилися вже на ціле тисячоліття.

190. - Поппе А.В., *Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии*. «Византийский Временник» 1968, XXVII, с. 85-108; 1969, XXIX, с. 95-104.

У статті автор розглядає «Начало Софії Київської» й питання митрополій у Києві, Переяславі та Чернігові.

191. - Рапов О.М., *О Дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами*. «Вопросы Истории» 1984, 6, с. 34-47.

У статті розглядаються усі гіпотези різних авторів про дату хрещення кн. Володимира та й самих киян.

192. - Рапов О.М., *Русская Церковь в XI-первой трети XII в. Принятие христианства*. Москва, Высшая школа, 1988, с. 416.

У книзі розглядаються причини, які привели до прийняття на Русі християнства; сам процес введення нової релігії в Київській державі; розкриваються важливіші заходи, яких кн. Володимир вжив для впровадження серед народу християнської науки; з'ясовується правдива хронологія етапів початкового хрещення та показується вплив нової релігії на розвиток суспільства, культури й побуту Київської держави. При кінці поданий покажчик імен.

193. - Раушенбах Б.В., *Сквозь глубь веков. Реформы великого князя Владимира*. «Религии Мира», Москва, «наука», 1990, с. 116-128.

Головну увагу у статті звертається на значення акту хрещення, що його довершив кн. Володимир Великий, і тих усіх реформ, які він після цього здійснив у своїй державі.

194. - Розов Н.Н., *Книга Древней Руси*. Москва, «Книга», 1977, с. 167.

Студія ділиться на дві частини. У першій описано дві типові староруські книги: перекладний Ізборник з 1073 і 1076 рр. та оригінальне «Слово о законі і благодаті». В другій частині розглядаються питання про кількість книг, про читачів та переписувачів.

Rec.: «Harvard Ukr. Studies» 1981, p. 258-262 (E. Kasinec).

195. - Ронин В.К., *Древняя Русь — «Латинский» Запад — Византия: Взаимодействие культур* (О некоторых подходах к изучению). «Русь между Востоком и Западом...», ч. I, Москва, АН СССР, от-деление истории, 1991, с. 88-113.

Через хрещення Київська Русь включилася в систему державних і культурних зв'язків з європейським християнським світом. Автор висвітлює особливості цих відносин, їх бачення сучасниками, форми, яких вони набирали та методи їх вивчення.

196. - Ронин В.К. (III), Яковенко С.Г. (VI), Морозова Л.Е. (IX), Право. Политические институты. Идеология. Представления о власти, империи в свете универсалистской концепции «Рим-Константинополь-Москва» (Обзор материалов Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму»). «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР 1991, ч. II, с. 177-221.

Автори цього огляду враховують матеріали радянських і зарубіжних істориків, які присвячено ідеї формування «Третього Риму», починаючи від давнього, старинного Риму, через Константинопіль, слов'янські країни і Русь. — до Москви.

197. - Рыбаков Б.А., *Язычество Древней Руси*. Москва, «Наука», Академия Наук СССР, Отделение Истории, 1987, с. 784.

Це видання є продовженням, наче другим томом, його праці, що появилася в 1981 р. під заг.: «Язычество древних славян». Воно посвячене ролі, яку в державному й народному житті відіграла стара поганська релігія перед прийняттям християнства. Автор показує рівень світоглядних поглядів поганства, його обрядів та як вони проявлялися в щоденному житті і мистецтві. Третя частина присвячена двоєвір'ю, яке практикувалося у XI-XIII століттях.

198. - Седакова О.А., *Обращение киевского князя Владимира и его последствия, XI-XIII вв. (Обзор концепции)*. «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. II, с. 117-140.

VODOFF V., *Naissance de la chretiente russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses consequences (XI-XIII siècles)*. P. Fayard, 1988, 494 p. Bibliogr.: 405-446.

Основними темами значної праці В. Водова є: політична мотивація «навернення Руси», головна роля князя в процесі християнізації і культ княжої влади, недостатнє засвоєння богословських й етечних християнських засад у Київській Русі і значення для неї Кирилометодіївської спадщини. О. Седакова у своїй статті робить глибоку аналізу цієї праці, порівнюючи її результати з думками інших авторів, додаючи й свої зауваження.

199. - Седакова О.А., *О принципе подхода к изучению древнерусских апокрифов*. (Обзор книги А.Е. Наумова «Апокрифы в системе церковнославянской литературы»). «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. II, с. 306-324.

Аналізована польськокомовна праця А. Наумова вирізняється оригінальним підходом до апокрифів на Русі. О. Седакова показує, що основною ідеєю цієї праці було довести, що церковнослов'янські апокрифи повинні простежуватися не самі по собі, але в контексті загальної системи середньовічної літератури.

- 200.** - Седакова О.А., *Тисяча лет християнства в Росии: к тысячелетию крещения Киевской Руси.* (По материалам Международного симпозиума в Тутцингене, 7-10 мая 1987 г.) «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. III, с. 24-88.

Християнство на Русі серед інших східних християнських традицій, зокрема, у стосунку до Візантійської Церкви — це одна з головних тем симпозіуму 1987 р. в Тутцінгені. В огляді взято до уваги не тільки доповіді, де вивчаються ступені подібності чи різниці у візантійській і руській спадщині, але й ті, що присвячені загальним елементам східного християнства, зокрема, далеким від християнства західного. Огляд складається з 5 розділів: 1. Візантійська спадщина і «руська» православна Церква; 2. «Руська» православна Церква. Європа. Ойкумена; 3. До історії російської православної Церкви ХІХ-ХХ ст.; 4. Церква і радянська культура; 5. До історії церковнослов'янської мови і церковної музики.

- 201.** - Семчишин М., *Тисяча років української культури.* Історичний огляд культурного процесу. Н. Йорк-Париж-Сідней-Торонто, НТШ 1985, с. XXVI + 550.

В перших розділах автор розглядає культурне життя на давньоукраїнських землях, а потім широко представляє культурний процес, який почався з християнізацією Руси-України, з її впливом на освіту, науку, друкарство, й літературну творчість та мистецтво — аж до найновіших часів. Бібліографічний покажчик використаної літератури й індекс імен закінчують видання.

- 202.** - Соколов Е.И., Ястребицкая А.Л., Исаева В.И., *Церковь на Руси X-XIII вв.* Советская историография, 60-80-е годы. (Научно-аналитический обзор). «Русь между Востоком и Западом». Москва, АН СССР, 1991, ч. III, с. 161-211.

В науково-аналітичному огляді про Церкву на Русі в Х-ХІІІ ст., зібрано праці радянської історіографії за 60-80 роки і їх висліди в наступних 5 розділах: 1. Основні етапи вивчення православної Церкви домонгольського періоду в радянській історіографії; 2. Прийняття християнства

Руссю як офіційної релігії; 3. Матеріальне забезпечення Церкви і церковне право; 4. Політичні функції Церкви і її структура; 5. Церква в щоденному і в духовному житті давньої Русі.

Пор. ще: КЛАС А., *Własność Kościelna na Rusi Początków XIII Wieku*. «Słowianie w dziejach Europy». Poznań 1974, s. 115-120.

203. - СОЛОВЬЕВ А.В., *О печати и титуле Владимира Святого*. «Byzantinoslavica» IX, 1947-8, с. 31-44.

У розвідці описано свинцеву печать, що їх 1901 р. знайшов в Білгородку археолог В.В. Хвойко, зокрема її напис, у якому міститься неповний титул.

204. - СТЕБЕЛЬСЬКИЙ Б., *Християнство й українська культура*. «Вісник», Філядельфія, 1988, с. 69-84, 171-179.

У статті висвітлюється сприйняття християнства серед українського народу на тлі його культури і взаємні впливи між ними. Ця наукова праця є укр. версією англomовної — у книзі «Тисячоліття укр. християнства», що появилася 1988 під редакцією М. Чировського (ч. 309).

205. - ТОЛОЧКО П.П., *Древняя Русь. Очерки социально-политической истории*. Киев, Наукова Думка, 1987, с. 248.

На основі письмових й археологічних джерел у монографії відтворено картину суспільно-політичного життя стародавньої Русі від її постановня до 40 років 13 ст. Розглядаються у ній початки та формування державної влади, та зокрема введення на Русі християнства і роля Церкви в житті країни.

206. - ТОЛОЧКО О.П., *До Питання про сакральні чинники становлення Князівської влади*. «Археологія» 1, Київ, Наук. Думка», 1990, с. 51-63.

На основі літописних записок з 10-11 ст. автор припускає, що на Русі, як і всюди, початок становлення феномену «монарха» треба шукати поза клясовою та економічною аналізою й розглядати його як елемент сакральної сфери.

207/1. - ФИЛАРЕТ, МИТРОП., *Тысячелетие Крещения Руси*. «Поместный Собор Русской Православной Церкви» 6-9 июня 1988 года. Материалы. Издание Московской Патриархии 1990, с. 73-125.

У статті — доповіді, виголошеній в часі помісного Собору Російської Православної Церкви (6-9.6.1988), представлено поширення християнства перед 988 роком та офіційне хрещення кн. Володимира і всього народу, як також його наслідки.

207/2. - Филист Г.М., *Введение христианства на Руси. Предпосылки, обстоятельства, последствия.* Минск, «Беларусь» 1988, с. 256.

У монографії розглядаються ті чинники, які вплинули на введення християнства на Русі; хто, коли і яким засобами хрестив її населення та який вплив мало воно на розвиток культури та матеріального виробництва.

208. - Хома І., *Єпископи на Русі перед хрещенням князя Володимира.* «Богословія», Рим 1986, т. 50, с. 152-165.

Згадавши про єпископів на українських землях в перших сторіччях християнства, автор зокрема багато уваги присвятив існуванню єпископств та перебуванню єпископів серед укр. народу в період слов'янських апостолів Кирила і Методія, як також охрещенню кн. Ольги і її старанням про єрархію — спочатку з Візантії, а пізніше зі Заходу.

209. - Хома І., *Церковна організація на Русі княжих часів.* «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 74-107.

У розвідці описано, звідки прийшла до Києва церковна єрархія, канонічне становище Руської Церкви в першу добу її існування, незалежну самоуправу, зв'язки з Римом, як також владу митрополита, єпархії й єпископів, духовенство і монашество, синоди і канонічні збірники та єдність Церкви.

210. - Цюцюра Т., *Церква і держава в Київській Русі. Проблематика державности і статусу Церкви.* «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 848-862.

Автор розглядає статус Церкви в Київській Русі і відносини між Церквою та державою, які були зовсім відмінні від подібних взаємин в новіших часах. Було це співіснування в одному суспільстві двох систем, що були зобов'язані до взаємної підтримки.

- 211.** - Штогрин Д., *«Слово о законі і благодаті» в літературній критиці; огляд головніших праць.* «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 588-605.

У статті подано огляд головніших праць, присвячених найстаршому в нас літературному творові: «Слово о Законі і Благодаті» Київського митрополита Іларіона, хоч ця визначна літературна пам'ятка й досі ще достатньо не вивчена, не проаналізована та науково не схарактеризована.

- 212/1.** - Шапов Я.Н., *Византийское и южнославянское Правовое наследие на Руси в XI-XIII вв.* Москва, Наука, 1978, с. 292.

Монографія присвячена дослідженню на Русі правової і культурної спадщини Візантії і південно-слов'янських країн — в наступних розділах: 1. Кормчая книга як предмет вивчення; 2. Давньоруська Кормчая на Балканах і на Русі; 3. Сербська редакція Кормчої; 4. Руська редакція Кормчої XIII ст. (159-254).

На основі вивчення коло 180 списків Кормчих XII-XVIII ст. автор відтворив ранню історію Кормчих книг на Русі, в тому числі — місцевої Руської редакції XIII ст., яка включала в собі староруські пам'ятки — Руську Правду, княжі устави Володимира і Ярослава, південно-слов'янські пам'ятки та ін. При кінці подано теж опис списків Кормчих книг (255-275), покажчики імен осіб, географічних назв і шифрів рукописів.

- 212/2.** - Шапов Я.Н., *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.* Москва, «Наука», 1989, с. 232.

Праця присвячена першим етапам історії церковної організації на Русі в її взаєминах з княжою владою, — в X-XIII століттях; історії створення митрополії в Києві і системі єпископств; засобам матеріального забезпечення Церкви і її суддівській діяльності. У виданні опрацьована теж історія появи соборів на Русі та княжих монастирів. У Додатку, за Е. Поппе, подано багато матеріалу про руських митрополитів та єпископів (191-213), резюме англійською мовою та покажчик імен, географічних та топографічних назв.

- 213.** - Шапов Я.Н., *Княжеские Уставы и Церковь в Древней Руси XI-XIV вв.* Москва, Наука, 1972, с. 340.

На основі княжих Уставів описано в книзі з'єднання і розвиток церковної організації; Зв'язок Церкви з державою і її місце в процесі розвитку феодального суспільства на Русі. При кінці подано покажчик імен осіб і місцевостей.

- 214.** - *Введение христианства на Руси.* — Крещение Руси: что в основе — религия или политика? Запад или Восток — на что ориентировался русский вариант христианства? Введение христианства — единовременный акт или длительный процесс? Была ли Библия основой древнерусской философии? Почему Православная церковь на протяжении веков не могла справиться с двоеверием? Москва, «Мысль», 1987, с. 304.

Автори книги — радянські філософи, історики й філологи — на основі джерел стараються вказати на дійсні причини запровадження християнства на Русі та його вплив на культуру цілої держави. Авторами цього видання являються: Сухов А.Д., Кузьмин А.Г., Новосельцев А.П., Абрамов А.И., Рапов О.М., Шапов Я.Н., Творогов О.В., Пустарнаков В.Ф., Мильков В.В. і Пилогина Н.Р. При кінці подано генеалогічну карту руських князів до Ярослава Мудрого, покажчик імен, словник термінів та хронологічну таблицю. Видання збагачене 88 кольоровими знімками.

Пор.: HUSAR L., *Die Bedeutung des Millenniums für die Ukrainer.* «Die Slawischen Sprachen», Band 16, Salzburg, Institut für Slawistik der Universität Salzburg, 1988, S. 43-53.

- 215.** - *Введение Христианства у народів центральної Європи. Крещение Руси.* (Сборник тезисов). Москва, Ак. Наук СССР, 1987, с. 64.

У ротапринтному виданні подано 27 тез із прочитаних на Конгресі доповідей, в яких розглядаються проблеми введення християнства на Русі, в середній та східній Європі, як також відкривається історичне значення зрушень, які в древній Русі та зв'язаних з нею країнах східної Європи виникли у зв'язку з введенням у них християнської релігії.

- 216.** - *Восточная Европа в древности и средневековье.* Проблемы источниковедения. Чтения памяти члена-корреспондента В.Т. Пашуто, Москва 18-20.4.1989. Тезисы Докладов. Москва, Ак. Наук СССР, 1990, с. 158.

Між цими тезами наступні доповіді були присвячені церковно-історичним темам:

Бьлхова М.И., *Древнерусские источники об истории монастырей с XII по середину XIV в.* (Особенности информации), с. 17-22.

ПЕРХАВКО В.Б., *Киево-Печерский Патерик о торговле солью в древней Руси*, с. 105-9.

РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Т.В., *Проблемы письменной культуры Древней Руси и древнерусская эпиграфика*, с. 119-122.

СТАРОСТИНА И.П., *Судебник Казимира 1468 г. и Русская Правда*, с. 130-3.

ЩАВЕЛЕВА Н.И., *К изучению молитвенника княгини Гертруды*, с. 147-150.

217. - *Дорога, Правда і Життя, 988-1988*. Ювілейний збірник матеріалів для відзначення тисячоліття Українського Християнства. Редактор Я. Чумак. Торонто, видання Укр. Церкви Східної Канади, 1988, с. 115.

У I-ій частині поміщено багато статей, під спільним заголовком: Велич і краса християнства. II-га частина присвячена ювілеєві 50-ліття священства і 40-ліття єпископської хиротонії єп. Исидора Борецького. У III-ій частині описано: Життя і працю парафій і місійних станиць східної Канади, як також — ОО. Василян, ОО. Редемптористів, ОО. Студитів та Сестер Службниць і Сестер Христової Любови. У виданні багато світлин.

218/1. - *Запровадження християнства на Русі*. Історичні нариси. Київ, Наукова Думка, 1988, с. 256.

Монографія присвячена проблемам запровадження християнства на Київській Русі та виникнення церковної організації на східнослов'янських землях. У ній також досліджуються боротьба з поганськими віруваннями, вплив прийняття християнства на економічний розвиток, соціальну структуру, політичне й культурне життя та міжнародне становище Давньоруської держави.

218/2. - *Збірник Праць Ювілейного Конгресу*. Редактор: В. Янів. Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-ліття Хрищення Русі-України у співпраці з Укр. Вільним Університетом, 1988-1989, с. XVI+1002.

У ювілейному збірнику поміщено 36 доповідей, що були виголошені під часу Наукового Конгресу до 1000-ліття Хрищення Русі-України (26 квітня - 2 травня 1988 р.) і Матеріали Конгресу та Міжнародної Зустрічі (865-1002). Після кожної доповіді подано резюме одною з європейських мов.

219. - *Как была крещена Русь*. Москва, Политиздат, 1988, с. 384.

У першій частині, на широкому історичному тлі автор, Прошин Г., описує як християнство стало офіційною релігією на Русі. При кінці тієї

частини наведено фрагмент з «Повісті временних літ», в якій описано цей перехід від поганства до християнства. В другій частині поміщено окремі досліді на цю тему наступних авторів: Б.В. РАУШЕНБАХ, А. ПОППЕ, Й. GERMAN, Г.Г. ЛИТАВРИН, З.В. УДАЛЬЦОВ, Б.А. РИБАКОВ, Ю.В. КРЯНЕВ і Т.П. ПАВЛОВА.

220. - *Київська Русь. Культура — традиції.* Київ, Наукова Думка, 1982, с. 152.

У збірнику статей досліджується матеріальна і духовна культура Київської Русі, висвітлюються результати археологічних досліджень слов'яно-руських пам'яток Наддністрянщини, аналізуються писемні джерела про культурну спадщину стародавнього Києва та Київської Русі. Ряд статей присвячено розвитку філософської думки Київської Русі, ролі давньоруських традицій у розвитку культури. Цим питанням, зокрема, присвячені наступні статті:

ПЕТЕГИРИЧ В.М., *Археологічні джерела про писемність на південно-західних землях Київської Русі.*

РОГОВИЧ М.Д., *Філософські джерела епохи Київської Русі.*

ПІКУЛИК Н.Ф., *Проблеми моралі в літературних пам'ятках Київської Русі.*

КАШУБА М.В., *Давньоруські традиції трактування образу жінки...*

ХАХАРА І.С., *Історія Київської Русі в оцінці діячів Києво-Могилянської Академії.*

ПАСЛАВСЬКИЙ І.В., *Кирило-Транквіліон Ставровецький і філософські традиції Київської Русі.*

221. - *«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков.* Москва, «Мысль», 1988, с. 336.

Після довшої вступної статті А.Г. Кузьміна: «Крещение Руси»: концепции и проблемы, с. 3-56, у збірнику подано основні концепції російської і радянської історичних наук про введення християнства на Русі — наступних авторів:

АНИЧКОВ Е.В., *Боги Владимира по свидетельству летописи (57-71).*

ВАСИЛЬЕВСКИЙ В.Г., *«Крещение Руси» по византийским и арабским источникам (72-106).*

ЛЕВЧЕНКО М.В., *Крещение Руси при Владимире (107-138).*

ПРИСЕЛКОВ М.Д., *О болгарских истоках христианства на Руси (139-169).*

Никольский Н.К., *О западнославянском влиянии на идеологию и письменность Руси (170-198)*.

Рамм Б.Я., *Католическая экспансия на Руси в X-XI вв. (199-226)*.

Пресняков А.Е., *Организация церкви на Руси при Владимире (227-244)*.

Щапов Я.Н., *Церковь в системе государственной власти Древней Руси. Десятина и ее происхождение (245-257)*.

Тихомиров М.Н., *Об общеславянской основе института десятины (258-264)*.

Мурьянов М.Ф., *О летописных статьях 1039 и 1131 гг. (265-269)*.

В додатку поміщено уривки з давньоруських літописних та інших джерел, як також з джерел чужих, які мають зв'язок з хрещенням Русі, с. 270-306. При кінці подано покажчик авторів, з короткими анотаціями, та покажчик імен.

222. - *Культура и общество Древней Руси (X-XVII в.)*. (Зарубежная историография). Реферативный сборник. Ч. I, II, Москва, АН СССР, 1988, с. 248, 280.

До першої частини включено матеріали заграничних авторів, які характеризують історіографічний контекст (методика, методологія) соціальнокультурних дослідів; в них розвивають вивчення проблем, які зв'язані з християнізацією Русі. У другій частині, крім цього, велику увагу присвячують «хрещенню Русі», ролі Церкви в давньоруському суспільстві та окремим аспектам історії давньоруської культури. Зокрема до церковної історії відносяться наступні огляди:

Русь между Византией и Западом (обзор), I, с. 72-96 (Сериков Н.И.).

Некоторые методические аспекты зарубежных исследований древнерусской культуры. По материалам сборника «Средневековая русская культура» (обзор), I, с. 162-208 (Седакова О.А.).

Византия — Славянский мир — Русь — Христианство: По материалам дискуссий XVI Международного конгресса исторических наук (Штутгарт, 1985 г.) и XVII Международного конгресса византинистов (Вашингтон, 1988 г.). (Обзор), I, с. 223-247 (М.В. Бибииков).

Христианство в политической жизни и идеологии Древнерусского государства. (Обзор работ А. Поппэ), II, с. 13-34 (Назаренко А.В.).

Поппэ А., *Политические причины крещения Руси: Византийско-русские отношения в 986-989 гг.*, II, с. 35-40 (Басовкая Н.И.).

Подскальский Г., *Христианство и теологическая литература в*

Киевской Руси (988-1237). (Анализ концепции), II, с. 49-114 (Ястребицкая А.Л.).

Поппэ А., *Зарождение культа Бориса и Глеба*, II, с. 41-48 (Седакова О.А.).

Восточноевропейская политика византийской церкви в концепции И. Мейендорфа. (Обзор), II, с. 127-149 (Вин Ю.Я.).

223. - *Науковий Конгрес у тисячоліття хрищення Руси-України*. Том I. Збірник Мовознавчої Комісії. Редактор О. Горбач. Мюнхен.

У Збірнику поміщено наступні огляди:

ВЛАСЕНКО-БОЙЦУН А., *Цитування й парафрази св. Письма в творчості Т. Шевченка (7-28)*.

ГОРБАЧ О., *Мовостиль новітніх перекладів св. Письма на українську мову (29-98); Українська народня релігійно-християнська термінологія й лексика (99-146)*.

ЖИЛА В., *Давньохристиянська тема у творчості Л. Українки: мовні засоби й локальний кольорит (147-156)*.

KOROWYŃSKY I.H76 *The Word for «God» (bog) in Kievan Rus' (157-168)*.

ЛЕВ В., *Боротьба за церковну мову в церковному вжитку*. (Спроби перекладу св. Письма від 16 ст. почавши) (169-184).

МИЗЬ Р., *Народня церковно-релігійна термінологія й лексика в говірці бачвансько-срімських українців («русинів») у Югославії (185-198)*.

PAULS J.P., *The Lords Prayer (Old Church Slavonic) in Polissian Dialect (199-202)*.

ПШЕПЮРСЬКА-ОВЧАРЕНКО М.М., *Мова перекладу «Нового Завіту» П. Морачевського (203-248)*.

224. - *Обряды и верования древнего населения Украины*. Сборник научных трудов. Киев, «Наукова Думка», 1990, с. 136.

У Збірнику поміщено 7 наукових дослідів про ідеологічні та релігійні погляди, обряди та вірування народів на землях України, починаючи від бронзової епохи. Зокрема близькі до церковної історії наступні статті: Орлов Р.С., *Язычество в княжеской идеологии Руси* та Моця А.П., *Некоторые сведения о распространении христианства на юге Руси по данным погребального обряда (101-133)*.

225. - *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.* Москва, «Наука», 1988, с. 272.

У виданні різними авторами (Г.Г. Литаврин, О.В. Иванов, Е.П. Наумов, А.И. Рогов, В.К. Ронин, Б.Н. Флоря, В.П. Шушарин) опрацьовано процес християнізації у Візантії, Болгарії, на сербських і хорватських землях та на Балкані, у Великій Моравії та Чехії і Польщі, на Мадярщині та серед полабських сербів, як також — на Русі. В книзі аналізується перехід від поганських вірувань до християнства, становище Церкви, стосунки між Церквою та державою, багато уваги присвячується ролі християнства в розвитку культури, зокрема писемности.

226. - *Пропам'ятна Книга «Української Молоді-Христові».* (Парма) 1991, с. 464.

У багатоілюстрованому монументальному збірнику на 464 сторін великого формату, у 12 розділах змальовано біля 60 років змагань Української католицької молоді в Україні і діяспорі — до Христа Спасителя. На початку багато уваги присвячено величавому святу «Укр. Молоді-Христові» (УМХ) 1933 р. у Львові. Обширно описано теж усі здвиги УМХ, понад два десятки яких відбулося пізніше в діяспорі. Докладне обговорення знайшли також організації укр. католицької молоді. Окремі розділи присвячено голодові в Україні 1933 р., 950-літтю хрещення України і видавництву для молоді.

227. - *Русская Православная Церковь 988-1988. Очерки истории I-XIX вв.* Выпуск первый. Москва, изд. Моск. патриархии, 1988, с. 112.

До історії Української Церкви, зокрема, стосуються розділи: Основание Русской Православной Церкви (3-13); Русская Прав. Церковь под управлением митрополитов 988-1589 (14-29); Киевская митрополия XV-XVII века (37-72); частково також: Русская Прав. Церковь — Синодальный период.

228. - *Русь между Востоком и Западом: Культура и Общество, X-XVII вв.* (Зарубежные и советские исследования). Часть I-III. К XVIII Международному конгрессу византинистов (Москва, 8-15 августа 1991 г.). Москва, АН СССР, отделение истории, 1991, с. 315, 348, 264.

Основу цього видання становить реферативний збірник, що його підготував відділ історичних наук ІНИОН Академії Наук СССР до 1000-

ліття хрещення Руси. Його доповнено й іншими оглядами. З майже к. 50 усіх статей — більше як одна третина стосується цього 1000-нього ювілею.

229. - *Філософія Відродження на Україні*. Київ, Наукова Думка, 1990, с. 236.

Вперше в науковій літературі дається системний аналіз зародження й утвердження ідей гуманізму та Реформації в духовій культурі України, які йдуть ще від епохи Київської Руси. На матеріялах Київо-Могилянської академії прослідковано їх переростання в ідеологію раннього Просвітництва. Зроблено теж першу спробу розкрити взаємозв'язок у розвитку таких ідей на Україні з подібними процесами в країнах Західної Європи.

230. - AMMANN A.M., *Die Anfänge der Hierarchie im Kiewer Rus'-Reich*. «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1953, S. 59-64.

Gedanken zu einigen neueren Veröffentlichungen aus der früh-russischen Kirchengeschichte. Ibidem 1960, S. 97-122.

У першій статті автор підтримує думку, що за князювання Володимира Великого не було в Києві зорганізованої церковної єрархії з митрополитом у проводі. Міг там бути тільки єпископ.

У другій розвідці дає він ширші завваження та доповнення до кількох новіших публікацій з ділянки церковної історії Давньої Руси, зокрема до праці Рамма Б.Я.: «Папство і Русь в X-XV вв.» (див. Том I, ч. 260) і Мюллера Л.: «До проблеми єрархічного стану і юрисдикційної залежності руської Церкви перед 1037 р.» (див. I, ч. 275).

231. - ANATOLIJ (Kuźniecowa) Wp., *Zabytki Chrześcijańskiej Kultury Dawnej Rusi i Ich Znaczenie Teologiczne*. «Chrystus...», 1989, s. 65-76.

У статті розглядаються: Кирило-Методіївська спадщина на Русі; специфіка давньоруської богословської думки; літературні пам'ятки та церковне мистецтво.

232. - AUGUSTIN (NIKITIN), archim., *Metropolit Evgenij (Bolchovitinov) und die Zeit der Taufe der Rus'*. OKS, Würzburg 1991, 2/3, S. 133-144.

У статті описано внесок Київського митрополита Євгенія Болховітінова (1767-1837) у відкриття і вивчення старовних пам'яток Києва,

зокрема тих, що зв'язані з прийняттям та розвитком християнства на землях Київської Русі.

- 233.** - BAŁYK B.J., *Problem słowiańskiej Liturgii świętych Cyryla i Metodego w świetle ich żywotów.* «Dzieło...» Lublin 1988, s. 9-21.

Автор розглядає проблему літургії Кирила і Методія, за зразком книг, написаних глаголицею, стараючись відповісти на питання: яку мову взято за основу перекладу та обмірковуючи їхній характер стосовно візантійської і латинської літургій.

- 234.** - BILANIUK P.B.T., *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church.* Parma, Ohio-Toronto, Ont., 1988, p. XVII+208.

На тлі історичних даних й економічно-культурних відносин автор розглядає у публікації питання можливих апостольських початків Церкви в Україні.

Пор. дискусію на цю тему: Домбровський О., *До проблеми апостольських початків Церкви в Україні.* «Укр. Історик», Кент ЗСА, 1990, с. 154-163.

- 235.** - BOISCLAIR G., *Saint Volodymyr. The Beautiful Sun. Grand Prince of Kiev.* Winnipeg, Ukr. Millennium, 1988, p. 63.

В науково-популярному виданні описано початки Київської Русі, християнства за княгині Ольги, володіння кн. Володимира і його рішення прийняти хрещення та охрестити свій народ.

- 236.** - СНОМА І., *Church Organization in Ukraine in the Kyivan-Galician Times.* «Millennium», N.Y. (1988), p. 323-351.

У статті автор розглядає різні теорії про можливий початок церковної організації на Русі; правне становище Київської Церкви, яка до 1037 р. була, мабуть, незалежною, на правах патріархату; зв'язки Київської Церкви з Римом та її організаційну структуру: клир, митрополити, єпископи й єпархії, синоди, крилоси, єпископські вікарії-синкели, соборчики, єпархіяльна адміністрація, десятина, церковні маетки, парафії, монастирі й церковне право, — закінчуючи загальним оглядом про єдність Київської митрополії.

- 237.** - CONVENT M.S., *The Millennium of the Holy Baptism of the Kievan Rus', 988-1988.* Leuven, Ukr. House, 1987, p. 204.

Видана різними мовами, з багатьма світлинами, праця присвячена 1000-літтю хрещення Київської Русі. Зокрема, гідні уваги розділи: Короткий нарис Укр. Католицької Церкви (34-88); Київська Софійська Катедра (98-121); і Деякі ікони Божої Матері (134-199).

238. - CZECH M., *Chrystianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawoslawna (do polowy XVII wieku)*. «Chr. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 176-189.

Окрема увага присвячена у статті полемічній літературі, яка між з'єднаними та православними розвинулася після Берестейської Унії — до половини 17 століття, і яка в тому періоді найбільше займалася питанням: яким було прийняття християнства на Русі — між Візантією і Римом.

239. - FAENSEN H., *Byzantinische und romanische Motive in der Baukunst der alten Ruß*. «T.J. Chr.» 1988, S. 525-538.

У розвідці з численними рисунками та 12 таблицями розглядаються візантійські та романські впливи в церковній архітектурі Давньої Русі, зокрема — Київського періоду.

240. - FEATHERSTONE J., *Olgá's Visit to Constantinople*. HUS XIV, 3/4, December 1990, p. 293-312.

Де і коли княгиня Ольга була охрещена — ще далі дискутують. Описуючи поїздку кн. Ольги до Царгороду, автор намагається кинути трохи нового світла на цю проблему.

241. - FEDOTOV G.P., *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1946, v. I, p. XVI+438.

У першому томі цього видання розглядається релігійне життя Київського християнства — у середовищі ченців і священників, серед мирян, як також відображення його в літературі та джерелах. При кінці подано вибрану літературу та покажчик імен.

Другий том, с. XVI+423, присвячений переважно християнському життю в Московщині (13-15 століття).

Пор. також його: *Святые Древней Руси (X-ЦVII ст.)*. Париж, Імка, 1931, с. 261.

- 242.** - GAJECKI S., *Święci Starej Rusi*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 87-97.

У статті подано короткі життєписи «рівноапостольних» князів Володимира й Ольги, двох страстотерпців — Бориса й Гліба, основників Києво-Печерської Лаври — Антонія і Теодосія та святого єпископа Кирила Турівського, яких, як первістків древньої і ще неподіленої християнської Руси, вибрано з-поміж багатьох інших, як найбільш визначних і типових.

- 243.** - GAJEK J.S., *U początków świętości Kijowskiej*. «Chrystus...», 1989, s. 95-105.

Автор подає короткий нарис про святість в Київській Русі — в її святих князях, перших святих Печерських ченцях та в описі життя св. Кирила Турівського.

- 244.** - GEORGE M., *Die 900-Jahr-Feier der Taufe Russlands im Jahre 1888 und die Kritik Vladimir Sergeevič Solovevs am Verhältnis von Staat und Kirche in Russland*. «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», Wiesbaden 1988, 1, S. 15-36.

У статті описано святкування, які 1888 р. відбулися з нагоди 900-ліття хрещення Київської Руси і критику з цього приводу В. Соловйовим відносин, які запанували в Росії між Церквою і державою.

- 245.** - GOLDBLATT H., *On «russkymi pismeny» in the Vita Constantini and the Russian Religious Patriotism*. «Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica R. Picchio dicata», Roma, Istituto Univ. Orientale, Napoli, 1986, p. 311-328.

У розвідці розглядається проблема правдоподібно оригінального запису в творі «Життя Константина» — про знайдені в Херсоні на Кримі Євангеліє і Псалтир, які були написані, як там сказано, «Роуськими писмени». Порівнюється його з подібним записом в «Сказаніє о грамоті роусьтей».

- 246.** - HRYNIEWICZ W., *«Christus hat gesiegt». Das Gedächtnis der Taufe der Rus in den Schriften des Metropoliten Ilarion und des hl. Kirill von Turov*. «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1990/1, S. 22-39.

У статті описано, як історичну подію хрещення Руси сприймали у своїх творах — Київський митрополит Іларіон та св. Кирило Турівський.

247. - JARCO J., *Święty Andrzej — Apostoł Rusi*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 28-45.

У статті автор розглядає легенду про перебування св. Андрея на Русі, зокрема на Київських горах, і її джерела: скитські та ахайські, як також сенс цієї староруської легенди.

Пор. ще його: «*Ruś*» — «*Nome battesimale*» dei popoli Europei orientali. *Un significato ecclesiastico del termine «Ruś»*. «*Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius*». Rome, Orientalia Christiana Analecta 231, 1988, p. 237-244.

248. - JARCO J., *Tradycje Cyrylo-Methodiańskie Rusi Kijowskiej*. «Dzieło...», Lublin 1988, s. 23-33.

Історичні джерела не говорять про пряму місію слов'янських апостолів Кирила і Methodія в Київській Русі, але вони вказують на безсумнівну й живу Кирило-Methodіївську традицію, яку занесли сюди їхні учні, і на велике її значення для цих земель. Про те свідчать «Повість временних літ» та інші джерела, живий культ св. Кирила і Methodія та богослужбові тексти.

249. - KACZUROWSKYJ-KRIUKOW L., *Ukrainische Buchmalereien im Psalter Egberts von Trier*. «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1988, S. 181-197.

У розвідці авторка подала опис 5-х цінних Київських мініатур, які походять з 11-го століття, між 1078 і 1087 рр., і знаходяться в т.зв. Псалтирі асп. Егберта з Трієру чи в Гертрудському кодексі, названому так від імені пізнішої власниці, що нею була дружина великокиївського князя Ізяслава. Рукопис зберігається тепер у Національному Археологічному Музеї в містечку Чівідале біля Удіне, Італія. На одній з цих мініатур представлено коронування сина Ізяслава, кн. Ярополка і його дружини Ірини. Стаття ілюстрована 14-ма кольоровими знімками з мініатур цього кодексу.

250. - KANIA J., *Ruś a Stolica Apostolska do XII wieku*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 110-127.

У розвідці розглядаються факти й ситуації, які засвідчують фактичну єдність Київської Церкви з Апостольським Престолом — до XII століття.

- 251.** - KEAVAN I., *Ukrainian Church Painting in the Kyivan-Galician Times*. «Millennium», N.Y. (1988), p. 525-546.

У розвідці розглядається українське церковне малярство, найперше — Київського, пізніше — Галицько-Волинського періоду та оздоблення рукописних книжок.

- 252.** - КЕМПФІ А., *Chrzest Rusi*. «Chrześcijanin...» 1988, s. 60-67.

На основі чужих, головню арабських джерел, — покликуючись на праці А. Поппе та Л. Мюллера, — автор спростовує та доповнює оповідання «Повісті временних літ» про хрещення кн. Володимира Великого і Київської Русі, в якій християнство почалося вже 100 років раніше від офіційного його прийняття.

- 253.** - КНЫШ D.G., *Eastern Slavs and Christian Millennium of 1988*. Winnipeg, Central Jubilee Committee, 1987, p. 31.

У статті розглядається, як далеко сягала християнізація руських земель за князя Володимира, і коли вона досягла дальші периферії.

Рец.: «Укр. Історик» XXV, 1989, с. 152-153 (М. Антонович).

Пор. теж його: *Мілленіум християнізації України і проблеми історичної термінології*. «Укр. Історик» XXV, 1988, с. 226-229.

- 254.** - КОРЧМАРЫК В., *The Christianization of the Northeastern Borderlands of the Ukrainian-Rus' Empire*. «Millennium», N.Y. (1988), p. 111-128.

Стаття присвячена широкій місіонерській діяльності Київської Церкви, зокрема її участі в поширенні християнства на далеких північно-східних землях в XI-XIII ст.

- 255.** - КОСЫК W., *Le Baptême de l'Ukraine*. «L'Est Européen», Paris 1987, p. 37-58.

У статті подано коротку історію походження Русі та прийняття нею християнської релігії — від своїх сусідів з Візантії та Болгарії.

Пор. теж: ЗАБРОВАРНИЙ С., *Хрещення Київської Русі 988 року*. «Гр.-кат. Календар», Варшава 1988, с. 26-33.

ЛУЦІВ В., *Перші вісті про хрещення України-Руси*. «Вісник», Філадельфія 1988, с. 195-204.

256. - KOZAK S., *Dziela Cyryla i Metodego — Droga na Ruś*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 55-76.

Предметом розвідки є місія слов'янських апостолів Кирила й Методія. Вона відкрила нові перспективи на Київській Русі, яка потім сама мала найбільший вплив на розвиток, головно ж на примноження дорібки і багатства Кирило-Методіївської традиції.

Пор. теж: EL DAROV G., *Una «pista bulgara» nella conversione della Russia*. «Cyrille-Methodiana», Roma 1988, Archivio Cattolico Bulgaro di Roma, ABGAR, p. 27-31.

257. - KOZAK S., *Spuścizna Cyrylo-Metodejska w procesie chrystianizacji Rusi*. «Chrystus...» 1989, s. 13-28.

У статті автор розглядає: початки діла Кирила і Методія; болгарський період і перебрання Кирило-Методіївської спадщини Руссю, яка відтоді зробила найбільший внесок у розвиток Кирило-Методіївської традиції.

Пор. теж його: *Spadkobiercy Cyryla i Metodego*. «Polska-Ukraina...» 1990, s. 77-93.

258. - KRAMAR Y., *The Question of Prince Volodymyr's Religious Choice*. «The Ukr. Review», London, 1988, 2, p. 21-35; n. 3, p. 30-40; n. 4, p. 16-23.

Автор у статті особливо наголошує на давніших і новіших обставинах, які вплинули на це, що кн. Володимир від ревного поганина звернувся до християнської релігії.

Пор.: BARAN A., *The Motivations for the Volodymyr's Acceptance of Christianity*. «An. OSBM» XIII, Rome 1988, p. 371-377.

259. - KUMOR B., *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem Katolickim do końca XII wieku*. «Chrystus...» 1989, s. 45-53.

На основі династичних зв'язків та дипломатичних контактів, як також на основі літургічних текстів автор насвітлює проблему єдності Київської Церкви з католицьким Заходом — до кінця 12 ст.

260. - KURINNY P., *Reimser Evangeliar — Das Aelteste Schriftedenkmal der Kyiver Ruś*. «Wissenschaftliche Mitteilungen» 1965-66. München, Ukr. Freie Universität, 1966, S. 19-54.

У розвідці подано історичний опис кириличної Реймської Євангелії, що — за дослідями автора — в 1009 р., чи найпізніше 1018 р., списав у Києві чи Вишгороді св. Прокопій; привезла її до Франції княжна Анна Ярославна, котра 1051 р. вийшла заміж за французького короля Генриха I-го. На цій Євангелії франц. королі складали свою присягу.

261. - LEŚNY J., *Konstantyn i Metody — Apostołowie Słowian — Dzieło i jego losy*. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1987, s. 164.

Використавши всі здобутки науки в цій ділянці, автор у центрі своєї праці ставить слов'янських апостолів Кирила і Methodія. Відтворено їхню діяльність та показано сутність і розвиток Кирило-Methodіївської ідеї, як також дороги, якими вона проникала до різних слов'янських країн та їхніх сусідів. Праця збагачена численними світлинами із зображень на історичну тематику, а при її кінці подано бібліографію та покажчик імен.

Пор. теж: SNOBKIEWICZ A., *Kult Cyryla i Metodego na ziemiach polskich*. «Polska-Ukraina...» 1990, s. 263-270.

262. - MARICHAL R., *Primi cristiani della terra russa*. Brescia, Morcelliana, 1988, p. 164.

Це переклад праці, яка французькою мовою появилася в Парижі 1966 р. Після довшого вступу про хрещення Київської Русі (с. 11-34), на тлі діяльності визначних її представників, подано вибрані тексти з найстарших письмових джерел, якими ілюструється процес християнізації на руських землях — аж до кн. Володимира, розвиток Київської Церкви та боротьба з поганством.

263. - MARUSYN M., *Początki chrześcijaństwa na Rusi Kijowskiej*. «Ewangelia i Kultura», Rzym, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 1988, s. 209-219.

У доповіді-статті представлено короткий нарис про поступове поширення християнства на землях Русі, передусім з часу місійної діяльності слов'янських апостолів Кирила і Methodія, і потім за князя Ігоря та княгині Ольги, та саме охрещення князя Володимира і його землі.

Пор.: BRAICHEVSKY M., *Christianization under Duke Askold*. «The Ukr. Review», London 1985, 3, p. 33-36.

264. - MASON R.A.E., *Kyivan Pilgrims in the Holy Land*. «Ukr. Quaterly» 1990, 1, p. 9-32.

Автор описує у статті прощі ранніх християн Київської Русі до Святої Землі, зокрема до Єрусалиму — на основі згадок про них у релігійних поемах та в історичних документах, в яких описано такі прощі Полоцької княжни Предслави-Євфрозинії, Полоцького архієпископа Антонія, зокрема ж — Чернігівського ігумена Данила Паломника.

265. - MASON R.A., *Some Remarks on the Ancient Religion of Rus'*. «Ukr. Quaterly», N. York 1990, p. 300-310.

У нарисі автор описує релігійні вірування, які були поширені на Русі перед прийняттям християнства.

266. - MASON R.A., *St. Olha's Christianity and Its Sources*. «Millennium», N.Y. (1988), p. 86-99.

У статті розглядаються початки християнства в Київській Русі, зокрема — характер християнства княгині Ольги, яке майже певно розвивалося в слов'янським обряді.

267. - MASON R.A.E., *St. Volodymyr and His Reforms*. «The Ukr. Quaterly», N.Y. 1989, p. 133-157.

Автор розглядає реформи, що їх Київський князь Володимир Великий впровадив у своїй державі після прийняття християнства.

268. - MASON R.A.E., *St. Volodymyr and the Norse Sagas*. «Ukr. Quaterly», N. York 1991, 2, p. 120-137.

Скандинавські саги є прикладом анонімної народної поетичної творчості, але в них збереглося багато історичних фактів, про які інші джерела не згадують. У статті автор розглядає ті місця, в яких у сагах згадується кн. Володимир Великий, зокрема його хрещення.

269. - MAZURKIEWICZ R., *Eschatologia Rusi Kijowskiej*. «Dzielo...», Lublin 1988, s. 51-93.

На основі творів Київського митрополита Іларіона, Кирила Турівського та Авраама Смоленського, автор розглядає головні есхатологічні ідеї, які через візантійську традицію були поширені в Київській Русі X-XIII ст.

270. - MEZENTSEW V.I., *The Masonry Churches of Medieval Chernihiv*. «Harvard Ukr. Studies» 1987, p. 365-383.

Метою автора було подати результати багатьох історичних досліджень про відносно добре збережені і до первісного вигляду відновлені муровані церкви в Чернігові, де після хрещення споруджено багато визначних церковних пам'яток, і який став осередком церковного будівництва всієї південно-східної Русі.

271. - MOROZIUK R.P., *Politics and Ecumenics of the Millennium of Christianity in Kyivan Rus'*. «The Ukr. Quaterly», N.Y. 1989, p. 120-132, 318-331.

Ці проблеми автор розглядає в наступних розділах: Millennium — Ukrainian or Russian? Politics; Religion; Kyivan Christianity; Moscovite Christianity; Statistics; Whose Millennium is it? Commemorative Protocol; Millennium — Orthodox or Catholic? Ecumenical Achievements.

272. - MOROZIUK R.P., *Theological Characteristics of Kyivan Christianity*. «Ukr. Quaterly», N. York 1990, p. 128-138.

Автор у статті розглядає характерні теологічні риси, які були властиві Київському християнству і такими залишилися впродовж цілого тисячоліття.

273. - MYKULA W., *The Christianisation of Rus'-Ukraine and the Development of Christianity in the Kyivan State*. «The Ukr. Review», London, 1988, n. 3, p. 14-21; n. 4, p. 8-15.

У науково-популярному нарисі описано початки та поширення християнства на українських землях, ще з апостольських часів, зокрема — після місійної праці слов'янських апостолів Кирила й Методія, аж до його офіційного прийняття за кн. Володимира Великого.

274. - MÜLLER L., *Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988*. München, Erich Wewel, 1987, S. 131.
= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte Band 6.

На основі найновіших історичних дослідів автор подав загальний огляд християнства на руських землях — перед офіційним хрещенням кн. Володимира Великого.

Rec.: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, B. 36, 1988, S. 559-561 (Günther Stökl).

275. - NODZYŃSKA L., *Pateryk Kijowsko-Peczerski o Chrystianizacji Rusi*. «Dzieło...», Lublin 1988, s. 117-125.

Київський Патерик — одне з головних джерел пізнання процесу християнізації Русі. Авторка розглядає відповідні місця Патерика, передусім ті, що стосуються хрещення в'ятичів.

276. - NODZYŃSKA L., *O pierwszym Polskim opracowaniu «Pateryku Kijowsko-Pieczerskiego»*. «Chrześc. Wschód», Lublin, Kat. Uniwersytet, 1989, s. 219-227.

Стаття присвячена обставинам, що зумовили публікацію Києво-Печерського Патерика 1635 р., як також особі Сильвестра Коссова, який приготував це видання у польській версії.

277. - OBOLENSKY D., *Ruś i Bizancjum w połowie X stulecia: Problem Chrztu Księżnej Olgi*. «Chrystus...», 1989, s. 29-43.

У розвідці автор головну увагу присвятив проблемі навернення кн. Ольги, хоч відкритими і далі зістаються питання: коли і де вона була охрещена.

278. - OSTROWSKI D., *The Christianization of Ruś in the Soviet Historiography: Attitudes and Interpretations (1920-1960)*. «Harvard Ukr. Studies» 1987, p. 444-461.

На основі історичних праць радянських авторів: С.В. Бахрушина, І.У. Будоніца, В.Д. Грекова, М.Н. Покровського та М.Н. Тихомирова, автор розглядає їхнє ставлення до інших істориків, своїх і чужих; їхній погляд на джерела і на впливи ранішого християнства на Русі на хрещення кн. Володимира Великого та впливи візантійські — політичні й економічні.

279. - PAPROCKI H., *Chrzest Świętego Włodzimierza*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 46-54.

У статті коротко описано дорогу християнства на Київській Русі — аж до кн. Ольги, особливо — охрещення кн. Володимира Великого та охрещення його держави.

280. - PODSKALSKY G., *Ekumeniczna otwartość metropolity Joana II z Kijowa (1076/77-1089)*. «Chrystus...», 1989, s. 55-64.

Автор розглядає головні риси богослов'я в Київській Русі за роки 988-1247 та контакти Києва з Римом, ще кілька десятків років після великої схизми 1054 р., зокрема — за київського митрополита Йоана II (1076/7-1089).

281. - PODSKALSKY G., *Principal Aspects and Problems of Theology in Kievan Rus'*. «Harvard Ukr. Studies» 1987, p. 270-286.

У статті автор розглядає проблеми, яким найбільше уваги присвячувано в богословській літературі Київської Русі (аріянзм і двоєвір'я) та інші головні аспекти цієї літератури (есхатологія і наслідування Христа).

282. - PODSKALSKY G., *Die Tausendjahrfeier der «Taufe der Rus'» (988-1988) zwischen Erbe und Auftrag*. «T.J. Chr.», 1988, S. 481-495.

Після короткого опису того, як прийшло на Русі до хрещення та які були окремі риси староруського християнства, автор подає огляд: який кут зору на Київський період, між 988 і 1237/40 роками, мала російська історіографія — перед 1917 роком, а пізніше — історіографія в Радянському Союзі.

283. - POPPE A., *How the Conversion of Rus' was Understood in the Eleventh Century*. «Harvard Ukr. Studies» 1987, p. 287-302.

На основі джерельних свідчень про хрещення Київської Русі, автор обстежує обсяг знань різних письменників XI століття про навернення Русі і її володаря, кн. Володимира Великого, та як вони цю подію сприймали і трактували.

284. - POPPE A., *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*. «Przegląd Historyczny», Warszawa 1964, s. 369-391, 557-572; 1965, s. 557-569.

У статті автор розглядає: Початки Київської митрополії і справу архикаattedри; Переяславську митрополію і Послання про опрісноки та Митрополію Чернігівську.

285. - POPPE A., *Werdegang der Diözesanstruktur der Kiever Metropolitankirche in den ersten drei Jahrhunderten der Christianisierung der Ostslaven*. «T.J. Chr.» 1988, S. 251-290.

У розвідці автор досліджує розвиток єпархіяльної структури в ру-

ській церковній провінції з її 18 епархіями — в 13 столітті, і їхній вплив на християнізацію всієї країни, беручи до уваги обставини, які мінялися.

286. - PRITSAK O., *Kiev and All of Rus': The Fate of Sacral Idea*. «Harvard Ukr. Studies» 1986, p. 279-300.

У розвідці автор намагається зробити аналізу проявів міту стосовно Києва і титулу «всієї Русі». Подаючи, що міт, в інтересах і під впливом Візантії, постав на церковному тлі, після хрещення кн. Володимира Великого, автор прагне відкрити справжні причини, що зумовили і підтримували його.

287. - PRITSAK O., *On the Writing of History in Kievan Rus'*, Cambridge, USA, Ukr. Studies Fund, Harvard Univ. (Millennium Series). «History and Heroic Tale: A Symposium Tore Nyberg, ed. Odense Univ., 1983: The Pověsť vremennyx lét and the Question of Truth», p. 133-172.

Автор аналізує історичні події і дати, які записані в Повісті временних літ, і вказує, наскільки вони вірогідні, щоби покликатися на них.

288. - PRITSAK O., *What really happened in 988?* «Ukr. Rel. Exp.», Edmon- ton, CIUS, 1989, p. 5-19.

На думку автора «Повість временних літ» має не історичний, але географічний характер і тому там не слід шукати за точними датами. На основі інших джерел, чужих, головню Яїї, та пізніших руських: кн. Володимир правдоподібно хрестився вже 1 січня 988; Русь і кияни — 8 квітня або 27 травня 988. Вінчання з Анною відбулося в Києві того ж року перед походом на Корсунь, який він здобув для візантійського імператора.

289. - Rogov A.I., *Die Kulturbeziehungen zwischen der Kiever Rus' und den anderen slavischen Ländern zum Zeitpunkt der Christianisierung Kiivs im 10/11 Jahrhundert*. «Т.І. Chr.» 1988, S. 291-299.

Автор розглядає впливи, які на християнізацію Київської Русі мали сусідні слов'янські країни, зокрема-Болгарія, Чехи й Моравія та й Польща. Частково за їхнім посередництвом Русь перебрала візантійську культуру та велику Кирило-Методіївську спадщину.

Пор. ширший його виклад на цю саму тему, який появився в книзі «Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси», Москва 1988, під заг.: «Культурные связи Киевской

Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации, с. 207-234.

290. - RUDNYTZKY A., *Die Taufe der Ruß-Ukraine in den Werken von Johannes Bobrowski*. «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1987, S. 201-210.

У статті розглядається поетичний опис Хрещення Русі-України за кн. Володимира, який в своїх поезіях залишив німецький поет Йоган Бобровскі (1917-1965), що походив зі східної Пруссії.

291. - ŠEVČENKO I., *Byzantine Cultural Influences*. «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass. 1991, p. 107-149.

Питанню візантійських культурних впливів на Русь, зокрема — у церковно-релігійному секторі присвячена ця розвідка, в якій представлено і трактування цієї проблеми радянською науковою літературою.

Статтю передруковано з: *Rewriting Russian History: Soviet Interpretations of Russia's Past*, ed. С.Е. Black (New York, 1956; 2nd ed. 1962), pt. 2: *The Application of Theory: Selected Examples*, chap. 6, pp. 143-197.

292. - ŠEVČENKO I., *Byzantine Elements in Early Ukrainian Culture*. «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass 1991, p. 163-172.

Візантійська спадщина між усіма неслов'янськими впливами відіграла найбільшу роль у розвитку ранньої української культури. Автор зазначає ці впливи на різних ділянках, зокрема — на релігійно-церковному полі.

Взято з: *Ukraine: A concise Encyclopedia*, ed. V. Kubijovuč (Toronto, 1963), vol. I, pp. 933-940.

Пор. ще також цього ж автора: *Byzantium and the Slavs*. Іб. р. 3-15; «Harvard Ukr. Studies» (December 1984) 8: 3-4, p. 289-303.

293. - ŠEVČENKO I., *Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*. Cambridge, USA, Ukr. Studies Fund, Harvard Univ. (The Millennium Series), 1984, p. 26.

Під цим заголовком містяться дві статті: «Християнізація Київської Русі», що появилася в Польському Рев'ю, V, ч. 4, Н. Йорк, 1960; і «Візантійські елементи в ранній українській культурі», яку взято з англійської Енциклопедії Українознавства, т. I, Торонто, 1963.

Пор. теж його: *The Christianization of Kievan Ruś*. HUS, p. 10 and in «The Polish Review» 5, n. 2, 1960.

294. - ŠEVČENKO I., *On the Social Background of Cyril and Methodius*. «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass. 1991, p. 479-492.

У статті автор розглядає соціальне і культурне середовище, з якого вийшли, виросли та сформувалися слов'янські апостоли свв. Кирило і Методій.

Передруковано з: *Studia Paleoslavenica* (Prague, 1971), pp. 341-351.

295. - SIERCZYK W., *Znaczenie Chrztu Rusi dla Europy Wschodniej*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 77-86.

На історичному тлі запровадження християнства в Київській Русі автор, зокрема, розглядає впливи цієї релігії на всю східну Європу, яка, на його думку, вибрала східний світ ідеалів, ідей та політичної практики, хоч потім трансформувала їх у власну, оригінальну форму, як також виробила спосіб їх реалізації.

296. - ŚLIWA T., *Początki chrystianizacji Rusi Kijowskiej*. «Premislia Christiana», tom I, Przemysł 1987-1988, s. 141-152 (4^a).

У статті автор подає короткий нарис про початки християнізації Київської Русі — аж до офіційного хрещення за кн. Володимира Вел.

297. - SOROKIN V., *Die Geschichte der Kirchenslavischen Bibelübersetzung unter besonderer Berücksichtigung des Neuen Testaments*. «T.J. Chr.» 1988, S. 511-524.

У розвідці автор старається висвітлити побутування в Русі текстів літургічних книг, на слов'янську мову перекладених свв. Кирилом і Методієм, та простежити напрямок їх досліджень, згадуючи тих, хто пізніше особливо віддавався студіям цих біблійних текстів.

298. - STOJKOV V., *Das Historische Ereignis der Taufe der Kiever Rus'*. «T.J. Chr.» 1988, S. 61-83.

На основі джерел та літератури автор переповідає початки християнства на Русі; довше зупиняється над хрещенням кн. Володимира Великого і Київської Русі, та над його впливами на життя цілої країни.

298. - STRATONOV I., *Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven*. «Kyrios», Königsberg-Berlin 1936, S. 381-395.

У статті описано значення впливу, який мав Крим на поширення християнства серед східних слов'ян, зокрема — в Київській Русі.

- 300.** - STUPPERICH R., *Die Kirche des alten Russland in ihrer nationaler Eigenart*. «Kirche im Osten», Göttingen 1968 (11), S. 9-25.

Автор описує, як християнство поширювалося в перших століттях хрещення Русі, у Київській митрополії — набуваючи власних національних рис.

- 301.** - SUCNOW A., *Wprowadzenie chrześcijaństwa na Rusi*. Społeczne przesłanki i skutki. «Euhemer», Przegląd Religioznawczy, Warszawa 1987, s. 27-38.

У статті простежуються суспільні умови, що привели Київську Русь до прийняття християнства з Візантії, та наслідки цього, які — на думку автора — не можна вважати найуспішнішими.

- 302.** - SWASTEK J., *Chryścianizacja Rusi Kijowskiej do Czasów Księcia Włodzimierza Wielkiego († 1015)*. «Studia Theol. Varsaviensia» 26, 1988, 2, s. 81-110.

З нагоди 1000-ліття у статті подано короткий нарис про: Передхристиянську Русь; Початки християнства в часі володіння кн. Ольги; Хрещення Русі за кн. Володимира Великого та про Організацію Київської Церкви.

- 303.** - SYDORENKO A., *On Early Kievan Christianity*. «The Historian», N.Y.-Toronto-München, 1988, n. 87-100, p. 72-83.

Стаття присвячена поширенню християнства в Русі-Україні перед хрещенням кн. Володимира Великого — хоч мало знаємо про його організацію — та обрядам у цьому періоді. Перші книги, мабуть, були грецькі, але Київ постійно унезалежнювався від Візантії і більше був зв'язаний з болгарською церковною літературою.

- 304.** - ТОЛОЧКО P., *Religious Sites in Kiev During the Reign of Volodimer Sviatoslavich*. «Harvard Ukr. Studies» 1987, p. 317-325.

У статті коротко описано поганські і християнські храми з часів кн. Володимира Великого; поганські капища, які спорудив кн. Володимир В.: 1. на Київських горах; 2. на Володимирській вулиці; 3. на Старо-

київській горі і святилище Велеса на Подолі — і християнські святині: 4. Іллінську церкву над Почайною, на Подолі; 5. катедру св. Софії, що її 952 р. мала поставити кн. Ольга, і яку, по знищенні, відбудував разом з монастирем кн. Володимир В., а на їх місці велику кам'яну катедру збудував кн. Ярослав Мудрий; 6. церкву св. Василя, яку поставив кн. Володимир у Києві після хрещення та 7. Десятинну церкву і церкву св. Миколая над Аскольдовою могилою.

305. - VODOFF V., *Naissance de la Chrétianité Russe. La conversion du prince Vladimir de Kiew (988) et ses conséquences (XI-XIII siècles)*. (Paris), Fayard, 1988, p. 493.

Перша частина присвячена початкам християнства та організації Церкви (митрополія, єпархії, церковні добра, монастирі й монахи, парафії і духовенство), а друга — християнізації Русі. При кінці подано хронологію найважливіших подій, загальних та церковних, в Русі та Європі (391-404), велику бібліографію (405-446); таблиці й карти (447-456) і покажчик імен.

Rec.: «Jahrbücher für Geschichte Europas» 36 (1988), N. 3, S. 433-435 (Stöckl Günther).

306/1. - *Il Battesimo delle Terre Russe. Bilancio di un Millennio*. A cura di Sante Graciotti. Firenze, Leo S. Olshki Editore, MCMCI, p. 517+ (XV). Fondazione Giorgio Cini.

У ювілейному виданні, з нагоди 1000-ліття Київського християнства, опубліковано доповіді, що були прочитані на симпозіумах у Венеції і в Римі, 7-12.11.1988. До історії Церкви, зокрема, стосуються наступні статті:

IVANOV V., *La situazione etnica e religiosa nell'Europa Orientale nel X secolo d..* (3-16);

TOLSTOJ N.J., *Il battesimo della Rus'. La nascita di un nuovo sistema di idee e di valori spirituali* (17-24);

FACCANI R., *Jan' Vyšatič e l'«anno dei maghi»*. (*Episodi del onflitto tra la «nuova» e la «vecchia fede» nella Rus' dell'XI secolo?*) (25-44);

WASILEWSKI T., *La place de l'État russe converti dans l'Europe chrétienne* (45-58);

PRITSAK O., *Christian Missionary activities in the «Pax Mongolica»* (59-72);

HANNICK Chr., *Chronologie et temps liturgiques en Russie kiévienne* (73-108);

PODSKALSKY G., *Grundzüge der altrussischen Theologie (988-1237) III: besondere Aspekte des Mönchtums in der Kiever Rus' (988-1240)*, (109-122);

VODOFF V., *Aspects et lites de la notion d'universalité dans l'eclésiologie de la Russie ancienne* (143-166);

TVOROGOV O.V., *La letteratura anticorussa dei secoli XI-XIV. Percorsi di ricerca* (187-196);

ČERNUŠENKO V., *Il ruolo della tradizione vocale nella cultura russa dall'antichità ai nostri giorni* (197-212);

KLOCZOWSKI J., *L'experience de pluralisme religieux et culturel des ruthènes. (Les ukrainiens et les biélossiens dans la Federation polono-lithuanienne des XIV-XVI siècles)*, (303-322);

PERI V., *I precedenti storici ed ecclesiologici dell'Union de Brest* (323-334);

SENYK S., *Uniatism and Universalism in the Life and Activity of Metropolitan Veljamyń Rutskyj* (335-344);

ZELINSKYJ V., *Dono ed enigma della «Santa Rus'»* (477-496).

306/2. - *Chrystus Zwycięzyl. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej*. Praca zbiorowa pod redakcją J.S. Gajka, W. Hryniewiczza. Warszawa, Verbinum, 1989, s. 239.

Крім статей-доповідей, які згадано окремо, у збірному виданні поміщено наступні доповіді, в яких чимало матеріялу до історії Укр. Церкви:

KUZNIECOW Anatolij Bp, *Zabytki chrześcijańskiej kultury Dawnej Rusi i ich znaczenie teologiczne* (65-76).

(PAWŁOW) Innokentij, *Nowy testament «czudowski» (ok. 1355 r.) — cenny zabytek słowiańsko-ruskiej kultury religijnej* (77-80).

MEYENDORFF J., *Powszechność świadectwa a tożsamość Kościoła lokalnego w prawosławiu rosyjskim (988-1988)* (117-136).

RAUCH A., *Kościelne i ekumeniczne znaczenie kongresów milenijnych* (137-147).

LUŻNY R., *Kultura staroruska w optyce polskiej — wczoraj i dziś* (149-165).

GÓRKA L., *Chrzest Rusi — dar i posłannictwo* (167-174).

HRYNIEWICZ W., *Podsumowanie sympozjum* (175-177).

Після привітів поміщено ще теж Ап. Лист та Послання Папи Івана Павла II: «*Euntes in mundum*» і «*Magnum Baptismi donum*» та Слово Комісії єпископату до справ єкуменізму на тиждень загальної молитви про єдність християн 1988 р.

Rec.: «*Ostkirchliche Studien*», Würzburg 1989, S. 185-191.

307. - *Conversion of Ukraine: The Continuing Story*. Parma, Ukr. Cath. Diocese of St. Josaphat in Parma 1988, p. 54.

У виданні поміщено наступні статті: Мірчук І., *Історичне тло навернення України*; ЧИРОВСЬКИЙ А., *Традиція української духовости. Історія парадоксів*.

308/1. - *Millennium of Christianity in Ukraine 988-1988*. Ed. by Gerus O.W. and Baran A. Winnipeg, UVAN, 1989, p. XII + 302.

У ювілейному виданні наступні доповіді-статті стосуються історії Української Церкви:

BILANIUK P.B.T., *Scythian Monks a. the Christian West* (1-10);

KNYSH G.D., *St. Gorazd in Ukraine: a New Hypothesis Concerning the Missionary Activity of St. Methodius Designated Successor* (11-51);

OHIENKO I., *Glagolitic Script is not Derived from Greek Minuscule* (53-71);

BARAN A., *State a. Church Ideology in Ilarion's «Sermon»* (73-80);

REZNOWSKI L., *Contempt of the World and the Exaltation of Chastity in the Paterikon of the Kievan Monastery* (81-138);

GAJECKY G., *The Stauropagian Assumption Brotherhood of Lviv* (127-137);

STUS I., *The Early Years of the Kievan-Mohylian Academy* (139-145);

ROZUMNYI J., *The «Ostrih Bible» and others Sources of Pamvo Berynda's Lexikon (1627)*, p. 147-162);

YERENIUK R., *Ukr. Religious Printings in the Kievan Metropolitanate and Ukrainian Hetmanate* (163-176);

STRUMINSKY B.A., *The Orthoepy of Ukr. Church Slavonic and Ukrainian (11-12 centuries)*, p. 193-218;

GERUS-TARNAWECKY I., *Ukrainian Naming Practices from a Historical Perspective* (219-238);

GERUS O., *Metropolitan Ilarion Ohienko and the Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada* (239-273);

DENEKA V., *Ukrainian Church Architecture of Canada: Yesterday, Today and Tomorrow* (275-292).

Rec.: «HUS» XV 1/2, June 1991, p. 177-191 (Gudziak B.).

308/2. - *Millennium of Christianity in Ukraine*. A Symposium. Ottawa, S. Paul University, 1987, p. 304.

У виданні поміщено наступні доповіді, які були прочитані на конфе-

ренції — з нагоди 1000-ліття Християнства в Україні, організованої на католицькому університеті св. Павла в Оттаві:

PRITSAK O., *The Baptism of Ukraine and its Historical Significance*.

POSPISHIL V., *The Ukr. Cath. Church. An associated Church of the Catholic Communion* (31-50).

PEKAR A., *The Origins of Monastic Life in Rus-Ukraine* (51-66).

GAJECKY G., *Church Brotherhoods and Ukr. Cultural Renewal in the 16th-17th Centuries* (67-78).

ВОСИУРКІВ В., *Suppression de l'Eglise gréco-catholique ukrainienne après la deuxième guerre mondiale en URSS et en Pologne. Une Comparaison* (79-104).

FLORIDI A., *The Church of the Martyrs and the Ukr. Millennium* (105-118).

BILANIUK P., *Search for Religious Identity by Eastern Slavs, IX-XII Centuries* (119-154).

BOURDEAUW M., *Ukraine and the World. A Christian View* (154-162).

ZUK R., *Some Geometric Characteristics of Ukr. Church Architecture* (163-204).

МЫТРОУЙТЧ С., *La christianisation de la Rus-Ukraine dans le context européen* (205-212).

BARAN A., *The Ukrainian Patriarchate of Pope Gregory XVI* (213-224).

MONCZAK I., *The Kyivan Church during the Councils of Florence and Brest* (225-252).

MORRISEY F., *Relations between Oriental Rite and Latin Rite Catholics in Canada* (253-267).

Re.: «HUS» XV, 1/2, 1991, p. 182-8.

309. - *The Millennium of Ukrainian Christianity*. Editor in Chief: N. Chirovsky. New York, Philosophical Library (1988), p. 617.

Крім статей, які подано окремо на своїх місцях, у виданні з численними історичними світлинами, 2 картами та покажчиком імен, чимало матеріалу до історії Української Церкви можна знайти в наступних нарисах:

LUBACHIVSKY M., *Was It Really Russia That Was Christianized in 988?* (100-110).

ЛҀРКІВСЬКІЙ В., *Four Sermons* (212-224).

LUBACHIVSKY M., *The Russian Orthodox Church an Instrument of Moscow's Imperialism* (242-259).

CHIROVSKY A., *The Ukrainian Church in the Second Millennium* (260-286).

MIRCHUK R., *Modern Understanding of Christianity by the Ukrainian Young Generation* (287-299).

HOLOWINSKY I., *Christianity and the Formation of the Ukrainian National Character. A Brief Psychological Perspective* (413-421).

STEBELSKY B., *The Impact of Christianity on Ukrainian Culture* (422-439).

310. - *Polska-Ukraina. 1000 Lat Sąsiedztwa*, t. I. Studia z Dziejów Chrześcijaństwa na Pograniczu Etnicznym. Przemysł, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1990, p. 286.

Ціле видання присвячене церковно-релігійним проблемам Української Церкви в сусідстві з Польщею, з нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі. 19 статей зібрано у двох частинах: *Хрещення Русі і його значення для українського народу*, та *Християнство на польсько-українським пограниччі*. Більші статті подані окремо.

311. - *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus-Ukraine*. Gen. Editors O. Pritsak and I. Ševčenko with assistance of M. Labunka. «Harvard Ukrainian Studies», vol. XII/XIII, 1988/1989, Cambridge, Mass., p. 894.

У великому виданні наступні статті були присвячені християнству на Русі-Україні:

PRITSAK O., *At the Dawn of Christianity in Rus: East meets West*, 87-113.

PERI V., *La brama e lo zelo della Fede del popolo chiamato «Rhos»*, 114-131.

ALTBAUER M., *From Boris to Volodimer: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom*, p. 200-213.

PICCHIO R., *The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus: the Myths and the Enigma*, p. 214-261.

MÜLLER L., *Parion und die Nestorchronik*, p. 324-345.

TACHAIOS A.E.N., *The Greek Metropolitans of Kievan Rus: An Avaluation of Their Spiritual and Cultural Activity*, p. 430-445.

VODOFF V., *Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé?*, p. 446-466.

POPPE A., *Two Concepts of the Conversion of Rus in Kievan Writings*, p. 488-504.

BIRNBAUM H., *When and How was Novgorod Converted to Christianity*, p. 505-530.

DUNIN-WĄSOWICZ T., *Projets missionnaires dans la Ruś du sud-ouest aux XIIIe-XIIIe siècles*, p. 531-550.

BERCOFF G.B., *The History of Christian Ruś in the «Annales Ecclesiastici» of Caesar Baronius*, p. 551-575.

DJUROVA A., *L'integration du monde slave dans le cadre de le communauté orthodoxe (IXe-XIIe siècles): Notes préliminaires*, p. 643-671.

AVENARIUS A., *Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Ruś: The Problem of the Transformation of Byzantine Influence*, p. 689-701.

PODSKALSKY G., *Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch betrachtet*, p. 714-726.

HANNICK Ch., *Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropolit und Fürsten in der Kiever Ruś*, p. 727-742.

GIRAUDO G., *Voprošanie Kirikovo: Remarques sur la vie d'une communauté paroissiale dans la Ruś Kïéviennne du XIIe siècle*, p. 743-760.

PELENSKI J., *The Contest for the «Kievan Succession» (1155-1175): The Religious-Ecclesiastical Dimension*, p. 761-780.

TOLOCHKO P., *Volodimer Svjatoslavič's Choice of Religion: Fact or Fiction?*, p. 816-829.

FRANKLIN S., *Booklearning and Bookmen in Kievan Ruś: A Survey of an Idea*, p. 830-848.

GEYSZTOR A., *En guise de conclusion: la religion traditionnelle slave et la christianisation de la Ruś, changement et continuité*, p. 870-877.

При кінці подано покажчик імен:

Пор.: ЖИЛА В., *Під прапором тисячоліття* (Враження з Равенського Наукового Конгресу). «Укр. Історик» XXVI, 1989, с. 74-81.

Пор. ще також: ДОМБРОВСЬКИЙ О., *Науковий Конгрес у Мюнхені з нагоди 1000-ліття Хрещення України-Руси*. «Укр. Історик» XXVI, 1989, 65-73.

312. - *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Ruś*. Hrsg. von Karl C. Felmy, G. Kretschmar, Fairy von Lilienfeld und Claus Jürgen Roepke. Red. Wolfgang Heller. (Uebersetzungen aus dem Russischen von G. Kobro und Nadja Simon). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 1107 (incl. ill.).

Кілька важливіших доповідей зареєстровано окремо. Крім них у великому збірнику багато матеріялу до історії Української Церкви знаходиться теж в інших статтях, головню в наступних:

MEYENDORFF J., *From Byzantium to Russia: Religious and cultural legacy* (85-101).

MARTIN George, *Die 900-Jahr-Feier der Taufe Russlands. Ein kritischer Blick auf die Aesserungen zum Jubiläum im Jahre 1888* (391-400).

РАТОСК С., *Die russischen orthodoxen Bischöfe der letzten 100 Jahre* (435-444).

Доповіді були виголошені на міжнародному симпозиумі, який відбувся в Туттінген, Німеччина, 7-10.5.1987; їх зорганізувала євангелицька академія.

313. - *1000-Lecie Chrztu Rusi Kijowskiej*. Materiał z sesji naukowej sekcji historii najnowszej. Gdańsk, Koło Naukowe Historyków Uniwersytetu Gdańskiego, 1988, s. 132.

До історії Української Церкви зокрема стосуються наступні доповіді:

ZBIERSKI A., *Początki Rusi* (10-20).

MOSZYŃSKI L., *Cerkiew czy Kościół — z kąd się wzięły i czego dowodzą różnice języka* (21-25).

ŁESIÓW M., *Wpływ Chrztu Rusi Kijowskiej na Rozwój Ukraińskiego Języka Literackiego* (26-36).

OLSZAŃSKI T.A., *O Koronę Królewską w Haliczu. Proby Realizacji Unii Kościelnej w Księstwie Halickim w XIII i XIV w.* (37-45).

КАКАРЕКО J., *Idea Unii Kościelnej w Czasach Władysława Jagielly* (46-54).

MOKRY Wl., *Kościół Grecko-Katolicki — jego Dzieje i Sytuacja Obecna* (98-112).

STEPAN A., *Ukraińska Drewniana Architektura Cerkiewna w Dawnej Diecezji Przemyskiej* (113-131).

314. - *O Wprowadzeniu i Ustaleniu Wiary Chrześcijańskiej na Rusi*. Ks. A.D. z Walawy. «Schematismus Univers Venerabilis Cleri Dioeceseos Gr.-Cath. Premisliensis» 1841, p. 182-199.

В нарисі розглядається: Християнство на Русі перед Володимиром В.; хрещення кн. Володимира та киян; дальше поширення християнства на Русі та його утвердження.

3. УКРАЇНЬСЬКА ЦЕРКВА В XIII-XVI СТ.

- 315.** - БЕГУНОВ Ю.К., *Академик Н.К. Никольский о Григории Цамблаке (к вопросу об изучении и издании сочинений Григория Цамблака)*. «Studia Slavica... R. Picchio dicata», Roma, Ist. Univ. Or., Napoli, 1988, p. 19-30.

Після короткої інформації про наукову працю Н.К. Никольського, подано текст з його записаних лекцій про Київського митрополита Григорія Цамвлака, до якого автор додав власний коментар, зокрема про плян видання його (митрополита) численних творів.

- 316.** - БОРИСОВ Н.С., *Церковные деятели средневековой Руси XIII-XVII вв.* Москва, издательство Моск. университета, 1988, с. 200.

Книга переважно, до с. 121, присвячена історії єдиної ще на Русі Київської митрополії. Подано загальні відомості про внутрішній устрій тієї Церкви в 13 ст., висвітлено найважливіші моменти її історії та наведено суспільно-політичні життєписи визначніших церковних діячів, зокрема, митрополитів: Петра (1308-1326), Теогноста (1328-1353), Олексія (1354-1378), Кипріяна (1375-1406), Фотія (1408-1431) та Исидора (1436-1458).

- 317.** - ДМИТРИЕВ М.В., *Православие и реформация*. Изд. Московского Университета 1990, с. 136.

У монографії розглядається історія суспільно-релігійних рухів, що були спрямовані проти православної Церкви на українсько-білоруських землях Польсько-Литовської держави другої половини 16 ст. Йдеться про основні етапи цього процесу, їхню соціальну базу, зв'язок з суспільним розвитком та місце в загально-європейській реформації.

- 318.** - ЗАМАЛЕЕВ А.Ф., *Философская мысль в средневековой Руси (X-XVI вв.)*. Ленинград, изд. «Наука», АН СССР, 1987, с. 248.

На основі багатьох письмових пам'яток XI-XVI ст. у книзі систематично проаналізовано систему поглядів найбільших книжників-мислителів Русі (Іларіона, Кліма Смолятича, Ніла Сорського, Андрія Курбського та ін.), як також зміст найвизначніших філософських збірників та їх залежність від грецьких і болгарських традицій.

- 319.** - КРАВЧЕНКО О., *Полемічна література передунійного періоду: Події, Проблеми, Постанови.* (Православна перспектива). «Збірник праць

Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 154-177.

На історичному тлі у статті розглядається полемічна католицька й православна література, яка постала і розвинулася ще перед Берестейською Унією.

320. - ЯКОБСОН А.Л., *Закономерности в развитии средневековой архитектуры*. Ленинград, Наука, 1985, с. 152.

В книзі описано розвиток середньовічної архітектури, від 5-6 до 14-15 століть, у східних країнах над середземним морем, на близькому Сході, Закавказзі й середній Азії, а також на Русі (93-104).

321. - BUDZYŃSKI Z., *Sieć parafialna prawosławnej diecezji Przemyśkiej na przełomie XV i XVI wieku*. Proba rekonstrukcji na podstawie rejestrów podatkowych ziemi przemyskiej i sanockiej. «Polska-Ukraina...» 1990, s. 135-155.

На основі податкових реєстрів перемиської і сяноцької земель автор старається відтворити парафіяльну мережу православної Перемиської єпархії при кінці 15 — на початку 16 ст., подавши теж назви всіх місцевостей, де парафії знаходилися.

322. - GENCZAK S.A., *Sytuacja wyznaniowa w Przemyślu za Władysława Jagielly*. Wybrane problemy. «Polska-Ukraina...» 1990, s. 105-133.

У 7-х розділах автор обмірковує наступні питання: 1. Церкви й костьоли в Перемишлі в 1387-1399 роках; 2. Участь православних перемиських кругів у реалізації мистецького задуму Ягайла; 3. Перша зміна в стані посідання храмів — її причини і наслідки; 4. Проблема незнаного перемиського владики на тлі забрання катедри на замку; 5. Духовна й артистична кар'єра Галасія і дальші контакти Ягайла з перемиськими малярами ікон; 6. Справа православної катедри в Перемишлі по 1412 р.; 7. Фіктивна заборона на будову церкви в світлі деяких документів.

323. - MONČAK I., *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*. Rome, Ed. Univ. Cath. Ucrainorum; Opera G.-Cath. Academiae Theologicae, vol. LXIII-LXIV, 1987, p. 376.

Після довгих теоретично-богословських міркувань про єдність Церкви у різnorodності, особлившу увагу присвячено участі Київської митрополії у Флорентійській Унії 1439 р., її проголошенню на Русі

пізнішим кардиналом Исидором, та її долі за його наступників — аж до Берестейської Унії 1596 р. Закінчується огляд висновками про особливості автономії Київської митрополії, її відношення до єдности та про боротьбу Київської митрополії за взаємоприйнятне з'єднання.

- 324.** - ORZECZOWSKI J., *Okcydentalizacja Rusi Koronnej w XIV-XV wieku.* «Dzieje Lubelszczyzny I. Między Wschodem i Zachodem», część I. Warszawa, Państwowe Wyd. Naukowe, 1989, s. 21-40.

У статті розглядається окциденталізацію, тобто вплив, який мала на Русь, в границях Польщі, західна, зокрема польська культура, в тому теж — вплив на церковному полі.

- 325.** - ŠEVČENKO I., *Russo-Byzantine Relations after Eleventh Century.* «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass. 1991, p. 267-283.

Візантійські впливи на Київ, а пізніше теж і на Москву, то перебільшуються, то применшуються. Стаття з'ясовує якими були після 11-го століття загальні стосунки між Візантією і різними частинами поділеної вже Русі, якими — літературні та церковні контакти, зокрема — в 14-му столітті.

- 326.** - SŁIWA T., *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII-XIV wieku.* «Chrzest Litwy», Lublin KUL 1990, s. 15-32.

Автор описує вплив, який у 13-14 ст. православна Церква Київської митрополії мала на ще поганську тоді Литву, що в тому часі зайняла велику частину українських земель.

4. БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ І ІІ ДОБА

- 327.** - АНДРЕЙ МИТРОПОЛИТ, *Римська Унія не для Українців. Експерименти Риму над Українською Душею.* Вінніпег, Місійний Відділ при Консисторії У.Г.П.Ц. в Канаді, 1984, с. 137.

У двомовному (укр. та англ.) тексті православний митрополит вказує на ще й тепер «тяжкі наслідки Берестейської Унії для українського народу».

- 328.** - БАРАН О., *Спроби єдности Церков в Католицькій перспективі.* «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 236-268.

На широкому церковно-історичному тлі автор представляє спроби поєднання Церков, починаючи ще з Флорентійської Унії, і присвячує головну увагу унійним змаганням Київських митрополитів — Й. Рутського й Петра Могили.

329. - Блажейовський Д., *Українські Церковні Унії: Константинопільська, Римська і Московська*. «У Пошуках Історичної Правди. Збірник на пошану М. Чубатого» (У Пошуках...). Н.Й.-Париж-Сідней-Торонто, НТШ, Іст.-Філ. секція, т. 205, 1987, с. 219-285.

У розвідці зроблено спробу розглянути українські церковні Унії: Константинопільську, Римську і Московську з української національної позиції. З'ясовується наскільки вони були корисними для українського народу, що дали для вироблення і втримання церковної й національної ідентичності та для інтернаціональних релігійних, культурних і політичних зв'язків.

Стаття появилася також окремою відбиткою. Н. Йорк-Париж-Сідней, Торонто 1987, с. 68.

330. - Грушевський М., *Культурно-національний рух*. «Жовтень», Львів 1989, ч. 1, с. 95-108; ч. 2, с. 101-116; ч. 3, с. 93-105; ч. 4, с. 86-102.

Праця (передрук книжки з 1912 р.) академіка М. Грушевського складається з передмови, короткого переднього слова та 17 розділів, що присвячені явищам і процесам на Україні кінця XVI - початку XVII ст. Майже всі вони розвивалися на тлі церковного життя в Україні, а його прояви переважно є прямим предметом дослідів автора, як засвідчують уже й назви тринадцяти розділів праці: «Занепад укр. життя у XV-XVI вв.»; «Упадок церковного життя»; «Розквіт польської культури і його впливи на укр. громадянство»; «Реформаційні течії»; «Початки нового життя»; «Консервативні поступові течії»; «Ідеї національної освіти»; «Острозька академія»; «Вступ до релігійно-національної боротьби: справа календаря»; «Унія»; «Боротьба з унією»; «Літературна полеміка з приводу унії»; «Політична боротьба».

Вперше вони були прочитані як лекції у Києві 1908 р. Подальші чотири розділи: «Козаччина в обороні церковної справи»; «Перенесення культурної роботи до Києва»; «Київське Братство й організація національних сил» та «Нова ерархія» побачили світ щойно з виходом монографії.

331. - Гудзяк Б., *Західна історіографія і Берестейська Унія*. «Богословія» 1990, с. 123-136.

На тлі західної церковно-релігійної історіографії, автор дає конспективний огляд унієзнавства від 1896 р. — часу тристалітнього ювілею Берестейської Унії.

Пор. ще також: Ленцик В., *Берестейська Унія в світлі сучасної історіографії*. «Сівач», Стемфорд 1990, чч. 17, 18, 19, 20.

332. - Жила В., *Національно-релігійні особливості Католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI - початку XVII сторіч.* «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя», 1988-1989, с. 178-207.

На церковно-історичному тлі автор аналізує національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури на українських землях при кінці 16 — на початку 17 ст., та її головних представників.

333. - Косів М.В., *Повернення до віри батьків — процес невідворотний.* «Нова Зоря», Шикаго, 1990, ч. 9, 10, 11.

У статтях представлено невідворотний, за словами автора, процес повернення до віри батьків, на який при кінці 16-го століття рішилися церковні провідники не з особистих міркувань, а щоб вивести народ з глухого кута, і тим самим не зрадити його, а — порятувати.

334. - Микитась В.Л., *Українська література в боротьбі проти Унії.* Київ, «Дніпро», 1984, с. 253.

В суто «антиуніятському» виданні описана «довговікова ідеологічна боротьба української прогресивної дожовтневої і радянської літератури проти насильних зрадницьких Берестейської й Ужгородської Уній», з окремими розділами, які присвячені І. Вишенському, М. Андреллі, І. Франкові та Я. Галанові.

335. - Мончак І., *Помісність Київської Церкви на Берестейських синодах.* «Укр. Історик», Кент 1990, с. 12-27.

У статті описано Берестейські Синоди, що не означали ані віросповідної, ані обрядової, ані юрисдикційної зміни, а були тільки прагненням Київської єрархії до утвердження помісних прав Київської Церкви, яке вони залишили до завершення наступним поколінням.

- 336.** - Петляков П.А., *Уніатська Церква — ідейний ворог трудящих (Критика ідеології і політики клерикального антикомунізму)*. Львів, «Вища Школа», 1976, с. 156.

«У монографії — за словами цього видання — на широкому історичному матеріалі, який здебільшого ще не залучався до наукового обігу, розкрито реакційну роль уніатської церкви як знаряддя національного і соціального гноблення західноукраїнських трудящих».

- 337.** - Стахів М., *Причини відновлення унійних заходів*. «Сівач», Стемфорд, 1991, чч. 15-22; 1922, ч. 1.

На основі підтверджених документально історичних фактів, у статті вказується, що ініціатива у справі з'єднання Церкви Київсько-Галицької митрополії вийшла від самих українців і білорусів, від церковних і світських чинників Церкви.

Пор. теж його: *Вся Ієрархія за з'єднання з Римом*. Там же 1992, ч. 3-10.

- 338.** - Уткін О.І., *Унія: шлях зради і ганьби*. Ужгород, «Карпати», 1987, с. 176.

У названому науково-популярним виданням пасквілі, як там сказано «аргументовано викриваються спроби фальсифікаторів, піддається неспростовній критиці реакційна діяльність еміграції».

- 339.** - Яковенко С.Г., *Бресткая церковная Уния: политические и идеологические аспекты (Вторая половина XVI в.)*. Москва, АН СССР, 1988, с. 22.

В авторефераті подано характеристику дисертації на цю тему, структуру та основний зміст праці. Вона складається з огляду історіографії та використаних джерел, опису контрреформації, зокрема — на землях Польщі другої половини 16-го ст. та опису в цьому контексті основних етапів реалізації церковного з'єднання, завершеного 1596 р. в Бересті.

- 340.** - *Берестя*. Жовтень, 1596 рік. Львів, Фонд дух. відродження ім. А. Шептицького, 1990, с. 46. Упорядники: Гайова О., Стефанюк І.

Видання присвячене Берестейській Унії 1596 р. та пов'язаним з нею документам. Сюди увійшли: Декрет Унії, що його 18.10.1596 р. підписали всі владики Київської митрополії, крім Львівського та Перемиського;

видання з 1896 р.: «Пам'ятка 300-літнього Ювілею Унії Берестейської» (с. 13-27); видання з 1973 р.: ШЕВЦВ І., «За Єдність Церкви і Народу» (с. 29-44), в якому подано 7 чинників, що — на думку автора — спричинили об'єднання Київської митрополії з Апостольським Престолом.

341. - Славяне и их соседи. Выпуск 3. *Католицизм и православие в средние века*. Москва, АН СССР, Инст. Славяноведения и Балканистики, 1991, с. 176.

Збірник доповідей з XVIII міжнародного конгресу візантиністів в більшості присвячений проблемам Укр. Церкви, головню в періоді Берестейської Унії. В окремих доповіді-статті: ЯКОВЕНКО С.Г., *Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг.* (41-58); ФЛОРЯ Б.Н., *Брестские синоды и Брестская Уния* (59-75); ДМИТРИЕВ М.В., *Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI - первой половине XVII в.* (76-95); КУРАКИН Ю.Н., *Распространение католичества и униатства на землях Чергиговского воеводства Речи Посполитой в первой пол. XVII в.* (96-108); РОГОВ А.И., *Киевский митрополит Петр Могила как антиуниатский полемист* (109-118); ТУРИЛОВ А.А., *К истории проектов ликвидации Брестской унии* (неизвестное послание князя К.К. Острожского патриарху Йову) (1604); ФЛОРЯ Б.Н., *Послание Йосифа Курцевича князю Григорию Четвертинскому*.

342. - BARAN A., *Die Bemühungen um die kirchliche Einheit aus katholischer Sicht*. «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1988, S. 97-127.

У розвідці представлено унійні змагання Української Церкви, починаючи ще з 13-го ст.; на Ліонському Соборі 1245 р., через Флорентський і Берестейські Собори, — до пізніших спроб поєднання між З'єднаною і Українською Православною Церквами, зокрема — за митрополитів Веляміна Йосифа Рутського та Петра Могили.

343. - DESCHLER J.P., *Unierte Kirchen. Einheit und Trennung, Schisma und Union in Geschichte und Gegenwart*. «Der Christ. Osten», Würzburg 1991, S. 83-89, 152-160, 215-230, 289-300.

У статті «З'єднані Церкви: Єдність і Поділ; Схизма й Унія в минулому й сьогодні» автор аналізує: 1. Унії державні й церковні; 2. Автономні території в одній Церкві; 3. Різні церковні обряди і їхні назви, в тому теж Українську Католицьку Церкву, з біографіями її підпільних єпископів; 4. Причини поділу; 5. Невдалі церковні Унії; 6. Часткові Унії, при тому най-

більше про Берестейську Унію 1596 р., з короткою історією Української Католицької Церкви, з її катакомбами і «перестройкою» та часткові Унії — екуменічна проблема.

- 344.** - DUPUY B., *Recherches sur l'Union de Brest*. Fascicule tiré de la revue ISTINA XXXV (1990), n. 1, p. 72.

У 35-му томі «Істини», ч. 1, подано в окремому випуску: Коротку історію Берестейської Унії; Артикули Берестейської Унії; Діялог Рутський-Могила в справі з'єднання всіх русинів, а в додатку — Пропозиції київ. митрополита Й. Рутського з 1624 р. для Конгрегації Поширення Віри, і список Київських та Московських митрополитів.

- 345.** - HALECKI O., *Dzieje Unji Kościelnej w Wielkiem Księstwie Litewskiem (do r. 1596)*. «Pamiętnik VI Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie», Lwów 1935, s. 311-319.

ТОМКІЕВІЧ W., *Dzieje Unji Kościelnej w Wielkiem Księstwie Litewskiem (1596-1795)*. Ibidem, s. 320-328.

Перший автор дає перегляд кількох унійних спроб ще перед Берестейською Унією, а другий — подібний огляд про церковну Унію після 1596 — до 1795 р., зокрема — на Литві.

- 346.** - MIRONOWICZ A., *Unia Brzeska w świetle historiografii*. Uwagi o stanie badań. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 161-175.

У світлі історіографії автор подав свої зауваження про стан дослідів над Берестейською Унією 1596 р., зібравши і стисло схарактеризувавши майже всю багату історичну літературу, яка цій темі була присвячена, зокрема — після останньої війни і передусім — у Польщі.

- 347.** - СТЕПОВУК D., *Cristianesimo e cultura in Ucraina: prospettive e conclusioni*. «Cristianesimo e Cultura in Europa». Memoria, Conoscenza, Progetto. Atti del Simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991). Roma-Forlì, Edizioni CSEO, p. 69-81.

Предметом доповіді є розвиток християнства серед українського народу, зокрема — в період Берестейської Унії (1596) і після неї, та його сучасний стан.

У збірнику багато інших статей, які теж заторкують чи насвітлюють й Українську Церкву.

- 348.** - SUTTNER E. Chr., *Gründe für den Misserfolg der Brester Union*. «Der Christ. Osten», Würzburg 1990, 5, S. 230-241.

У статті автор розглядає — хоч не всі і не найважливіші — чинники, що не дозволили Берестейській Унії 1596 р. об'єднати всіх українських і білоруських вірних в одну Церкву, а навіть довели до їхнього поділу.

- 349.** - SUTTNER E. Chr., *Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche*. «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1990/1, S. 3-21.

У дискусійній статті описано позитивні й, на думку автора, негативні сторінки Берестейської Унії, що, однак, зв'язані з кожною більшою, меншою чи, навіть індивідуальною, унією. Досі вони в комплексі ніколи належно не розумілися загалом, і не кожен хоче їх зрозуміти.

- 350.** - SZEPTYCKYJ A., *Le Rôle des Occidentaux dans l'Oeuvre de l'Union des Églises*. «Stoudion» 1926, 6, p. 152-169; 1927, p. 3-18, 49-60.

Це доповідь, яку митр. А. Шептицький прочитав у Римі 1923, з доданим вступом та поясненнями. Предметом доповіді були: проблема масових поворотів до Єдності; три теорії про поворот Росії до Єдності; міркування про Унію в Росії й на Заході.

Голяндською мовою появилася ця стаття старанням о. Перрідона в: Nijmegen, «Instituut voor Byzantijnse Studies», 1959, p. 34.

Пор. ще його: *Twee Mentaliteiten de Psychologie van de Hereniging*. 'S Hertogenbosch, Periodieke Uitgave van Het Geert Groote Genootschap, N. 708, 1958, S. 36.

- 351.** - WERNUN P., *Geschichte der Union im Ostslawischen Raum*. «Der Christliche Osten», Regensburg 1939, S. 311-336.

Стаття — короткий нарис про унійні змагання впродовж історії серед українців, білорусів та росіян.

Пор. теж його: *Geschichte der Union in Byzanz und Südosteuropa*. Ibidem, S. 294-310.

- 352.** - ZYLA W., *Die national-religiösen Besonderheiten der katholischen polemischen Literatur in der Ukraine Ende des 16, Anfang des 17. Jahrhunderts*. «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1988, S. 45-71.

Після довшого насвітлення церковних та політичних обставин на українських землях, у статті розглядається полемічна література, яка при

кінці 16-го і на початку 17-го ст. розвинулася тут після Берестейської Унії 1596 р.

Пор. ще: GIRAUDO G., *L'eresie come «filo rosso» nella storia della Rus.* «Studia Slavia... R. Picchio dicata», Roma, Ist. Univ. Or., Napoli, 1988, p. 299-310.

353. - *L'Union de Brest (1596) et l'Avenir de l'Eglise d'Ukraine.* «Istina» XXXV, Paris 1990, p. 1-107.

Це число майже в цілості присвячене Київській митрополії після Берестейської Унії: з короткою її історією (Dupuy В.) та додатками, що появилися окремим виданням, під заг.: *Recherches sur l'Union de Brest* (1990), а також — зі статтями:

DUPRE В., *L'«orthodoxie» de la Rus de Kiev* (80-99).

МАКСЫМІВ V., *La constitution de la hiérarchie dans la Rus de Kiev* (89-93).

DUPUY В., *La concession du saint myron à la métropole de Kiev (XIV siècle) et ses aspects actuels* (94-104).

При кінці поміщено ще документи з візиту М. Горбачова у Ватикані 1989 р.

5. УКРАЇНСЬКА КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ПІСЛЯ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ

354. - Гриник В., *Мучеництво гр. кат. Церкви на Волині і Білорусі 1827-1839.* «Бескид», Перемишль 1939, чч. 16-24.

У 9-х числах тижневика «Бескид» автор описав мучеництво гр. кат. Церкви на Волині та Білорусі, яке довершено в рр. 1827-1839. Причинами упадку тієї Церкви були: 1. Насильство російського уряду; 2. Зрада вищого духовенства; 3. Латинізація і полонізація через польських священників і дідачів; 4. Незгода між єпархіяльним і монашим духовенством та 5. Неосвіченість й обтяженість родинами світського духовенства.

355. - Герич Ю., *Сучасна ситуація в нашій Церкві і який вихід.* Торонто, Братство Укр. Католиків Торонт. Єпархії, 1976, с. 27.

У статті-довіді стисло окреслено питання: 1. Чому занепала наша Церква на Батьківщині?; 2. Чому і як дійшло до церковної кризи в діаспорі?; 3. Який вихід з такої ситуації?

- 356.** - Сеник С., *Латинізація в Українській Католицькій Церкві*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 269-287.

У розвідці авторка аналізує початки та причини й розміри латинських впливів, які частково мали місце в Українській Католицькій Церкві після Берестейської Унії 1596 р., зокрема — у 18 ст.

- 357.** - Сухомлитов М., *Унечтоженная диссертация Н.И. Костомарова в 1842 году*. «Древняя и новая Россия». Исторический иллюстрированный ежемесячный сборник 1877, год третий, т. I, с. 42-55.

Хлебников Л.М., *Сожженная диссертация Н.И. Костомарова*. «Вопросы истории» 1965, 9, с. 213-215.

Автобиография Н.И. Костомарова. Москва 1922, с. 155-164.

У всіх статтях описуються обставини, що передували рішенню спалити докторську дисертацію М. Костомарова «О значенні Унії в історії Зап. Русі», бо в ній «множество дерзких выражений насчет восточной церкви и ее патриархов, критиковалася мудрая политика государей».

- 358.** - АДАМЧУК М., *Spoleczno-gospodarskie polozenie ludności unickiej diecezji przemyskiej w latach 1772-1848*. «Przemyskie Zapiski Historyczne» 1987, S. 89-122.

Предметом цього огляду, з численними таблицями, є греко-католицька людність, що замешкувала терен Перемиської єпархії, особливо — її суспільне і господарське становище в 1772-1848 рр., та частково — стан духовенства і парафій, порівняно з латинськими.

- 359.** - ВІЄЊКОВСЬКИЙ Л., *Kultura intelektualna w kregu Kościoła Wschodniego w XVII i XVIII w.* «Dzieje Lubelszczyzny», VI. «Między Wschodem i Zachodem», część I. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, s. 107-126.

У нарисі схарактеризовано рівень культури з'єданого духовенства, єпархіяльного й монашого (Василіян), тобто — їхню освіту, виховання, інтелектуальну діяльність в Литовсько-Польській державі.

- 360.** - FENCZAK A.S., *Z dziejów inicjatyw polskich na rzecz uregulowania stosunków między obrządkiem Kościoła katolickiego — «artykuły» arcybiskupa lwowskiego Jana Skarbka z 1714 r.* «Polska-Ukraina», 1990, s. 167-180.

У статті автор розглядає: автентичність артикулів аеп. Скарбка в справі налагодження стосунків між обрядами Католицької Церкви; обставини, в яких вони постали і їхній зміст та історичне значення. При кінці подано текст цих артикулів.

361. - GAWRYŚ C., *Ruska Wiara*. «Więź», Warszawa 1988, n. 7-8, s. 116-130.

Стаття присвячена парафії в Костомлотах над Бугом, єдиній т.зв. неоуніятській громаді, що має офіційну назву: Католицька парафія візантійсько-слов'янського обряду. Її осередком є стара, пам'яткова, дерев'яна церква 17 ст., на фасаді якої над дверима виписано: «Святилище Підляських уніятів», а на бічній стіні: «1000 років», признаючись тим самим до тисячоліття хрещення Київської Русі.

362. - HRYNIEWICZ W., *Der «Uniatismus» im katholisch-orthodoxen Dialog*. OKS, Würzburg 1990, S. 319-338.

У статті описано постанову дискусійної спільної декларації, з якою інтернаціональна комісія для діалогу між Католицькою і Православною Церквами, з днем 15 липня 1990 р. виступила в справі т.зв. «уніятизму» в східних Церквах, зокрема — в Укр. Католицькій Церкві.

Пор.' на цю тему ще: FORTINO E.F., *Il Dialogo con l'Orthodossi e le Chiese Orientali Cattoliche*. «Oriente Cristiano», Palermo, 30-3, 1991, p. 3-9.

RIZZI M., *Unione e Uniatismo*. Ibidem, p. 10-15.

363. - HRYNIEWICZ W., *Der «Uniatismus» und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*. OKS, Würzburg 1991, 2/3, S. 210-221.

Автор розглядає проблему т.зв. «уніятизму», точку зору православних, і шлях яким, при повній свободі сумління, можна продовжити діалог між Церквами — католицькою і православною.

364. - KOŁBUK W., *Przechodzenie Unitów na obrządek łaciński w diecezji Chełmskiej w XIX wieku*. «Dzielo...», Lublin 1988, s. 209-220.

У розвідці автор розглядає масштаби переходу Холмських уніятів на латинський обряд в 19 ст., зокрема — причини того переходу: брак підтримки з боку польського духовенства, перемішання обох обрядів і страх перед насильним приєднанням до православ'я. В кращих обставинах можна було цього переходу уникнути.

- 365.** - KOŁBUK W., *Duchowieństwo Unickie w Królestwie Polskim wobec Polskich Poczynań Niepodległościowych*. «Chrześc. Wschód», Lublin, Kat. Uniwersytet, 1989, s. 21-30.

В історичних джерелах мало даних про ставлення греко-католицького Духовенства Холмської єпархії до польських повстань 1830 і 1863 рр. Виглядає, що значна його частина цим повстанням симпатизувала, а декотрі з духовних і їхніх родин навіть брали в них активну участь.

- 366.** - KOŁBUK W., *Martyrologium Unitów Podlaskich i Chełmskich w prozie i poezji końca XIX i początku XX wieku*. «Chrz. w św.», n. 8-9, Warszawa 1988, s. 208-217.

У розвідці зібрано відгуки польської прози й поезії кінця 19-го — початку 20-го ст., зокрема — С. Жеромського, С. Реймонта, С. Коверської, М. Конопницької та інших — на переслідування Холмських і Підляських уніятів.

- 367.** - KUMOR B., *Projekt organizacyjnego zjednoczenia Kościoła Łacińskiego i Unickiego w Polsce w 1789 roku*. «Chrześc. Wschód», Lublin, Kat. Uniwersytet Lubelski, 1989, s. 11-19.

У статті розглядається латинськомовний проект 1789 року, за яким вірні східного й західного обрядів мали підчинитися тільки одному єпископові. На східних теренах Литовсько-Польської держави, крім Київської архієпархії, мали б існувати три єпископства латинські і три східні.

- 368.** - ŁOMACZ B., *Neounia w Diecezji Siedleckiej*. «Chrześc. Wschód», Lublin, Kat. Uniwersytet, 1989, s. 55-75.

Предметом огляду є т.зв. «Неоунія», яка постала у міжвоєнній Польщі, зокрема її впровадження в Седлецькій дієцезії — в трьох етапах: 1. Початки неоунії, які були спробою зорієнтуватися в потребах населення; 2. Експансія неоунії — від еригування першої парафії візантійського обряду в 1925 р. — до видання 1929 р. Буллі «Laudabili»; 3. Стабілізація неоунії — до вибуху другої світової війни.

- 369.** - PIWOWAR E., *Pierwszy Synod Unicki Eparchii Przemyskiej (1693)*. «Polska-Ukraina...», 1990, s. 157-166.

Стаття присвячена I-му Синодові Перемиської єпархії 1693 року, що його скликав єп. Інокентій Винницький. Подається причини його скли-

кання, час, місце й кількість учасників; синодальні тексти і рішення, що на синоді були ухвалені.

370/1. - SENYK S., *The Ukrainian Church and Latinization*. «Or. Christ. Per.», Roma 1990, 1, p. 165-187.

У статті авторка розглядає латинські впливи на Літургію та обряди З'єднаної Церкви Київської митрополії — після Берестейської Унії 1596 р., до останніх часів.

Пор. теж її: *Латинізація в Українській Церкві Католицькій*. Люблін, Свічадо, 1990, с. 31.

370/2. - SENYK S., *Uniatism and Universalism in the Life and Activity of Metropolitan Joseph Veljamy Rutzkyj*. Estratto dal volume: *Il Battesimo delle Terre Russe*. Bilancio di un Millennio, a cura di S. Gracioti. Firenze, Leo S. Olschki ed., 1991, p. 334-344.

Київський митрополит Й.В. Рутський — один з найвизначніших митрополитів З'єднаної Української Церкви. Авторка намагається відповісти на питання: чим була для нього Унія — З'єднання з Апостольським Престолом і як він бачив цю, очолювану ним Церкву, у взаємовідносинах з іншими Церквами.

6. УКРАЇНЬСКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ВІД XVII СТ.

371. - Антонович Марко, *Українська Православна Церква в XVIII і XIX Століттях*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 288-300.

У статті описано Українську Православну Церкву 18 і 19 ст. з поділом її історії на 4 періоди: 1. Період Гетьманської України до 1760 р.; 2. Період до початку 19-го століття, коли російський уряд посилив уніфікаційний процес; 3. Період найбільшого занепаду — до кінця Кримської війни і 4. Період відродження свідомого укр. релігійного життя, який не кінчається 1900 роком, але продовжується до революції 1917 р.

372. - Воронин О., *І світло в темряві світить*. (Укр. Православна Церква під час другої світової війни). «Сучасність», Мюнхен 1987, ч. 7-8, с. 137-149; ч. 9, с. 67-74.

Стаття — короткий нарис про стан і діяльність Української Право-

славної Церкви в часі другої світової війни, від 1939 — до 1944 року, коли майже всі єпископи виїхали на Захід.

Пор. теж його: *Від Великодня до Великодня. З хроніки УАПЦ*. Там же 1990, с. 213-219.

373. - Воронин О., *У темній неволі: Укр. Православна Церква у 19 столітті*. «Сучасність», Мюнхен 1988, ч. 7-8, с. 206-217.

Православна Церква в Україні від 1686 р. була підпорядкована чужій владі. Її очолював чужий єпископат і навіть єпископи українського походження були далекі від свого народу. Тільки частина священства зуміла зберегти пошану до свого народу, хоча й воно було виховане в про-російських семінаріях. З числа 12000 священників на території України тільки малий відсоток включився після 1917 р. у боротьбу за незалежність, і тільки 11% парафій перейшли до Укр. Автокефальної Прав. Церкви.

374. - Воронин О., *Царгород і Православна Церква на Україні після Переяславської угоди*. «Сучасність», Мюнхен 1989, ч. 3, с. 74-82.

Автор розглядає стан Укр. Православної Церкви після Переяславської Угоди, та її передачу з-під юрисдикції Царгородського патріарха — під Москву.

375. - Єринюк Р., *Підпорядкування Київської митрополії московській Патріархії 1685-86*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 732-749.

У статті автор аналізує проблему автономії Української Православної Київської митрополії в 2-й половині 18-го ст., її підпорядкування Московському патріархатові, а також подає оцінку цього питання українською, московсько-російською та радянською історіографіями.

376. - Жуковський А., *Справа єдності Церков у XVII ст.* (Православна Перспектива). «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 208-235.

У статті описано спроби поєднання Церков, які мали місце в 17 ст., і в яких центральною постаттю був Київський митрополит Петро Могила.

377. - Кротевич А., Аєп., *До ідеології Української Автокефальної Православної Церкви*. «Сучасність», Мюнхен 1990, ч. 7-8, с. 199-212.

У статті, яку передруковано з органу УАПЦ «Церква і Життя», ч. 1, 1928, розглядається: Відокремлення Церкви від держави; Соборно-правність; Українізацію; Християнізацію; Автокефалію; та Єднання Церков.

Пор. теж: HAYER F., *Wandlungen in der ukrainischen autokephalen orthodoxen Kirche*. «Kyrios», Berlin 1970, S. 84-89.

378. - Липківський В., *Українська Православна Церква*. (Коротка історія). Вінніпег, Консисто́рія Укр. Прав. Церкви в Канаді, 1934, с. 36.

В передруку з журналу «Церква і Життя», автор коротко описав: Українську Церкву в давньому минулому, спосіб, у який її позбавлено автокефалії та розірвано її зв'язок з Царгородським патріархом, повернення собі волі Українською Церквою, та роллю рідної мови в ній.

379. - МІНЕНКО Т., *Змагання за незалежнення Української Православної Церкви*. «Збірник праць Ювіл. Конгресу», Мюнхен, Наук. Конгрес у 1000-тя, 1988-1989, с. 763-791.

У статті автор подає короткий огляд змагань Української Православної Церкви після 1917 року до свого незалежнення чи автокефалії — в Україні, Польщі і також — на еміграції.

380. - Плохий С.Н., *Борьба украинского народа с католической экспансией (XVI-XVII вв.)*. Днепропетровск, Министерство высшего и среднего специального образования СССР - Днепропетровский Государственный Университет, 1987, с. 64.

У навчальному посібнику простежуються джерела до історії проти-католицької боротьби серед українців від 2-ої половини 16-го — до середини 17-го ст. Багато уваги приділяється клясифікації Ватиканських документів та характеристиці умов, у яких з'явилися й діяли найважливіші папські документації. В посібнику є огляд основних публікацій Ватиканських джерел з історії східно-слов'янських земель цього періоду й подається характеристика джерельних збірок в архівах та бібліотеках Радянського Союзу, зокрема — в Центральній Науковій Бібліотеці АН в Ленінграді та у Львівській Бібліотеці ім. В. Стефаніка АН України.

381. - ТРОХАНОВСЬКИЙ П., *Дніпрове Тисячоліття на схилах Карпат*. «Церковний Календар», Сянік, Прав. Єпархія Перемисько-Новосанчівська, 1989, с. 60-73.

Святкування 1000-ліття Хрещення Київської Русі у парафіях Перемисько-Новосанчівської Єпархії. Там же 1990, с. 79-111.

У хронологічному порядку описано святкування, що з нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі проводилися в різних місцевостях православної Перемиської єпархії, з додатком до кожної короткої їхньої попередньої історії та світлин.

382. - Сисин Ф., *Релігія, культура та нація на Україні в XVII ст. в українській православній думці XX-го ст.* «Сучасність», Мюнхен 1989, ч. 1, с. 50-62.

У розвідці обговорюється, наскільки в 17-му ст. в Укр. Православній Церкві можна встановити головні засади автокефальної ідеології, якими є: Відокремлення Церкви від держави; Автокефалія; Соборноправність; Українізація і Християнізація життя.

383. - Хорошев А.С., *Политическая история канонизации (XI-XII вв.)*. Москва, изд. Московского Университета, 1986, с. 208.

Предметом студії, з марксистських позицій, є політична історія канонізацій в Православній Церкві, спочатку в Київській Русі, пізніше — тільки в Московщині. При кінці подано покажчик імен.

384. - ЧЕХІВСЬКИЙ В., *За Церкву, Христову громаду, проти царства тьми.* «Сучасність», Н. Йорк 1991, ч. 2, с. 89-117.

Богословську статтю В. Чехівського видано окремою брошурою в Харкові 1922 р. й перевидано в Парижі 1947. У ній автор прагне виправдати постанови Української Автокефальної Прав. Церкви й висвячення її єпархії — без участі єпископів.

385. - *Владения и крепостные крестьяне Русской церкви в конце XVII века.* Москва, Академия Наук СССР, Институт Истории СССР, Центральный Государственный Архив Древних Актов, 1988, с. 168.

Після короткого вступу, у виданні, на основі перепису 1678 р., подано відомості про маєткові посілости духовенства та монастирів в Росії кінця 17-го ст. В коментарі окремо розглядаються міські посілости Церкви в Росії другої половини 17-го ст., с. 103-129, та її землеволодіння від 10-го до 20-го ст., в тому теж — на українських землях. В Додатку, с. 143-164, подано огляд усіх монастирів і монашества від 9-го ст. до 1917 р. в цілій Російській імперії, отже — і в Україні.

386. - *Русское православие: веки истории*. Москва, Изд. Политической Литературы, 1989, с. 720.

У збірному виданні 14 істориків і філософів висвітлюють широке коло проблем, зв'язаних з історією Православної Церкви на Русі і пізніше — в Росії. Визначається її роля і місце в культурно-історичному процесі — аж до радянського періоду. Перший розділ: *Церква в Давній Русі до к. XII ст.* (10-70) — опрацював Я.Н. Шапов. До цього періоду частково відноситься також розділ: *Землеволодіння Православної Церкви і її господарсько-економічна діяльність (XI - поч. XX в.)*, який опрацював А.И. Володарский. Прикінці подано покажчики предметний та іменний.

387. - ANTONOVYČ M., *Die Ukrainische Orthodoxe Kirche im 18. und 19. Jahrhundert*. «Jahrbuch der Ukrainekunde», München 1988, S. 128-139.

Огляд присвячено Православній Церкві на Україні у 18-му та 19-му ст., коли її підпорядковано Московському патріархатові, а пізніше — Синодові, який царські власті використовували для російщення вірних.

388. - AUGURSKIJ M.S., *Die Judenchristen in der Russisch-Orthodoxen Kirche*. «Ostkirchliche Studien», Würzburg 1974, S. 138-176; 281-300.

Автор розглядає поширену серед жидів тенденцію до прийняття християнської релігії в рамках Російської Православної Церкви, також і — на українських землях. Стаття обмежується передусім до 19-го ст., і містить довші біографії 4-х визначніших конвертиків: архимандрита Натанаїла (1820-1887), родом з Теофополя на Волині, Олександра Алексєєва (1820-1895) з Поділля, С.Н. Слепяна (1852-1912) з Мінська, та П. Дрейзіна († 1894) з Житомира.

389. - BENDZA M., *Tendencje unijne względem Cerkwi Prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*. Warszawa, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1987, s. 243.

У праці розглядаються: 1. Проблеми Православної Церкви на конвокаційному, елекційному та коронаційному сеймах у 1674-1676 рр.; 2. «Colloquium Amicabile» (1679); 3. Унійні тенденції владик Львівської, Перемиської та Луцької і Могилівсько-Мстиславської епархій, і 4. Втілення Київської митрополії у Московський патріархат та Гжимултовський трактат і його вплив на долю Православної Церкви в польсько-литовській державі. При кінці подані джерела й література.

- 390.** - DZIEGIELEWSKI J., *O Tolerancję dla zdominowanych: polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986, s. 300+20.

В об'ємистому науковому виданні представлено відносно толерантну релігійну політику, яку в часі королівства Владислава IV Польсько-Литовська Річпосполита проводила як до православних, так і до протестантів.

Rec.: HUS, vol. XIV, 1/2, 1990, p. 191-194 (Sysyn F.).

- 391.** - GOLDBLATT H., *Orthodox Slavic Heritage and National Consciousness: Aspects of the East Slavic and South Slavic National Revivals*. «Harvard Ukr. Studies» 1986, p. 336-354.

Метою статті було показати, передусім на історичному тлі Руської Церкви, що в 17-му та 18-му ст. постали в православно-слов'янській культурі нові відносини між наднаціональними тенденціями та народними течіями.

- 392.** - JOUKOVSKY A., *Der Versuch einer Kirchenvereinigung im 17. Jahrhundert. Aus der Perspektive der Orthodoxen*. «Jahrbuch der Ukrainekunde» 1988, S. 72-96.

Автор розглядає спроби церковного об'єднання між обома українськими Церквами, що їх в першій половині 17-го ст., провадив зокрема, Київський митрополит Петро Могила. Прикінці додано 2 документи з римських архівів, які ці зусилля ілюструють.

- 393.** - KANIA J., *Likwidacja Cerkwi na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym*. «Chrześcijanin w Swiecie», 14, 1982, nr. 6 (108), s. 50-89.
Rozbiórki Cerkwi na Lubelszczyźnie w Roku 1938, a Stanowisko Biskupa Fulmana. «Chrześc. Wschód» 1989, s. 31-53.

У першій статті автор описує ліквідацію українських церков на Люблінщині в міжвоєнній Польщі, а в другій говорить про нищення церков у 1938 р. й осудження цієї акції Люблінським єпископом Фульманом.

- 394.** - КОНУТ Z.E., *The Problem of Ukrainian Orthodox Church Autonomy in the Hetmanate (1654-1780)*. HUS XIV, 3/4, December 1990, p. 364-376.

У нарисі автор описує долю Православної Церкви впродовж цілого

гетьманського періоду і міру її спроможності зберегти елементи своєї автономії — перед тим, як вона була цілковито абсорбована в Російську Православну Церкву.

395. - LUZHNUTSKYI G., *The Russian Persecution of the Ukrainian Orthodox Church*. «The Ukr. Review», London, 1988, 1, p. 47-58.

У першому розділі описано боротьбу за встановлення Укр. Автокефальної Православної Церкви в Україні після революції 1917 р., а в другому — дві хвилі переслідування тієї Церкви, які комуністична влада провела в 1918 і в 1936 рр.

396. - PAPIERZYŃSKA-TUREK M., *Między Tradycją a Rzeczywistością. Państwo wobec Prawosławia 1919-1939*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, s. 484.

Предметом праці є політика другої Річипосполитої стосовно Православної Церкви в Польщі у рр. 1918-1939. Після першої, історичної частини, у другій головній частині розглядаються: Основи і напрямки політики польської держави відносно Православної Церкви, з наступними розділами — Політичні аспекти автокефалії Православної Церкви; Її правне положення; Питання національного обличчя Православної Церкви; Величина її інституцій та її матеріальний стан і Неоунійна акція. При кінці подано велику бібліографію та іменний покажчик.

397. - PAPIERZYŃSKA-TUREK M., *Prawna i materialna sytuacja Kościoła Prawosławnego oraz jego wewnętrzny konflikt narodowy jako część składowa kwestii ukraińskiej*. «Spawa Ukraińska w drugiej Rzeczypospolitej 1922-1926». Kraków, Wyd. Literackie, 1979, s. 100-113.

Спочатку у статті описано правний і матеріальний стан Православної Церкви в Польщі у рр. 1922-1926, як також внутрішній національний конфлікт всередині самої Церкви.

Крім того, на с. 170-2, згадано справу Прав. Церкви на соймі; на с. 245-7 — проблему впровадження Григоріянського календаря; на с. 274-5 — нові стосунки між православною єрархією й українськими послами, в 1924-5 рр.

Греко-католицьку Церкву й українське питання авторка розглядає на с. 94-99.

398. - PAPIERZYŃSKA-TUREK M., *Prawosławie w II Rzeczypospolitej*. «Rocznik Historyczno-Archiwalny», t. IV, 1987, s. 25-54.

У статті авторка намагається відповісти на питання: яке місце займала Православна Церква в Польщі; яка була її національна структура; який був національно-політичний характер тієї Церкви як інституції; і нарешті — яка була державна політика стосовно Прав. Церкви, та які були наслідки цієї політики.

399. - SCHWEIGEL J., *Die Hierarchien der Getrenten Orthodoxie. I. Ihr Gegenseitiges Verhältnis. II. Ihre Kanonische Grundlagen.* «ОСН» 46, 1928, S. 1-76; 54, 1929, S. 277-357.

Після вступу та бібліографії автор подає нарис про Православну Церкву в Радянському Союзі після жовтневої революції, у тому — й на українських землях. Зокрема, описано стосунки між декотрими єрархами, що відокремилися і не творили вже церковної єдності, та висвітлено канонічні основи, на яких ці поділені єрархії базувалися.

400. - ŠEVČENKO I., *The Many Worlds of Peter Mohyla.* «Byzantium and the Slavs», Cambridge, Mass. 1991, p. 651-687.

Майже 20 років (1626-1646) митрополит Петро Могила відігравав провідну роль у культурному й церковному житті Києва і цілої митрополії. Цьому періодові передусім присвячена розвідка. У ній представлено ранні роки Могилы і його освітній почин, інтелектуальні горизонти його і студентів Київської Колегії, ставлення Колегії та її засновника до польської кільканаціональної держави та до козацтва.

401. - STUPPERICH R., *Der Anteil der Kirche beim Anschluss der Ukraine an Moskau (1654).* «Kirche im Osten», Göttingen 1971 (14), S. 68-82.

У статті йдеться про участь Церкви у приєднанні України до Москви 1654 р. Висвітлено у ній церковні й богословські питання; політичні плани грецьких патріархів; протилежні тенденції серед українського духовенства та ставлення гетьмана до різних «партій».

402. - SUTTNER E. Chr., *Peter Mogilas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen.* «Т.Ж. Chr.» 1988, S. 903-914.

У статті розглядається відношення Московської Церкви до західного хрещення в першій половині 17-го століття та позиція Київського митрополита Петра Могилы, вчення якого про важність неправославного хрещення перебрала пізніше також і Російська Церква.

- 403.** - VLASOVSKY I., *The Subjugation of the Kyivan Metropolitan to the Authority of Moscow's Patriarch*. «Millennium», N.Y. (1988), p. 129-146.

У статті описано правовий стан Київської митрополії після Переяславського договору; московські старання, щоб підпорядкувати її московським патріярхам; правовий стан Київських митрополитів у відповідності до декретів царя й московського патріярха з 1685 року, та переговори московського уряду й патріярха з Царгородом у справі підпорядкування Київської митрополії Москві.

ПОКАЖЧИК ІМЕН АВТОРІВ ДО БІБЛІОГРАФІЇ

подані числа стосуються позиції автора творів

А. АВТОРИ КИРИЛИЧНОЇ АЗБУКИ

Абрамов А.И., 214
Абрамович Д., 1
Андрей Ш., м., 327
Андрусак М., 142-3
Аничков Е.В., 221
Антонович М., 371
Арциховский А.В., 2/1

Балик І., 187/1
Баран О., 328
Басовская Н., 222
Бегунов Ю.К., 315
Бенешевич В.Н., 2/2-3
Бережницький Ю., 144
Бибиков М.В., 145-6
Біланюк П., 147
Білон П., 148
Блажейовський Д., 149, 329
Богатюк М., 150
Богомолова М.В., 19
Бойцун А., 223
Борисов Н.С., 316
Боровський Я.ЕЕ., 151
Бородин О.Р., 152
Боцян Й., 3/1
Брайчевський М.Ю., 153
Брюсова В.Г., 154
Бурко Д., 3/2
Бусева И.Л., 155
Былхова М.И., 216

Васильевский В.Г., 221
Вин Ю.Я., 222
Винар Л., 156
Владишевская Т.Ф., 157
Власенко А., 223
Войнар М., 158
Воронин О., 372-374

Галятовський Іо., 4
Герман Г.Г., 218

Глушак АА.С., 165
Головко А.Б., 159
Голубев С.Т., 56/1
Голубоцький П.В., 159/2
Горбач О., 5, 160/1-2, 223
Горский В.С., 161
Гриник В., 354
Громов М.Н., 162
Грушевський М., 330
Гудзий Н.К., 6
Гуменюк Є., 11

Герич Ю., 355
Гудзяк Б., 331

Дмитриев М.В., 317, 341
Домашовець В., 163
Домбровский О., 164, 311
Дорожинський Д., 7
Дулуман Е.К., 165

Єринюк Р., 375

Желиборский А., 40
Жила В., 223
Жуковский А., 376

Заброварний С., 255
Замалеев А.Ф., 166, 318
Земба А., 8
Зоц В.А., 166
Зубарь В.М., 167
Зыков Г.А., 183

Иванов С.А., 168, 225
Иванова К., 172
Исаева В.И., 202

Іванусів В.О., 8
Іларіон, м., 9, 169

- Льницька Л.І., 10
 Ісаєвич Я., 11
 Ісіченко Ю.АА., 12

 Кашуба М.В., 220
 Клочовський Є., 170
 Книш Ю., 171
 Козак С., 172-3
 Козлов Н.С., 162
 Кониський Г., 13
 Кописстенський З., 105
 Косиш В., 126
 Косів М.В., 333
 Кравченко О., 319
 Красковська Л., 174
 Кревза Л., 105
 Крип'якевич І., 14
 Кротевич К., 377
 Крянев Ю.В., 219
 Кузьмин А., 175, 214
 Кумор Б., 176
 Куракин Ю.Н., 341

 Лев В., 223
 Левченко М.В., 221
 Ленчик В., 331
 Липківський В., 378
 Литаврин З.В., 219, 225
 Логвин Г.Н., 15
 Луців В., 255

 Марунчак М.Г., 16
 Марусин М., 177
 Мельникова Е.А., 178
 Мизь Р., 223
 Микитась В.Л., 334
 Милецький А.М., 17
 Мильков В.В., 214
 Міненко Г., 379
 Мірчук І., 307
 Могила П., 40
 Мокрий В., 179
 Молдован А.М., 180
 Мончак І., 335
 Мороз Т.И., 183
 Моця А.П., 224
 Мудрий С., 127
 Музичка І., 77, 181
 Мурьянов М.Ф., 221

 Нагаєвський І., 182
 Назаренко А.В., 222
 Наумов А.И., 225
 Небесняк Я., 18
 Никольський Н.М., 128
 Никольський Н.К., 221
 Нимчук В.В., 183
 Німчук В.В., 184
 Новиков М.П., 185
 Новосельцев А.П., 214

 Овчаренко М.М., 223
 Огієнко І., 185/2
 Оляничин Д., 186
 Орлов Р.С., 224
 Ортинський І., 129

 Павлова Т.П., 219
 Паславський І.В., 220
 Патрило І., 187/1
 Певна О., 187/2
 Перхавко В.Б., 216
 Петегрич В.М., 220
 Петляков П.А., 336
 Пиллогина Н.Р., 214
 Пікулик Н.Ф., 220
 Плохий С.Н., 380
 Подскальський Г., 222
 Пожидаєва Г.А., 19
 Полярний В., 172
 Попше А., 188-190, 219, 222
 Пресняков А.Е., 221
 Приселков М.Д., 221
 Прокопович Ф., 20, 21
 Пустарнаков В.Ф., 214
 Пшеп'юрська М.М., 223

 Рамм Б.Я., 221, 230
 Рапов О.М., 191-2, 214
 Рогов В.К., 225, 341
 Раушенбах Б.В., 193, 219
 Рогович М.Д., 220
 Розов Н.Н., 194
 Ронин В.К., 195-6, 225
 Рудловчак О., 22
 Рыбаков Б.В., 197, 219

 Свердлов М.Б., 23
 Свенціцька В.І., 24

- Седакова О.А., 198-200, 222
 Семчишин М., 201
 Сеник С., 356
 Сериков Н.И., 222
 Сидор О.Ф., 24
 Сисин Ф., 382
 Смотрицький М., 103-4
 Соколов Е.И., 202
 Соловьев А.В., 203
 Старостина Ю.П., 216
 Стахів М., 337
 Степовик Д., 26
 Стебельський Б., 204
 Сухов А., 214
 Сухомлигов М., 357
 Творогов О.В., 214
 Тихомиров М.Н., 221
 Толочко П., 17, 205-6
 Трохановський П., 381
 Турилов А.А., 341
 Удальцов Б.А., 219
 Улащик Н.Н., 27
 Уткін О.І., 338
 Филарет, митр., 207/1
 Филлист Ф.М., 207/2
 Флоря Б.Н., 225, 341
 Хахара І.С., 220
 Хлебников Л.М., 357
 Хома І., 208-9
 Хорошев А.С., 383
 Цяцюра Т., 210
 Чехівський В., 384
 Чировський А., 307
 Шевців І., 340
 Шимчій Д., 28
 Штогрин Д., 211
 Шушарин В.П., 225
 Щавелева Н.И., 216
 Щапов Я.Н., 2/3, 212-4, 221
 Якобсон А.Л., 320
 Яковенко С.Г., 339, 341
 Янів В., 218/2
 Ястребицкая А.Л., 222

Б. АВТОРИ ЛАТИНСЬКОЇ АЗБУКИ

- Adamczyk M., 358
 Altbauer M., 311
 Ammann A.M., 230
 Anatolij..., 230
 Antonovyč M., 387
 Augurskij M.S., 388
 Augustin..., 232
 Avenarius A., 311
 Bałyk B.J., 233
 Baier S., 137
 Baran A., 258, 308/1-2, 342
 Bendza M., 389
 Berkoff G.B., 311
 Bieńkowski L., 359
 Biłaniuk P.B.T., 234, 308/1-2
 Birnbaum H., 311
 Balzejovskij D., 64-66
 Bociurkiw B., 308/2
 Boisclair G., 235
 Bourdeaux M., 308/2
 Boyko M., 67
 Braichevsky M., 262
 Budzyński Z., 321
 Cavalleri O., 68
 Černušenko V., 306/2
 Chirovsky A., 308
 Chirovsky N., 130
 Chodkiewicz A., 261
 Choma I., 235
 Cioffari G., 69
 Convent M.S., 237
 Czech M., 238
 Deneka V., 308/1
 Deschler J.P., 343
 Djurova A.L., 311
 Dunin T., 311
 Dupire B., 353

- Dupuy B., 344, 353
 Dziegelewski J., 390

 Eldarov G., 237
 Faccani R., 306/2
 Faensen H., 239
 Featherstone J., 240
 Fedotov G.P., 241
 Fenczak S.A., 322, 360
 Floridi A., 308/2
 Folter G., 91
 Fortino E.F., 362
 Franklin S., 311

 Gajecki S., 242
 Gajecky G., 308/1-2
 Gajek J.S., 243
 Gawryś C., 361
 George M., 244
 Gerus O., 308/1
 Geysztor A., 311
 Giraud G., 311, 352
 Goldblatt H., 245, 391
 Górka L., 306

 Halecki O., 345
 Hannick Ch., 306/2, 311
 Hauser L., 70/1
 Hofmann G., 70/2
 Holowinsky I., 309
 Horbatsch A.H., 132
 Horbatsch O., 71/1-5
 Hryniewicz W., 246, 306/2, 362-3
 Huett, 214
 Husar L., 214

 Innokentij P., 306/2
 Ivano V., 306/1

 Janiw W., 133
 Jarco J., 72, 247-8
 Joukovsky A., 392

 Kaczurowskyj L., 249
 Kakareko J., 313
 Kalnofoyski A., 106
 Kania J., 250, 393
 Keavan I., 251
 Kempfi A., 252
 Kennedy Grinstead P., 73-75

 Kijas A., 202
 Kłoczowski J., 306/2
 Knysh D.G., 253, 308/1
 Kohut Z.E., 394
 Kołbuk W., 364-6
 Korczmaryk B., 254
 Korolevskyj C., 76
 Korowytzky I.H., 223
 Kossów S., 106
 Kosyk W., 134, 255
 Kowalska M., 77
 Kozak S., 256-7
 Kramar Y., 258
 Krawchuk A., 78/1
 Kriukow L., 249
 Kryciński S., 78/2
 Kumor B., 259, 367
 Kurinny P., 260
 Kuznetsov A., 231, 306

 Lemeševskij M., 79
 Lenhoff G., 80
 Łesiów M., 313
 Leśny J., 261
 Litak S., 135
 Łomacz B., 368
 Lubachivsky M., 309
 Luzhnytskyj G., 395
 Luźny R., 306
 Lypkivsky V., 309

 Maksymiw V., 353
 Marichal R., 261
 Marusyn M., 262
 Martin G., 312
 Mason R.A., 264-8
 Mattieesen R., 81
 Maulhardt G., 97
 Mazurkiewicz R., 269
 Mayendorff J., 306, 312
 Mezentsev V.T., 270
 Mirchuk R., 309
 Mironowicz A., 346
 Mokry W., 313
 Monczak I., 308/2, 323
 Morawski D., 82
 Moroziuk R.P., 271-2
 Morrisey F., 308/2
 Moszynski L., 313
 Mykuła W., 273

- Mytrowytch C., 308/2
Müller L., 274, 311
- Nałęcz A., 83
Nikitin A., 232
Nodzyńska L., 275-6
- Obolensky D., 277
Ohijenko I., 308/1
Ojtozi E., 84-5
Olszański T.A., 313
Orzechowski J., 324
Ostrowski D., 278
- Papierzyńska-Turek M., 396-8
Paprocki H., 279
Patock C., 79, 312
Pawłow I., 306/2
Payer A., 86
Pauls J.P., 223
Pekar A.M., 308/2
Pelenski J., 311
Peri V., 306/2, 311
Picchio R., 311
Piwowar E., 369
Planck B., 97
Podskalsky G., 280-2, 306/1, 311
Poljakov F.B., 87
Poppe A., 283-5, 311
Pospíšil V., 308
Pritsak O., 286-8, 306/1, 308, 311
Pryszlak M., 136
- Rauch A., 306
Rizzi M., 362
Rogov A.I., 289
Rozumnyj J., 308/1
Rudnytsky A., 290
- Schweigel J., 399
Senyk S., 370/1, 370/2
Ševčenko I., 88-90, 291-4, 325, 400
Sielicki F., 91
Sierczyk W., 295
Sliwa T., 296, 326
- Sorokin V., 297
Sorokowski A., 122
Stebelski B., 309
Stepan A., 313
Stepowyk D., 347
Stojkov V., 298
Stratonov I., 299
Stroem C.J., 137
Struminsky B.A., 308/1
Stupperich R., 300, 401
Stus J., 308/1
Subtelny O., 92
Suchow A., 301
Swastek J., 302
Sydorenko A., 303
Suttner E. Chr., 348-9, 402
Szeptyckyj A., 350
Szewciw I., 138
- Tachaios A.E., 311
Tarnanidis I.C., 92/2
Terelya J., 93
Tołochko P., 304, 311
Tolstoj N.I., 306/2
Tomkiewicz W., 345
Trettner, 97
Turek M., 396-8
Tvorogov O.V., 306/2
- Wasilewski T., 306/1
Werhun P., 351
Wojtyska H.M., 94
- Vlasovsky I., 403
Vodoff V., 198, 305, 306/2, 311
- Yereniuk R., 308/1
- Zbierski A., 313
Zelinskij V., 306/2
Ziegler A.W., 95
Zinkewych O., 122
Žuk R., 308/2
Żyla W., 352

ПОКАЖЧИК ЗАГОЛОВКІВ У БІБЛІОГРАФІЇ

А. ЗАГОЛОВКИ КИРИЛИЧНОЇ АЗБУКИ

- Берестя..., 340
Библиографический Указатель...
истории народов СССР, 29
Боротьба... проти Ватікану, 30
- Введение христианства на Руси, 214
Введение христианства... центра-
льной Европы, 215
Вибрані Послання... Бучка, 31
Владения и Крепостные крестьяне...,
385
Возсоединение Уніатовъ... 1839, 32
Восточная Европа, 216
- Григорій Сковорода, 33
- Документація... з 1000-літтям, 34/1
Дорога, Правда і Життя, 217
- Законодательство Древней Руси, 34/2
Запровадження Християнства на Русі,
218/1
Збірник праць Ювіл. Конгресу, 218/2
Златоуструй, 35
Зустріч Об'єднаної Ієрархії УКЦ, 51
- Какъ была крещена Русь, 219
Київська Русь, 220
Крещение Руси, 221
Культура и Общество Древней Руси,
222
- Литература Древней Руси, 36
Літопись Руський, 37
- Матеріали до історії Острозької Ака-
демії, 38
Мистецтво Київської Русі, 39
- Науковий Конгрес у Тисячоліття, 223
Нимоканон, 40
Нотолінійні Рукописи, 41
- Обряды и Верования, 224
- Описание Монастырей, 42
Описи Київського Намісництва, 43
Отромирово Евангелие, 44
- Памятка 300-го ювілею Унії, 340
Першодрукар І. Федоров, 45
Підготовка до... 1000-ліття, 46
Помісна УКЦ, 51
Принятие Христианства... Европы и...
Руси, 225
Пропам'ятна Книга Укр. Молоді...,
226
- Рѣшена Львівського епарх. Собора,
47
- Рукописная и печатная книга..., 48
Русалка Дністрова, 49
Русский Феодальный Архив, 50
Русская Православная Церковь 988-
1988, 227
Русское Православие, 386
Русь между Востоком и Западом, 228
3 Синодальных наряд УКЦ, 51
Славяне..., 341
Словарь книжников, 52
- Твори кард. Й. Сліпого, 53
Твори митр. А. Шептицького, 54
Требник П. Могили, 55
- Українська Авт. Прав. Ц., 51
Український Вісник, 124
Українська Література, 56-59
Українське Літературне Барокко, 61
Українська Поезія XVI століття, 60
- Філософія Відродження на Україні,
229
- Хрестоматія Укр. Рел. Літератури, 62
Християнський Голос, 63
- Церква і релігія, 51
Церква й релігія в Україні, 51

Б. ЗАГОЛОВКИ ЛАТИНСЬКОЇ АЗБУКИ

- About the Harrowing of Hell, 96
- Il Battesimo delle Terre Russe, 306/1
Bibliographie..., 97
- Chiesa Cattolica... dell'Est..., 98
Christianity among Slavs, 99
Chronikle of the Cath. Church in Ukraine, 100
Chrystus Zwycięzył, 306/2
Colloquium Lubelskie, 101
Conversion of Ukraine, 307
- Fifty Steps, 102
- Harvard Library, 103-7
Házad Ekssége, 108
Het Millennium, 109
Historia Kościoła, 139
- 5 Jahre... unter Gorbatschow, 110
- Kroniki Staroruskie, 111
- Libertà per la Chiesa... Ucraina, 112
The Life of Paisij..., 113
- Martyrologium, 114
Millennium of Christianity in Ukraine, 140, 308/1
- Millennium of Ukrainian Christianity, 309
- Opowieść o... Kitieżu..., 115
An Orthodox Pomjanyk, 116
Die Orthodoxe Kirche..., 117
- The Paterik, 118
Polska-Ukraina, 310
Proceedings of the Intern. Congress..., 311
- Die Römisch-katholische Kirche in Sowjetunion, 119
- Sermons..., 120
Soviet Repression..., 121
- Tausend Jahre Christentum..., 312
A Thousand Years..., 122
Two Documents..., 123
1000-lecie Chrztu Ruśi..., 313
- Das Väterbuch, 125
- Die Ukrainische Kath. Kirche, 124, 141
- L'Union de Brest..., 353
O Wprowadzeniu i Ustaleniu Wiary..., 314

