



ВІРА І КУЛЬТУРА

FAITH AND CULTURE

Ч. 7

1985-1989

No. 7

ВІРА Й КУЛЬТУРА
Видання
ПЕДАГОГІЧНОГО ПЕРСОНАЛУ
Й СПІВРОБІТНИКІВ
Колегії Св. Андрея
у Вінніпезі



FAITH AND CULTURE
Published by
THE FACULTY AND
ASSOCIATES
of St. Andrew's College
in Winnipeg

ST. ANDREW'S COLLEGE IN WINNIPEG
(UNIVERSITY OF MANITOBA)

475 Dysart Road
Winnipeg, Manitoba, Canada R3T 2M7

Редактор:
Протопресв. д-р Степан Ярмусь

Editor:
V. Rev. Dr. Stephan Jarmus

Думки й погляди висловлені в статтях і рецензіях, що публікуються в журналі *Віра й Культура*, — являються поглядами їх авторів, а не конче Богословського факультету.

Ideas and opinions expressed in articles and reviews, appearing in *Faith and Culture*, are those of the authors and not necessarily those of the Faculty of Theology.

Ч. 7

1985-1989

No. 7

ЗМІСТ — CONTENTS

	Стор.
Від Видавництва "Віри й Культури"	5
Віра й культура, як богословське питання, Олег Кравченко	7
Карткуючи Києво-Печерський Патерик, Іван Коровицький	25
Стан Української Православної Церкви в ССРСР, Яр. Білінський ..	33
Уявлення про потойбічне життя, Олександр Воронин	49
Людина і Богопочитання, Степан Ярмусь	65
Світлина Колегії Св. Андрея в Вінніпезі	74
The Orthodoxy of Peter Mohyla, Andriy Partykevich	75
The Ukrainian Orthodox Church During World War II, O. W. Gerus	83
The Kyiv Caves Dormition Monastery, Dmytro Stepovyk	121
Огляд книжок	165
Автори "Віри й Культури" ч. 7	169
Із хроніки Колегії Св. Андрея	170
Наукова Конференція Колегії Св. Андрея — Програма	172
Меценати Наукової Конференції Колегії Св. Андрея	174
Жертводавці Наукової Конференції	175

ПРИСВЯЧУЄТЬСЯ
1000-РІЧЧЮ ХРЕЩЕННЯ
РУСИ—УКРАЇНИ

* * *

Обкладинка бл. п. Ростислава Глузика.

* * *

ISSN 0701-2403

* * *

Typeset by "Ecclesia" Computers.

ВІРА Й КУЛЬТУРА — ВИДАННЯ ПЕДАГОГІЧНОГО ПЕРСОНАЛУ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ

Поняття "Віра й Культура" в означенні наукового журналу ставить його в контекст традиції, яка для православних українців Канади має особливе значення. Під назвою "Віра й Культура" від 1954 до 1967 року виходив орган Науково-Богословського Товариства, основоположником і редактором якого був бл.п. Митрополит Іларіон (1882-1972). Діяльність Науково-Богословського Товариства була припинена 1967 року.

Проте Конференція Духовенства Української Греко-Православної Церкви в Канаді, у квітні 1972 року ухвалила рекомендацію відновити діяльність Науково-Богословського Товариства і найменувати його в честь Митрополита Іларіона: Богословсько-Наукове Товариство імені Іларіона (БНТІ). Рішенням Консисторії для цієї справи була покликана Президія; вона опрацювала проєкт Статуту Товариства, який був ухвалений першими загальними зборами членів Товариства, що відбулися в травні 1973 року. На цих же зборах ухвалено започаткувати видання органу Товариства під назвою "Віра й Культура" й обрано редакційну колегію в особах: Д-р Юрій Мулик-Луцик, протопресвітер Сергій Герус і прот. Степан Ярмусь. Головним редактором перших двох чисел відновленого журналу, що вийшли в роках 1974 і 1975, був Д-р Юрій Мулик-Луцик (1913-1991). Але з приводу несприятливих обставин, БНТІ було прийнято свою видавчину діяльність припинити.

Такий стан тривав до 1981 року. Тодішній голова БНТІ, прот. Олег Кравченко, скликав управу Т-ва, яка постановила відновити свою діяльність і негайно приступити до видання третього числа "Віри й Культури", — на рекомендацію д-ра Юрія Мулика-Луцика, — під редакцією прот. Степана Ярмуся. Внаслідок цього рішення, 1981 року появилось третє число "Віри й Культури" за роки 1976-1981, а числа четверте, п'яте і шосте вийшли в роках 1982, 1983 і 1984. Ці числа вийшли в українській і англійській мовах.

Після видання шостого числа "Віри й Культури" 1984 року, у виданні цього органу знову настала перерва, яку оце переривається рішенням Богословського Факультету Колегії Св. Андрея відновити видання "Віри й Культури"

знову і продовжувати його, як видання Педагогічного персоналу й співробітників Колегії Св. Андрея. На продовження відповідальностей редактора цього органу запрошено Всеч. о. д-ра Степана Ярмуса — редактора "Вісника" і професора Богословського факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі. Він приступив до своєї праці негайно.

При цьому з приємністю пропонуємо Шановним Чичачам "Віру й Культуру" ч. 7, яке виходить за роки 1985-1989. "Віра й Культура" ч. 8 з'явиться в останніх місяцях цього 1994 року, на заповнення років 1990-1994.

В основному, "Віра й Культура" ч. 7 присвячується Ювілею 1000-річчя Хрещення Русі-України, а матеріял його — це доповіді виголошені в програмі наукової Конференції Колегії Св. Андрея, яка відбулася в Торонто в серпні 1988 року. На видання праць цієї Конференції Шевченківська Фондація виасигнувала \$3,000.00, за що висловлюється їй сердечну подяку.

До поміщення у "Вірі й Культурі" приймається матеріял, що відноститься як до богословія, так і до культури — в ширшому розумінні цих термінів. Огляд книжок та інший, підхожий матеріял також радо прийматимемо.

Редакція "Віри й Культури" застерігає за собою право редагування й скорочення надісланого матеріялу, але віроісповідно-контроверсійного матеріялу не приймає, не повертає і переписки в цій справі не веде.

Видавництво "Віри й Культури"

ВІРА Й КУЛЬТУРА, ЯК БОГОСЛОВСЬКЕ ПИТАННЯ

Ювілей 1000-річчя хрещення Русі-України (988-1988) — дав поштовх до ряду цікавих конференцій та різних цінних студій. Усе це, напевно, збагатить скарбницю знання нашого християнського минулого й скріпить повагу до ролі Церкви в ньому. Православ'я, справді, відіграло важливу й провідну роль в кожній ділянці культурного процесу нашого народу.¹ Це включає не лише духовну, але й суспільну, інтелектуальну, матеріальну та інші сфери культурно-історичного буття української нації — безпосереднього спадкоємця київської цивілізації.

Але, — віддавши честь і належне признання Церкві, — в нас, відразу, постає питання: чи та роль, яку вона відіграла в минулому, була, — справді, — ділом богословського принципу чи, — може, — лише політичної вигоди? Іншими словами, чи вклад Церкви в розбудову культури нашого народу був, — справді, — предметом віри й богословського переконання чи, — може, — тільки справою випадку й пристосування? Якщо цей вклад був лише ділом випадку, вигоди чи пристосування, то, — в такому разі, — це справа минувшини (тепер обставини змінилися, змінилося й відношення)... Одначе, якщо культурна діяльність Церкви — це щось таке, що виринає з самих надр її богословських переконань, то, — тоді, — питання *віри й культури* перестає бути просто собі "історичним спо-

¹ На цю тему, свого часу, — багато говорив і писав бл.п. Митрополит Іларіон (Огієнко). Див., наприклад, його брошуру — *Любімо свою Українську Православну Церкву!*... Вінніпег: Вид. "Віра й культура", 1966. Пізніше, — 1983 року, — вона була перевидана в двох мовах: українській і англійській. Про заслуги Православ'я теж писав проф. Пантелеймон Ковалів, *Українське Православ'я та його основні ознаки*. Савт Бавнд Брук, Н. Дж.: Українська Православна Церква в С.Ш.А., 1971. Ця брошура згодом, — 1984 року, — була також перевидана двомовно. На тему ролі Української Православної Церкви див., теж, працю проф. Дмитра Дорошенка, *Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу*. Берлін: Вид. "Нація в поході", 1940.

гадом", а, — натомість, — стає живим місійним постулятом.²

Тема ця, — у ширшому масштабі, — це тема співвідношення між *Творцем* і *Його творивом*, між *Богом* і *світом*, між "Божественним" і "людським" тощо. Яке, наприклад, відношення християнина — "громадянина Неба" (а це значить — *вічності, Царства Божого*) до — "часу", "Царства кесаревого" (цебто — даної держави, народу, його культури)? Що, скажім, означає такий традиційний вислів, як: "Церква — в світі, але — не від світу"? Це — проблеми богословські, й вони потребують богословської відповіді.³

Хоч ці питання, правда, й не нові, то — все таки — завжди актуальні; не перестають вони бути такими й тепер. У цій, скромній доповіді, — не претендуючи на вичерпання цілої проблематики, — постараємося звернути увагу бодай на певні, основні моменти й будемо задоволені, якщо зуміємо спонукати слухача до дальшої, речевої дискусії.

ЩО ТАКЕ "КУЛЬТУРА"?

Поставивши питання, ми зразу натрапляємо на певну трудність: однієї якоїсь дефініції поняття "культура" — немає; існують, натомість, декілька значень цього слова. З етимологічної точки зору, латинський термін *cultura* походить від дієслова *colere*, що значить "обробляти" чи "плекати" й є, між іншим, споріднений з іменником *cultus* (культ), що значить "поклоніння" чи "почитання". Отже, слово *cultura*

² Питання вироблення певного богослов'я культури" ставить, наприклад, о. проф. Юрія Флоровський. Див.: Georges Florovsky, "Faith and Culture" — *St. Vladimir's Quarterly*, Vol. IV, No. 1-2 (1955), стт. 29-44. Пізніше це було передруковане в: Georges Florovsky, *Christianity and Culture* (COLLECTED WORKS..., vol. II). Belmont, Mass. (U.S.A.): Nordland Publ. Co., 1974, стт. 9—30.

³ Для прикладу, дозволимо собі подати декілька праць, де такі — й подібні — проблеми якраз обговорюються, а саме: Oscar Cullman, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM Press, 1952; Père Jean Daniélou (S.J.), *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History*. London: Longmans, 1958; Oscar Cullmann, *The State in the New Testament*. London: SCM Press, 1957; Agnes Cunningham (SSCM), Ed., *The Early Church and the State* (SOURCES OF EARLY CHRISTIAN THOUGHT...). Philadelphia: Fortress Press, 1982. Див., також, у о. Юрія Флоровського: "Antinomies of Christian History: Empire and Desert" та "Christianity and Civilization" — *Christianity and Culture...* Belmont: Nordland Publ. Co., 1974, стт. 67-100 та 121-130.

значить — "обробка" чи "плекання" й має — релігійну чи духовну конотацію.

Взявши під розвагу етимологію слова "культура", ми можемо, — в основному, — поняття цього терміну звести до таких спільних знаменників:

1. "культура" це сукупність усіх видів *творчої діяльності* людини чи суспільства (отже, вона включає різні сторони життя даного народу, як: поведінку й побут, політичні й суспільні установи, науку й мистецтво, філософію й релігію — тощо);

2. "культура" — це, також, результат такої діяльності (це значить, що під цим словом розуміється, теж, різні здобутки чи осяги в тій чи іншій ділянці творчості даного народу).⁴

З цього всього ми бачимо, що "культура" — це щось таке, що стосується *життя*, а точніше — *творчого життя*. Роздумуючи далі, ми приходимо до висновку, що вона відноситься і до *способу*, і до *змісту* життя як осіб, так і груп людей. Іншими словами, "культура" — це певна *система побуту чи звичок* (на базі яких ми й ділимо суспільства на "розвинуті" й "нерозвинуті", "культурні" й "примітивні"), і певна *система вартостей чи зацікавлень* (які той чи інший народ виробляє, усвідомлює, витончує й акумулює в процесі своєї історії).⁵

Якщо "культура" стосується *життя*, а це значить і *побуту* (цебто — його "способу"), і *системи вартостей* (цебто — його "змісту"), то вона не може не мати відношення до *віри* чоловіка. Тому, позитивне ставлення Церкви до культурного процесу нашого народу — як колись, у минувшині, так і тепер, — це справа не практичного вибору чи пристосування або вигоди, але — питання тверезої богословської застанови. Для ілюстрації цієї тези, застановімся — вкоротці — над двома доктринами, що мають відношення до нашої теми, а саме: "Творення" і "Відкуплення".

⁴ В. І. Шинкарук (Ред.), *Філософський словник*. Київ: Вид. "Укр. Радянської Енциклопедії" й АН УРСР, 1973, ст. 248.

⁵ Fr. Georges Florowsky, *Christianity and Culture...*, ст. 11.

БОГ І СВІТ

Із православної християнської точки зору, між *Творцем і творінням* існує тісний, внутрішній зв'язок. Усе, що Бог створив і вдержує при бутті, — в основному, — добре. Зло — це діло "індивідуальної волі", не "природи", як такої.⁶ Інакше кажучи, між *Богом і світом* — немає онтологічної прогалини, бо все, що є, — існує нічим іншим, як ласкою Божою. На богословській мові це значить, що ми не протиставимо "благодать" — "природі", ані "природу" — "благодаті", бо вони себе не виключають, але взаємно доповнюють.⁷

На ласку Божу (тобто — "благодать" чи "божественні енергії") ми дивимося не як на щось "понадмірне", що додається, — як окреме "творіння", — до т.зв. "чистої природи", але як на необхідну й невід'ємну *підставу* кожного буття. Іншими словами, "Божественне" чи "нестворене", — по відношенні до "природного" чи "створеного", — не є чимсь "зовнішнім" і "додатковим", але *істотним і властивим* кожному творінню. На богословській мові це спілкування між Творцем і творінням ми земо *участю одного в одному* (*perichoresis* чи *communicatio idiomatum*)⁸

Не тільки людина, але й кожне творіння має, — так би мовити, свою "точку контакту" з Богом, з Його творчими, удержуючими й освячуючими енергіями. Ці

⁶ "І побачив Бог усе, що вчинив: і ото, — вельми добре воно було!" (Буття 1:31). Архимандрит (тепер — єпископ) Калліст (у мирі — Тимофій) Вер так каже: "...in their inner essence all created things are 'exceedingly good'... Evil is always parasitic... Evil resides not in the thing itself but in our attitude towards the thing — that is to say, in our will". Fr. Kallistos Ware, *The Orthodox Way*. Crestwood, N. Y. (U.S.A.): St. Vladimir's Seminary Press, 1979, стр. 58-59.

⁷ Проф. Володимир Лоський пише: "The Eastern tradition knows nothing of 'pure nature' to which grace is added as a supernatural gift. For it, there is no ['purely'] natural... state, since grace is implied in the act of creation itself". Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood: SVS Press, 1976, стр. 101. Отець проф. Іоан Меєндорф просто каже: "grace is... a part of nature itself". Fr. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1987, стр. 225.

⁸ "As Creator, ...God is always at the heart of each thing, maintaining it in being... We discern everywhere the creative energies of God, upholding all that is, forming the innermost essence of all things. But, while present everywhere in the world, God is not to be indentified with the world. As Christians we affirm not pantheism but, 'panentheism'. God is *in* all things yet also *beyond and above* all things". Fr. Kallistos Ware, *Op. cit.*, стр. 58.

нестворені, динамічні й нарочиті "Божественні енергії" — пронизують цілу Вселенну. Кожне твориво має свою "індивідуальну субстанцію", свій "сенс", своє "значення", своє "покликання", свою "свідомість", — іншими словами, — свій *логос*, почерез який воно й бере участь у Божественній благодаті (яка — одночасно — і наділяє його буттям, і втримує при існуванні, і вдосконалює чи переображує його).⁹

У людини, ідея участі в Божественному житті пов'язана зі створенням її на "образ Божий",¹⁰ який — хоч часто й затьмарюється — знаходиться таки в глибині кожного чоловіка та чекає на своє відкриття, даючи — час-від-часу — про себе знати в "докорах совісті". Відкриття цього "образу" (*imago Dei*) в людині — це справа *духовного відродження*, цебто — навернення, очищення, іншими словами, — *покаяння*. Духовне ж відродження чи "покаяння" — це не заперечення своєї, так би мовити, "людськості" (а це значить — походження, спадщини, мови, культури тощо), але — радше — переображення, удосконалення її. Іншими словами, "обожуючись", — чоловік не перестає бути "людиною". Обоження (*theosis*) — це, навпаки, реалізація людського потенціалу як "образу і подоби" Божої, — це здійснення нашого призначення як творива, яке Господь покликав стати "по-благодаті" тим, чим Він є "по-природі".¹¹ Отже, справжній гуманізм — це той, що рахується з людиною як з "образом і подобою" Божою; справжній, інтегральний гуманізм — це християнський гуманізм.

⁹ "Every created thing has its point of contact with the God-head; and this point of contact is its idea, reason or *logos* which is at the same time the end towards which it tends... The whole is contained in the *Logos*, the second person of the Trinity who is the first principle and the last end ["Альфа й Омега" — Об'явлення 1:8] of all created beings..., for it is by Him that the Father has created all things in the Holy Spirit". Vladimir Lossky, *Op. cit.*, стт. 98-99.

¹⁰ "І сказав Бог: 'Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою'... І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий ІІ Він створив..." (Буття 1:26-27). "І тому, — пише Митрополит Іларіон, — основою науки про людину є... ІІ Богоподібність... І тому ціль людини — це обоження". Митрополит Іларіон, *Обоження людини — ціль людського життя...* Вінніпег: Вид. Укр. Наукового Православного Богослов. Т-ва, 1954, ст. 15.

¹¹ Вислів Св. Максима Ісповідника. Див.: Архимандрит Киприан, *Антропология Св. Григория Палама*. Париж, YMCA-Press, 1950, ст. 397. Також, див.: Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*. Crestwood: SVS Press, 1974, ст. 139.

В чому полягає покликання людини й як вона його реалізує? Людина, — створена на "образ і подобу" Божу, — була покликана для творчої цілі:¹² діяти в світі як його "цар", "пророк" і "священик".¹³

"Падіння" — не змінило цієї цілі. "Відкуплення" ж — це привернення людині її первісної гідності й поворот її до первісного звання та властивої для неї ролі й діяльності в світі. Отже, *творча чи культурна діяльність чоловіка* — це виконання волі Божої, іншими словами, — творчого покликання. Сповняючи це творче покликання, людина якраз і стає тим, чим вона й мала бути спочатку (як "образ і подоба" Божя): царем, пророком і священиком Вселенної.¹⁴

Де ж людина виконує своє покликання й кує свою долю? Вона, безумовно, робить це в "часі" й "просторі", інакше кажучи, — в *історії*. Історія таким чином, відіграє важливу роль в Божественній економії, бо це в ній кується доля світу і людини.¹⁵ Православ'я зве її "священною", а тому й участь Церкви в творчому, — тобто в *культурному*, — історичному процесі своєї пастви є ділом богословського принципу, а не справою пристосування чи вигоди.

БОГ І ВІДКУПЛЕННЯ РОДУ ЛЮДСЬКОГО

У православному богослов'ї *Тайна відкуплення* — тісно пов'язана з *Тайною творення*.¹⁶ Правос-

¹² "The 'image and likeness' of God in man implies, not only an openness of man toward God [потенціал обоження], but also a *function* and *task* of man in the whole of Creation. Fr. John Meyendorff, *Op. cit.*, ст. 140.

¹³ Protopresbyter Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology: A Concise Exposition*. Platina, Cal. (U.S.A.): St. Herman of Alaska Brotherhood, 1984, ст. 139. Див., теж: Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love...* Crestwood: SVS Press, 1985, ст. 85 і далі.

¹⁴ "...Man was created by God for a creative purpose and was to act in the world as its king, priest, and prophet. The fall or failure of man did not abolish this purpose or design, and man was redeemed in order to be re-instated in his original rank and to resume his role and function in the Creation. And only by doing this can he become what he was designed to be"... Fr. Georges Florovsky, *Christianity and Culture...*, ст. 21.

¹⁵ "In Christ, and by Him, TIME was itself... radically and existentially validated. HISTORY has become *sacred* in its full dimension since 'the Word was made flesh', and the Comforter descended into the world for its cleansing and sanctification." Там же, ст. 62.

¹⁶ Отець проф. Сергій Булгаков пише так: "Man, created in the image of God, destined, in realizing his divine resemblance, to be made like God, had strayed from the way. But God Himself, who imprinted on man His own image, became man... He united in His hypostasis divine and human nature... He took upon Himself all humanity, becoming the new Adam... He redeemed us from our sin and reconciled us with God.

лав'я дивиться на "спасіння", як на "обоження" (*theosis*), цебто — народження Бога в людині й людини в Бозі. Відкуплення, — іншими словами, — це не відставка чи виключення світу, але видужання чи оздоровлення його. Бог, — у Христі, — приймає "людську природу" (цебто — людство), щоб відбудувати чи реставрувати Своє твориво, а не щоб осудити чи викласти його. Отже, почерез втіленого Сина Божого, — "людство" перебуває в "Божестві", а "Божество" в "людстві". Це можна, теж, сказати, — *mutatis mutandis*, — і про решту творіння. У цьому "взаємопрониканні" (*perichoresis*) з Божественним, творінням й завершує себе, осягаючи кінцеву ціль свого буття ("обоження", *theosis*).¹⁷

Ідея формального чи юридичного співвідношення між Творцем і творінням, Богом і людиною є чужою для православної свідомості. А тому й як "легальне", так і "сентиментальне" представлення Тайни відкуплення є невластивими для нашого богослов'я. Православ'я дивиться на Відкуплення практично й реалістично, — як на "відкриття дверей до Раю", як на визволення з полону "гріха і смерті";¹⁸ а на спасіння, — як на участь у "Божественному житті", пояснюючи це, — як причастя чи спілкування з "обоженою Людськістю" в Христі Ісусі.¹⁹ Таким чином, у право-

Through Him, divine nature reclothed human nature, without destroying it, as fire reddens iron... The salvation... is, then, the deification of human nature." Fr. Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*. Crestwood: SVS Press, 1988, ст. 106. Див., теж, оригінал цієї праці в рос. мові: прот. Сергий Булгаков, *Православие* (очерки учения Православной Церкви). Париж: YMCA Press, 1935, стт. 235-236.

¹⁷ На цю тему, крім попередньо згаданої праці Митрополита Іларіона (Огієнка), *Обоження — ціль людського життя...* (яка, — в скороченому виді, — появилася теж в англійській мові: Metropolitan Hilarion, "The Deification of Man — The Goal of Human Life" — *One Church*, vol.27, No. 2, 1973, стт. 84-92, див., також: Archimandrite Christoforos Stavropoulos, *Partakers of Divine Nature*. Minneapolis, Minn. (U.S.A.): Light and Life Publ. Co., 1976; Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man...* Crestwood: SVS Press, 1984; Panayiotis Nellas, *Deification in Christ...* Crestwood:SVS Press, 1987.

¹⁸ "Redemption is... the deliverance from sin and death... The death of Our Lord was the victory over death and mortality, not just the remission of sins, nor merely a justification of man, nor... a satisfaction of an abstract justice". Fr. Georges Florovsky, *Creation and Redemption* (COLLECTED WORKS..., vol. III). Belmont: Nordland Publ. Co., 1976, стт. 103-104.

¹⁹ "En-hypostasized in the Logos, Christ's humanity, in virtue of the 'communication of idioms' [perichoresis], is penetrated with divine 'energy'. It is, therefore, a *deified* humanity... In this deified humanity of Christ's, man is called to participate, and to share in its deification. This is the meaning of sacramental life and the basis of Christian spirituality". Fr. John Meyendorff, *Op. cit.*, стт. 163-164.

славному богослов'ї, "во главу угла" Тайни відкуплення ставиться — не доктрина "судової справедливості" чи "задоволення (Христом) Божественного правосуддя" (чиї наслідки тоді "роздаються" або посередньо — *per ecclesiam*, або безпосередньо — *sola fide*), але — Тайна втілення Бога-Слова ("Логоса", Сина Божого). Св. Іриней Ліонський (II століття) повчає: "Син Божий стає Сином Людським, щоб син людський став сином Божим".²⁰ А Св. Афанасій Великий (IV століття) каже: "Бог втілювався, щоб людина обожилась"; "ми спасаємось, як Співтілесники Слова".²¹ У цих пару висловах, — а їх, очевидно, можна було б навести багато більше, — криється вся суть православної науки про Боже творіння, його відкуплення й остаточне призначення.

Цей релігійний ідеал (ідеал Віри), — "обоження" чи переображення світу і людини, — відноситься до всіх аспектів життя й творчості чоловіка: богословського, філософського, морального, естетичного, соціального, політичного тощо, бо всі вони — пов'язані один з одним і творять одне, творче (а це значить — "культурне") зусилля творіння Божого. Церква, що стоїть за "повноту життя", не може не турбуватися про всі сторони людства, за яке вмер Христос. "Тож ідіть, і зробіть всі народи за учнів Моїх" — сказав Господь (Мт. 28:19). Отже, активна й провідна роль Церкви як в історичному, так і в культурному процесі своєї пастви, свого народу, — це справа богословського принципу, не практичного вибору.

КУЛЬТУРОБОРЧІ ТЕЧІЇ В ЦЕРКВІ

В історії Церкви завжди існували такі течії, що відкидали "світ". Вони часто породжувалися з дослівного трактування певних есхатологічних місць Св. Письма (особливо книги Апокаліпсис). Чималий вплив тут мала теж і філософія (зокрема т.зв. неоплатоніків). Деколи ті течії доходили до скрайностей (наприклад, оскотчення Оригена). Однак, вони ніколи

²⁰ Митрополит Іларіон, *Цит. праця*, ст. 51.

²¹ Там же, стт. 53 й 54.

не виражали соборної думки Церкви чи кафоличного відношення християнства до світу (світу Божого).²²

Такі "світоборчі", — а це значить і "культуро-борчі", — течії ми зустрічаємо вже в перших віках історичного життя Церкви (наприклад, різні гатунки т. зв. *гностиків*). У всіх них майже той самий лейтмотив: Бог і світ — це протилежні поняття; дух і матерія — це відвічні вороги; тіло — це полон чи в'язниця душі. Таким чином, Царство Боже не тільки не від світу, але й не для світу. Церква є лише для "вибраних", "очищених", "просвічених" (цебто для тих, що сподобились певного містичного "досвіду" чи "знання" — *gnosis*). Отже, християнин повинен бридитися й цуратися всього, що є матеріальне чи тілесне. Бог — матерії не творив; вона — діло диявола. Христос — це "чистий Дух"; Він, насправді, не втілювався; Він лише мав вигляд чоловіка ("докетизм"). Тому християнин не повинен брати участі ні в громадському, ні в державному житті тощо.

Ці течії, — під різними видами й різними назвами, — ми зустрічаємо й згодом. Усі вони мають одну, спільну богословську рису: *недоцінення*, а то й — *заперечення* "людського елементу" взагалі, а "людськості" в Христі Ісусі (і — Церкві) зокрема. У всіх них значення, глибина, велич і краса *Тайни творення* (світу і людини) якось відходять на задній план, або й цілком затемнюються. *Божественне провидіння*, що керує історією, якось розчинюється у водичці сентиментальності й суб'єктивізму. Сама *історія* представляється як загадкова інтермедія між "двома приходами" Христа. *Людина*, — "корона" Божого творіння, — представляється не як "образ і подоба" Божа, але як жалісне творіння, опановане бісами. *Тайна відкуплення* інтерпретується не як лікування чи оздоровлення Божого творіння, але — радше — як якась хірургічна операція, як відтинання чи відкидання. *Спасіння* чоловіка пояснюється не як вільне й творче виконання оригінального плану Божого

²² И. А. Ильин, *Основы христианской культуры*. Женева, Изд. Конфед. Русских Трудящихся Христиан, 1937, ст. 25.

(перетворення "образа" в "подобу"), але як "утеча" з цього світу..²³

Такі песимістичні погляди на світ і людину, — а це значить і на *творче, культурне* зусилля чоловіка, — не перевелися й тепер. І тепер нуртують усякі теорії, які хотіли б позбавити християнства його "історичності", його — так сказати — конкретності, й зробити з нього щось чисто "метафізичне", якусь "філософію"...

Християнство — релігія *історична*.²⁴ Іпостасне поєднання Бога з його творінням у Христі Ісусі ("Тайна втілення" Сина Божого) — факт *історичний*. Отже, хоч *історія* й є лиш блідим вступом чи передчуттям "Майбутнього віку", то — все таки — це вступ *реальний*, і культурний процес має таки сенс і вартість по відношенні до майбутнього "завершення". Очевидно, ми мусимо бути обережними й не переоцінювати, — так би мовити, — "людських здобутків" чи "заслуг", але, — з другого боку, — ми не сміємо й знецінювати *творчого, культурного* покликання чоловіка ("образа й подобу" Божої) в світі. Доля людської культури, — тобто творчого зусилля чоловіка, — має таки вагу й значення по відношенні до долі світу і людини. Церква, — як знаємо, — віками будувала, творила культуру, й чинила вона так не випадково, але з богословського переконання, що це — *воля Божа*.²⁵

ПИТАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Світ переживає зараз певну *кризу*.²⁶ Шалений розвиток техніки (і то, часто деструктивної); ослаблення духовного первня життя; консюмеризм (погоня за матеріальними вигодами); зріст скрайнього індивідуалізму й пов'язаного з ним анархізму — з одного

²³ Fr. Georges Florovsky, *Christianity and Culture...*, ст. 16 і далі.

²⁴ На цю тему див., напр.: George Eldon Ladd, *Jesus Christ and History*. Chicago: Inter-Varsity Press, 1963; Fr. Georges Florovsky, "The Predicament of the Christian Historian" — *Christianity and Culture...*, стт. 31-65; також, того ж автора, "Christianity and Civilization" — *там же*, стт. 121-130.

²⁵ *Там же*, ст. 21.

²⁶ Дехто окреслює цю кризу, як кризу "індустріальної" чи "моторизованої" культури. Див., напр.: Б. П. Вышеславцев, *Кризис индустриальной культуры*. Нью Йорк: Изд. им. Чехова, 1953; А. М. Ренников, *Моторизованная культура*. Нью Йорк, sine anno.

боку, аморалізму (байдужності до моральних принципів) — з другого; нехтування, — а то й заперечення, — традиції та просякнення всього духом скептицизму й релятивізму, — ось, вкоротці, деякі ознаки цієї кризи.

Це криза — людини, її "побуту" й "змісту" життя, а це значить і — культури, її напрямку й зосередження. У чому ж полягає суть цієї кризи? У нас, часто, вину складається на брак "ідеології". Але, чи справді воно так? Здається, що ні. Сучасна криза не так відзначається браком "ідеології", як відсутністю православного, християнського світогляду. Ап. Іоан пише: "Улюблені, — не кожному духові вірте, але випробуйте їх, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ" (1 Іоана 4:1). Отже, суть діла не в "ідеології", але в "православ'ї", у *змісті* її. Іншими словами, суть цієї кризи — в апостазії, у відході чи відступстві від Христа.²⁷

І ось тут, якраз, у зв'язку з цією кризою й постають спокусливі для християнина питання: якщо упадок чи занепад "культури" пов'язаний із "апостазією", тобто з відходом чи відступством від Христа, то чи повинен він взагалі турбуватися нею? Чи не краще було б йому зосередитися виключно над справами "духовними", цебто над тим, що має безпосереднє відношення до суті буття, — іншими словами, — до того, що є, так би мовити, "єдине на потребу" (Лк. 10:42)?...²⁸

Усі ці питання — релігійного характеру, й потребують богословської відповіді; інша — християнина

²⁷ "The major tension is not so much between 'belief' and 'un-belief' as... between rival beliefs. Too many 'strange Gospels' are preached...; even science poses sometimes as religion... The real root of the modern tragedy does not lie only in the fact that people lost convictions, but that they deserted Christ". Fr. Georges Florovsky, *Christianity and Culture*..., ст. 11.

²⁸ Дозволимо собі, знову, зацитувати о. Юрія Флоровського, який ці 'спокусливі' питання ставить ось так: "Should Christians, as Christians, be concerned with this cultural crisis at all? If it is true... that the collapse or decline of culture is rooted in... 'apostasy'..., should not Christians be concerned, primarily if not exclusively, with... *reconversion* of the world, and not with the salvaging of a sinking civilization... Does one need 'culture', and should one be interested in it, when he encounters the Living God, Him Who alone is to be worshiped and glorified? Is not... all 'civilization' ultimately but a subtle and refined sort of idolatry, a care and trouble for 'many things', ...while there is but one 'good part', which shall never be taken away...? Should not, in fact, those who have found the 'precious pearl' go straight away and sell their other goods?" Там же, ст. 12-13.

не задовольнить. На тлі цих питань і постає новий поділ: одні (будучи розчаровані "людським"), наголошуючи *віру*, — нехтують, а то й противляться "культурі"; другі ж (будучи літеплими до справ "духовних"), підкреслюючи вагу *культури*, — не звертають уваги, а то й чинять опір "*вірі*"...

І так, ми стоїмо на перехресті двох доріг, двох світоглядів: "апокаліптичного", який приймає Христа, але осуджує світ та "секуляристичного", який приймає світ, але облишає Христа — Його Творця і Відкупителя. Перша дорога — це дорога новітнього "монофізитизму", що недоцінює, а то й заперечує вагу людського елементу взагалі (тут "людське" якось завжди розпливається, губиться у "Божественному"). Друга ж дорога — це дорога новітнього "несторіанства", в якому людське представляється як якась повна, закрита сама в собі й самовистачальна сутність, відмежована від Божественного, яке не обов'язково відкидається, але рахується як щось додаткове (без чого можна обійтися).²⁹

Яка ж із цих доріг — правильна? Жодна. Правильна, цебто *православна дорога* — це та, що приймає світ як *твориво Боже*, як *дар Божий*, відкуплений дорогою ціною — ціною "крови" втіленого Бога-Слова. Правильна дорога, — це та, що веде від *творіння до Творця*, а від Творця до творіння; укорінюється в Христі ("Логосі"), як причині всякої мудрості та Його промінням просвічує, — а Духом Святим зогріває, — кожну тканину життя й творчості чоловіка.

Відділення культури чи науки від віри, життя від Церкви, людини чи світу від Бога — це такий же неправильний шлях, як і помішання їх. Казати, що християнству нема діла до земних, людських, куль-

²⁹ "Nestorianism and Monophysitism — both are manifestations within the Church of the two pre-Christian tendencies which have not stopped threatening Christianity since: on one hand, the humanism ["секуляризм"] of the West...; on the other hand, the cosmic illusionism and pure interiority ["спіритуалізм", "містицизм"] of the... East... On one side, the human closes in upon itself [відділяється] я "унезалежнюється"; on the other it drowns itself in the divine [всмоктується] я "розпливається". Between these two opposing temptations, the dogma of Chalcedon [IV Вселенський Собор — 451] defines, around Christ true God and true man, the truth of God and of man, and the mystery of their unity without separation or absorption]. Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood: SVS Press, 1978, стр. 97-98. Див., також, статтю того ж автора: "The Temptations of Ecclesial Consciousness" — *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, No. 3 (1988), стр. 245-254.

турних чи національних справ — це так само неправильно, як і зводити християнство до чисто "світських" піклувань. Це правда, що Царство Боже *не від світу* (Іоана 18:36), але це — також — правда, що Царство Боже (Церква) *є для світу*. Світ — це поле посіву Царства Божого (Мт. 13:38). Бог *сотворив і відкупив* світ. Тайна втілення Сина Божого не для того мала місце, щоб осудити й відкинути світ, але для того, щоб *спастися й обожити його*,³⁰ — іншими словами, — щоб поставити його на правдивий, творчий шлях життя (*удосконалення й переображення*). Євангельська проповідь не полягає в тому, що "земля" і "Небо" — це протилежні, непримиримі собі поняття, але, — навпаки, — у тому, що "Небо" зійшло на "землю" й поєдналося з нею в *особі* Бога-Слова ("Логоса"), цебто — в іпостасі *Боголюдини* Христа (Іоана 1:14).

Отже, *Євангеліє* ("добра вістка") несе світові не осуд і прокляття, але визволення й благословення; а людині — не смуток і смерть, але радість і життя вічне. Євангеліє, таким чином, повчає нас не втечі від світу, але *християнізації* його (Мт. 28:19). Це й є те високе призначення та справжнє завдання *християнської культури*.³¹

ОСНОВНІ ТЕЗИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Творення *християнської культури* — це завдання, яке було поставлене перед людством ще дві тисячі років тому, і ним ще не вирішене. Це завдання й не може бути остаточно вирішеним, бо кожна людина, кожне покоління, кожний народ і кожна епоха стремлять — і повинні стреміти — до розв'язки цього питання *по-своєму*.³² Інакше, ця розв'язка не буде творчою. Отже, християнська культура — *персоналістична*; вона закликає кожного, особисто, проникати в дух Христового вчення й робити його невід'ємною частиною персонального життя. А це дає широку сво-

³⁰ "Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Єдинородного, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне. Бо Бог не послав Свого Сина на світ, щоб Він світ осудив, але щоб через Нього світ спасся" (Іоана 3:16-17).

³¹ И. А. Ильин, *Основы христианской культуры...*, ст. 33.

³² Там же, ст. 34.

боду й великий творчий простір кожному, що ступає на цей шлях, — шлях творення християнської культури.

Апостол Іоан Богослов каже, що всякий, що *любить і чинить правду* — від Бога (Іоана 4:7 і 2:29). Отже, християнська культура — *всеохоплююча, універсальна*; вона стосується не лише останніх двох тисяч років, не лише нашої ери, але простягається на всі часи і всі народи. Усе, що чисте, правдиве, творче, благородне, прекрасне, глибоке, — коли б воно не появилось на землі, — приймається християнином як близьке, рідне, в якому видно Божу Мудрість ("Софію") і Боже Провидіння ("Промисел"), хоч — може — й сама Тайна Божества ще залишається для нього закритою. Так ми дивимось на античну філософію, єгипетське й старогрецьке мистецтво, наше власне дохристиянське минуле тощо. Скрізь, де людина прагне *правди* й живе у творчій *любві* — ми відчуваємо *дух Христа*, "вселенське братерство" в Христі Ісусі.³³

Творення "християнської культури", зовсім не означає відкинення "світської культури", лише її *переоображення*, про що вже у XVIII столітті писав наш славний мислитель Григорій Сковорода.³⁴ Визнаючи істотну відмінність "Божественної сфери" і "світської стихії", православне богослов'я визнає, що *Божественні енергії* ("Нестворене світло") просвічують і втримують усе творіння, і бачить це "світло" й у світському житті. Іншими словами, християнська культура стоїть за всі сторони людства, як за *власність Христову* ("Тайна відкуплення"); вона стоїть за всі творчі сили й ідеї, як за відблиск того ж Бога-Слова ("Логоса"); вона відчуває таємничу теплоту Духа Божого навіть і там, де зовнішність того, може, й не говорить. Отже, християнська культура — поняття наскрізь *позитивне*.

Людина є суспільним істотом. Вона має вроджений нахил до єднання з подібними їй (Буття 2:18). Таке

³³ Там же, ст.35.

³⁴ Сковорода, як знаємо, кохається в Античному світі; він має своїх "улюблених письменників", але "Головою всього була в нього Біблія"... Григорій Сковорода, *Повне зібрання творів* (т. II). Київ: В-во "Наукова думка" (АН УРСР, Інст. філософії), 1973, ст. 450.

єднання, звичайно, не буває випадковим; воно, нормально, ґрунтується на певній схожості духовних і матеріальних інтересів. Саме найпростіше єднання — це єднання духовне: схожий уклад душі, любов до чогось спільного, подібна доля, мова, віра і т.д. Такою й є *національна* єдність. Кожний народ має певні, властиві йому дари Духа. Можна було б сказати, що кожний народ по-своєму жениться і родить, хворіє і вмирає; по-своєму плаче й веселиться; по-своєму грає і співає; по-своєму говорить і пише; по-своєму насолоджується красою й малює; по-своєму пізнає й розуміє; по-своєму плянує й будує; по-своєму молиться, подвигається й спасається. Іншими словами, у кожного народу є свій, особливий *духовно-творчий акт*, цебто — своя, власна національно-вигадана культура.³⁵ Взагалі, щоб могли щось створити для людства, треба — найперше — утвердитись у творчому акті свого власного народу. Світовий геній є завжди — й у першу чергу — геній *національний* (Шекспір, Данте, Гете, Шевченко, Міцкевич, Пушкін тощо). Християнська культура — це теж, — у першу чергу, — *культура національна*.

Звичайно роблять розрізнення між "культурою" й "цивілізацією".³⁶ У такому випадку "цивілізація" представляється як явище більш *зовнішнє* ("технічне", "матеріальне"); "культура" ж представляється як явище більш *внутрішнє* ("духовне"). То ж не дивно, що Церква відіграла таку важливу й провідну роль у розвитку якраз культури. Вона внесла в цю скарбницю *новий дух*,³⁷ нову *розчину*, яка й надалі залишається *sine qua non* кожного творчого, культурного процесу. Що ж це за дух?

— Це, найперше, дух *внутрішності*. "Боже Царство — всередині вас", сказав Христос (Лк. 17:21).

Внутрішнє оприділює вартість речей, не зовнішнє (Г. Сковорода). А культура — це ж, якраз, і є справа "внутрішнього".

³⁵ И. А. Ильин, Вище цит. праця, стт. 40-41.

³⁶ Таке розрізнення робить, наприклад, німецький філософ Історіі Oswald Spengler.

³⁷ И. А. Ильин, *Попер. пит. праця*, ст. 18 і далі.

— Це дух *любові*. "Бог є любов", каже апостол Іоан (I Іоана 4:8). А любов — це *перводжерело* творчості, отже й культури.

— Це дух *віри* (внутрішнього зору, споглядання). Християнин не задовольняється чуттєво-видимим; він старається пізнати *суть* речей, проникнути в ноетично-невидиме. "Бо видиме — дочасне, невидиме ж — вічне", каже апостол Павел (II Кор. 4:18). Цей же, так би мовити, "четвертий розмір" — *конечний* для справжньої, культурної творчості.

— Це дух *удосконалення* (іншими словами, поступу, розвитку, росту). "Будьте досконалі, як Отець ваш Небесний", говорить Господь (Мт. 5:48). Це значить, що християнин постійно *стремить до покращання* як себе, так і свого оточення, маючи завжди перед своїми очима (своїм внутрішнім чи духовним зором) — *Божу досконалість*, як найпевніше мірило всіх замірів і починів.

— Це, теж, дух *свободи*. "Де Дух Господній, — там воля", пише апостол Павел (II Кор. 3:17). Якщо вдосконалення (чи переображення) починається від розуму й серця, то завершується воно в свободі. Лише вільній людині можливе дійсне служіння. Всяке посягання на волю — це кінець справжнього служіння, кінець "Богослуження думки і серця". Ідея такого служіння Христу — перебудови чи переображення культури в душі християнства — це була візія, якою жив наш земляк, письменник і мислитель Микола Гоголь.³⁸

Якщо ми візьмемо й порівняємо вищезгадані тези з ідеями, які видвигають такі визначні представники української думки, як Кирило Транквіліон-Ставровецький, Григорій Сковорода, Микола Гоголь, Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Памфіл Юркевич тощо, — то побачимо між ними неймовірну подібність.³⁹ Тому, можна сміло сказати, що — для нас, українців —

³⁸ Цю тему, наприклад, порушує о. проф. Василія Зінківський. Див.: прот. В. Зеньковский, *Русские мыслители и Европа...* Париж: YMCA Press, 1955, ст. 55 і далі. Див., також, мою тезу: О. А. Krawchenko, *N. V. Gogol: His Personality and Ideological Quests*. Saskatoon: University of Saskatchewan, 1969.

³⁹ Див., наприклад, працю проф. Дмитра Чижевського, *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага: Укр. Гром. Вид. Фонд, 1931.

ідея християнської культури не тільки є співзвучною з нашою, православною вірою, але й — згідною з самим духом і характером нашого народу. Іншими словами, ця ідея — для нас — є близькою, рідною й наскрізь національною. Це ідея — *конструктивна й актуальна*. Вона відкриває величезний простір — ширину й глибину для справжньої, творчої діяльності. У процесі творення *християнської культури* нічого дійсно вартісного не відкидається; тут усе добре, цінне і прекрасне приймається, удосконалюється й переображується... У духовні ворота цієї ідеї ми всі є кликані й можемо вільно увійти та — кожний своїм талантом — послужити Богові, Церкві й народу.

. . .

Питання "віри й культури" — завжди було й надалі залишається — близьким Православній Церкві, бо Православ'я, — хоч і має чіткий універсальний характер щодо *змісту*, — не знає іншої *форми*, як національної. Тому, як правило, воно завжди зросталося з *культурою* кожного з народів, що його приймав. І так постала ціла низка *Помісних* чи *Національних* Церков-сестер: грецька, болгарська, сербська, українська, румунська тощо, з їх питомим релігійно-національним "етосом", з їх специфічною *національно-християнською культурою*. Таке зростання відбувалося на протязі *цілих віків*, отже воно — цілком *природне й органічне*.⁴⁰

Кожне заперечення *культури* (а це значить — національної культури", бо ж культура завжди — й перш за все — *національна*) — це заперечення *людини, повноти людського буття*. Кожне ж заперечення, — як і перебільшення, — "людського елементу", має *богословський* характер і впливає із неправильного розуміння *Творця і творіння, Христа і діла нашого спасіння* (тобто — відкуплення).⁴¹

⁴⁰ Тому, скажім, такі скоропомісні спроби, як творення "американського" чи "канадського" Православ'я — звучать дещо штучно й не цілком серйозно (бо ж тут ідеться не про однорodne, але про "плюралістичне" й "много-культурне" суспільство).

⁴¹ Тому о. Юрія Флоровський і пише: "... our attitude to 'culture' is not a practical option, but *theological decision*, first of all and last of all." Fr. Georges Florovsky, *Christianity and Culture*..., ст. 15.

Тема "віри й культури", — для православного християнина, — ставиться, таким чином, як тема — *місця культури в Церкві*, не як питання — "вибору" (або віра, або культура) чи — "опозиції" (віра-культура). Іншими словами, — у православному богослов'ї, — "людське" не протиставляється "Божому", ані "Боже" — "людському", але — радше — *поєднується* ("нероздільно й нерозлучно, без помішання і без переміни" — постанова IV Вселенського Собору, 451).⁴² Ми, інакше кажучи, говоримо про *синергію* (тобто-співдію) творчих "воль" (людської й Божественної) та *благодатне поєднання* "природ" (створеної й Нествореної).

Отже, питання *культури*, — як творчої діяльності людини ("образу й подоби" Божої), — треба ставити в контексті *творення й відкуплення* творіння Божого, цебто в контексті — *Божественної економії* (Отця, Сина, і Святого Духа). У цьому контексті, *культура* стає середником *християнізації*, отже — *домобудови* нашого спасіння...

Відзначення 1000-річчя хрещення Русі-України — це торжество Українського Православ'я, це свято — нашої *віри й культури*. Нехай же воно буде для нас, — дітей українського народу й його Православної Церкви, — не тільки спомином про славне минуле, але й дороговказом на майбутнє.

⁴² Див.: Vladimir Lossky, *Orthodox Theology...*, ст. 98.

КАРТКУЮЧИ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКИЙ ПАТЕРИК

(Скорочено)

Нинішній рік Тисячоліття позначився напруженою творчістю істориків і мовознавців, — менше богословів. Виявом їхніх дослідів будуть твори про впровадження християнства, про вплив нової релігії на культуру Русі, про мову перших найдавніших церковних і літописних текстів. Але, як досі, залишається осторонь найглибший вияв християнства, — освячення людини, що прийшло з новою вірою на Русь, що створило особливий твір, — Києво-Печерський Патерик (далі КПП).

Про освяченість таки згадували, навіть й ті, що їм, найменше випадало, між ними і Московський патріархат, пригадавши, що "Історія Церкви — це історія її святости" (...). Календарне пам'ятування — це нагадування про історію святости й Російської церкви, це імена святих, що просяяли на Російській землі (...). Бог прославляється у святих Своїх" (Моск. Календар на 1988 р.).

КПП — найвимовніше свідчення про освяченість Русі, з нього частково виростають й інші свідчення, — у Збірниках житій святих, у Прологах, Мінеях, Місяцесловах. З нього розпочнеться й великий, майбутній твір агіографії Укр. Православної Церкви.

З текстологічного, історичного й літературного погляду КПП вивчений либонь вичерпно. Найавторитетніше видання КПП виконав Д. Абрамович у 1911 р., що було повторене з подрібними примітками — в Києві, 1931 р., у Пам'ятках мови та письменства давньої України", т. IV, серія Укр. Академії Наук. Це видання поширене на Заході перевиданням Дм. Чижевського у II томі "Слявіше Пропілеен", Мюнхен, 1964.

Основою тексту Патерика були розповіді та записи, що творилися у Печерському монастирі, що існував вже у половині XI в. та листи (пошання) двох авторів, що були близько познайомлені з буттям мона-

стиря: це єп. Симон і чернець Полікарп. Єп. Симон, повчаючи посланням київського ченця Полікарпа, вказує, — у дев'ятох нарисах, — як на зразок чернечих чеснот, на монастирських подвижників. Полікарп, сприйнявши вказівки єпископа, сам, звертаючись до ігумена Акандина, описав 11 подій з життя своєї обителі. З цих послань розростався Патерик: додавалися згадки про окремих осіб, поширювано подробиці чернечого буття, робилися навчальні висновки.

Так постав твір, що, прославляючи монастир, закріпив пам'ять про перероджених християнством. Цей твір став особливим джерелом вглиблення у світогляд нової людини, що постійно перебувала у неперервному зв'язку з потустороннім світом. Патерик подає одночасно багато матеріалу про людські хиби та марновірство, і що творить вірогідний опис просякання нового світу в недавно язичеську країну.

Автори Патерика мали доволі джерел, що потім загинули; так у посланні єп. Симона згадується про опис життя преп. Антонія, що його таки і не виявлено.

Поширювання змісту Патерика йшло непереривно. У XIII ст. було додано з "Повісті Временних Літ" про найдавніших чотирьох (Дем'яна й ін.) ченців. Створилося кілька повніших редакцій Патерика, — згадати хоча б т.зв. Касьянову з р. 1462: "Написана бысть книга сіа, нарицаемы Патерикъ Печерьскій (...) повеленієм смиренно-инока Касияна, уставника Печерьскаго, в лѣто 6970", або з року 1554: "написана бысть сія книга, глаголемаа Патерикъ (...) у манастири Печерьскомъ (...) при митрополите (Макаріи (...)) повеленієм и замысломъ старца Печерьскаго, инока Алексѣя Волынца (...) в лѣто 7062 рукою (...) дьячка Нестерца".

Одначе про згаданих у Патерику, не подано подробиці. За винятком декількох, київські подвижники іконно-одноплощинні, вони відразу діють у обителі, їхнє минуле незнане. Дбавши про найважливіші вартості, вони відрікаються від життєвих вигод, виснажують тіло, здобувають духову силу. У нагороду отримують різні дари, що ними спомагають потребуючих. Чудесні дії, не тільки за їхнього життя, але

й після упокоєння, прославляють монастир. Записано у Патерику про небагатьох, — про тих прославлених. Навіть не про усіх прославлених, — про деякого надто мало.

Так майже нічого не знаємо про преп. Афанасія (XIII в.), двох Авраамієв, Елладія, Євлогія, Геронтія, Персія, Саву, Луку, Сисоя й ін. Про деякого відомо лише, чим він визначався (чудотворець, затворник) або, за пізнішим, з XVII в. обчисленням, коли він жив. Про обдаровання більшості одначе подано подрібніше. Агапит, Пимен, Даміян, Ігнатій, Іпатій надприродно лікували хворих. Дехто дар лікування поєднував з пророкуванням (Агафон, Григорій). Пізнавали гадки інших Лонгин й ін.; творили чуда: Григорій, Анатолій, Касіян, Федір; згаданий Федір був й "мовчазним"; стали затворниками: Мардарій, Діонисій, Аммон. Іноді втеча від світу виявлялась у крайніх формах аскези: так Іоан закопував себе в землю, Ісаакій і Ахила були особливо повздержливі у їжі (посники). Багато визначалися невтомною працьовитістю; такими "трудюлюбивими" були Арсеній, Феодосій й інші; до того ж безперестанна діяльність обов'язувала в монастирі усіх. Схимник Іларіон переписував книги, Нестор складав літопис й інші твори (житія Феодосія, Бориса і Гліба), малювали образи іконописці Аліпій і Григорій. Бувши у світі заможні, люди роздавали своє багатство (Веніамин, Еразм), воліючи у чернецтві бути вбогими.

Дехто з визначних ченців досягав церковних становищ поза монастирем. Єпископами стали: Діонисій у Сиздалі, Єфрем у Переяславі, Ісаія у Ростові, Симеон у Володимирі, Феоктист у Чернігові.

Понад посниками, затворниками, безсрібниками, чудотворцями височать мученики: Євстратій (розп'ятий у Криму на хресті в кінці XI в. з наказу іудея, що купив Євстратія як полоненого і вимагав відректись Христа); Лукіян (його замучили татари); Кукша (забили язичники-вятичі); і багато, що про них ніде не написано, що загинули чи були замучені у XIII в., під час руїни Київської держави. Гинули ченці й від своїх переслідувачів: Василій й Федір від князя Мстислава Святополковича, бо не виявили де сховано скарб.

З занепадом культури Київської Русі, припинилося також (з половини XIII в.) нормальне популювання тексту Патерика. Лише у XVII в., у добі полемічної літератури, Патерик відродився, хоч і в іншій формі, мові, цілеспрямованості.

1635 р. з друкарні Лаври вийшов переклад КПП на польську мову під довгим заголовком, що розпочинався: "Paterikon abo zywoty ojców Pieczarskich". Опрацював ("переклав") це видання префект Києво-Могилянської Академії, автор кількох книг, Сильвестр Коссов (Косів). На його перерібку присвятив поважну студію В. Перетц ("Киево-Печерский Патерик в польском и украинском переводе", Славянская Филология, III, Москва, АНССР, 1958). За висновками Перетца, Косів, полемізуючи з католицькими й протестантськими твердженнями, бажав припинити відхід православної верхівки від своєї віри і нації. Його перерібка мала виявити святість православ'я, велич Київських святих, — у супереч тверджень таких авторів, як Петро Скарга. Саме польський текст мали читати супротивники православ'я. Для широкого ж внутрішнього вжитку необхідний був переклад на українську мову, що й було одночасно виконане. Друковані польські примірники, як й рукописні українські (та й дещо пізніші видання) були настільки почитні, що їх "залишилось (...) в обігу до нашого часу дуже мала кількість".

У перекладах Косова пропущено подробиці, які могли викликати недовір'я у читача, напр. про те, як перед Феодосієм гарцювали нечисті "з вереском, з бубнами, з трубами". Скорочуючи спокусливі деталі, Косів вставляє багато уточнень (часто сумнівних), між ними про жіночий монастир, що в ньому перебула матір Феодосія чи про те, як відгукнулись померлі на Великодній привіт. Косів подав приблизні дати життя святих, чого в оригінальному тексті не було, додав подробиці з їхнього перебування в монастирі, часто звертається до "православних" і до "Руського народу". Як і Скарга, він вставляє повчальні розважання; така "публіцистичність" спричинила, зрозумілу для доби барокко, розпливчатість тексту.

КПП як і праця Афанасія Кольнофойського "Тера-тургема" — про чуда, що діялися у Лаврі (праці виконані з доручення Митроп. Петра Могили), стали підставою канонізації прославлених київських подвижників, — себто тих, що спочивають у печерях. Сам акт такої масової канонізації 1643 р. ще не досліджений. Про нього мало подає й Є. Гулубинский у великій праці про канонізацію святих Руської церкви. Однак цей акт митрополита Петра є вагомий у майбутньому повному становленні Української Церкви. Одночасно з канонізацією було складено молебня новопрославленим святим, — Печерським та всім святим, що просіяли у Малій Росії". Митроп. Іларіон (Огієнко) згадує про "Акафистник" (Київ, 1693), де був вміщений цей Канон, що його склав протосингел Константинопольського престолу Мелетій Сиріга ("Канонізація Святих", 1965).

Доба Петра Могили завершила українську історію КПП, — її здобутки тривали до самого підпорядкування Київської церкви Москві, себто до кінця XVII в., — коли ще з'являлися українські видання Патерика, ілюстраціями українських граверів. Ілюстраціями про Києво-Печ. Лавру визначилися зокрема гравери Ілля та Леонтій Тарасевич, який довго перебував у Лаврі (помер на початку 1700 років). Їхні гравюри до видань Патерика 1661 і 1702 знані й з пізніших репродукцій у оглядах мистецтва ("Нестор Літописець", "Єремія Прозорливий", авантитул до Патерика тощо).

Наступні століття КПП увіходять у загально-російську агіографію, ставши однак матеріалом, що його використовувано при описах "руських" святих у таких монументальних працях, як життя Святих митр. Дмитра Туптала (кінцевий, 4-ий том у 1705 р.). Але і ця праця, як і зрусіфікований Патерик, були засвоєні Російською церквою.

Таке зрусіфіковане видання знане було в Росії у 12-томовому виданні Синодальної друкарні (рр. 1902-1911). Воно доступне на Заході у передруку архим. Пантелеймона, видання Св.-Троїцького монастиря. Передмова до синодального видання подає цінні відомості про розшукування архівних матеріалів про

святих, що допомогли доповнити працю митр. Дмитра життєписами російських святих (до них, звичайно, влучено й святих українських). Подібні доповнення виходили й з-під пера інших дослідників, між ними найвизначніша праця Е. Поселянина "Русские подвигники 19-го и 20-го века", 1910, що її також передруковано у Св.-Троїцькому монастирі 1966 р. Знана й праця Г. Федотова про святих давньої Росії (Париж, 1931) та — у перекладі на англійську мову — праця Константина де-Грюнвальда (1960). Міркуванням про "Святу Росію" розпочинається вступне слово автора, у якому виказано, що число канонізованих російських святих сягає 385 та що "Православна Церква, звичайно, вважає, що є ще багато інших, що залишились у цьому світі незнані".

На потребу опрацювати окремо життєписи українських святих не звернули увагу автори житій святих, що виходили в Галичині, хоч Іосиф Мільницький у його двотомних життєписах святих ("Житія святих у зв'язі історичній", Львів, 1891) згадує про творення КПП, про працю Косова, про видання 1661, "стараньєм архимандрита Гізеля" та про дальшу долю праці митр. Дмитра. Однак його праця охоплює усіх святих "котрих імена в нашім грекославенськім Календарі записані". Таке ж завдання мали праці І. Я. Луцика ("Ілюстровані життя святих, котрих память греко-католицька Церковь на кождий день в році почитає" (Львів, 1907) чи Івана із-над Лукви "Ілюстровані життя святих (...) празднуємих гр. кат. Церковью" (Львів, 1891).

Що ж до тексту КПП, то неточне видання, що вийшло в Росії утретє у 1903 р. було поширено передруком друкарні Св.-Троїцького м-ра. у 1967 р. ("Кієво-Печерській Патерик, или сказанія о житіи и подвигах святых Угодников Киево-Печерской Лавры". Видання 1901 р. включило й додаток: "краткия сказанія" про Отців дальних печер.

Лише українським святым присвячена недавня (Мюнхен, 1962) праця прот. Анатолія Дублянського, де вміщено й святих Києво-Печ. Патерика.

Ювілейний 1988 р. міг би заініціювати видання КПП українською мовою, або продовжити каноні-

заційним процесом акцію митр. Петра Могили. Це тим більше актуальне, бо Московська Російська Церква у цей рік канонізувала декількох угодників, між ними й українців. А згаданий московський "Календар" містить репродукції давніх ікон "преподобних Печерських" і "усіх святих у землі Російській просяялих" та скорочену Службу святим Росії, де в Пісні 3-ій славиться Київська Лавра ("Великая Лавра Печерская") та її "блаженния отцы, их же исчести по единому не могуще, о всех вкупе хвалу принесем".

Либонь уперше, з нагоди Тисячоліття, білоруські святі дочекаються виділення з лав російських святих. Як сповістив у інтерв'ю з газетою "Галас Радзімы" Мєнський митроп. Филарет, "у зв'язку з встановленням нового свята в честь Собору білоруських святих (...) сучасні іконописці створили ікону білоруських святих. Цьому святу складено окреме богослуження (...). Видано (...) дві платівки 'Похвала білоруським святым'".

Сьомий Собор УАПЦеркви (Соборноправної) відосібно ухвалив канонізацію митрополитів Василя Липківського й Миколи Борецького, що їм складено Служби Божі.

Українська агіографія майже тотожна з мартирологією, що про неї є доволі матеріалу для розпочаття канонізаційного процесу. Це вже вчинила Російська Зарубіжна Церква, розповсюдивши образ "Нових мучеників Російських", так озаголовлена й велика праця прот. М. Польського.

Ця праця також зараховує до російських українських мучеників — єпископів і священників (єп. Аркадій, єп. Амвросій, духовенство Українського Екзархату, духовенство Кубанської єпархії тощо).

Спільним актом українських православних церков було б здійснення бажання митр. Липківського, який у проповіді на Неділю всіх Святих промовив: "Будемо вірити, що й з нашого українського народу, коли не в святцях, то в соборі всіх святих, є значна громада" й "Ми зараз шануємо і всіх тих святих з усякого народу й роду, які непомітні були людям, не ввійшли в їхні святці, але сподобилися вічної слави у Бога".

У тисячоліття, ще недосліджена свята Київська Русь пропонує звеличати свою найбільшу книгу — КП-Патерик. У розділі тієї книги про преп. Марка Печерника автор визнає, що він, "нісмі ніколи же обходив святих мість, ні Ієрусалима видіх, ні Сінайския гори (...). Мні же да не буде похвалитися, но токмо о святім сем монастирі Печерьском і в нем бивших святих черноризець, і тіх житієм і чудеси...".

—————

СТАН УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УРСР

З нагоди святкування Тисячоліття Хрищення Русі-України, в числі четвертому за липень-серпень 1987 р., советський науковий журнал "Социологические исследования" або "Соціологічні досліді" помістив прецікавий "діалог" двох радянських вчених з американським дослідником релігійної політики в ССРСР, баптистом, доктором теології і професором-советологом університету Кензас Вільямом Флетчером. Спершу подані аргументи Флетчера у формі редакційного резюме його книжки з 1981 року. Як представник советських віруючих виступає кандидат теології і лектор Ленінградської духовної семінарії ієромонах Іннокентій, світське прізвище якого є Сергій Н. Павлов. Як представника советських атеїстів запрошено проф. Владислава Н. Щердакова.¹ Резюме або "дайджест" книжки Флетчера зроблено об'єктивно. Найслабшою частиною діалогу є шаблонний атеїстичний протест Щердакова: він не вірить в "дійсно астрономічну" цифру 115 мільйонів віруючих у ССРСР, що відповідало б 45 відсоткам всього советського населення (головна гіпотеза Флетчера).²

Для нас найбільше цікаві, прямо сенсаційні деякі дані в статті о. Іннокентія — С. Н. Павлова. Найбільшою єпархією Російської Православної Церкви (РПЦ) є тепер Львівсько-Тернопільська єпархія, в якій є більше як тисяча активних церков.³ О. Іннокентій пише також:

¹ "Диалог", *Социологические исследования*, 1987/4 (июль-август), ст. 28-49, що складається з: (1) У. Флетчер, "Советские верующие", ст. 28-35 (резюме його книжки *William C. Fletcher, Soviet Believers: The Religious Sector of the Population* (Lawrence, Kansas: The Regents Press of Kansas, 1981; 259 pages); (2), С. Н. Павлов, "О современном состоянии русской православной церкви", ст. 35-43 і (3) В. Н. Щердаков, "Где кончается религиозность и начинается атеизм?", ст. 44-49.

² Щердаков, "Где кончается религиозность...", ст. 44.

³ Павлов (о. Іннокентій), "О современном состоянии русской православной церкви", ст. 41. У своїй солідній і цікавій довідці "Religious Situation in Soviet Ukraine" в *Walter Dushnyk, Ph.D., ed., Ukraine in a Changing*

Серед 157 випускників середніх шкіл, яких в 1985 р. прийняли були до першої класи Ленінградської духовної семінарії (їх пересічний вік був типічно 23 роки), 57.9% були українці (головним образом із західних областей УРСР — підкреслення додано Я.Б.), 34.5% були росіяни, 3.2% — молдавани, 2.6% — білоруси і 1.8% — інші.⁴

Ще цікавішим є твердження о. Іннокентія, що від хрущовської атеїстичної кампанії на початку 1960 рр., яка в загальному коштувала РПЦ "до половини своїх храмів", саме найбільше потерпіли східня частина України і Білорусі.⁵

В цій частині я хотів би коротко з'ясувати теперішнє положення Української Православної Церкви в УРСР. Читаючи текст цього надзвичайного діалогу і стараючись читати і поміж рядками, я прийшов до висновку, що не менш важливою від писаної є неписана совєтська релігійна політика. По-друге, важливим є відтворити профіль православних віруючих на Україні. По-третє, треба бодай частину аналізу присвятити інституційному факторові (положенню православних церков, як таких, питанню священничого доросту). Я також свідомий того, що заголовок моєї статті дещо спрощений. Від примусової ліквідації (за Сталіна) Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) національної Української Православної Церкви в УРСР немає. Натомість існує РПЦ, яка *про форма*, для замилювання очей, створила Патріярший Екзархат РПЦ "Всієї України". Говорити про стан церков в Екзархаті РПЦ було б більше акуратно, але тяжко й на язик і на папір — тому дозвольте мені, будь ласка, спростити заголовок "Стан Української Право-

World: Papers Presented at the Conference Dedicated to the 30th Anniversary of the Founding of the Ukrainian Quarterly (New York: Ukrainian Congress Committee of America, 1977), ст. 193 — довідці, яка відтепер буде цитована як Боцюрків (1977), проф. Богдан Р. Боцюрків оцінив число церков у Львівсько-Тернопільській єпархії в 1973 р. на 700-800. В 1983 р. у Львівській області жили 2.6 мільйони людей, а в Тернопільській 1.2 мільйона, разом 3.8 мільйони. Для порівняння подаю число населення деяких великих областей УРСР: Донецька — 5.3 мільйонів; Київська, разом з містом Києвом — 4.3 мільйони (саме місто — 2.4 мільйони); Дніпропетровська — 3.8 мільйони; Харківська — 3.1 мільйони; Ворошиловградська — 2.8 міль. Цифри на 1983 р. взяті з Центрального Статистичного Управління Української УРСР, *Народне господарство Української УРСР у 1983 році: Статистичний щорічник* (Київ, 1984), ст. 6.

⁴ О. Іннокентий-Павлов, "О современном состоянии...", ст. 42.

⁵ Там же, ст. 41.

славної Церкви в УРСР". Я також свідомий того (на це є натяки в московському соціологічному діялозі), що по можливості мені треба опустити матеріяли, що відносяться до західних областей України. На Західній Україні не тільки існує Українська Католицька Церква в катакомбах або в лісах, але чимало православних вірних у тій знаменитій Львівсько-тернопільській єпархії можуть бути крипто-католиками.

Українську Автокефальну Православну Церкву було зліквідовано совєтською владою при активній співучасті ГПУ, на надзвичайному Соборі УАПЦ 28-29 січня 1930 р. Мотивовано це як слідує:

... УАПЦ стала синонімом контрреволюції на Україні, бо для значної частини керівників Церкви церковність була тільки зовнішньою формою, що прикривала націоналістично-політичний зміст.⁶

Щоб замилити очі вірних на Україні й закордоном, включно з православними в США, на другому надзвичайному соборі Церкви 9-12 грудня, 1930 р., Церкву напів-відновили, як Українську Православну Церкву, з значущим пропущенням атрибуту Автокефальна. В розгарі сталінського терору 1936 р. УПЦ була ліквідована без жодних дальших формальностей.

В 1924 р. УАПЦ мала 30 єпископів, приблизно 1,500 священиків і дяків і більш ніж 1,200 парафій.⁷ Після так званої самоліквідації УАПЦ в січні 1930 р. лишилося "всього біля 300 парафій".⁸ *Мутатіс мутандіс* в 1920 рр. УАПЦ не була єдиною православною церквою на східній Україні, а була під обстрілом і тиском давно-заложеної РПЦ і тимчасово (в 1924-27

⁶ Дивись "Проект резолюції Надзвичайного Церковного Собору (січень 1930) про ліквідацію УАПЦ, авторства ДПУ" в Осип Зінкевич і Олександр Воронин, ред., *Мартирологія українських церков у чотирьох томах: Том I Українська Православна Церква*: Документи, матеріяли, християнський самвидав України (Балтимор: Українське Видавництво "Смолоскіп" ім. В. Симоненка, 1987), ст. 160 (відтепер цитується як *Мартирологія I УПЦ*). Див. також "Протоієрей Демид Бурко про Надзвичайні Церковні Собори 1930 року", там же, ст. 151-55 і "Митрополит Василь Липківський про ліквідацію УАПЦ", там же, ст. 156-58.

⁷ Аркадія Жуковський, "Передмова", *Мартирологія I УПЦ*, ст. 17 і Боцюрків (1977), ст. 191.

⁸ Протоієрей Бурко, *Мартирологія I УПЦ*, ст. 154; подібно Митрополит Липківський, там же, ст. 157. Див. також Паніматка Віра Кохно, "УАПЦ в роках 1930-36", там же, ст. 406.

рр.) прорежимної так званої "Діяльної Христової Церкви", а, натомість, Українська Греко-Католицька Церква під Польщею, особливо в Галичині, була в українському народові дуже глибоко закорінена — треба вважати ліквідаційний собор УАПЦ в січні 1930 р. подібним до сумної слави Львівського собору в березні 1946 р. В обох випадках радянська влада пробувала раз на завжди придушити національні українські церкви.

Під час II Світової війни були спроби відновити УАПЦ на Україні, яка до 1941 р. була під більшовиками. (УАПЦ була весь час діяльна під Польщею). В 1942 р. УАПЦ на українських землях нараховувала двох архиєпископів і десять єпископів. Адміністратором УАПЦ був Архиєпископ Полікарп (Сікорський), а Секретарем Собору Єпископів УАПЦ був тодішній Єпископ Мстислав (Скрипник), пізніше Митрополит УПЦ у США.⁹ В 1942-43 рр. на Україні було приблизно 913 парафій УАПЦ.¹⁰ Крім того, з допущення німців, на Україні існувала також так звана Православна Автономна Церква, яка визнавала юрисдикцію Московського Патріярха.¹¹

Після II Світової війни і після примусової і нелегальної ліквідації Греко-Католицької Церкви, загальне число церков-парафій в Україні було між 7,000 і 8,500.¹² Під час хрущовської антирелігійної кампанії це число було зредуковане до 4,500, а за Брежнєва, який продовжував хрущовську антирелігійну політику більш скритими засобами, число православних церков в Україні знизилося аж до 2,000-2,500.¹³ Згідно з о. Іннокентієм виходить, що більша половина тих церков є в західних областях, тобто, це були греко-католицькі церкви. Згідно з більш детальними оцінками Боцюрківа в 1973 р. на Україні було загалом 2,635-3,225 церков, з них 1,400-1,720 в західних областях.¹⁴

⁹ Список там же, ст. 925-26.

¹⁰ Дані Івана Власовського, там же, ст. 927.

¹¹ Список II вищої ієрархії, там же, ст. 928.

¹² Нижче число в Боцюркова (1977), ст. 174; вище число в Жуковського, "Передмова", *Мартирологія І УПЦ*, ст. 19-20.

¹³ Тайну війну Брежнєва проти церков добре представлено в книжці Sergei Kourdakov, *The persecutor* (New York: Ballantine Books, 1973), p. 124 f.

¹⁴ Див. табелі в Боцюркова (1977), ст. 193-94.

Очевидно, що тут є диспропорція: східні, головню православні області України в 1973 р. мали 81.4% всього населення республіки, але тільки 46.9% або навіть тільки 46.7% всіх церков, а західні області (18.6% всього населення) мають 53.1%-53.3% церков.¹⁵ В чому річ?

По-перше, Сталін винищив церкви УПЦ майже до тла: перед II Світовою війною всього менше ніж 12 церков.¹⁶ Відбудовані парафії УАПЦ потерпіли від того, що їхні священники й єпископи емігрували до Німеччини, а потім за океан. Крім того, Сталінська влада підозривала ті парафії УАПЦ в українському націоналізмі. Бувші греко-католицькі парафії в західних областях були також націоналістичні, але їх було більше.¹⁷ Крім того, режим не закривав церков в Західній Україні, щоб не заганяти вірних до "лісової церкви".

Дозвольте мені тепер сказати дещо про офіційну советську релігійну політику, особливо, як вона відносилася до східних областей УРСР. Редакційний коментар до діалогу в "Социологических исследованиях" твердить категорично:

Віруючі, і миряни і служителі церкви в СССР не підлягають офіційній дискримінації в жодній сфері суспільного життя.¹⁸

З трохи критичним нюансом, це саме повторює о. Іннокентій:

Юридично зафіксованої дискримінації проти віруючих на полі виховання у нас в країні немає. Але треба сказати про щось інше: якщо релігійність школяра або студента стане замітною, це може часами стати для нього джерелом неприємностей у відношенні з директором учбового закладу.¹⁹

З української атеїстичної літератури, призначеної для учителів ми бачимо, як рафіновано підхо-

¹⁵ Підраховано автором на підставі точних цифр на 1.1.1974 р. в Центральне Статистичне Управління при Раді Міністрів УРСР, *Народне господарство Української РСР у 1973 році*: Статистичний щорічник (Київ, 1974), ст. 9.

¹⁶ Боцюрків (1977), ст. 173.

¹⁷ Боцюрків (1977), ст. 192.

¹⁸ "Диалог", цит. місце (замітка 1), ст. 28.

¹⁹ О. Іннокентій, "О современном состоянии...", там же, ст. 39.

дить до свого партійного завдання І. Байдала, директор Чернігівської середньої школи ч. 4. Цитую тільки есенцію:

В І і II класах учителі повсюдно проводять групові та індивідуальні бесіди на етичні теми, зважаючи на вікові особливості та освітній рівень учнів.

Метод проведення заздалегідь продуманих групових етичних бесід у І-II класах дає змогу одержати об'єктивні дані про формування світогляду школярів молодшого віку та виявити наявність у сім'ї релігійного впливу. Цей метод, на нашу думку, зручний тим, що допомагає спрямувати бесіду в потрібне річище. Подальша робота з дітьми, спостереження за ними та робота з батьками (індивідуальні бесіди, ознайомлення з домашніми умовами) дають належні наслідки.²⁰

Цікаве світло на практичну атеїстичну політику кидають статті українських партійних чиновників, особливо довідка Тамари В. Главак, кандидата філософічних наук і секретаря Київського міськкому КПУ про проблеми з атеїстичним вихованням жінок. Главак також підкреслює, що в Києві тепер працюють активно 19 великих релігійних об'єднань: 8 протестантських об'єднань, 8 (!) православних церков, єврейське, старообрядове і католицьке об'єднання. До речі, згідно з інформацією, поданою пастором Володимиром Домашовцем на мюнхенському конгресі, з тих 8 протестантських об'єднань 5 є баптистські. В Києві є також два республіканські духовні центри: канцелярія Екзарха України і старшого Пресвітера Євангельських Християн-Баптистів в Україні (ВСЄХБ).²¹ Просто тяжко вийти з дива: в місті Хрищення Русі-України, в столиці Екзарха тепер є всього вісім православних церков, стільки ж, як церков протестантських! Главак пише далі, що і в так званих сектантських об'єднаннях і в православних церквах жінки становлять 80% всіх присутніх, а в будні дні і на утренях — більш ніж 90%.²² Але не так то просто

²⁰ І. Байдала, "Молодий шкільний вік", *Людина і світ*, том 10, ч. 11 (листопад 1969 р.), ст. 27, 29.

²¹ Тамара В. Главак, "Атеистическое воспитание женщин", *Вопросы научного атеизма*, ч. 29 (1982), ст. 85.

²² Там же, ст. 86.

викорінити релігійність з українських жінок. Значна частина жінок вперше появляється в церкві у віці 18-25 літ, як правило після народження дитини. Мотивом їхнього звернення до релігії є їхня турбота про здоров'я дітей. Потім до 40 рр. жінки, мовляв, зацікавлення релігією не проявляють. Але коли жінки досягають вже 50-55 років, тобто після того, як їхні діти виходять з дому і закладають свої власні родини, жінки знову йдуть до церкви, мовляв, тому що почуваються самотніми.²³

Між рядками читаємо, що найбільше клопоту київським партійним атеїстам завдають євангелики (так звані "сектанти"):

Для проведення індивідуальної роботи в сектантських родині і для вивчення еволюції релігійності при районах міста (Києва) закріплені групи викладачів із вузів, технікумів, наукових співробітників Київської філії Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПСС, Інституту філософії Академії наук УРСР та інших.²⁴

Але не зважаючи на всю цю армію атеїстів, Главак признається, що "вузьким" місцем, "шийкою в бутлі" є індивідуальна праця з віруючими, (що) *не вистачає висококваліфікованих кадрів атеїстів, мало ефективною оказується атеїстична пропаганда серед молоді (підкреслення додано мною — ЯБ).*²⁵

Не виключено, що песимізм пані Главак є калькульований: мовляв, давайте нам більше грошей на атеїстичну роботу. Але є в її твердженні й велика доля правди.

Дозвольте тепер коротко поглянути на профіль віруючих в УРСР. Скільки їх є? Советські вчені оцінюють їхню кількість на 15-20% дорослого населення, "причому обласні відмінності були досить значні".²⁶ Це базовано на даних з половини 1960 рр., з часу розгару хрущовської антирелігійної кампанії. В 1981 р. американський дослідник Вільям Ц. Флетчер, переписічне число віруючих між неросійськими народами

²³ Там же, ст. 88.

²⁴ Там же, ст. 89.

²⁵ Там же, ст. 93.

²⁶ В. К. Танчер, *Руське православ'я (критичні нариси)* Київ: Наукова думка, 1977), ст. 124. Також Е. Дулуман, Б. Лобовик, В. Танчер, *Современный верующий социально-психологический очерк* Москва, 1970), ст. 31.

оцінив на 60%, хоч він застерігся, що ця цифра може бути завеликою для українців і білорусів. На його думку, віруючих між українцями і білорусами є більше ніж 30%, але правдоподібно менше ніж 60%.²⁷ (Знаменита оцінка Флетчера віруючих в цілому СРСР — 45% — це середня цифра між процентом віруючих серед росіян (30%) і не-росіян (60%).²⁸

Пригляньмося ближче до розположення віруючих в УРСР. В західних областях України релігійність населення вдвоє більша ніж у східних.²⁹ Більш конкретно пише А. О. Єришов:

У деяких селах Закарпатської, Івано-Франківської, Тернопільської і Чернівецької областей віруючі становлять 50-60%.³⁰

Віруючі із західних областей, що виїжджають на роботу в промислові області на сході УРСР навіть дещо посилюють релігійність населення у східних областях.³¹ Дев'ять десятих всіх віруючих в УРСР (вісім десятих у західних областях) — це православні.³² (Цю цифру треба брати кум *грано саліс*: можуть бути крипто-католиками). Єришев, проте, знайшов свого роду курйоз: Лебединський район Сумської області, із заможними колгоспниками. Між ними релігійність є понад 50%.³³

Який же соціологічно-демографічний профіль віруючих? Коротко кажучи, режимні атеїсти стараються представити православних віруючих, особливо в східних областях, як старших, напівграмотних селянок.³⁴ До певної міри, коментуючи ці праці, цю аналізу перейняв Флетчер. В діялозі в "Социологических исследованиях" о. Иннокентий легко картає Флетчера за те, що він не доцінює зміни в складі

²⁷ Флетчер, цит. книжка (замітка 1), ст. 209.

²⁸ Там же, ст. 211.

²⁹ Дулуман, Лобовик, Танчер, цит. праця, ст. 32.

³⁰ А. О. Єришев, *Досвід соціологічних досліджень релігійності* (Актуальні проблеми атеїстичного виховання) (Київ, 1969), ст. 57.

³¹ Там же, ст. 60.

³² Танчер, *Путь к православию*, ст. 125.

³³ Єришев, цит. праця, ст. 81.

³⁴ Найясніше там же, ст. 58-87 (Єришев, як і інші, правда, не відрізняє чітко православних від протестантів). Див. також Дулуман, Лобок, Танчер, цит. праця, ст. 29-38.

віруючих РПЦ, а саме, релятивне збільшення молоді в православних церквах в останніх роках. О. Іннокентій базується на власних спостереженнях в церквах Калужської єпархії і в церквах Москви і Ленінграду.³⁵

Яке положення в Україні? Читаючи поміж рядками старших і новіших советських довідок, ми приходимо до висновку, що найбільше режимні атеїсти бояться того, що молодь не піде їхнім шляхом, а стане віруючою. Так наприклад А. Єришев і П. Косуха пишуть в 1969 р.:

В Одеській області під час конкретно-соціологічних досліджень за програмою "Ставлення радянської молоді до релігії" було опитано 1247 юнаків і дівчат віком до 30 років. Серед них — робітники одеського заводу ім. Січневого повстання та швейного об'єднання імені Боровського, рада радгоспів Біляївського району, учні-старшокласники Одеської школи № 44.

Свідомо відкидають віру в Бога та в будь-які надприродні сили, вважають релігію шкідливим явищем у нашому бутті понад 70 процентів опитаних.³⁶

Друга, для нас світла, сторона медалі та, що 30% молоді в Одеській області є віруючими.

З 1982 р. маємо скарги, що частина української молоді — починаючи від 5—7-літніх дітей і кінчаючи студентами вузів є під впливом релігії, не поділяє засад войовничого атеїзму. Валентин Е. Острожинський, один із секретарів Житомирського обкому КПУ, знайшов, що в 1976-80 рр. число церковних вінчань навіть збільшилося, правда тільки від 1.1% до 1.7%.³⁷

³⁵ О. Іннокентий (С. П. Павлов), цит. праця (замітка 1), ст. 36-37.

³⁶ А. Єришев, П. Косуха, "Виховувати непримиренність", *Людина і світ*, том 9, ч. 2 (січень 1969 р.), ст. 33.

³⁷ "... Исследования в детских садах Кировского района (мабуть, міста Симферополя — Я.Б.) свидетельствуют, что в старшей (5-6 лет) и подготовительной (6-7 лет) группах 20% детей обнаруживают признаки религиозного влияния, а почти 10% детей подготовительной группы в г. Старый Крым испытывают его в значительной степени. ...Свыше 1/3 опрошенных восьмых классов Джанкойского района не понимают слова 'атеист', около 1/4 относятся к религии безразлично, 10% не видят в ней никакого вреда", *Вопросы научного атеизма*, ч. 29 (1982), ст. 63. "...Как показывают исследования, проведенные, в частности, кафедрой философии и научного коммунизма Каменец-Подольского сельскохозяйственного института, около 10% студентов по отношению к религии проявляют индифферентизм. Они считают религию личным делом каждого человека". Див. Валентин Е. Острожинский (Житомир), "Повышение эффективности социалистической обрядности в атеистическом воспитании", там же, ст. 156. Про церковні вінчання в таблиці там же, ст. 159.

Тут треба взяти під увагу й пересторогу о. Іннокентія-Павлова, що православні церковні старости, які зобов'язані рапортувати всі церковні церемонії світській владі, "навмисне подають нижче число виконаних функцій в храмах".³⁸ Я тільки коротко згадаю тут такі перлини з 1987 р.: нарис про бувшого активного комсомольця з повною середньою освітою, який відбув свою військову службу, а потім "приняв водне хрещення, ставши повноправним членом євангельських християн-баптистів". Він же даліше платить свою комсомольську вкладку, яку його комсорг ретельно записує в його комсомольському білетові.³⁹ Або візьмім наприклад риторичне запитання до редакції атеїстичного журналу: "Чим можна пояснити, що у нас в умовах соціалізму є віруючі, і то навіть серед молоді?" (підкреслення додане — ЯБ).⁴⁰

Тому, що не так просто перевиховувати людей безпосередньо, шляхом атеїстичної пропаганди, режим даліше продовжує нищити церкву, як інституцію.⁴¹ Посередньо, ми це бачимо з видавничої політики РПЦ на Україні. За Хрущова, в 1962 р., перестав виходити навіть офіціоз Екзарха Всієї України "Православний Вісник". Треба було чекати аж до заворушень 1968 р., коли на Пряшівщині, тобто серед бувших греко-католиків, які опинилися були на території Чехословаччини, була відновлена уніятська церква і коли висловлені були вимоги, щоб цю церкву легалізували і в західних областях УРСР, щоб режим дозволив на відновлення публікації "Православного Вісника", щоб виданий був український молитовник і почалося видання українських православних календарів.⁴² На підставі певних порівнянь, у мене скла-

³⁸ О. Іннокентій-Павлов, цит. праця, ст. 40.

³⁹ Віктор Тимченко, "Нетиповий випадок", *Людина і світ*, 1987, ч. 10, ст. 13.

⁴⁰ "Наші консультації" (на запит І. Детиніса, м. Чирчик, Ташкентської області, Узбекської РСР), там же, ст. 56.

⁴¹ Якраз тоді, як автор кінчав переробку цієї статті, *Нью Йорк Таймс* з 10 червня 1988 р., ст. А3, принесла вістку, що 9 червня 1988 р. на Надзвичайному Синоді РПЦ в Загорську трохи полегшили законодавство Церкви: священники дістали назад право управляти майном церковним і церкви мали знову займатися харитативними ділами. Історія покаже, наскільки ці нові правила поліпшать положення православних церков у східних областях УРСР. Автор покищо залишається скептиком.

⁴² Боцюрків (1977), ст. 182.

лося враження, що ані якістю паперу, ані технічним виконанням публікації київського Екзарха не дорівнюють виданням московського Патріярха. Наприклад, український "Православний церковний календар на 1982", хоч містить у собі деякі цікаві інформації, був надрукований на препоганому папері. Навмисне також не подали висоти тиражу того календаря.

Безпосередньо, нищення церкви, як інституції, ми знаходимо в трьох головних документах, перший з яких датований 1975 р., а останній 1987 р.⁴³ З тих трьох головних документів, як також з інших джерел, виходить слідуюче:

1) Українська Православна Церква, яка тепер очевидно є частиною РПЦ, строго підпорядкована так званій Раді по справах релігії ("Совет по делам религии"), яку будемо тут коротко називати Совет. Совет контролює членів Синоду РПЦ,⁴⁴ єпископів,⁴⁵ вибір священників⁴⁶ і особливо прийняття кандидатів в духовні семінарії та академії й програми в тих школах.⁴⁷

2) Улюбленим підходом Совету є нищити церкву із середини: руками ієрархів РПЦ закривати церкви ітд. Містоголова Совету Фууров хвалить теперішнього старенького і нездорового московського патріярха Пімена за те, що він і йому подібні "реально признають, что наша держава не зацікавлена у підвищенні ролі релігії в церкві і в суспільстві й, розуміючи це, не проявляють особливої активності в поширенні православія серед населення". До цієї категорії супер-

⁴³ З 1975 р. див. В. Фууров (заместитель председателя Совета), "Из отчета Совета по Делах Религии — Членам ЦК КПСС: Церковные кадры и меры по ограничению их деятельности рамками закона", *Вестник русского христианского движения / Le Messenger*, Paris, ч. 130 (IV-1979, ст. 275-344 (відтепер цитується як Фууров). (2) Єпископ (Полтавський і Кременчуцький) Феодосій, "Єпископ Феодосій про переслідування в його єпархії (Генеральному Секретареві ЦК КПРС, Голові Президії Верховної Ради СРСР Леонідові Іллічу Брежнєву, 26 жовтня 1977)", *Мартирологія І УПЦ*, ст. 779-808 (відтепер Феодосій 1977). (3) Архієпископ Астраханський та Єнотасівський Феодосій, "В обороні Києво-Печерської Лаври (Генеральному Секретареві ЦК КПРС Горбачову Михайлу Сергійовичу, 20 жовтня 1987 р.)", *Українське Православне Слово* (Савт Бавнд Брук, НДЖ., США), ч. 2-3 (1988 р.), ст. 13-14 (відтепер: Феодосій 1987).

⁴⁴ Фууров, ст. 277.

⁴⁵ Фууров, ст. 279.

⁴⁶ Фууров, ст. 297 і слідуючі (імпліците), Феодосій (1977), ст. 794 (експліците).

⁴⁷ Фууров, ст. 317-326.

лояльних, неактивних, або просто анти-церковних церковних провідників РПЦ Фуров зачисляє слідуючих ієрархів РПЦ в Україні: Митрополита Одеського Сергія, Архієпископів Харківського Никодима, Мукачівського Григорія, Вінницького Алпія, Симферопільського Леонтія.⁴⁸

Не належить до цієї групи бувший Єпископ Полтавський і Кременчуцький Феодосій, який не витерпів сваволі Совету, а особливо сваволі місцевого його представника І. Я. Нечитайла — яке ж чудове, символічне прізвище! — і при кінці 1977 року написав протест до правдивого лєнінця Брежнєва. В його протесті є не тільки знаменитий факт: "до 1958 року Полтавська єпархія налічувала 340 храмів, а в 1964 їх залишилося всього 52".⁴⁹ Є також сміливий виклик Нечитайлу, Совету і Брежнєву. На пропозицію Нечитайла, щоб Єпископ Феодосій "об'єднав або закрив, за його висловом, 'малосилі парафії' ...я сказав, що єпископи існують для того, щоб відкривати храми, а не закривати їх".⁵⁰ Феодосій, до речі, є родом із західньої Волині, був колись ієромонахом Св.-Успенської Почаївської Лаври на Волині і в 1960-64 рр. був секретарем правління Волинської духовної семінарії, поки в 1967 р. він не став на чолі Полтавської Єпархії. В 1979 р. його "перевели" до Астрахані, підвищуючи його в чині до архієпископа.

3) Совет та його уповноважені по єпархіях вживають також інші трюки. Не дають дозволу парафіянам ремонтувати церкву, або дім чи домівку, де відбуваються богослуження, а потім закривають церкву або молитовну домівку через те, що, мовляв, вона знаходиться в поганому "аварійному" стані.⁵¹ На існуючі парафії накладають "добровільні датки" на державні потреби — до "фонду миру" й на "ремонт пам'яток старовини". Ці так звані добровільні датки є по 30-40 відсотків від і так малого річного обороту українських церков.⁵² Або, не зважаючи на чисельні прохан-

⁴⁸ Фуров, ст. 278-79.

⁴⁹ Феодосій (1977), ст. 781. Між іншим, ці цифри в 1987 р. цитує о. Іннокентій-Павлов, не подаючи, проте, джерела.

⁵⁰ Феодосій (1977), ст. 791.

⁵¹ Деталі див. у Феодосія (1977), ст. 780-89.

⁵² Феодосій (1977), ст. 793-94.

ня, підписані до тисячі особами, просто не дозволяють відкривати нових церков: в Чернігові, місті, яке має 200,000 населення, і тільки одна маленька церковка.⁵³

4) Найбільш критичне питання, це питання кадрів, питання поповнення числа священників. Фуров з гордістю рапортує ЦК КПСС, що, якщо в 1961 р. вся РПЦ мала 8,252 священників, то в 1974 р. їх було тільки 5,994, тобто на 29,8% менше. З ще більшою гордістю він каже, що священників тепер стало менше ніж церков (напр. 1 січня 1975 р. церков було зареєстровано 7,062, порівнюючи з 5,994 священниками.⁵⁴ На жаль, Фуров не дає сумарних цифр, які безпосередньо відносяться до України.

Проте, надзвичайно важливий уступ з протесту Полтавського Єпископа Феодосія, якого дозволяю собі зацитувати в цілому

Мабуть, найслабшим місцем у Російській Православній Церкві на сьогодні є її кадри: брак їх відчувається повсюди, особливо — на Україні, де накладено заборону висвячувати в священницький сан. Старе духовенство вибуває, а нового бракує. Є області, що в них десятки релігійних громад залишаються без духовного служителя, в деяких — один священник обслуговує 3-4 парафії.

Справжня мета кожного уповноваженого, і Полтавського також — будь-якими засобами стримати приплив нових кадрів до Церкви, перешкодити вступові до семінарії, а тоді храми, залишившись без священників, самі собою закриваються.

Як це робиться на Полтавщині, покажу на прикладі. Коли я сюди прибув у 1967 році, мені дозволялося приймати духовенство з інших єпархій, з чужих областей, а також підшукувати гідних кандидатів та висвячувати їх у священницький сан. Потім мені заборонили приймати духовенство з інших єпархій, але не позбавили права висвячувати. Ще трохи згодом мені сказали: "Висвячуйте полтавських, а чужих не треба". Минув якийсь час, мене повідомили, що я можу висвячувати тільки місцевих пенсіонерів. Трохи згодом мені кажуть: "Можеж висвячу

⁵³ Левко Лук'яненко, "Різдвяне звернення до атеїстів українського правозахисника (юриста Левка Лук'яненка з лютого 1977 р.)", *Мартирологія І УАПЦ*, ст. 818.

⁵⁴ Фуров, ст. 297-98.

вати тільки псаломників своєї єпархії". Через деякий час мені наказали висвячувати тільки тих псаломників, які перебувають на цій праці не менше десятих років. А тепер мені заборонили взагалі будь кого висвячувати. Ні, мушу тут зробити певне застереження. Уповноважений Полтавської області милостиво дарував мені право висвячувати всіх, хто закінчив духовну семінарію. Він добре знає, що цим правом я майже не зможу скористатися, оскільки на сьогодні я маю в семінарії трьох учнів, які, якщо не підуть учитися до академії, то закінчать її через два-три роки.

Уже тепер у Полтавській єпархії бракує вісьмох духовників. І якщо врахувати, що вибуває поза штат і вмирає щороку 6-7 осіб, то через два роки до восьми ще додасться 14, а всього в такому разі бракуватиме 22 осіб, інакше кажучи, близько 20 храмів стоятимуть без священників і чекатимуть на своє "законне" закриття.⁵⁵

Протягом останніх двох років вирінула справа відкриття, з нагоди Тисячоліття, монастиря Києво-Печерської Лаври. В 1961 р. Лавра була закрита "немов би для ремонту". Проте, частина архітектурного комплексу Лаври даліше функціонує, як атеїстичний музей-заповідник. Гіди як і перед тим в заповіднику провадять атеїстичну пропаганду. В 1986 р. РПЦ просила уряд, щоб реставрували й відкрили сам монастир Києво-Печерської Лаври. Горбачов, який вибрав саме місто Київ, щоб в 1985 р. публічно заявити на совєтській телевізії, що Росія і СРСР є одне й те саме, прохання не прийняв, а рішив пишно реставрувати Данилівський монастир у Москві. Тепер доходить до бучного святкування Тисячоліття в Москві в червні 1988 р. Сервільний Екзарх України Митрополит Філарет у розмовах із західними кореспондентами радіє з приводу того, що реставрували Данилівський монастир, і висловлює свою надію (!), що буде реставрована й Києво-Печерська Лавра.⁵⁶

Протестувати проти цього скандалу лишається нікому іншому, як бувшому Полтавському Єпископу Феодосію. Феодосій написав гідного листа-прохання

⁵⁵ Феодосій (1977), ст. 797.

⁵⁶ Bill Keller, "On the Russian Easter Believers See Greater Soviet Tolerance", *N.Y. Times*, April 11, 1988, p. A3. "Will Bells Chime Again: A millenium stirs Soviet Christians' hopes," *Time*, April 4, 1988, pp. 63-64.

до Горбачова. Цитую з цього менше знаного документу:

(Французам, німцям, американцям, англійцям) може бути незрозумілою наша святина, але вони у себе дома не сміються над прахом своїх батьків, і нікому іншому не дозволяють цього робити.

Я маю відвагу долучити до (тих мирян і священиків, які просять відкрити до Тисячоліття Києво-Печерську Лавру, "яка, до речі, до цієї дати має найбезпосередніше відношення") і свій голос, бо з повною підставою вважаю, що цілком негречно було б з нашого боку не покликати на торжество тих, які являються причиною торжества.⁵⁷

Архиєпископ Феодосій ставить за приклад славного комуніста Георгія Дімітрова, який, як болгарський патріот, у 1946 р. брав участь у святкуванні Тисячеліття Рільського монастиря в Болгарії. Він пише: "Тепер (Києво-Печерська Лавра) чекає свого Георгія Дімітрова, чекає на того, хто їй нарешті скаже дякую, замість хули й лайки".⁵⁸

Які можна зробити з цієї праці загальні висновки? Не зважаючи на приємний і, до речі, досить ґрунтовний московський науковий діалог, не зважаючи на бучне святкування Тисячоліття в Москві й — менш бучне — в Києві, стан Української Православної Церкви в УРСР є невідрадний. В СРСР з церквами даліше продовжується війна — війна не ідеологічна, але адміністративна, бюрократична, брутальна.

Сталін розправився з УАПЦ ще в 1930 р. і розгромив більш покірну УПЦ доценту в 1936 р. Правда, від 1946 р. Українська Православна Церква дуже посилилася через примусове влиття парафій Української Греко-Католицької Церкви. Але це посилення може бути тимчасовим: треба чекати, що при першій нагоді багато парафій на західних областях перейдуть назад на католицьку віру.

Очевидно шкода, що дійсно видних дисидентів-опозиціонерів в Українській Православній Церкві є всього троє: Єпископ, а потім Архиєпископ Феодосій, віруючий юрист Левко Лук'яненко і отець Василь Романюк. З другого боку треба підкреслити, що всу-

⁵⁷ Феодосій (1987), ст. 13, 14.

⁵⁸ Феодосій (1987), ст. 14.

переч всім канонам атеїзму, українська молодь від Церкви не відходить цілковито. Це саме відноситься до жінок, молодих та літніх. І під Хрущовом і під Брежнєвим режим почав під всякими претекстами закривати церкви й гальмувати доплив молодих священників. Горбачов, мабуть, остаточно відмовився від реставрації Києво-Печерської Лаври, бо йому, як уродженцеві Північного Кавказу й чоловікові Раїси Михайловни Титаренко, треба доказати росіянам, що він є "російська людина" і 150-відсотковий російський патріот.

Але не зважаючи на всі ці слабості й тимчасові поразки, у зв'язку із святкуванням Тисячоліття Українська Православна Церква мусить набратися нового сильного духу й сильних молодих людей. Люди в Україні вміють думати. Вони не можуть не порівнювати тисячолітньої історії своєї Церкви із сімдесятиліттям так званої Великої Жовтневої Революції. Я глибоко вірю, що порівняння вийде на користь нашої Церкви.

УЯВЛЕННЯ ПРО ПОТОЙБІЧНЕ ЖИТТЯ В ДО-ХРИСТИЯНСЬКІЙ І ХРИСТИЯНСЬКІЙ КИЇВСЬКІЙ РУСІ

Святкуючи 1000-ліття прийняття Християнської віри нашими предками в Київській Русі, слід мати на увазі, що ці останні 1000 років, хоч які вони важливі для історії українського народу, є лише невеликим відтинком у нашій великій книзі буття. Людина жила безперервно на території, яка належить українському народові, від кам'яного віку. "Покоління людей виростали одне по одному, — зауважує П. Курінний, — над краєм пролітали хуртовини воєн, але покоління від поколінь приймали здобутки попередніх надбань і передавали їх своїм нащадкам. Культурна тяглість на українських землях не переривалась ніде, ніколи".¹

Одним з цих надбань, які передавались з роду в рід протягом тисячоліть, була віра людини в те, що її життя не закінчується із смертю, а продовжується в якійсь формі і після того. Вже в Муст'єрській добі, що датується від 100,000 до 40,000 років до Р.Хр., біля покійників ставили їжу та різне знаряддя, яке буде потрібне їм, як очевидно вірували ці наші безмежно далекі предки, у потойбічному житті.² Прояви такої віри відкривають археологічні розкопки протягом усіх дальших діб доісторичного минулого; вона продовжувала жити і тоді, коли розпочався наш історичний період.

Віра в потойбічне життя, можливо навіть у вічне життя, — якщо припустити, що давня людина могла думати категоріями вічності, — невід'ємно пов'язана з загальним релігійним світоглядом, з поглядом на навколишній світ та сили природи, які діють у ньому і місце та відношення людини до цього світу і до цих сил. Тому коротко згадаємо про віру наших предків,

¹ П. Курінний, "Передісторія та рання історія України на підставі археологічних джерел", Мюнхен, 1970, стор. 1.

² Н. Полонська-Василенко, "Історія України", т. I, Мюнхен, 1972, стор. 43.

не сотні тисяч років тому, а в ті значно ближчі часи, про які вже існують конкретні відомості.

Основою релігії давніх слов'ян, зокрема тих наших безпосередніх предків, що жили на землях навколо середнього Дніпра, був культ природи. В уявленні давньої людини все, що оточувало її, було живе, одухотворене, наділене магічною силою, яка мала на неї той чи інший вплив. Головні елементи і сили природи, особливо ті, що здавались найбільш містичними, давня людина обожествляла, але, на відміну від греків і римлян, наші предки не наділяли їх людською подобою і не приписували їм різних людських рис та пристрастей, а уявляли їх, як осіб вищої духовної сфери, що різними способами проявляють себе у світі. Щодо слов'янського Олімпу не можна створити абсолютно точної картини, але загально прийнято вважати, що було чотири або п'ять головних богів: володар неба, бог грому і блискавки Перун, бог сонця Хорс або Дажбог, бог вітру Стрибог, бог вогню Сварожич і опікун худоби та бог скотарства Волос або Велес. Крім того, в уявленні давніх слов'ян увесь навколишній світ був наповнений іншими таємничими істотами нижчого порядку: водяниками, лісовиками, русалками, мавками, домовиками, що жили у воді, в болотах, лісах, горах, полях і в людських оселях.

Боги та нижчі божества в загальному ставились до людей прихильно, але треба було здобувати і утримувати їхню ласку молитвами, обітницями і жертвоприношеннями. Молитви та релігійні обряди звершувались якнайближче до таємничих сил природи: під особливим деревом (зокрема дубом), на полі, біля криниць, в лісі, біля річок і озер. Тому, що сама природа була не тільки оселею, але й частиною єства вищих сил, приміщення чи будови для молитви не були потрібні: храми і капища з'явилися уже в період зовсім недалекий княжій добі.

В цей одухотворений світ, який з одного боку був безпосередньо пов'язаний з людським життям, а з другого — був на вищій площині, переходила, як вірили наші предки, душа людини після смерті і брала з нього частину його магічних сил. Це існування було загадкове, незрозуміле, і народня уява

наділяла душі померлих різними атрибутами і можливостями, що їх не мають живі люди. Але щодо одного з давньої людини не було жодного сумніву: смерть — це не кінець буття.

Щобільше, смерть людини не означала припинення її зв'язку із своїм родом на землі. Душа покійника переходила до сонму предків, які відійшли із світу давніше і, як і вони, ставала опікуном своїх рідних та нащадків, а ті шанували її та всіх інших предків періодичними поминальними ритуалами.³

Зрозуміло, що сама смерть була сумною для родини і глибоко загадковою подією. Наші давні предки вважали її дією злих сил і намагались боротися з ними, повернути померлого до життя різними маніпуляціями. Коли ж вони усвідомлювали, що злі сили перемогли, то наступним кроком було не допустити, щоб вони далі турбували покійника. Для того від смерті і аж до похорону померлого ні на хвилину не залишали самого. Цей звичай зберігся і після прийняття християнства.⁴

Невід'ємною частиною похоронного ритуалу було голосіння, плач над покійником. Це був цілком зрозумілий вияв жалю за померлим, але в голосіннях виявлялась також сильна віра в те, що душа померлого чує жалобний плач своїх родичів і що його чують також дальші предки, до яких голосільниця раз-у-раз звертається, просячи прийняти до себе новопомерлого члена роду.⁵ Голосіння, які зродились правдоподібно в найсвішшу давнину, були дуже поширені в княжу добу й збереглись і досі.

Дуже яскравий опис похорону багатого руського купця залишив арабський письменник-мандрівник Ібн-Фадлан, який був свідком його у 922 році. Він пише, що померлого поклали в могилу тимчасово, поставили біля нього напій, овочі й гуслі, а самі зайнялися готуванням одягу та всього необхідного. На це пішло 10 днів. Майно його поділили на 3 частини: третину

³ С. Килимник, "Український рік у народніх звичаях в Історичному освітленні", т. V, Вінніпег-Торонто, 1963, стор. 24-25.

⁴ М. Грушевський, "Історія української літератури", т. I, Київ-Львів, 1923, стор. 115.

⁵ Там же, стор. 119-120.

родині, третину на одяг для покійника, третину на поминки в день похорону. Для повного позаземного щастя померлому потрібна також жінка, отже, розповідає Ібн-Фадлан, запитали дівчат-невільниць, котра хотіла б бути похована з ним. Одна погодилась, і від тоді їй віддавали особливу пошану, давали можливість пити і веселитись досхочу, але пильно стерегли.

В день похорону поставили човен, на нього — лавку, застелили багатими килимами, грецьким шовком, виклали шовковими подушками. Померлого одягли в найбагатший одяг і посадили на лаві, підперши подушками; коло нього поклали напої, овочі, пахучі рослини, зброю; убили й поклали біля нього, порізавши перед тим на шматки, собаку, двох коней, двох волів, півня й курку.

Приречену дівчину тричі піднімали, і вона в екстазі кричала, що бачить своїх раніше померлих батьків і родичів, а також свого господаря, який "сидить в гарному зеленому саду, а з ним чоловіки і хлопці... він кличе мене, ведіть мене до нього!" Її повели до човна з небіжчиком, вона роздала всі свої прикраси прислужницям і співала жалібних пісень, прощаючись із світом. Потім її убили і посадили тіло біля покійника-господаря.

Тоді навколо човна наклали багато дерева. Найстарший родич небіжчика запалив дерево, а всі присутні кидали запалені тріски. За годину все згоріло. Тоді на цьому місці насипали могилу, посередині якої поставили березову палю з написом імени небіжчика і тодішнього руського князя.⁶

Цей вдячний для дослідника автентичний опис похорону в до-християнській Київській Русі містить кілька важливих елементів, які слід розглянути докладніше.

Наші предки явно були глибоко переконані в тому, що померлий продовжує жити — нехай в іншій формі, в якійсь невідомій загадковій сфері, але він живе, і йому потрібне для життя все, що він мав на

⁶ А. Ковалевський, "Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг.", Харків, 1956, стор. 143-146.

землі: харчі, одяг, зброя, знаряддя виробництва, домашні тварини і навіть жінка, для чого мусіла померти жива людина. Треба зазначити, що йти на смерть з покійником було справою виключно добровільною, але також виявом пошани чи любови до померлого: смерть і життя з покійником у потойбічному світі вибирала часто та з кількох його жінок, яка його особливо любила,⁷ або, як у наведеному прикладі, одна з дівчат-невільниць, можливо розраховуючи, що в помертньому житті вона матиме привілеї, яких не могла мати на землі. Але це останнє стоїть під знаком запитання, бо давні русичі вірили, що на тому світі людина залишається в тому самому стані, в якому вона залишила земне життя: багатий — багатим, невільник — невільником.⁸ Інакшими словами, соціального вирівнювання після смерті не можна чекати. Треба додати, що супроти жінок існувала дискримінація: коли помирала жінка, навіть дуже багата чи дуже визначна, їй до товариства на тому світі чоловіка чи невільника не вбивали. Ще більш явною робить цю дискримінацію той факт, що коли помирав неодружений хлопець, його "одружували" посмертно, убиваючи йому дівчину для того світу, але цього не робилось навпаки.⁹

Важливим елементом переходу в потойбічний світ було спалення тіла покійника з усім, чим його наділено в цю дорогу. Треба сказати, що це був дуже поширений звичай на Київській Русі в дохристиянські часи, хоч далеко не всезагальний. Наприклад поляни й деревляни — центральні племена наших земель — в більшості ховали покійників.¹⁰ Кремація не була також споконвічним звичаєм. До грані між бронзовою і залізною добою (15-12 століть до Р. Хр.) всіх померлих ховали, при чому в скорченому ембріонному вигляді. Академік Борис

⁷ М. Грушевський, "Історія України-Руси", т. I, Київ, 1913, стор. 333.

⁸ Візантійський історик X ст. Лев Диякон пише у своїй хроніці, що русини ніколи не віддаються в полон, а радше вбивають себе, бо вірять, що коли помруть в неволі, то й на тому світі будуть служити своїм ворогам. А в "Повісті временних літ", у розповіді про договір кн. Ігоря з греками (запис за 945 рік) сказано, що руська (поганська) сторона гарантувала дотримання його такою клятвою: "хто... задумає порушити цю любов... нехай будуть рабами все своє потойбічне життя".

⁹ Грушевський, "Історія України-Руси", т. I, стор. 333.

¹⁰ Там же.

Рибаков пояснює це вірою в реінкарнацію, в те, що після смерті людина народжується знову і перевтілюється в одну з живих істот. Звідси і приготування тіла померлого до цього нового народження.¹¹ На переломі бронзової і залізної діб у світогляді людей очевидно настала зміна: вони почали вірити, що після смерті людська душа не залишається на землі, а переходить у вищий духовний світ, і в цьому їй треба допомогти, пославши на нове місце перебування з димом похоронного багаття. Ібн-Фадлан розповідає, що один русич на похороні багатого купця сказав йому: "Ви, араби, дурні, що кидаєте найдорожчого і найповажнішого у вас чоловіка в землю, де його їдять гади і хробаки, а ми палимо його за одну мить, і він зараз же входить до раю".¹²

Але, навіть спаливши тіло покійника, наші предки не розривали повністю його зв'язку з землею. Був широко розповсюджений звичай збирати прах спаленого, складати його в урну і ховати не глибоко на особливому місці — могильнику — недалеко від людських поселень. Урна часто була горщиком, що перед тим вживався в родині померлого для їжі. В цьому, як вважає академік Рибаков, було символічне значення. Померлий ставав предком, покровителем живих, що зокрема сприяв їхнім добрим урожаям. Звідси і поховання решток його земного тіла в землі — джерелі урожаїв, у горщику, що є останнім елементом сільсько-господарського циклу від посіву до споживання їжі.¹³

Над місцем поховання звичайно будували домовину — невелику споруду з дашком. Сюди, як вірили наші предки, приходили душі померлих в дні поминок і тут перебували тоді разом з живими. Могильники були глибоко шанованими місцями, і пізніше, коли з'явилась загроза від наїздників, які не могли мати жодного сентименту і респекту до чужих покійників, над місцями поховання почали насипати дедалі вищі могили, що з часом вирости до розміру курганів.¹⁴

¹¹ Б. Рыбаков, "Язычество древней Руси", Москва, 1987, стор. 73.

¹² А. Ковалевський, "Книга Ахмеда Ибн-Фадлана", стор. 145.

¹³ Б. Рыбаков, "Язычество", стор. 75-76.

¹⁴ Там же, стор. 102.

Ще перед похороном, біля місця, де лежав померлий, влаштовували тризну. В давнину це слово не означало, як тепер, поминального обіду, а бойові змагання чи гри. Це було продовженням заходів для відігнання від покійника неприязних духів, а одночасно і для відігнання смерти від живих, виявляючи їхню життєздатність. Те, що називається тризною в наші дні, тоді мало назву "страви" і було, як і у нас, першими поминками по померлому.¹⁵ "Страви" влаштовувались уже після похорону, тут же на могилі і, як можна судити з писемних згадок, які дійшли до нас, були справжнім бенкетом, на який не шкодували засобів. У наведеному вище описі руського похорону з початку X-го століття говориться, що на поминання померлого купця було призначено третину його майна. Це означає, що поминальний бенкет мусів бути дійсно надзвичайно пишний.¹⁶

Що сталося з душею після того, як вона з димом похоронного багаття покидала землю? Ібн-Фадлан дає дуже спокусливу можливість припускати, що наші предки вірили в існування позаземного місця блаженства, що було б відповідником християнського раю. Він пише, що приречена на смерть дівчина бачила своїх померлих батьків, родичів і господаря в "гарному зеленому саду", а один з присутніх на похороні, докоряючи арабам за те, що вони ховають своїх померлих, з гордістю заявляє, що їхні покійники після спалення зараз же вступають до раю.¹⁷ Слово "рай" пов'язують із давнє-слов'янським "ирій" або "вирій", що й тепер означає теплі країни, куди на зиму летять птахи, і було б дуже логічно і навіть приємно робити висновок про віру в таке світле безтурботне місце вічного перебування душ померлих предків. Але з таким припущенням не в'яжеться загально поширена у слов'ян віра в те, що хоч душі померлих переходять у вищу духовну сферу, вони тримаються місцевости, де вони жили. Звичайно, не виключено й те, що наші далекі предки могли поєднувати обидві концепції,

¹⁵ Там же, стор. 87.

¹⁶ А. Ковалевский, "Книга Ахмеда Ибн-Федлана", стор. 143.

¹⁷ Там же, стор. 145.

розуміючи під раєм блаженний стан душі в потойбічному світі, а не конче окреме специфічне місце, яке могло бути скрізь. Але це — лише припущення, на яке, на жаль, немає жодних удокументованих підтверджень.

Отже, потойбічне життя в уявленні давнього русича, проходило в оточенні вже раніше померлих родичів і предків померлого, але також в постійному зв'язку з іще живими родичами і нащадками. Покійники, яких називали "нав'я", ранньою весною прибували на ниву своїх рідних і залишались там аж до збору урожаю, допомагаючи ростові, колосінню і дозріванню хлібів та інших культивованих рослин; з приходом осені вони переходили жити де-інде, але завжди з'являлись у традиційні дні поминок.

Предавній звичай поминок був не тільки нагодою згадати про померлих, але й задобрити їх, заохочуючи, щоб вони й далі сприяли живим, допомагали їм у господарстві, в забезпеченні доброго урожаю.¹⁸ Тому цілком логічно, що поминки влаштовувались тричі на рік, в головні моменти сільсько-господарського циклу. Перші були в березні і пов'язувались з весняним рівноденням, коли весна перемагає зиму і вступає у свої права, а разом з тим починається праця на полях. Предків вшановували в цей час поминальними обідами на могилах з ритуальними співами, під час яких палили солом'яне опудало, що репрезентувало зиму. Фактично, це був цілий цикл святкових поминок, який носив назву "радуница" (від слова "радіти", бо мерці раділи, коли до них приходили і згадували про них).¹⁹

Другі поминки влаштовувались в кінці травня, коли цвіте жито. Для хлібороба — це критичний час, бо якщо з цвітом станеться щось недобре, то згине урожай. Це також час переходу весни в літо, і наші предки прославляли тоді багату літню природу, замагаючи хати зеленню, відправляючи ритуальні обряди під священними деревами. Предків, покровителів роду, запрошували до участі у святкуваннях, бла-

¹⁸ С. Килимник, "Український рік у народніх звичаях", т. V, стор. 24-25.

¹⁹ О. Воропай, "Звичаї нашого народу", т. II, Мюнхен, 1966, стор. 10.-11.

гаючи їх сприяти урожаєві та добробуту нащадків. Це свято одержало назву русального (або "русалій")²⁰ і включало не тільки споживання їжі та спів обрядових пісень, але й буйні гуляння і танці, проти чого дуже виступала Церква, намагаючись після прийняття християнства, ліквідувати поганські вірування та обряди. Натомість, народ зберіг багато давніх звичаїв, надавши їм нового змісту. Поминки у свято приходу весни у нас пов'язані тепер з Великоднем (Фоміна неділя — проводи), русальні поминки — із святом Пресвятої Тройці (поминальна Троїчна субота), а поминання померлих з нагоди закінчення збору урожаю (про що зараз буде мова) — із святом Преображення Господнього та Дмитрівською суботою.

Обжинки — свято після того, як зібраний увесь урожай, мали особливо велике значення в культурі предків. Як уже згадувалося, духи померлих були опікунами та співучасниками сільсько-господарської діяльності своїх нащадків, і від весни до осені перебували на полі, допомагаючи урожаєві. Після того вони відходили у свої таємничі оселі до наступного року. Отже, їм треба було подякувати за допомогу, прославити їх і ниву, які спільними зусиллями принесли багатий урожай і урочисто провести в дорогу. Цю подяку і прославлення висловлювалось піснями та святковими обрядами. Одним з головних елементів обжинок було виготовлення снопа-Раю, який збирали з колосків, що залишились на полі після жнив, і оздоблювали квітами. Цей сніп забирали додому і ставили на покутті або на столі, і він залишався тут до кінця свята. Така пошана до снопа-Раю цілком зрозуміла, бо, як вірили наші предки, в нього оселялись духи померлих попередників, щоб святкувати і веселитися із своїми нащадками перед тим, як відійти в далеку дорогу.²¹ Після обжинок сніп-Рай урочисто несли до стодоли, де він стояв аж до свята Корочуна — найкоротшого дня року, після якого світло починає перемагати темряву і, хоч попереду ще довга зима, це вже дає обіцянку нової весни.

²⁰ Л. Білецький, "Історія української літератури", т. I, Авгсбург (таборове видання з кінця 40-х років), стор. 84-85.

²¹ С. Килимник, "Український рік у народніх звичаях", т. V, стор. 40-49.

Свято Корочуна було днем об'єднання всього роду. До живих, які сідали на святкову вечерю, злітали-ся душі всіх померлих предків. Сніп-Рай (теперішній дідух), який на свято приносили із стодоли, був місцем, де знаходились духи найповажніших членів роду — гостей з того світу. Для них та інших духів, яких мала бути повна хата, розставляли в різних місцях їжу, звертались до них, запрошуючи до спільного святкування, просячи бути й надалі доброзичливими. Багато прадавніх звичаїв свята Корочуна перенесено, надавши їм християнського змісту, в народні ритуали Свят-Вечора.²²

З прийняттям християнства, в релігійній свідомості українського народу настали великі зміни. Віру в сили природи замінила віра в Єдиного Бога, Творця і Промислителя всього, у Пресвяту Тройцю, у спасіння, двері до якого відкрив Своєю жертвою на Хресті Спаситель Христос; зродився і швидко поширився культ Богоматері — Пречистої Діви Марії. Змінилось і викристалізувалось також і уявлення про потойбічне життя, наскільки це взагалі можливо з огляду на таємничість, яка завжди його огортає і огортатиме. Зникло багато звичаїв, пов'язаних із смертю, похороном та поминанням померлих, але в той же час багато інших перенесено до християнської народної обрядовості, часто у зміненій формі і з новим змістом. Деякі дохристиянські звичаї збереглись без змін.

Церква повчала наших предків, які стали християнами, що після смерті душа людини переходить до вічного життя в іншому світі, але життя такого, яке вона приготувала собі сама своєю поведінкою і ділами на землі. Зникло поняття про те, що потойбічне життя є продовженням земного у тому самому суспільному стані, в якому воно було на землі. Перед терезами Божої справедливості всі рівні: багаті, бідні, князь і смерд, вільні і невільники; доля душі, що приходить перед браму вічності, залежить головним чином від морального багажу, який вона приносить з собою, а крім того, від Божого милосердя. Грецький

²² М. Грушевський, "Історія України-Руси", т. I, стор. 337-338.

філософ, який розповідав князеві Володимирові про засади православної віри, казав йому, що "Бог... віддасть кожному по ділах його: праведникам — Царство небесне, красу невимовну, радість без кінця і безсмертя вічне, а грішникам — муку вогненну..."²³ Змалювання контрасту між раєм і пеклом робилося в давній Русі типовими для тих (і пізніших) часів Середньовіччя до пересади згущеними фарбами. Ось, наприклад, два короткі уривки з апокрифічної "Книги о тайнах Енохових":

В раю "всі дерева благоцвітні, і плоди їхні зрілі та запашні, і страви принесені, що парують диханням пахучим, а посередині Дерево Життя на тому місці, на якому стає Господь, коли сходить в Рай. Тут джерела, з яких течуть мед і молоко, а з інших — олей і вино. Немає тут дерева неплодного, і всяке місце благословенне. Триста ангелів вельми світлих охороняють цю благодать, безперервним співом славлячи Бога по всі дні..."

Пекло — це "місце страшне вельми, і всякі муки на місці тому, і люта тьма й імла безпросвітна, і немає тут світла, але вогонь похмурий розгоряється завжди, і ріка вогненна виходить, і все місце це — то повсюди вогонь, і повсюди холод і лід, спрага і неміч..." І так далі, і так далі.²⁴

Ще згущеніші фарби опису пекла в апокрифічній "Хожденії Богородиці по мукам", де конкретно говориться про страхітливі муки, що чекають різні категорії грішників за їхні земні гріхи. Такий шокуючий гіперболізм був загально поширений і мабуть вважався потрібним, щоб зробити якнайсильніше враження на віруючого та спонукати його шукати праведних стежок для уникнення страхіть, що чекають грішника.²⁵

Виразна була у християн Київської Русі віра в прихід Страшного Суду при кінці світу. "Глубинна книга", дуже популярна у княжій державі, змальовуючи нерівну боротьбу на землі Правди і Неправди,

²³ Переклад з видання "Памятники литературы древней Руси XI-начало XII века", Москва, 1978, стор. 120.

²⁴ Цит. за "Історією української літератури", т. I, Київ, 1967, стор. 56.

²⁵ Там же, стор. 56-57.

висловлює переконання, що так як Христос на Страшному Суді зітре голову Змія-Сатанаїла, так і Правда остаточно переможе Неправду.²⁶ Ідея нагороди праведникам, а кари грішникам в ці "останні дні" послідовно тягнеться в численних творах літератури, поширеної в Київській Русі, зокрема в апокрифах.

Основою християнського віронавчання є віра в воскресіння померлих в "день єдиний, що його встановив Бог", як пише літописець Нестор, коли душа людська з'єднається знову з воскреслим тілом, щоб стати на Суд Господній. З огляду на таке майбутнє для тлінного тепер тіла, Церква з засади виступає проти спалення тіл померлих, хоч фактично для того, щоб воскресити померлого, Богові не будуть конче необхідні всі його тілесні елементи. Це поклало край традиції тілоспалення серед слов'янських племен, які тримались її. Померлих ховали головою на Захід, щоб очі їхні були скеровані на Схід в день сподіваного воскресіння і могли побачити сонце, яке сходитиме у той великий день.²⁷ Зрозуміло, що з новою вірою припинилось постачання померлого запасами для того світу, а також зник звичай посилати покійника-чоловіка в потойбічне життя в жіночому товаристві. Натомість з часом (вперше на переломі XII-XIII століть) в похованих з'являються християнські символи: натільні хрестики, іконки.²⁸

Віра у вічне життя і майбутнє воскресіння все ж ніколи не послаблювала загадковості і трагічності смерті — так було і на початках християнства, так є і тепер. З давніх часів до наших днів дійшов звичай не залишати покійника самого. Як і колись, метою цього було охоронити померлого від напастування злими силами, які, як вірили, могли не допустити душі до відходу в інший світ, і тоді покійник ходив би по ночах та непокоїв людей.²⁹ За християнства запроваджено звичай безперервно — аж до похорону — читати над покійником псалтир.

²⁶ Л. Білецький, "Історія української літератури", т. I, стор. 212.

²⁷ Рыбаков, "Язычество" стор. 110.

²⁸ Там же, стор. 111.

²⁹ Л. Білецький, "Історія української літератури", т. I, стор. 153.

Невід'ємним елементом посмертного і похоронного ритуалу далі залишався плач-голосіння. Про це не раз згадується у творах Київської Русі. Княгиня Ольга виявляє деревлянам бажання відвідати могилу свого убитого чоловіка і поплакати над нею (хоч, як виявилось, крім того вона готувала черговий акт помсти). Коли померла сама Ольга, "плакали по ній плачем великим син її, і внуки її, і всі люди". Всенародній жаль викликала і смерть Володимира: "зійшлись люди без ліку і плакали по ньому: бояри як по оборонцеві країни, бідні як по своєму оборонцеві і годувальнику, і... поховали тіло його, блаженного князя, з плачем". Плакали по вмерлому Ярославові "люди..., Всеволод і увесь народ". У "Слові о полку Ігоревім" руські жони плачуть спільно по чоловіках, яких замучили половці. В українських селах ще і в нашому сторіччі голосіння жінки, матері, доньки було міцно збереженою і зовсім щиро дотримуваною традицією. Голосіння широко вивчали і записували.

Голосіння часто мало форму розмови з померлим та з раніше спочилими родичами. У них висловлювався жаль, що їхній рідний покидає світ; докори, що він сиротить свою родину, кидає господарство. До раніше померлих звертались з докорами, що вони занадто сильно приваблювали новоспочилого до себе та з проханням прийняти його до свого товариства, "прибрати йому містечко коло себе". Самого покійника просили і їх не забувати та приготувати біля себе місце. Все це було частиною віри в тривання життя після смерті; в те, що душа померлого чує голос живих.³⁰

Тризна, як уже згадувалося, була в дохристиянські часи бойовими іграми та змаганнями, обов'язковою частиною похоронного ритуалу. Княгиня Ольга, будучи ще поганкою, влаштувала тризну над могилою свого убитого чоловіка. Але прийнявши християнство, вона заповіла не звершувати по ній тризни, і її поховав священик.³¹ Тим часом, слово "тризна" поступово набуло теперішнього значення — поминального бенкету або обіду.

³⁰ М. Грушевський, "Історія української літератури", т. I, стор. 119-120.

³¹ "Памятники литературы древней Руси", стор. 82.

Пам'ять про померлих продовжували шанувати і після прийняття християнства, хоч мотиви стали тепер виключно альтруїстичними. Покійників не потрібно вже було задобрювати, запобігати їхньої ласки, просити допомоги у вирощенні урожаю, в успіху господарства. Навпаки — невід'ємним елементом поминання спочилих стали молитви за спокій їхніх душ, за оселення їх серед праведників у Божому Царстві. Але разом з тим, з дохристиянської обрядовості було перенесено в нову християнську дуже багато звичаїв та ритуалів, переважно, але не завжди, наділених новим змістом.

Збереглась віра в те, що в день поминок мертві повертаються з того світу і єднаються із своїми рідними на землі.³² Як і колись, більшість поминок звершувались на цвинтарях — туди приходили, щоб відвідати померлих. Давня традиція, що поминальні дні припадають на головні віхи календарно-сільсько-господарського циклу, у християнській Київській Русі була змінена: ці дні пов'язані тепер із святами церковного календаря. Головні три поминальні дні року збереглись, діставши нові назви і нові дні.

Найзагальнішим, найбільшим і найколеритнішим поминанням померлих стали проводи, які переважно влаштовуються в першу після Великодня Фомину неділю або в якийсь день Світлого тижня. Перенесення давнє-слов'янської Радуніці на день, тісно пов'язаний з Великоднем, було цілком логічним кроком. Великдень — це свято Воскресіння Христового, перемоги життя над смертю, надії на майбутнє воскресіння усіх померлих — то який же час краще надавався б, щоб розділити цю радісну надію із своїми померлими рідними? Проводи включають, насамперед, церковне поминання померлих, після чого вони перетворюються на своєрідну спільну трапезу на

³² Найбільш образним виявом такого вірування є т.зв. "Навський Великдень", що за деякими переказами буває у Чистий (Страсний) Четвер, за іншими — у четвер Великоднього тижня, а за ще іншими — у четвер по Зелених Святах. Народ вірив, що в цей день нав'я (мерці) приходять на землю, відправляють своє власне святкове Богослуження, христосуються і повертаються на той світ (О. Воропай, "Звичаї нашого народу", т. I, стор. 367). Існують вірування про тимчасове повернення померлих на землю і за інших обставин.

їхніх могилах. Перед споживанням страви згадують імена померлих родичів і рідних; після трапези залишають на могилі частину шкарлуп з великодніх крашанок або й кілька цілих крашанок, а також дещо із залишків свяченого. На закінчення голова родини виливає на могилу чарку горілки, примовляючи: "Їжте, пийте, споживайте, і нас грішних споминайте".³³ Це з опису з уже близьких до нас часів (кінець XIX, початок XX сторіччя), але можна з підставою припускати, що головні елементи проведів були в якійсь формі уже і в Київській Русі, напевне з більшими впливами дохристиянських звичаїв.

Стародавні поганські русалії — друге рокове поминання померлих — християни Київської Русі перенесли на Троїцьку Суботу, яка зветься родителською або поминальною. У наші дні вшанування пам'яті померлих обмежуються відправою заупокійної Літургії та Панахиди. Існує також звичай поминати героїв, що полягли в боротьбі за волю України. Але за часів Київської Русі поминки на грані весни і літа були, як і русалії, що їх вони замінили, гучним та емоційним святом. На московському Стоглавому соборі 1551 року, який розглядав питання різних ересей та єретичних звичаїв, що проникли в народ, про це говорилося так:

"У Троїцьку Суботу по селах і погостах сходяться мужі і жони на жальниках (цвинтарях) і плачуть на гробах з великими зойками. А коли скороморохи почнуть грати у всякі бісовські ігри, то вони, припинивши плач, починають скакати, танцювати і в долоні бити та пісні сатанинські співати".³⁴

Тут явно мова про залишки старих ритуальних обрядів, правдоподібно дуже спотворених часом. На Україні в XVI-у сторіччі таких звичаїв, наскільки відомо, вже не було. Але в Київській Русі вони мусіли бути загально поширені. Про русалії згадується у "Повісті временних літ" та в Іпатієвському літописі. Елементи поганства явно проявлялись особливо сильно у зв'язку з цими поминальними святкуваннями, і це викликало гнів та засуд Церкви.

³³ О. Воропай, "Звичаї нашого народу", т. II, стор. 12-16.

³⁴ Б. Рыбаков, "Язычество", стор. 115.

Небагато залишилось до наших днів і з поминання померлих з нагоди обжинок, перенесене частково на свято Преображення Господнього — Спаса. З померлими діляться свяченими плодами, згадують їх у молитвах і за святковим обідом. Але в давнину це була одна з головних нагод згадати про померлих рідних, одне з родових святкувань з участю живих і померлих.

Звичай осінніх, пов'язаних з обжинками, поминок померлих було великою мірою перенесено пізніше на Дмитрівську суботу, що припадає тепер на 7 листопада. В народі існувала віра, що душі померлих приходять у цей день на землю до своїх живих родичів, які згадують їх під час обіду. Під час цієї поминальної трапези господиня набирає ложку з кожної страви і ставить на покутті в окремій посудині, а біля неї вішає білий рушник і ставить воду, щоб уночі "душечки померлих помилися й пообідали". Дмитрівська субота — це єдиний день поминання померлих, коли люди не йшли на цвинтар, а запрошували душі померлих додому (те саме, як уже згадувалося, було і в дохристиянські часи під час осіннього свята обжинок).³⁵

Найбільш християнського характеру набрав давній звичай спільної вечері всього роду в день Корочуна, перенесений на Свят-Вечір. З давнини залишилось багато елементів (дідух, кутя та інші страви — символи дарів землі, розмови з тваринами, закликання мороза, колядки), але все це наповнене новим змістом і творить урочисте святкове тло для зустрічі Новонародженого Христа. Все ж віра в те, що всі душі померлих предків сходяться в цей вечір на спільну вечерю, збереглась до наших днів, як збереглись звичаї, що віддзеркалюють цю віру: запрошення всіх душ на Святую Вечерю, виділення їм святкової їжі. На жаль, ми не маємо писемних згадок про те, як святкували Свят-Вечір у княжу добу, але всі ці звичаї мусіли існувати, тільки напевне були значно багатші, не заторкнуті часом. Все ж, як тепер, так і тоді, в основі їх лежить головне: віра в життя після смерті, в можливість спілкування живих з мертвими, в нерозривність роду, хоч він поділений між цим і тим світом.³⁶

³⁵ С. Килимник, "Український рій у народніх звичаях", т. V, стор. 192-193.

³⁶ О. Воропай, "Звичаї нашого народу", т. I, стор. 72-74

ЛЮДИНА І БОГОПОЧИТАННЯ

Наукова Конференція Колегії Св. Андрея на відзначення 1000-річчя Хрещення України в Святю Православну Віру — це явище радісне і похвальне. Бо справді, ідея відзначення цього великого і дуже важливого для нас ювілею повинна була заангажувати не тільки сили нашого духа, але також сили нашого інтелекту. І ми є в стані зробити певний вклад у здійснення нашого великого задуму так у межах ювілейних святкувань, як і на рівні розумових рефлексій. Наукова конференція Колегії робить свій вклад в обидвох згаданих аспектах; сама хартія підбору тем конференції свідчить, що ці теми відповідають обидвом вимірам ювілейних відзначень.

В програмі цієї конференції мені випало застановитися над загальною темою "Людина і Богопочитання". Це тема практичного порядку; проте вона заслуговує місця в межах наукової конференції, бо не все, що становить саму суть цього питання є таким простим, як воно звичайно видається. Людина може прожити все своє життя, ходити на церковні Богослуження регулярно і не бути в стані здавати собі справи з того, про що в богопочитанні, по суті речей, ідеться. Дещо з того, на що я поспробую звернути увагу цієї добірної аудиторії до шкільного літургійного богослов'я ще не входить. Але тому, що речники дещо сміливіших прозрінь вже пробують доходити до нових заключень саме в межах богословських стремінь і то на форумі Колегії Св. Андрея, — якраз така тема (тим більше) підходить форумові даної наукової конференції, організованої Колегією Св. Андрея в Вінніпезі.

Отже, моя тема — Людина і Богопочитання; але в межах часу доповіді, я поспробую поділитися з вами лише найосновнішим, що належить до цієї теми. А це такі точки:

1. Феномен Богопочитання.
2. Природа Богопочитання.
3. Богопочитання в українській традиції.

Отже, приступаємо до самої теми доповіді.

1. Феномен Богопочитання

Крім Богословія, питанням богопочитання та релігії взагалі займається наука, а зокрема філософія й антропологія; але вони рідко коли подають повні заключення відносно цього питання. І їм нема чого дивуватися; вони підходять до явищ релігії і богопочитання із своїх об'єктивних залогень, через те їхні заключення бувають об'єктивно наукові. Проте, як побачимо пізніше, навіть християнські автори в справі походження релігії і богопочитання часто вичерпних відповідей не дають. Це стається просто тому, що до вивчення цих явищ підходить без докладного пізнання людської природи, що в даному випадкові являється фактором найосновнішого значення. Очевидна річ, що питання богопочитання треба розглядати на основі заключень християнської, а вірніше, — на основі православної антропології і то конче з углядженням найновіших висновків психології, навіть соціології.

Сказавши це, треба ствердити ще й інше, а саме, що говорячи про феномен богопочитання, ми стаємо віч-на-віч з онтологічною потребою пізнати саму природу, тобто — саму онтологічну суть богопочитання. Це завдання є виключного значення, бо вияснення, чи невияснення цього питання доводить до поважних імплікацій. Наприклад:

Феномен богопочитання можна розглядати *історично*; цей погляд невідмінно веде до заключення, що так релігія взагалі, як і богопочитання зокрема, — явища універсальні. Це заключення має свою особливу силу, бо воно переконує, що без релігії людина просто не може бути, що по своїй природі людина — релігійна істота. А це дуже важливе переконання.

Далі: феномен богопочитання можна розглядати також, як явище *моральне*. Цей підхід, звичайно, веде до заключення, що богопочитання — це довг людини Господу Богу, що людина повинна, чи навіть мусить, славити Бога відповідним богопочитанням, бо богопочитання належить Господу Богу найперше і релі-

гійна людина не може цього обов'язку занедбувати. І це є правильне заключення.

Але тепер розвивається чисто *антропологічний* підхід до явища богочитання. Цей підхід веде до заключення, що богочитання — це одна з найосновніших потреб людської природи, що без богочитання людина просто не може бути. Бо то в богочитанні людина осягає свою істотну повню, єднаючись у цьому акті з іншими людьми і з самим Господом Богом.

Антропологічне заключення має далекосяжне значення; воно підносить людину дуже високо, а в саму релігію і в богочитання вкладає зовсім інший зміст. Бо тоді, коли перші два погляди і їхні заключення в'яжуть людину законами психологічного принудження, які наказують: будь релігійним/ою, бо релігійність людської природи оправдовується універсальним прикладом, чи й досвідом; будь релігійним/ою, бо це твій моральний обов'язок, або й твій довг Господу Богу, — то третій погляд, *антропологічний*, каже що богочитання виводить людину з площини зовнішнього принудження, і ставить її на вершини духа, волі, любові, правди і добра, веде її до Господа Бога, й вищої поваги до образу Божого, яким людина по суті є. Ця остання, тобто — антропологічно-онтологічна позиція щодо розуміння природи богочитання, — надзвичайно важлива, бо вона справді виводить людину у царину уподібнення Богові, що є виключною ціллю людини та її життя.

Новітня наука й секулярна антропологія навчають інакше. Наприклад, появу релігії й богочитання вони пояснюють мотивом страху. Згідно з їхніми висновками, примітивна людина доходила до релігійних висновків (і до богочитання) з мотивів зовнішнього порядку: щоб за посередництвом релігійних дій примирювати стихійні сили тощо. Проте, мені здається, що навіть у тих примітивних заключеннях і рухах людина шукала заспокоєння своїх внутрішніх потреб духового характеру, і то навіть тоді, коли вона робила це інстинктивно, якщо не інтуїтивно. Тому зовсім правдоподібно, що то з уваги на це Ап. Павло атенських язичників назвав побожними людьми (Дії

17:22-23). Треба знати, що ідолопоклонство атенців не було їхнім свідомим служенням темним силам; воно було, радніш, свідомим шуканням Бога, Якого вони ще не знали. Їхні чисто духові потреби були виразні і сильні; вони пробували заспокоювати себе як могли, поки згодом їх не заспокоїв Христос. Проте той факт, що наука релігії, філософії, етнології, а тепер антропології стверджують, що в історії людства безрелігійного народу ніколи не було, — дуже важливе твердження.

Бо, наприклад, в Старому Заповіті занотовано таке явище, що навіть поза межами релігії Старого Заповіту було священство, і богочитання, прикладом якого є таємничий Мелхиседек (Буття 14:18-20). Його священство і жертвоприношення було приємне Богові, а сам він став образом священства Самого Ісуса Христа (Євреїв 8:6).

Взагалі ж, явище богочитання, де б воно не було, — це маніфестація правди, що релігійність людини і способи зовнішнього виявлення її (богочитання) — це глибинний факт людської природи, це її онтологічна потреба; не так довг людини і не так її обов'язок — навіть не привілей, як дехто твердить, — а духова потреба, яку можна заспокоювати виключно в релігійний спосіб.

Як невід'ємна частина життя людської природи, феномен богочитання може зворушуватися і викликатися підсвідомими силами людської природи, бо лише в зовнішньому вираженні людина може знаходити свою об'єктивну повню. А єдине джерело цієї повні, чи виповнення людини — тільки Божественного походження, і це якраз це, що людина втратила у випадкові її першого й універсального падіння. У тому падінні людина затратила подобу Бога в собі самій, а богочитання — це її намагання привернути в собі цю подібність до Бога знову.

Потребу уподібнення Богові людина відчувала від самого первісного упадку в гріх; вона стреміла до нього в різний спосіб, — навіть хибними дорогами й методами, — поки вкінці всі ці шляхи і методи були виправлені Ісусом Христом, що прийшов виповнити все новим змістом (Мт. 5:17) і проповіддю Апостолів.

2. Природа Богопочитання

З досі сказаного виходить, що, функціонально, богопочитання є засобом задоволення найосновніших духових потреб людини. Це зводиться до всякого удосконалення, а остаточно — до уподібнення людини до Самого Бога, тобто — до обоження її.

Щождо його форми і суті, — православне богопочитання управляється конкретними нормами Православної Віри і є зовнішнім, тобто літургічним виразником її. Іншими словами можна сказати, що православне богопочитання розвивається в межах символу Православної Віри. Цей символ являється стислим зображенням всієї Історії Спасіння, а втім історії Божественного творення Всесвіту, його відношення до світу, а зокрема до людини.

Богопочитання розвиває перед очима віруючої людини всю панораму історичної долі людини, всю історію її спасіння і доводить до розмірів майбутнього віку, що є поза межами нашого розуміння. Це світ Євхаристії, світ есхатологічний, який все таки дається пізнати себе відчуванням людського досвіду сьогодні. Саме це є найвищою метою усіх наших літургічних стремлень та заходів.

Проте, православне богопочитання не обмежується до самого огляду, чи пригадки священних подій минулих часів. Самою силою своєї природи православне літургічне богопочитання іде далі; воно також *оприсутнює* (в досвіді людей) події минулих часів. Ось, наприклад, Христос народився дві тисячі років тому, але, святкуючи Різдво, ми співаємо: "Сьогодні Діва Недосяжного народжує!" "Сьогодні Юда продає свого Учителя". І таких літургічних висловів у наших богослужбових текстах дуже багато. А це нагадує нам те, що святкована священна подія, чи якийсь предмет святкування, — це не тільки справа нашої пам'яті, нашого святкування, але понад усе — це справа розуму, серця і конче — справа нашого духа.

Подібному літургічному трактуванню, а втім і духовому досвіду людини підлягають правди Православного Символа Віри. Наприклад, такі догматичні правди, як правда Божественного Творіння, правда

Промислу Божого (Його опіки над світом), походження і доля людини, Божественна обітниця Спасіння — це правди і теми, які подаються людині для розважень і переживань у контексті Богослужби, що зветься Вечірнею. Ця Служба, зокрема, в особливий спосіб зображує і допомагає людині нашого часу розуміти, навіть переживати той душевний стан, що його переживала людина Старого Заповіту.

Бо, скажемо, скоро після настрою радості й душевного піднесення, що викликаються літургічними обставинами, діями та рухами на самому початку Вечірні, — пригашення світла в церкві, закриття Царських Врат, моління перед тими вратами частинно розоблаченого священнослужителя — це драматична ознака, що щось недобре сталося в царині духа. (це відчуття й переживання падіння Адама в гріх і вигнання його з раю). Але ось спів вечірної пісні, "Господи, взиваю до Тебе, вислухай мене!" пояснює в чому справа; після короткотривалої радості з творіння краси світу (космосу) і людини в ньому, несподівано стався упадок людини в гріх. Через те людина в давнину переживала тугу за втраченим станом невинності й душевного (райського) спокою, вона каялася і в покайній благала Бога про спасіння. Цей настрій духовної туги і покайння є панівним під час майже всієї Вечірні; щойно вечірні пісні "Нині відпускаєш" та тропарі, а особливо пісня "Богородице Діво, радуйся" обдають віруючих людей духом радості й надії.

В історичному контексті універсального духового досвіду людства, кінець Вечірні — це кінець старозаповітньої долі людини. Духово, людина в цей час стає на переломі двох Заповітів, Старого й Нового. А літургічно, вона готується до переходу в світ Утрени, що починається на поземі відчувань душевної радості й потіхи. Тут — початок Нового Заповіту й урочисте проголошення, що "Бог Господь з'явився нам!"

В самому центрі Утрени стоїть справа прославлення Христового Воскресення. Взагалі, дух Утрени — це дух християнської радості. Тут дуже багате оспівування діл і радості спасіння, прославлення Бога й святих. Тематично, Утренья — найбагатіша

служба в православній літургичній практиці; вона також найбільш улюблена служба, — очевидно там, де вона практикується й виконується як слід.

В історії нашої української літургичної духовості Утрєня, в структурі Всєнічної, займає особливе місце. Щодо своєї форми й змісту, вона управляється стислими приписами Типікону й вимогами літургичного богословія.

Як дальша (після Вєчірні) стадія підготовки віруючої людини до страсних, євхаристійних, а навіть єсхатологічних переживань, — Утрєня відіграє в духовому досвіді людини дуже важливу ролю. Вона закінчується в настрої посиленого хваління й прославлення Бога і так підносить людину до небесних висот, де Бог прославляється безнастанно.

Світ і духова динаміка Утрєні — це завершальна стадія підготовки людини до участі й переживань Божественної Літургії. А Божественна Літургія, як знаємо з особистого досвіду переживання її, — це Служба особлива, високо таємнича, повна Божественного Духа, сили, слави й енергії.

В Божественній Літургії, людина підноситься в зовсім інший світ; вона високо благоговіє, відчуває і переживає єднання з Небесним Світом, забуває все земне — забуває навіть свою гріховність; вона жертвоприноситься з Ісусом Христом, благоговіє, співає ангельські пісні перемоги: "Достойно і праведно є!" "Свят, Свят, Свят" та "Тебе славимо" і так поступово доходить до того, що єднається із самим Божеством Прославленого Ісуса Христа в Святому Причасті. Тут завершуються всі літургичні та богопочитальні зусилля людської природи, всі душевні прагнення й стремління, що їх людина виявляє й переживає в літургійному процесі Вєчірні, Утрєні й Божественної Літургії; тут всі ті зусилля завершуються й розв'язуються в розмірах єсхатологічних. Це дуже важливе. А на те, щоб повернути людину назад до продовження її життєвої місії на землі, треба спеціального заклику священника "У спокої вийдімо!" і його виходу серед людей на звичайну пастирську молитву — на Заамвонну молитву.

Отака то є природа, така суть і таке завдання православного літургічного богочитання. Але людина, що йде на те богочитання, мусить бути свідомим і активним учасником його, — інакше вона може стати лише рівнодушним, отже й постороннім обсерватором. Віруюча людина — не обсерватор процесу богочитання, а активний учасник його.

Присутність і активна участь у богочитанні — це виявлення дійсного членства Церкви, містичного Тіла Христового.

3. Богочитання в українській традиції

В контексті даної доповіді не тільки можна, а навіть треба сказати дещо про богочитання специфічно в українській духовій традиції, бо така особливість у нас була від самих початків офіційного Православ'я в Україні. Про це говорить Митрополит Діонісій у його *Археології Евхаристійного Культур* (стор. 75-102). Він звертає особливу увагу на феномен *евхаристійної* побожности, чи духовости, серед українців ще за Княжої Русі. Тоді особливою рисою тієї духовости був культ печення проскур, що є основним елементом Св. Євхаристії.

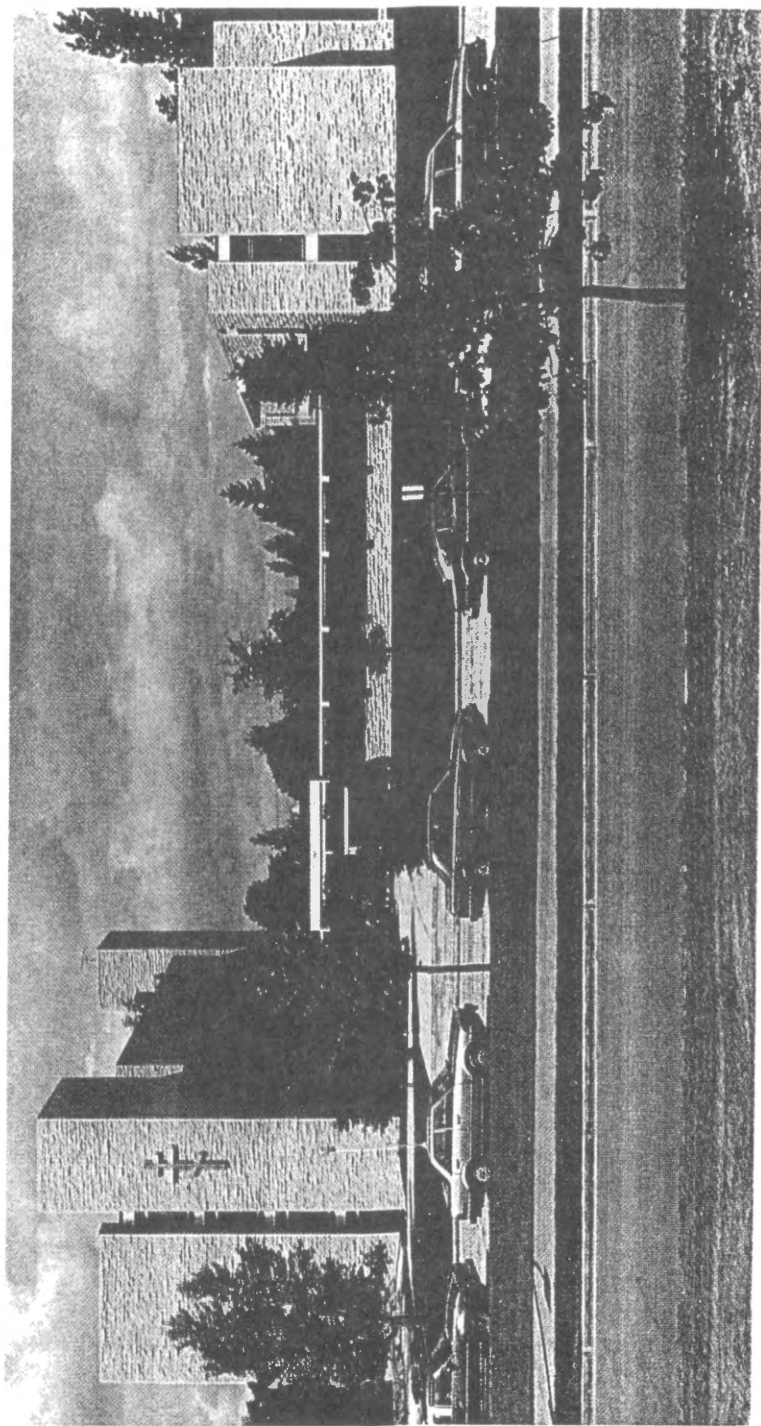
За часів XIV-XVII століть в Україні проявлялася особлива увага відносно впорядкування церковних Богослужб та взагалі богослужбової практики. Вже в XVI столітті в нас було видано ряд богослужбових книг, переважно Требників. А за час першої половини XVII століття поживавилася праця над виданням іншої літургічно-богослужбової літератури — і то не тільки для духовенства, але й для мирян. Вже в 20-их роках XVII стол. в Києві був опрацьований і виданий підручник для духовенства під назвою *Извѣстіе учительное*, а для мирян була видана спеціальна праця *Молитви при Божественній Літургії*. Цей богочитальний підручник для мирян дуже цікавий тим, що він вводив у тайнозвершальну духову енергію духовенства таку ж енергію "Царственного священства", згідно з висловом Ап. Петра (І Петра 2:9), тобто віруючого народу Божого, мирян.

Обидва згадані документи — це продукт особливої богослужбової свідомости й духовости україн-

ської людини, чого серед інших православних народів не було і немає досі. Лише румуни перейняли дещо з цієї української традиції та Православна Церква Польщі.

Далі, звичай складання нових молитов та Богослужб, призначених на різні випадки життя та на різні потреби — звичай, що зазнав великого розвитку за час першої половини XVII стол., — це ще один доказ того, якою чутливою була українська людина відносно богочитання, та якою творчою вона виявилася саме в цьому відношенні. Це цікаве і важливе явище і йому треба присвятити багато більше богословської уваги. А згідно з постулятами даної доповіді, на все це треба дивитися з точки зору глибинних богочитальних потреб людської природи, яка без Бога і без тіснішого єднання з Ним — не може жити. А найкращий засіб єднання людини з Богом — засіб літургійного богочитання, а радніше — богочитання таїнственного, євхаристійного.

—————



Колегія Св. Андрія в Вінніпезі — St. Andrew's College in Winnipeg.

THE ORTHODOXY OF PETER MOHYLA

Metropolitan Makary, the celebrated Russian Church historian of the nineteenth century, commented that the "name of Petro Mohyla is one of the greatest ornaments in the history of the Church." Due to the fact that Mohyla has been at diverse times both severely criticized and highly praised for his life and works, it is clear that a study is especially needed of his controversial *Confession*, which remains for the Orthodox Church an accepted Orthodox doctrinal statement, written by a leader of the highly influential Kyivian Church.

I wish to make a few remarks about Mohyla's greatest surviving work, namely *The Orthodox Confession of the Catholic – (Universal) and Apostolic Eastern Church*. This document, which is usually known by the shorter title, *Orthodox Confession of Faith*, was first known as *The Teachings of Faith of Rus' Minor*. The *Confession* which dates from 1640, has been the subject of major debate in scholarly, historical and ecclesiastical circles for many reasons. Deserving attention is the contention that the author of the *Confession* was not Metropolitan Mohyla, but Isaiah Kozlovs'ky, rector of Mohyla's School. A second issue under debate is the original language of the *Confession*. Leaving aside these two very important topics, as well as a complete look at the life and times of Petro Mohyla, I focus my attention upon the content of Mohyla's *Confession* and its Orthodoxy.

The *Orthodox Confession of Faith* is a theological treatise consisting of three parts (corresponding to the three Christian virtues of faith, hope and love) and contains 261 questions and answers concerning the Orthodox Christian faith. The document was discussed and amended in Iasi (Jassy) in Moldavia in 1642 and a later Greek version was approved by the four ancient eastern patriarchates of the Orthodox Church. In question and answer form, the first and longest section (126 questions) lays out the dogmatic truths, following the Nicene-Constantinopolitan Creed of 381, the universal article of faith for the Orthodox Church. The second part (63 questions) concerns the matter of salvation, the necessity of divine grace and prayer, the spiritual and temporal works of mercy, along with an explanation of the Lord's Prayer and the Sermon on the Mount or the Beatitudes.

The final section (72 questions) gives a summary of Christian morality, the virtues and the major sins, and concludes with an explanation of the Ten Commandments or Decalogue.

Petro Mohyla's catechism was written in direct reaction to a Confession composed by the Patriarch of Constantinople, Cyril Lukáris (1572-1638). Lukáris' experience as a representative at the Union of Brest led him to combat the Roman influence in the Orthodox Church by producing a Confession, first published in Geneva in 1629, that has a distinctively Calvinist tone. The Mohyla catechism, perhaps in direct response to Lukáris and to certain Protestant forces, was based directly on Roman Catholic texts. Although the document was approved at an Orthodox Council and remains among the major Orthodox doctrinal statements produced after 787, it was first revised by a Greek, Meletius Syrigós, exarch of the Ecumenical Patriarch of Constantinople. Despite revision, the *Confession* of Mohyla remains, in the words of one of the leading theologians of our times, Kallistos Ware, "still the most Latin document ever to be adopted by an official Council of the Orthodox Church."¹

Mohyla's *Orthodox Confession* first appeared in 1640, when it was submitted by Mohyla to a council in Kyiv for discussion and endorsement. At Kyiv the council criticized the draft on a number of points, especially concerning the origin of the soul, where Mohyla is extremely Augustinian in his presentation. Following revisions made by Bishop Meletios, the *Confession* was presented to the Council at Iasi, convened, so it seems, by Mohyla's friend, the Moldavian prince Basil.

The style of the catechism remains Roman. Syrigós, having trained in Padua, removed the major Latin adherences, yet left the presentation of the *Confession* in its original form. Concerning the *Confession*, Father Florovsky makes the finest analysis:

It was not so much the doctrine, but the manner of presentation that was, so to speak, erroneous, particularly the choice of language and the tendency to employ any and all Roman weapons against Protestantism even when not consonant in full or in part with Orthodox presuppositions.²

¹ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, (Middlesex: Penguin Books, 1963), p. 107.

² Georgii Florovskii, *Puti Russkago Bogosloviia*, (Paris: YMCA Press, 1983), pp 52-53.

Florovsky thus labels Mohyla and his catechism crypto-Romanistic, leaving one with the impression that Orthodoxy was a refined version of Catholicism in an eastern form.

Many of Mohyla's stands in the *Confession* are highly controversial. One of the most debated of these, Question 106, is about the Eucharist. From the first section of the *Confession*, which is entitled "On Faith", Question 106 concerns the mystery of the sacrament of Holy Communion or the Eucharist. Mohyla, providing a brief answer to the question "what is the third mystery?" states that "It is the Eucharist or body and blood of Christ the Lord, under the form of bread and wine and the real presence." The answer to question 107 elaborates the theology of the Eucharist, as well as the liturgical theology surrounding the Eucharist, the Divine Liturgy.

Mohyla states that only a priest, one who is validly ordained, may administer this sacrament. Also necessary for the celebration of the liturgy is an altar with an antimension. Thirdly, Mohyla states that "proper matter, pure leavened bread of wheat and wine," are necessary. Fourthly, Mohyla makes the statement that the priest must at the time of consecration, have the intention and belief in the transubstantiation of the bread and wine into the body and blood of Christ, through the operation of the Holy Spirit. Mohyla, at this point, provides a lengthy explanation and scriptural defense of the "real presence" in the Eucharist, as well as an argument for transubstantiation occurring at the words of institution: "This is my body... This is my blood."

There are in strict Orthodox tradition and teaching, three major errors in Mohyla's answer to question 107 concerning the Eucharist. Mohyla correctly states that in accordance with Orthodox scriptural and liturgical theology "pure leaven bread of wheat and wine, devoid of any other substance", only must be used. I leave aside here the discussion of the added water which is poured into the chalice at the Pro-Liturgy and before the reception of Holy Communion. An Orthodox theologian of the late seventeenth century, Eustratios Argenti, points out one of these errors when he criticizes the scholastic use of the words "matter" and "form" when discussing the bread and wine of the Eucharist or other necessary material parts of a sacrament, such as water for baptism. To talk in such terms, he argues, is to introduce naturalistic and Aristotelian explanations into sacramental theology. It is to apply the language of the natural sciences to the supernatural mysteries of the Divine. What may seem a petty point to

many Christians is viewed by Orthodox as an important point, for by using foreign, that is, Roman terms, the theologian denies the eastern thought associated with Orthodox theology.

A second major point of contention with Mohyla's discussion of the Eucharist in the *Confession* is the necessity of the priest's "intention" to celebrate the liturgy. It is part of Orthodox theology that every priest, as every Orthodox Christian, must, before any act of prayer or any reception of the sacraments, be in a state of grace. Moreover, the priest should, for the sake of his own soul, be in a pious state before celebrating the Liturgy. Neither the moral state nor the intention of the priest, however, affects the sacrament.

There is a hint in Mohyla's *Confession* of the Latin view, namely, that the Eucharist is effective to the recipient whether or not he be in a state of grace – that is, whether or not he is ready to receive Holy Communion. It is the Orthodox understanding that if a valid Eucharist is received by an unworthy recipient, the Eucharist, although losing none of its sanctity, has no affect upon the receiver until he makes corrections to his life and is in a state of proper reception.

The Latin doctrine of intention is called heretical and blasphemous by Argenti. To ensure a valid sacrament, says Argenti, two things are required: 1) a validly ordained minister of proper canonical status and; 2) the correct celebration of the sacrament. Furthermore, Argenti states that:

The celebrant's intention is sufficiently indicated by his recitation of the required outward actions; to insist also on some inward intention or assent is to render it for ever uncertain whether a sacrament has been validly celebrated, for who, save God, can be sure precisely what is going on in the celebrant's mind.³

It is, of course, difficult to determine whether or not Petro Mohyla knew of such Orthodox teachings concerning the "intention" concept. What is obvious, though, is that he chose the Latin explanation.

The third objection to Mohyla's *Confession*, revolves around the term "transubstantiation." The issue concerns the use of the term "transubstantiation" when referring to the change that oc-

³ Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, (Oxford: Clarendon Press, 1964)), p. 137.

curs during the Divine Liturgy when bread and wine, mixed with water, become the body and blood of Christ. Mohyla states in the answer to question 107 of the *Confession*: "the real substance of the bread and the substance of the wine be transubstantiated into the real body and blood of Christ through the operations of the Holy Spirit." The first person to speak of transubstantiation was Pope Alexander III in a work prepared around 1140. Three-quarters of a century later, the Fourth Lateran Council in 1215 promulgated the dogma of transubstantiation.

The Patriarch of Jerusalem, Dositheos, writing in the seventeenth century, also used Latinisms when discussing the Eucharist in his *Confession*, yet these are less serious than those of Mohyla. When discussing the Eucharist, Dositheos employs not only the term *metaousia* (μεταουσία) but the scholastic distinction between accidents and substance. Dositheos writes: "after the consecration of the bread and wine, the bread is changed, transubstantiated, converted and transelemented into the true Body of the Lord." The Patriarch adds, however, that the term *metaousia* (μεταουσία) must not be taken as describing the manner of the change, for he states that this is incomprehensible and cannot possibly be described; it simply indicates the reality of the change. The eminent Greek theologian of the late seventeenth century, Eustratios Argenti, is much more reserved than Dositheos in his use of Latin terminology. Argenti writes: "Instead of the flesh and blood of the Passover Lamb the bread and wine of the Eucharist were delivered to us, transelemented through prayer and spiritual blessing into the Body and Blood of our Lord Jesus Christ."⁴

The above examples concerning the use of the term "transubstantiation" were written both before and after the *Confession* of Petro Mohyla. St. John of Damascus, writing in the eighth century, provides, perhaps, the most authoritative Orthodox explanation. "If you inquire how this happens, it is enough for you to learn, that it is through the Holy Spirit... We know nothing more than this, that the Word of God is true, active and omnipotent, but in its manner of operation unsearchable."⁵ It seems fixed in earlier as well as in current Orthodox theology that certain elements of the faith are better left undescribed, and

⁴ *ibid.*, p. 109.

⁵ (St.) John of Damascus, "Exposition of the Orthodox Faith" In *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, edited by W. Sanday. Volume IX. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1979), p. 83.

that when one borrows foreign terminology in attempting to describe the divine more exactly, one loses the very essence of what is believed... Taken singly, some of Mohyla's statements concerning the Eucharist may appear to be of minor importance, but for the established Orthodox view, in their cumulative effect they produce a serious distortion of the whole nature of the sacrament.

It is also important to note that in its original version, Mohyla's *Confession* stated that the change of bread and wine into the Body and Blood of Christ takes place at the words of Institution in the Divine Liturgy. In the revised edition, adopted at the Council of Iasi, the *Confession* was changed to conform to accepted Orthodox belief and to state that the change takes place at some point during the Eucharistic Canon and specifically at the words of Institution.

There are other points in Mohyla's *Confession* which are not in agreement with patristic theological thought. Worth noting, but beyond the scope of this paper are Mohyla's comments concerning the particular judgment and the final judgment as well as his assertion that a third place for departed souls, purgatory, exists. Frequently, concerning death and the after-life, Mohyla chose to explain in Roman terms – the unexplainable.

Yet another point of objection for many Orthodox theologians is Mohyla's treatment on the ministration of Baptism. Petro Mohyla in his *Confession*, together with his *Little Catechism* of 1645, treats immersion and affusion as alternatives, standing on the same level. The passage concerning baptism by affusion in Mohyla's *Confession* was corrected by Syrigós, so that the Greek version of 1642 speaks only of baptism by immersion, in order to follow the traditional Orthodox practice.

In summary, no other prominent theologian in the history of the Ukrainian Orthodox Church is so controversial for Ukrainians and non-Ukrainians alike, as is Metropolitan Petro Mohyla. For traditionalists, and especially for Russian historians, Mohyla is viewed primarily as an intellectual opportunist. The most vocal advocate of this opinion was Father Florovsky, who wrote:

Peter Mogila's attitude to the problems of the Roman Catholic Church was clear and simple. He did not see any real differences between Orthodoxy and Rome. He was convinced of the importance of canonical indepen-

dence, but perceived no threat from inner "Latinization." Indeed he welcomed it and promoted it... Under such conditions, Orthodoxy lost its inner independence as well as its measuring rod of self examination...⁶

Current views expressed by Eastern Catholics, especially Ukrainian Catholics are similar, in that most are positive in reviewing Mohyla's quasi-Orthodox theology. For instance Father Popivchak, a Ukrainian Catholic priest in a concluding statement found in his Ph.D. dissertation study of Mohyla's *Confession* wrote: "the *Confession* of Peter Mohyla is an authentic reflection of the theology of the Eastern Church."⁷

In contrast, Dr. Ware, now Bishop Kallistos, undoubtedly represents the majority of modern Orthodox thinkers when he states that, although accepted during a difficult period in the history of the Orthodox Church, and written as an answer to Lukáris' Calvinistic *Confession*, "the *Orthodox Confession* of Moghila represents the high-water mark of Latin influence upon Orthodox theology."⁸

As for Ukrainian secular historians views of Mohyla, his rule over the Kyyyivan church and his *Orthodox Confession*, they are generally positive. Mohyla represents a period when the Kyyyivan Church was strong and influential in world Orthodoxy, and most important for those seeking less Russian dominance and influence over Ukraine. Hrushevsky writes that "Mohyla truly prepared the ground for an independent Ukrainian patriarchate."⁹

For me the fairest analysis and explanation of Mohyla's actions and theology is given by the leading theologian and Church historian, Jaroslav Pelikan, who is himself a Lutheran.

Pelikan analyzes Mohyla as one who combined two theological methods in his statement of eastern doctrine: the repetition of ancient truths in ancient words and the response to contemporary challenges in words appropriate to them. Such an approach is usually difficult and has often been condemned in Eastern Orthodox thought. In Professor Pelikan's words: "To

⁶ Florovskii, *op. cit.*, p. 51.

⁷ Ronald P. Popivchak, *Peter Mohyla, Metropolitan of Kiev (1633-47). Translation and Evaluation of His "Orthodox Confession of Faith" (1640)*, (Washington D.C.: The Catholic University of America, 1975), p. 226.

⁸ Ware, *Eustratios Argenti*, p. 13.

⁹ M. Hrushevsky, *Z Istorii Relihinoi Dumky na Ukraini*, (Winnipeg: Ukrains'ke Evanhel's'ke Obyednannia, 1962), p. 91.

grasp the Eastern understanding of the Church and of its doctrine one has to return from the schoolroom to the worshipping Church and perhaps to change the school-dialect of theology for the pictorial and metaphorical language of Scripture."¹⁰

To be sure, the *Orthodox Confession of Faith* by Petro Mohyla needs to be viewed in its seventeenth-century context. To use the document today as a defense for Orthodox theology or as a response to Protestant or Roman Catholic criticism would be betrayal of Orthodoxy. Rather, the document's theological importance and relevance lie in its role as a purely historical treatise of the living faith. Petro Mohyla was a leader of a confused and shattered Church, who kept the spirit alive by contributing, however erroneously, in the larger perspective, to Her sanctity.

¹⁰ Jaroslav Pelikan, *The Growth of Medieval Theology 600-1300*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 295.

THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH DURING WORLD WAR II: ARCHBISHOP ILARION OHIENKO AND POLITICS OF RELIGION

The important story of the Ukrainian Orthodox Church during World War II is little known and even less understood. It is a significant chapter in the life of the Ukrainian people caught in the middle of a ferocious struggle waged by two ruthless protagonists. More specifically, it is a dramatic demonstration of what happens to a Church when, in time of crisis, traditional religiosity interacts with the forces of modern nationalism. The resulting tensions and contradictions became embodied in the movement to restore the historical national Church of Ukraine and were reflected best in the attitudes and behaviour of the wartime Orthodox Church leaders, especially of Archbishop Ilarion Ohienko.

But before embarking on a study of wartime developments, the background should be sketched out. In addition to the general context, particular attention will be given to the inter-war situation first in Ukraine and then in Poland, where there was a significant Ukrainian minority.

Background

The role of the Orthodox Church in the history of Ukraine should not be underestimated.¹ Since the Christianization of medieval Ukraine (Kyyivan Rus') in 988, the Orthodox religion and its ecclesiastical institutions have consistently exerted an enormous influence, for better or for worse, on the nature and on the development of the national culture and on political affairs. The identification of the Orthodox Church with Ukrainian nationality became so deeply ingrained in the popular psyche that, until the Ukrainization of the Greek Catholic Church in the

¹ There is no definitive history of the Ukrainian Orthodox Church. For a balanced Orthodox perspective see I. Wlasowsky, *Narys Istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy*, 4 vols. (New York, 1955-1965) and D. Doroshenko, *Pravoslavna Tserkva* (Berlin, 1940), Mytropolyt Ilarion, *Ukrainska Tserkva* (Winnipeg, 1982), N. Polonska-Vasylenko, *Istoriychni pidvalyny UAPTs* (Munich, 1946) and O. Lotosky, *Ukrainski dzherela tserkovnoho prava* (Warsaw, 1931); I. Mulyk-Lutzyk, *Istoriia Ukrainskoi Hreko-Pravoslavnoi Tserkvy v Kanadi*, 4 vols. (Winnipeg, 1984-1989).

Austrian Empire, any religious deviation implied the loss of national identity. The Ukrainian Orthodox Church, originally known as the Kyivan Metropolitanate, was in the jurisdiction of the Ecumenical Patriarch of Constantinople but functioned quite independently. It reached its golden age in the sixteenth and seventeenth centuries. Under the protection of the Cossacks, it became the most dynamic advocate of Ukrainian cultural and national aspirations. However, Ukraine's subsequent political submission to Muscovy led to the inevitable, albeit highly controversial and resentful, transfer of the Kyivan Metropolitanate from the jurisdiction of Constantinople to that of the Patriarchate of Moscow. Whereas under the earlier Polish domination the Orthodox Church had remained the catalyst of national consciousness, under Russia, it became more vulnerable to the Russian pressure and influence and was gradually converted into an instrument of tsarist autocracy and of cultural assimilation. By the nineteenth century, the Ukrainian hierarchy and part of the clergy were fully absorbed into the Russian imperial Church. By the twentieth century powerful Russian nationalism came to dominate the Orthodox Church, especially in Ukraine, a strategic borderland of the empire.²

However, not all Ukrainians accepted the new Russian norms. There still remained patriots who, under the influence of their own romantic nationalism, cherished the old Ukrainian Church traditions and rituals and struggled to revive them. These efforts at early derussification by the intelligentsia and village priests were vigorously repressed by the religious and political authorities who quite correctly saw definite political danger in the activities of the Ukrainophiles. These were the seeds of Ukrainian nationalism which threatened the universalist concept of Russian Orthodoxy and the political unity of the empire. The Ukrainian national Church movement that finally emerged during the Russian Revolution was politically nationalist and ideologically democratic (*sobornopravny*) and separatist.³ It wanted a national Ukrainian Church modeled on that of the Cossack period.

² J.W. Bohon, "Reactionary Politics in Russia: 1905-1907," Ph.D. Dissertation, University of North Carolina, 1967, 39.

³ B. Bociurkiw, "The Autocephalous Church Movement in Ukraine: The Formative Stage, 1917-21," *The Ukrainian Quarterly*, XVI, 1960, 201-223; B. Bociurkiw, "The Issues of Ukrainianization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian-Russian Relations, 1917-1921," in P. Potichnyj, et al. (eds.), *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, (Edmonton, 1992), 245-276; Mytropolyt Vasyl Lypkivsky, *Istoriia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy*, Part VII: *Vidrodzhennia Ukrainskoi Tserkvy* (Winnipeg, 1961)

Between 1917 and 1921 as Ukraine fought for its sovereign statehood, corresponding attempts were made to form a national Ukrainian Orthodox Church in accordance with the accepted practices of the church or Canon Law. The Moscow patriarchate did offer limited autonomy for the Ukrainian Church but the activists insisted on complete autocephaly or independence from Moscow. In January 1919 the decree of the government of the Ukrainian National Republic provided a legal base for an autocephalous Church. But the stalling tactics of the Russian churchmen in Ukraine, the indecision of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople and the Soviet victory in Ukraine left the Ukrainian Church question unsettled.⁴

In 1921 in a defiant demonstration of national indignation the proponents of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church held the All-Ukrainian Church Council in Kyiv attended by laity and clergy. Having been unable to find a bishop from the episcopate of the Russian Church to head their new Church or to secure canonical ordination, the council moved to create its own bishops. The hierarchy, headed by Father Vasyl Lypkivsky as metropolitan of the restored Church, was ordained without the required participation of two canonical bishops and thus violated the sacred principle of apostolic succession. The council used the ancient and controversial Alexandrian method. Since in the Orthodox Church, which considers itself to be the oldest expression of the Christian faith, the bishop is seen as a direct successor of the original apostles of Christ, it is vital that such a candidate be consecrated by at least two canonical bishops in order to maintain the continuity of the apostolic succession. The self-consecration and the subsequent radical reforms, such as married and elected bishops, placed the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, commonly called the Lypkivite after its founder, at a tremendous disadvantage in the global Orthodox community because of the stigma of illegitimacy.

Nonetheless, the disputed canonical status and government restrictions did not impede the rapid growth of the Autocephalous Church throughout Soviet Ukraine.⁵ An estimated one-third of the practising Orthodox joined it by 1927. The Au-

⁴ Oleksander Lototsky, Ukraine's ambassador to Istanbul, explains in his memoirs the difficulties of winning the approval for the Ukrainian Church from the Patriarchate of Constantinople. *Storinky mynuloho*, IV (Warsaw, 1934), 33-138.

⁵ D. Burko, *Ukrainska Avtokefalna Pravoslavna Tserkva; vichne dzerelo pravdy* (South Bound Brook, 1988), 69-86.

tocephalous Church also became highly politicized as the nationalistic intelligentsia, which was disenfranchised by the Soviet regime, now turned to the Church as the only truly Ukrainian national institution in the country.⁶ This potent blend of religion and Ukrainian nationalism, the two ideologies so incompatible with Moscow's brand of atheistic communism, brought down the wrath of the regime which initially had tolerated it as a weapon against the more powerful Russian patriarchal Church. Since the existence of an independent Church in a subjugated country was in itself an anomaly, it was only a matter of time before such a Church would be eliminated. The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church of 1921 was forcibly "self-liquidated" in 1930 and its entire hierarchy, hundreds of priests and thousands of faithful were deported to forced labour camps in Siberia.⁷ Millions of Orthodox Christians also perished in the man-made famine of 1932-33. Of the three thousand Autocephalic parishes not one remained by 1937. Only remnants of religious life lingered in rural Ukraine.

However, not all Ukrainian ethnographic territories were incorporated into Soviet Ukraine and in the inter-war period a substantial number of Ukrainians found itself in the reestablished Polish state.⁸ The situation in Poland, because it was a minority situation, was paradoxically more complicated than in Ukraine. The more than five million Ukrainians in Poland constituted the largest minority in a population of 27 million.⁹ About three million Ukrainians lived in Eastern Galicia (renamed Eastern Little Poland) where in 1918 they had established the Western Ukrainian National Republic and engaged Poland in a major war before being defeated. They belonged to the Greek Catholic Church and were strongly nationalistic. The rest of the Ukrainians inhabited the northern regions of Kholm (Chelm), Polissia and western Volyn (Volhynia), lands which had been part of

6. According to Professor Polonska-Vasylenko, one of the major drawbacks to the reformed Orthodox Church was the relatively poor theological competence of its episcopate and clergy. *op. cit.*, 103.

7. Metropolitan Lypkivsky was shot on November 27, 1937.

8. On interwar Polish-Ukrainian relations see D. Doroshenko and O. Gerus, *A Survey of Ukrainian History* (Winnipeg, 1984), 712-738 and O. Subtelny, *Ukraine: A History* (Toronto, 1988), 426-446.

9. B. Bodurovych, "Poland and the Ukrainian Problem, 1921-1939," *Canadian Slavonic Papers* 25 (1983), 473-500 and E. Wynot, "The Ukrainians and the Polish Regime, 1937-1939," *Ukrainskyi Istoryk* 7 (1970), 44-60.

tsarist Russia and which Poland reacquired only in 1920. These Ukrainians were of the Orthodox faith and nationalistically less militant than the Galicians.

There is little doubt that inter-war Poland badly mismanaged its minority problem. Faced with many obstacles on the road to forming a sense of Polish national identity in a multi-national state of Poles, Ukrainians, Jews, Belarusians, Lithuanians, Germans and Russians, successive Polish governments vacillated between policies of cultural and religious concessions and direct confrontation. Above all, it was the ill conceived policy of coercive Polonization and its often crude application that proved to be a resounding failure and which in the process discredited Warsaw internationally and turned Ukrainian resentment into virtually uncompromising hostility towards Poland.¹⁰

Among the significant assimilative strategies and tactics employed by the Polish government to assure the consolidation of the fragile state was the formation of the Orthodox Church of government to encourage Orthodoxy, in fact this approach made sense. Polish authorities were acutely aware that in addition to the Orthodox Ukrainians there were also appreciable numbers of Orthodox Russians and Belarusians, all of whom still belonged to the ecclesiastical jurisdiction of the Patriarch of Moscow. Such foreign ecclesiastical relationship was contrary to the interests of Poland and the government wished to assert its own control over the Orthodox population of more than three million by means of the Polish Orthodox institution. Although this was not immediately apparent, Warsaw conceived the new Church primarily as an instrument of state power rather than as a form of genuine religious concession. While the key Orthodox church

10. Polish public opinions shared the chauvinistic assumption that "the Polish nation not only has a numerical superiority in the state but owing to the level of its civilization and its state tradition it gives its own stamp to the character of the whole state." Quoted by R. Wapinski, "Disputes over the Social and National Shape of Reborn Poland," *Polish Western Affairs* (Lodz), XX, 2 (1979), 301. For the Ukrainian reaction see. A. Motyl, "Ukrainian Nationalist Political Violence in the Inter-war Poland, 1921-1939," *East European Quarterly* 1 (1985), 45-54.

11. On the Orthodox Church of Poland a Ukrainian Orthodox perspective is provided by I. Wlasowsky, *Narys Istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy*, vol. IV, Part 2 (New York, 1965), 178-270 and S. Sawchuk and Y. Mulyk-Lutzyk, *Istoriia Ukrainskoi Hreko-Pravoslavnoi Tserkvy v Kanadi*, vol. I (Winnipeg, 1984), 307-583; For a Catholic view, O. Krupanets, *Pravoslavna Tserkva v mizhvoieni Polshchi, 1919-1939* (Rome, 1974); for a Russian interpretation, A. Svitich, *Pravoslavnaia Tserkov v Polshe i ieyo avtokefaliia* (Buenos Aires, 1959) and for a Polish version, J. Wolinski, *Polska i Koscol Pravoslavny* (Lwow, 1936).

ved of an independent ecclesiastical jurisdiction for Poland, there was strong opposition to autocephaly from the local pro-Moscow elements in the course of which Metropolitan Yuriy Yaroshevsky, a prominent Ukrainian and head the first of the Polish Church, was murdered by a deranged monk.¹² The architects of the Orthodox Church of Poland had no serious difficulty in winning approval for their scheme from the Ecumenical Patriarch of Constantinople, the nominal primate of world Orthodoxy.

The patriarchal *Tomos*, or charter, of 1924 was the canonical base of the Orthodox Church of Poland until 1948.¹³ The *Tomos* acknowledged the illegality of the transfer of the Kyivian Metropolitanate to Moscow in 1686 and considered the new Orthodox Church of Poland a historical extension of the former Ukrainian Church. While the charter granted the Church its canonical legitimacy, the Polish government gave it a legal status and provided material support. Relations between Warsaw and the Orthodox Church, however, were governed by provisional regulations which made Orthodox clergy and institutions, such as the Orthodox Theological Faculty at the University of Warsaw, vulnerable to governmental pressure. As long as Marshal Pilsudski ruled Poland, the Orthodox Church was treated reasonably well. But after his death in 1935, the government came under the influence of Polish chauvinists and ultra-Catholics. In 1938 it launched a number of administrative and violent measures poorly designed to Polonize the Orthodox Church and to Catholicize the Ukrainian Orthodox population of the Kholm and Pidliasha regions and in Volyn along the Soviet frontier.¹⁴ The Orthodox Church could do little to protect itself against the onslaught.

Despite its reestablished connection with the Kyivian legacy and its overwhelming Ukrainian membership (70%), the Orthodox Church of Poland failed to become a truly Ukrainian nation-

12. Wlasowsky, 24.

13. The full text of *Tomos* is in Polonska-Vasylenko, 113-116.

14. One of very dubious methods of Polonization involved the changing Ukrainian surnames ending with "y" to "i" (e.g. Podolsky to Podolski). As far as Church properties were concerned, Polish authorities transferred 153 Orthodox churches to the Roman Catholic control and also destroyed 151. It has been alleged that Poland paid the Vatican \$500,000 to ignore the 1938 campaign. *Vistnyk* (Winnipeg), Dec. 1, 1948; S. Horak, Poland and Her National Minorities, 1919-39 (New York, 1961), 141-170; K. Nechai, "Rozpiata Kholmshchyna," *Vira i Kultura*, (Winnipeg, 1960), no. 10-12; no 1-12 (1961); E. Pasternak, *Istoriia Kholmshchyny i Pidliasha* (Winnipeg, 1968), 227-240.

al institution in the inter-war Poland. But this is not surprising. First, such a development could not be tolerated by any of the Polish governments which were determined to obliterate Ukrainian nationalism. Secondly, there remained among Ukrainians a strong Russian residue, both ethnic and psychological, from the preceding tsarist period in the structure and the composition of the Church hierarchy and in the outlook of the clergy. Thus a Russian, Metropolitan Dionisiy (Dionisius) Valedynsky, headed a council of seven bishops which, on the eve of World War II, contained only two Ukrainians, Archbishop Oleksiy Hromadsky of Kremenets and Bishop Polikarp Sikorsky of Lutsk. Thirdly, the level of modern Ukrainian national consciousness was uneven in the Orthodox regions where traditional ethnicity and parochialism were still prevalent. The Ukrainian national element in the Orthodox Church was strongest in those Volynian areas where it was represented by the political emigrés from Soviet Ukraine and by the new generation of clergy and the village intelligentsia trained at the theological seminary in Kremenets. The liquidation of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in Soviet Ukraine profoundly influenced the Orthodox activists in Volyn. They no longer saw their struggle with the Church authorities in Poland in isolation but as the embodiment of an all-Ukrainian commitment to the concept of a national Church.¹⁵

The Ukrainian Orthodox experience in Poland, despite the cited difficulties, was far better than in Soviet Ukraine. Indeed, several tangible Ukrainian achievements stand out mainly thanks to Metropolitan Dionisiy. Although born in Russia, Dionisiy had spent much of his time among Ukrainians. During the revolution, as bishop of Kremenets in Podilia, he displayed genuine sensitivity to Ukrainian religious peculiarities. As head of the Orthodox Church of Poland, Metropolitan Dionisiy in general supported moderate Ukrainization of the Church wherever the parishioners demanded it and whenever the Polish authorities permitted it. He was an astute politician and tried to strike a balance between the pressures of his multinational Orthodox faithful and the demands of the government. Dionisiy's cooperation with Ukrainian political lobbying resulted in the following gains: the presidential decree (1930) to prepare the groundwork for the eventual convocation of a national Church

15. "Ukrainska Pravoslavna Tserkva v Evropi", *Vistnyk* 1/10/1947.

council; the consecration of Archimandrite Petro Sikorsky, a former official of the Ukrainian government, as Bishop Polikarp; the formation of the Society of Metropolitan Mohyla to promote Ukrainian Orthodoxy; and the introduction of the Ukrainian language into Church services as a local option, with over 300 out of nearly 1,000 parishes switching by 1939.¹⁶

Among the Ukrainian secular intelligentsia struggling to safeguard Orthodoxy and at the same time turn the Church into a Ukrainian institution, Professor Ivan Ohienko, an emigré from Kyiv, was definitely the best known lay activist in Poland.¹⁷ A recognized scholar of the Church Slavonic and Ukrainian languages, he was Metropolitan Dionisiy's colleague at the Orthodox Theological Faculty of the University of Warsaw. A prolific writer and publisher, he originally had made a national name for himself in Ukraine as the founder of the Kamianets-Podilsky Ukrainian State University (1918) and as Minister of Religious Affairs in the government of the Ukrainian National Republic (1919-1923). Ohienko championed the grass roots movement to revive the national Ukrainian Orthodox Church, which he deemed to be an essential ingredient in the state building process.¹⁸ However, the tragic failure of Ukraine's independence precluded the achievement of Ohienko's goal.

Now a political emigré in Poland, Ohienko used his professional status to influence the nature of the Orthodox Church in Poland and sought to Ukrainize it. The ideal of Ukrainization, or derussification, called for an immediate replacement of the traditional Church Slavonic with Ukrainian as the liturgical language and for the revival of ancient Ukrainian Church traditions and rituals which had been altered by decades of Russification. But soon Ohienko recognized the prevalent conservatism of the Ukrainian peasantry, the backbone of the Church, especially its attachment to the Church Slavonic language. His compromise

¹⁶ Wlasowsky, 39-114; D. Doroshenko, "Pravoslavny Bohoslovky Fakultet u Warsawi," *Vistnyk* 1/2/1948.

¹⁷ Incomplete biographical data on Ohienko is found in Ivan Ohienko, "Moye zhyttia," *Nasha Kultura* (Warsaw), 7-8 (1935); 1-2 (1936); I. Ohienko, *Riatuvannia Ukrainy* (Winnipeg, 1968), *Iuvileina knyha na poshanu Mytropolyta Ilariona* (Winnipeg, 1958). Metropolitan Ilarion Ohienko (1882-1972) died in Winnipeg, Canada. His intellectual erudition was remarkable exceeding 1200 publications on such varied yet related subjects as church history, Ukrainian culture and literature, theology and poetry. His translation of the Bible into modern Ukrainian was his greatest achievement. He has been rediscovered in post Soviet Ukraine and raised to a status of a national hero.

¹⁸ These ideas were best expressed in several pamphlets, *Ukrainska avtokefalna tserkva: ii zavdania i orhanizatsiia* and *Svitovyi rukh za utvorenia zhyvoi narodnoi nationalnoi tserkvy* (Tarniy, 1921).

solution called for a Ukrainian accented Church Slavonic as a language to the literary Ukrainian. A very ambitious, vain and charismatic individual, Ohienko had more than his share of loyalists and detractors in the Ukrainian society of Poland.¹⁹ Ohienko's relations with Dionisiy, which dated back to 1918, fluctuated between cooperation and outright hostility. Polish authorities distrusted him and kept him under police surveillance.

The Generalgouvernement, 1939-1941

The outbreak of the Second World War would drastically alter the Ukrainian national and religious situation in Poland and in Ukraine.²⁰ There many Ukrainians wanted to believe that the Germans were their liberators from Russian and Polish domination rather than their new masters. However, they quickly realized that their plight had changed from bad to worse. Western Ukrainians especially discovered that first the Soviet and later the Nazi regimes were far more repressive than the Polish. It is natural that people tend to become more religious in times of acute crises. In the case of the Ukrainians, who were struggling to survive the war and the ruthless policies of its protagonists, Church questions occupied a prominent, if not a dominant, place in their precarious lives.

In September 1939, Nazi Germany swiftly overran most of Poland while the Soviet Union invaded the Ukrainian and Belarussian populated lands. Moscow portrayed the Soviet occupation of Polish Western Ukraine as a case of Soviet Ukrainians coming to the aid of their fellow Ukrainians and formally annexed it to Soviet Ukraine.

Those parts of Poland that were not incorporated into Germany, including the Ukrainian populated regions of Pidliasha, Kholm and Lemko, Berlin organized into a German colony called the *Generalgouvernement* with Cracow as its capital. The nearly 600,000 Ukrainians living there greeted the Germans as liberators. They took advantage of the initial German ambivalence towards them to begin reviving their repressed cultural and

19. A. Nestorenko, "Mytropolyt Ilarion – Sluzhytel Bohovi i narodovi," *Iuvileina knyha na poshanu Mytropolyta Ilariona* (Winnipeg, 1958), 153-154.

20. Ukrainian conditions in German occupied Poland are discussed by V. Kubijovych, *Ukrainci v Heneralni Huberni, 1939-1941* (Chicago, 1975); F. Arlt, *Die Ukrainische Gruppe in Generalgouvernement* (Cracow, 1940); Pasternak, 206-251. For German attitudes towards Poland see T. Szarta, "Poland and Poles in German Eyes during World War II," *Polish Western Affairs* XIX, 2 (1978), 229-254

religious life. This nascent nationalist revival was greatly facilitated by an influx of nearly 30,000 Ukrainian refugees, mainly political intelligentsia, fleeing from Soviet occupied Western Ukraine. Political leadership was provided by the newly organized Ukrainian Central Committee, headed by the respected Professor Volodymyr Kubijovych and sanctioned by the Germans as the only official Ukrainian community agency in the Generalgouvernement.²¹ Aware of the importance of Church-state relations, the Germans set up a department of religious affairs by means of which they intended to direct the Roman, Greek-Catholic and Orthodox Churches under their control. That department would become a target of constant Orthodox lobbying for the duration of the war.

The bulk of the Ukrainian Orthodox population in the Generalgouvernement, approximately 250,000, was concentrated in the Kholm region, one of the most impoverished areas of Poland. The people there considered the Church question vital from both the religious and the national perspective. This peculiar attitude of the Kholm Ukrainians can be understood when one remembers the checkered religious history of the region and the hellish circumstances in which they lived in the 1930s. Systematic confiscation and destruction of Orthodox churches, arrests of priests and the Polonization of Church institutions reinforced the anti-Polish sentiment and tied the people even closer to their Church. Although the level of their Ukrainian nationalism was low by Western Ukrainian standards, they well understood that their ethnic identity lay in their religious affiliation. Thus it was only logical that, after the fall of Poland, the long suffering population would concentrate primarily on the revival of its severely damaged religious life.

The division of the Polish territory between Germany and the Soviet Union left only one of the five former Orthodox eparchies of Poland, the Warsaw-Kholm eparchy, in the Generalgouvernement. The reduced hierarchy of this German-controlled Orthodox Church consisted of Metropolitan Dionisiy and Bishop Timofiy Szreter, a Ukrainian-born German. In November 1939 the beleaguered Dionisiy, attacked by Ukrainian and Russian nationalists, was forced by the Gestapo to resign in favour of an outsider, Serafim Liadde who was the Orthodox Archbishop of Berlin and belonged to the Russian Orthodox

²¹. For a reflective assessment of the UCC in its first two years see Kubijovych, 317-358.

emigré Church with headquarters in Yugoslavia (Karlovci Synod).²² Officially, however, Dionisiy attributed his transfer of authority to Serafim to "the new political and administrative conditions created by the demise of Poland."²³

In this initial period of uncertainty about the future of the Orthodox Church, concerned Ukrainian laymen and clergy established unofficial Church councils in the city of Kholm²⁴ and Warsaw²⁵ for the purpose of reorganizing their Church. Ohienko initiated and headed the Warsaw council which soon clashed with Archbishop Serafim over his strong pro-Russian policies. A joint campaign was launched by Professor Ohienko and the Ukrainian Central Committee not only to get rid of Serafim but also to restore the deposed Metropolitan Dionisiy to his former office.²⁶ It became apparent to the Ukrainian activists that Dionisiy's presence and cooperation was essential, by virtue of his canonical status, to the successful establishment of a Ukrainian Orthodox episcopate in the Generalgouvernement. Dionisiy himself was anxious to be reinstated and readily agreed to the Ukrainian Church program, including the necessary consecration of three Ukrainian bishops.²⁷

Although Ohienko, a recent widower, had not publicly declared himself a candidate for episcopacy, it was obvious by his public activities and private letters that he was preparing to take that important step. Curiously, he even raised the issue of the second removal of Dionisiy from office once his essential ser-

22. Kubijovych, 300; Wlasowsky, 178.

23. Dionisiy's letter to Serafim, 23/11/1939. *Ilarion Archive*, The Consistory of the Ukrainian Orthodox Church of Canada, Winnipeg.

24. "Memorial predstavnykiv Pravoslavnoi Tserkovnoi Rady Kholmshchyny in Pidliasha," 5/10/1939, *Dokumenty Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy v buvshi Polshchi (Orthodox Documents)*, Ukrainian Cultural and Educational Centre (UCEC), Winnipeg. Special thanks to Zenon Hluszkow, the archivist, for his assistance.

25. "Statut tymchasovoi upravly Pravoslavnoi Tserkvy," 21/5/1940, *Orthodox Documents*.

26. Ohienko's task involved preparing documented position papers on the needs and priorities of the proposed Orthodox Church while Kubijovych's function was to make the Ukrainian presentations comprehensible and acceptable to the Germans. Among the many submissions, we find "Ukrainska Pravoslavna Tserkva i ii suchasni protreby," 7/5/1940; "Proiekt upravlinnia UAPT v Heneralni Hubermii," 9/7/1940; "Prosymo pry-pynnyty rusyfikatsiiu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy v Heneralni Hubermii," 25/7/1940. The proposals stressed historical claims to Ukrainian identity and to specified Church properties seized by the Poles. *Orthodox Documents*.

27. Kubijovych, 309. Also "Obitsianka Myt. Dionisiia iaku vin sklav pered uriadovymy osobamy pered vidzidom na avdentsiiu do Heneral-Hubermatora v Krakowi," 23/9/1940, *Ilarion Archive*.

vice, the consecration of the Ukrainian hierarchy, was completed.²⁸ Dionisiy, not surprisingly, rejected such proposals. At any rate, the task at hand was to depose Serafim and to win German approval for a Ukrainian Orthodox Church in the Generalgouvernement. By astutely exploiting relevant jurisdictional and personality conflicts between Berlin and Cracow bureaucrats, Kubijovych, with Ohienko's assistance, succeeded by October 1940 in achieving the withdrawal of Serafim and the restoration of Dionisiy to the primacy of the Orthodox Church in the Generalgouvernement.²⁹

The Church over which Dionisiy presided was dramatically different from its predecessor. It was much smaller in size as the bulk of the Orthodox population was now in Soviet hands. Its structure was also different. It was Ohienko who had drafted the blueprints for the reconstructed Church; thereafter Dionisiy, the Ukrainian Central Committee and, above all, Governor General Hans Frank accepted the outlines with some changes. Ohienko proposed that the Church be called the "Holy Autocephalous Orthodox Ukrainian Church in the Generalgouvernement of former Poland". The Germans, responding to the lobbying of the Russians, deleted the politically sensitive word "Ukrainian".³⁰ The new Orthodox Church would be an ecclesiastically independent metropolitanate consisting of three new eparchies, a minimum number required by canon law to constitute a separate metropolitanate: the eparchy of Warsaw would be a mixed Russian-Ukrainian jurisdiction with approximately 10,000 faithful and would be headed by Metropolitan Dionisiy himself; the eparchy of Cracow (20,000) and the eparchy of Kholm-Pidliasha (250,000) would be exclusively Ukrainian. Three Ukrainian bishops would be consecrated – Ohienko, the most obvious choice, and Archimandrite Paladij Vydybda-Rudenko who had been vigorously promoted by Ohienko's

28. Ohienko to Kubijovych, 31/7/1940. *Orthodox Documents*.

29. Another version of Dionisiy's liberation is advanced by Mulyk-Lutzyk, a minor player in the events, who credits two shady characters, O Sevriuk and "Colonel" Pohotovka with obtaining the Metropolitan's reinstatement. Sawchuk/Mulyk-Lutzyk, 466-467. This version seems to be based on hearsay evidence.

30. The Russian émigré opposition to the tactics and schemes of the Ukrainians was heard in its Warsaw newspaper, *Novoe slovo* and in such appeals to the Germans as the Memorandum of the Warsaw clergy, 10/7/1940, to Councillor Wilden who was in charge of religious affairs. *Ilarion Archive*.

Ukrainian critics.³¹ A qualified and acceptable third candidate could not be found in Poland. There was no doubt that the eparchy of Kholm and its bishop would be pivotal in the new Church structure.

Ohienko's decision to make the fateful transition from the secular to the religious life surprised no one as he had been the leading contender for episcopacy from the moment of Poland's collapse. Despite the fact that he had no priestly experience, he was widely respected as a Church scholar and a Ukrainian patriot. While he was strongly endorsed by the Greek Catholic dominated Ukrainian Central Committee³² and the Orthodox population in general,³³ there were some Ukrainians, whom Ohienko had alienated over the years, who tried to sabotage his candidacy.³⁴ In light of these intrigues it took Kubijovych almost a year to convince the German authorities in favour of Ohienko.

There is little doubt that Ohienko's decision to enter the Church at such a critical time was motivated by his psychological make-up – his longstanding sense of duty and mission and, to a lesser extent, his keen ambition and his enormous self-esteem which verged on arrogance. He saw himself as one who could provide the Ukrainian people with meaningful spiritual and national leadership in time of war.³⁵ He summarized his philosophy in a popular motto: "To serve the people is to serve God." In fact, Ohienko did not hide his deep conviction that he was the best qualified candidate for the leadership of Ukrainian Orthodoxy, not only in the Generalgouvernement but in Ukraine as well. He certainly intended to displace Dionisiy as primate of the reconstructed Church in the Generalgouvernement. But that would be only the initial step on the path to becoming the first ever Orthodox patriarch of Ukraine. Like so many of his con-

³¹ Ohienko had strong reservation about Paladiy Vydybida's candidacy, a former senior official in the Ukrainian government. In a confidential letter to Kubijovych he listed no less than sixteen objections, most of a personal and dubious nature, why Paladiy should not be consecrated. Ohienko to Kubijovych, 9/9/1940. *Orthodox Documents*.

³² Kubijovych to the Ukrainian National Federation (UNO) in Berlin, 24/5/1940. *Orthodox Documents*.

³³ "Memorandum ludnosity Kholmshchyny za vysviachenniam Ohienka," nd., *Orthodox Documents*.

³⁴ Supersensitive to criticism from Ukrainians, Ohienko was convinced that powerful "un-Ukrainian and un-Orthodox" forces were conspiring against him and kept lists of his alleged enemies.

³⁵ Ilarion's concept of his functions can be found in his *Tiazhki zavdannia ukrainsko-ho arkhieria* (Kholm, 1941).

temporaries, Ohienko had been temporarily misled by German propaganda into believing that Hitler would, in fact, help in the reestablishment of Ukrainian statehood.³⁶ This assumption led Ohienko to presume rather naively that, once Germany invaded the Soviet Union, he would be called upon to fulfill his destiny.

National symbolism and protocol were often just as important to Ohienko as substantive matters. He viewed the consecration of himself as the first Ukrainian archbishop of Kholm in modern history as an event of momentous significance for Ukrainian Orthodoxy. Ohienko was determined to turn the ceremony into a major national event in order to inspire the faithful and to impress the Germans.³⁷ First, as his clerical name, he chose that of Ilarion, the illustrious metropolitan of medieval Kyiv. Secondly, he scripted the entire elaborate installation ceremony, beginning with his ritualistic acceptance of the monastic vows at the ancient Yablochynsky Monastery.³⁸ On October 19, 1940 Metropolitan Dionisiy, assisted by the retired Bishop Timofiy and bishop Savatij of Prague, who was the representative of the Ecumenical Patriarch, consecrated Ilarion as Archbishop of Kholm and Pidliasha in a spectacular ceremony witnessed by fifty priests and thousands of the faithful.³⁹ In February 1941 Ilarion assisted Dionisiy in consecrating the second Ukrainian hierarch, Paladiy, the Archbishop of Cracow. These three prelates constituted the ruling council of bishops of the restructured church.

It must be recognized that Ohienko's pivotal role in the reorganization of the Orthodox Church in the Generalgouvernement prevented it from becoming a part of the Russian emigré

36. The Bandera and the Melnyk factions of the OUN also believed in Germany's good intentions towards the Ukrainian goal of statehood. The OUN (B) proclaimed the formation of the Ukrainian government in Lviv (30/6/1941) only to be disbanded and imprisoned. A similar move by the OUN (M) to form the Ukrainian National Council in Kyiv resulted in the execution of the leaders. See L. Rebet, *Svitlo i tini OUN*. (Munich, 1964). German interest in Ukraine was purely imperialistic. Hitler is quoted to having said to Alfred Rosenberg, Minister of the Eastern Territories, who tried to enlist Ukrainian nationalism against Russian communism: "Ukraine interests me solely as a reservoir that we need as other colonial nations need their colonies. Nationalistic ambitions there would only be a nuisance. Keep clear of that." J. Thorwald, *The Illusion: Soviet Soldiers in Hitler's Armies*, (New York, 1975), 11.

37. Ohienko to Kubijovych, 30/9/1940, 1/10/1940, 7/10/1940, 12/10/1940. *Orthodox Documents*.

38. "Prohrama urochystosti Khyrotonii Pershoho Pravoslavnoho Ukrainskoho Epyskopa Ilariona v dniakh 18, 19, 20 zhovtnia, 1940," *Orthodox Documents*.

39. A special issue of *Slovo Istyny* published in Winnipeg by Ilarion commemorated his tenth anniversary in October, 1950

Church. This allowed the Church to assume its Ukrainian character. It ceased to be a source of Polonization and Russophilism and became a Ukrainian national institution in everything but name. In fact, of the three autocephalous Ukrainian Orthodox Churches in the world (Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada and Ukrainian Orthodox Church of USA), the Orthodox Church in the Generalgouvernement was the only one with an undisputed canonical status. As such, its hierarchy would have decisive influence on subsequent developments in Ukraine and abroad.

Once Archbishop Ilarion settled into his populous eparchy of Kholm, an underdeveloped Ukrainian island in a hostile Polish sea, he proceeded to implement a variety of administrative and liturgical changes in accordance with his concept of hierarchal prerogatives and traditional Ukrainian Orthodoxy.⁴⁰ At the same time he intensified his political activities by trying to undermine his superior, Metropolitan Dionisiy, in order to wrestle the authority over the Church from him. Ilarion's most frequently criticized characteristic, his unbridled ambition, at times got the better of him; he no longer considered Dionisiy relevant to the new Church. Using a number of Dionisiy's alleged anti-Ukrainian actions from the inter-war period as an excuse, Ilarion lobbied for the immediate retirement of the metropolitan, arguing that it was illogical for a Russian to head a Ukrainian Church.⁴¹ Only a proven Ukrainian patriot like himself could lead a Ukrainian Church. While supported by many, Ilarion discovered that Archbishop Paladiy and a number of prominent Orthodox laymen sided with Dionisiy because they were uncomfortable with Ilarion and successfully frustrated his schemes to take over the Church in the Generalgouvernement.

⁴⁰ For Ilarion's own account see Myt. Ilarion, "Na Holhoti", *Vira i Kultura* (Winnipeg), 4-12 (1966) and 1-2 (1967).

⁴¹ It seems that Ilarion regularly sent copies of his allegations against Dionisiy to influential Ukrainians, who included Metropolitan Andrei Sheptytsky, the former Hetman Pavlo Skoropadsky and Andriy Levytsky, President of the UNR-in-exile. *Ilarion Archive*. Yet, Kubijovych noted in his recollections that "Metropolitan Dionisiy caused no problems for the Ukrainians whatsoever. He behaved most correctly, never demonstrating his Russian nationality and remembering that 95% of his faithful were Ukrainians...", *op. cit.*, 314.

The First Soviet Occupation, 1939-1941

Following the sudden Soviet occupation of Western Ukraine in September 1939, all aspects of Ukrainian political and religious life and institutions underwent a major transformation.⁴² With a combination of subtle manipulation, patriotism and terror the Soviet authorities began the systematic integration of Western Ukraine into Soviet Ukraine. The entire process was masked by a careful facade of popular democracy and by superficial Ukrainization of the territory. However, pre-war political, community and economic organizations were dissolved and known nationalists were arrested. The formerly dominant Polish minority was deported almost en masse to Siberia while tens of thousands of Ukrainians fled to the Generalgouvernement. Church and state were decreed separate, Church properties were nationalized, religious instructions were abolished in schools and special taxes were levied on Church activities. But for the time being, the imposition of state atheism was restrained.⁴³ The more than two million Orthodox faithful, including the two Ukrainian hierarchs, Archbishop Oleksiy and Bishop Polikarp, were arbitrarily incorporated into the jurisdiction of the Patriarchate of Moscow. The Greek Catholic Church of Galicia was left alone temporarily.

A new jurisdiction, the Ukrainian Orthodox exarchate, was created specifically for the purpose of incorporation of the new territory and headed by a Russian, Metropolitan Nikolai Yarushevsky. While Archbishop Oleksiy and three other prelates formally and seemingly willingly accepted the new status by swearing allegiance to the Patriarchate of Moscow, Bishop Polikarp and Archbishop Aleksander Inozemtsev, an ethnic Russian, did not.⁴⁴ Moscow, it should be remembered, had not recognized the autocephaly of the Orthodox Church of Poland and never abandoned its canonical and jurisdictional claims to the Orthodox population there. However, at this point the Russian Orthodox Church itself was in a lamentable condition as

⁴³ The Greek Catholic Church of Galicia was disestablished and suffered economic disabilities, but allowed to continue for the time being. B. Bociurkiw, "Sheptyts'kyi and the Ukrainian Greek Catholic Church under Soviet Occupation, 1939-1941," in P. Magosci (ed.), *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi* (Edmonton, 1989), 103-124.

⁴⁴ Wlasowsky, 198; Sawchuk and Mulyk-Lutzyk, 479. Polikarp's critics, however, argued that, by continuing to perform Church services during the first Soviet occupation, he too had, in fact, recognized the authority of Moscow.

decades of official repression and terror reduced the once mighty imperial institution to a mere rump of four elderly hierarchs and a vacant patriarchal office.⁴⁵ Ironically, the Soviet annexation of Western Ukraine, western Belarus and the Baltic states unexpectedly resuscitated the seemingly doomed Russian Church. Stalin, a former seminarian, recognized its potential usefulness in the drive to Sovietize the newly occupied territories. Heavy handed religious repression was gradually suspended and the way was opened for the election of the patriarch and the expansion of the hierarchy. In return, the Russian Church became a loyal servant of Stalinism. That remarkable wartime concordat between the Russian Orthodox Church and the atheist state endured to the end of the Soviet Union.

German occupation of Ukraine, 1941-1944.

In June 1941 Hitler violated his non-aggression pact with Stalin by invading the Soviet Union. German armies quickly overran Ukraine.⁴⁶ Throughout the country the Germans were welcomed as liberators from Stalinist tyranny. Public gratitude for the anticipated improvement in their living conditions, and not for a war of conquest and genocide, was reflected in the numerous thanksgiving Church services held wherever the clergy had survived.⁴⁷ But it would soon become apparent to all, even to the Organization of Ukrainian Nationalists which had counted on German support for Ukrainian statehood, that the Nazis had no sympathy for Ukrainian national aspirations. In their administration of Ukraine the Germans deliberately prevented territori-

⁴⁵ Church-state relations in the Soviet Union are discussed in W.C. Fletcher, *The Russian Orthodox Church Underground, 1917-1970* (London, 1971); J.S. Curtiss, *The Russian Church and the Soviet State, 1917-1950* (Boston, 1953); R.H. Marshall (ed.), *Aspects of Religion in the Soviet Union, 1917-1967* (Chicago, 1971); M. Spinka, *The Church in Soviet Russia* (Boston, 1956); A strong anti-Ukrainian bias is reflected by H. Fireside, *Icon and Swastika: The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control* (Boston, 1971) and D. Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982*, vol. I (Crestwood, N.Y., 1984); M. Meerson, "The Political Philosophy of the Russian Orthodox Episcopate in the Soviet Period," in G. Hosking (ed.), *Church, Nation and State in Russia and Ukraine* (Edmonton, 1989), 210-227.

⁴⁶ On German occupation of Ukraine see Y. Boshyk (ed.), *Ukraine during World War II* (Edmonton, 1986); J. Armstrong, *Ukrainian Nationalism*, 2nd revised edition (New York, 1963); A Dallin, *German Rule in Russia, 1941-45*, 2nd revised edition (Boulder, Colorado, 1981); I. Kamenetsky, *Hitler's Occupation of Ukraine, 1941-1944* (Milwaukee, 1956); M.H. Marunchak, *Systema nimetskykh konstabloriv i polityka vynyshchuvannia v Ukraini* (Winnipeg, 1963).

⁴⁷ "Ukrainska Pravoslavna Tserkva v Evropi, 1939-1947", *Vistnyk*, 15/12/1947.

al unity. They separated Galicia, the hot bed of Ukrainian nationalism, from the rest of Ukraine and placed it within the Generalgouvernement. They designated Volyn and central Ukraine as a German province, *Reichskommissariat* Ukraine, and Hitler appointed Erich Koch, later judged a notorious war criminal, to be its master. A formal border which in 1939-41 had separated German and Soviet territories was deliberately maintained between the new Generalgouvernement and Reichskommissariat Ukraine in order to keep the Ukrainians divided. Under the unfolding Nazi racist scheme which even retained the despised Soviet collectivization, Ukrainians were to become subject people, the *Untermenschen*, to serve the needs of the German master race. Faced with virtual enslavement, Ukrainians began to resist and by 1942 the Ukrainian Insurgent Army (UPA) was created to defend the population against the Nazi terror and the marauding bands of Soviet partisans.⁴⁸ While the Germans immediately repressed Ukrainian political activities, they did not interfere with Church affairs until 1942.

In the summer of 1941, the most perplexing question facing the Orthodox faithful was that of Church leadership. With the expulsion of the Soviet forces from Ukraine the issue of canonical Church authority, so critical to Orthodoxy, became uncertain. Who was the spiritual head? Was it still the Patriarchate of Moscow or did the pre-war authority and the jurisdiction of Metropolitan Dionisiy once again extend from Warsaw into Volyn and, by implication, the rest of Ukraine under German occupation? The three leading Ukrainian prelates – Oleksiy, Polikarp and Ilarion split on this issue, thereby initiating a tragic Church schism which confused, demoralized and deeply divided the population and seriously harmed the revival of the Ukrainian Orthodox Church.

From the Generalgouvernement, Archbishop Ilarion kept a watchful eye on the unfolding religious events in Ukraine. On August 31, 1941 he held the first ever general assembly of the Kholm eparchial institutions. Among its resolution, the assembly urged the formation of an office of an "Administrator of the Ukrainian Orthodox Church for Ukraine". Such an administrator would be the first step in the process of the "establishment of the highest canonical authority in Ukraine – the Patriarch of all

48. For the beginnings of the Ukrainian Insurgent Army (UPA) see the account by its founder, T. Bulba-Borovets, *Armia bez derzhavy* (Winnipeg, 1981). The evolution of its ideology is well represented in P. Potichnyj and S. Shtendera, *Political Thought of the Ukrainian Underground, 1943-1951* (Edmonton, 1986).

Ukraine".⁴⁹ Naturally, the assembly considered Ilarion as the only logical candidate for that post. Ilarion thus declared his intention to become directly involved in the Church affairs of Ukraine.

While Bishop Polikarp loudly renounced the Patriarchate of Moscow and tried to reestablish jurisdictional ties with Metropolitan Dionisiy, Archbishop Oleksiy, the senior hierarch in Ukraine, held a secret council of his own at the monastery of Pochaiv, Volyn on August 18.⁵⁰ There he and three other bishops (Panteleimon, Simon and Veniamin) decided to remain, for the time being, in the jurisdiction of the Patriarchate of Moscow. Bishop Polikarp, who did not attend the council, rejected its decision arguing that Moscow's jurisdiction had been imposed forcibly and was thus uncanonical and illegal.⁵¹ Ukrainian national elements overwhelmingly endorsed Polikarp's position.

It is perplexingly unclear as to why Archbishop Oleksiy, who had in the inter-war period argued against Moscow's jurisdictional claims to the Orthodox Church in Poland, now chose to remain with Moscow. Here was a distinguished churchman, a respected canonical expert and a Ukrainian patriot, who had been arrested and left for dead by the Soviet police.⁵² And yet, his pro-Moscow orientation at the time of such strong anti-communist emotions in Ukraine seemed illogical and would become nationally disruptive. Were his motives genuinely canonical, as

49. "Memorial pravoslavnykh ustanov Kholmsko-Pidliaskoi eparkhii", 31/7/1941. *Ilarion Archive*.

50. Wlasowsky, 203; Sawchuk and Mulyk-Lutzyk, 512.

51. Wlasowsky, 205. Writing to Oleksiy, his former student, Dionisiy kept reiterating the waywardness of the autonomist position. In one public letter (20/1/1943), he completely rejected the validity of a Russian connection: "There can be no thought of placing the Holy Orthodox Church in Ukraine under the Muscovite Church. First, at present there is no canonical Russian Church... The Russian Church has been a captive of the Godless Soviet regime. Second, history shows that the Holy Orthodox Church in Ukraine de facto has always been an independent Church while in a canonical union with the Great Church of Constantinople... How can you, knowing so well the history and the problem [of Ukrainian-Russian relations], have the gall to insist on a canonical connection with Moscow?" "Ukrainska Pravoslavna Tserkva v Evropi", *Vistnyk*, 1/8/1948.

52. With the German invasion of Ukraine, the NKVD launched a hasty roundup of prominent Ukrainians and arrested Archbishop Oleksiy on June 23. While being herded east with a contingent of prisoners, the overweight Oleksiy collapsed from exhaustion and was left in a ditch to die. He was lucky because the NKVD generally shot the stragglers.

he contended, or were they personal? Oleksiy explained his position in ambiguous terms of canon law.⁵³ According to him, the collapse of Poland created new conditions in which the canonical jurisdiction of Dionisiy no longer extended to Western Ukraine but was confined exclusively to the Generalgouvernement. Without the jurisdiction of the Patriarchate of Moscow, the Orthodox Church in Ukraine would be spiritually headless and thus uncanonical. In order for it to preserve its canonicity and to maintain religious stability, it had to continue to acknowledge the patriarchate until such time that an autocephalous Ukrainian Church would be formed by canonical means.

Oleksiy's critics, however, alleged that he was driven exclusively by personal ambition that extended beyond Ukraine. Once he had realized the true condition of the Russian Church, he saw a promising opportunity for himself to become Patriarch of Moscow.⁵⁴ It is too simplistic to label Oleksiy an unprincipled careerist. Although his accidental assassination by the Ukrainian partisans in May 1943 precludes a satisfactory answer, surviving fragments of his correspondence with Ilarion and Dionisiy suggest that Oleksiy was a complex individual who was driven not so much by ambition as by his own vision of what was good for the Ukrainian Church from the standpoint of canon law. In his correspondence he stressed his love for Ukraine and considered his connection with Moscow as a necessary tactical formality. It seems that Oleksiy believed in German victory and in the establishment of some sort of non-communist Russian state with a strong Orthodox Church which would grant Ukraine its long sought autocephaly.⁵⁵ This Russian orientation, regardless of its canonical validity, was categorically unacceptable to the Ukrainian nationalists who rightly considered the Moscow patriarchate a champion of anti-Ukrainianism. Nonetheless, Oleksiy did find considerable support for his Church, known as the Autonomous Orthodox Church of Ukraine, from six of his bishops and among the more conservative Ukrainians to whom the notion of canonical legitimacy was more important than their national distinctiveness. Together

⁵³ Divergent canonical interpretations of Oleksiy's arguments are illustrated by Sawchuk/Mulyk-Lutzyk, 486-493 and Wlasowsky, 203-210.

⁵⁴ "Slovo istyny pro 'Slovo Istyny'," *Vistnyk*, 1/10/1948.

⁵⁵ Oleksiy to Ilarion, 1/10/1941, 25/11/1941, 15/5/1942, 22/8/1942 and 22/12/1942. Cited in a ms "Obrannia Ilariona na Kyivsku Katedru: z lystuvannia Mytropolyta Oleksii," *Ilarion Archive*.

with the Russophile and Russian elements, the Autonomist Church represented a sizeable segment of the population.

The focus of anti-Oleksiy forces was Bishop Polikarp Sikorsky of Lutsk. A former subordinate of Ohienko at the Ministry of Education in the government of the Ukrainian National Republic, Petro Sikorsky joined the Church as monk Polikarp in 1922, and in 1932 was the only Ukrainian to be consecrated bishop in pre-war Poland. Polikarp's nationalistic entourage included several prominent theologians and Church activists such as Ivan Wlasowsky and Stepan Skrypnyk, a former member of the Polish parliament soon to become the controversial Bishop Mstyslav.⁵⁶ While Metropolitan Dionisiy was concerned about extending spiritual leadership from Warsaw to Ukraine, Polikarp and Skrypnyk saw important political ramifications in Dionisiy's involvement. His Russian nationality precluded Dionisiy from formally heading a nationalistic Ukrainian Church, but his canonical status as a recognized primate of an autocephalous Church in Poland made him crucial to the plans of the Ukrainian autocephalists. Their real goal was the formation of a separate Ukrainian Church (based on the January 1, 1919 decree of the Ukrainian government), not merely the restoration of Dionisiy's jurisdiction. The autocephalists were aware that the failure of the earlier movement (1917-21) was due to the absence of a Ukrainian episcopate. This is why in 1941 they were determined to have a Ukrainian episcopate and to use Dionisiy as a means of canonical consecration of that episcopate.⁵⁷

In the summer of 1941 there was no universally recognized Orthodox authority in German-occupied Ukraine. Polikarp and his group, the Ukrainian Orthodox Church Council of Rivne, urged Dionisiy to appoint a provisional administrator to represent the metropolitan in Ukraine.⁵⁸ This would be the temporary instrument of both Church authority and of canonicity in Volyn and the rest of Ukraine. The final form of the Ukrainian Church, the Ukrainian Orthodox Autocephalous Church, would be settled at a future general Church Council (*Sobor*) in Kyiv. In other words, Dionisiy's formal role in Ukraine had to be transi-

56. Sympathetic biographical sketches of Polikarp Sikorsky can be found in I. Wlasowsky's *Arkipasterskyi yuvilei Mytropolyta Polikarpa, 1932-1952* (London, 1952) and in *Vistnyk* (Winnipeg), 1/10/1948.

57. "Postanova Ukrainskoi Tserkovnoii Rady u Rivnomu," 14/12/1941. *Ilarion Archive*.

58. Sawchuk/Mulyk-Lutzyk, 508; Wlasowsky, 214.

tional which would end as soon as the Ukrainian Church formalized its legitimate autocephalic status.

Ukrainian emigré circles in Warsaw were equally adamant in shortcircuiting the pro-Moscow Autonomous Church and advised Metropolitan Dionisiy to appoint Archbishop Paladiy as an administrator for Ukraine.⁵⁹ The choice of Paladiy, it seems, was motivated by their lack of confidence in Polikarp and by their distrust of Ilarion with whom they had serious differences of opinion and who was in contact with Oleksiy. Ilarion's supporters advanced his candidacy and perhaps Dionisiy even toyed with the tempting possibility of getting rid of the troublesome Ilarion by sending him to Ukraine. The situation, however, became more complicated when Archbishop Oleksiy paid a visit to Ilarion at Kholm at the beginning of December 1941. The result was the controversial Ilarion-Oleksiy alignment aimed against both Dionisiy and Polikarp. Why would Ilarion, a recognized and respected Ukrainian leader, join forces with a perceived Russophile and thus an enemy? The two students of the subject and direct participants in some of the events, Ivan Wlasowsky and Yuriy Mulyk-Lutzyk, are of the opinion that Oleksiy unscrupulously capitalized on Ilarion's prestige by duping him into sowing discord in the nationalist camp and thereby assuring the dominance of the Autonomist Church in Ukraine.⁶⁰ Given Ilarion's vanity and ambition, Oleksiy's proposal to Ilarion to become a candidate for the prestigious Metropolitanate of Kyiv and thus the primacy of the Ukrainian Church was certainly very attractive. Wlasowsky even alleges that Ilarion hoped to imitate Patriarch Miron of Romania who at that time was holding the dual office of primate of the Orthodox Church and prime minister.⁶¹ Although Ilarion always disclaimed having any real political ambitions, much of what he wrote and did during the war does suggest a modern version of a bishop-prince who was determined to lead his people at the time of crisis.⁶² Of course, much of Ilarion's thinking was rather politically naive, or at best purely academic, given the repressive and anti-Ukrainian nature of German policy in Ukraine.

⁵⁹ Rev. M. Boretsky (former chancellor to Met. Dionisiy) to Rev. S. Gerus, 12/5/1954. Letter in my possession.

⁶⁰ Sawchuk/Mulyk-Lutzyk, 512; Wlasowsky, 212.

⁶¹ *Tserkva i Narid* (Winnipeg), 1-2, I (1949), 28.

⁶² Mytropolyt Ilarion, *Slovo Istyny: arkhypastyrski poslaniia za 1940-44 rr.* (Kholm, 1944). Ilarion urged his clergy to rise above politics in their service as spiritual and national leaders.

It seems that the main, if not the only, motivation for Oleksiy's initiative to Ilarion was the challenge posed by the unexpected and vigorous revival of the remnants of the Autocephalous Church of 1921, popularly known as the Lypkivites. During his visit to Kyiv, Oleksiy became alarmed at the growth of the "uncanonical Lypkivites" and at the subsequent council of his bishops declared war on them.⁶³ The tactical weapon would be Ilarion, who in the opinion of the council was a "hierarchy of genuine national consciousness and well-known for his lengthy service for the good of the Ukrainian Orthodox Church."⁶⁴ Oleksiy was certainly aware of his own unpopularity among the Ukrainian intelligentsia and hoped that Ilarion would be able to restore the nationalistic and radical Lypkivites to the canonical Church and prevent a serious schism. The council then elected Ilarion in absentia as Metropolitan of Kyiv. According to Ilarion, he accepted Oleksiy's proposal only on the condition that the church he would head would be unified and genuinely Ukrainian.⁶⁵ It is not clear whether the embarrassing Moscow connection was discussed at all. Ilarion's plans for Ukraine, however, were rudely shaken by the enforcement of the travel ban from the Generalgouvernement to Ukraine and by Dionisiy's appointment of Polikarp on December 24, 1941 as the Provisional Administrator for Ukraine. Ilarion's long standing personal dislike for Polikarp now intensified his denial of Dionisiy's jurisdictional authority over Ukraine and strengthened his relations with Oleksiy.

While it does seem that Oleksiy was manipulating Ilarion's personal ambition for his own ends, there was also a genuine philosophical and personal affinity between the two men. They had in common their perception of the nature and function of the Orthodox Church. Both were Church traditionalists who be-

63. "Diianiia no. 34 Oblasnoho Soboru Epyskopiv Pravoslavnoi Tserkvy na Ukraini v Poachaeviski Sv. Uspenski Lavri vid 25 lystopada [8/12 ns] 1941 roku," *Ilarion Archive*.

64. *ibid.* The Lypkivites on the Kyivian Church Council were prepared to accept the authority of someone of Ilarion's Ukrainian stature and thus avoid factionalism. Rev. P. Kasianchuk and F. Koval (members of the Kyiv council) to Ilarion, 27/11/1941. *Ilarion Archive*.

65. Istoryk, "Obrannia Arch. Kholmskoho Ilariona Mytropolytom vsiiei Ukrainy," *Slovo Istyny*, 7 (1948). The subject of Ilarion's election as candidate for the Kyivian Metropolitanate generated several polemics: I. Wlasowsky, "Yak bulo z obranniam na Kyivsku Katedru Arkhyipyskopa Ilariona (Ohienka) roku 1941," *Tserkva i Narid* (Win-nipeg), 1-2 (1949), 17-23; Iu. Mulyk-Lutzyk, "Sprava kandydatury Ilariona na Mytropolyta Kyivskoho i vsiiei Ukrainy," *Vira i Kultura*, 4 (1982), 97-116.

lieved that the Ukrainian Orthodox Church must be a role model for Ukrainian society and not merely a mirror of that society. Both favoured traditional hierarchical power and distrusted extensive secularization and democratization of the Church advocated by the autocephalists. Both professed a passionate belief in the so-called purity of Orthodoxy (*chystotu pravoslaviia*). Both had condemned the Lypkivsky movement as unorthodox. Both were at odds with Dionisiy, albeit for different reasons. Both respected each other's record of community and Church service.⁶⁶

In response to the appointment of Polikarp, the Autonomist council of bishops proclaimed Oleksiy metropolitan of Volyn and exarch of Ukraine. This move signalled that Oleksiy was consolidating his own authority. But Ilarion took to heart Oleksiy's assurances that he was prepared to step aside and concentrate on scholarship as soon as Ilarion was installed in Kyiv. So determined was Ilarion to preside over Kyiv that he could not be swayed by Metropolitan Dionisiy and the concerned Ukrainians who warned him that his reputation as an outstanding Ukrainian was being severely tarnished by his association with Oleksiy.⁶⁷ Instead, Ilarion launched a large-scale public relations campaign, which included organized petitions from various Ukrainian parishes, to pressure the department of religious affairs in Cracow and the ministry of eastern lands in Berlin into authorizing his transfer to Kyiv.⁶⁸ Ilarion and his supporters were still blind to the real intention of the Germans. Ilarion's national reputation made him absolutely unacceptable to the occupation authorities and Ilarion was destined never to see his beloved Kyiv again. It should be noted that throughout the war Ilarion did, in fact, receive hundreds of unsolicited letters from distressed Ukrainians who considered him to be the only hierarch capable of healing the festering factionalism in the Orthodox community.⁶⁹

⁶⁶ Ilarion's genuine regard for Oleksiy never diminished as he continued to consider him a "hierarch of deep moral strength and of exceptional knowledge whose only 'guilt' was his heroic defense of the purity of Orthodoxy and of the canonicity of the Ukrainian Church." *Slovo Istyny*, (Winnipeg), 7 (1948).

⁶⁷ Kubijovych to Ilarion, 3/2/1942; General Sadowsky to Ilarion, 14/4/1942. *Ilarion Archive*.

⁶⁸ Memorandum to Dr. Alfred Rosenberg, Reichminister for Eastern Territories, "Church Affairs in Ukraine." *Ilarion Archive*.

⁶⁹ "...Ukraine needs your guiding hand at this time." Ukrainian Church Council of Kharkiv to Ilarion, 18/3/1942. M. Serediuk undertook a fact finding trip from Volyn to Kyiv on behalf of the Ukrainian Central Committee (21/1-8/3/1942). He reported a very strong pro-Ilarion sentiment and confusion in the Autocephalous Church. *Ilarion Archive*.

The transformation of Metropolitan Dionisiy's "Temporary Church Administration" into the second Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAPTs II) has been vividly chronicled by Ivan Wlasowsky, one of its architects.⁷⁰ In January 1942, the Germans officially recognized the Church and Polikarp as its head in Ukraine. But it is not clear whether they also recognized Dionisiy's jurisdiction over the Autocephalous Church. In February, with the canonical authorization of Metropolitan Dionisiy, Polikarp travelled to Pinsk, Belarus. There with the assistance of a sympathetic Russian, Archbishop Aleksander Inozemtsev⁷¹ who had also recognized Dionisiy's authority, Polikarp consecrated two bishops, Nikanor Abramovych and Ihor Huba, and thus launched a Church hierarchy which would quickly reach fourteen prelates. Although the Autocephalous Church remained nominally in the jurisdiction of Dionisiy until 1946, it considered itself and acted as one independent national Ukrainian Church. The council of bishops meeting in Pinsk made a fateful decision to accept the Lypkivsky clergy without prescribed reordination. This amounted to a tacit recognition of a Church which was considered uncanonical by many. The reconciliation with the Lypkivites and the name of the Church itself proved to be very controversial. Among those who admired the Lypkivites for their patriotism and martyrdom, the new Autocephalous Church gained respect and enthusiastic support. Among the traditionalists, on the other hand, the Lypkivite factor helped to consolidate their support for Metropolitan Oleksiy, who publically denounced Polikarp and the Autocephalous Church as uncanonical.⁷² The autonomist position was further strengthened by the official German recognition of their Church. Reichskommissariat Ukraine thus had two competing Ukrainian Orthodox Churches.⁷³

⁷⁰ Wlasowsky, 195-285.

⁷¹ Archbishop Aleksander joined the Autocephalous Church and remained in it until his death in 1947.

⁷² Oleksiy to Judge V. Soloviev, 14/6/1942. *Ilarion Archive*.

⁷³ The Germans recognized the Autocephalous Church on 24/1/1942 and the Autonomous on 25/2/1942. Wlasowsky, 214. In 1942 the hierarchy of the Autocephalous Church consisted of Archbishops Polikarp Sikorsky and Aleksander Inozemtsev and bishops Platon Artymiuk, Viacheslav Lisysky, Ihor Huba, Mykhail Choroshy, Wasyl Malets, Hennadiy Shyprykevych, Nikanor Abramovych and Fotiy Tymoshchuk. The Autonomous Church: Metropolitan Oleksiy Hromadsky, archbishops Antonyi Martsenko and Panteleimon Rudyk, bishops Veniiamyn Novytsky, Dymytriy Magan, Damaskyn Maliuta, Evlohiy Markovsky, Leontiy Fylypchuk, Pankratiy Hladov, Serafim Kushneruk, Iov Kresovych, Manuil Tamawsky, Feodor Rafalsky, Nikodim? and Ioan Lavrynenko. O Zinkevych and O. Woronin (eds.), *Martyrolohiia ukrainskykh tserkov*, vol. I: *Ukrainska Pravoslavna Tserkva* (Chicago, 1987), 928.

For a short time both Churches expanded their base in Volyn into central eastern Ukraine where, despite Stalinist repression and atheistic indoctrination, the faith had remained surprisingly strong. Hundreds of parishes were reopened by local initiative and bombarded Polikarp, Oleksiy and even Ilarion with requests for priests, essential Church goods, liturgical books, — Bibles and moral leadership.⁷⁴ In the initial stages of the religious revival in formerly Soviet Ukraine little attention was paid to the matter of Church jurisdiction. But with the arrival of missionaries and representatives from both Ukrainian Orthodox Churches, politics entered the revival process as the ecclesiastical jurisdictions overlapped. The ensuing vigorous competition for allegiances had a devastating impact on both Orthodox Churches. It confused and frustrated the populace and tragically wasted the limited creative resources and energies of the clergy. Even more significantly, the inter-Orthodox feud with its deplorable tendency to denounce the opposition to the authorities provided the Germans with an excuse to interfere at will in Church affairs and to develop a highly effective policy to divide and rule. The Nazi goal in Ukraine was to keep the population leaderless, confused and submissive and the Church strife unwittingly but definitely helped the Germans.⁷⁵

The Ukrainian intelligentsia, the underground nationalist movement and the faithful deplored the inter-Orthodox conflict. Yet any resolution was difficult because many thoughtful Orthodox were torn between spirituality and nationalism, saw virtues in both Oleksiy and Polikarp, and found it difficult to give categorical support to either. This is why a number of them considered Ilarion, "a truly Ukrainian and a truly Orthodox hierarch", as the ideal compromise choice to heal the split.⁷⁶ However,

74. The report of the Kharkiv missionary district (18/3/1942) notes that the number of parishes in the district jumped from one to 132. However, only three parishes used Ukrainian while the rest stayed with Church Slavonic with the Russian pronunciation. The report stressed the urgent need for Ukrainian priests. "Tserkovni spravy na Kharkivshchyni," *Ilarion Archive*.

75. "Memorandum from Alfred Rosenberg to Adolf Hitler on Nazi Policy towards Ukrainians", Boshyk, 178-79.

76. Rev. Oleksander Biletsky's letter to Ilarion was reflective of the quandary faced by the Orthodox believers: how to balance between Church tradition and nationalism. Biletsky could not resolve the dilemma of conflicting loyalties. "One conscience tells us to support Metropolitan Oleksiy because he is striving to safeguard the purity of Orthodoxy and to establish the Ukrainian Church on firm canonical foundations whereas the other side [Polikarp] has strayed from the path of Orthodoxy. However, another conscience tells us that Polikarp and his followers are indeed more Ukrainian. We have thus

both Dionisiy and Polikarp ignored Ilarion and rather implored Oleksiy to compromise in the name of true Orthodoxy and Ukrainian patriotism. The time seemed right because in the summer of 1942 Oleksiy had somewhat redeemed himself in the nationalist camp by his public criticism of Metropolitan Sergei of Moscow who was waging a smear campaign against the Autocephalous Church.⁷⁷ Polikarp initiated negotiations with Oleksiy which reached a seemingly historical conclusion in October 1942.⁷⁸ In the name of national unity both sides agreed to heal the split and declared an end to hostilities. They put aside canonical differences and Oleksiy accepted the existence of one consolidated Ukrainian Orthodox Church: the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. Pending the meeting of the planned All-Ukrainian Church Council, it would be ruled by a synod of five senior hierarchs, including Oleksiy and Polikarp but excluding the frustrated Ilarion. It would remain under the temporary spiritual jurisdiction of Dionisiy.

This act of reconciliation was but a brief victory for the autocephalic forces. Public enthusiasm for unity notwithstanding, the reunion was doomed to failure. The autonomist bishops rejected Oleksiy's compromise position on canonical and political grounds while the Germans simply would not allow for a united Ukrainian Church. In fact, they issued a series of regulations which destroyed the corporate nature of both Churches, reduced Polikarp and Oleksiy from all-Ukrainian to provincial status, prevented meetings of Church councils, forbade the further consecration of bishops, severely restricted Church services, and imposed heavy food requisitions on individual parishes. Bishops of both churches were ordered to encourage the support for

two conflicting consciences. The canonical conscience orders us to be with Oleksiy while the Ukrainian conscience pushes us in the direction of Polikarp. This uncertainty has generated such confusion that we do not know what to tell the people, who as yet have not been heard. But you [Ilarion] are both, a truly Ukrainian and a truly Orthodox hierarch...take control of our much suffering Church into your own hands. Only before your authority will the two warring sides surrender; only you can lead our Church into tranquility and creative work." 30/7/1942. *Ilarion Archive*.

⁷⁷ A collection of anti-Polikarp and anti-Ukrainian slander was published by the Moscow Patriarchate during the war: *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i Velikaia Otshestvennaia Voina: Sbornik tserkovnykh dokumentov*. (Moscow, 1943).

⁷⁸ The reconciliation agreement was reached between Metropolitan Oleksiy and Bishops Nikanor and Mstyslav, who were representing Polikarp, in October 1942 at Pochaiv monastery. German restrictions prevented a full fledged council of bishops from meeting. "Akt roku Bozhoho 1942, zhovtnia 8 dnia." *Ilarion Archive*; Wlasowsky, 242-245.

the German war effort. Most complied because insubordination was severely punished with the patented Nazi brutality. In 1943 German religious policy was becoming even less palatable than the former Soviet. The nationalistic profile of the Autocephalous Church and its apparent involvement with Ukrainian insurgency shifted German support behind the autonomists and targeted the autocephalic leaders for repression.⁷⁹ However, in May 1943 the Autonomist Church suffered a serious blow when Metropolitan Oleksiy was killed in mysterious circumstances. His death and partisan reprisals disoriented the Autonomist Church but did not end its hostility to Polikarp whom the autonomists suspected of complicity in the killing.⁸⁰

It is difficult to quantify the respective successes or failures of the Orthodox Churches during the war as a statistical data is fragmentary and not totally reliable. However, it would seem that the Autonomist Church had an edge in terms of the number of parishes and their location. In the Kyivian eparchy, for instance, where in 1940 only two parishes had existed, two years later 800 operated and of these 500 recognized the Autonomous Church and 300 the Autocephalous.⁸¹ An estimated total of 2,000 parishes of various sizes with millions of faithful functioned in Ukraine in 1942. Autonomous jurisdiction predominated in the urban centres; Autocephalous, in rural areas. Perhaps the fact that Ukrainian cities had been more Russified had a bearing on the success of the Autonomous Church with its Slavonic liturgy and Moscovite connection. In eastern Ukraine, most of the clergy in both Churches came from the Russian Church and from wartime accelerated seminarian training.

79. The Nazis shot 47 autocephalic priests in the city of Rivne in 1943. *Vistnyk*, 10/10/1947. An eyewitness account of the murder of priests and the torching of churches in Volyn can be found in *Litopys Volyni* (Winnipeg), 2 (1955).

80. On May 7, 1943 a squad of UPA (Ukrainian partisans) ambushed a German vehicle and found the body of Oleksiy among the dead. Apparently the prelate was on his way to see the district authorities in the city of Lutsk, the residence of his rival, Polikarp. Until the revelation in 1961 by one of the participants in the ambush (M. Skorupsky, *U nastupakh i vidstupakh*. Chicago, 1961, 86-88) that the killing was accidental, it had been assumed that Oleksiy was executed for his autonomist position. It was not unusual for the Ukrainian resistance, as for every other resistance of World War II, to weed out suspected collaborators and traitors. While the death of Oleksiy was probably caused by mistaken identity, the UPA execution of Bishop Manuil Tamawsky of the Autonomist Church, was quite deliberate. I. Yakovlevych, "1939-1943 na Volodymyrshchyni." *Litopys Volyni*, 3 (1956).

81. The autocephalists accused the Germans of deliberately supporting the Autonomous Church. Wlasowsky, 224-230. The autonomists believed that the Germans favoured the Autocephalous Church as an anti-Russian instrument. Propielovsky, 239.

In January 1944, with the German retreat and the restoration of Soviet authority in Ukraine, the episcopates of both the Autocephalous and the Autonomist Churches managed to convince the Germans to evacuate them and some of their clergy to the West. The hierarchy of the Autonomist Church, despite its canonical association with Moscow, obviously had no desire to experience a second Soviet occupation.

Thus ended the brief episode of the Ukrainian Orthodox Church in war-time Ukraine as the Russian Orthodox Church once again reestablished itself there. In the West, the bishops of the Autonomist Church joined the Russian emigré Church thereby seemingly proving the Autocephalist contention that they had always been motivated by Russophilism and not by canonicity. The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, still headed by Metropolitan Polikarp and a synod of bishops, reconstituted itself as an emigré Church with the purpose of providing spiritual care for the hundred of thousands of Ukrainian refugees and of preserving Ukrainian Orthodoxy until its reinstitution in Ukraine in the future.⁸²

Archbishop Ilarion

The status and the condition of the Orthodox Church in the Generalgouvernement (German Poland) in comparison to the plight of its sister Churches in Ukraine was considerably more favourable.⁸³ The Orthodox Church, like the Roman and Greek Catholic, was granted legal status which entitled it to occasional government subsidies.⁸⁴ The attitude of the German authorities towards the Orthodox Church varied, depending on the time and the place. In the period 1939-41, before the German-Soviet war, the official position towards the Orthodox Church was generally

⁸². The episcopate and the clergy of the Autocephalous Church accompanied by their dependents (about 600 people) left Ukraine in April 1944 as an organized unit. They managed to stay together as they dodged the air raids in Poland, Czechoslovakia, Austria and Germany until the end of the war. The Church was legalized in the British, American and French zones of occupation. By the early 1950s the episcopate and the clergy had dispersed throughout Western Europe, Australia, South America, Canada and the United States. Wlasowsky, 286-375; also B. Bociurkiw, "The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in West Germany, 1945-50" in W.W. Isajiw et al (eds.) *The Refugee Experience after World War II*, (Edmonton, 1992), 158-184.

⁸³. Ilarion, "Pravoslavna Tserkva pid nimetskoïu vladouï v Heneral-Hubernatorstvi". ms, 1945. *Ilarion Archive*; Kubijovych, 287-316.

⁸⁴. Initially, the Orthodox clergy were entitled to 50 zlotys/month while the Roman Catholic got 100 zlotys/month. Ilarion won parity for his clergy. However, they were paid very irregularly. *Vira i Kultura*, 8-9 (1958).

cordial and outwardly sympathetic, as the Germans manipulated the Ukrainians against the Poles. The Ukrainian experience in the Generalgouvernement outside Galicia, which was added to the Generalgouvernement in 1941 during the German invasion of the Soviet Union, indicates that it was the provincial low level German officialdom that was most unpredictable and arbitrary. Thus the Ukrainians in the provincial city of Kholm which was at the mercy of the local Gestapo had a more difficult time than the Ukrainians in Cracow the political centre. Still, as far as the Orthodox Ukrainians were concerned, the Nazi terror towards them rarely reached the same degree of ferocity and inhumanity in the Generalgouvernement as it manifested in Ukraine. The difference in the treatment lay in the German perception of the situation. In the Generalgouvernement the Orthodox Church was a minor institution with limited potential, but in Ukraine, a national and unified Orthodox Church had the potential of consolidating millions of people against the German occupation. The Germans simply could not allow such a Church to develop.

Administratively, the Orthodox Church in the Generalgouvernement consisted of three uneven eparchies – Warsaw, Cracow-Lemko, and Kholm-Pidliasha, the largest. Still, the Ukrainian Orthodox community of Kholm was a small enclave when compared with the local Polish population. Historically, relations between the Ukrainians and the Poles there had been tense and periodically, as in the militant Catholic campaign of 1938, quite violent. But, when the Germans came in 1939, they temporarily halted the Polish harassment. The Germans even returned nearly fifty Orthodox churches which had been seized by the Poles, including the historic cathedral in the city of Kholm where King Danylo of Galicia lay buried. This gesture of benevolence encouraged the Orthodox population to anticipate peace and freedom under the Germans. The consecration of archbishops Ilarion and Paladiy further strengthened that optimism.

The condition of the wartime Orthodox Church and its relations with the Germans is graphically reflected in the accounts kept by Ilarion's chancellery and by the Ukrainian Central Committee.⁸⁵ These documents provide a rare insight into the life of a Ukrainian Orthodox eparchy during the war. In the beginning Ilarion tried to take advantage of the perceived German good-

⁸⁵. *ibid.*

will and lobbied to win their approval for his numerous programs for Church development and Ukrainian public education.⁸⁶ He soon realized that the only serious interest the Germans had in the Orthodox Church concerned its usefulness in influencing Orthodox public opinion. Beginning in the fall of 1942, the Germans became more demanding and repressive in their labour and food procurement drives. In the Kholm eparchy German actions ranged from the systematic confiscation of Church properties to the arrests and occasional murder of clergy. Most parishes were left in dire economic straits. Their individual land holdings were reduced in size to less than two hectares. They not only had to survive on these miserable allotments but they were also required to provide high food requisitions. The ancient Yablochynsky Monastery, located on the river Buh which divided the Generalgouvernement from Ukraine, was initially looted by German soldiers and at the end of 1943 burnt with a loss of life. Germans in Kholm, like those in Ukraine, prohibited public religious processions, drastically reduced the number of official feast days and restricted religious services to early or late hours. Furthermore, the Orthodox Church was not allowed to engage in charitable work, nor were the priests permitted to minister to labour conscripts and Soviet prisoners of war confined in nearby camps. While Ilarion accepted the fact that in non-religious matters his eparchy was subordinated to the German authorities and reluctantly carried out their political orders, on Church matters, however, he resisted the bureaucratic meddling. On occasions he even took serious personal risks defending his clergy and his hierarchical prerogatives from the Gestapo.⁸⁷

In addition to the obvious German threat, the Orthodox Church and the Ukrainian population of the Kholm region faced the wrath of revived Polish militancy. By 1943 the Polish underground in the form of the "Home Army" turned against the Ukrainians as well, in part as a reprisal for the attacks of the Ukrainian partisans (UPA) against the Poles in Western Ukraine. Polish terrorism against the Ukrainian civilian population of Kholm, according to the records of the Ukrainian Central Com-

⁸⁶. A Bukovynian priest, Dr. Semen Smereka, was Ilarion's full-time lobbyist in Cracow and Berlin. While he produced voluminous and optimistic reports for Ilarion, Smereka's actual achievements were negligible.

⁸⁷. Nestorenko, 175.

mittee, on occasion exceeded that of the Germans.⁸⁸ Ilarion's pastoral letters pleading for an end to violence had no impact.

An unexpected source of difficulties for the Orthodox Church in the Kholm region arose within the Ukrainian community itself. More precisely, Archbishop Ilarion and his Church were unexpectedly challenged for the allegiance of the population by the Greek-Catholic Church. Before the summer of 1941, the Ukrainian Catholic population of the Kholm region was negligible, being confined almost exclusively to Galician refugees. The virtual absence of Ukrainian Greek-Catholics in the Kholm region (there were Ukrainian Roman Catholics known as Kalakuty) was due to the Polish pre-war policy of deliberately excluding them and their Church from a region that was destined for Polonization and Latinization. Contrary to popular belief among the Orthodox, the Greek Catholic Church had not been a pampered child of the Polish state but endured its share of repression as a result of its Ukrainian nationalism.⁸⁹ As a minority in Kholm, Ukrainian Catholics posed no serious problem for Ilarion's eparchy, although their activities did cause annoyance. Tactless behaviour of some of the Galician refugees, whose arrogance, supernationalism and occasional crude promotion of the dreaded "uniia" (conversion to the Greek Catholic Church), offended the sensibilities of the indigenous population, still recovering from the shock of the recent Roman Catholic experience.⁹⁰ Before becoming a churchman, Archbishop Ilarion, as Ivan Ohienko, had always been conciliatory on questions of Orthodox-Catholic relations despite his personal commitment to Orthodoxy. But now he vigorously protested the Catholic activity to the Ukrainian Central Committee and to Metropolitan Andrei Sheptytsky, the primate of the Greek Catholic Church of Galicia.

With the addition of the territory of Galicia to the General-gouvernement in 1941, the nearly four million Greek Catholics suddenly became an overwhelming majority among the Ukrainians. Catholic religious activism intensified in the Kholm region

88. For example, between April 1943 and May 1944, over 5,000 Ukrainians were killed in the Hrubeshiv county alone. Dozens of villages were burned and their inhabitants brutalized. "Pro Memoria", *Ilarion Archive* and Ilarion, "Na Holhoti", *Vira i Kultura*, (8-9), 1966.

89. *Tserkva i Narid* (Kremenets), 1-2 (1938), 63.

90. Prof. Ivan Peshchenko-Chornivsky (UCC representative in Katovytsi) to Prof. Ivan Zilynsky (UCC in Cracow), 4/5/1943. *Orthodox Documents*.

with the arrival of the militant Basilian Order. As befitted the Orthodox primate, Ilarion was obliged to assume a more rigid position in the defense and promotion of Orthodox interests.⁹¹ The ensuing inter-Ukrainian religious feud moved Kubijovych to issue several public appeals on behalf of the Ukrainian Central Committee pleading for moderation and toleration on both sides.⁹² Although himself a Catholic, Kubijovych blamed the Basilians for much of the difficulty.⁹³ Metropolitan Andrei, ailing and isolated, denied that there was an organized campaign in favour of conversion and attributed the problems to undisciplined individuals.⁹⁴ Yet, in light of Andrei's own appeals for the Orthodox-Greek Catholic reunification, his disclaimer did not placate Ilarion who, while having a high personal regard for the Metropolitan, continued to suspect a Catholic plot to undermine his authority in Kholm. As far as the question of Church reunion was concerned, in rare harmony with Dionisiy and Polikarp, Ilarion applauded the principle of such a union, but could not see its realization in the near future, as both Churches had to get their own houses in order first.⁹⁵ The Orthodox would have to eliminate Russian influences while the Catholics would have to do the same with Latinization. Notwithstanding his increasing anti-Catholic rhetoric, Ilarion, it seems, remained a believer in religious pluralism, a concept characterized by toleration and mutual respect. This was the approach he had pursued during his service in the Ukrainian government, an approach that was applauded by all reasonable Ukrainians.

Despite the obvious obstacles, Ilarion continued to turn Kholm into a dynamic Ukrainian Orthodox religious and cultural centre. His development plan stressed the establishment of a theological academy to train new cadres of well educated and nationally conscious priests as well as to improve the qualifications of the established village clergy. Ilarion discovered that his

91. Ilarion's pastoral letters, "Tserkva ne buduetsia naklepamy" 12/5/1942 and "Do brativ Ukrainstiv obokh tserkov – Pravoslavnoi i Uniatskoi", 22/2/1943; Ilarion to Kubijovych, 12/5/1943, 21/5/1943. *Orthodox Documents*.

92. Kubijovych, 525-527.

93. Kubijovych to Ilarion, 25/1/1943, *Ilarion Archive*.

94. Andrei Sheptytsky to Ilarion, 10/2/1943, *Ilarion Archive*.

95. For a recent discussion of the reunification appeal see Rev. T. Minenko, *Vidpovid Pravoslavnykh Ukrainstiv na zaklyk Myt. Andreia Sheptytskoho v 1941-42 rokakh do poednania Ukrainskikh Tserkov* (Winnipeg, 1985); L. Husar, "Sheptyts'kyi and Ecu-
menism" in Magosci, 186-201.

drive to Ukrainize Church services was meeting with strong resentment among the conservative peasants and that it would take time and patience to bring about the desired changes. German permission for a theological school (a seminary and not an academy as Ilarion wanted) was finally given in 1943 and that fall fifty-eight students and fourteen faculty got down to work. The significance of this achievement lies not only in winnipeg German approval but also in obtaining a German monetary subsidy for a Ukrainian Orthodox school at a time when general economic conditions were deteriorating rapidly.⁹⁶ Ilarion was less successful in establishing a publishing house which he deemed essential for the Church and his own writing. He especially wanted to revive the pre-war cultural journal *Nasha Kultura*. Strict censorship and an acute shortage of paper, however, allowed for only limited publication activities in Kholm. Ilarion's striking advancement in fostering Ukrainian national consciousness in the Kholm region was partly clouded by his difficult personality which tended to precipitate antagonistic relations with a number of prominent Ukrainian political and community leaders.

Shortly before the end of the war, in January 1945, German authorities in Poland reluctantly evacuated the episcopate of the Orthodox Church to Austria. Ilarion, whom Dionisiy had promoted in rank to provincial metropolitan, was forced to abandon the bulk of his priceless library and archives in Warsaw. Seriously ill, Ilarion eventually found refuge in Switzerland from where he emigrated to Canada in 1947. In 1951 he was elected Metropolitan of an independent Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada.⁹⁷ Archbishop Paladiy emigrated to the United States where he established a short lived Ukrainian Orthodox Church in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. Metropolitan Dionisiy was repatriated to Poland, where under the pressure of Moscow, he renounced the autocephaly of 1924 granted by Constantinople in favour of a new limited autocephaly issued by the Patriarch of Moscow in 1948. This act formally ended the twenty-four year history of the first Ortho-

⁹⁶ "Myt. Ilarion zasnovuie vyshchu dukhovnu shkolu v Kholmi", ms, 26/11/1945. For 1943-44, the seminary budget was modest: revenue 271,446.00 and expenditures 270,826.00 zlotys. *Ilarion Archive*.

⁹⁷ For that chapter of Ilarion's life see O.W. Gerus, "Metropolitan Ilarion Ohienko and the Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada", in O.W. Gerus and A. Baran (eds.) *Millennium of Ukrainian Christianity, 988-1988* (Winnipeg, 1989), 239-273.

dox Church in modern Poland, a Church that was predominantly Ukrainian.

Conclusion.

An analysis of Church developments in wartime Poland and Ukraine leads to several observations. First and foremost, it must be remembered that the revival and the reorganization of the Ukrainian Orthodox Church occurred in the brutal and chaotic conditions of the war. In such adverse circumstances normal life was nearly impossible. Yet, Ukrainian Orthodox Church life not only managed to revive but occasionally even flourished, be it in the autocephalous or the autonomous form. This phenomenon testifies to the profound spirituality and deep respect for its religious heritage on the part of the vast majority of the Ukrainian people. Secondly, the Ukrainian Orthodox revival, before and during the war, was characterized by two powerful and often conflicting ideologies – political nationalism and ecclesiastical conservatism. Nationalism in the form of total Ukrainization characterized the autocephalic movement. However, both Ilarion in Poland and Polikarp in Ukraine found themselves in a dilemma when large segments of the Ukrainian public balked at the introduction of the Ukrainian language into Church services. This same conservatism, which over the years had preserved the Orthodox Church in the face of strong Polish Catholic pressure, during the war worked against Ukrainian nationalist forces. These forces impatiently struggled to transform the traditional Church into a modern Ukrainian national institution and resented the obstacles created by conservatism. Too often Ukrainian conservatism is unfairly identified by its critics with Rus-sophilism and hence with national treachery. While Rus-sophilism, or the so-called Little Russian complex, with its belief in the pan-Orthodox role of the Russian Church has always been a serious factor in Ukrainian life, not all opponents of linguistic Ukrainization of the liturgy were automatically Rus-sophiles. Among Ukrainians the Church Slavonic language had enjoyed centuries of prestige as the sacred language of worship. Its numerous adherents simply found it difficult to accept Ukrainian, either literary or vernacular, as an appropriately dignified liturgical replacement. In Kholm, Ilarion's practical answer to the problems of Ukrainization was to use Church Slavonic with distinct Ukrainian pronunciation. In Ukraine, where political nationalism was more pronounced, such a com-

promise seem impossible and the liturgical language remained the most obvious distinction between the conservation Autonomous Church and the nationalistic Autocephalous Church.

The polemical and often petulant warfare between Ilarion and Oleksiy on one side and Dionisiy and Polikarp on the other severely crippled the revival of the Ukrainian Orthodox Church. This factionalism was reflective of the general Ukrainian prosperity to disagree on all matters of substance. It also demonstrated a serious flaw inherent in the canonical underpinnings of Orthodox itself. As the eminent German theologian Ernst Benz pointed out, there is no one collection of canon law that is accepted by all the Orthodox Churches as the *Codex Iuris Canonici* is accepted for the entire Roman Catholic Church. Each Orthodox Church, indeed, each individual hierarchy, can interpret canon law as seen fit. The letter of the law may be applied to an individual case, or the privilege of dispensation may be used. This remarkable flexibility of the canon law allows it to become a political or a personal tool. Given the degree of importance the Orthodox public attached to the issue of canonicity, the end result, as demonstrated by the events in wartime Poland and Ukraine, was to accentuate the politics of religion and sow confusion and factionalism.

It must be remembered also that two Russians played a crucial part in the revival of Ukrainian Orthodoxy. Metropolitan Dionisiy Valedynsky was the key to the Ukrainization of the Orthodox Church in wartime Poland and to the formation of the nationalistic Ukrainian Autocephalous Church in Ukraine. Throughout the war, Metropolitan Dionisiy supported the ideal of a national Ukrainian Church and provided the indispensable canonical headship. Archbishop Aleksander Inozemtsev was vital to the actual consecration of the Ukrainian episcopate. Since no bishop from the Autonomist Church would cooperate with Polikarp, it was impossible for him to consecrate any new bishops who were necessary for the consolidation and expansion of the Autocephalous Church. Aleksander's decision to join Polikarp in the autocephalic process made the episcopate of the Autocephalous Church a reality. The Orthodox Ukrainians of Poland and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church certainly owed them a debt of gratitude.

Of the major personalities involved in the drama of the Ukrainian Orthodox Church, the controversial Metropolitan Ilarion Ohienko (1882-1972) looms over his contemporary rivals,

Dionisiy Valedynsky (1876-1960), Oleksiy Hromadsky (1882-1943) and Polikarp Sikorsky (1875-1953), as the most appropriate candidate for the primacy of that Church. Despite his well-known character flaws, he had the "right stuff" for the time. In a short period of modern Ukrainian history when national and canonical issues were causing turmoil, Ilarion's proven leadership qualities, his progressive-conservative philosophy, his spell-binding oratory, and his high recognition factor in Ukraine strongly recommended him as the best possible compromise leader. Of course, with the benefit of hindsight we know that not only the Ukrainian Orthodox Church but even the very idea of a Ukrainian national religious institution was doomed to failure. Both the Nazis and the Communists categorically opposed Ukrainian nationalistic aspirations. Thus regardless of the outcome of the war, the Ukrainians were in a hopeless situation. In this context, Ilarion's belief in himself as a national religious leader can be dismissed as nothing more than a naive delusion of grandeur. However, as Ilarion's life and work in Canada demonstrated, he was indeed a man of vision. As an astute student of history, he recognized the relevance of cultural traditions and symbolism to nations aspiring to sovereignty. A national and canonical, that is, Ukrainian legitimate Orthodox Church had been the goal of successive generations of Ukrainian patriots since the loss of their ecclesiastical independence in 1685. Although the Autocephalous Church of 1942 considered itself the realization of that goal, it was not universally accepted in Ukraine, remaining a minority force. Perhaps Ilarion's status and his moderate approach would have minimized the differences between the Ukrainian Orthodox Churches and would have given the divided feuding Orthodox community a much needed sense of identity and purpose during and after the war. Above all, such a Church could have been a tremendous morale booster for the war-ravaged population.

The reimposition of the Russian Orthodox Church in Ukraine meant the formal end of distinct Ukrainian Church life. Yet, Ukraine remained a stronghold of religiosity, in part due to the infusion of the former Greek Catholics whose Church was forcibly liquidated in 1946. Furthermore, because this Ukrainian-based component of the Russian Church (the exarchate) survived Khrushchev's anti-religious campaigns, and because before 1988 it boasted more than half of all the functioning Orthodox Churches in the Soviet Union, its place in the structure of

the Russian Church has been obviously significant. Consequently, any major change in the nature of Church life in Ukraine would have profound implications for the Patriarchate of Moscow and the patriarchate has always been on guard. It was only during the Gorbachev revolution of the late 1980s that open opposition to decades of Russification began to emerge in Ukraine.⁹⁸ The autocephalic movement made a cautious reappearance in Western Ukraine during the celebrations of the millennium of Kyyivan Christianity.⁹⁹ Then in October 1989, Bishop Ioan Bodnarchuk of Zhytomyr in Volyn, the wartime centre of the autocephalic movement, broke away from the Russian Church to head the third revival of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. He placed himself under the canonical jurisdiction of Metropolitan Mstyslav Skrypnyk of the United States, the venerable head of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the diaspora and the living episcopal link to the wartime renewal of that Church. The Patriarchate of Moscow, which had always considered Ukrainian autocephaly as an unacceptable alternative to the established Russian Church, reacted astutely and quickly reorganizing the paper Exarchate of Ukraine into a separate Church, the Ukrainian Orthodox Church, with promised extensive autonomy.¹⁰⁰ Thus after fifty years, history seems to be repeating itself as once again Ukraine is becoming a battleground between the two levels of Ukrainian national-religious consciousness, the Autocephalous and Autonomist Churches.¹⁰¹

⁹⁸ For new thinking on religion in the Soviet Union see J.B. Dunlop, "Gorbachev and Russian Orthodoxy" in *Problems of Communism*, XXXVIII (1989), 96-119.

⁹⁹ The initiative Committee was formed on February 1989 and issued a public address: "We will place the question concerning the renewal of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church before the governing bodies of the Ukrainian SSR and the USSR, we will strive for the registration of religious communities of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church... we expect... that our Church will be reborn without hindrance on the basis of the constitutional guarantee of freedom of conscience and will become true evidence of the democratic rebuilding of our society," *Smoloskyp* (Elliot City, MD), 41 (9), 1989.

¹⁰⁰ According to a TASS report, "The council of bishops [of the Russian Orthodox Church] accepted the motion to give the Ukrainian exarchate of the Patriarchate of Moscow a new official name – The Ukrainian Orthodox Church... It was emphasized that the wide rights of the Ukrainian and Belorussian Orthodox Churches will give their faithful the opportunity to develop independently their future ecclesiastical life in accordance with their national-religious traditions." *Visti z Ukrainy* (Kyiv), 7/2/1990.

¹⁰¹ Dramatic events unfolded in Ukraine as this paper went to press. In 1990 the emerging Ukrainian Autocephalous Orthodox Church felt confident enough to declare itself an independent jurisdiction and elected Metropolitan Mstyslav Skrypnyk its first pa-

THE KYIIV CAVES DORMITION MONASTERY

1. The Light of the East

"Do you see the hills? Take a close look at them, the grace of God will manifest itself there: a great city will arise and with God's blessing many churches will be built there." These words may serve as an epigraph to the Christian period in the history of Kyiv, the capital of Ukraine. They are to be found in an old Kyivan chronicle in the legendary episode describing the visit of the Holy Apostle Andrew, the first disciple called by Jesus Christ, to this place. The Apostle had sailed across the sea from the Crimea (Tauride) and then up the Dnipro to preach Christianity to the heathens who knew nothing of Christ. Some scholars consider this story a mere legend but others think it to be true as at Pentecost when the Holy Spirit was poured out on the Apostles; St. Andrew was given authority of baptizing people in distant northern lands. The fulfillment of St. Andrew's prophecy is an even more convincing argument as ten centuries later the grace of God did manifest itself there when in 988 under Prince Volodymyr Svyatoslavych Kyivan-Rus'-Ukraine adopted Christianity. Numerous churches and houses were put up in the picturesque hills on the Dnipro's right bank. The city became known as "great" due not only to its dimensions but rather to the concentration of Christian culture and spiritual life there.

triarch. The same year the Ukrainian SSR declared its sovereignty. As the Soviet Union continued to disintegrate, in August 1991 the Ukrainian parliament abandoned communism and declared Ukraine an independent and democratic state. The electorate of Ukraine confirmed the declaration in a referendum by an overwhelming show of support (over 91%). Ukraine's break from Moscow assured the demise of the Soviet Union and the birth of a new order in eastern Europe. Responding to the new circumstances, the Moscow Patriarchate promised canonical autocephaly to its Ukrainian Orthodox Church but so far has failed to deliver. In 1992 a segment of the pro-Moscow Church, headed by Metropolitan Filaret Denysenko, broke away and joined with the Kyivan Patriarchate. At the same time a schism occurred in the Autocephalous Church. As we enter 1994, the three branches of the Ukrainian Orthodox Church, the reinstated Ukrainian Greek Catholic, and the numerous Protestant sects are engaged in an intensive struggle for the spiritual allegiance of the Ukrainian people. The eventual resolution of the inter-Orthodox crisis is contingent on the consolidation of Ukraine's political independence which will make the presence of the Moscow Patriarchate in Ukraine completely illogical. Only then the 1918 ideal of an independent and unified national church in an independent state will finally be realized. It is important to note that the consolidated Ukrainian Church with an estimated 35-37 million adherents will be the second largest Orthodox community (after Russia) in the world. And as historical precedents clearly show, it will be the politics of religion, especially the size and the power of the Ukrainian Church, that will bring about the elusive canonical recognition by its Orthodox sister Churches.

At the National Museum of the History of Ukraine a visitor is attracted to a small-scale representation of eleventh-century Kyiv. The representation has been made in accordance with archaeological data. Numerous churches are to be seen in every quarter – in every square and street, both in the centre and the outskirts. This representation has not been altered. The smallest details are based on the data of archaeological excavations.

It took less than a century to convert the heathen capital into a Christian one. Beautiful stone churches with golden domes and numerous monasteries were scattered around the Prince's palace and majestic St. Sophia's Cathedral.

The representation shows only the city's centre – the city as it was in the time of Princes Volodymyr and Yaroslav the Wise – excluding the hills (later known as the Caves/Pecherskye Hills) situated to the south of the historical centre. It was in these hills' dense woods that something mysterious and great, at first unseen by outsiders but destined for fame and glory in future was born.

Let us read the chronicles and the *Paterikon* (Vita Patrum) of the Kyiv Caves Monastery. The celebrated chronicler of Kyivan Rus' – Nestor, writes that to the south of Kyiv's centre there was the village of Berestove where the Apostles' Church was put up at the very turn of the tenth century, i.e., soon after Rus' conversion. In that church the priest Hilarion, Kyiv's future Metropolitan (1051-55), served. Young Hilarion spent many hours praying in solitude. When the church services finished he used to go to a wood to pray there. Soon he dug a cave in the hill's foot and settled there. Nestor tells that there Hilarion sang hymns to God and prayed in secret.

Some years later another hermit lived in the cave. His name was Anthony and he was from the town of Liubech near Chernihiv. Anthony had travelled from Liubech to Athos where he took monastic vows. But the hegumen sent him back to his newly-baptized country to found the first monastery there. Obeying the hegumen, Anthony went to Kyiv and later settled at Hilarion's cave. The chronicle which is usually laconic even when it describes the most important events gives the smallest details concerning the Kyiv Caves Monastery including the depth of Anthony's cave (which gave the name to the monastery), his food ration (while digging his first cave he ate only some stale bread every other day) and the number of first monks (there were twelve young men, among the first visitors was Izyaslav, the son of Yaroslav the Wise, who had come there

to receive Anthony's blessing). The detailed description may be explained by the fact that Nestor was a monk of the same monastery and was writing about "his own place" which he knew well. But this is not the only reason.

Newly converted people are usually zealous. The chronicler understood well the importance of the monastery's influence in the country which had been previously pagan. While the Liturgy was an example of the proper Orthodox worship, the monastic life gave an example of Christian morals in the smallest detail – in every word and action.

The story of the foundation of the Kyiv Caves Monastery is not just a piece of medieval literature. It is a part of the Holy Tradition recorded in chronicles. It is important not only from a cultural point of view; it contains instructions in Christian spirituality, which was vital for converts who had been pagans until recently. That is why every detail was of paramount importance. Special attention is paid in the *Paterikon* to those "fathers" who contributed to the monastery's foundation, construction and growth. Every episode in the monastery's history had its protagonist who fulfilled the supreme will of God in his time.

One of them was hegumen Barlaam "appointed" by Anthony. Under Barlaam the first monastery structures were raised including the so-called "Great Church" dedicated to the Theotokos and cell-abodes for monks. All of them were built on the highest hill presented to the monastery by pious Prince Izyaslav which later became known as the Upper Monastery. That hill became a centre of spiritual life, with other monasteries being built around it. Barlaam was transferred to one of them – St. Demetrius'. Anthony who was fond of an ascetic life and being the monks' spiritual counsellor, did not want to be their hegumen, and blessed another hegumen for them – "submissive, obedient and humble" Theodosius. While Barlaam's leadership was a short episode in the monastery's history, the name of Theodosius was as important as that of Anthony. These two monks are known as the monastery's founders. What is Theodosius famed for? Modest and reticent Theodosius proved to be a very good organizer and has gone down in history as the monastery's builder and the one who introduced the main rules of monastic life. He gave an impetus to the Ukrainian iconography which blossomed forth under him and spread to local church architecture. According to the chronicles, before Theodosius all the icons including the wonder-working image of the Theotokos in

the Great Dormition Church had been brought from Byzantium and the Balkan countries. Theodosius embellished both cave (underground) and surface churches with many icons painted in Kyiv. He founded the world-famous school of iconography which was to influence iconographers in the whole eastern and southern Slavonic world – from the Adriatic to the White Sea as well as the iconographers of Romania and Moldova.

Theodosius built another church dedicated to the Theotokos which became known as Theodosius' Church wherein later his holy relics were placed. He put up many cell-abodes and store houses as the caves were over-crowded and not all the monks were willing to live in the caves. Thus he promoted the monastery's construction and development.

However, he made a much more valuable contribution to its spiritual life. Unlike the Catholic West and the Orthodox East, Kyivan-Rus' was not experienced in church organization. Christians were zealous but their zealotry had to be regulated by certain rules. Anthony, who had taken monastic vows in Athos, taught the first monks of the caves the rules of prayer. But this was only an oral tradition. It was Theodosius who introduced the rules regulating all aspects of monastic life.

He sent one of the monks to Constantinople to get the Charter of Studium, the most famous Orthodox monastery. There the young monk visited St. Ephraim who blessed him to copy the Charter which included high moral standards of Christian life. Theodosius himself used to read the Charter aloud to his monks (the one brought from Constantinople). Under Theodosius the brotherhood grew five times and numbered one hundred monks and novices.

In accordance with the Charter of Studium Theodosius taught his monks to be restrained, pray incessantly "with tears," fast and labour. He also taught them how to sing canticles (Kyivan chants based on the Studite ones are different from those of other Orthodox monasteries), how to conduct oneself in church, how to make the sign of the cross and prostrations, pray, behave at meals, read the Holy Scriptures alone and in a group and what to eat depending on the day. He didn't force the rules on the monks; he appealed to their conscience and the monks obeyed willingly.

The first surface structure of the monastery was wooden. They were put up in the vicinity of the Far Caves. When Prince Izyaslav, Yaroslav's son, gave the monks the high plateau near

the prince's residence in the village of Berestove, the monastery's centre was transferred there and in 1073 the foundation stone of "a great stone church", i.e., the Dormition Cathedral, was laid. The construction of the cathedral took sixteen years – from 1073 to 1089. After the construction of St. Sophia's (1037) it was the most important event in the cultural and spiritual life of eleventh-century Kyivan Rus'.

It is by no chance that the Kyiv Caves *Paterikon* first describes the construction of the cathedral, arrival of Byzantine architects and builders to the monastery and gives information on the iconographers who worked for the cathedral and later relates about the monastery's foundation and the lives of its founders, Anthony and Theodosius. The *Paterikon* was written in the thirteenth century, i.e., two centuries after the events, some of which were considered by the *Paterikon* authors as a fascinating legend. A certain Simon the Viking (in Slavonic – Varangian) being caught in a sea storm saw a beautiful church in the sky and heard the voice telling him that hegumen Theodosius of the Kyiv Caves Monastery was to build this church and dedicate it to the Theotokos. After many wondrous adventures Simon found himself on the Dnipro bank and told Theodosius about the vision. The golden belt presented by the Viking was used as a unit of measure in the cathedral's construction. The cathedral is twenty "belts" wide, thirty "belts" long and fifty "belts" high. These proportions are true. Thus based on facts the story of the cathedral's construction doesn't seem to us to be a mere legend. In any case all the figures given in the *Paterikon* are reliable. It tells for example, that four architects came to the monastery from Constantinople bringing parts of the holy relics of seven holy martyrs to put them under the altar. The information about the wonder-working icon of the Theotokos brought by Greeks masters is also absolutely true. The *Paterikon* says that the site for the cathedral was chosen by God, Who appeared to Anthony in a vision when the latter prayed at night. However, it also describes the traditional method of finding the ground uncovered with dew meaning there were no subsoil waters to undermine the future cathedral's foundation. Recent research data proves the above-mentioned facts to be true. The medieval Ukrainian-Russian chronicles and literature always provide us with trustworthy information in spite of the fact that it is often conveyed in poetical form.

The first Dormition Cathedral, completed in 1089, had an austere look differing greatly from the present magnificent and lavishly ornamented cathedral with shining golden domes remodelled in the Ukrainian Baroque style in the seventeenth and eighteenth centuries. As a matter of fact even in the eleventh century it looked much more "ascetic" than, for example, picturesque St. Sophia's Cathedral in the prince's part of Kyiv. The reason for that was that it was a monastery church and its appearance was to be in conformity with the asceticism of monastic life. It had only one dome determining the cathedral's proportions – dimensions of the underdome cube, width of the nave, height of the vaults and placement of the piers. It was a typical Eastern Christian church: cross-planned, six-pier without any towers or galleries and with a narrow and steep staircase leading to the balcony intended for a choir. The Baptistry of St. John the Baptist was built near the cathedral. The cathedral's walls were not plastered outside yet had an impressive and decorative look being made of flat pink bricks (*plinthos* in Greek). The secret of these solid bricks as well as the secret of the durable mortar have not been solved yet. The latter was made of lime, pounded brick and coarse river sand, the white and probably other sticky elements were also added but the proportions are unknown. As time passed by, the mortar holding the outside bricks and stones of the walls became more durable, forming a monolith.

As soon as the construction was completed, interior decoration began. In the cathedral both mosaics and frescoes were to be found. In the late eleventh-century, Kyiv had its own school of iconography headed by the outstanding painter Alypius (Alympij). A disciple of Greek masters (all Kyiv Metropolitans except Hilarion were Greek and used to give commissions to Byzantine iconographers and architects) Alypius soon departed from some of their principles. Thus he renounced their flat manner and reverse perspective. The faces of his saints are rather of European than Byzantine type. Alypius and his disciples painted icons for the Dormition Cathedral's iconostasis and some other churches and monasteries in Kyiv. One of the stories in the Kyiv Caves *Paterikon* explains Alypius' talent by the work of Divine Grace. It also describes some episodes from his life and his creative work. Alypius produced icons for the local tier (the lower one which includes the Holy Gate in the iconostasis and the Image Not-made-by-hands of our Lord Jesus Christ above the Holy Gate) in the Dormition Cathedral.

The extant eleventh and twelfth-century icons (the Deesis, St. George slaying the Dragon, Angel with Golden Hair, The Virgin Orant, The Annunciation, The Dormition and SS. Borys and Hlib) testify to the frescoes' strong influence. Both icons and frescoes seem to be produced in one and the same style by painters of one and the same trend. They are harmonious and well-proportioned, their outlines are precise and their figures look three-dimensional. All of them are marked with moderate decorativeness. The above-mentioned characteristics make up a unique style not to be found in any other iconographic trend. It is only natural to ascribe this style to Alypius. The Kyiv Caves *Paterikon* tells that some Greek painters worked for the Dormition Cathedral but does not mention their names, while Alypius is the protagonist of one of its stories. The context shows that Alypius is singled out not because he was the author; on the contrary, the *Paterikon* says that his parents sent him to Greek masters, who had come from Byzantium, to study iconography. In an episode telling about the miraculous appearance of the image of the Theotokos and a dove that flew out of Her mouth and then flew from icon to icon, Alypius is shown as a disciple of Greek mosaicists who decorated the cathedral's altar. Another evidence of Alypius' talent is the fact that still a disciple he was set to the most difficult tasks and soon surpassed his teachers in skill. It is impossible to imagine Alypius without the Kyiv Caves – his style had been formed there and later became the style of Kyivan iconographers of his time and even of the whole pre-Mongol period.

In the late eleventh century the Dormition Cathedral was a major centre of spiritual and artistic life both inside the monastery and outside it (for other monasteries were situated in the prince's part of Kyiv). The cathedral ranks among those unique monuments of Christian culture whose decoration has never been interrupted going on through centuries, with each year adding something new to its artistic treasures. As soon as its frescoes and icons were painted, wood-carvers began their work. Unlike Catholic churches, Orthodox churches have never been embellished with statues. However, bustreliefs and high reliefs to be found in them are not exclusively decorative pieces but often subject compositions. The iconostases were rich in wood-carving. At first they were one-tier but later consisted of several tiers. Iconostases did not serve only as a sort of "frame" for icons but expressed the same Christian ideas in a symbolic form.

This applies to the wood-carving decorating icon and window frames and door lintels and jambs.

Subject compositions were not used as often. They were to be seen in carved pink slate slabs of which balconies for choirs were made as it was in St. Sophia's Cathedral. Preserved in the Dormition Cathedral are such slabs showing scenes of taming lions. One of the slabs represents Samson slaying the lion, and other sleeping Cybele in a chariot drawn by lions. Representations of animals and birds were not uncommon in pagan and early Christian relics and sculpture in Kyyivan Rus'. Probably they were inspired by pagan tradition but acquired new meaning in the Christian period. Representations of wild beasts being tamed by man are to be found in both, carved capitals of Chernihiv's cathedral and Kyyiv's carved slit slabs. They are considered to symbolize man's over-coming of "wild" passions and suppressing his self-will which is vital for every Christian. At that time the idea of humbling oneself and renouncing one's own will was predominant in Christian literature including chronicles, lives of saints and the Apocrypha. Even though its symbolic interpretation in wood-carving was not as widespread, it was to foster Christian morals. The Dormition Cathedral's construction marked the end of the first century in the Christian history of Kyyiv and Kyyivan Rus'. Christianity was no longer a new religion. Several generations living up to Christian principles had separated Kyyivan Rus' from its wild pagan past. Christian morals were guarded and promoted by monasteries, the Kyyiv Caves being first among them. The twelfth century was dawning, that was the time when the monastery was given the status of Lavra, i.e., chief monastery distinguished from all the others, in accordance with the Byzantine tradition. Establishing of Christian principles and morals was accompanied by the development of Christian culture, art and architecture. The hills on the Dnipro's right bank has acquired quite a new look – the majestic pink cathedral was to be seen above the woods and caves in the village of Berestove. The prophecy of the Apostle Andrew and been fulfilled – "...the grace of God will manifest itself there: a great city will arise and with God's blessing many churches will be built there." Of course, at that time, the Kyyiv Caves differed greatly from what we can see today on the area of twenty-two hectares in the centre of Ukraine's capital. However, its spiritual and artistic centre – the Dormition Cathedral – had already been built. In 1106 Prince Svyatoslav Davydovych

of Chemihiv (who fled the glory of men refusing to struggle for power and taking monastic vows; his monastic name was Nicholas Svyatosha) gave money for the construction of the Trinity Church above the main (western) gate of the monastery. He even dug the first hole for the Church's foundation. It took no more than three years to build the church which was almost square in plan (11.5 m x 11 m) and one-domed. It was also made of pink bricks (*plinthos*). The dome and its drum are supported by four pillars. This small but tall church is to be seen right above the main entrance to the monastery. It accommodates a small number of people. Due to the fact that special ceramic vessels have been installed in its vaults but every lightest sound like rustling are heard in every corner. The Trinity Church is situated in the monastery wall. This happened in the late twelfth century after the monastery had been given the status of Lavra. It was the hard time of constant civil wars between Kyivan princes' descendants.

Kyivan Rus' enemies took advantage of this by attacking not only the borders but the very heart of the country. They plundered towns and villages and captured thousands of young people to make them their slaves. The Kyiv Caves Monastery situated outside the city walls had to protect itself. The message about the building of a stone wall around the monastery (under hegumen Basil; 1182-97) was welcomed as "God's blessing" not only by the metropolitan of Kyiv and bishops but also by the Ecumenical Patriarchate of Constantinople with which the monastery and monasteries of Athos and the Balkan countries had close contacts. In the twelfth and thirteenth centuries the Kyiv Caves Monastery was known and esteemed in the whole of the Orthodox world which considered it to be the main source of Christian light in Eastern Europe, which was absolutely true. The Kyiv Caves' monks went to preach Christianity to the east and north of the country and were sent as bishops to newly-formed dioceses (eparchies) in the north-eastern outskirts of Kyivan Rus' where later the Moscow Principality (the future Russian state) was to emerge. They also brought the Orthodox faith to the north-west of Belorus'. The Kyiv Caves brought up founders and hegumens for new monasteries in the north and the east and served as a model on for those monasteries. They imitated the Kyiv Caves' architecture (the monastery's solid fortified walls), missionary work (the monastery was a centre of Christian education and theology) and role in the development

of culture (in the Kyiv Caves manuscripts were copied and illuminated, icons were painted and various crafts were developed).

Like monasteries in ancient Egypt, Sinai and Athos the Kyiv Caves Monastery was a sort of "monastic republic" maintaining democratic relations between the monks, respect for human rights and providing that the Studite Charter would be kept by everybody, which was situated in the very heart of a large monarchic state. Kyivan princes whose summer residence was close to the monastery often visited it and ruled the country in accordance with Christian principles without any extremities. Kyivan princes' residence was the monastery's neighbour for many centuries. Under Volodymyr Monomakh in the first quarter of the twelfth century the old wooden Church of the Holy Apostles in Berestove was replaced with the brick-and-stone Saviour Church decorated with frescoes by disciples of Alypius and Gregory. This small six-pillar, cross-planed church with three naves became the princes' resting place. In the twelfth century buried in it were Volodymyr Monomakh's daughters, Euphimia and Eupraksia, both had been married to Hungarian kings. Later it became known as the burial place of Yuriy Dolgorukyj, the founder of Moscow and his son, Gleb. Though new surface structures were constantly built, most of the monks preferred to live and labour in prayer in the caves. They did this not because they had to hide themselves as the first Roman Christians had done in catacombs but because they wanted to lead an ascetic, severely simple life without any ordinary pleasures and conveniences. In the caves dug in solid dry clay, six-eight metres below the surface, the temperature was stable and the humidity low. By the light of candles the monks read the Holy Scriptures and other books, practiced crafts and prayed. Some of them did not leave their cells in the caves for many years. The cells and corridors were enlarged from time to time and as a result were well ventilated as fresh air could move in freely. Several mazes of corridors with small churches, monks' cells, storerooms and niches for coffins had been formed. Dryness in the caves conduced to the preservation of dead monks' bodies and since the eleventh century holy relics have been venerated there. Bodies of many well-known and unknown monks have been preserved to this day.

There are two systems of underground mazes in the Kyiv Caves. One of them, about 250 metres long, is known as the Close Caves. They are situated at the foot of the hill where the

Dormition Cathedral is to be found; they are also called after St. Anthony, the monastery's founder, Anthony's Caves. The other system, the Far Caves, called Theodosius' Caves, is to be found farther on the south side of the hill. Each system had three churches with all necessary church plate and vestments.

A visitor would soon get lost in the underground corridors but monks knew every smallest turn in them. It was not until the seventeenth century that the engraved plan of both systems had been published. This "underground community" was responsible for the development of an absolutely new type of culture. Leading almost primitive lives the monks were high in spirit and gave us a pattern of the futuristic "New Jerusalem". A new type of hero appeared. He was neither a noble knight nor a brave warrior but a humble man conquering evil with his spirit rather than physical strength. He was called "Christ-like" as he possessed qualities characteristic of Christ.

In the first half of the thirteenth century some well-educated monks of the Kyiv Caves decided to write a book summing up the monastery's two-hundred-year history and telling about lives of some of its monks. The Kyiv Caves *Paterikon* was made up of letters of Simon, bishop of Vladimir-Suzdal', to his disciple Polikarp, and Polikarp's letters to the bishop and archimandrite Acindynus of the monastery. Describing numerous miracles and heavenly visions the *Paterikon* includes realistic stories about Anthony and Theodosius, the monastery's founders, many unmercenary healers who didn't take any payment for their treatment, talented iconographers and architects, simple prosphora-bakers and even grave-diggers who willingly did their hard work for Christ's sake.

Two centuries of Christianity had completely transfigured man. The light of Faith, Hope and Love was shining in the East. More new caves were being dug, the tree of Christian faith took deep root in that land. But soon the faith was to be tested. Even Jesus Christ had been tempted after His baptism in the Jordan. Anything which is true and good has to be tested. At the period of bearing spiritual fruit Kyivian Rus' with its capital, Kyiv, and the Kyiv Caves was subjected to the Mongol-Tatar invasion.

II. The Light Shines in the Darkness

"In Him was life, and that life was the light of men. The light shines in the darkness, but the darkness has not overcome

it." (John 1:4-5) These verses from the New Testament are about Jesus Christ but apply to Christ's teaching as well. Christ's teaching is the light emanated from Christ. When darkness falls upon the earth, this light continues shining in the darkness. In the end of the Middle Ages the Kyiv Caves was the main source of this light. Rather calm period of its foundation and development came to a sudden end in the mid-thirteenth century. The invasion of the Golden Horde consisting of Mongols, Tatars and other Asian nomadic tribes has been comprehensively described in numerous historical books. Genghiz and Batu Khans overran Central and North Asia and approached Europe. Kyivan Rus' was strong enough to have never been conquered by the Mongols if it had not been for constant internecine wars. Because of conflicts between its principalities that did not come to aid one another, Kyivan Rus' was unable to withstand the Horde which conquered those principalities one by one. In 1240 the Mongols approached Kyiv. A chronicler who witnessed the movement of their army writes that they were countless and their vehicles sound, their camels' bellow and their horses' neighs drowned men's voices.

Prince Mikhail ordered to kill Batu's messengers delivering him the ultimatum demanding the immediate surrender of Kyiv. Kyiv was sieged for more than ten weeks and when finally the Mongols burst into the city, they treated the citizens with great savagery. All the chronicles (Hypatian, Laurentian, Suzdal' and Pskov chronicles) describe massacres and destruction of houses, palaces and churches (including that of the tenth-century Tithe Church built under Prince Volodymyr who had baptized Rus'). The Suzdal' Chronicle gave a detailed description of Kyiv's tragedy making an accent on devastation of Kyiv's churches. The Mongols threw big stones into the Tithe Church with the help of primitive devices and as a result its walls caved in and killed all the people who were inside. "The same year the Tatars seized Kyiv, plundered St. Sophia's and all the monasteries of their treasures – icons, crosses and churchplate – and killed everybody, young and old, with their swords."

The archeological data witnesses to the fact that citizens tried vainly to hide themselves in churches. Numerous skeletons are found in their ruins. The invaders stormed churches and monasteries to strip them of their treasures. Being pagans they didn't revere sacred objects (icons, crosses, churchplate) valuing only gold and precious stones of which they were made.

The Mongols were stopped by the army of the Halych-Volyn' principality in the Carpathian Mountains. The heroic defence of the principality in the thirteenth century is described in Zakhar Berkut, Ivan Franko's story. Kyiv Rus' as a state ceased to exist. Most of its principalities were subjected to the Horde and had to pay tribute to it for nearly 150 years until the Horde fell apart.

The Kyiv Caves shared the tragedy of Kyiv in the autumn and winter of 1240. Chronicles of the period have not been preserved, but quotations from them are to be found in chronicles and books of later date. Thus the well-known seventeenth century Ukrainian historian, theologian and priest Innocent Ghizel writes in the *Synopsis* that in the thirteenth century the "barbarians" rammed the monastery's walls, which means that the monks defended the monastery. When the Mongols rushed into the monastery, they killed all the monks and plundered the churches. After these grave events the monastery, which was no longer supported by Kyiv princes, stopped building any surface structures. In the thirteenth, fourteenth and fifteenth centuries it was rich only in spirit and made every effort to promote spiritual development. Its monks held services, prayed, fasted and helped people. They treated the sick often using methods of traditional Ukrainian medicine. They taught children and preached Christianity. They did not store up any treasures as from time to time the monastery was plundered again. They lived only on bread and water. Many well-educated and talented men took monastic vows there. Manuscripts were copied and illuminated there. The famous Kyiv Gospel of 1393 and Psalter of 1397, fine examples of calligraphy and illumination, were undoubtedly produced in the Kyiv Caves. Hidden from Mongol spies in the underground cells were workshops producing crosses, churchplate, vestments decorated with gold embroidery, pieces of jewellery and icons. The Kyiv Caves' monks were mostly from the towns and villages near Kyiv, Pereiaslav, Chernihiv and Volyn'.

Art pieces produced at the monastery's workshops have features of traditional Ukrainian art. In book illumination the Byzantine lacework ornaments were replaced with the Ukrainian floral ornaments. Motifs of Ukrainian folk art are to be seen in the embroidery of chasubles, shrouds and cassocks.

The monastery developed cultural contacts with the Balkan countries. Following in St. Anthony's footsteps many monks

made pilgrimages to Mt. Athos as well as to other monasteries in Bulgaria, Serbia and Greece. They founded the Russian-Ukrainian monastery of St. Panteleimon in Athos. Ukrainian icons, shrouds, antimensions and other sacred objects presented by pilgrims from Kyiv are to be found in many churches and monasteries situated on the way from Kyiv to southern Greece. When in the mid-fourteenth century Greece and the Balkan countries were overrun by the Turks, the number of Orthodox people coming from these countries to Kyiv greatly increased. Though the former Kyivan Rus' principalities groaned under the Mongol-Tatar yoke they heartily welcomed Bulgars, Serbs, Macedonians and Greeks who had fled the Turks. The influence of the Balkan artists is manifested in book illumination. Cyprian and Gregory Tsumbluk, well-known masters of book illumination from Trnovo, the capital of Bulgaria before the Turkish invasion, worked in Kyiv for many years.

In the second half of the fourteenth century Belorussia and northern Ukraine found themselves under the protection of the Great Lithuanian Principality that sent its civil and military authorities to Ukrainian cities and towns. Through them the princes' reign was restored. The princes were both of Slavonic and Lithuanian descent. However, the Lithuanian governors and princes proved to be unable to protect the country from the Tatars' outrage. During the period that Kyiv was under the Lithuanian Protectorate (1362-1569) the Caves Monastery was plundered by the Mongols and Tatars many times. In 1482 it was devastated by the horde of Mengli-Ghirei. The Lithuanians did not do their best to resist the Mongols and even sometimes stripped the Ukrainian and Belorussian monasteries of their valuable objects. No wonder that pieces of art dating back from the thirteenth-fifteenth centuries are few. This witnesses not to the inability of the Caves' monks or their lack of talent but rather to constant predatory incursions.

However, we are fortunate to have the monastery's most valuable heritage preserved – its spirituality. In the period of the Mongol oppression the monastery developed homiletics and church singing. The Liturgy being the main Orthodox divine service gave an impetus to composing the famous Kyiv Caves' chants which are sung not only in Ukraine but in all Orthodox countries. The monastery introduced symbolical forms of all services from baptism to requiem services influenced by Ukrainian folk tradition. These forms were recorded in Petro

Mohyla's *Trebynk (Book of Prayers)* in the first half of the seventeenth century.

The monastery enriched medieval Ukrainian literature with writings of all genres – chronicles, sermons, lives of saints, accounts of pilgrimages to Palestine, Athos, Byzantium and other countries. The monks' reverence for the history of the Kyiv Caves deserves special mention. The *Paterikon* consisting of letters by Simon, Polikarp and Acindynus was the monks' book and helped them to endure the hard time of the occupation reminding them of the monastery's founders and holy monks of the past.

Until the early fifteenth century the thirteenth-century *Paterikon* retained, for the most part, its original form. In 1406 Arsenius, future bishop of Tver, revised the old *Paterikon* omitting some unimportant details and adding some stories from chronicles and lives of the Caves' saints which had escaped the attention of the old *Paterikon* authors.

In 1460 Cassian and Acacius revised the text of the *Paterikon* again replacing obsolete expressions, words and grammar with contemporary ones. Cassian also improved the style of some stories transposing some episodes, adding his estimation to these or those events and using some rhetorical devices.

The *Paterikon* was constantly read aloud to those who had just taken monastic vows as well as to the old monks who had poor eyesight and could not read it themselves. In the old *Paterikon* and its revised versions stories were arranged in accordance with their subject-matter. Criticism of those who listened to the reading of the *Paterikon* helped Cassian to better its composition. He made a new revision of the book adding some explanations and materials that were lacking and rearranging all the stories in chronological order. This second version of Cassian completed in 1462 is the one we can read today.

Cassian was neither an hegumen nor an archimandrite, i.e., he was not in a position of authority. He was one of many talented men – doctors, artists, writers, illuminators – who laboured in God's field.

After the fall of Constantinople and the disintegration of the Byzantine Empire in 1453 the Ukrainian Orthodox Church found itself in an awkward position. The Metropolitanate of Kyiv founded in 1037 had been and still was in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. But as Byzantium had been conquered by the Turks the Patriarchate couldn't exert

power to help the metropolitanate. There was another metropolitanate – that of Halych founded in 1303 – in Ukraine. The two metropolitanates joined together and formed the Metropolitanates of Kyiv and Halych. If Kyivan Rus' had not been invaded by the Mongols that metropolitanate would have probably been reformed into an independent patriarchate. Unfortunately, the Ukrainian Church was not supported by the state which didn't exist. In 1471 the Kyivan principality, which had been weak and had defended the Church against its enemies, ceased to exist. The weakened Patriarchate of Constantinople, the strengthened Moscow Metropolitanate (since 1589 the Patriarchate of Moscow) and the papacy struggled to include the Ukrainian Church in their jurisdiction.

The Kyiv Caves Monastery was in the very midst of this struggle. It had been officially subjected to the Patriarchate of Constantinople for many years but also had close contacts with the Metropolitanates of Kyiv and Halych. The end of the Mongol oppression in the second half of the fifteenth century and the foundation of the Zaporizhian Sich ("Cossack Republic") which defended Ukraine against the Turks and the Crimean Tatars in the late fifteenth century gave some consolation to the monks in the aggravated situation. But they had to trust only in God and their own efforts.

The monastery even profited from the weakening of the Byzantine control over its church services and artistic and cultural activity. Constantinople had forced the Greek tradition on the monastery to the detriment of its local traditions. Lessening of its influence gave way to the development of local motifs and traditions in all aspects of the monastery's life and activity. The sixteenth century saw the appearance of a new artistic style called the Ukrainian Renaissance. Though it coincided with the Italian Renaissance in time, it had not been caused by the latter (though in the fifteenth and sixteenth centuries the two countries maintained constant contacts – the Kyiv Metropolitan Isidore participated in the meetings of the Orthodox-Catholic Council at Ferrara and Florence in 1438-39, the Ukrainian scholar Yuri Kotermak-Drogobychsky was a professor at the Bologna University, Italian architects and artists worked in L'viv, etc.). The Ukrainian Renaissance was not the result of Catholic influence as it was born in the Kyiv Caves Monastery which had never been influenced by Catholicism, and later was spread to Volyn' and Halychyna situated closer to the Catholic world.

This "Orthodox Renaissance" was provoked by a certain feature of Ukrainian art which it shared with the art of the Mediterranean countries, namely its striving for harmony. This striving is to be seen in the architecture of an ordinary Ukrainian house, the Ukrainian folk embroidery, carving and decorative murals. It had manifested itself in secular folk art at first but after the weakening of Greek control over the Ukrainian Church it characterized church art as well. The monastery "blessed" the combination of Byzantine traditions of church art with features of the harmonious and lively Ukrainian folk art, which gave birth to and later promoted the development of the Ukrainian Renaissance. The sixteenth century was the golden age of book illumination. Almost every book was lavishly illuminated and illustrated. Paper was often used instead of parchment that was too expensive. Manuscripts produced at the Kyiv Caves were valued more than those copied at other monasteries because there were practically no mistakes in them, the handwriting was elegant and met all the requirements and they were significantly illuminated. The prestige of the monastery's school of calligraphy and book illumination was no less than that of the most famous publishers of later date.

As Kyiv chants were very popular the monastery produced many *Hirmologions* (liturgical books containing canticles and psalms with a fixed rhythm or melody – chant). Their title pages and initial letters were usually decorated in the style of the Ukrainian Renaissance, the beginning and the end of every psalm was adorned with elaborate ornaments. *Hirmologions* that were made to be sold or presented to other monasteries were more lavishly decorated than those executed for the monastery. The Kyiv Caves' *Hirmologions* are to be found not only in Russia and Belarus but also in the Balkan countries, Syria, Palestine and Egypt. The Ukrainian Renaissance was spread to all parts of the country – from Halychyna and Western Volyn' (Kholm and Peremyshl) to Chernihiv. It predominated in different arts and crafts in those regions. Halychyna gave fine samples of the Renaissance architecture and stone carving. In other regions the influence of the Ukrainian Renaissance was strong in applied arts. Kyiv and Volyn' are famous for the Renaissance book illumination. Volyn's sixteenth-century book miniatures surpass those of the Kyiv Caves in beauty. A genuine masterpiece of book illumination is the Gospel of 1556-61 from the village of Peresopnycia (when the first president of Ukraine Leonid Kravchuk

swore the oath, he put his hand on this very Gospel). The Kyiv Caves' book miniatures are not so luxurious. Predominating in them are graphic elements. They are elegant, elaborate and executed in exquisite colourscale. They are marked by good rhythm and harmony of forms and proportions.

Other arts also had features of the Ukrainian Renaissance. Numerous workshops of the Kyiv Caves produced icons, churchplate and mounts for altar Gospels not only for the monastery but for many Kyiv churches as well as for other monasteries in Ukraine and outside it. The monastery was not conservative, i.e., adhering to the only style and type of iconography. It developed and spread new artistic ideas and trends both in church and secular art. Art trends originating in the sixteenth century were to flourish later.

In the most difficult period when the monastery was deprived of any support by the state and the Patriarchate of Constantinople it not only opposed the evil pagan world but contributed to Ukrainian art, culture and spiritual life. In those hard and dark ages its "everlasting light" shone brightly giving hope to everybody.

III. The Golden Age

Eighty or even eighty-five per cent of all the books written about the monastery's ten-century history deals with the period of the seventeenth-eighteenth centuries. It is by no chance that these two centuries have always been of utmost interest to historians. We don't know what awaits the monastery, this gem of Christian architecture, in future but the seventeenth and eighteenth centuries proved to be the climax of its spiritual and cultural mission surpassing the six previous and two following centuries. This was its golden age when it was something greater and more important than an ordinary monastery.

By that time Ukraine had lost its independence; its spiritual activity was concentrated in self-governing centres like the Kyiv Caves. Nations that lived in independent states built palaces, castles and kremlins for their kings. The Ukrainians could not do that and spent all their money on building and decorating churches and making beautiful icon-frames adorned with precious stones, gold and silver. The monastery's great artistic treasures of these two centuries impressed all foreign visitors. In the seventeenth century the Zaporizhian cossacks who defended Ukraine's southern frontier against the Muslim-Turks and

Tatars – tried to reestablish the state which had ceased to exist four centuries before. Hetmans Petro Konashevych-Sahaidachny, Bohdan Khmelnytsky, Ivan Vyhovsky, Petro Doroshenko and others paid great attention to make Ukraine a constitutional monarchy but the historical situation was unfavourable. In the late seventeenth century Ukraine was divided into several parts controlled by other countries, the largest parts became subjects of the kingdom of Poland and the Muscovite state.

In this situation the Kyiv Caves Monastery with its age-old traditions became the centre of spiritual activity and culture embodying the hope of people of all parts of Ukraine. It had an influence not only on other monasteries and Kyiv but on the whole of Ukraine. The first Kyiv Caves' monks were hermits and desert dwellers who had fled the world and hid themselves in the caves. But God put an end to this secluded life making the monastery a light for the outside world. In the seventeenth and eighteenth centuries the Kyiv Caves had a tremendous impact on Ukrainian society. Almost every bishop, archimandrite and rector of a theological school was one of those who had taken monastic vows in the Kyiv Caves. Artistic ideas, literary styles and spiritual initiatives born in the monastery were spread to the ends of Ukraine, including the parts controlled by Poland, Russia and Hungary, and sometimes outside it.

The construction of churches interrupted by the Mongol-Tatar invasion was resumed. The monastery became a major centre of church architecture where a new national style was formed.

The first printing house in the central and eastern Ukraine was founded there. It gave fine samples of book-printing and illustration.

Artistic workshops of the monastery became known in other countries. There Ukrainians, Russian, Belorussians, Serbs, Bulgars, Greek, Moldovians, Poles and others studied iconography, engraving, drawing and other crafts.

There also developed the first Ukrainian metal engraving which later superseded engravings on wood.

Major theological treatises, literary works of all genres, polemical essays and even religio-political documents were written there.

The monastery was one of the founders of the Kyiv Theological Academy, the first school of higher in Eastern Europe,

uniting the monastery school and the Brotherhood School in 1632.

The monastery was a major scene of the dialogue between the Orthodox and Catholic Churches and the centre of Orthodox theology. Remaining faithful to Orthodox teaching the best theologians spoke for toleration and mutual understanding, rejecting fierce anti-Catholicism. This is a short review of the monastery's "golden age". Each of the above items deserves a detailed description which would make a book. We will expand on some of them which characterize the monastery's historical and spiritual function to be a light for the world.

The golden age of the monastery did not coincide with that of Ukraine. The seventeenth and eighteenth centuries were almost as tragic as the period of the Mongol-Tatar invasion. I will not dwell upon this as information about that period is to be found in any objective textbook on Ukrainian history or encyclopedia. I would like to emphasize the fact that the achievements in secular culture were incomparable to the spiritual endeavours of the monks who created genuine culture marked with high Christian spirituality.

In 1596 in accordance with the decisions of the Brest Council some Ukrainian and Belorussian eparchies (dioceses) of the Kyiv and Halych metropolitanates were given to the jurisdiction of the papacy but the Orthodox rite (liturgy, discipline, etc.) was preserved in them (the Uniate Church). This event caused heated debate which went on for half-a-century. The debate showed that the Orthodox Church needed to develop its apologetics and missionary work, to improve its theological education and to do its best to overcome some conservative tendencies. The Patriarchates of Constantinople and Moscow demanded obedience and money but did not render help to the Ukrainian Church that was in need and the Kyiv Metropolitan Mykhailo Rohoza had to seek help from the papacy.

The Kyiv Caves Monastery didn't join the Uniates. At the same time the monks of the Kyiv Caves realized that they should make every effort to improve the situation the Ukrainian Orthodox Church. To do this the monastery founded its own school for young men and a printing house.

In 1606 Archimandrite Elisha (Ielysej) Pletenetsky of the Kyiv Caves bought printing machines in Halych and invited printers, book binders, etc., who were easy to find in Halychyna and Volyn' (L'viv and Ostrich) where the first printing houses

had appeared much earlier – in the 1570s. Some problems arose and the printing house was not set working until 1616. *The Book of Hours* was the first to be printed there. This type of book was read both at home and in schools. In 1615 the archimandrite opened a school for boys in the monastery and the *Book of Hours* was printed mostly for the school. The first rather small book followed by the *Anthologion* (1619) containing services for main church feasts of the year, a book of one thousand pages, illustrated with numerous reproductions of wood engravings. It won popularity in Ukraine and the whole of the Orthodox world. Every priest wanted to have it. The monastery proved to be a major publisher of Christian literature in central and eastern Europe.

Almost every year the monastery published Orthodox best-sellers – *Nomocanon* (1620, 1624), *Priest's Manual of Prayers* (1620), *Commentary of St. John Chrysostom on the Fourteen Epistles of the Apostle Paul* (1623), *Commentary of St. John Chrysostom on the Acts of the Apostles* (1624), *St. Andrew of Caesarea Commentary on the Apocalypse* (1625), *The Lenten Triodion's* (1627), *Spiritual Guide by Abba Dorotheus* (1628), *The Book of Akathists* (1629), *The Easter Triodion* (1631) and many others.

In the 1630s and 1640s the Kyiv Metropolitan Petro Mohyla (Peter Mogila), an outstanding figure in the seventeenth-century Orthodox world, greatly contributed to the monastery's publishing activity. He edited and prepared many books for publication. He was in a high position in the Church but willingly edited books and even read proofs. His two books – *The Orthodox Confession of Faith* which he wrote and *The Euchologion* (the book containing liturgies, sacramental rites, etc.) which he edited – are well known in the Orthodox world. Petro Mohyla was famous for his reforms of the Ukrainian Church. He was a patron of the arts and founded the Kyiv Academy of Arts which was named after him in 1647 when he died. He published the Kyiv Caves *Paterikon* (*Vita Patrum*) in Polish and soon after his death it was illustrated and published in Ukrainian. He promoted the development of iconography and engraving in the early Baroque style.

The Orthodox art and architecture are often considered conservative, based exclusively on the Byzantine tradition and rejecting other styles. It is true that national features and traditions were not promoted in the Orthodox church architecture all

round the world, especially in the countries in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. But in the countries of southern and eastern Slavs, artists and architects did not adhere exclusively to the Byzantine patterns making use of local tradition as well. The Kyiv Caves were a stauropegial monastery (i.e., directly subject to the Patriarch rather than to the bishop of the diocese) and were independent not only in administrative matters but in art and architecture. The monks lead ascetic disciplined life but were given free rein in their creative activity. Instead of adhering strictly to the traditional Byzantine style they used elements of the Renaissance, Baroque, Rococo and Classical styles and created Ukrainian versions of these styles. For that they were often rebuked by visitors from Constantinople, Moscow and other eastern Orthodox centres who accused them of "Latin heresy", "orientation toward Luther" or of "being influenced by gloomy Catholics". The Ukrainian versions of European styles were considered to be the result either of secularization of church art and architecture or of the influence by the Catholic and Protestant West.

These accusations were as a rule groundless. The Ukrainian Church art including that of the Kyiv Caves was characterized by a certain "openness" which seemed strange to the Orthodox from other countries. The Ukrainian Church art was not as much influenced by the West as it reflected the tastes of ordinary Ukrainian people who were very friendly and open-minded and maintained constant contacts with their neighbours both in the east and in the west. That is why features of different cultures were combined in their art and everyday life.

Of course it is unusual that the oldest Orthodox monastery became a centre of the Renaissance culture in the sixteenth century and initiated a new Baroque style in the seventeenth century. That style comprising traditional Baroque and local Ukrainian features was called Ukrainian or Cossack Baroque style and predominated in art and architecture for almost two centuries.

Significant cultural phenomena are usually brought in by outstanding men possessing taste, knowledge, strong will and power. Every nation has had such men in different periods. Most of them are usually close to those who rule the country and live and work in political centres. If Ukraine had been an independent state such talented men could have been found among courtiers or political leaders. But Ukraine was a sort of colony and men of talent preferred acting in its church rather than in its

political spheres. The Ukrainian Church was the only organization able to exert real power – that of the spirit. The most gifted men lived and worked in monasteries which had been allowed spiritual freedom and independence. To be met in the seventeenth century Kyiv Caves were Elisha (Elysej) Pletenetsky, Zachariach (Zakharyj) Kopystensky, Pambo (Pamvo) Berynda, Laurentius (Laurentyj) Zyzanij, Cassian Sakovych, Job (Iov) Boretsky, Petro Mohyla (Peter Mogila), Parthenius (Parfeny) Molkovitsky, Michael (Mykhailo) Foinatsky, Elias (Ilia) and Taras Zemka and other founders of the early Ukrainian Baroque style.

The first Baroque features appeared in engravings illustrating books published by the Kyiv Caves Monastery. As soon as the first printing houses were opened in Kyiv engraving on wood flourished there. Kyiv's engravings differed from those of L'viv and Ostrih made in the 1570s and 1580s. Engravings executed in the early seventeenth century (for example those illustrating the 1619 *Anthologion*) were marked with both Byzantine and Renaissance features. Books published in the 1620s and 1640s were illustrated in the Renaissance-Baroque or pure Baroque styles characterized by numerous representations of triumphal acts, pathetic rendering of movement, voluminous and massive figures, contrasts of every kind and new interpretation of floral ornaments. The latter abounding in bends and curves played more significant a role in the Baroque compositions. The proportionality and symmetry of the Renaissance ornamentation were not to be found in the Baroque ornamental frames, initial letters, etc. The so-called asymmetric was introduced in art along with voluminous impressive forms. Transition from the traditional Byzantine and Renaissance forms to new Baroque ones was not momentary but took a long time. Engraving had an influence on all arts and crafts to be found in the Kyiv Caves' workshops. The same process took place in book illumination, embroidery, metalwork and carving.

The Baroque style was firmly established in Halychyna and Volyn' at the turn of the sixteenth century. However, in central Ukraine it had more features characteristic of national art, both folk and professional. The Kyiv Caves' craftsmen and artists including monks and laymen had a feeling for national tradition and used only those features of the Western counter-reformation Baroque style that were in conformity with the local artistic style. They preferred local features to foreign ones.

That is why the unique Ukrainian Baroque originating from the monastery's workshops existed for almost two centuries (until the end of the eighteenth century) and was spread from church art to folk art where it was known as Cossack Baroque.

It is usual that secular art brings in new ideas influencing church art. The situation in Ukraine was different. Having cultural traditions Ukraine hadn't had any state organization since the Mongol invasion and all attempts of its hetmans to restore it in the sixteenth-eighteenth centuries were opposed by its stronger neighbours. Thus it was the church and not the state that kept traditions of the Ukrainian art and culture and gave all the major commissions to design buildings, paint frescoes and icons, make churchplate, illustrate books, etc. No wonder that the Kyiv Caves Monastery became some sort of the "ministry of art" where new artistic ideas and tendencies were born and then adopted by secular art. In the seventeenth and eighteenth centuries the monastery's hegumens and archimandrites were the most outstanding figures, men of letters, artists and theologians. The monastery's hegumens and archimandrites were often appointed rectors of the Kyiv Theological Academy and even Kyiv metropolitans. All decisions concerning education, culture and art rested with the Kyiv Caves Monastery which, however, did not take part in politics. Even if the monastery's archimandrites had been well-known Cossack military leaders before [for example Meletius (Melety) Vuiakhevysh in the late seventeenth century] as soon as they took monastic vows they gave up their political career and dealt only with problems of education and art. The Church did not attempt to exert influence upon politicians or to become a political power.

All kinds of art and every genre were developed in the Kyiv Caves. Almost all books and booklets appearing in central and eastern Ukraine in the seventeenth century were published and printed by the monastery except for just a few printed by itinerant printing offices that occasionally visited the Dnipro's banks.

In the last quarter of the seventeenth century Chernihiv's archbishop Lazarus (Luka Baranovych) founded several printing houses to compete with the Kyiv Caves but they soon lagged behind the Kyiv Caves. In the seventeenth century the monastery contributed to the restoration of national culture in Kyiv and in the whole of Ukraine.

Since the Mongol-Tatar invasion the old stone churches had been either in ruins or constantly subjected to routine repairs. They had lost their majesty and needed a capital restoration. The Kyiv Caves' monks took the initiative. Archimandrites Elisha Pletenetsky, Zachariach Kopystensky and Petro Mohyla (since 1632 Metropolitan of Kyiv) collected money for the shoring up of monks' underground cells and six underground churches (three in the close Caves: St. Anthony's, St. Barlaam's and Church of the Presentation of the Virgin in the Temple and three in the Far Caves: Church of the Nativity of the Virgin; the Annunciation Church and St. Theodosius'). The ceilings were heightened and reshaped in the form of vaults, the walls were faced with masonry and iconostases were installed in the churches. Special niches were made for sarcophagi with holy relics (all in all there were seventy-three sarcophagi in the Close Caves and forty-five in the Far Caves). To be found these were holy relics of Nestor the Chronicler, Agapitus the healer, iconographers Alypius and Gregory, warrior Theodore Ostrozhsky who had taken part in the battle at Grünwald and others.

In 1632 Petro Mohyla signed an agreement with Ladislaus II, king of Poland, on the restoration of old Orthodox churches. The period of large-scale restoration began which was developed into large-scale construction of Orthodox churches, unknown in Ukrainian history since the time of Kyivan Rus' princes. St. Sophia's Cathedral, St. Michael the Archangel's Church in the monastery of Vydubychy, the Desiatynna Church of the Theotokos and many other churches in the Ukrainian provinces were restored. New buildings were being built in the Kyiv Caves.

The restoration of old churches and construction of new ones were slowed down by Mohyla's premature death (1647) and a destructive and bloody war with Poland (1648-51). While Mohyla was alive only the medieval Saviour Church at Berestove outside the monastery was restored. The church built in 1113-25 under Volodymyr Monomakh had replaced an old wooden church. It was partly destroyed by the Mongols and later by landslides. In 1640-43 architects invited by Metropolitan Petro Mohyla restored the church's oldest part and added three altars and a portico to it. Inside it was decorated with frescoes painted by monks from Athos in the Byzantino-Renaissance style. In the monasteries of Athos the Byzantine style had been still predominating, but the above-mentioned monks influenced

by Ukrainian art which had adopted Renaissance ideas employed features of both styles. Thus frescoes are a traditional element of Orthodox churches but their colourscale based on blue, red and brown tones reminds that of murals produced in the Balkan countries.

The figures are three-dimensional, which is characteristic of Ukrainian art. The portrait of Mohyla holding a model of the restored Saviour Church was painted in the style of the seventeenth century Ukrainian icons which often showed some historical figures kneeling or standing before Christ or the Theotokos. Mohyla is depicted kneeling before Christ in the *Deisis*. This fresco is to be seen above the arch leading to the altar. Such portraits of donors were rather rare in Ukrainian frescoes. This one is painted with great skill.

The employment of Renaissance and Baroque elements in Ukrainian art was organic and many visitors from other Orthodox countries appreciated it and considered it worth imitation. The Syrian Archdeacon Paul of Aleppo who accompanied the Antiochian Patriarch Macarius during his visit to Ukraine and Russia in the mid-seventeenth century expressed his great admiration for Ukrainian architecture, iconography, books, church singing and crafts. Paul writes that every new church they saw was better than the previous one, more magnificently letter decorated, higher and bigger. Their iconostases and icons surpassed in beauty all the others they had seen in the east and Balkan countries. Paul tried to explain why the skill of local architects, iconographers, portrait painters, book printers, engravers and other craftsmen was so great. He named three reasons: a) high level of culture and education in Ukraine (Paul was surprised by the fact that almost every village ran a school); b) customers' insistence on a high standard of all commissioned objects and art pieces; c) painters' ability to combine Eastern iconography with the best features of Western painting (Paul described this as "the influence of German and Polish artists"). Describing the singing of canticles in the Kyiv Caves and Ukrainian folk songs he wrote that they were nice, pleasing, sung with one's heart: "the Ukrainians are passionately fond of music, their melodies are sweet."

Thorough analysis of the words of Paul of Aleppo and other visitors shows that they write about new buildings and works of art that appeared in the sixteenth and the first half of the seventeenth centuries which were executed in the Syncretic

Ukrainian Baroque and Renaissance styles. Paul of Aleppo and Patriarch Macarius visited Ukraine during the war of 1648-54 when all the church construction and iconography were stopped. And when Paul praised new churches and icons he meant those built and painted in the period of Petro Mohyla. The latter's cultural initiatives were resumed as soon as the war finished – in the 1650s – early 1660s; his work was continued by hetmans following him – Ivan Vyhovsky, Yuri Khmelnitsky (Bohdan's Khmelnitsky's son), Ivan Teteria, Petro Doroshenko and Ivan Mazeppa. Hetmans that ruled Ukraine in the second half of the seventeenth and early eighteenth centuries paid more attention to monastic and church culture than their predecessors, which probably explains why the unfavourable results of the war (1648-54) and division of Ukraine between Poland and Muscovy was not as tragic for art and culture as they were for other spheres of national life. Hetmans were gradually losing their political and military power. Culture was the only sphere in which Ukraine kept its independence. Following in the footsteps of Petro Konashevych-Sahaidachny and Petro Mohyla hetmans and metropolitans, governors and hegumens contributed to the development of art and culture. The Kyiv Caves became a sort of treasury, enormous sums of money were spent on the construction and decoration of churches. Hetmans who were subjected to Moscow and Krakow preferred to donate money to the Ukrainian monasteries than to pay taxes to the occupants. Muscovy and its patriarch having their own plans for the monastery also presented to it churchplate, gilded silver icon-frames (which were unknown in Ukraine until the mid-seventeenth century), brocade, chasubles, cassocks, etc. At the same time many old icons painted in the period of Kyivan Rus' as well as the best icons painted not long before were exported to Moscow and the most talented architects, artists, book illuminators and printers, engravers etc., were invited to live and work there. Konstantin Kharlampovich, a well-known church historian, called this phenomenon "Little Russia's (Ukrainian) influence on Great Russia's church life." Architects and artists were followed by graduates from the Kyiv Theological Academy and well-educated monks from the Kyiv Caves and other Ukrainian monasteries, some of whom were forced to move to Moscow. That brain drain was initiated by Peter I, the first Emperor of Russia, and continued by the Emperors that followed him.

The Kyiv Caves Monastery was held in the greatest respect by all classes of Ukrainian society because all its archimandrites, monks and novices were patriots who had preserved the pure Orthodox Faith in the most difficult periods of the Brest Uniate Council (1596) and the war of 1648-54. The monastery did not hasten to express its loyalty to Russian tsars after the Pereyaslav Agreement (1654) attaching left-bank Ukraine to Russia, and after the Kyiv Metropolitanate had been transferred from the Patriarchate of Constantinople to that of Moscow (1686) it remained a stauropegial monastery. The monastery's high moral and spiritual standard, its non-interference into political affairs, its contribution to the development of Orthodox theology and art made it popular among church and secular authorities. The well-to-do donated money to the Kyiv Caves allowing the monastery to start replacing its old dilapidated buildings with new ones, put up new churches, cell-dwellings and auxiliary structures. Two cycles of engravings illustrating the Kyiv Caves *Paterikon* depicts the monastery as it looked in the mid-seventeenth century (1661 edition) and the late seventeenth century (1702 edition). They witness to great changes that had taken place in its architecture. *The Book of Akathists* (1654 and 1677) and the *Book of Services* (1708) are also illustrated with engravings depicting the monastery's architectural views. Comparison of engravings executed in different periods shows that the Dormition Cathedral, the monastery's main church, which was also called the Great Church, was the first to undergo capital rebuilding, restoration and redecoration. Until the mid-seventeenth century the cathedral looked exactly as it had been after its construction in 1078-89.

In 1654-61 it was completely redesigned and surmounted with a new top with five domes; also, side altars were added to it. In the 1670s its western facade was rebuilt, six new side altars decorated with pediments were added to it and a new dome was placed above its main entrance. All the domes were reshaped – its new faceted onion-shaped domes were typical of the Ukrainian Baroque style. Hetman Ivan Mazepa also contributed to the monastery's reconstruction and decoration. The years of his rule (1687-1708) were the heyday of Ukrainian culture, first of all of its architecture and painting. He was a patron of the arts ranking among the first famous figures – princes Yaroslav the Wise, Volodymyr Monomakh, Danylo of Halych, the Ostrozhskies, metropolitans Josyf Veliamyn Rutsky and

Petro Mohyla, hetmans Sahaidachny and Vyhovsky. He allocated money to culture, art and education which were in a poor state after some failures of his predecessors – hetmans who had governed Ukraine before him in the seventeenth century – thus attempted to promote them. For the twenty-one years of his hetmanate he gave money for the construction of twenty majestic stone churches (six of them in Kyiv), many schools, hospitals and governmental offices (residences, church and army offices) and reconstruction of the Kyiv Theological Academy. Also, numerous churches and public buildings were reconstructed. Mazeppa often discussed with architects and artists their projects. In his time the Ukrainian Baroque style was established in architecture, art and music. The period which was a climax, in the two-hundred year history of Baroque style was called the period of Mazeppa's Baroque.

Mazeppa took great care of the Kyiv Caves.

He not only fortified to defend against invaders and robbers but redesigned its structures in conformity with new architectural styles and the latest building technologies of the day.

Under Mazeppa's predecessor, hetman Ivan Samoilovych, cossacks had built an earthen rampart round the monastery. Mazeppa put up a fortified wall with eight towers and gateway churches on the rampart. The old Trinity Church above the western gate was redesigned in the Ukrainian Baroque style. The Church of All Saints, a genuine masterpiece in Mazeppa's Baroque style, was put up above the northern gate used for household purposes. The Resurrection and St. Theodosius' churches were constructed outside the monastery (holy relics of St. Theodosius were kept in the latter). Not far from the western gate there were the monastery's hospital structures. A small one-domed church designed in imitation of a cozy Ukrainian village house consisting of two parts was added to them.

The Lower Monastery which was more modest than the upper one was also improved by Mazeppa. In 1700 the old wooden Church of the Exaltation of the Holy Cross in the Close Caves was replaced with a new stone one. In the Far Caves an old church was also replaced with a unique magnificent Church of the Nativity of the Virgin. The seven-domed church harmonized well with the scenery. The construction of the two churches in the Lower Monastery was financed by Mazeppa's associates: the Church of the Exaltation of the Holy Cross by Poltava's colonel Gertsyk and the Church of the Nativity of the Virgin by

Bila Tserkva's colonel Mokievsky. Even more churches were constructed in the monastery in the 1690s and the early eighteenth century.

In dealing with Emperor Peter I who wanted to put an end to what remained of Ukraine's independence Mazeppa proved to be a dexterous diplomat. He used his talent and abilities of a diplomat to promote Ukrainian culture's (and the monastery's) development. When Peter I visited Ukraine in 1706 Mazeppa persuaded him to allocate money for the construction of fortifications around the monastery. The Emperor agreed and took part in laying the foundation stone of the monastery's fortress. Mazeppa died before it was completed but his ideas were being put into practice for many years even after his death. When Mazeppa, in alliance with the Sweden tried to liberate Ukraine he was called a traitor by Peter I. But for the Ukrainian people Mazeppa was a great statesman, patriot and patron of the arts.

In April 1718, a fire destroyed all the wooden structures and damaged many stone ones in the monastery. Many ancient manuscripts, the monastery's library, book depositories, iconography, engraving and many other workshops were burnt down. Historians think that the fire was caused by a lighted candle which the hegumen had left in his cell. As a result the monastery lost many of its art treasures and ancient documents which were irreplaceable. But as it often happens after such disasters the monks paid great attention to restore everything that could be restored. They doubled their zeal to do this. At that period Peter I issued a number of decrees prohibiting the use of Ukrainian in church books and to give Ukrainians the highest church and secular posts, introducing more severe censorship and restricting employment of traditional Ukrainian features in iconography, architecture and decorative arts.

That epoch witnessed a certain paradoxical situation. The Ukrainian Church had to obey the Holy Synod's order proclaiming Mazeppa to be a traitor and anathematizing him (that anathema was pronounced by the church in accordance with Peter I's order, which was against canon law). But at a certain moment of the Liturgy when priests came out of the altar with the Holy Mysteries they prayed for the founders and donors of the church asking the Lord to remember them in His kingdom and Mazeppa had been a founder and donor of numerous churches and monasteries in Ukraine thus he was anathematized and prayed for during one and the same divine service. There was another para-

doxical situation. While the hatred for Mazeppa was forced upon the Ukrainian Church, after the fire of 1718 the Kyiv Caves restored in the tradition of the so-called Mazeppa's Baroque style, characterized by majestic expressive and dynamic forms. The name of Mazeppa was not mentioned but everybody knew that decoration of the new Dormition Cathedral, its frescoes and the frescoes in the Holy Trinity gateway Church as well as its icons, engravings and drawings were executed in Mazeppa's Baroque style.

Many of the Kyiv Caves' monks were to thank Mazeppa for their good education or church career in Moscow and St. Petersburg; it was difficult to replace them with anybody else. Among them were archimandrite Anthony (secular name Alexander) Tarasevych, an outstanding engraver and teacher, archimandrites Roman Kopa and Hilarion Nehrebetsky, Kyiv Metropolitan Raphael Zaborovsky, a well-known patron of Ukrainian art, and the last hetman of Ukraine Danylo Apostol. When they had been young men they had been promoted to higher ranks by Mazeppa's administration or Mazeppa personally. Ukrainian art, its characteristics before Mazeppa, in his time and after him were known in the Russian capital, and many architects and artists who worked in Mazeppa's Baroque style were invited to St. Petersburg and Moscow. Among them were architect Ivan Zarudny, artists Leonty Tarasevych, Mykhailo Karnovsky, Hryhory Tepchehorsky and Ivan Liubetsky. That is why the Emperor's government failed to lessen Mazeppa's influence not only in the "rebellious" Ukraine but in Russia as well.

In the eighteenth century the formation of the monastery's ensemble was completed. At that time it already looked the way it does today. The monastery was reconstructed in the Ukrainian Baroque style which has been preserved in spite of later additions and influences of other styles.

The restoration began immediately after the fire of 1718. The "Great Church" (the Dormition Cathedral) was the first to be restored. For eleven years it underwent many alterations but its original outlay was preserved. The height of all seventeenth century additions was increased so that they reached to the roof, all the facades except the eastern one were divided into two storeys and decorated with carved pediments, volutes and golden disks (this was done by Stepan Kovnir and Yuri Bilinsky). The windows and doors were decorated with mouldings and wood carvings. Both storeys had cornices and the frieze running

round the cathedral's walls was decorated with ceramic rosettes. Apses at the east end of the cathedral were embellished with magnificent carved ornaments with motifs of vine, roses and sun flowers in the Ukrainian Baroque style. The reconstruction and redecoration was completed in 1729. Hetman Ivan Skoropadsky gave money for a new iconostasis to be carved by Hryhory Petrov. Icons for it were painted by Jakym Hlynsky who had studied iconography at the monastery's workshop. The Holy Gate was executed by Mykhailo Yourevych and golden icon-frames were made by Ivan Ravych, Hryhory Protsenko and Samson Strylbytsky. Numerous graves including the one of Volynian Prince Konstantin of Ostrih with a tombstone sculpture in the Monnaerist style were preserved in the course of reconstruction.

Ivan Maksymovych, Makar Hryhoriev, Feoktyst Pavlovsky and others headed by Stefan Lubenchenko who had studied painting in Poland and Italy, painted murals on the subjects from the Bible, the history of the Ukrainian Orthodox Church (representation of saints and outstanding figures of the Church) and the history of Ukraine (representations of princes, hetmans, warriors and monastery donors). The Holy Synod in St. Petersburg was displeased by the representatives of historical figures that were against the canon. But they were so beautiful that the monks preserved them. It was only in the late nineteenth century that in accordance with Alexander III's order that they were scraped off.

As soon as the Dormition Cathedral's reconstruction was completed redecoration of the old Holy Trinity Church situated above the main entrance to the Upper Monastery began. In 1731-32 it was decorated in magnificent Baroque style. Its moulded and carved ornaments, cartouches (by Vasyl Stefanovych) and pear-shaped gilded dome (by Yuschenko) were even more splendid than those of the Dormition Cathedral. Ivan Maksymovych and Feoktyst Pavlovsky who had painted the Dormition Cathedral's walls when they had been disciples, now produced murals for the Holy Trinity Church. They were later assisted by Zakhary Golubovsky and Musy Yakubovych (the latter painted the facades and figures of saints in the cartouches carved in the plaster in Rococo style) as well as by Ivan Kodelsky. The most famous Kyivian artist Alypius (Alympy) Halyk who headed the monastery's icon workshop in 1744-55 also contributed to the decoration of the church. Unlike the Dormition

Cathedral's murals those of the Trinity Church have been well preserved to this day. They are typical samples of Baroque art expressing joy and hope without dramatism, contrasts and violent passions. They are held in great esteem by art critics for many reasons. First all of, they have been preserved and made into a single whole. Second, to be seen these are mostly many-figured compositions (Christ Teaching the Apostles, The Vision of St. John, Jesus Clears the Temple, the First Ecumenical Council and The Righteous Going to Paradise). Manifested in them are typical features of Ukrainian Baroque style which is calmer and more impassionate and majestic than Western Baroque, all the movements are conveyed without tenseness and fierceness characteristic of Western art. Third, the murals combine traits of Byzantine and Ukrainian iconography. The saint's faces are of Ukrainian type, representations of historical figures like Metropolitan Raphael Zaborovsky, painter Alypius Halyk are the only church murals of the period where landscapes, birds and animals are to be seen.

The above-mentioned characteristics are of special interest because they are found not in a parish but in a monastery church, and not only in the work of one painter but in murals produced by many different painters extending over a long period. Numerous drawings kept in the monastery testify to the fact that every figure and composition were worked out in detail. Dozens of albums with drawings of different genres have been kept. The mastership of the artists and their individual manners prove the monastery's icon workshop to have been one of the best art schools of its time equal to the Academy of the Arts. Not only Ukrainians but Serbs, Bulgars, Greeks, Moldovians, Russians, Poles and Belorussians studied painting at the monastery's workshops.

They also studied there applied arts; almost half of all the students were to become carvers of iconostases, gold and silver-smiths, enamel-painters, jewellers and gold embroiderers. Art critics can easily distinguish pieces produced by the monastery's craftsmen and artists from those produced in other monasteries in Ukraine or other countries. The monastery style is unique. That is why the council of elders allowed only pieces produced in the monastery to be used in church services while gifts were kept in vestries and "treasure cells". Beautiful icon-frames and Gospel mountings, altar and lectern covers, priests' robes, etc. were made in the uniform style.

All the monastery structures including not only churches and cell-houses but also prosphora-bakeries, a printing house, a refectory, workshops and storehouses were also redesigned in the uniform style. The bakery and bookshop were also designed by talented architect and carver Stepan Kovnir, which testify to his refined artistic taste. The two of them make one building topped with six pediments, each one being ornamented with mouldings of different patterns. It is known as "Kovnir's Building". Not far from it the architect built a book-binding workshop where expensive leasure covers with impressed gilded letters and ornaments were produced. Kovnir probably designed a new printing house (the previous one had been burnt down in 1718) which was seriously altered in 1772-73 when French architect Charles de Chardone added one more storey to it making it more like a Renaissance than Baroque structure. Its southern wall is supported by four semi-arches (are *bon tant*), a paved road leading to the Upper Monastery (the Close and Far Caves) is to be found under them. Built to the south of the Dormition Cathedral were the Kyiv Metropolitan's Chamber and the house of the monastery's acting head.

The Cathedral square with the Dormition Cathedral in the middle of it and one and two-storey buildings surrounding the cathedral is a unique architectural centre of the monastery. But it would have been incomplete without a bell-tower. A bell-tower with its bells calling for services every day is usually a vertical dominating such squares both in the east and the west. It is either detached or attached to the cathedral. Many bell-towers replaced one another in the cathedral square. All of them are to be seen in old drawings and engravings. They were usually rather small and made of wood. All but one was destroyed by a fire in 1718. In 1720 the monastery commissioned St. Petersburg's architect Feodor Vasilyev to design a new bray-stone bell-tower. Vasilyev designed a five-storey bell-tower, eighty-five metres high, but he asked an enormous sum of money which the monastery was unable to pay. Vasilyev left for Russia taking all his drawings with him. In 1731 the monastery commissioned German architect Johann Gottfried Schedel who not only designed the bell-tower but also supervised its construction, for which he stayed in Kyiv until 1744. His bell-tower, ninety-six-and-a-half metres high, has been and still is the highest structure of Kyiv though numerous poly-storey buildings have been raised on both banks of the Dnipro. Its golden dome is seen from a distance kilometres away.

Schedel saw Vasilyev's project but his version of the bell-tower differs greatly from Vasilyev's. It is not only taller but also has only four storeys and as a result seems lighter and more elegant as its storeys, especially the lowest one, do not look too massive and heavy. The tower is octahedral, its second, third and fourth storeys are decorated with columns each of them has columns of different order – Ionic, Doric and Corinthian. It is made of solid local bricks (all in all about five million bricks were used) while all its ornamental details are made of big ceramic blocks fixed to the bricks with the help of cast metallic constructions. The bell-tower is a real gem of the eighteenth-century engineering thought. When the communists exploded the Dormition Cathedral in the autumn of 1941, it was neither destroyed nor even cracked. The bell-tower was built by hand which is why its construction took thirteen years, allowing Schedel to work out every detail and solve the most difficult construction problems. Some tall churches of the west took hundreds of years to build, and thirteen years is not a long period for such an elegant and elaborate structure. Schedel himself moulded and fired ornamental ceramic blocks for capitals but he often consulted the Ukrainian masters, Stepan Kovnir, Ivan Horokh, Iosyf Rubashevsky and others, when he met with architectural decorative and other problems. The heaviest bells weighing more than forty-two tons are hung in the third storey, lighter bells ringing every fifteen minutes are in the fourth storey, the two lowest storeys are occupied by a library and a book depository.

In the eighteenth century several structures were put up in the Lower Monastery as well. The most interesting structure complementing the Lower Monastery's architectural ensemble was a bell-tower near the Church of the Nativity of the Theotokos in the Far Caves. It was designed by well-known Ukrainian architect Ivan Hryhorovych-Barsky, brother of the famous writer and globetrotter Vasyl Hryhorovych-Barsky. The bell-tower was built under the supervision of Stepan Kovnir in 1754-61. It has typical features of the Ukrainian Baroque style but also reflects individual manners of both, its architect Hryhorovych-Barsky and its builder Kovnir. The Ukrainian Baroque style of the second half of the eighteenth century tended towards decorative-ness, impressiveness and contrasts, which is manifested in the bell-tower. Hryhorovych who was famous for elegant silhouettes of his structures topped the bell-tower with a three-tier

dome with four spires in its corners. The spires are supported by twinned Corinthian columns. The shape of capitals harmonize with Kovnir's ornamental mouldings above the archivolt of the first tier and above arches of the second tier. Kovnir's ornaments combine Baroque (trefoil, rose) and Rococo motifs with those of traditional Ukrainian carving and embroidery.

In the eighteenth century new Baroque iconostases were installed in all the monastery's surface churches. Carved and gilded decorations and paintings are beautiful and produced in different manners. Iconostases of the underground churches in the Close and Far Caves were also either redesigned or replaced with new ones. All the carved ornaments icons, churchplate, crosses, mountings for books, etc., were made either at the monastery's workshops or by masters who constantly worked for the monastery. Their faithfulness to national tradition in everything – from architecture to miniature painting – probably provided for the uniformity of the style characteristic of the monastery's "golden age".

IV. Decline and Revival

The fact that the Kyiv Metropolitanate lost its independence in 1686 did not immediately have an effect on the monastery. Its head and brotherhood managed to keep away from politics (even in church spheres) reasoning that the monastery had traditionally been self-governing and independent in accordance with the Studite Charter accepted by the Kyiv Caves from the very beginning. It was affected neither by Peter I's reforms putting an end to the Moscow Patriarchate and limiting the Kyiv Metropolitanate's right nor by the appearance of many Greek Catholic churches in Ukraine. Peter I's interference in church life (he even decided what the monastery was to publish) influenced only the outward activity of the monastery and did not damage its inner life. The Emperor's restrictions and disciplinary measures were followed by his mercy and charitable acts. Thus he constructed a fortress round the monastery to defend it from invaders and robbers (1706-23), gave many new villages and settlements to it (all in all the Kyiv Caves possessed three towns, seven large villages and one hundred and twenty smaller ones), allocated money to it, presented it with icons, churchplate, vestments, etc., and gave money for its monks to make pilgrimages to Palestine, Athos and the Balkan countries.

The Kyiv Caves' monks understood that the Emperor's mercy was not without a price. They gratefully accepted his gifts but did not hasten to renounce their independence. Using the opportunities given to them they developed contacts with the Orthodox East and the Balkan countries. The Kyiv Caves were constantly visited by high priests from the Mediterranean countries where the life of Christians was almost unbearable as the countries were controlled by the Muslims. Names of young men from all Orthodox countries of the Balkan peninsula are to be found in the lists of students of the monastery workshops (iconography, book-binding, enamel-painting and other workshops). Stored in the monastery's archives of the eighteenth and nineteenth centuries are many applications by Greeks, Bulgars and Serbs who write that they had crossed half of Europe on foot to study art and crafts at the monastery's workshops. The Kyiv Caves' monks often visited the Balkan countries to help their fellow Christians. For many years they were in charge of the Russian St. Panteleimon Monastery in Athos.

The golden age of the monastery (seventeenth and eighteenth centuries) was characterized by the harmony of the individual cultural traditions of different races and common Slavonic spiritual traditions. Unfortunately, the harmony was put to an end in the second half of the eighteenth century. In 1764 Catherine II abolished the hetmanate in Ukraine. All the Ukrainian features were excluded from the monastery's life one by one. While Peter I had forced his principles on the monastery, Catherine II cautiously introduced hers little by little, but the result was even worse.

The monastery stopped its contacts with the Orthodox East and the Balkan countries. After Poland had been divided between Russia, Prussia and Austro-Hungary, Halychyna found itself cut off from the rest of Ukraine and it had been from Halychyna, Volyn', Bukovyna and Zakarpattia that many talented craftsmen and well-educated people used to come to the Kyiv Caves. Art and education were no longer developed by the monastery. Now Kyiv Metropolitans encouraged neither talented painters and craftsmen from the Kyiv Caves' monks nor lay painters and craftsmen invited by the monastery but preferred to buy all the icons, churchplate, icon-frames, shrouds, etc., from Russia reasoning that they were made in the uniform style and cheaper.

Low level of education, theology and philosophy, ignorance and fanaticism of the monks were evident. When the monastery's elders proposed popular Christian philosopher Hryhory Skovoroda to settle in the monastery to become a new "pillar of science" there, he answered in his usual ironic manner that there were many "unpolished pillars" (i.e., ignorant monks) without him in the Caves.

The anti-clerical character of the nineteenth century Ukrainian literature was the result of numerous shortcomings in the monastery's life. Several centuries before the monks' asceticism inspired many writers, but the contemporary monastic life made the Ukrainian *intelligentsia* sad. In the early nineteenth century the Kyiv Theological Academy, the oldest school of higher learning in Eastern Europe, was closed. The Academy had given many well educated monks to the Kyiv Caves and had promoted its international contacts as young men from many countries had been its students.

Though the seventeenth and eighteenth centuries had not been favourable for Ukraine, the monastery had restored all its old churches and constructed several new ones. However, the large-scale construction stopped in the quiet and peaceful nineteenth century. Only several auxiliary structures were raised. One more storey was added to the Household Building. In the early nineteenth century Andrij Melensky put up a classical arch joining the Upper and Lower Monasteries. For the increasing number of pilgrims several more hotels which would bring in some income were built in the Perchersky hills. Their architecture was of little value, which was explained not by lack of talent but by other reasons. When the Baroque style was superseded by classicism many beautiful churches and secular structures were designed by Ukrainian architects in that style.

But the imperial court was against the employment of national Ukrainian features in architecture. It introduced certain models of all types of building and the design of every new structure had to be approved by the emperor.

The number of monks and pilgrims coming to the Kyiv Caves from Ukraine, Russia and all parts of the world constantly increased and the monastery was faced with the necessity to construct new cell-houses, hotels and other auxiliary structures. Built in the late nineteenth century were a new refectory, hospital, several hotels, a water-tower and an electric power station and in the early twentieth century – a church for the Kyiv

metropolitans. But most parts of these new structures were designed by mediocre architects that did not conform to the monastery's unique Baroque style and split its ensemble. One of the architects was Vladimir Nikolayev, a popular architect of the late nineteenth, early twentieth centuries, who introduced the so-called new Byzantine style (an eclectic style consisting of freely chosen elements from various architectural styles) which was alien to the Ukrainian artistic and architectural tradition. He designed several buildings and churches in Kyiv, for example, the Protection Convent.

Nikolayev was commissioned by the monastery to design a new refectory building to be used for official receptions. It was constructed close to the southern facade of the Dormition Cathedral, the focal point of the monastery. When the scaffold was removed the means saw a rather heavy and low structure consisting of two parts. Its eastern part was occupied by a square-planned church surmounted by a spherical Byzantine dome. Its western part included a two-storey refectory, a reception hall on the ground floor and auxiliary rooms on the first floor. All the windows and doors were arched. The refectory contrasted with the rest of the square – the Dormition Cathedral, the bell-tower, Kovnir's Building, the printing house and others. It is true that sometimes contrast is used for artistic purposes but this was not the case as the new refectory distorted the architectural unity of the Cathedral Square. The nineteenth and early twentieth centuries saw decadence in crafts and arts. All the workshops except for the iconography workshop were closed. The latter was the only one to maintain Kyiv's iconographic tradition and preserve Kyivan iconography. Baroque and Renaissance features once admired by Paul of Aleppo were still to be seen in the icons of the classical period. Unfortunately new murals in the Dormition Cathedral and the refectory church were not of the same sort. At that time the emperor, his family and the court ministers determined the monastery's activity in every sphere – book-publishing, building, church decoration etc. In accordance with Alexander III's order mural painted by Stefan Lubenchenko in the Dormition Cathedral in the 1720s-30s were scraped off and new ones were painted by some mediocre artists in formal Academic manner in 1893-96.

Murals in the refectory church are of more interest. They show the Eucharist and New Testament parables. The church's dimensions allowed the painters to create great monumental

pieces. They are painted in calm chromatic colours with decorative elements characteristic of the late nineteenth century. The murals were done by the disciples of Mykola Murashko's private school under the supervision of well-known Ukrainian painter Ivan Izhakevych.

Book-publishing also fell into decline. The monastery's book illustrations and book-binding were poor. It published only service books. No books on theology, Christian philosophy and humanities appeared. The two revolutions of 1917 (in February and October) put an end to both the Russian emperor and the newly formed democratic government. The period of communist dictatorship began to last for seventy years. These years have been the twilight of the Kyiv Caves' nine-hundred year history. The new Soviet power has done its best to destroy such centres of Christian culture as the Kyiv Caves Monastery.

World War I marked the beginning of the national liberation movement in Ukraine. After the abolishment of monarchy when the imperial government no longer exerted political pressure on Ukraine, a new government – the Central Rada – was formed there which proclaimed the Ukrainian People's Republic an independent state (on January 22, 1918) and the first Ukrainian President (Mykhailo Hrushevsky) was elected. The UPR government created the Ministry of Religion to support Christian churches and secure their independence. The ministry was headed by Ivan Ohienko, a professor at the Kyiv University. The UPR government and the Ukrainian Orthodox Church (it was forbidden since 1686 until 1918) paid great attention to help monasteries and draw them into national cultural and spiritual revival.

That period was beneficial for the Kyiv Caves but unfortunately Russian intervention and communist riots in Ukraine put an end to it in 1920. Since that time the Ukrainian Orthodox Church was persecuted. In 1930 it was prohibited. Its head, Metropolitan Vasyl Lypkivsky, was arrested and shot. Many of its bishops and priests were also either imprisoned or shot. In 1926 the Kyiv Caves Monastery was turned into a museum-preserve of art and history. Only some old monks were allowed to stay in the monastery. All the churchplate was either sold or displayed in museums. The monastery was not repaired for many years. One of the main museums to be found in the monastery's territory was the museum of atheism!

Great damage was done to the monastery during World War II. In September 1941 the German army seized Kyiv. On September 20 the German artillery batteries occupied the Kyiv Caves, soldiers were quartered in the cells. Many buildings were mined in Kyiv. One of them was the Dormition Cathedral. On November 3, 1941, the cathedral seized to exist. Two hours before the explosion the monastery had been visited by the Slovakian President Tiso. That is why the cathedral is supposed to have been mined not by the German army but by the communists who failed to kill Tiso.

The explosion of the monastery's main cathedral was the most serious catastrophe in its history after the fire of 1718. In 1718 the monks had been able to restore everything and even build some new beautiful structures. In the mid-twentieth century the monastery was no more a Christian establishment. Its community had perished. Its churches were not served nor were its cells lived in. During the war after the explosion and after the war several monks tried to restore the monastery but in 1961 when the so-called "Khrushchev persecutions" began the monks were driven out of the Kyiv Caves. Since that time until the 1990s the Kyiv Caves have been used only as a museum-preserve. Many artistic treasures have been kept in the Kyiv Caves. To be found in the Kyiv Caves' territory were the Museum of Ukrainian Jewellery (gold and silver churchplate decorated with precious stones), Museum of Folk Applied Art (art pieces produced in ancient times and today); Museum of Books (history of book-publishing and book-printing, book illumination and engraving in Ukraine old printing machines); Museum of History of Icons and Religious Art (it was a sort of depository, not everybody was allowed to see its exhibits) and Museum of History of Ukraine.

However the situation has changed for the better. In 1988 when the millennium of Kyivan Rus' baptism was celebrated the Central Committee of the Ukrainian Communist Party permitted the Church to use the Lower Monastery and open the Kyiv Theological College.

On August 24, 1991, Ukraine became an independent state. Many churches and cathedrals were given back to Christians. The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the Ukrainian Greek Catholic (Uniate) Church were legalized. Unfortunately interests of these church some times clash with those of the Russian Orthodox Church in Ukraine, which is often pro-

voked by former atheists and communists. The Holy Scripture which says that God's power is made perfect in weakness gives us hope. Let us remember a few verses from the Bible: "Because of the increase of wickedness, the love of most will grow cold; but he who stands firm to the end will be saved." (Matthew 24:12-13) "All men will hate you because of me. But not a hair on your head will perish. By standing firm you will gain life." (Luke 21:17-19) "In this world you will have trouble. But take heart! I have overcome the world." (John 16:33) But He (the Lord) said to me: 'My grace is sufficient for you, for my power is made perfect in weakness!' Therefore I will boast all the more gladly about my weakness, so that Christ's power may rest on me. That is why, for Christ's sake, I delight in weakness, in insults, in hardships, in persecutions, in difficulties. For when I am weak, then I am strong." (2 Cor. 12:9-10)

These words said to the Christians of the first century are true for the twentieth-century people as well. They help us to understand the Kyiv Caves' past and present. The monastery was destroyed as times by fires, invaders and atheists. Prayers and canticles were not heard in its churches for many years but when its weakness was brought to a climax, the revival began. The monastery is being restored today. I hope that the church's icons, churchplate, vestments etc., featured in this book will tell you not only about man's activity in this world but about God's eternal activity.

BIBLIOGRAPHY

- Abramovych, Dmytro. *Kyyevo-Pechers'kyj Pateryk*. Kyiv, 1930 (in Ukrainian).
- Antonovych, Dmytro. *Ukrayins'ka kul'tura*. Z peredmovoyu K. Kosteva, Munich, 1988 (in Ukrainian).
- Bociurkiw, Bohdan. *Ukrainian Churches under Soviet Rule*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1989.
- Cavarnos, Constantine. *Orthodox Iconography*. Belmont, Mass., USA, 1987.
- Chubatyj, Mykola. *Istoriya khrystyianstva na Rusy-Ukayini*. Volumes I & II. Rome, New York, 1965, 1975 (in Ukrainian).
- The Hagiography of Medieval Rus'*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1988.
- Hevryk, Tytus. *Vtracheni arkhitekturni pam'yatky Kyyeva*. Fourth edition, New York, Kyiv, 1991 (in Ukrainian).
- Hordynsky, Sviatoslav. *Ukrayins'ka ikona 12-18 stolit'*. Philadelphia, 1973 (in Ukrainian).

- Ikonnikov, V.S. *Kiev v 1654-1855 godakh*. Kiev, 1904 (in Russian).
- Istoriya ukrayins'koho mystetstva*. Volumes I-III. Kyiv, 1966, 1967, 1968 (in Ukrainian).
- Janiw, Wolodymyr (editor). *Zbirnyk prats' yuvilejného kongresu u tysyacholittya khreshchennya Rusy-Ukrayiny u spivpratsi z Ukrayins'kym Vil'nym Universytetom*. Munich, 1989 (in Ukrainian).
- Kardash, Peter. *The Ukraine and the Ukrainians*. Melbourne-Montreal-Washington-London, 1989.
- Kharlampovych, Constantine. *Malorossiiskoe vliyanie na velikoruskuyu tserkovnyu zhyzn'*. Volume I, Kazan', 1914 (in Russian).
- Kylesso, S.K. *Kievo-Pecherskaya Lavra*. Moscow, 1975 (in Russian).
- Kolianivsky, Mykola. *Derev'iani tserkvy v Ukrayini*. Toronto, 1954 (in Ukrainian).
- Kobryn, George. *Ukrainian Style in Church Architecture*. Los Angeles, 1983.
- Konstantynowicz, J.B. *Ikonostasis*. Studien und Forschungen, L'viv, 1939.
- Krypiakevych, Ivan. *Istoriya ukrayins'koyi kul'tury*. Second edition. New York, 1990 (in Ukrainian).
- Lebedinstev, P. *Kievo-Pecherskaya Lavra v ee proshedshem i nastoyashchem sostoyanii*. Kiev, 1894 (in Russian).
- Lovhyn, Hryhorij. *Kievo-Pecherskaya Lavra*. Moscow, 1958 (in Russian).
- Malaniuk, Yevhen. *Slovnyk chudotvornykh Bohorodychykh ikon Ukrayiny*. Rome, 1984 (in Ukrainian).
- The Millennium of Ukrainian Christianity*. Editor Nichols Chyrovskiy, University of Miami, Florida, New York: Philosophical Library, 1988.
- Mirciuk, Ivan. *Ukrainische Kultur*. München, 1957.
- Nimtsiv, Myroslav. *Tradysiya arkhitektury ukrayins'kykh tserkov*. Almanakh Ukrayins'koho Narodnoho Soyusu, New York, 1982 (in Ukrainian).
- Opysanye Kyevo-Pechers'koyi Lavry s prysovokuplenyem raznykh hramot...* Kyiv, 1847 (in Ukrainian).
- The Pateryk of the Kievan Caves Monastery*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1988.
- Povrozyk, Mykhajlo. *Al'bom ukrayins'kykh tserkov*. London, 1988 (in Ukrainian).
- Povstenko, Olexa. *Istoriya ukrayins'koho mystetstva*. Part IV. Nuremburg, 1948 (in Ukrainian).
- Povstenko, Olexa. *Katedra svyatoi Sofiyi*. Philadelphia, 1954 (in Ukrainian).
- Petrenko, Marko. *Ukrayins'ke zolotatarstvo 16-18 stolit'*. Kyiv, 1970 (in Ukrainian).
- Petrov, N.I. *Ob uprazhnenii stepopisi velikoj tserkvi Kiyev-Pecherskoj Lavry*. Kiev, 1898 (in Russian).
- Pechers'kyj Pateryk abo pravedni staroyi Ukrayiny*. Davne dzherelo ukrayins'koyi dukhovnosti. Rome, 1973 (in Ukrainian).

- Puteshestvie Antiokhijskogo patriarkha Makariya v Rossiyu*. Bypusk 2, 1897 (in Russian).
- Seventeenth-Century Writings on Kievan Caves Monastery*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1987.
- Sevcenko, Ihor. *Many Worlds of Petro Mohyla*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1984.
- Sevcenko, Ihor. *Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1987.
- Semcysyn, Myroslav. *Tysyacha rokiv ukrayins'koyi kul'tury*. New York, Paris, Sydney, Toronto, 1985 (in Ukrainian).
- Sicynsky, Volodymyr. *Pam'yatky ukrayins'koyi arkhitektury*. Philadelphia, 1952 (in Ukrainian).
- Syprikevych, Volodymyr. *Ukrayins'ka tserkovna arkhitektura*. Notatky z mystetsva. Volume 28. Philadelphia, 1988 (in Ukrainian).
- Stepovyk, Dmytro. *Ukrayins'ka hrafika 16-18 stolit'*. Evolyutsiya obraznoyi systemy. Kyiv, 1982 (in Ukrainian).
- Stepovyk, Dmytro. *Leontij Tarasevych i ukrayins'ke mystetsvo barokko*. Kyiv, 1986 (in Ukrainian).
- Symbolae in honorem Volodymyri Janiw*. München, 1983.
- Sysyn, Frank. *Between Poland and Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil. 1600-1653*. Cambridge, USA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1985.
- Titov, F.I. *Kratkoe opisanie Kiyev-Pecherskoj Lavry i drugikh svyatyh i dosoprimechatel'nostej goroda Kieva*. Kiev, 1911 (in Russian).
- Titov, F.I. *Tirografiya Kiyev-Pecherskoj Lavry*. Istoricheskij ocherk. Volume I, Kiev, 1916 (in Russian).
- Tsapenko, Mykhajlo. *Arkhitektura Levoberezhnoj Ukrainy 17-18 vekov*. Moscow, 1967 (in Russian).
- Umantsev, Fedir. *Troyits'ka nadbramna tserkva Kyevo-Pechers'koyi Lavry*. Kyiv, 1970 (in Ukrainian).
- Zakrevsky, N. *Opisanie Kieva*. Volumes 1, 2. Saint Petersburg, 1862, 1868 (In Russian).
- Zhukovsky, Arcady. *Petro Mohyla j pytannya yednosty tserkov*. Munich, 1969 (in Ukrainian).
- Zhukovsky, Arcady. *Analiza Trebnyka Petra Mohyly (Trebnyk Petra Mohyla^e Kyiv 1646)*. Canberra, Munich, Paris, 1988 (in Ukrainian).
- Zhukovsky, Ivan. *Pro nashe tserkovne budivnytstvo poza Bat'kivshchynoyu*. Byuleten' Tovarystva Ukrayins'kykh Arkhitektiv. Volume 3, New York, 1968, (in Ukrainian).
-

ОГЛЯД КНИЖОК:

Guroian, Vigen. INCARNATE LOVE. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989, pp. 212.

У своєму збірнику есеїв *Втілена Любов*, Віген Гуроян старається заговорити про потребу на північно-американському континенті мало відомої православної етики.

Віген Гуроян — православний вірмен, професор Богословія й Етики в Колегії Лойола в Мариленд, С.Ш.А. Він на тему православної етики опублікував багато статей в різних американських наукових та релігійних журналах.

У даному збірнику, він оснований на Святих Отцях Церкви, на сучасних православних богословах, як і на неправославних джерелах.

У своєму творі, він підходить до проблем православної етики за посередництвом трьох її розгалужень: 'теантропічна'¹ етика, літургічна етика та суспільна етика.

Гуроян твердить, що удосконалення людини полягає в її обоженні, — в її уподібненні до Бога, тобто в "теантропічності". Він підкреслює, що православна етика базується на смиренні й любові та що джерелом любові є Сам Бог, Який виявив її значення та можливості у Боговтіленні. 'Індивідуалізм' не має місця, бо людина створена на образ Божий, тобто — на образ єдності трьох Іпостатей у любові.

Далі Гуроян підкреслює, що етику не можна відділювати від літургічного життя, бо літургія, — згідно з етимологічним значенням (λειτουργία), — це спільна праця, спільна дія людей, щоб послужити світові в імені Бога. Таким чином, ми маємо досвід християнської любові (αγάπη) в літургічному зібранні та через Святі Таїнства. Ось, наприклад, на Літургії, Євхаристія через єднання з Хлібом Життя, преображує світ на образ Царства Божого, тому, серцем християнської етики повинне бути запрошення до Трапези Господньої. Так і християнський шлюб має на меті показати у своєму житті Боже Царство, і тому, Св. Іван Золотоустий говорив про родину як про "малу Церкву".

Останню частину своєї книжки Віген Гуроян присвячує суспільній етиці. Тут він подає думки про проблему суспільної етики з 'діяспори'. Православна Церква переживає сьогодні певну "кризу": по-перше, православні країни перебувають під тоталітарними режимами,² а по-друге,

1. Тобто 'боголюдська'.

2. Коли книжка була написана, Радянський Союз ще існував. Але навіть сьогодні можна взяти приклад Царгороду під турецькою владою, щоб зображувати думку автора.

Православ'є перейшло зі сходу на захід, де відкриваються зовсім нові горизонти. В Америці, наприклад, зовсім інша ситуація: тут суспільство секулярне, і ніяк не можна "управославлювати" американську культуру. Приклад Візантії вже не дійсний. Але не можна забувати, що Церква і світ не роздільні: Церква у світі. Теорія 'поділу' Церкви та держави підносить секулярне поняття, що світ не потребує Бога, або Церкви. Але Церква мусить показати себе "соборно", зокрема в Америці, і засвідчити тим, що в ній, як і тим, що поза нею, що Сам Бог керує світом.

Автор закінчує свою працю торкаючись питання "американізації" Православ'я. На жаль, Православні Церкви в Америці "секуляризувалися", та зайнялися національними інтересами, а Віру занедбали, стараючись відтворити 'стару країну' на новій землі, забуваючи про те, що в Америці розвивається гедонізм, матеріялізм, інструменталізм, тому необхідно вишколювати вірних та виробити у Православній Церкві дух 'християнської місії'.

Віген Гуроян у даному збірнику есеїв під назвою *Втілена Любов* вив'язався у своєму старанні заговорити про православну етику в американському контексті дуже добре. Він зокрема дуже гарно окреслив сучасну ситуацію Православ'я на північно-американському континенті з точки зору етики, добре насвітлив проблеми та висловив належні побажання. Своєю працею він показує добре ознайомлення та знання патристичного та літургичного передання Православної Церкви, що погоджує його погляди з православним мисленням, незважаючи не те, що він рівно ж ознайомлений з іншими, сучасними течіями.

Було б бажано, щоб читач цього твору мав бодай загальні поняття про Православну Віру та був свідомий, що автор — православний вірмен, тому сполягає час-від-часу на передання (зокрема літургичне) Вірменської Церкви, яке у дечому відмінне від візантійського. Але мова твору — доступна і зрозуміла, а підхід автора наскрізь оригінальний.

Наприклад, його поняття "теантропічності" в цікавий спосіб представляє обоження людини — суть православної етики, про що заговорив у четвертому столітті Св. Афанасій Олександрійський: «Бог став Людиною, щоб людина могла стати богом». Його огляд етики з точки зору літургичного — добрий і оригінальний, бо рідко коли ми дивимося на наше літургичне життя, як на джерело етичної науки, а зокрема на родину, як на клітину, де мало б сіяти етичне життя. Решта його огляду суспільної етики — виходить просто з життя православних на американському

континенті. Його критика ситуації Православ'я в Америці — справедлива: він жаліється на етноцентризм різних Православних Церков, а його бажання відновити дух місійності, — дуже актуальне.

Гуроян своїм твором зміг представити поняття православної християнської етики в усучасненій формі, адаптованій до американського суспільства, закликаючи свого читача до роздумування.

Ця книжка була б допоміжною для священникам для готування 'сучасних' проповідей. Вона також надається родинам, щоб краще розуміти значення шлюбу та православної етики в американському суспільстві, та взагалі, кожному православному віруючому, що живе на американському континенті, який бажає зрозуміти суть етики. Вона окреслює нашу ситуацію — 'тут' і 'тепер'.

Ігор Геча

— — — — —

Ярмусь Степан і Ярмусь Андрій. ДО ПИТАННЯ СТАРОСТІ, ХВОРІННЯ І СМЕРТІ, Видавнича Спілка "Екклесія", Вінніпег, 1989, стор. 91.

Недавно, вийшла з друку в українській і англійській мовах (окремі видання) оригінальна книжка під заголовком *До питання старості, хворіння і смерті*. Це невеличка книжка; вона гарно оздоблена іконкою на обкладині, що приваблює око оглядача, але коли подивитися на її зміст, — людина забуває себе і погружується в щось небуденне. Зміст цієї цікавої й оригінальної книжки відриває людину від буденних справ і змушує невідмінно застановитись, прокинутись від буденного життя й студювати рядки написаного. На цей зміст мусять звернути увагу тим більше люди старшого віку. Такі теми книжки, як процес старіння, ситуація людини в такий вік, — проблема цікава, поважна й реально безвихідна. В поточному житті ми цього не завважуємо, не хочемо думати про нього, хоч цей час переважливий для кожної людини і рушійний.

Ось візьмім для прикладу проблему захворювання і все, що пов'язується з ним у нашій американській ситуації: фінансові видатки, злидні, всякі труднощі... Читаючи про ці проблеми в книжечці Достойних Авторів, кожна людина прозріває ці проблеми в конкретному сенсі. Автори книжки прекрасно описують долю старих, хворих, осамітнених перед смертю, — відокремлених від діток, унуків, правнуків та друзів. Старечі доми для них видаються "психушками", "гулагами", що стають передсмертною нагородою для

наших стереньких. Є країни, де ця справа поставлена інакше. А для наших старців та хворих залишається тільки очікування смерті.

"О темпора, о моресі" "Темпура матантур".

Колись у нас, на Україні та в слов'ян взагалі, — життя батьків у домі дітей вважалося Божим даром. Догляд над ними аж до самої смерті вважався гоноровим обов'язком для дітей та внуків. Вони вважалися щасливими та упевненими, що то в них доживають віку їхні батьки. Тепер на старші літа діти скоренько віддають своїх батьків до старечих домів, до лікарень тощо. А де ж заповідь Господня: "Шануй батька свого і матір свою, — щасливий ти будеш і довголітній на землі"?

Дуже цікаві роздуми Шановних Авторів над проблемою самої смерті людини та їхній психологічний, філософський та релігійний підхід до цього таємничого й недосягаємочо явища людської природи. В далеку старовину, в доісторичних часах, до палеоліту люди не мали поняття про смерть людини. Аж у верхньому палеоліті — 30,000 літ тому — з'явилися поховання людей у гробах з додатками життєвих потреб і посипанням трупів червоною охрою. Такі сліди віри людей у дальше життя покійників.

Минули тисячеліття і наш *"гомо сапієнс — сапієнс"* нині зберігає пам'ять про помершу людину тілом, але живу душою. Філософи старого світу, сучасні науковці, й теологи, — навіть атеїсти явище смерті людини трактують по-різному. Тільки Біблія і наука Христа Спасителя та Церкви остаточно оприділяє суть життя людини та її смерті.

Шановні автори — о. д-р Степан і Андрій Ярмусі, зуміли підійти до цієї проблеми цілком просто; вони висловлюють свої думки практично й доступно розумінню людини нашого часу. Цікаво, що розповівши своє мислення і розуміння дискутованої проблеми, — конклюзії вони залишають своїм читачам. На жаль, у нашій православній церковній літературі таких справ не порушується. Очевидно, в нас нема кому про таке писати...

Доводячи до кінця огляд дискутованої праці, — мушу при цьому згадати надзвичайно цікаві і гарно видані праці о. д-ра С. Ярмуса про його місійні подорожі з Владикою Митрополитом Васи́лієм до Гробу Господнього, до Східних Патріархів, їхні розмови про долю Української Православної Церкви, про урегулювання всіх наших важливих біжучих церковних проблем.

Я, магістер православного богослов'я, доктор археології і філософії, — 86-літній митрат УПЦ, — висловлюю щиро

ру подяку о. протопресвітеру, доктору і професору С. Ярмусеві за його твори, які перечитую з насолодою. А про один з них оце висловлюю свій погляд та враження в цьому короткому огляді. На інші треба писати серйозні богословські рецензії.

Подяка Господеві, що знайшлась на часі духовна і богословська особа, — така, як Всечесний о. д-р С. Ярмусь, що працює так інтесивно, суто по-богословському і по-науковому і подає нам так необхідну літературу.

Юрій Шумовський

АВТОРИ "ВІРИ Й КУЛЬТУРИ" ч. 7:

Андрій Патрикевич — Архимандрит, священнослужитель і богослов Української Православної Церкви в США.

Олег Кравченко — Митрофорний протоієрей, доктор філософії і професор Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Степан Ярмусь — Протопресвітер, доктор душпастирства і священної теології, редактор і професор Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Юрій Шумовський — Митрофорний протоієрей, магістер богословія, доктор археології і філософії, професор, священник УПЦ в Америці.

Дмитро Степовик — Доктор філософії, професор Академії Наук України і Київської Духовної Академії.

Ярослав Білінський — Доктор філософії, професор Університету Делявер, Ньюарк, США.

Олег Герус — Доктор філософії, професор Манітобського університету, Вінніпег, Канада.

Олександр Воронин — Магістер богословія, лектор Семінарії Св. Софії, Савт Бавнд Брук, США.

Іван Коровицький (бл.п.) — магістер богословія, лектор Семінарії Св. Софії, Савт Бавнд Брук, США.

Ігор Геча — Іподиякон, студент Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

ІЗ ХРОНІКИ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ

(1985)

ВИПУСКНИКИ БОГОСЛОВСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ:

4 липня 1985 — XXXII Конвокація

Почесний Докторат Богословія (D.D. – honoris causa) —
Високопреосвященіший Архієпископ ВАСИЛІЙ (Фе-
дак), L.Th.

Почесний Докторат Церковного Права (D.C.L. – honoris
causa) — д-р Петро А. Кондра, B.S.A., M.Sc., Ph.d.

Магістрат Богословія (M.Div.)

— прот. Ігор Ю. Куташ, B.Th., M.A.

— Тимотей П. Охвітва, B.A. (hon.), B.D. (cum laude)

Бакалаврат Богословія

— свящ. Олекса Гупка, B.A., B.Ed.

— Юрій О. Калішук, B.Mus.

— ігумен Лаврентій Р. Кубин, B.A.

— свящ. Микола Савченко, B.Ed.

Диплом Богословія (Dip. Th.)

— Міхал Лупу (magna cum laude)

— свящ. Василь І. Малюжинський

— свящ. Мирослав В. Парфенюк

Конвокаційну доповідь виголосив д-р Петро А. Кондра,
B.S.A., M.Sc., Ph.d. D.C.L.

(1986)

1 червня 1986 — XXXIII Конвокація

Почесний Докторат Богословія (D.D. – honoris causa)

— Блаженніший Митрополит МСТИСЛАВ (Скрип-
ник)

Почесний Докторат Богословія (D.C.L. – honoris causa)

— Михайло О. Муха

Магістрат Богословія (M.Div.)

— свящ. Роман Божик (B.A.)

Бакалаврат Богословія (B.Th.)

— свящ. Михайло Друль, B.A.

— Петро Василенко, B.A.

— свящ. Мирон Позняк, Dip. Th.

Конвокаційну доповідь виголосив свящ. Роман Божик,
B.A., M.Div.

(1987)

1 вересня 1987 — XXXIV Конвокація

Диплом Богословія (Dip. Th.)

— Теодор Ефтіміядіс

— свящ. Олександр Кравченко

— диякон Михайло Самсін, В.А.

Сертифікат Богословія (Cert. Th.)

— Анна Холод, В.Ед.

Конвокаційну доповідь виголосив прот. Олег Кравченко,
В.Phil., М.Div., М.А.

(1988)

18 вересня 1988 — XXXV Конвокація

Магістрат Богословія (M.Div.)

— свящ. Олександр Паламарчук, В.А.

Бакалаврат Богословія (B.Th.)

— Доглас А. Гошко, В.А. (magna cum laude)

Диплом Богословія (Dip. Th.)

— свящ. Юрій Подтепа

— Катерина А. Вакарук, В.А. (summa cum laude)

Сертифікат Богословія (Cert. Th.)

Тарася В.А. Друль

Конвокаційну доповідь виголосив д-р Роман Єринюк,
В.А., М.Div., М.А., Lic.S.E.O, Ph.D.

(1989)

10 вересня 1989 — XXXVI Конвокація

Магістрат Богословія (M.Div.)

— Андрій О. Ярмусь, В.А. (cum laude)

Бакалаврат Богословія (B.Th.)

— Богдан Б. Кузик, В.А.

— Петро Д. Повалінський

— свящ. Богдан В. Демчук

Диплом Богословія (Dip. Th.)

— диякон Мирослав П. Слишинський

— диякон Тарас М. Маковський, В.А.

Конвокаційну доповідь виголосив митр. прот. Тимофій
Міненко, В.А., М.Div.

—————

НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ

ПРОГРАМА

ВСТУПНА СЕСІЯ — 8:30-9:00 год.

Інститут Св. Володимира

Молитва

Відкриття — прот. Т. Міненко, Декан Богословського факультету Колегії Св. Андрея

Вступне Слово — Блаженніший Митрополит Василій,
Первоієрарх УПЦ в Канаді та
Канцлер Колегії Св. Андрея,

СЕСІЯ I — 9:00-12:00 год.

Тема: Історія Української Православної Церкви

Голова сесії — прот. Олег Кравченко

1. Д-р Олег Підгайний, Торонто
“Св. Андрій Первозваний і Київ”
2. Д-р Роман Єринюк, Колегія Св. Андрея
“Церковне друкарство в Україні в XVIII ст.”
3. Архимандрит Андрій Партикевич, настоятель
Церкви Св. Андрея, Бостон
“*The Orthodoxy of Petro Mohyla*”
4. Д-р Франко Сисин, Гарвардський університет
“*Religion, Culture and Nation in Seventeenth
Century Ukraine: An Examination of the Ukrainian
Orthodox Tradition*”

СЕСІЯ II — 1:30-4:30 год.

Інститут Св. Володимира

Тема: Богословські філософічні питання.

Голова сесії — прот. Т. Міненко

5. Мгр. Олександр Воронин, Вашингтон
“Уявлення про потойбічне життя в передхристиянській і християнській Київській Русі”

6. Мгр. Іван Коровицький, УПЦ в США
"Кисво-Печерський патерик"
7. Прот. мгр. Олег Кравченко, Колегія Св. Андрея
"Віра й культура як богословське питання"
8. Митр. прот. д-р С. Ярмусь, Колегія Св. Андрея
"Людина й богопочитання"

СЕСІЯ III — 7:00-9:30 год.

*Кімната 1105, Sandford Fleming Bldg.
 University of Toronto*

Тема: Українська Православна Церква в ХХ ст.
Голова сесії — д-р Р. Єринюк

9. Д-р Олег Герус, Манітобський університет
*"The Orthodox Church in the Gouvernement General
 of Poland, 1939-1945"*
10. Д-р Ярослав Білинський, Університет Делавер, США
"Стан Української Православної Церкви в УРСР"
11. Прот. мгр. Т. Міненко, Колегія Св. Андрея
"Українська Православна Церква в Діаспорі"
12. Прот. д-р Ігор Куташ, настоятель Собору С. Софії,
 Монреал
*"Unity in Diversity: On the Question of Church
 Relations among Ukrainian Christians"*

ЗАКРИТТЯ — 9:30-10:00 год. вечора

Кінцеве слово — д-р Роман Єринюк,
 Ректор Колегії Св. Андрея.

Молитва



**МЕЦЕНАТИ
НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
Колегії Св. Андрея
на відзначення
1000-ЛІТТЯ ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ
(до 5-го серпня 1988 р.)**

\$ 1000.00

Д-р Петро й Мерлин Кондри, Фрутленд, Онт.
В. Федейко, Келовна, Б.К.
Українська Православна Парафія Св. Димитрія,
Етовбіковк, Онт.
Кредитова Спілка "Союз", Торонта, Онт.

500.00

В. Буджак, Нью Вестмінстер, Б.К.
Марія Габода, Детройт, Мішіган, США

200.00

Блаженніший Митрополит Василій, Вінніпег, Ман.
Фоврин Богдан, Бурнабі, Б.К.
Данило Кукура, Канора, Саск.
Анна Кулезницька, Вінніпег, Ман.
Центрاليا Союзу Українців Самостійників, Едмонтон,
Альта.

150.00

Анна Фаріон, Селкирк, Ман.
Д-р Ігор і пані Галя Майби, Вінніпег, Ман.

100.00

Преосвященіший Владика Іван, Едмонтон, Альта.
Євген і Наталя Гарасимів, Едмонтон, Альта.
Юрій й Марія Жиги, Спирит Рівер, Альта.
Данило Калавський, Редватер, Альта.
Павло Кіт, Торонто, Онт.
Іван Ковч, Гасс, Саск.
Д-р Ірина Любінська, Вінніпег, Ман.
Володимир і Віра Сенчуки, Вінніпег, Ман.

ЖЕРТВОДАВЦІ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

(до 5-го серпня 1988 р.)

75.00

Павло Остапович, Торонто, Онт.

60.00

Свящ. Роман і добр. Євгенія Божики, Оттава, Онт.;
Стефан і Мейбел Гонти, Ошава, Онт.
о. прот. Євтимій Труфин, Давфин, Ман.

50.00

Преосвященіший Владика Всеволод, Джамийка, Нью
Йорк, США.; о. Ієромонах Ілля Фургаль, Лашін, Кв.;
Прот. Олег і добр. Марія Кравченки, Вінніпег, Ман.;
о. Михайло Куданович, Міннеаполіс, Мінн., США.; Прот.
Тимофій і добр. Анастасія Міненки, Вінніпег, Ман.;
о. диякон Святослав Новицький, Нью Брайтон, Мінн.,
США.; Митр. прот. д-р Стефан і добр. Констанція Ярмусі,
Вінніпег, Ман.; Д-р Роман і Анастасія Єринюки, Вінніпег,
Ман.; Микола Гусар, Кемпбел Рівер, Б.К.; Петро і
Павліна Кіндрачуки, Вернон, Б.К.; Д-р Петро і Розалія
Кондри, Вінніпег, Ман.; пані Катерина Костиник,
Стайнбах, Ман.; Ярослав Кульба, Монтреаль, Кв.;
Стефан і Катерина Маковські, Канора, Саск.; Анна
Маяровська, Едмонтон, Альта.; Нестор З. Папіш, Кел-
гарі, Альта.; Д-р Сергій і пані Леона Радчуки, Вінніпег,
Ман.; Фелікс Тесарський, Вінніпег, Ман.; пані Л. Туркало,
Орандж, Конн., США; Андрій Сірій, Вінніпег, Ман.; М.
Чепесюк, Келовна, Б.К.; Іван Опарик, Монтреаль, Кв.

35.00

Свящ. Юрій Бригідір, Ст. Леонард, Кв.

