



ТОМ
L

1986

КН. 1-4

БОГОСЛОВІА
BOHOSLOVIA

ТОМ L VOL.

В И Д А Є

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1986 ROMAЕ

ТОМ L

1986

КНИГА 1-4

БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA

ТОМ L VOL.

в и д а є

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1986 ROMAЕ

Кард. МИРОСЛАВ-ІВАН ЛЮБАЧИВСЬКИЙ

БОГОСЛУЖБОВІ ЧАСИ В ДАВНІЙ ЦЕРКВІ

(Card. MYROSLAV-IOHANNES LUBACHIVSKY, *Tempora Divinorum Officiorum in antiquitate christiana*)

Богослужбовими часами називаємо всі Богослужби поза Божественною Літургією, яка є не тільки Богослужбою, але рівночасно й Безкровною Жертвою. До богослужбових часів належать слідуючі Богослужби: Вечірня, Повечеріє (Мале й Велике), Полунощниця (Повседневна, Суботня й Недільна), Утреня, Часи: I-ий, III-ий, VI-ий, IX-ий і Обідниця, коли не відправляється Божественної Літургії, що трапляється часто підчас Чотиродесятниці — Великого Посту.

Всі ті Богослужби витворилися зі спільних молитов давніх монахів, які, присвятивши своє життя повністю Богові, ділили його на працю, молитву й спочинок, переплітаючи їх між собою. З того приводу період дня й ночі мав свої відповідні, призначені собі чинності, що їх монахи в своєму спільному житті точно придержувалися. Спочатку були то неоформлені спільні молитви, які по більшій часті склалися з відчитування чи рецитуювання певної кількості псалмів і читання певних «перікоп» (відступів – частин) святого Письма. То були нічні молитви, що в висліді дали почин таким Богослужбам, як Вечірня, Литія («Всенощное Бдініє» – Цілонічне Чування), Повечеріє й Полунощниця. Відносно денних молитов, то вони в своєму пізнішому розвитку дали такі Богослужби, як Утреня, Чотири Часи і Обідниця. Про виникнення та історію цих Богослужень поза св. Літургією буде мова у цій студії.

Перші згадки про нічні Богослужби

Перші згадки про нічні чування зустрічаємо вже в Григорія Назіанзенського (330-390 р.) в його *Амбічній Поезії*, в якій він розказує про свої враження з одного такого нічного чування: «Розглядаю

безсонних днів псалмоспіву чоловіків і жінок природою забутих.¹ Це ми, що зі старими сидимо й співаємо псалми. Це ми, що даремне чуємо й у нічних чуваннях дармо перебуваємо».² Його початок припадає на той сам час, що й лист св. Василя Великого (370-379 р.) до *Неокесарійського Клиру*, в якому він описує звичайний вид нічної Богослужби, чи нічного чування: «А що відноситься до оскарження, щодо псалмоспівів, якими є заалярмовані ті прості, що нас оскаржують, маю сказати тільки те, що щодо них зараз є прийнята згода всіх церков. Бо в нас нарід сходиться нічною до домів молитви, де з трудом в болі й з обильними сльозами хвалить Бога, а переставши молитись переходить до псалмів. І тут поділені на дві частини разом на переміну співають, а рівночасно розважанням св. Письма підтверджують, і звідси самі собі набувають уважний ум і серце досвідчене блуканням. Пізніше знову сходяться разом в одно, в часі, коли один співає, інші підспівують. І так, коли на різному псалмоспіві змішаному з молитвами перебувши, з настанням дня, всі разом одними устами й одним серцем співають Богові псалом хвали, кожний собі власні висказуючи слова каяття. Впрочім, коли ви заради того втікаєте від мене, будете змушені втікати від єгиптян, від обох Лібій, тебайських палестинців, арабів, фенікійців, сирійців і тих, що мешкають над Евфратом. Одним словом, від усіх тих, у яких молитви й спільні псалмоспіву є в великій пошані».³

Іван Кассіян (360-435 р.) говорить про різні форми вечірніх і нічних Богослужб єгипетських і азійських монахів. З тими зборами монахів і самих християн на вечірні й нічні Богослужби, однак, не можна мішати ранішніх зібрань християн із настанням дня, які відбувались правдоподібно до святкування Пресвятої Евхаристії.⁴ Бо Кассіян пише про збори, з яких розвинулася практика вечірніх і нічних чувань — Літургійних Всенощних Бдіній — які мали свій початок у приватній побожності християн, у щорічній святочній ночі, яка брала свій початок від палестинського матеріка.

Приватні нічні молитви в св. Письмі

Нічна темрява й тишина, коли вже цілковито згасне світло денне й затихне весь гамір і галас світу, настає для людини відповідна

¹ *Poemata Moralia*, Carmen X, v. 920s; PG 47,746 C.

² *Sermo contra Julianum*, 2,25; PG 35,639 C.

³ *Epistola* 207 (year 375) 2,2-4; PG 32,762 A; 764 A-C.

⁴ JUNGSMANN, J.A., S.J., *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 72, 1950, pg. 67.

хвилина для роздуми над самим собою, над своїм життям та над стремлінням до злуки зі своїм Творцем і Богом. Про такі нічні чужання й молитви згадується вже в Старому Заповіті: «Вдень хай Господь явить свою милість, вночі ж співатиму й славитиму Бога життя мого...» (Пс 42,9). «Я згадую, о Господи, ночами ім'я Твоє й бережу закон Твій...» (Пс 119,55). «Коли на моїй постелі згадаю Тебе, під час нічних чужань розважатиму про Тебе...» (Пс 63,7). Такі нічні чужання продовжуються й у Новому Заповіті, де не раз згадується, що Бого-чоловік Ісус Христос після важкої денної праці відходив на самоту, звичайно на гору, й там на молитві, на розмові з небесним Отцем перебував цілу ніч. «Вранці ж, ще геть за ночі, вставши, вийшов і пішов на самоту й там молився» (Мк 1,35). «Тими днями він вийшов на гору молитись і провів усю ніч на молитві до Бога» (Лк 6,12). Апостоли наслідували той звичай Спасителя, як про те свідчить св. Письмо про св. Павла й Силу, які в Філіппі у в'язниці нічно молились до Господа Бога: «Павло й Сила опівночі молилися й співали Богу...» (Діян 16,25). Подібний звичай був і в жидів тодішніх часів. Вони, однак, не на молитві, але на студії «ТОРИ», Божого Закону, проводили свій нічний час. За таке пильне й Богові угодне нічне зайняття один із рабів (третє сторіччя по Христі) обіцює особливу нагороду всесильного Єгови.⁵

Примір Спасителя й Його апостолів потягав за собою багато християн, які залюбки віддавались таким побожним практикам, про що на переломі II й III сторіччя свідчать у Єгипті *Климент Александрійський* (р. 150-212),⁶ а в проконзулярній Африці — *Тертуліян* (160-222).⁷ Таке моління, здається, стало пізніше християнським обов'язком, так що деякі старохристиянські устави приписують подвійне нічне чужання, а саме одне опівночі, а друге в часі співу півня (Єгипетський Устав). Воно було також у звичаю в римлян, як про те згадує *Апостольське Передання* Іполита (III ст. – 235 р.), в якому вимагається від християнина, щоб він уставав опівночі й молився, а коли він жонатий, то щоб обоє вставали зо сну до молитви, хіба що жінка нехристиянка.⁸

Опис таких нічних молитов подає св. Атанасій Александрійський (р. 328-373) у своєму творі *Про Дівичтво*: «Серед ночі встанеш і прославлятимеш Господа Бога твого, бо в тій годині Господь наш

⁵ STRAUSS-BILLERBECK, II, 158.

⁶ *Strom.* VII, 7; PG 9,455 C.

⁷ Cf. W. TELFER, *The Origins of Christianity in Africa*: «Studia Patristica» IV, Texte und Untersuchungen 79, pg. 512-527.

⁸ Cf. *Traditio Apostolica* 35, Ed. B. ВОТТО, *Sources Chrétiennes* 11, 71.

воскрес із мертвих і прославив гимнами свого Отця; проте й нам годиться в тій самій годині співати пісні Богові. Тож устаючи, кажи найперше оцей стих: «Опівночі я встану Тебе прославляти за Твої справедливі присуди» (Пс 119,62) й молись, зачинаючи проказувати Псалом 50, аж доки не скінчиш. Це тобі правилом на кожний день. Проказуй настоячки стільки псалмів, скільки зможеш, а по кожному псалмі відмовляй молитву й приклонюй коліна, визнаючи Господеві зо слізки твої гріхи й прохаючи, щоб вони тобі простились. По трьох псалмах скажеш Аллилуя, а якщо з тобою будуть діви, то хай вони також з тобою співають псалми й одне по одному відмовляйте молитву. Перед світанком кажіть оцей псалом: «Боже, Боже мій, Тебе зранку шукаю. Тебе прагне душа моя» (Пс 63,2). А при першому світлі: «Благословіте Господа всі діла Господні...» (Дан 3,57-90). «Слава Богові на висотах, а на землі мир людям доброї волі» (Лк 2,14).⁹ Його канони — правила поручають також: «І кожної святочної ночі ввесь нарід у церкві займається похвалами й співом».¹⁰

Подібний спосіб молитов поручає й св. Єронім (342-420 р.) для жіночого аскетичного життя в Римі. Він повчає й переконує, наприклад, уставати вночі до молитов і псалмів, а рано співати гимні-пісні. О 3-ій, 6-ій і 9-ій годині, наче жовнір, стояти в ряді, а засвітивши лямпу, приносити вечірню жертву. Так сходить день, так ніч застає працюючого. По молитві слідує читання, а по читанні молитва.¹¹ Він каже далше, що вранці проказували 3,6,9 час, вечірню, опівночі співали псалтирю за порядком.¹² Подібно заохочував він і мужчин, кажучи: «Сам час напоминає нас до молитви світанку й вечірньої, хто ж не знає. Щоб не брав ти поживи, заки не скажеш молитви, і нехай не відходять від трапези, доки не віддадуть подяки Творцеві. Ніччю належить двічі, а то й тричі вставати, відмовляти з Письма (святого) те, що маємо в пам'яті».¹³ «Крім порядку псалмів і молитви, що тобі треба завжди вправляти в 3,6,9 часі, на вечірні, о півночі й рано установи скільки годин маєш вивчати св. Письмо».¹⁴ Такі приватні ранішні, денні, вечірні й нічні молитви мали незаперечний вплив на спільні молитви, як монахів, так і вірних і то найперше по соборних, а згодом і по приходських церквах.

⁹ *De Virginitate* 20; PG 28,276.

¹⁰ *Canones Athanasii*, Ed. W. RIEDEL & W.E. CRUM, London, Oxford, 1904, pg. 55, 64.

¹¹ *Epistola 107, Ad Laetam*, 9 (A.D. 403) CSEL 55, 300.

¹² *Epistola 108, Epitathium Sanctae Paulae*, 20 (A.D. 403) CSEL 55, 335.

¹³ *Epistola 22, Ad Eustachium*, 37 (A.D. 394) CSEL 54, 201.

¹⁴ *Epistola 130, Ad Demetriadem*, 15 (A.D. 414) CSEL 56, 195.

Давні й пізніші нічні молитви в жидів

Нічні моління й Ізраїльтянам не були цілком чужими, як на те вказують псалми: «Нумо благословіте Господа, всі слуги Господні, що по ночах стоїте в Господньому домі...» (Пс 134,1). «Добре воно прославляти Господа в псалмах співати імені Твоєму Всевишній, вранці звіщати милість Твою, ночами Твою вірність...» (Пс 92,2). В геродіянській святині вже немає згадки про такий нічний культ, бо перед западом ночі, тобто після вечірньої жертви, засувались важкі брами святині. А хоч приготування до ранішньої жертви зачинались уже серед ночі, то відчинення брам святині й ранішня жертва починалася щойно з ранньою зорею. З розвитком синагогальної Богослужби, що починалася десь о півночі Молитовними Богослуженнями протягом 10-ьох покутних днів між новим роком «ROSH HANSHANA» і днем примирення «YOM KIPPUR» ті жидівські Богослужби відповідали б християнському всеночному Бдінію-Литії, тобто цілонічним молитовним чужанням і напевно витворились під їхнім впливом.¹⁵

Згідно з гадкою Антона Баумштарка ¹⁶ взором для християнського нічного чужання були приміри поганських культів, як повний оргій культ Діонісія, нічні свята Вакха. Звичай таких нічних святкуваннях зраджують також і деякі назви поганських свят, як: «NYKTELIA, NYKTORNAKIA LAMPTERIA», а також південно італійські «BACCANALIA». Подібно й в інших культурах траплялися нічні чужання, хоч і не властиві Богослужби з нагоди деяких свят особливих державних богів. Так, наприклад, у Спарті зустрічали свято Аполла, в Аргос свято Гери, в Атенах Деметери, а також Діонісія. Та передусім таким нічним чужанням зустрічали свято богині любови Афродити. Ті ночі переводили вони на співах, танках, хороводах, на пиянстві, а то й розпусті... Ті давні передсвяточні чужання перейшли пізніше в так звані «МІСТЕРІЇ», з яких найбільше вславились «МІСТЕРІЇ ЕЛЕВЗІЙСЬКІ», які голосили про різдво «Божої Дитини». Так наприклад в Александрії різдво Айона (між 5-тим січня). В Петрі й Емосі повністю ідентична церемонія зустрічала різдво Дусара від діви, що покривалося з різдвом грецького Діонісія.

¹⁵ ANTHON BAUMSTARK, *Nocturna Laus, Typen frühchristlichen Vigilien Feier, und ihr Fortleben vor allem in römischen und monastischen Ritus*, in «Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen», Heft 32, Münster, Westfalen, 1939, pg. 21-22.

¹⁶ *Ibd.*, pg. 27-32.

Найстарше нічне (всеночне) чужання в християн

Під впливом повищих культів, твердить Баумштарк,¹⁷ християни також почали нічним чужанням зустрічати свято Епіфанії — Богоявлення, Хрещення Ісуса в Йордані й якраз ця обставина вказує на залежність християнських нічних чужань від тих поганських культів. Коли християни були б зачали святкувати таким нічним культом Різдво Христове, в тому випадку можна було б виключити поганський вплив, мовляв, Ісус Христос прийшов на світ уночі. Але про Його хрещення того вже ніяк не можна було б сказати. Тут однак можна закинути тому твердженню те, що вже сама причина святкування є відмінна. Бо в містеріях зустрічали різдво поганського бога, чого в Епіфанії — Богоявленні немає. Дальше спосіб святкування є цілком противний поганським оргіям, хорОВОдам, пиянстві й розпусті. Якщо існує якесь споріднення, то хіба в тому, що своїми нічними чужаннями й своїми псалмоспівами й моліннями християни хотіли до певної міри задоситьчинити Господеві й старались направити ті образи, які своїми святкуваннями погани БогОВі наносили. А зрештою, як уже згадувалось, звичай нічної молитви існував уже в старозавітніх жидів, а крім того примір самого Ісуса Христа і апостолів був для християн достаточною спонуюю й зразком до наслідування.

Пізніше під впливом свята Богоявлення таким нічним чужанням християни почали зустрічати ще два інші рокові празники, а саме Різдва Христового й Воскресення. Але в противенстві до хорОВОдів та пиянських оргій християни переводили навечер'я тих свят на довгому та уважному слуханні й читанні св. Письма, на рецитуванні псалмів і молитов. В Єрусалимі таке нічне чужання лучилось із пізними обрядами світла. Коли поганські нічні містерії мають різні таїнственні обряди, християнські того всього не мають. Вони є радше покутною молитвою, яка має на цілі з одного боку прославу Бога, а з другого перепросьбу за гріхи доконані протягом дня. Відносно обряду хрещення підчас всеночного Богослуження з Великодньої Суботи на Великодню Неділю, він спочатку не був получений з Богослужбою Навечер'я Воскресення. Тай його пояснення є йнакше, він бо радше лучиться зі смертю Христа Господа, символізуючи смерть давнього грішного чоловіка, який умер разом із Хри-

¹⁷ *Ibd.*, pg. 27-32.

стом у хрещенні (Тайні Хрещення), щоб разом із воскреслим Спасителем воскреснути до нового, надприродного життя: «Чи ж ви знаєте, що всі ми, які в Христа Ісуса охрестилися в смерть Його хрестилися? Ми поховані з ним через хрещення на смерть, щоб, як Христос воскрес із мертвих славою Отця й ми теж жили новим життям. Бо якщо ми з'єднані з ним подобою Його смерті, то будемо й подобою воскресення. Знаємо ж, що старий наш чоловік став розп'ятий з ним, щоб знищилось оце гріховне тіло, щоб нам гріхові більш не служити. Бо хто вмер, той від гріха звільнився. Коли ж ми вмерли з Христом, то віруємо, що й житимемо з ним, знаючи, що Христос, воскреснувши з мертвих, вже більше не вмирає: смерть над ним вже більше не панує... Так само й ви вважайте себе за мертвих для гріха, а за живих для Бога, в Христі Ісусі» (Рм 6,3-9.11). Ми ж у хрещенні стали подібні до Спасителя, каже бо св. Павло: «Всі бо ви, що в Христа хрестилися, в Христа одягнулися» (Гал 3,27).

З тих нічних чувань з бігом часу розвинулись *Богослужбові Часи*, які однак із огляду на неспосібність, чи незручність мирян (вірних) брати в них участь серед ночі, з конченности мусіли перетворитись на ранішні, дообідні, після-обідні й вечірні Богослужби. Та найперше пригляньмося тим набожним практикам, що стали почином нинішніх наших «*Богослужбових Часів*». Їх можна поділити на чотири роди:

1. Приватні молитви давніх християн
2. Правило, або Денні Богослужби Єгипетських Монахів
3. Богослужби Церковні
4. Традиція міських монастирів.

Приватні молитви давніх християн

Вже *Дідахе*, тобто *Навчання Дванадцяти Апостолів* з 90-100 року по Христі¹⁸ поручає християнам молитись і то молитвою «Отче наш...» тричі денно, та, на жаль, не подає точного часу, в якому належить цю молитву відмовляти. Та був уже давній звичай в Антіохії частіше звертатись до Господа Бога протягом дня.¹⁹ Климент Александрійський (150-212) також пише про звичай деяких

¹⁸ *Enchiridium Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, KIRCH, C.S.J., Freiburg in Breisgau, 1941, 4-th Ed. Nr. 1.

¹⁹ *Didache-Doctrina Duodecim Apostolorum*, VIII, 2p3; cf. P. AUDET, *La didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, 234 & 171ss.

людей молитися в годинах 9, 12 і 3 після полудня. Він сам однак уважає, що розумним звичаєм є завжди молитись.²⁰ В африканській Церкві східного походження, свідчить Тертулліан, були ранішні й вечірні молитви. О год. 9 – третій час, тому що тоді Св. Дух зійшов на апостолів; о год. 12 – шостий час, бо в тому часі св. ап. Петро молився в Йоппі; о год. 3-ій після полудня – 9-ий час, бо в тому часі св. ап. Петро й Йоан молилися в святині ерусалимській.²¹ А він сам ще приписує молитви перед відходом на спочинок, перед купіллю, коли входить до іншої частини дому, чи до дому іншого християнина. Крім всіх тих попередніх молитов, дні молитви на його гадку мають особлиwsze значення, а саме — ранішня й вечірня молитва, тому що вони є законними молитвами, бо їх приписує закон: «От приноси́теш на жертovníку двох ягнят перволітків щодня, повсякчасно. Одне ягня приноси́теш уранці, а друге під вечер» (Вих 29,38).²²

Всі ті молитви, які були приватними молитвами, можна було відмовляти й спільно. Й якраз перший крок у їхній еволюції, це перехід від індивідуальних, приватних молитов, до спільних, напівпубличних. Деякі більш побожні чи ревніші члени спільноти додавали до тих молитов ще й «Аллилуя», а пізніше й псалми й відмовляли їх у той спосіб, що одні прочитували псалми, а інші відповідали їм Аллилуя. Тертулліан у своєму трактаті «*Про Піст*» задержується над тим самим предметом, та додає лише те, що згадка смерті Спасителя є причиною відправи Часу дев'ятого.²³

З початком III-го сторіччя Гіполит Римський (р. † 235) знав також про ранішні й вечірні молитви, подібно як і про 3-6- і 9-ий Час, яких походження вияснює трьома епізодами в терпінні Спасителя: «Коли ти на самоті відмовляй 3-ій Час і хвали Бога, бо в тій годині прибито Христа до хреста. Відмов ще й 6-ий Час, бо тоді як Христос висів на хресті, день устав і настала велика темрява; й у 9-ий Час належить продовжати молитву й славословіє, бо в тій годині Христос, проколений списою, пролив воду й кров.»²⁴ Він згадує також про одну молитву перед відходом на нічний спочинок, а ще іншу, яку належить відмовляти опівночі: «Молись також заки твоє тіло поклалось до ліжка на спочинок. Около півночі вставай, умий

²⁰ *Strom.* VII, 7; PG 9,445 C.

²¹ *De Oratione* XXV, 1-3 (CC Series Latina I, Turnbout, 1954, 272).

²² *De Oratione*, XXV; XXVI, 1-2 (CC Series Latina I, Turnbout, 1954, 273).

²³ *De Jejunio*, XXVII, *Ibd.* 273.

²⁴ *Traditio Apostolica*, 35 (Ed. ВОТТЕ, В., *Sources Chrétiennes* 11, 68. 71).

свої руки водою й молися, а якщо твоя жінка є присутня, молись обоє разом. Та якщо вона ще не є віруюча, відійди до іншої кімнати на молитву, а пізніше повернись до ліжка.²⁵

В Гіполита зауважуємо, що розвиток у приватній молитві поступив один крок вперед, тобто в напрямі спільної молитви. Згідно з ним існувала тоді вже ранішня Богослужба, яку відправляв єпископ разом з клиром. Вона відбувалась у одній з церков, яку кожного разу наперед визначувано, й яка zarazом служила як місце для поучення. «Щоб диякони й священники», пише він, «збиралися кожного дня на місці, що його визначить єпископ. Тай щоб диякони не лінувалися збиратись кожного дня, хіба що якась хвороба їм перешкодить. Коли ж вони всі зберуться, повчать усіх тих, що знаходяться в громаді, а помолившись, хай кожний іде до свого зайняття».²⁶ «Щоб усі вірні, чоловіки й жінки, які вранці будяться зі свого сну, заки візьмуться до того, що до кожного належить, хай умиють собі руки й моляться до Бога, заки відійдуть до своїх зайнятть». Опісля, якщо є якесь слово поучення, хай кожний усвідомить собі, розваживши в своєму серці те, про що чув від Бога устами того, хто давав поучення... В дні коли немає жодного поучення, хай кожний візьме зі собою святу книжку й займається вистачаючим читанням того, що він вважає корисним».²⁷

Як приклад такої приватної молитви можна навести свідцтво Кипріяна Картагінського з третього сторіччя (249-258).²⁸ Цей звичай не вдержався до кінця IV сторіччя. *Конституції Апостольські* (около 400 р.)²⁹ й св. Йоан Золотоустий поручають його з великою настійчивістю, що вказує на зменшення релігійности й одушевлення серед народу. Ось такими словами св. Йоан Золотоустий заохочує своїх вірних до молитви опівночі: «Ніч не є сотворена для нас, щоб ми через цілу ніч спали, не роблячи нічого. Це усвідомлюють собі ремісники, купці й продавці, Церква Божа, що встає опівночі. Ти також вставай і дивись на хор зірок. Глибока тиша, великий спокій і ти подивляй провидіння твого Господа. Тоді душа є чистіша, легша, меткіша, вона підноситься. Сама темрява, глибока тишина, можуть спонукати до жалю. Я зараз говорю до чоловіків і жінок. Приклонивши коліна ридай, проси Бога, щоб змилосердився над тобою.

²⁵ *Ibd.*, 69-70.

²⁶ *Ibd.*, 71.

²⁷ *Ibd.*, ch. 33. 35 (pp. 68-69); cf. ch. 31 (pg. 66).

²⁸ *De Oratione Dominica*, XXXIV; PL 4,541.

²⁹ FUNK, F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (I,II), Paderborn, 1905, I, 540.

Він легше дасться переконати такою нічною молитвою, тому що ти змінив сум і час спочинку. По такому чужанні сон стає солодким».³⁰

Богослужбові часи — їхній розвиток

1. *Правило Єгипетських Монахів*. Єгипетська пустинна традиція, що витворилася на підставі практик схимників, на уединенні — самоті, без жодних зв'язків зі світськими церквами, знала протягом дня два роди молитовних зібрань. Одне вечером, а друге ніччю. Те останнє зачиналось співом півня, а кінчалось світанком.³¹ Вони були витвором давніх приватних вечірніх і ранішніх монаших молитов, що їх вони як спільнота відмовляли. Кассіян називає ті дві молитви монашої спільноти «обов'язковими молитвами». Про них маємо згадку в Тертулліяна: «В цілому Єгипті й Тебаїді... ми бачили захований по спільнотах вечером і в нічних чужаннях старий звичай законом приписаних молитов».³² Короткий сон аскетів спричинив установлення молитви ранком і пізно вночі, так що замість зачинатися зі світлом, вона кінчалася перед світанком.

Кассіян, у своїй звітній праці «*Про установу монаших чинів*» описує таку Богослужбу. Довгота тих зібрань, що складаються з рецитуння псалмів, є різна, залежно від смаку й сили осіб, що їх відправляють. Здається, вони не можуть погодитися на сталу міру відправлюваних Богослужб.³³ Більше відважні, чи радше більше нерозважні стараються наложити скількість псалмів, які переходять спросто більшості монахів.³⁴ «Одного разу, коли вони дискутували над мірою, яку прийняти б для згромадження, надійшов вечір без можливости знайдення розв'язки з поміж різних пропозицій. Тому що вже надійшов був час вечірніх зборів, всі подались до церкви, щоб відправляти Богослужбу. З посеред громади піднявся один монах і рецитунвав 11 псалмів, між які по звичаю вставлялося молитви. Нараз він заїнтонував дванадцятий псалом із Аллилуя, а потім зник із очей усіх приявних. Отці зрозуміли, що то була інтервенція Божа, щоб закінчити їхні спори. З того часу як мірило для зібраних на

³⁰ *Acta Apostolorum*. Homilia 26; PG 60,202-203.

³¹ CASSIANUS, *De Institutis Coenobiorum*, II, 3,1 & III, 5 (Ed. Petschenig, CSEL, XVII, 1940).

³² TERTULLIANUS, *De Oratione* 25, 1-3; Ed. CC Series Latina I, TURMHOOT, 1954, 272.

³³ CASSIANUS, *De Institut. Coenob.* II, 5,4 (Petschenig, pg. 22).

³⁴ CASSIANUS, *Ibd.* II, 5,4 (Petschenig, pg. 22).

читання прийнято 12 псалмів вечером і 12 псалмів ніччю, закінчуючи кожне з тих зібрань двома читаннями, одне із Старого, а друге з Нового Заповіту».³⁵

Оце оповідання Кассіяна поясняє походження 12 псалмів на молитовному зібранні. Ця норма псалмоспівів дістала назву «*Правило Ангела*». Чи так дійсно воно було, чи то може легенда — невідомо. Всетаки норма 12 псалмів стала панівною серед Єгипетського Монашества. Псалми, які вони читали, не були дібраними, тобто не мали жодного відношення ані до часу відправи, ані до дня. Відчитували їх у той спосіб, що їх рецитував «псалміст», виголошуючи їх голосно й поволі, а ті що брали участь у Богослужбі сиділи на землі, або на маленьких столиках і тому, що були змучені постом і умертвленнями розважали в своєму серці ті слова, які почули. Під кінець кожного псалма вони вставали й мовчки молились із піднесеними руками. Підчас тої мовчазної молитви настоятель і всі разом з ним робили один глибокий поклін. Під кінець настоятель піднесеним голосом проголошував спільну молитву, яка закінчувала мовчазну молитву кожного члена.³⁶ Лиш на останній псалом кожного молитовного зібрання учасники відповідали словами: «Аллилуя!»³⁷ Той останній псалом вибирали з псалмів, що мали Аллилуя.

2. *Церковна Богослужба*. Принайменше з початком IV сторіччя Церква завела вечірні й ранішні публичні Богослужби, тобто одну ранішню й одну вечірню Богослужбу (молитву). Дві «молитви приписані Старозавітнім Законом», що були найважливішими в приватному, богобоязливому житті християнина, стали тепер спільними, публичними молитвами, як це по якомусь часі витворилось і в єгипетських монахів. По світських — приходських церквах, почавши від того часу, відправа ранішньої молитви-богослужби із настанням дня уважалась обов'язковою годиною зібрання в приходських церквах.

Евзевій Кессарійський (263-340) знає вже про ті Богослужби. Пояснюючи Пс. 64 він каже: «Це не абиякий знак Божого провидіння, що по цілому світі в Божих церквах заведено в честь Бога гимни «ὕμνων λογίας», псалмоспіви й славословія «αἰνολοιήσές» та дійсно Божеські солодощі, ранком зі сходом сонця, і в вечірніх годинах. Божеською насолодою є пісні (гимни – псалми), що на кож-

³⁵ CASSIANUS, *Ibd.* II, 5,4 & 6,1 (Petschenig, pg. 22-23; cf. II, 4, pg. 20).

³⁶ CASSIANUS, *De Institutis Coenobitorum*, II, 7 (Petschenig, 23-24).

³⁷ CASSIANUS, *Ibd.* II, 5,5 (Petschenig, 22); cf. II, 11,3, pg. 27.

ному місці на землі возносяться в Його церквах в ранішніх і вечірніх хвиликах».³⁸

«Вранці перед сходом сонця проголошуємо Боже милосердя супроти нас, Його правду вихваляємо ночами тверезою й чистою розмовою. Взагалі, все інше, що в суботу було приказано робити переносимо на неділю. З огляду на те нам передано, щоб у той день ми сходилися й те, що в псалмі приказується нам приписано виконати... Як вже частіше ми сказали, в неділю по цілому світі зібрані в церквах складаємо подяку Господеві. А коли при помочі сповіді ми одержали поступ і усовершення, тоді нам перенесеним до кращого стану душі, приказується співати. Усовершеним і кращим нам, поручається про те іншим звіщати й повчати їх про милосердя Боже, подібно й тих, які близько до нас приступають. І це належить робити в ранішніх годинах, говорячи наче про початки постійних діл науки про милосердя Боже».³⁹

Подібні свідоцтва знаходимо і у писаннях інших Отців Церкви IV сторіччя. Так наприклад св. Епіфаній (315-403) у своєму трактаті *Проти Єресей*, написаному між 374-377 роком, каже: «Також у церкві святій вранці відправляються постійно псалми й ранішні молитви, подібно як і молитви світільні (вечірні)».⁴⁰

Св. Іван Золотоустий згадує також про дві Богослужби, коли в своїй 8-ій гомілії говорить про перебіг життя неопіта: «З великим старанням також тут, приходячи віддати Богові всесвіту молитви й славослов'я, які відбуваються раннім ранком, і подякувати за те, що вже нам дарував і виблагати, щоб ми стали гідними великої помочі, щоб устерегти цей дар на майбутнє. Кожний, отже, зі страхом дрозжачи, відходить до зайнять і так переводить денний час, як той, що має вечером знов тут прийти й здати звіт Господеві з цілого дня й прохати прощення в тому, в чому схибив. З огляду на те, ми кожного вечора повинні прохати прощення того всього... й тверезо перейшовши ніч так знову зустрічаємо ранішню хвалу»...⁴¹ «А добрі й побожні люди вночі й удень сім разів являються перед Богом. Отже, найперше, встаючи вночі, те що ми називаємо Утренею; пізніше зі сходом сонця вони дякують тому, хто день сотворив. В третій час, коли Дух Святий зійшов на апостолів. В шостий, коли Христос Бог

³⁸ EUSEBIUS, *Commentarium in Ps. 64,10*; PG 23,640 B; cf In Ps. 91; PG 23,1172 AB; In Ps. 148,8; PG 24,49.

³⁹ EUSEBIUS, *Commentarium in Ps. 91*; PG 23,1172 AB.

⁴⁰ EPIPHANIUS, *Adversus Haereses*, III, 23; PG 42,829 A.

⁴¹ JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses Mystagogicae*, 8,17-18 (Ed. A. WENGER, *Sources chrétiennes*, 50, 256-257).

наш у тілі прибитий був до хреста й знищив рукопись написану проти нас; в дев'ятій, коли Він пролляв кров. Около заходу сонця, те що називаємо «Світильное» — вечірнею, щоб подякувати за перебіг дня; знову, коли відходимо до сну. Це разом, знаєте, творить тих сім».⁴² На іншому місці, пояснюючи правило св. Павла у першому листі до Тимотея, щоб молитися за владу: «Що воно значить те перш за все? Це є в щоденному почитанні й це хай знають неофіти, як щоденно вечером і ранком відбувати моління, як за весь світ, за царів і за всіх, що при уряді висказуємо прохання».⁴³

Сирійські аскети брали участь у тих Богослужбах по городських церквах, як про те свідкує Теодорет про Домніну: «А на спів півня разом з іншими жінчинами й мужчинами, удаючись до церкви, заносить хвалу Господеві всесвіту й робить те не лише з початком дня, але також з його закінченням, сама будиши переконана й переконуючи других, що місце присвячене Богові є більше гідним почитання, ніж будьяке інше».⁴⁴

Около IV сторіччя або пізніше появляється нова церковна Богослужба: *Недільне Чування Воскресення*, на пам'ятку відвідин Мирносиць гробу Господнього. Перше свідоцтво, яке говорить про цю Богослужбу це *Постанови Апостольські*,⁴⁵ що походять з Антіохії. Подібний опис цієї Богослужби, згідно зі звичаєм Церкви Воскресення в Єрусалимі, подає Єтерія Сильвія: «Кожного дня перед співом півнів відкриваються всі двері церкви (Анастасіс – Воскресення) й сходяться всі монахи й діви (як там кажуть) та не лише вони, але також і світські чоловіки й жінки, ті однак, що можуть довше чувати. І з того часу аж до світанку проказують гимни і відповідають псалми, подібно й антифони, а після поодиноких гимнів слідує молитва. Тому що два або три священники, подібно й диякони, всюди беруть участь разом з монахами, які після поодиноких гимнів чи антифонів відчитують молитви. Коли вже починає світати, тоді зачинають проказувати ранні гимни. Аж ось появился єпископ із клиром і сейчас входять у нутро печери й із нутра, з-за перегороди найперше говорить молитву за всіх. Сам згадує також імена тих, що хоче й благословить катехуменів. Після того, коли єпископ вийде з-поза перегороди, всі приходять до його руки, а він їх одного

⁴² JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in Ps. 118,4*; PG 55,705.

⁴³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in I Ep. Ad Timotheum*, Hom. 2,6,1; PG 62,530.

⁴⁴ *Historia Religiosa XXX*; PG 82,1492 D - 1493 A.

⁴⁵ FUNK, P.X., *Didascalia seu Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn, 1905 (171-172).

по другім благословить, і так діється аж до світанку».⁴⁶

А сьомого дня, тобто в неділю, перед співом півнів збирається весь народ, що тільки може поміститись у тому місці, як на пасху в катедрі, що є коло церкви Воскресіння, однак назовні, де висять світла. Бо коли в базиліці починають, то щоб на спів півнів встигнути, приходять завчасу й там сидять. І проказують гимни й антифони й відмовляють молитви після поодиноких гимнів чи антифонів. Тому що священники й диякони є завжди готові в тому місці на чування заради народу, який збирається. Такий бо звичай, що перед співом півнів святі місця не відчиняються. По відправі йдуть на Голгофту, до тамошньої церкви й там проповідують, чи читають поодинокі читання або проказують гимни, а пізніше, коли відбудеться служба в церкві, йдуть із гимнами до церкви Воскресення, як звичайно, й тоді відбувається служба около часу шостого. А в сам день відбувається в подібний спосіб і Вечірня, як звичайно, щодня. В поодиноких днях тижня відбувається в той самий спосіб, то зн. як в неділю, зі співом півня в Церкві Воскресення Господа єпископ читає євангелію, як через цілий рік буває в неділі, так само аж до світанку діється в церкві Воскресення й у церкві Христа, у церкві Великій, що називається мученика, яка є на Голгофті з Хрестом. Подібно по скінченій службі йдемо знову до церкви Воскресення, як завжди по неділям... А в п'ятницю відправляють Всеночне від тої години, коли прийшли зі Сіону з гимнами аж до ранку то значить від Вечірні, аж до ранку другого дня, добто до Суботи. А принос у церкві Воскресення відбувається пізніше, так що Служба Божа відправляється перед сходом сонця. А цілу ніч раз відмовляють псалми відповідальні, то знову антифони, то різні читання, що діється в церкві Воскресення перед сходом сонця. То значить принос, щоб у тому часі, коли сонце починає сходити, у церкві Воскресення відбувалася Служба Божа.⁴⁷

3. *Традиція Монастирсько-міська.* Монастирська традиція, що зродилася ззовні в Єгипті в контакті зі селами, розвинулася даліше, опираючись на практиках уже існуючих у міських (городських) церквах. Тобто, відправи Утрені й Вечірні, а пізніше також Богослужб Недільних, які в них були вже довший час. Вони опісля відправляли давні часи, приватні молитви й так створили Богослужби Третього, Шостого й Дев'ятого Часу, Повечеріє й Полунощницю. Цей розви-

⁴⁶ *Aethieriae Sylviae Peregrinatio*, 24 (H. PETRE, *Sources Chrétiennes* 21, 188-190).

⁴⁷ *Ibd.*

ток вказує на глибокі народні коріння монастирських Богослужб, а разом поясняє однозгідність монастирської традиції поза Єгиптом. Всі обряди, які актуально існували в Церкві в певних епохах, продовжували біг монастирсько-міської традиції. Щож сталося з єгипетською Богослужбою? *Традиційну практику єгипетську*, наслідували поза Єгиптом. Згідно зі словами Кассіяна в Палестині, Сирії й Мезопотамії прийняли вже трохи злагіднений звичай Богослужб. Проте, розкаже Кассіян (около 383 р.) таке: «А про Утреню, яку в них щодня співалось, повчив нас таке: “Боже, Боже мій, до Тебе зрана прибігаю й зрана роздумуватиму про Тебе...” (Пс 63), бо кажеється, що в тому часі також той євангельський господар завів робітників до своєї винниці, і тая то година означає наше ранне Богослуження, пізніше в третьому, шостому й дев'ятому часі, а під кінець в одинадцятій годині, якою означає час нашої вечірні».⁴⁸

«Треба знати однак, що сьогоднішню Богослужбу, яку сповняють по більшій частині в західних околицях, на початку уста новлено в нашому часі й нашому монастирі, де Господь наш Ісус Христос народився з Діви й зволив прийняти початки людського дитинства, скріпив своєю ласкою наше ще в монашестві ніжне й молоком годоване дитинство. Тому що до того часу тою ранньою Богослужбою, яку по закінчених нічних псалмах і молитвах, по короткій передишці в галлійських монастирях звичайно відправляється, відбувши ранні чування, зауважуємо, що наші настоятелі дозволяли, щоб решту часу віддавано відпочинкові тіл. Коли ж отже, надуживаючи цю полегшу недбайливці віддавалися довший час спанню, тому, що жодна спільнота не змушувала їх, ані вийти з келії, ані вставати зі своїх постель перед третім часом. І коли віддавалися праці в часі дня, тому що мусіли займатись якимись обов'язками, були надмірно оспалі, головно в тих днях, в яких від вечірнього часу аж близько ранньої зорі, беручи участь у Богослужбних чуваннях, відчували важке умучення. Коли спір дійшов до настоятелів, по довшій розвазі й пильній нараді, постановлено, щоб аж до сходу сонця чувати, після чого вже без огляду, можна або йти до постелі, або займатися працею рук».

«Дозволивши відпочинок змученим тілам, спонукані зберіганням того правила, всі однаково вставали зі своєї постелі й, відслуживши три псалми й молитви, на спосіб згідний із давнім правилом у зберіганні третього чи шостого часу, а пізніше з однаковим

⁴⁸ JOANNES CASSIANUS, *De Institutis Coenobiorum*, L. III, Ed. Petschenig, 38-41. 43.

поміркуванням, установили кінець і початок сну. Як виглядає, той рід установлено з нагоди й із причин, про які ми згадали. Але число, як означає св. Давид, що мав духовний ум, дослівно й найбільш явно доповняє, кажучи: «Сім разів денно я вихваляв Тебе, Твої присуди справедливі» (Пс 118,164). Додавши цю Богослужбу, підтверджуємо без сумніву, що ці духовні спільноти, сходячись разом, сім разів денно, семикратно, віддають хвалу Господеві. Під кінець той сам рід Богослужби поширюють зі Сходу, й аж тут він дуже хосенно поширився. Та здається аж досі його не прийняли деякі найстарші східні монастирі, що не терплять жодного порушення найстарших правил Отців».

«Деякі, не знаючи причини установлення того Богослуження, по відслуженні ранніх гимнів, знову повертають до сну, впадають у той самий промах, задля якого наші настоятелі встановили оце Богослуження».

«Вправді це треба нам знати від наших настоятелів, які уважали, що цю ранішню Богослужбу треба було додати незмінену від давнього звичаю, але в тому самому порядку, в якому давніше в північних монастирях завжди відправляли. Так само й гимни, які в тій околиці добиралось до ранньої Богослужби під кінець нічних чувань, а які звичайно кінчалися після співу півнів перед зорею, береться також і тепер, то значить, Пс 148-ий, який починається словами «Хвалить Господа з небес...». А Пс 50-ий і 69-ий запозичено до тої нової Богослужби. Вкінці зараз у цілій Італії по всіх церквах, по закінченні ранішніх гимнів, співається 50-ий псалом, якого без сумніву не звідки іноді, але звідтіля взято».⁴⁹

Богослужба Кассіяна запозичила була з церковного правила Псалом 50 і 69.

Їх від часу апостольської проповіді, на якій релігія та віра християнська збудована, постановлено на цілому Сході відправляти з настанням суботи, бо по розп'ятті Господа й Спаси нашого в шостому часі, апостоли прибиті Його ще недавніми стражданнями, оставали, чуваючи цілу ніч, не дозволяючи цілком сну своїм очам. З тої причини від тої пам'ятної ночі, *Всеночна Служба* також зберігається аж по нинішній день по цілому Сході. Отже й звільнення від посту, по труді чування, здається, не без причини приймається, було установлене апостольськими мужами по цілому Сході.

Сирійські й Палестинські Монахи вже були прийняли Третій,

⁴⁹ CASSIANUS JOANNES, *De Institutis Coenobiorum*, L. III, 6 (Ed. Petschenig, 41).

Шостий і Дев'ятий Час, наслідуючи міське монашество. Уважали, однак, що в тих денних молитовних Богослужбах, тобто в часах, треба зрівняти число псалмів і молитов. Деякі уважали, що належить увести в правило число сім, щоби в той спосіб монахи кожного дня сходилися згідно з тим, що було давнішим звичаєм Отців, що аж по сьогоднішній день по цілому Єгипті зберігають слуги Божі. Молодість нових монастирів у Христі зодягається в шортки, найдавніші правила Отців.⁵⁰ Вони, між іншими, кінчали нічне зібрання співом хвалительних псалмів, що їх запозичили з ранішньої Богослужби світських (городських) церков. В такий самий спосіб по тій лінії довершився новий крок. Монахи почали впроваджувати властиве ранішнє Богослуження-Утреню, чого деякі монастирі ще не були одобрили.

Під кінець це був процес розвитку у городських — міських церквах, який нас цікавить, але не без того, що він уподібнився до церковних Богослужб і приватних молитов одної, або двох Єгипетських спільнот. У Византіїців і в Св. Венедикта прийнявся довгий псалмоспів, який входив у полунощну Богослужбу, і другий недовгий, можливо, що єгипетський, що входив у Богослужбу вечірню. В противенстві халдейці й вірмени адоптували лише одинокий апостольський псалмоспів, який вложили в Полунощну Богослужбу. На Вечірні вони задержали чисту Катедральну Богослужбу. Звідси слідує, що в Богослужбах можна завважити елементи найрізномоднішого походження. Пізнавши початки монастирської Богослужби, яку в загальних зарисах начеркнено, зможемо краще зрозуміти актуальну структуру (форму) Богослужб.

В слідуючій частині будемо старатись начеркнути лише Вечірню. Спробуємо відтворити її розвиток від IV сторіччя аж до її остаточного усталення в сучасному Византійському Обряді.

(Продовження в наступному числі)

⁵⁰ CASSIANUS, J., *De Institutis Coenobiorum*, L. III, 2-3 (Petschenig 34-38).

о. БОРИС ІВ. БАЛИК, ЧСВВ

ЦЕРКВА СВ. МИКОЛАЯ В ПЕРЕМИШЛІ В XIV СТ.

(SAC. BORYS BALYK, OSBM, *Ecclesia S. Nicolai Peremyslii saec. XIV*)

До виникнення поглиблених історичних дослідів про церкву св. Миколая, розташовану під Замковою горою в Перемишлі, спричинилися передусім здійснені в 1961 р. знахідки нових джерел пізнання середньовічної давнини: історичних і зокрема археологічних. Отак у 1961 р. опубліковано вперше дуже цінний акт продажу кн. Львом перемиського війтівства, разом із кам'яною церквою св. Миколи, перемиському війтові Іванові.

В тім же 1961 р. в липні, в підземеллях під пресвітерією теперішньої катедри латинського обряду, розташованої під Замковою горою в Перемишлі, проведено археологічні розкопки. Знайдено там муровані фундаменти давньої ротондової святині, довжиною на 20 м. У зв'язку з цим незвичайним археологічним відкриттям, виникли різні проблеми про час, у якому збудовано відкриту святиню, про її архітектурну форму, та про обставини користування святинею.¹

Церкву св. Миколая збудовано правдоподібно десь з початком XI ст. А саме збудовано її потім, як уже кількадесят років раніше (тобто в половині X ст.) було споруджено ротондову церкву на самій Замковій горі, між стародавніми валами укріпленого городу. Однак треба прийняти, що церкву-ротонду під Замковою горою збудували ще перед тим, поки біля 1119 р. кн. Володар Ростиславич вибудував на Замковій горі величавий собор св. Івана Хрестителя.

Правдоподібно спочатку в XI ст. ротондова церква під Замковою горою була єпископською та катедральною, і як така мала назву св. Івана Хрестителя. Але після вибудування на Замковій горі

¹ Ці питання також і про церкву св. Миколая обговорюємо у праці: «До історії найдавніших церков у Перемишлі (X-XII ст.)». Про культ св. Миколая, див. STANISŁAW TRAWKOWSKI, *W sprawie roli kolonizacji niemieckiej w przemianach kultury materialnej na ziemiach polskich w XIII wieku*. «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», т. VIII, nr. 2, s. 183, Warszawa 1960.

більшої та величавішої святині, в ній уміщено єпископський собор з титулом св. Івана Хрестителя, а церкві під Замковою горою змінено імення патрона і надано титул «св. Миколая». Такий згогад підтримуємо ще і на тій підставі, що якраз у першій половині XII с. культ св. Миколая дуже поширився в цілій Європі. Тоді виникли дуже численні церкви та вівтарі під його йменням.

Так мабуть під впливом поширеного культу св. Миколая ротондова церква під Замковою горою була названа його іменням, і в документах із XIV ст. виступає вона під цією назвою. Продав її князь Лев на власність для перемиського війта Івана, під магдебурзьке право. Потім у 1363 р., староста Руси Отон з Пільчі, для «Якова пресвітера з Негрибки, віри руської», видає документ, яким підтверджує надані цим священником деякі ґрунти для церкви св. Миколая.

Врешті коло 1384 р., перемиський єпископ Ерик Вінзен, як належить думати з його згадки у статуті заснованої ним капітули, безсумнівно перейняв якраз церкву св. Миколая від православних русинів на свою катедру латинського обряду.

Коротко вищезазначені документи становлять джерельну основу, а одночасно вказують напрям історичних досліджень відносно подій, з якими була зв'язана церква св. Миколая в Перемишлі. Проблематика зосереджується головно довкруги питання про історичні умови щодо продажу кн. Львом церкви св. Миколая перемиському війтові та про обставини перетворення її на латинську катедральну церкву. Треба зазначити, що це проблеми, в яких заторкуються історичні події з минувшини не тільки міста Перемишля та його мешканців. Одночасно дослідження тих проблем кидає чимало світла на тодішню ситуацію Перемиських єпархій; давнішої — грецького обряду, та новоствореної в XIV ст. — латинського обряду.

Накреслені вище проблеми, хоч були заторкувані в численних працях, що трактують про історичні умови введення магдебурзького права в Перемишлі, та про початки Перемиської дієцезії латинського обряду, все ж таки досі не були вони достатньо висвітлені.²

² Дуже знаменне, що о. Проф. Єронім Євг. Вичавський у своїй статті, якою накреслює проблематику питань про Перемиську дієцезію, хоч були вже появились звідомлення про археологічні розкопки під перемиською катедрою, зовсім не відзначає постулату висвітлити проблему відкритих там фундаментів святині, а послідовно і проблему перетворення церкви св. Миколая на катедру лат. обряду. Пор. HIERONIM EUG. WYCZAWSKI, *Diecezja Przemyśla. W 600 rocznicę bulli Grzegorza XI «Debitum pastoralis officii»*, z 13.II.1375 r. «Studia Theol. Vars.», 12 (1974), nr. 2, s. 204.

1. ПРАВНЕ СТАНОВИЩЕ МІЩАН У ВІДНОШЕННІ
ДО ПРОДАЖУ ВІЙТІВСТВА
В ПЕРЕМИШЛІ ВІТОВІ ІВАНОВІ ПІД МАГДЕБУРЗЬКЕ ПРАВО

З княжих часів в Перемишлі зберігся документ,³ яким «князь Лев продав Івану війтівство в Перемишлі і кам'яну церкву св. Миколая під магдебурзьке право». Акт «довічного» продажу війтівства виготовлено було руською мовою, а пізніше, 3 січня 1470 р., акт, перекладений на латинську мову, внесено в лавничі книги міста Перемишля. Документ продажу війтівства визнано критикою за автентичний, хоч і не є він датований.

Із-за браку дати його появи, виникає питання, коли він постав. Вказівкою про час походження документу є передусім ім'я «князь Льва», який його виставив для війта Івана. Тут до уваги треба брати лише двох князів із цим іменням.⁴ Кн. Лев Данилович після смерти свого батька, кн. Данила Романовича Галицького, в 1264 р., успадкував Перемиське князівство та Львів, а потім (від 1269 р.), також і Галицьке. Вмирає він коло 1301 р. Лев II Юрійович, галицький князь, після смерти свого батька Юрія Львовича, що помер 1308 р. а за іншими відомостями 1315 р., правив у Галицько-Волинському князівстві спочатку разом зі старшим братом Андрієм, а згодом одержав галицький уділ. Помер одночасно (не пізніше червня 1323 р.) зі своїм братом Андрієм Юрійовичем. Правдоподібно обидва брати загинули у боротьбі з литовськими князями, захищаючи від них Підляшшя.

Відносно кн. Льва Даниловича відомо, що він надав село Винники Бертольдіві, «війтові львівському». Таким, отже, чином кн. Лев впровадив у місті Львові самоврядування міщан на магдебурзькому праві, віддавши війтівство в цьому місті Бертольдіві, як саме ім'я дозволяє здогадуватися, за народністю — німцеві. На підставі такого факту можна б здогадуватися, що також і в Перемишлі цей

³ Воевідський Державний Архів у Перемишлі, рукопис сигн. 4, *Acta Scabinalia*. 1469-1480, с. 18-19. Перший звернув увагу на цей документ, подаючи його переклад на польську мову: А. GILEWICZ, *Najwcześniejsza wzmianka o wójtostwie w Przemyślu*, «Tysiąc lat Przemyśla», Przemyśl 1961, s. 43. Латинський текст документу, а також його переклад на українську мову і його реконструкцію староукраїнською мовою з коментарем подає: О. МАРКЕВИЧ, *Невідома грамота князя Льва Даниловича*, «Архіви України», нр. 5/91, Київ 1968, с. 25-29. Також видав цей документ: STANISŁAW KURAŚ, IRENA SUŁKOWSKA-KURAŚ, *Zbiór dokumentów Malopolskich*, (dalej: ZDM), cz. IV (1211-1400), Wrocław 1969, s. 45, nr. 901.

⁴ Я. Д. ІСАЄВИЧ, «Лев Данилович», «Лев Юрійович», «Радянська Енциклопедія Історії України», т. 2, Київ 1970, стор. 552-553.

князь Лев Данилович, ще перед своєю смертю († 1301 р.) надав вйтівство вйтові Іванові.⁵ Але розглянувши текст грамоти продажу перемиського вйтівства, треба б, здається, реченець її складення пересунути на трохи пізніший час, а саме на князювання Льва II Юрійовича.⁶ Отак у грамоті даній Іванові на перемиське вйтівство сказано, що князь «його самого має судити р а з о м з в і й т а м и (“cum advocatis”), за вйтівським правом». Згадка про евентуальну процедуру відбування суду князя «разом з вйтами», вказує вже на більше, в порівнянні з часом князювання Льва Даниловича, поширення магдебурзького права в околицях міста Перемишля. А саме, вказує, що там знаходилася вже більша кількість вйтів, що їх можна було вжити до евентуального суду над перемиським вйтом. Тим паче, що кн. Лев Юрійович підтримував союзні взаємини з Тевтонським орденом і Польщею, з чого належить додумуватися, що сприяв він поширенню магдебурзького права у своїй державі, на Русі. Тому найправдоподібніше, власне, він є тим князем Львом, що «продав Іванові вйтівство у Перемишлі».

Справа введення магдебурзького права в місті Перемишлі вимагає окремого розглянення обставин та умов, за якими це місто, правдоподобно перший раз, прийняло нове право. На зразок інших міст у Польщі та Німеччині, було воно звільнене від управління та суду князя, а віддане під міське самоуправління, під проводом діничного вйта, який одночасно очолював міський суд.

У грамоті кн. Льва коротко тільки зазначено найважливіші моменти нової правової дійсности в місті Перемишлі, а саме стверджується там, що князь продав вйтівство в Перемишлі вйтові Іванові на засадах «німецького права», звільнив його, від суду княжих урядовців, а судочинство над ним мав виконувати тільки князь; «людей-міщан ніхто не мав судити тільки вйт, за німецьким правом».

У зв'язку з таким ляконічним окресленням устрою за магдебурзьким правом у місті Перемишлі та відданням судочинства вйтові Іванові, виникає ряд основних питань: найперше, про відношення нового магдебурзького права до попереднього-«руського», яке досі було у Перемишлі; далше, про те, хто це «люди-міщани», над якими судочинство повинен тепер виконувати тільки вйт Іван, а саме, чи вони є лише чужинцями: німцями, поляками, чехами,

⁵ Таку думку висловлює О. Маркевич, *назв. праця*, с. 25.

⁶ Так С. Курась, як вище, датує грамоту: «перед 21 квітня 1323 р.», але не вирішує питання, чи за князювання Льва Даниловича чи Льва Юрійовича.

угорцями, вірменами, які новопоселилися, або пізніше поселяться в Перемишлі; а може вїйт Іван має виконувати судочинство також і над русинами, що в переважній більшості жили тоді в Перемишлі; врешті, питання про те, хто за походженням і народністю є вїйт Іван.

Розв'язку цих питань та правової форми і властивостей «магдебурзького права» знайдемо, розглянувши тогочасний спосіб введення та здійснювання цього права на Русі, у Галицько-Волинській державі у другій половині XIII і першій половині XIV ст.⁷ Короткі

⁷ Загально про магдебурзьке право у містах на Русі: М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. V, ч. 1. Устрій укр. земель, Львів 1905, с. 223-229; О.В. Маркевич, *Печатки міст Галичини як історичне джерело*, «Історичні джерела та їх використання», вип. 2, Київ 1966, с. 225-229. О. Маркевич висловлює думку, що «в ряді міст Гал. Вол. держави окремі громади (переважно з колоністів) мали своє самоврядування і користувались магдебурзьким правом». В цій студії намагаюся обґрунтувати думку, яку висловив М. Грушевський (с. 227): «правдоподібно, що за руських часів русини, як державна нація, не виключалися від участі й прав у таких громадах німецького права». — *Щодо Галича*, пор. А.С. Петрушевич, *Истор. извѣстїе о церкви св. Пантелеймона близ города Галича...* с. 18, Львів 1881. ALEKSZY GILEWICZ, *Stanowisko i działalność gospodarcza Władysława Opolczyka na Rusi w latach 1372-1378*, «Prace Histor. wydane ku uczczeniu 50-lecia Akad. Koła Historyków Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1878-1928», Lwów 1929, s. 88, przyp. 54. — *Про Ярослава: WALENTY ARTUR WAGNER, Handel dawnego Jarosławia do połowy XVII wieku*, «Prace Histor.», (ibid.), s. 124, przyp. 8. Cf. Mss. nr. 3224 Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, s. 18, gdzie mowa o «fundacji Jarosławia» w r. 1323. Натомість не беруть до уваги вищенаведених відомостей і неправильно твердять, що Казимир В. установив тут вїйтство: WALDEMAR GRADKOWSKI, ZYGMUNT STRENCZAK, *Lokacja Jarosławia na prawie mahdeburskim*, Jarosław 1975, s. 8: «Być może, iż Kazimierz W., bawiąc w mieście w r. 1361, ustanowił strukturę organizacyjnoprawną i powołał wójta». Грамота для міста Сянока з 1339 р.: ГОНСИОРОВСКИЙ О., И.А. Линниченко, *Болеслав — Юрій II, князь всеї Малой Руси*, «Сборник матеріалов и изследованій», Спб. 1907, с. 77-79. Грамоту ширше обговорює М. Грушевський, як вище, с. 226-228, але поверховно, невірно і недокладно; напр. твердить: «На мій погляд, сяницька грамота творить нову осадлу німецького права при старім Сяноку і не розтягається на старе місто». Про Сянок у середньовіччя за князів Русі, див. ANDRZEJ WĘDZKI, Sanok, «Słownik Starożytności Słowiańskich», t. V, s. 50. Про археологічні знахідки у Львові: «Słownik Starożytności Słow.», III, s. 106. Акт підтвердження з 1352 р. на маєток для внуків львівського вїйта Бертольда: *Akta Gr. i Ziemi.*, II, s. 1-2. Питання про захоже німецьке населення до міст у Польщі, див.: ZDZISŁAW KACZMARCZYK, *Kazimierz Wielki (1333-1370)*, Warszawa 1948, s. 333-335. *Про права і суспільне становище вїйтів у містах за магдебурзьким правом: TADEUSZ MANTEUFFEL, Kultura Europy Średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 161-163; STANISŁAW KURAS, *Przywileje prawa niemieckiego miast i wsi Małopolskich XIV-XV wieku*, Wrocław 1971, s. 92, 96, 118. *Про церкви у Львові: Краткая роспись русским Церквам и Монастырям в городѣ Львовѣ*, сочиненная АНТОНІЕМ ПЕТРУШЕВИЧЕМ, «Галицькій историческій сборник», вип. I, Львов 1853, с. 8-10; ALEKSANDER CZOŁOWSKI, *Lwów za ruskich czasów*, «Kwartalnik Hist.», rocznik 5, 1891, «Lwów» s. 505; *про євреїв: MOJŻESZ SCHORR, Żydzi w Przemysłu do końca XVIII w.*, Lwów 1903, s. 1-2. *Про вірмен у Львові: OSWALD BALZER, Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie*, Lwów 1909, s. 3, 6-11. Слід однак замітити, що Бальцер зовсім не бере до уваги урядування у Львові за руської княжої держави вїйтів: Бертольда та Матвія. Тому його висновки подекуди відхиляються від історичної правди. — Про торгівлю вірмен у Львові: М.Ф. Котляр, *Торговля на Україні в XIV-XV ст.*, «Укр. істор. журнал», № 1, 1975, с. 42.

вістки говорять нам про поселення «німців» у Холмі, Володимирі, Львові та Сяноці.

До Холма кн. Данило Романович «почав прикликати прихожих німців і Русь, іноязичників і ляхів». У Володимирі було прочитано грамоту кн. Мстислава Даниловича перед мешканцями міста, які були «містичі Русци і Німці». А в листі володимирської міської громади від 1324 р. є згадка про радних («consules») цього міста.

Про введення в Галичі магдебурзького права знаємо на підставі документу з 1367 р., в якому Оттон, староста Руси, дозволяє оо. Францісканцям вибрати собі в Галичі відповідне місце під монастир. Староста письмом звертається до «війта й інших горожан у Галичі». Вжите слово «війт» показує, що тоді там уже діяло магдебурзьке право. А що в інших документах того часу не видно, щоб магдебурзьке право для Галича надав король Казимир, отже, таке право місто отримало від котрогось із князів, ще раніше, коли Галичем оволодів Казимир.

Також і в місті Ярославі діяло магдебурзьке право за часів руських князів. Знаходимо про це натяк у документі кн. Володислава Опольського, від 7 грудня 1375 р. Цим документом він «місто Ярослав, з місця, де вже давніше (“pridem”) було розташоване, існувало та було розміщене (“locata”) переносить перед свій город (“castrum”), щоб цьому місту наново надати льокацію, на підставі німецького, магдебурзького права». Притім кн. Володислав надає Петрові і його братаничеві та їхнім спадкоємцям війтівство у тім же місті. Заразом надає їм, як війтам, «шість вільних ланів», а також, м.ін., «луки під горою, що з давнього давна (“antiquitus”) до війтівства належали». Слово «antiquitus» виключає близький і короткий час, коли луки були надані війтівству.

Напр. дехто з істориків гадає, що в 1361 р. король Казимир перебував у Ярославі і тоді здійснив льокацію міста. В такому разі від 1361 р. до відновлення льокації кн. Володислава в 1375 р. минуло б тільки 14 років. Слово «з давніх давен» визначає довший проміжок часу, принаймні яких кількадесять років, отже, вказує на час володіння руських князів. Знаходимо нотатку, що в 1323 р. місто Ярослав було «засноване» («fundata») тобто було йому надане магдебурзьке право. Так «з давніх давен» надання «луки під горою» для війтівства в Ярославі дозволяє зробити висновок, що там ще за кн. Юрія II було скасоване право руське і введено ним це нове магдебурзьке право та війтівство.

Маємо докладніші відомості про введення магдебурзького права у Сяноці. Юрій II Тройденович, «князь і дідич королівства Руси»,

грамотою, виданою у Володимирі, 20 січня 1339 р., надав «вірному слугі» Барткові з Сандомира «війтівство в Санаці» («in Sanak»), княжим місті, розташованім над рікою Сян». Дав йому та його нащадкам війтівство «з повною владою та всією юрисдикцією, на підставі тевтонського тобто магдебурзького права», «відповідно до того, як це право діє і зберігається в поодиноких містах».

Війт «має судити кожного чоловіка, чи то є німець, поляк, угорець і русин, якогонебудь був би стану і статі, а мешкав би на території та в границях містів Санак визначених». З кари накладеної війтом на засуджених, два динари, мають належати князеві, а третій — війтові Барткові.

Війт буде посідати «у самім місті Санак торгону площу тобто ринок (“forum”) з його оточенням, і щонебудь схоче тут вибудувати, а саме ратушу, купецькі крамниці, сукновальні, крами шевські, риби та ятки. Те все, що схоче, може обернути на власний ужиток, чи на продаж». Війтові Барткові та його спадкоємцям кн. Юрій надає «заведення кравецьке (“sigiam sartorium”) і лазні, з їхніми площами, розташованими чи то всередині, чи поза містом Санак».

Крім того дає тому ж війтові «шостий лан поміж границями міста Санак, тобто на просторі половини милі з оточенням вище та нижче міста, а від Сяну на одну милю по правому боці та стільки ж по лівому боці берега, де розміщене є місто». Дає йому «всі звичайні доходи, які є і можуть бути, з викорчованих піль і тих, що мають бути викорчовані, з пасовищ, озер, лісів, і лісків, і з полювання».

«А мешканці й поселенці ті, що в самому місті і поза містом Санак замешкали та обробляють інші лани в границях міста, після закінчення п'ятнадцятилітньої свободи, будуть обов'язані з кожного лану платити (князеві?) 16 грошів річного чиншу. З городів (“de ortis”), що знаходяться довкруги міста, третій динар буде належатися Барткові та його спадкоємцям. Крім того, кн. Юрій дає тому ж війтові берег ріки Сяну на просторі половини милі, і там може закладати млин, стави та язи».

Одночасно кн. Юрій наказує, щоб «жоден з його урядовців, боярин чи посполитий, знатний чи звичайний, не відважувався щонебудь діяти, судити або наказувати у місті Санак і в його межах, на землі і на водах, проти волі Бартка та його спадкоємців. Хто б інакше чинив, нехай буде свідомий, що впаде у княжу неласку і тяжку нагану. А якщо колись подобалося б Барткові або його спадкоємцям, війтівство в Сяноці з усіма користями та доходами, частково або в цілості продати, виставити до купна або на інші добра заміняти», кн. Юрій повністю на те погоджується.

Вищенаведений документ надання магдебурзького права в Сяноці, при врахуванні інших історичних та археологічних даних, дозволяє нам глибше розглянути обставини, серед яких введено там це право. Сянік, осередок городово-міський, уже в XII ст. був оборонним і укріпленим городом. Як осідок княжого посадника (тобто намісника) став адміністративним осередком для ближчого округу волости чи околиць над Сяном.

До Сянока, як до вже розвиненого торговельно-ремісничого осередку, кн. Юрій II впровадив, отже, з початком 1339 р. магдебурзьке право. Таким чином місто звільнялося від влади й управління княжого посадника й інших княжих урядовців, а віддавалося під владу та судочинство вйта Бартка з Сандомира. У грамоті князь наказує, щоб ніхто з його урядовців не смів «нічого діяти, судити і наказувати в місті Санак і в його границях, на землі і воді, проти волі Бартка і його спадкоємців». Головним мотивом переведення міста Сянока з руського на магдебурзьке право, безперечно, було бажання посилити ремісничо-торговий рух міста, а одночасно через те збільшити з міських оплат свої княжі доходи.

Отож виникає ряд питань про «границі», в яких засновано місто Сянік за магдебурзьким правом; про його мешканців і поселенців і, врешті, про права та доходи вйта Бартка.

В документі про «границі» міста Сянік, знаходимо такі окреслення: ринок з його оточенням, заклад кравецький і лазні з їхніми площами, розташовані «всередині, чи поза містом Санак»; Барткові дається «шостий лан між границями самого міста Санак, а саме на просторі половини милі в обширі (“circumferentia”) вище і нижче міста, а біля («prope») Сяну на одну милю по правім боці і стільки по тім боці берега, де розміщене є місто». В так закреслених границях міста вйт Бартко отримав надані собі князем «усі звичайні доходи з викорчованих піль і тих, що будуть викорчовані, з пасовищ, озер, лісів і лісків». Також і в цих окресленнях, ужитих у документі, показується, що обшир розміщення Сянока сягав не лише на всі замешкалі частини міста, але також і на простори піль і лісів, що простягалися на довжині двох миль.

Щодо складу мешканців міста Сянока, переведеного на магдебурзьке право, в привілею кн. Юрія II відзначено, що вйт Бартко «має судити кожного чоловіка, чи він є німець, поляк, угорець і русин, якогонебудь стану і статі, а проживав би в окрузі та границях визначених для міста Санак». Іншими словами судовластю Бартка підлягав кожний, хто замешкав у границях Сянока, які охоплювали також і город і пригород.

Гідний уваги є спосіб перераховування народностей, які мають підлягати судовласті Бартка. Тому що не лише город, але і пригород міста Сянока були давно засновані та замешкалі русинами, то безперечно в часі видання льокаційного привілею в 1339 р., були вони тут найчисленніші. З привілею видно, що в границях Сянока, крім війтівських, знаходилися ще «інші лани», з яких «мешканці та поселенці» були звільнені від податків протягом 15 років, а потім мали платити 16 грошів річного чиншу. Також і з «городів», які окружали місто, від мешканців належався «третій динар» Барткові, а два динари — князеві.

А названня на першому місці мешканців «німців, поляків, угорців» перед русинами, треба мабуть вияснити як знак пошани для «гостей» — купців і ремісників, якими також і в значній мірі мало бути заселене місто Сянік, переведене тепер на магдебурзьке право. Про те, що чужинців: «німців, поляків, угорців», знаходилося не так багато в Сяноці, може свідчити правдоподібно і ця обставина, що в привілею, виданім для війта Бартка, нічого не згадується про надання ґрунту для костела.

Врешті розгляньмо ще питання про становище війта Бартка в Сяноці. У княжім привілею є він названий «Бартком із Сандомира». Таким способом окреслюється місце його походження — Сандомир над середушою Вислою в Польщі. з чого робимо висновок, що за походженням, був він поляком і латинського обряду. Кн. Юрій II окреслює його властивості як «свого вірного слугу». «Вірне служіння» Бартка безперечно вказує на військову, рицарську, службу Бартка у дружинних військових відділах цього князя. Слова «вірний слуга» вказують, що Бартко виконував довголітню службу у кн. Юрія, і був перевіреним, випробуваним, і відданим йому чоловіком. Можливо, що кн. Юрій привів з собою Бартка з Сандомира ще в 1323 р., тобто тоді коли бояри покликали його як Болеслава Тройденовича на галицько-волинський княжий престіл. Правдоподібно такими заходами з Польщі були ті свідки, що їхні імена знаходимо на грамоті надання Барткові війтівства в Сяноці: Йоан, названий Лакта; Адальберт, адвокат з Бохні; Вартоломей, війт з Варшави; Йоан Брунон, Леон з Сивича. При деяких іменах, як видно, відзначене місце їх походження з Польщі.

Кн. Болеслав Тройденович при вступі на княжий престол, прийняв православну віру та змінив ім'я на Юрій. Можливо, що також і його слуги, що їх він з собою привів, м.ін. Бартко з Сандомира, вчинили так само, і хоч лише для людського ока, прийняли православну віру, а принаймні не виступали явно зі своїм латинським обря-

дом. Мабуть з тієї причини у привілею, виданім для Бартка, нічого не говориться про наділення ґрунтом для латинського костела. Але безперечно Бартко, як сяніцький вїйт, сприяв католицтву та польськості. Тому, коли після трагічної смерти кн. Юрія у квітні 1340 р., король Казимир пішов походом на Галицьку Русь і заволодів деякими містами, хоч потім скоро повернувся до Кракова, місто Сянік, безсумнівно завдяки вїйтові Барткові, вже відтоді залишилося під володінням Казимира.

Розгляньмо ще коротко доходи та користі, які приходили Барткові з Сандомира та його спадкоємцям з наданням собі вїйтівства в Сяноці. Кн. Юрій надав Барткові вїйтівство сяніцьке з «усіма доходами та користями». Заразом дає йому право це вїйтівство «частково або в цілості продати, подати до купна або на інші добра замінити».

Як нам відомо, наданий у 1339 р. Барткові ринок з оточенням становив пригородну купецько-ремісничу оселю, замешкалу вже від давніх часів. Тому треба здогадуватися, що наданий Барткові цей торговий простір був власністю князя. За користування з домів і городів, мешканці вносили відповідну оплату, колись до скарбу князя, а тепер вїйтові Барткові. Вїйт отримав право використовувати «ринок з оточенням», тобто з крамницями, склепами і майстернями, — «на власний ужиток» або віддавати купцям і ремісникам. Мав він, отже, право упорядковувати торгову площу та її забудовувати, а одночасно віднаймати та брати оплати від купців і ремісників за користування крамницями і майстернями, чи навіть продавати їх на власність. Крім того Барткові надано млин над Сяном і стави.

Також і з ґрунтів мав сяніцький вїйт доходи. У привілею від 1339 р. із простору міста Сянока, що сягав на милю на правім боці Сяну і стільки ж на лівім (не окреслено, чи було там напр. 100 ланів, чи більше), лише визначувано на власність вїйту Барткові «шостий лан» «із піль уже викорчованих і тих, що мають бути викорчовані, з лук, пасовищ, з піль, з багон, з лісів і лісків». У грамоті не подано докладно, скільки ланів рахуючи ще «шостий лан», мало належати до вїйта, але згадка про вже «викорчовані» ґрунти вказує, що десь недавно, можливо у зв'язку з планованим переведенням міста на магдебурзьке право, викорчовано деякий простір лісу.

У привілею говориться не лише про «шостий лан», чи лани вїйта, але також і про «інші» лани «мешканців і поселенців, які у самім місті Санак і поза містом поселилися, та їх обробляють у границях міста». Мешканці отримують на 15 років свободу від плачення чиншу, а після скінчення цих років, мають платити від кожного лану 16 грошів щорічного чиншу. У грамоті не сказано виразно, кому

власники ланів повинні ці гроші платити, але правдоподібно князеві, бо зараз додано, що «з городів, які межують з містом», має бути призначений «третій динар» для вїйта, тобто два динари будуть належати до князя, а третій — до вїйта.

Дуже важливим джерелом доходів для Бартка, як сяніцького вїйта, було надане йому князем право судочинства в усіх справах цивільних і кримінальних. До нього як вїйта належало судити («iudicandum») «кожного чоловіка, чи то був би німець, поляк, угорець і русин якого-небудь стану і роду у визначенім окрузі та границях міста Сянока». На суді, переведенім вїйтом Бартком, і при «визначеній (грошовій) карі засудженим особам, два динари мають належати до князя, а третій — самому Барткові та його потомкам».

Треба взяти до уваги, що у містах на магдебурзькім праві, розвинулися три роди судів, у яких склад входив вїйт із лавою: 1) *суд великий*, що відбувався три рази в році з участю пана міста і дідичного вїйта; 2) *звичайний суд лавничий*, що відбувався що два тижні під проводом самого вїйта або його заступника (підвїйта); 3) *лавничий суд надзвичайний*, скликуваний поза нормальними термінами на випадок наглого злочину, або скорого виїзду одної з підсудних сторін. Слід здогадуватися, що вїйт Бартко, як чужинець-поляк, у Сяноці брав участь передусім у «великих судах», а у «звичайних судах» користувався своїм заступником — підвїйтом. Спосіб виконання судів над різними національностями у Сяноці, правдоподібно відбувався таким способом, як це було у Львові.

Маємо ще коротку, але дуже важну відомість, що у місті Львові, заснованім кн. Данилом Галицьким у п'ятдесятих роках XIII ст., вже від часів його наступника кн. Льва Даниловича, або Льва Юрійовича жили німці та існувала німецька громада, чи колонія, з міським магдебурзьким правом. А саме кн. Лев Данилович або може Лев Юрійович установив Бертольда «львівським вїйтом». Притім князь за «вірні його послуги», «обдарував» його такими маєтностями: Малі Винники, млином і ще одною посілістю. До «вірних послуг» Бертольда, подібно як і його внуків, правдоподібно належало виконувати військову службу в походах князя, головно зі зброєю — луком до метання стріл і каменів. Така згадка про військові «вірні послуги» Бертольда свідчить, що правдоподібно був він радше німецьким лицарем, а не купцем.

Також і те варто зазначити, що син вїйта Бертольда, вїйт львівський Матвій, не успадкував цього вїйтівства і вищеназваних маєтностей по батькові даром, а «купив їх за певну суму грошей», невідомо, чи від кн. Льва Даниловича, чи від його сина Юрія Льво-

вича. Пізніше, привілеєм від 22 серпня 1352 р., король Казимир підтвердив дітям колишнього війта Матвія: Юрієві, Рупертові й Маргариті, та їхнім нащадкам право власності до вищеназваних маєстностей, ставлячи вимогу, щоб вони та їхні спадкоємці «служили одним воїном з арбалетом», («cum uno balistario»), тобто з метальною ручною зброєю, в якій є поєднання лука зі спустовим механізмом. Варто зазначити, що діти війта львівського Матвія, у привілею від 1352 р., згадуються як «мешканці міста Львова», а жоден із його синів не є вже названий як львівський війт. Це мабуть свідчить, що тоді становище львівського війта було вже віддане комусь іншому з-поза їхньої родини.

Як уже саме ім'я свідчить, Бертольд, «львівський війт», був це німець, але невідомо, звідки він походив. Становище «львівського війта», яке займав німець Бертольд велить нам здогадуватися, що у Львові вже від початку, коли було засноване місто в половині XIII ст., поселювалися німці, чи взагалі католики, що прибували туди з Заходу, головню з Торуня та Шлезька. Отак управитель Руси, Дмитро Дедько десь у 1341 р. видав латинською мовою грамоту, з якою він звертається до торунської громади і купців. Повідомляючи про кінець війни, заохочує до відновлення торговельних відносин із Руссю. А далі так пише: «даємо знати всім, хто хоче їхати в Руську землю, що, як і за наших попередників, вони можуть безпечно прибувати до Львова (Lemburgam), нікого не боячися; коли ж би хто хотів прибути на життя, дістане громадянство для себе і для своїх дітей, річну свободу від повинностей, як і давніше було, й інші права, тільки мусить платити чинш».

Слова в грамоті, «як і давніше бувало», вказують на умови поселення та отримання громадянства для чужинців у Львові не лише в половині XIV ст., коли була писана грамота, але також і від початків заснування цього міста. А саме, хто поселювався на постійне проживання, отримував один рік «свободи від повинностей», а потім мав «платити чинш».

Як представник князя чи володаря, війт виконував у місті суди, при чому третю частину стяганої грошової кари чи оплати, міг затримати для себе. Війтові підлягали всі справи, так цивільні, як і карні. справи розглядав він на судових зібраннях, що відбувалися раз у тиждень, у визначенім дні. До помочі покликував він кількох (звичайно сімох) лавників або суддів присяжних, що їх обов'язком було дослідити вину в обвинувачених і об'являли таким способом війтові чинити присуд.

Правління в місті виконував війт первісно за допомогою лав-

ників. Коли однак їх судові чинності не можна було погодити з зайняттями адміністративними, настало відокремлення міської ради як відділеного органу правління. Мала вона помагати війтові у виконанні нагляду над торгівлею і промислом і в управлінні містом. Спершу райців добирав собі війт відповідно до своєї думки.

Розглянувши всебічну владу війтів, практиковану за магдебурзьким правом у містах Польщі та Німеччини, доходимо до висновку, що «львівський війт» мав таку ж широку владу загального нагляду над управлінням, торгівлею та промислом цілого міста Львова, а саме не лише над німецькою громадою, але і над «війтом вірменів», і над сеніорами — «старшими» громад: русинів, татар і євреїв, що замешкували в цьому місті. Цей наш висновок з аналогії, знаходить вияснення також і в привілею короля Казимира від 1356 р., де сказано, що війт львівський має головувати на судах цих різних національних громад.

Таким способом стверджуємо, що в руках «львівського війта» зосереджувався загальний провід в адмініструванні різними ділянками міського життя, в керуванні не лише судочинством, але і в догляданні внутрішнього ладу громадян міста Львова, які користувалися міським правом.

При заснуванні міста Холма (в XIII ст.) кн. Данило Галицький «нача призивати Німці і Русь, іноязичники і Ляхи». З цього робимо висновок, що також і у Львові поселювалися не лише «Німці», але і «Русь». А з вищенаведеної грамоти управителя Руси Дмитра Дедька, виданої в 1341 р., бачиться, що умови поселення русинів у Львові були такі самі як для поселенців із Заходу. Дмитро Дедько заявляє: «хто хоче їхати в Руську землю, що і за *наших попередників* (бувало) вони можуть безпечно прибувати до Львова». Отже, заохочення Дедька поселюватися у Львові, відноситься до всіх бажуючих, без усяких обмежень і вийнятків. Це видно також із дальших слів грамоти, в якій окреслюється точніші вимоги поселення у Львові: «коли ж би хто хотів прибути на (постійне) життя, дістане громадянство для себе і для своїх дітей, річну свободу від повинностей, як і *давніше* бувало, й інші права, тільки мусить платити чинш». З тексту грамоти виходить, що також і русини, які у Львові поселювалися у великій кількості, набували «громадянство й інші права», але повинні були платити чинш так, як і західні поселенці. Цей чинш також і від русинів, правдоподібно, збирав львівський війт Бертольд, а потім Матвій.

Зокрема, якщо йдеться про громадянські права русинів у Львові, їх рівноправність у цьому місті з «німцями, поляками, угорцями»

виразно показується, коли взяти до уваги пізніший привілей з 20 січня 1339 р., виданий кн. Юрієм II для Бартка з Сандомира, для вїйта міста Сянока, а в якому русини є названі поряд з іншими націями. А саме, в цій грамоті кн. Юрій надав Барткові «вїйтівство в Сяноці, з повною владою та всією юрисдикцією, на підставі тевтонського, тобто магдебурзького права, відповідно до того як це право діє і зберігається в поодиноких містах». Вїйт «має судити кожного чоловіка, чи то є німець, поляк, угорець і русин, якогонебудь був би стану та статі, а мешкав би на території і границях місту Санак визначених». Так, отже, в Сяноці напевно «німці» не мали виключно тільки свого «німецького» вїйта, але був він спільний для всіх націй, які мешкали на терені міста, а передусім для русинів, що тут жили і в пригороді, і в новій дільниці. За аналогією, є отже підстава прийняти, що так само був спільний вїйт не лише в Сяноці, але і в інших містах: Холмі, Володимирі і Львові, а напевно і в Перемишлі за володіння руських князів.

Розглянувши склад народностей у Львові та інших містах, де введено магдебурзьке право, можемо тим краще зорієнтуватися про склад населення у Перемишлі, при введенні тут магдебурзького права. Не маємо відомостей, щоб у XIV ст. в Перемишлі була, крім одиниць, більша зорганізована громада вірмен, євреїв чи татар. Можливо, що теперішня назва — «вулиця Татарська», походить від того, що при ній замешкувала деяка група татар.

Трохи певніші сліди знаходимо про перебування в Перемишлі пришельців із Заходу, головню німців. Отак про перебування німців у Перемишлі у першій половині XIV ст. знаходимо деякі відомості в документі від 1353 р., писаним руською мовою, в якому Ота Пілецький, «староста Руської землі», розмежовував владиче село «Надковичі» від села Оріховець.⁸ Між свідками акту розмежування є названі також і «містичі», тобто міщани: Михалко, вїйт перемиський; Яндрко Гінцевич і Ганко Герляхович. З факту присутності Гінцевича та Гірляховича, поряд із вїйтом Михалком, у вищезгаданім акті розмежування сіл, можемо зробити висновок, що належали вони до видатніших міщан міста Перемишля, а правдоподібно були лавниками чи райцями.

Як треба додумуватись з прізвищ цих двох останніх — Гінцевич і Герляхович, їхні батьки називалися Гінц і Герлях, були німцями і правдоподібно поселилися в Перемишлі десь у 1330-тих роках,

⁸ ZDM., IV, s. 96, nr. 946. Про термін «люди градскіі», див. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Львів 1900, с. 333.

за кн. Юрія II Болеслава Тройденовича, а може за часів кн. Льва Юрійовича.

Можливо, поселення німецьких пришельців у Перемишлі та приклад міст Львова, Холма, Володимира, підказали думку кн. Львові Юрійовичу впровадити також і в Перемишлі магдебурзьке право, тобто скасувати «руське право і звичаї» з княжим суддею — тивуном, а уповноважити війта Івана виконувати там судочинство. Про те, що судочинству перемиського війта Івана підлягали всі жителі міста, а передусім русини, бачиться з тексту документу продажу, де мовиться загально, що «людей міських (“*homines civiles*”) ніхто не повинен судити, тільки війт за німецьким правом». Слова документу: «*homines civiles*», вказують на окреслення мешканців міста, яке було вживане віддавна на Русі: «люди градский». Тим більше, що в привілею короля Ягайла від 1389 р., говориться про деякі пільги для «всіх міщан, передміщан і мешканців міста Перемишля». А безсумнівно тут, і в самому місті, і на передмістях, мешкали не лише німці й поляки, але і русини, і то в більшості. Як видно, всі вони були громадянами міста Перемишля. А русини, подібно як у Львові, так і тут у Перемишлі, із-за своєї великої кількості, були повноправними громадянами міста. Про велику кількість русинів у Перемишлі свідчать численні церкви (аж тринадцять) в місті та на його передмістях, і тому русини мали значну перевагу над пришельцями з Заходу в торгівлі та ремеслі.

Треба вяснити, що в сусідній Польщі перші міста за новими організаційними формами магдебурзького права на початку XIII ст. закладали переважно німці, що, прибуваючи, приносили з собою чужі установи. При пізніших льокаціях, приймав участь також і елемент польський. Керівні верстви залишалися довший час німецькими в більших містах, головно ближчих Заходу. Натомість у тих містах, які були ближчі східних границь Польщі (тобто в напрямі кордонів Русі), вже від самого початку, переважав серед керівних верстов елемент польський.⁹ А тому що Перемишль був дуже віддалений від границь Німеччини, і був меншим від Львова містом, робимо висновок, що тут не переважав німецький елемент при переведенні міста на магдебурзьке право. Тим більше, що льокація міста Перемишля на це нове право відбулася не на обширі попередньо незаселенім, а в межах давнього міського осередку.¹⁰

⁹ S. KUTRZEBA, *Historia Ustroju Polski*, wyd. 8, s. 85-87.

¹⁰ ANNA BERDECKA, *Nowe lokacje miast królewskich w Małopolsce w latach 1333-1370*, «Przegląd Historyczny», t. LXV, z. 4, Warszawa 1974, s. 595.

Дуже загадкова є особа перемиського вйта Івана. Велику суму він заплатив кн. Льву Юрійовичу за купно перемиського вйтівства, а саме, «дві гривни золота і сорок сувоїв жовтого сукна, тобто шовку». Був він, отже, дуже багатим чоловіком, мабуть купцем. Торгував він «жовтим сукном, тобто шовком». У XIII-XIV ст. з кримських та азійських ринків до міст на Русі, а в тому числі також і до Львова, привозувано східні товари, м.ін. шовкові й парчеві тканини.¹¹ Займались цією торгівлею передовсім вірменські купці, які у Львові мали свою сильну вірменську колонію та створили тут визначний осередок торгівлі зі Сходом в європейському масштабі (подібно як у Венеції та Амстердамі). Отак із торгових книг Ордену Хрестоносців відомо, що на львівському ринку пруські купці купували, м.ін., шовки, оксамит і очевидно вивозили у свої краї. Натомість із західних країв — з Польщі, Німеччини, Чехії, і т.д. надходило до Львова полотно, одяг, вироби з металу, головним чином ножі, та різноманітна зброя.

Вищенаведені відомості про торговий обмін у Львові, дозволяють нам до деякої міри зорієнтуватися щодо особи вйта Івана, який купив вйтівство у Перемишлі у кн. Льва Юрійовича за «дві гривни золота та сорок сувоїв жовтого сукна тобто шовку». Якщо б вйт Іван був західного (німецького, польського чи чеського) походження, то він, здається, при купні вйтівства платив би виробами свого краю, тобто полотном, одягом, металами та зброєю. Коли ж вйт Іван платив кн. Львові Юрійовичу шовком, а саме товаром, завоженим із Криму та зі Сходу, то треба прийняти, що був це купець, який вів торгівлю цим товаром, отже був це вірменин. Але, правдоподібно, був він львівським купцем — русином, який поряд із вірменами торгував там шовком.

На те, що вйт Іван, торгівець шовком, був русином, а не німцем, свідчить також і та обставина, що грамоту на купно вйтівства кн. Лев видав йому не латинською, а руською (староукраїнською) мовою. Видно, що руську мову він знав, нею володів і користувався, відбуваючи, як вйт, суди над «людьми градськими», тобто пердусім над русинами-мешканцями Перемишля.

На вигляд і спосіб організації магдебурзького права в Перемишлі, за князювання Льва II Юрійовича, чимало світла кидає об'єднання чи цех руських шевців, осілих під перемиським замком, для

¹¹ М.Ф. Котляр, *Торгівля на Україні в XIV-XV ст.* «Укр. істор. журнал» 1/1975. Київ, с. 42-43. С. КУРАСЬ, *тв. цит.*, с. 45, неясно говорить, що у продажі перемиського вйтівства кн. Лев отримав: «40 postawów siwego sukna». А йдеться про шовк, бо «laveo» значить «ставатись жовтим».

яких права виконувати шевське ремесло підтвердив король Володислав Варненський привілеєм, виданим у Самборі, 1 серпня 1439 р. А саме король дозволяв їм робити справу шевську так, як вони здавна (*ab antiquo*) виконували.¹² Треба вяснити, що ще раніше, 15 серпня 1386 р., Андрій, староста королівства Русі, видав католицьким перемиським шевцям такі самі права, якими користувався цех львівський.¹³

Але цехове об'єднання руських шевців у Перемишлі є давніше ніж тамтешній шевський цех католицький. Руські шевці виконували своє ремесло незалежно від католицького цеху. Безперечно, цехове об'єднання руських шевців виникло у Перемишлі раніше, ще поки польський король Казимир оволодів Галицькою Руссю. Найвідповіднішим часом, до якого належить віднести момент виникнення організації цеху руських шевців у Перемишлі, є введення тут магдебурзького права за князя Льва II Юрійовича, і продання міського війтівства війтові Іванові.

2. СПРАВА ПРОДАЖУ ПЕРЕМИСЬКОЇ ЦЕРКВИ СВ. МИКОЛАЯ ВІЙТОВІ ІВАНОВІ

Разом із війтівством у Перемишлі кн. Лев Юрійович за вищезгадану ціну продав також і «кам'яну церкву св. Миколая під магдебурзьке право». Виникає, отже, ряд питань, що в'яжуться з наділенням проданого війтівства ґрунтами та доходами, а зокрема з продажем цієї церкви в Перемишлі війтові Іванові. У зв'язку з продажем цієї церкви, постає питання, яке було її призначення — чи для «руської» віри богослуження, чи може для богослуження латинського обряду, напр. для прибулих до Перемишля іноземних купців і ремісників (німців, поляків, чехів), та яка була користь (головно матеріальна) цьому війтові з купленої святині? Спробуймо знайти відповідь на ці питання.

Трохи світла щодо ґрунтів, що ними кн. Лев Юрійович наділив місто Перемишль і війта Івана, при введенні там магдебурзького права, знаходимо, аналізуючи пізніші привілеї польських королів. Володислав Ягайло, закріплюючи в Перемишлі в 1389 р. міське самоврядування,¹⁴ дав містові наділ 100 франконських ланів, які нале-

¹² KAZIMIERZ ARŁAMOWSKI, *Dzieje przemyskich cechów rzemieślniczych w dawnej Polsce*, Przemyśl 1931, s. 181.

¹³ Там же, с. 175.

¹⁴ *Akta Gr. i Ziem.*, t. V, s. 24.

жало вимірити з правого боку, а в разі потреби, і з лівого боку Сяну, починаючи від села Негрибки. Це своє надання король Ягайло збільшив привілеєм від 19 листопада 1424 р., додаючи особливо деякі ґрунти, розташовані поміж Сяном і Вигором, а якими «місто вже користувалося на підставі давнього звичаю» («ex antiqua consuetudine»)¹⁵.

Так, отже, один і другий простір ґрунтів був у користуванні міста перед 1389 роком і то від давнього часу. Льокаційний привілей Ягайла з цих просторів визначив 100 ланів для міста, хоч воно уживало і решту ґрунтів «за давнім звичаєм», аж урешті в 1424 р. отримало законну санкцію від того ж короля.

Якщо місто мало у своїм посіданні вищезгадані простори ще перед привілеєм короля Ягайла від 1389 р., треба вважати, що воно колись набуло їх дарчим записом від котрогось з попередників Ягайла. Про дарчу грамоту короля Казимира¹⁶ для міста Перемишля не збереглися поважні джерельні дані. Правдоподібність, що місто отримало наділ у ґрунтах від короля Казимира, виключається у словах Ягайлового привілею від 1389 р. де підтверджуються всі права, які належали до міста Перемишля та до вйта «віддавна» («ab antiquo») «від віків», тобто від дуже давна. А безсумнівно часу, який тривав від захоплення Галицької Русі Казимиром до 1389 р., тобто проміжку кількадесяти років, коли буцімто було видано привілей для Перемишля, хіба не можна окреслювати «стародавнім».

Натомість відома нам безсумнівна грамота, якою кн. Лев Юрійович продав вйтівство в Перемишлі вйтові Іванові під магдебурзьке право. Тому треба прийняти, що, власне, за його князювання, і місто, і перемиське вйтівство отримали даровизну — наділ ґрунтами (більше ніж сто ланів), розташованими між ріками Вигором і Сяном, а про які, як приналежних до міста і вйтівства, довідуємося з вищезгаданих пізніших привілеїв короля Ягайла. Таким, отже, способом стають зрозумілі слова з привілею Ягайла від

¹⁵ JAN SMOŁKA, *O herbie miasta Przemyśla*, Przemyśl 1923, s. 10.

¹⁶ Отак Я. СМОЛКА гадає, що король Казимир видав такий привілей для міста Перемишля. ANNA BERDECKA, *Nowe lokacje miast królewskich w Małopolsce w latach 1333-1370*, «Przegląd Historyczny», t. 45, z. 4, s. 601, przyp. 61, Warszawa 1974, висловлює думку, що «існує посередня відомість про ранішу льокацію, в декреті короля Стефана Баторого, з 25.V.1577, де регулюється спір між райцями і передміщанами. (Воев. Держ. Архів, Перемишль, документи паперові, нр. 538, к. 3): «od radziec wywiedziono i przywilejem niegdy Kazimierza Wielkiego jest dowiedziono, iż oni (przedmieszczanie) na rolach miejskich ze sta lanów miastu temu darowanych zasiedli». Про «сто ланів» і передміщан, якраз говориться в привілею Ягайла з 1389 р., і тому здається, що райці замість імени Ягайла вжили імени Казимира, маючи на думці той самий привілей з 1389 р.

1389 р., де він обіцяє зберегти «війта Михайла, його спадкоємців і законних наступників, і місто Перемишль у відношенні до всіх і поодиноких інших прав і привілеїв, виданих його, Ягайла, попередниками», а які то привілеї «до міста Перемишля та до війтівства в і д д а в н а належали».

Як на підставі вищенаведених привілеїв короля Ягайла робимо висновок про ґрунти, надані місту Перемишлю ще кн. Львом Юрійовичем, так і знаходимо там же і підставу зробити висновок про війтівські ґрунти, надані ним Іванові як перемиському війтові. Король Ягайло у привілею від 1389 р. зі ста міських ланів франконських дарує «чотири лани вільні Михайлові Війтові та його законним наступникам, постановляючи, щоб вони повсякчасно належали до війтівства в місті Перемишлі».

Чотири війтівські лани знаходилися у віддалі 4 км від Перемишля, на лівім березі ріки Вигора. На тім просторі згодом постало село Сілець.¹⁷ Ці війтівські лани не надав уперше король Ягайло перемиському війтові Михайлові, але він одідичив їх по своїх предках. В посіданні родини війта Михайла, лани були «віддавна», тобто відтоді, відколи вперше було надане кн. Львом Юрійовичем місту магдебурзьке право, а перемиське війтівство було продане війтові Іванові.

Однак і те є дуже правдоподібним, що вже перед купном війтівства, війт Іван уже посідав чотири лани над Вигором, як свої власні, і безсумнівно тому кн. Лев у грамоті продажу війтівства про них не згадує, як проданих цьому війтові, хоч кн. Лев виразно говорить про продану церкву св. Миколая.

Переводячи місто Перемишль на магдебурзьке право, кн. Лев Юрійович давав війтові Іванові крім чотирьох ланів, також і право до шостої частини зі збіжжя, складаного міщанами як данину, а також третій динар з кожної вирішеної судової справи. Хоч про ці доходи війта згадується щойно в привілею Ягайла від 1389 р., але вони належали до звичайних прибутків, що були пов'язані з війтівством.

Кн. Лев Юрійович, разом із війтівством у Перемишлі, продав війтові Іванові кам'яну церкву св. Миколая під магдебурзьке право. Як треба розуміти цей факт продажу храму?

Вищенаведені відомості про особу війта Івана дозволяють нам оформити собі погляд про призначення на рід богослуження церкви св. Миколая, купленої війтом від кн. Льва Юрійовича «під магде-

¹⁷ KAZIMIERZ ARLAMOWSKI, *Wypisy i teksty źródłowe do wewnętrznych dziejów Przemyśla w dawnej Polsce*, z. I, Przemyśl 1938, s. 5, przyp. 5.

бурзьке право». Переведення міста Перемишля, замешкалого руським населенням, на нове «німецьке» право, відбулося не на просторі раніше незаселеним, а на давнім міським осередку. Війт Іван був багатим торгівцем шовковими тканинами, походив зі Львова або Перемишля, і був русином, як на це вказує грамота кн. Льва, видана йому руською мовою. Тому не має підстав твердити, що продана йому церква св. Миколая була призначена для чужинців — латинників, щоб їх захопити на поселення до Перемишля.¹⁸

Зрештою немає слідів, щоб чужинці (німці і тп.) займали в Перемишлі окрему дільницю, чи вулицю. Щоправда, в нотатках лавничих книг міста Перемишля з рр. 1402-1442 виступають найчастіше імена та прізвища німецькі, а потім руські, вкінці — польські,¹⁹ але це, до деякої міри, свідчить про склад населення в тому часі. Однак треба брати до уваги ту обставину, що наплив більшої хвилі німецького елемента до Перемишля відбувся у другій половині XIV ст., після захоплення міста польським королем Казимиром В., а головню вже після його смерті. Натомість за володіння руського князя Льва Юрійовича, не було більшого, чи масового напливу чужинців — німців до Перемишля, як треба додумуватись з тексту грамоти, виданої війтові Іванові не латинською, а руською мовою. Грамота вказує, що вона не була призначена для пришельців — німців, щоб їх привабити до цього міста, (вони ж не розуміли руської мови), а була призначена для місцевих русинів.

Зрештою, в часі видання грамоти для війта Івана (на поч. XIV ст.) для деякої кількості чужинців існували в Перемишлі аж три костели: посвячений 16 травня 1212 р. костел св. Петра і Павла, та костели чи каплиці Францісканів, що прибули туди в 1235 р., і Домініканів, що прибули тут у 1257 р.²⁰

Про те, що не церква св. Миколая служила західним купцям на богослуження, а костел св. Петра, маємо підставу думати з такого факту, що при костелі св. Петра «з давнього часу» («ex antiquo tempore»), його парохі мали «у своїм посіданні» «вагу» («pensam»), з якої отримували оплати. На «постійні та багаторазові» прохання райців міста Перемишля, Йоан, парох («plebanum nostrum») у 1398 р. відступив вагу на вжиток «райцям і міській громадськості», «на

¹⁸ Противну думку висловлює: S. KURAŚ, *ZDM*, cz. IV, s. 45: «bowiem bez łacińskiego kościoła wójt nie mógłby sprowadzić większej ilości z Zachodu».

¹⁹ JAN SMOLKA, ZOFIA TYMIŃSKA, *Księga ławnicza, 1402-1445*. Przemysł 1936, s. VI.

²⁰ KS. TEOFIL ŁĘKAWSKI, *Katedra Przemyska wraz z kościołem filialnym Najśw. Serca P. Jezusa*, Przemysł 1906, s. 6-7. Відносно «ваги» при парохіяльним костелі: *Akta Gr. i Ziem.*, VIII, s. 48; WŁ. АВРАНАМ, *Powstanie org. Kościoła łac. na Rusi*, I, s. 316-317.

вічні часи». Відступив під такою умовою, що райці кожного року будуть платити парохів Йоану та його наступникам п'ять польських фертонів, а саме, на свято св. ап. Петра і Павла — 15 шкойців, і на свято катедри св. Петра — 15 шкойців. В акті продажу не названо імени костела, якого парох відступив право «ваги» місту Перемишлеві, але з іншого документу видно, що тоді в цьому місті, крім катедрального костела, був ще і «костел парохіяльний», безперечно під ім'ям св. Петра. Парохи цього, власне, костела «з давніх часів», отже, з часів володіння тут руських князів, посідали право оплати від «ваги», заради купців, які прибували сюди з Заходу, головним чином німців. Гідне уваги, що не парохі святині св. Миколая в Перемишлі тримали «вагу», а парохі костела св. Петра. З того факту треба зробити висновок, що не церква св. Миколая, а костел св. Петра був призначений для духовної обслуги католицьких пришельців зі Заходу.

Власне з історії діяльності Францісканів у початкових роках відомо, що «один схизматик», (тобто русин, або зрушений німець) Андрій Серен, коваль, перемиський міщанин, «прийняв їх до себе, примістив у частині своєї кам'яниці, яку їм (згодом) цілу відступив і подарував. Але з цієї, власне, причини, схизматики (тобто русини) його співгромадяни, з ненависти отрутою позбавили його життя, внаслідок чого він помер у 60 році свого віку». Випадок отруєння православного Андрія Серена за те, що був протектором латинників — Францісканів і дарував їм свою кам'яницю, свідчить про вороже відношення перемиського православного населення до латинників. Тому треба думати, що при таких ворожій відношенні місцевого руського населення до пришельців із Заходу, не існували сприятливі обставини для того, щоб руський князь Лев відбирав від русинів не то кам'яницю, а церкву, та віддавав її на богослуження латинського обряду. Тому треба теж прийняти, що при продажі її війтові Іванові під магдебурзьке право, залишалася вона і далі святинєю «руської віри». Можливо, була вона призначена для цехового об'єднання руських ремісників, напр. шевців, що про них вже вище говорилося.

Розгляньмо, далі, питання щодо матеріальних користей, які отримували перемиський війт Іван із купна церкви св. Миколая.

Церква св. Миколая стояла у підніжжі Замкової гори. Про таке її розташування згадується в документі з 1363 р., про що зараз буде мова. Ідентифікуючи фундаменти ротондової церкви, розкопані під теперішньою катедрою латинського обряду, з церквою св. Миколая, про яку нам ідеться, вже вище було встановлено нами, що її збудо-

вано десь з початком XI ст. Правдоподібно була вона катедральною церквою до часу вибудування собору св. Івана Хрестителя на Замковій горі, (тобто до початку XII ст.). Потім, мабуть ще кн. Володар Ростиславич, дав її на власність котромусь священикові, що одночасно був і крилошанином при перемиськім соборі.

У вищезгаданім акті продажу перемиського війтівства, а заразом і церкви св. Миколая війтові Іванові нічого не говориться про продаж ґрунту, чи дому, які напевно належали до наділу тієї церкви, для священика та для церковної обслуги. Робимо здогад, що «Микулинче», тобто кілька двориків під Замком, належало до церкви св. Миколая, і тому так називалося. Але, можливо, з моментом продажу її війтові Іванові, «Микулинче», а може тільки його більша частина, все-таки залишилося при владичих добрах, а не при війтівських.

Однак безсумнівно, до церкви св. Миколая, з продажем її війтові Іванові, належав якийсь близький город чи поле, та парохіяльний дім, де мешкав священик. Але, мабуть, ґрунту приналежного до цієї церкви були небагато, коли візьмемо до уваги, що в 1363 р. священик Яків з Негрибки записав деякі свої ґрунти на власність священників, які управляли церквою св. Миколая.

Невідомо докладніше, серед яких обставин кн. Лев Юрійович розпорядив перемиською церквою св. Миколая на користь війта Івана. В документі продажу є вона названа «кам'яною», мабуть для відрізнення від іншої церкви св. Миколая, що стояла на Підгір'ї (тобто в напрямі Знесіння), а про неї згадується в актах з XV ст., і була вона дерев'яна. Існуванню двох церков під іменням св. Миколая не треба дивуватися, якщо візьмемо до уваги, що цей Святий має у році два свята: у грудні, та у травні (пам'ять перенесення його мощів до Барі).

Коли текст документу говорить, що кн. Лев «продав» війтові Іванові, разом із війтівством і «церкву св. Миколая», треба розуміти, що крім самої святині продав йому також і дім і ґрунт, на якому мешкав священик, що відправляв у цій церкві. Факт продажу церкви св. Миколая кн. Львом війтові Іванові за своїми правовими властивостями, мав такі ж прикметні риси, на які натрапляємо в інших документах з XIV ст.

Отак, кн. Володислав Опольський, як «пан і дідич Русі», 7 листопада 1378 р. підтвердив дарчий запис,²¹ зроблений ще королем польським Казимиром, для Костантина Дяк, «за вірну службу».

²¹ *Akta Gr. i Ziem.*, t. V, Lwów 1875, s. 15-16.

Підтвердив право на «дві церкви руські в повіті перемиськім, за містом розташовані, а саме до Св. Спаса і Юрія, названі по-руськомому, з одним священиком руським, і з двома дворами (“ageis”) в Малковичах, і з усіма та поодинокими користуваннями і доходами, приналежними до вищеназваних церков». За цей дарчий запис Костантин Дяк і його нащадки «з одною стрілою» (тобто луком) мали служити кн. Володиславові Опольському і його наступникам, «скільки разів буде покликаний у похід у Руській Землі».

Церкви Св. Спаса та св. Юрія, це безперечно ті церкви, що стояли на передмісті Перемишля, пізніше названим «На Гарбарах». Церкви були розташовані близько себе, і мабуть тому обслуговував їх тільки один священик. До церков належали підміські городи та будинки, а в селі Малковичах — два господарські дворики з грунтами. Невідомо, які користі мав Костантин Дяк із цих двох церков. Напевно з доходів церков він утримував священика, який відправляв у церквах. Але все-таки, як видно, доходи з цього джерела були чималі, коли Костантин Дяк подбав про дальше підтвердження виданого собі привілею на обидві церкви.

Також документ продажу монастиря в Каленикові з 1378 р.²² кидає нам трохи світла на питання відносно продажу перемиської церкви св. Миколая вйтові Іванові. А саме пані Хонька, Васька Дядьковича жона, із дітьми своїми та ще іншими членами своєї родини, «продала» «монастир Калеников», за 20 гривен «серебра вісного» Іванові Губці, протодияконові (собору) Святого Івана і його братові Ходорові і дітям їх, зі «всіми границями і землею, і сіножатями, і з гаями, і з дібровами» і т.д., «яко із віка вічного належало тому монастиреві».

Не знати, чи «монастир Калеників» в часі складеного контракту був дійсно монастирем з ченцями, про що не згадується в документі. Однак напевно раніше існував там справжній монастир, а тепер може залишалася сама тільки назва місцевості з церквою Успення Пресв. Богородиці, в якій священик відправляв богослуження. Невідомо, серед яких обставин «монастир Калеників» перейшов колись на власність родини Дядьковичів. Можливо, була вона його фундатором, або можливо отримала його з надання володарів Перемиської землі короля Казимира, чи, може, ще князів Болеслава Юрія II, або ще кн. Льва Юрійовича. Як видно з вищенаведеного акту продажу, родина Дядьковичів покористувалася маєтком «монастир Калеників», як власним і черпала з нього доходи.

²² М.М. Пешак, *Грамоти XIV ст.*, Київ 1974, с. 56.

Треба прийняти, що подібно, на таких же правних підставах, як посідав Костянтин Дяк дві церкви на передмісті в Перемишлі, а родина Дядьковичів — «монастир Калеників», так само і вїйт Іван церкву св. Миколая в Перемишлі посідав як свою власну та користувався її доходами.

Правне відношення перемиського вїйта Івана до проданої йому кн. Львом церкви св. Миколая безперечно було окреслене тодішніми звичаями та правом, прийнятими на Заході та на Сході.²³ Вїйт Іван посідав її на підставі права власности і виконував загальний нагляд над церковним маєтком. Через купно цієї церкви набував він право стягати з неї деякі данини, та збирати доходи з церкви на випадок, коли б становище духовної особи стало вакантним. А що найголовніше, мав він право, приймаючи відповідну оплату, — надавати, або навіть і відбирати священникові становище при цій церкві.

Отак, напр., відомо, що брати Кліх і Петро Козаровичі, дідичі у Сильниці, отримали були від короля Казимира та пізніше від кн. Володислава Опольського привілей²⁴ на свої добра «зі складеною угодою, що жоден священник у цих добрах не може проживати, лише такий, який їм (власникам) подобається, і такого вони можуть на священника в своїх добрах вибирати і встановлювати».

Таке, отже, право мати власну церкву, а разом «вибирати і встановлювати» священника до церкви св. Миколая в Перемишлі, вїйт Іван купив собі у кн. Льва Юрійовича. Одночасно мав він обов'язок утримувати священника до обслуги церкви, даючи йому мешкання та засоби до життя.

Вїйт Іван, як видно з тексту купна, сам не був духовною особою і в церкві св. Миколая не відправляв, хіба його син або з'ять. А можливо, за відповідною платою, відступав він церкву духовним особам — пресвітерові та дияконіві до відправлювання в ній богослужень.

Таким способом документ продажу вїйтівства та церкви св. Миколая в Перемишлі вїйтові Іванові «на магдебурзьке право» стається зрозумілим, якщо проаналізуємо історичне середовище і контекст, у якому він виник, за володіння кн. Льва Юрійовича, отже десь у другій декаді XIV ст. Одночасно цей документ кидає чимало світла на початки введення магдебурзького права в Перемишлі, та на правне становище, в якому знаходилися тамтешні церкви. Ними

²³ KAZIMIERZ CHODYNICKI, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys Historyczny, 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 116 i n.

²⁴ ZDM, cz. IV, s. 224, nr. 1072, згадка в акті від 26.V.1386.

розпоряджав князь на користь бояр, а в цьому випадку — на користь війта міста Перемишля.

3. ДАРОВИЗНА ЯКОВА-ПРЕСВІТЕРА І ПОСАГ ЦЕРКВИ СВ. МИКОЛАЯ

Війтівство в місті Перемишлі, куплене війтом Іваном від кн. Льва Юрійовича, було спадкове. Але про нащадків і спадкоємців війта Івана докладніших відомостей не маємо. В актах з років 1353-1390, писаних переважно руською мовою, виступає, м.ін., як свідок при вирішуванні спірних справ і при контрактах купна земельного майна: «пан войт перемишльський Михалко». У 1353 р. в документі розмежування владичого села «Надковичі» та села Оріхівці є, м.ін., названі як свідки: «а се местічеве», тобто міщани, «Міхалко войт премискій, Яндрко Гінцевіч, Ганко Гірляховіч». В акті з р. 1366 виступає як свідок «войт перемишльський іс мистичи», тобто разом з міщанами. Також ще в р. 1390 є названий «войт перемишльський Михалко».²⁵ Напевно «перемиський війт Михалко» був нащадком, може внуком, перемиського війта Івана й успадкував по нім війтівство в Перемишлі, з його правами, майном і доходами.

Після смерти війта Івана, правдоподібно з війтівством у Перемишлі сталося подібне явище, як те, що діялося з іншими війтівствами в XIV ст. А саме, загально кажучи, війтівства в тому часі почали роздроблятися поміж спадкоємців²⁶ першого війта, що найперше був отримав надання війтівства.

Правдоподібно, так сталося з перемиським війтівством, а одночасно і з церквою св. Миколая, купленою війтом Іваном від кн. Льва. Згодом перейшла вона в посідання пресвітера «руської віри», Якова з Негрибки, але невідомо, чи внаслідок купна, чи за спадковим правом. Пресвітер Яків, безсумнівно як власник цієї церкви, наділив для неї деякі свої ґрунти.

До справи наділення ґрунтами церкви св. Миколая, розташованої «у підніжжя Гори Замкової Перемиської», відноситься документ — посвідчення Оттона з Пільчи, генерального старости «короля польського та руського» Казимира, від 8 вересня 1363 р. Документ дійшов до нас у короткому змісті, виготовленім латинською мовою у половині XVII ст. перемиським латинським каноніком Фридері-

²⁵ ZDM, IV, s. 96; Пешак, назв. праця, с. 34, 40, 104.

²⁶ STANISŁAW PIEKARCZYK, *Studia z dziejów miast polskich w XIII-XIV w.* Warszawa 1955, s. 71.

ком Алембек.²⁷ Оригінал був складений руською мовою.

Староста публично посвідчує («protestatur») що Яків, пресвітер з Негрибки, віри руської («fidei Ruthenicae»), деякі грунти разом з луками, приналежні до законного свого родового і спадкового маєтку, а розташовані на березі річки званої Негрибка, віддалені майже половину милі від Перемишля, зрікся («resignavit») для церкви («ecclesiae») св. Миколая, положеної у підніжжі Гори Замкової Перемиської, — на посаг для цієї церкви ректорів, тобто парохів на їхнє користування.

Староста, отже, посвідчуючи, затверджує дарчий запис «деяких» ґрунтів і лук у Негрибці (як видно з іншого документу — двох ланів) на посаг для церкви св. Миколая і для вжитку «ректорів або парохів», що обслуговували сю святиню. Про пресвітера Якова відмічено, що він є «віри руської». Таке окреслення «віри руської» означало, що він є священником грецького обряду. Подібне окреслення знаходимо у вищезгаданім акті підтвердження двох церков на передмісті Перемишля, виданім для Костянтина Дяк-а кн. Володиславом Опольським у 1378 р. А саме цей князь підтверджував для нього дарчий запис на «дві церкви руські», «з одним священником руським».

З того ж окреслення «віри руської» треба розуміти, що пресвітер Яків із Негрибки дарував свої вищезгадані грунти на утримання священників такої ж «руської віри», яку він сам визнавав, тобто для руських священників грецького обряду, які обслуговували церкву св. Миколая. Одночасно також бачиться і те, що була це церква грецького обряду, а не латинський костел.

З документу виразно не довідуємося про мотиви, заради яких пресвітер Яків «зрікся» ґрунтів свого родового та спадкового майна. Правдоподібно він сам став «ректором або парохом» церкви св. Миколая, або може його син чи зять. В кожному разі в родині пресвітера Якова імовірно залишалися власними і перемиська церква св. Миколая, і церква в Негрибці. Отак в акті від 1378 р.,²⁸ знаходимо згадку правдоподібно про священника цієї церкви св. Миколая: «поп Микулинський Федут», тобто Теодор.

Не є виразно зазначене в документі від 1363 р. відношення то-

²⁷ *Archiwum Kapitulne Przemyskie*, rękopis nr. XLVIII. Fryderyk Alembek. Trzebiniana, p. 16. Текст документу видрукуваний: АНТОНІЙ ДОБРЯНСЬКИЙ, *Исторія епископов трех соединених епархій, Перемишльської, Самборської и Саночкої...*, Львов 1893, с. 18. IRENA SUŁKOWSKA-KURAŚ I STANISŁAW KURAŚ, *Zbiór Dokumentów Małopolskich*, cz. V (1401-1440); *Uzupełnienie, dokumenty z lat 1288-1440*, s. 436, nr. 1492, Wrocław 1970.

²⁸ ПЕЩАК, *назв. праця*, с. 58.

гочасного перемиського вїйта Михалка до акту «резигнації» деяких ґрунтів пресвітера Якова з Негрибки на користь церкви св. Миколая в Перемишлі. Колятором цієї церкви був, власне, Михалко, як вїйт перемиський на підставі грамоти, виданої ще кн. Львом вїйтові Іванові. Безперечно родина перемиських вїйтів підтримувала свої права, які виникали з цієї грамоти, як видно з того факту, що навіть сто років пізніше (а саме 1470 р.) перемиський вїйт Микола Балицький подав грамоту до вписання у лавничі книги міста Перемишля.

Вїйт Михалко, як бачиться з його участі як свідка при виготовленні інших подібних урядових актів з того часу, правдоподібно був присутнім також і при акті підтвердження старостою в 1363 р., щодо «резигнації» ґрунтів священика Якова з Негрибки на користь душпастирів, що обслуговували церкву св. Миколая. Але в короткому змісті документу, зробленім у XVII ст., зовсім не наводиться свідків, присутніх при виготовленні акту.

Все-таки треба прийняти, що така «резигнація» ґрунтів на перемиську церкву св. Миколая відбулася за згодою вїйта Михалка. Напевно пресвітер Яків мусів дати відповідну оплату не лише старості за підтвердження акту переведення своїх ґрунтів на користування священика при церкві св. Миколая, але також і Михалкові, як перемиському вїйтові, хїба мало тут місце ближче незнане споріднення між ними, тобто між священиком Яковом і цим вїйтом.

4. ПЕРЕТВОРЕННЯ ЦЕРКВИ СВ. МИКОЛАЯ НА ЛАТИНСЬКУ КАТЕДРУ

Справа церкви св. Миколая в Перемишлі стає предметом історичних досліджень у зв'язку з питанням про створення тут єпископства латинського обряду. На прохання угорського короля Людовика та його управителя на Русі, кн. Володислава Опольського, папа Григорій XI, буллею «*Debitum pastoralis officii*», виданою 13 лютого 1375 р.,²⁹ установив латинську митрополію на Русі, з осідком у Галичі, та з єпископствами в Перемишлі, Володимирі і Холмі. Одночасно папа «раз на завжди вийняв і звільнив ці єпископства з-під влади та судовласти Любуського єпископа». Притім папа «постановляв, що єпископів схизматських, якщо вони може є в

²⁹ A. THEINER, *Vet. Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. I, Romae 1860, nr. 964, p. 713-714; WŁADYSŁAW ABRAHAM, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, I. Lwów 1904, s. 296 i n.5 «...decernentes antistites scismaticos, si qui forsitan sint in eis (sc. ecclesiis), tamquam reprobos et indignos esse, ab illis penitus amovendos, ac ipsos tenore presentium auctoritate predicta amovemus».

цих церквах, як негідних і недостойних, треба їх зовсім з них усунути і оцим своїм листом і владою від них їх усуває».

Таке ж бажання, щоб усунути «схизматських» єпископів на Русі з їхніх церков, папа Григорій XI висловив також і раніше, у листі від 19 липня 1372 р. до краківського єпископа Флоріяна Мокрського. Пише папа: «ось недавно до нас (не без прикрости для нашої душі) дійшла відомість, що в краю Русі знаходяться дуже численні схизматські єпископи». Далі в листі папа «наказує» краківському єпископові, щоб він «усіх і поодиноких єпископів у краю Русі, про яких довідається, що вони схизматики, повагою Апостольського Престолу зовсім усунув і позбавив їхніх церков та єпископств».

З вищенаведених папських документів видно, що папа зі своєю Курією стояв на такій точці погляду, що «єпископи латинські мають бути введені на місце православних»,³⁰ а послідовно, що тільки церкви католицькі можуть існувати на Русі. Від моменту видання булл у 1375 р. руські православні єпископства юридично для Риму не існували, а латинський галицький архиєпископ (пізніше львівський) від 1375 р. уважав себе, з погляду церковного, за єдину законну владу на Русі.

Папська постанова — усунути «схизматських» єпископів з їхніх катедральних церков, безперечно зробила свій вплив на хід подій у Перемишлі у зв'язку із установленням там латинського єпископства. Папа Григорій XI буллею від 13 квітня 1377 р. надав єпископство в Перемишлі францісканинові Ерику де Вінзен.³¹ З походження був він німцем із Саксонії.

Єп. Ерик прибув до Перемиської дієцезії аж у 1379 р. В Перемишлі, правдоподібно, замешкав він, як францісканин у монастирі свого Чину, або в домі при дерев'янім латинським костелі св. Петра.

У той час угорський король Людвик уже раніше відібрав від кн. Володислава Опольського правління над Галицькою Руссю та установив у ній своїх угорських старостів. Тому-то єп. Ерик, коли прибув до Перемишля, звернувся до цього ж короля Людвика з проською про полагодження справ, зв'язаних з недавнім заснуванням перемиського латинського єпископства. Людвик пішов на зустріч просьбі єп. Ерика і «постановив перемиський костел і єпископство, селами, посіlostями й іншими добрами обдарувати й наділити». Але смерть Людвика († 14 листопада 1382 р.) перешкодила йому в здійсненні цього заміру.

³⁰ Н. WYCZAWSKI, *Diecezja Przemyska*, s. 168; К. CHODYNICKI, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, s. 27.

³¹ А. THEINER, *op. cit.*, I, nr. 1006, p. 743; W. АВРАНАМ, *op. cit.*, s. 325.

Після смерті короля Людвика, єп. Ерик особисто знову звернувся у справах перемиського єпископства, до його дочки, угорської королеви Марії. Прохання до неї подав через посередництво прима-са Угорщини, кард. Димитрія, архієпископа стригомського, як канцлера королівського двору, а одночасно і папського делегата до справ Угорщини та Польщі. Кард. Димитрій у 1383 і 1394 рр. перебував у Кракові³² і правдоподібно тоді єп. Ерик звертався до нього у своїх справах.

Внаслідок просьби єп. Ерика, складеної на руки прима-са Димитрія, угорська королева Марія, отримавши згоду своєї матері королеви Єлисавети, а також і згоду «ради прелатів і баронів Королівства Угорщини», актом від 3 квітня 1384 р.³³ надала королівські села: Березів, Доморадь, Ровне, Чергову і Радимно «костелові («ecclesiae») Преч. Діви Марії і св. Івана Хрестителя, який має бути наново («de novo») закладений у Перемишлі як катедральний», («pro cathedrali fundandae»).

З цих останніх слів акту надання робимо висновок, що єп. Ерик разом із наділом маєтків для перемиського єпископства отримав також і рішення угорської королеви Марії про «заснування костела катедрального» в Перемишлі. В акті надання говориться не про таке заснування катедрального костела, яке вже відбулося, лише про таке, що має щойно в будучності здійснитися («fundandae»). Тому-то треба прийняти, що єп. Ерик, на підставі вищенаведеного привілею королеви Марії, користуючись допомогою угорського старости Емерика Бебек, перейняв не лише добра королівщини, визначені для наділу єпископства, але рівночасно «наново заснував» катедральний костел у Перемишлі.

Про те, як відбулося «заснування» катедрального костела в Перемишлі, єп. Ерик сам оповідає у своїм декреті³⁴ від 10 січня 1390 р., яким устанавлює катедральну капітулу. Він описує невеселий стан вакантної «перемиської церкви» («Premisliensis ecclesiae») перед своїм прибуттям до Перемишля. Цей стан виник з тієї причини, бо, як пише, в ній «жоден перед ним особисто католицький єпископ не мешкав». При своїм прибутті він побачив «свою наречену — церкву перемиську» «цілковито zdeформовану та опущену, як удову скорботну, позбавлену всякої чести, слави і достоїнности церкви катедральної, («ecclesiae cathedralis»)). Заразом єп. Ерик «знайшов

³² W. АБРАНАМ, *op. cit.*, s. 314.

³³ *Akta Gr. i Ziem.*, VII, s. 28.

³⁴ *Там же*, VIII, с. 30.

ту ж церкву, з численними своїми посіlostями, зайняту схизматиками» («*Nos tamen eandem ecclesiam cum multis suis possessionibus a scismaticis repperimus occupatam*»). Притім еп. Ерик стверджує, що він, незважаючи на труднощі, все-таки «в місті Перемишлі, осідок і катедру єпископську («*sedem et cathedram episcopalem*») умістив і там «церкву катедральну» («*ecclesiam cathedralem*») недавно («*dudum*») відновлену («*instauratam*») знову в честь Преч. Діви Марії і св. Івана Хрестителя «направив, відновив і відбудував» («*restauravimus, refecimus et reaedificavimus*»). В тій же церкві катедральній («*in eadem nostra ecclesia cathedrali*») він «встановив прелатів, каноніків і капітулу».

Постає питання, як треба розуміти слова еп. Ерика про «церкву перемиську», позбавлену чести «церкви катедральної», відновлену однак папою Григорієм XI, а яка «з численними своїми посіlostями була зайнята схизматиками». Врешті як розуміти слова еп. Ерика, що він у Перемишлі умістив «осідок і катедру єпископську», і там «церкву катедральну, недавно відновлену», в честь Преч. Діви Марії і св. Івана Хрестителя «направив, відновив і відбудував»?

На підставі вищенаведених слів еп. Ерика Владислав Абрагам³⁵ твердить, що в Перемишлі «костел св. Петра був, правдоподібно, тимчасово катедральним, але вже за Казимира В. вибудувано окрему (видно латинську?) катедру, яку пізніше еп. Ерик відібрав з рук схизматиків і посвятив під іменням Матері Божої і св. Івана Хрестителя». Притім Абрагам висловлює погляд, що король Казимир «визначив, здається, якісь мастки для катедри перемиської, але русини ту дотацію забрали». Заразом Абрагам гадає, що «тоді (коло 1372 р.) виникла дійсно якась гостра реакція з руського боку проти латинського Костела (а про це) свідчить також і та обставина, що схизматики займали мастки костелові (латинському) передані, ба навіть, як у Перемишлі, сам костел катедральний забрали».

Подібну думку висловлює кс. Теофіль Ленкавський;³⁶ «обставині збудженої нехоті у клиру та князів схизматицьких належить приписувати захоплення обох костелів: св. Петра і св. Миколая і перемену їх на церкви схизматські. Еп. Ерик знайшов костел св. Петра в руках схизматських». — «Еп. Ерик відібрав костел катедральний, яким був згаданий костел св. Петра і Павла з рук схизматиків». Ленкавський, як видно, не визначує точно часу, коли

³⁵ W. АБРАГАМ, *op. cit.*, s. 293, 317.

³⁶ Кс. Т. ЉКАВСЬКИЙ, *Katedra Przemyska*, s. 8, 12.

вищеназвані костели захопили «схизматики», але згадка про «князів схизматських» вказувала б на час перед 1340 р.

Також кс. Франціск Павловський³⁷ твердить, що єп. Ерик «костел катедральний під іменням св. Петра, зі своїми послистями, з рук схизматиків відібрав».

Здається, такої ж думки є кс. Владислав Сарна,³⁸ що «схизматики» забрали парохіяльний костел св. Петра і його єп. Ерик після відібрання переіменив на катедральний.

Врешті Казимир Ходиніцький³⁹ висловлює погляд, що єп. Ерик у Перемишлі усунув православних з їхньої церкви і вмістив у ній латинський катедральний костел.

Супроти таких вищенаведених поглядів розгляньмо, отже, зміст свідчення єп. Ерика відносно «церкви (ecclesiam) перемиської», разом із її добрами, зайнятими «схизматиками».

Для вияснення цих питань треба найперше проаналізувати ті терміни-окреслення, яких ужив єп. Ерик у своїм декреті. Йдеться про те, що слова «ecclesia Premisliensis», «ecclesia cathedralis», «sedem etcathedram episcopalem» не є однозначні, а багатозначні. Отак, за словниками середньовічної латини,⁴⁰ «ecclesia» властиво значить — усяке зібрання людей, релігійне, зокрема християнське суспільство, громада, церква (як організація), дієцезія, парохія; а в переносному значенні — святиня, костел, католицький храм.

Слово «cathedra» властиво значить: крісло, стілець, підвищення, з якого проповідують священники; у переносному значенні: взагалі — осідок, трон єпископа, осідок єпископа; а також — костел, святиня, храм. Відповідно і слово «cathedralis» значить і «єпископський» і «катедральний», тобто, що належить до «катедри», як єпископського осідку, або до «святині».

Прийнявши різні значення вищенаведених слів, погляньмо тепер у якому сенсі єп. Ерик їх уживає у своєму декреті, коли окреслює ситуацію латинської Церкви — як громади та святині в Перемишлі. Коли він говорить, що папа призначив його «пастирем вакантної Перемиської Церкви», («Premisliensi ecclesiae»), то безперечно цього

³⁷ FRANCISCUS PAWŁOWSKI, *Premislia Sacra sive series et gesta Episcoporum...* Cracoviae 1869, p. 62.

³⁸ Ks. WŁADYSŁAW SARNA, *Dzieje Dyecezyj Przemyskiej obrządku łac.*, cz. 1. Episkopat Przemyski o.ł. s. 25, 38.

³⁹ K. CHODYNICKI, *Kościół Prawosławny*, s. 27.

⁴⁰ «Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce», t. II, C., wydany pod redakcją MARIANA PLEZI, Wrocław, 1959-1967, p. 250-251, «Cathedra», «cathedralis»; «Słownik Łacinsko-polski», pod redakcją MARIANA PLEZI, t. II, D-H, Warszawa 1962, p. 274 «ecclesia».

терміну «церкви» вживає для окреслення тамтешньої церкви як організованої громади, тобто дієцезії. В тому самому значенні вживає цього терміну коли говорить, що прибув до своєї «невісти і церкви Перемиської», («ad hanc nostram sponsam et ecclesiam Premisliensem»). Він знайшов її «цілковито zdeформовану та опущену», «позбавлену всякої чести і слави (щодо) гідности (як) церкви катедральної» («omni decentia et honore dignitatis ecclesiae cathedralis destitutam»). Слова «ecclesiae cathedralis» можуть мати подвійне значення: церкви єпископської, тобто церкви з «катедрою», як єпископським осідком, або церкви, яка є катедрою, тобто святинею.

З дальших слів декрету єп. Ерика можна догадуватись, що «перемиська церква» в його розумінні, як єпископа латинського обряду, не мала тієї гідности, щоб бути «катедральною», то значить, осідком латинського єпископства. Далі єп. Ерик пригадує, що ще перед його приїздом до Перемишля, внаслідок заходів угорського короля Людвика, Апостольська Столиця піднесла перемиську церкву до гідности «катедральної», а для усунення всякого сумніву, папа Григорій XI «проголосив її і наново створив і підніс» до гідности «катедральної». Як бачимо, у вищенаведених місцях декрету єп. Ерика говориться про перемиську «церкву катедральну», як про церкву з осідком єпископа, а не як про «святиню катедральну».

Незважаючи на папські письма, єп. Ерик «однак знайшов ту ж церкву з численними своїми посілотями зайняту схизматиками». Контекст цих слів єп. Ерика і його посилення на відому буллі Григорія XI з 1375 р. вказує, що захоплення «перемиської церкви» «схизматиками» єп. Ерик так розуміє, як розумів цей папа. А папа там загально стверджує, що «перед зайняттям» Руси королем Казимиром, «церкви», тобто дієцезії в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Холмі були катедральні та знаходилися в посіданні єпископів «схизматських і єретичних» («per schismaticos et haereticos antistites detinebantur»).⁴¹ А далі в тій же буллі папа Григорій XI «постановляє, що єпископів схизматських, якщо може вони є в цих церквах, як негідних і недостойних, треба з них усунути». З цих слів папи видно його думку, що «церкви», тобто «дієцезії» в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Холмі, посідають «схизматські» єпископи.

Розглянувши, отже, контекст декрету єп. Ерика і папських документів, стають нам ясні його слова, в яких він говорить, що знай-

⁴¹ A. THEINER, *V. Mon. Pol. et Lith.*, I, p. 713. Погляд кс. Кволека: Ks. JAN KWOLEK, *Początki Biskupstwa Przemyskiego*, «Nasza Przeszłość», t. XLIII, s. 17-18, Kraków 1975.

шов «перемиську церкву катедральну» «з усіма своїми послостями зайняту схизматиками». Під «церквою катедральною» розуміє він взагалі Перемиську дієцезію, як осідок єпископа, а не тільки перемиську катедру як святиню.

Натомість у дальшій розповіді про свою діяльність єп. Ерик стверджує у декреті, що у місті Перемишлі осідок і катедру єпископську умістив, і там церкву катедральну («ecclesiam cathedralem»), недавно відновлену («dudum... instauratam»), у честь Преч. Діви Марії і св. Івана Хрестителя «поправив, відновив і відбудував» («restauravimus, refecimus, reaedificavimus»). Тут термін «ecclesia cathedralis» має подвійне значення: і єпископського осідку, і головного храму — святині, як це видно з конкретного слова «відбудови» («reaedificavimus»), яку єп. Ерик довершив у Перемишлі. Тому-то попереднього речення про «захоплення схизматиками перемиської катедральної церкви, з численними своїми послостями» не належить дослівно лучити з його дальшою розповіддю. Коли він стверджує, що «у Перемишлі умістив осідок і катедру єпископську» і там «церкву катедральну» «поправив, відновив і відбудував», то не значить це, що він таким способом від «схизматиків» відібрав «перемиську катедральну церкву з численними добрами». Підставу до такого розмежування двох частин у реляції єп. Ерика становить та обставина, що в першій випадку вживає він слова «ecclesia cathedralis» у значенні зорганізованої християнської громади-дієцезії, а в другому випадку — вже більш конкретно, в значенні відбудованої катедральної святині.

Історик В. Абрагам змішує повністю ці дві частини реляції єп. Ерика і виступає з твердженням, що «за Казимира В. вибудовано (латинську) катедру, яку пізніше єп. Ерик з рук схизматиків відібрав і посвятив під іменем Матері Божої і св. Івана Хрестителя». Про те, що за часів короля Казимира, цей не вибудував латинської катедри в Перемишлі, маємо відомості з сучасного джерела від місіонерів на Русі — францісканів, які десь коло 1370 р. (тобто десь у році смерті короля Казимира) подавали відомості про Русь до папи Григорія XI та його Курії такого змісту: «нема костелів («ecclesiae») катедральних і парохіяльних на Русі, ані (осіб) тих, що ними управляють, яким було б доручене душпастирство, (зате) є таке велике число невірних і схизматиків, так що небагато («paucas») осіб уважається вірними супроти многих блукаючих».⁴²

⁴² W. АБРАГАМ, *op. cit.*, s. 291; М. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія України-Руси*, т. V, ч. 2, с. 426, 429.

Звернім увагу на вищенаведені слова із звідомлення францісканів, що коло 1370 р. не було на Русі (тобто в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Холмі) «катедральних ані парохіяльних» костелів. Безсумнівно, таке твердження про латинські «парохіяльні костели», що їх неначебно не було на Русі коло 1370 р., є деяким переборщенням, бо вже тоді напевно існували латинські парохії в більших містах Русі. Однак факт неіснування латинських «катедральних костелів» на Русі, тобто в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Холмі підтверджують не лише звідомлення францісканські, але також і вищенаведені слова з папської булі від 1375 р., де говориться про посідання «схизматиками» єпископських катедр, з яких треба б їх усунути і таким шляхом умістити в них латинських єпископів.

Що ж до Перемиської єпархії, то зі слів єп. Ерика, що він «знайшов церкву перемиську з численними своїми посіlostями зайняту схизматиками», треба догадуватись, що він має на увазі православну «церкву» в посіданні «схизматиків», а не латинську, буцім-то ними недавно зайняту.

Треба відзначити, що кс. Ян Кволек так само інтерпретує це місце з декрету єп. Ерика. Кс. Кволек думає, що «жаль Ерика, висловлені в документі 1390 р. на зайняття катедр та її численних маєтків, належало б, всупереч дотеперішнім поглядам, віднести радше до старої катедрі руської, яка була наділена добрами, а не до невеличкого костела (св. Петра) жебрачого ордену (оо. Францісканів), піднесеного тимчасово до ролі катедрі, аж до відібрання старої замкової катедрі» (тобто до 1412 р.). Як побачимо, святинею, в якій єп. Ерик умістив свою катедрі не був костел св. Петра. Все ж таки тут треба ствердити, що кс. Кволек висловлює по суті такий же погляд, до якого доходимо, аналізуючи текст декрету єп. Ерика про «перемиську катедрі».

Інакше думає В. Абрагам,⁴³ який, спираючись на вище наведені слова єп. Ерика, твердить, що король Казимир збудував перемиську латинську катедрі, та «визначив, здається, якісь маєтки для неї, але русини, по його смерті, ту дотацію забрали».

Однак відразу впадає в очі різниця поміж твердженнями єп. Ерика та В. Абрагама. Єп. Ерик пише про перемиську «церкву» з «багато» («multis») посіlostями, а які були зайняті русинами — «схизматиками». Натомість В. Абрагам говорить тільки про «якісь» маєтки, що, немовбито, вони забрали перемиській катедральній церкві латинського обряду. А відомо, що «численні» маєтки

⁴³ *Akta Gr. i Ziem.*, t. VII, s. 27.

мала перемиська церква грецького обряду. Якраз таке окреслення про «багато» посіlostей вказує на давній стан її посідання т.зв. владичих маєтків, які дійсно були великими та численними.

Зрештою, не знаходимо взагалі ніяких слідів у документах, щоб король Казимир «якісь» маєтки надав для латинського перемиського єпископства. Тому-то треба прийняти, що єп. Ерик у цих словах «багато посіlostей», мав на увазі загально «численні» добра перемиського владичства.

А безперечно з тих «численних» маєтків, що знаходилися в руках «схизматиків», єп. Ерик, коли заходився коло організації перемиського латинського єпископства, бажав хоч частину з них отримати. Це знаменна річ, що він зовсім не говорить про відібрання цих «численних» дібр, неначебто захоплених схизматиками. І напевно при сприятливим для католиків угорським правлінні був би він ці добра тим паче отримав, якщо вони були б надані королем Казимиром для латинників. Однак, на заході єп. Ерика, угорська влада йому їх не дала.

Натомість від угорської королеви Марії на підставі її привілею від 3 квітня 1384 р. єп. Ерик отримав для латинського перемиського єпископства королівські посіlostі: Березів, Доморадь, Ровне, Чергову і Радимно. Чотири з цих посіlostей належали до сяніцького замку, а одна — до перемиського. Ці добра зовсім не входили у склад маєтків Перемиської єпархії грецького обряду.

Коли король Казимир не надав маєтків перемиському латинському єпископству, так не має підстав також і здогад про збудування цим королем латинської катедрі в Перемишлі, як це гадає історик В. Абрагама.⁴⁴ Він твердить, що «вже за Казимира В. вибудувано окрему катедру, яку пізніше єп. Ерик відібрав з рук схизматиків», і що «схизматики захопили маєтки передані костелові, як у Перемишлі сам костел катедральний забрали».

Належить зазначити, що такий здогад історика В. Абрагама про вибудування королем Казимиром «катедрі», яку немовбито русини-схизматики по його смерті забрали, не спирається на жодній іншій джерельній підставі, а тільки на свідочстві єп. Ерика. А власне зі слів Ерика про «перемиську катедральну церкву» «з численними маєтками, зайняту схизматиками», доходимо до іншого висновку. Якраз згадка про «численні» її маєтки, вказує, що цей єпископ мав на думці, власне, православну перемиську катедральну церкву, яка дійсно мала «численні» маєтки, а не — латинську, неначебто новоз-

⁴⁴ W. АБРАГАМ, *op. cit.*, s. 293-294, 317.

будовану і наділену лише «якимись» маєтками.

Навпаки, як далі побачимо, єп. Ерик відібрав і на свою катедру перемінив — церкву св. Миколая. Але вона була збудована не за короля Казимира, а кілька століть раніше. За короля Казимира його староста Оттон Пілецький актом від 1363 р., про що вище говорилося, підтвердив дарчий запис пресвітера Якова з Негрибки, « віри руської », на користь церкви св. Миколая в Перемишлі. Отже за короля Казимира знаходилася вона в руках русинів.

Зрештою єп. Ерик у своїм декреті зовсім виразно не говорить, що він відібрав від «схизматиків» церкву катедральну. Він стверджує, що «в місті Перемишлі, осідок і катедру єпископську умістив», і так церкву катедральну «поправив, відновив і відбудував» («restauravimus, refecimus, reaedificavimus»). Єп. Ерик в цих словах стверджує, що він нової катедри не будував, а тільки її відновив і відремонтував, і притім надав їй імена Преч. Діви Марії та св. Івана Хрестителя.

Про те, що зробив тоді єп. Ерик з катедральним костелом в Перемишлі, знаходимо деякий натяк також і в засвідченні угорського старости Емерика Бебек-а, від 8 травня 1385 р.⁴⁵ А саме староста стверджує, що «шляхетний пан» Петро Стрийський записав своє село Пнікут, «з усіма користями», «катедральному костелові в Перемишлі, на честь Преч. Діви Марії вибудуваному і поставленому («aedificatae et constructae»), а також його, костела, управителеві».

Якщо порівняємо текст слів із декрету єп. Ерика з засвідченням старости Бебека про «катедральний костела», бачимо деякі різниці. Староста подає тільки один титул костела: Преч. Діви Марії, тоді як єп. Ерик додає ще і — св. Івана Хрестителя. Староста говорить про костел «збудований» під іменням Преч. Діви Марії, неначе б відразу його збудовано під цим іменем. Натомість єп. Ерик розповідає про «відремонтування, відновлення та відбудування» катедрального костела і надання йому нового імені Преч. Діви Марії та св. Івана Хрестителя. Треба однак прийняти, що єп. Ерик, що брав безпосередню участь у переході катедрального костела від православних русинів і при його відбудові, подає точніші та вірніші відомості про ці справи аніж угорський староста Бебек.

З черги виникає питання про те, яка це була святиня, що її єп. Ерик тоді відібрав на латинську катедру? Дехто з істориків (Павловський, Сарна), як уже вище згадувалось, висловив погляд, що єп.

⁴⁵ *Akta Gr. i Ziem.*, t. VII, s. 32.

Ерик «найперше відібрав церкву катедральну св. Петра з її маєтками з рук схизматиків, повернену відновив, а відновлену під новим іменням Пречистої Діви і св. Івана Хрестителя посвятив».

Натомість кс. Ян Кволек не згадує зовсім про відібрання «церкви катедральної» від православних, а тільки стверджує, що «Ерик відремонтував давній дерев'яний невеличкий францісканський костел св. Петра і посвятив його наново як свою катедру під новим іменем Преч. Діви Марії та св. Івана Хрестителя».

Про те, що єп. Ерик не відібрав від православних костела св. Петра, а іншу церкву, яку перейменував на латинську катедру, твердимо на підставі декрету латинського перемиського єпископа Матвія від 13 лютого 1398 р.⁴⁶ Цим декретом єп. Матвій змінює деякі правила у статуті катедральної капітули, заснованої єп. Ериком, його попередником. При тім у декреті єп. Матвія говориться про «каноніків латинського катедрального костела» та про «Йоана, ректора костела парохіяльного в Перемишлі». Одночасно у своїм декреті, єп. Матвій призначає для декана капітули, Миколая Виганді та його наступників: «гору, що є з боку костела св. Петра («in latere ecclesiae s. Petri»), на полудне від цвинтаря цього ж костела, включно зі ставом, аж вище до церкви руської».

Так отже в декреті єп. Матвія з 1398 р. говориться про два костели: катедральний і св. Петра, а цей останній був парохіяльним. З рівночасного існування і латинської катедри, і костела св. Петра, виходить, що костел св. Петра зовсім і не був зайнятий «схизматиками», а єп. Ерик забрав від них іншу православну святиню, в якій, після її ремонту, умістив катедральний костел.

На думку історика Йосифа Томи Фразіка⁴⁷ щойно у світлі археологічних розкопків, завдяки яким під теперішньою латинською катедрою відкрито фундаменти ротонди, — а також у світлі деяких інших джерельних свідоцтв, — є підстави до твердження, що єп. Ерик у 1384 р. перейняв від православних церкву св. Миколая, а опісля перемінив її на катедральний костел.

З писаних джерел, на питання про церкву св. Миколая, чимало світла кидає заява старости короля Казимира Оттона з Пільчі від 8 вересня 1363 р., де він підтверджує дарчий запис «деяких ґрунтів і лук», положених у селі Негрибка, на користь храму св. Миколая в

⁴⁶ Там же, с. 42.

⁴⁷ JÓZEF TOMASZ FRAZIK, *Relikty rotundy pod prezbiterium katedry przemyskiej w świetle dotychczasowych badań*, «Biuletyn Historii Sztuki», Warszawa 1962, nr. 2, ss. 222-223.

Перемишлі та його ректорів.⁴⁸ Вельми знаменне є те, що в документі окреслюється особу дародавця Якова, пресвітера з Негрибки, як священника «віри руської» («*fidei Ruthenicae*»), тобто, що він є народности руської грецького обряду. За таким визначенням особи пресвітера Якова одночасно думаємо, що також і церква св. Миколая служила для «віри руської» і була православною, а не латинським костелом.

Крім того треба взяти до уваги передусім спосіб окреслення у вищезгаданім документі положення церкви св. Миколая, а саме, що вона стоїть «у підніжжі гори замка Перемиського» («*in pede montis castrī Premisliensis*»). Це докладно відповідає якраз положенню ротонди, якої фундаменти розкопано під теперішньою латинською катедрою. Ротонду розібрано коло 1469 р. на те, щоб поряд її фундаментів побудувати пресвітерію цієї катедри. На такій підставі приходимо до висновку, до ротонда — це, власне, церква св. Миколая.

На питання про час, коли зайнято ротондову церкву св. Миколая на латинський костел, а саме, що сталося те за єпископства Ерика Вінзен, багато світла кидає тестамент перемиського вїйта пана Михалка від 1392 р.,⁴⁹ писаний латинською мовою. Там, власне, є мова про храм св. Миколая в Перемишлі, але вже як про латинський костел. Вїйт Михалко, будучи в тяжкій хворобі, «післав по шляхетних людей-землевласників, і по отця владика Перемиського Атанасія, і по священників-каноніків св. Миколая, і по пана препозита, приятеля його (вїйта Михалка) жінки». У присутності свідків: «владики перемиського Атанасія, пана Ходка Бибельського», та ще інших осіб вїйт Михалко зготовленим при них записом доручив «давати кожного року канонікам за свою душу чиншу шістдесят грошів, а саме половину з них (тобто 30 грошів) на вїйтівстві Перемиськім, і другу половину (30 грошів) на вїйтівстві Коросненськім, що належить до посагу його (Михалка) жінки Христини».

Розглядаючи текст цього дарчого запису, насувається нам насамперед питання щодо чинности, яку виконує в цьому випадку перемиський владика Атанасій.

Владика Атанасія вїйт Михалко прикликав як свідка свого дарчого запису, а не для його прийняття. Подібні випадки участі владик як свідків при складанні контракту договірними сторонами знаходимо досить часто в актах з того часу. Напр., у 1366 р. при купні «ділицтва Пнеколт» (тобто Пнікут) у Шульжичів «паном Петром

⁴⁸ ZDM., V, s. 436, nr. 1492.

⁴⁹ Текст: А. Добрянський, *Ист. ен.*, стор. 15, 17.

Радціовським»⁵⁰ відзначено, що цей акт продажу та купна відбувся «перед паном Пилецким, старостою Рускої землі», «а на то послуши (тобто був свідком) владика Ларивун» і «крилошани перемишльські».

Отак у посвідченні «старости Королівства Руси» Емерика Бебека з 8 травня 1385 р.⁵¹ стверджується, що пан Петро Стрийський своє село «Пнекольт» з «усіма користями» записує «катедральному костелові в місті Перемишлі, в честь Пречистої Диви Марії збудованому, а послідовно-управителеві того ж костела, теперішньому і майбутнім». В посвідченні зазначено, що при складанні дарчого запису були присутні нанове: Йоан, декан того ж костела, парох перемиський; Васько, вибраний на єпископа русинів; Хотко Бибельський; Герборт Добромильський; Михаїл, війт перемиський.

Зрештою, треба взяти до уваги тогочасні обставини на Русі, а саме те, що напр. в даному часі «представники Східної Церкви користувалися пошаною у кн. Володислава Опольського, а галицький митрополит Антоній та єпископ перемиський Іларіон перебувають на дворі князя (у Львові), засідають у його раді і генеральних судах, притім завжди в документах є вони названі серед свідків на першому місці».

Подібно як перемиський єпископ Іларіон, та обраний єпископ Васько (Василій), виступали як урядові свідки при складаних угодах, так, отже, і в 1392 р. єп. Атанасій, як свідок, був присутній при тестаменті перемиського війта Михалка. Тому-то з самого факту присутності єпископа грецького обряду Атанасія при дарчим записі, не належить думати, що війт Михалко зробив його на користь цього владики і для «каноніків руських» грецького обряду, тобто крилошан.⁵²

Натомість, аналізуючи текст, бачимо, що за словами тестаменту війта Михалка з 1392 р., його запис є призначений для «каноніків», а саме для тих каноніків, яких війт Михалко також запросив як свідків останньої своєї волі, — для «священиків каноніків св. Миколая і для пана препозита». Треба вяснити, що перед двома роками єп. Ерик, виданим м.ін. також і в присутності війта Михалка декретом від 10 січня 1390 р., установив при катедральнім костелі «прелатів, каноніків і капітулу». У склад капітули, поміж каноніків,

⁵⁰ *Akta Gr. i Ziem.*, VIII, s. 7.

⁵¹ *Там же*, VII, с. 32. А. GILEWICZ, *Stanowisko i działalność gosp. Władysława Opola na Rusi*, s. 85-86.

⁵² Так гадає: ANATOL LEWICKI, *Obrazki z najdawniejszych dziejów Przemyśla*. Przemyśl 1880, s. 119.

а мабуть і прелатів, входив «пан препозит», тобто парох капітульний, що його також запросив війт Михалко при складанні свого тестаменту.

Треба додати, що в акті з пізнішого часу, від 12 жовтня 1431 р.⁵³ також знаходимо згадку про «преподобного пана препозита Бенедикта», і про дарчий запис на користь «костела парохіяльного св. Миколая» в Перемишлі. В тому часі (т.зн. від 1412 р.) цей костел перестав уже бути катедральним, і тому повернувся до давнішого титулу. Таким способом дарчий запис, складений для костела св. Миколая в 1431 р., кидає також світло і на обставини тестаментового запису віята Михалка від 1392 р., а саме, зіставляючи обидва документи, стверджуємо, що війт Михалко склав свій дарчий запис для катедральних каноніків латинського обряду, а не грецького.

З факту посідання костела «св. Миколая» в 1392 р. латинниками доходимо до висновку, що власне цю святиню, як «схизматську» — тодішню церкву св. Миколая, розташовану у підніжжі Замкової гори — єп. Ерик у 1384 р. перейняв на катедральний костел, а після ремонту надав йому ім'я Преч. Діви Марії та св. Івана Хрестителя. Однак, можливо тоді, коли війт Михалко диктував свій тестамент, новий титул цього костела ще не повністю уgruntувався, і тому вживано давнішого — св. Миколая. Але треба здогадуватися і про особисті спонуки, із-за яких війт Михалко говорить про «каноніків св. Миколая», а не св. Івана Хрестителя, чи Преч. Діви Марії. А саме Михалко, як війт перемиський і спадкоємець віята перемиського Івана, якому кн. Лев надав був «кам'яну церкву св. Миколая», безперечно був невдоволений тим, що єп. Ерик, перейнявши її, змінив її назву. Правдоподібно тому війт Михалко у своєму тестаменті ужив давнього титулу церкви св. Миколая, хоч при ній тепер уже обслуговували латинські каноніки.

Знаменна це річ, що перемиський єпископ Матвій латинського обряду у своїм декреті від 13 лютого 1398 р.,⁵⁴ яким змінював деякі постанови в статуті латинської катедральної капітули в Перемишлі, зовсім не подає імені катедри, але говорить загально про «каноніків нашого перемиського костела», або про «наш костел катедральний». Така стриманість єп. Матвія щодо титулу катедрального костела впливає правдоподібно з його вагань щодо назви його латинської катедри, чи залишиться вона зв'язана з давнішою церквою св. Миколая, або чи може задумував старатися про іншу катедру.

⁵³ *Pomniki Dziejowe Przemyśla*, t. I, s. 204.

⁵⁴ *Akta Gr. i Ziem.*, VIII, s. 42.

У світлі вищенаведених вагань про церкву св. Миколая краще розуміємо слова дарчого запису в лавничих книгах міста Перемишля, щодо катедрального костела, а саме до св. Миколая. Отак 23 січня 1405 р.⁵⁵ вдова Герка, що була латинського обряду, призначила для «костела катедрального, а саме до св. Миколая», («pro ecclesia cathedrali, videlicet ad sanctum Nicolaum»), чотири марки польські на своїм домі (розташованім), коли йти до костела катедрального» («sicut itur ad ecclesiam cathedralem»). Як бачимо, при записі Герки, складенім на «костел катедральний», додано пояснення: «а саме до св. Миколая». Те пояснення мало вказувати не лише на престіл св. Миколая в катедральнім костелі. Воно було потрібне також із тієї причини, бо в Перемишлі на Замку існувала ще одна катедральна святиня під іменням св. Івана Хрестителя, грецького обряду. Святиня була, отже, під тим самим ім'ям, що латинська катедрала. Тому-то при записі Герки не лише те зазначено, що вона дарувала гроші до катедрального костела, але і додано: «до св. Миколая», правдоподібно для ближчого окреслення того костела, що колись був під іменням св. Миколая.

Таким способом стверджуємо, що тодішні свідоцтва обертаються одночасно докруги, і перемиського катедрального костела, і храму св. Миколая. Отак натрапляємо на вислови: каноніки св. Миколая; костел катедральний «до св. Миколая»; препозит парохіяльного костела св. Миколая. Заразом ті, хоч і вельми скупі джерельні відомості, поряд із розкопаними фундаментами ротонди під пресвітерією теперішнього катедрального костела, спрямовують нас до тієї церкви св. Миколая, що стояла у підніжжі Замкової гори у Перемишлі. А особливо з окреслення дарителя цієї церкви, Якова з Негрибки, що він був «віри руської», встановляємо, що і ця церква належала до «віри руської».

Існують, отже, незаперечні підстави до твердження, що єп. Ерик у 1384 р. (у квітні або травні), про що зараз буде мова, перейняв власне церкву св. Миколая від русинів на латинський катедральний костел. Однак точніше не знаємо, чому єп. Ерик отримав якраз церкву св. Миколая, і вмістив у ній, хоч вона була невелика, свій катедральний костел. Невідомо, напр., чому він не перейняв тоді від русинів значно більшої церкви і головної святині в Перемишлі — собора св. Івана Хрестителя на Замку? Може вирішальний голос мав тодішній угорський примас, кард. Димитрій, з яким єп. Ерик

⁵⁵ Там же, VII, с. 27-29.

обговорював справи нового перемиського єпископства. Напевно примас Димитрій орієнтувався, що в Перемишлі вірних латинського обряду з-поміж німців, угорців, поляків і чехів, була невелика кількість, і для них тимчасово вистачала церква св. Миколая. Єп. Ерик мусів на це погодитися. Можливо, що взято до уваги також і ту обставину, що первісно, в далекій давнині (в XI ст.), катедральним храмом у Перемишлі була, власне, церква св. Миколая.

Також можливо, що сприятливу обставину до перейняття церкви св. Миколая єп. Ерик доглянув у спадкових правах, яким підлягали попівство і ця церква, то значить, що становище священика при ній в тому власне часі стало вакантним. Підставу до такого висновку, мабуть, можна доглянути в тому факті, що документ дарчого запису з 1363 р., підтверджений старостою Оттоном Пілецьким, про що була мова вище, опинився в актах латинської перемиської капітули. Треба брати до уваги, що це підтвердження було видане для о. Якова з Негрибки, «віри руської», у зв'язку з його даруванням «деяких ґрунтів і лук», на користь «ректорів або парохів» церкви св. Миколая в Перемишлі. Треба здогадуватися, що цей священик або сам, або син його, перейняв душпастирську обслугу церкви св. Миколая, яка тепер мабуть стала їх родовою власністю. Ще в акті від 1378 р. є згадка про «попа микулинського» Теодора. Але можливо коло 1384 р. він помер бездітний, не залишивши нащадків, здібних до священства та до обслуги церкви. Після його смерті без потомства, угорський староста Емерик Бебек урядово перейняв опіку над майном і церквою св. Миколая, подібно як попередній староста Оттон Пілецький підтвердив надання ґрунтів на цю церкву.

Довідавшись про бездітну смерть священика церкви св. Миколая, єп. Ерик використав цю нагоду для здійснення своїх плянів перейняти котрусь церкву для свого вжитку. Він звернувся у цій справі найперше до старости Бебека. Коли знайшов його прихильність, єп. Ерик ужив усіх заходів на дворі угорської королеви Марії, за посередництва її канцлера кард. Димитрія, який у рр. 1383-1384 перебував у Кракові.

Внаслідок таких заходів єп. Ерика, про що вже вище говорилось, угорська королева Марія, актом від 3 квітня 1384 р. надала королівські села Березія, Доморадь, Ровне, Чергову та Радимно для «костела (ecclesiae), який на честь Преч. Діви Марії та св. Івана Хрестителя наново («de novo») в місті Перемишлі має бути заснованим («fundandae») на катедрі». З тексту документу, в якому говориться про «заснування катедри» в майбутньому, робимо висновок, що єп. Ерик щойно після отримання цього королівського

привілею перейняв десь під кінець квітня або в травні 1384 р. церкву св. Миколая на свою катедру та надав їй імена Преч. Діви Марії і св. Івана Хрестителя. Одночасно разом із церквою св. Миколая еп. Ерик зайняв тоді також і її майно (два лани в Негрибці) та мешкання — «попівство микулинське», що належало до цієї церкви.

Дуже відповідною нагодою для еп. Ерика здійснити свої плани щодо захоплення попівства і церкви св. Миколая була та обставина, що, правдоподібно, в 1384 р. стало вакантним перемиське єпископство. А саме в засвідченні угорського старости Емерика Бебека, з 8 травня 1385 р.⁵⁶ про дарчий запис Петра Стрийського села Пнікут для перемиського латинського єпископства, знаходимо підпис як свідка: «Васько, в и б р а н и й на єпископа русинів» («Waskone in episcopum electo Ruthenogum»). Правдоподібно його попередник — перемиський єпископ — десь недавно (якраз у 1384 р.?) помер, а на його місце мабуть духовенство вибрано єпископом Василя (Васька), який у травні 1385 р. ще не був висвячений, тільки «вибраний». Із-за смерті перемиського владики не було кому в 1384 р. оборонити попівство та церкву св. Миколая в Перемишлі перед зайняттям їх угорською владою на латинські богослуження.

Використовуючи смерть перемиського владики, еп. Ерик зайняв також і владичу резиденцію. Хоч він про це виразно не говорить однак у своїм декреті заснування катедральної капітули з 1390 р. ніде не жаліється на брак своєї резиденції, а разом не відзначає своєї заслуги в її збудуванні. З того догадуємося, що він, користаючи з вакансії єпископства грецького обряду, за допомогою угорського старости Бебека замешкав у палаті перемиського владики.

Також зовсім не говорить еп. Ерик про себе та про свої заслуги, що він вибудував дім для катедральних каноніків, призначений на їхнє помешкання. Все ж таки свій декрет установа катедральної капітули еп. Ерик датує «у великій світлиці колегії каноніків костела перемиського» («in magna stuba collegii canonicorum ecclesiae Premisliensis»). Тому-то слід догадуватись, що також і дім руських крилошан, у якому відбувалися духовні суди й містилися владичі уряди, еп. Ерик перейняв для своєї капітули. З тієї причини, як здається, духовний суд під проводом владики Атанасія в 1393 р. відбувався на Вовчім при церкві Успення Преч. Діви,⁵⁷ де владики мав свій єпископський маєток.

На питання про те, які політичні методи застосував угорський староста Емерик Бебек, коли допомагав еп. Ерикові перейняти в

⁵⁶ Там же, с. 32.

⁵⁷ А. Добрянський, *Ист. еп.*, с. 48.

Перемишлі церкву св. Миколая з грунтами в Негрибці, а також єпископські та крилошанські будинки, кидає багато світла тактика, яку старости за короля Людвика стосували «з духовенством у схизматських країнах Угорщини». Напр. одного дня отримують королівські старости і шляхта комітатів Кеве і Крассов, суворе доручення, щоб «усіх схизматичних або слов'янських священиків, велили разом із дітьми, жінками і цілим майном, зігнати на визначений час в одне місце», де всі відтоді мали жити на вигнанні, здалека від рідних сторін і парохій, які доручено іншим пастирям.⁵⁸ «А діялося те, з метою тим легшого приведення підданих до унії з Римською Церквою». Треба додати, що «в краях свіжо до Корони (Польської) включених, частково завойованих, старости угорські поводитися ще більше безпощадно». Влада угорська, виконувана старостами на Русі, зовсім не брала до уваги місцевих руських звичаїв і не рахувалася з поглядами та вимогами православного руського населення відносно церковного правопорядку і власности.

Для висвітлення цього питання, наведім ще один факт відібрання русинам церкви у Львові в 1377 р. Кн. Володислав Опольський, правитель Руси, «щедро наділив майном шпиталь св. Єлисавети, збудований мешканцями Львова за часів короля Казимира». Водночас кн. Володислав «зі шпиталем сполучив каплицю, розташовану в межах Низького Замку. Ту каплицю він відібрав схизматикам і посвятив 13 липня 1377 р. під іменням св. Катерини і Марії Магдалини».⁵⁹

Про те, що в Перемишлі влада угорських старостів зовсім не рахувалася з церковним правом власности, може свідчити факт перейняття від тамтешніх русинів не лише церкви св. Миколая, але також ще іншої церкви, яку перейняли оо. домінікани. В пізніших (з XVII ст.) судових актах домінікани твердили, що вони в Перемишлі вибудували свій конвент «зі спорудженої з муру церкви на ґрунті, побожно їм дарованім, серед огорожі, що оточувала цвинтар».⁶⁰ З цієї короткої нотатки бачимо, що перемишльські домінікани перейняли кам'яну церкву — «руську синагогу», імовірно св. Онуфрія і цвинтарну площу. На ній збудували свій монастир, а церкву перебудували на костел. Невідомо докладно, коли відбулося

⁵⁸ KAROL SZAJNOCHA, *Jadwiga i Jagiello, 1374-1413*, t. I-II, Warszawa 1974, s. 239-241, 651, ргзур. 56, на підставі листа короля Людвика з 1366 р.: ISTVAN KATONA, *Historia critica regum Hungariae*, t. X, p. 381-382, Budapest 1790. Проблема угорського правління на Русі ще вимагає докладнішого дослідження.

⁵⁹ A. GILEWICZ, *Stanowisko i działalność Władysława Opol. na Rusi*, s. 84.

⁶⁰ *Схиматіс...* Епархії Перемишльської на год 1879. Перемишль 1879, с. 36.

переїняття руської церкви домініканами, але сталося те перед посвяченням домініканського костела, яке було в 1388 р.⁶¹ Для його посвячення вони запросили галицького архієпископа Бернарда, що був домініканським ченцем, замість місцевого перемиського єпископа Ерика де Вінзен, що був ченцем францісканським.

Церква була домініканам — латинським монахам — «побожно дарована», не сказано ким, але треба здогадуватися, що «побожним» угорським старостою. Передача церкви домініканам — латинникам сталася правдоподібно десь саме тоді, коли церкву св. Миколая староста Емерик Бебек віддав єп. Ерикові. Відібрання старостою аж двох церков у Перемишлі у близькому до себе часі, свідчить уже про безоглядне трактування православних русинів, а навіть про насильне позбавлювання їх церков зі сторони угорської влади.

Факт відібрання церкви св. Миколая в Перемишлі від русинів і віддання її латинникам, затвердила 13-літня польська королева Ядвига, яка, як «спадкоємниця Руси», з невеликим польським військом прибула до Галицької Руси. У Ярославі 18 лютого 1387 р.⁶² Ядвига видає привілей шляхті, міщанам і духовенству Перемиської землі. Відносно духовенства в цій грамоті читаємо таке: «Хочемо повсякчас зберегти перемиських єпископів, прелатів, каноніків і обидві капітули, католицьку та руську, і церкви, і добра, і села їх, згідно з їхніми правами і зі звичаєм здавна збереженим».

Треба прийняти, що на привітання королеви Ядвиги до Ярослава прибули представники не лише шляхти і міщанства міста Перемишля, але також і представники духовенства, латинського та грецького обрядів. Правдоподібно прибув тоді до Ярослава з поклоном для Ядвиги перемиський латинський єпископ Ерик де Вінзен з видатнішими духовними особами — прелатами, хоч перемиська катедральна капітула властиво була заснована аж у 1390 р. Безсумнівно прибув до Ярослава також і єпископ грецького обряду (Васько?) зі своїми крилошанами. Як результат поклону обох єпископів і їхніх капітул належить уважати підтвердження Ядвигою давніх прав одного і другого єпископства та їхніх капітул: «католицької і руської», щодо «церков, дібр і сіл». Тим самим королева Ядвига в привілею підтверджувала за єп. Ериком, м.ін., і право до недавно перейнятої від «схизматиків» церкви св. Миколая та її маєтків і до будинків владичих і крилошанських.

⁶¹ *Akta Gr. i Ziem.*, VII, s. 43.

⁶² *Там же*, с. 37.

Зокрема гідний уваги є спосіб окреслення в привілею королеви становища руського єпископа та руської капітули: «Хочемо повсякчас зберегти єпископів перемиських», тобто латинського — Ерика, та грецького (православного Васька?). Ставить отже грамота на рівній правній площині обох єпископів і їхні капітули. А це вже новітнє, «єкуменічне», з належною пошаною, окреслення становища руського перемиського єпископа, не як схизматика. Таке рівнозначне зіставлення зі «схизматицьким» духовенством тоді напевно не було до вподоби перемиському латинському клирові. І тому є підстава думати, що саме руський перемиський єпископ прибув до Ярослава привітати королеву Ядвигу, і внаслідок того вона видала грамоту таку прихильну, будь-що-будь, до руського духовенства. Однак для Ядвиги, коли намагалася вона оволодіти Галицькою Руссю, така толеранційна тактика була політично необхідною, щоб уникнути спротиву з боку русинів проти її володіння. Одночасно в привілею Ядвиги затверджувала «церкви, мастки і села», які перемиський владика посідав, отже і головну катедру на Замковій горі.

Правдоподібно владика і його крилошани тим більш охоче тепер вітали польську королеву Ядвигу, бо, власне, попередня угорська влада, перед кількома роками позбавила їх міських церков — св. Миколая та св. Онуфрія і їхніх церковних маєтків, а до того ще резиденцій владика та крилошан.

Проведене наше дослідження про церкву св. Миколая в Перемишлі показує історичний її зв'язок з подіями, які тут сталися від часів володіння руського князя Льва, із введенням там магдебурзького права, аж до переходу Перемишля під владу Польщі, Угорщини та знову Польщі. Таким способом доля церкви св. Миколая стається історичним покажчиком чи символом політичного становища місцевого руського населення, зокрема його духовенства, в XIV ст.

АНДРІЙ СОРОКОВСЬКИЙ
ІНІЦІАТИВНА ГРУПА ЗАХИСТУ ПРАВ
ВІРУЮЧИХ І ЦЕРКВИ

(ANDREAS SOROKOVSKY, *Coetus pro defensione iurium Ecclesiae fidelium-
que in Ucraina*).

I.

Ініціативна Група Захисту Прав Віруючих і Церкви заснована 9-го вересня 1982 року, та існує по сьогодні. Її діяльність поширена по Закарпатті та Галичині, а точніше — в закарпатській, львівській та івано-франківській областях. Тісно зв'язаний з Ініціативною Групою є Центральний Комітет Українських Католиків.¹

¹ Найважливіші документи, що торкаються Ініціативної Групи, такі:

- Заява про створення Ініціативної Групи Захисту Прав Віруючих і Церкви (текст в *Мартирології Українських Церков*, том II, О. Зінкевич і Т. Лончина, ред., Торонто-Балтимор: 1985, ст. 651).
- Заява Йосифа Терелі Центральному Комітетові КПУ про створення Групи (*Мартирологія*, ст. 652-3).
- Звернення Групи до уряду УРСР (1982?) (*Мартирологія*, ст. 663-5).
- Листи о. Г. Будзінського до редакції «Вільної України» з 1.2.83, з 23.2.83 та мабуть з 1984 р., і його лист до редакції «Радянської України» з 2.7.83 (*Мартирологія*, ст. 508, 511, 517, 513).
- «Прохання» «Комітету Захисту Католицької Віри» Міністрові Внутрішних Справ УРСР з 12.7.83 (*Мартирологія*, ст. 654-6).
- Звернення Й. Терелі Голові Центрального Комітету Німецьких Католиків п. Гансові Маєрові (1983?) (*Мартирологія*, ст. 657-62).
- Два листи Й. Терелі з львівської тюрми (між 17 і 21.2.85 і 20 або 21.2.85 (копія машинопису).
- Есей Єлени Саннікової «У день жалоби» (16.11.82) (*Мартирологія*, ст. 579-85).
- Звернення Єлени Саннікової до Папи Івана Павла II (10.2.83) (*Мартирологія*, ст. 586-9).
- «Хроніка Католицької Церкви на Україні» чч. 1-10 (січень 1984-1985) (Архів Самиздата 5371-3, 5405-6, 5410, 5413, 5431, 5444, 5515, 5694).
- «Український Католицький Вісник» ч. 1 (квітень 1984?) (Архів Самиздата 5414).
- Звернення «Центрального Комітету Українських Католиків в Катакомбах України» (8.2.86).

Про склад Ініціативної Групи свідчить самий її основоположний документ, т.т. «Заява» 9-го вересня 1982 р.:

...«Голова (Ініціативної) Групи, він же й голова Центрального комітету (українських католиків), український правозахисник і поет, колишній в'язень сумління — Йосиф Тереля. Секретар Групи — священник і також колишній в'язень сумління о. Григорій Будзінський, а також Стефанія Петраш-Січко. Два священники — о. Ігнатій і о. Діонісій — у зв'язку з своїм статусом «підпільників» прізвищ своїх не будуть називати, тільки в разі арешту голови й секретаря Групи вони легально заявлять про себе».² Пізніше до Групи долучився Василь Кобрин. Хто ці особи?

Провідник Ініціативної Групи — Йосип Тереля, роджений 27-го жовтня 1943 року в селі Келечин міжгірського району теперішньої закарпатської області. Хоч батьки комуністи, під впливом бабці він став віруючим.

Від свого першого арешту в 1962 році Тереля провів близько 20 років ув'язнення в тюрмах, таборах і психіатричних лікарнях. Підчас короткотривалої свободи він одружився з Оленою Тимофіївною Уманець, лікаркою. Від заснування Ініціативної Групи до його арешту 24-го грудня 1982 року він цю групу очолював. Рівночасно був головою Центрального Комітету Українських Католиків, будучи перевибраним 12-го січня 1984 року. Від 24-го грудня 1982 року до 26-го грудня наступного року Тереля був ув'язнений, головно у львівському таборі ВЛ 315/30 за паразитизм («тунеядство»), сам процес відбувся 12-го квітня 1983 року.

На волі Йосип Тереля зразу вертається до активних змагань за свободу віри та легалізацію УКЦ. Від січня 1984 року виходить самвидавна «Хроніка Католицької Церкви на Україні», правдоподібно під його редакцією. Власті Терелю шантажують. В квітні 1984 року його заманюють до Ужгороду представники Партії, київського уряду та, мабуть, КДБ. Днями 23-го та 24-го квітня в реставрані «Едельвейс» проводять з ним переговори в справі легалізації УКЦ. З тих дискусій нічо не виходить, але «реконструкція» розмов згодом появляється в шостому числі «Хроніки». 3-го травня Тереля письменно зрікається радянського громадянства. Мабуть підчас літа

— Уривок зі самвидавного матеріялу про процес Терелі (лютий 1986?)

Статті:

— Брухаль, С., «Під маскою релігії», *Вільна Україна*, 7.1.1986.

— Клюев (Клюев), В., «Уголовник в мантии святого», *Голос Родины*, ч. 29 (2537) 1986, переложено п.з. «В мантиі святого», *Радянська Україна*, 29.8.1986.

— Лысюк, А., «Шум порожней бочки», *Львовская Правда*, 3.4.1985.

² *Мартирология*, ст. 651.

відбувається «погром» редакції «Хроніки»: міліція конфіскує різні матеріали та дві машинки до писання. Помимо того, 8-ме та 9-те числа журналу виходять. Але 14-го листопада, пару днів після арешту Василя Кобриня, Тереля переходить в підпілля. Незважаючи на те, вдається йому видати спеціальне («позачергове») число «Хроніки».

Щойно 14-го січня 1985 року він знов являється в Ужгороді на переговори з КДБ у справі визволення цілого р'яду в'язнів сумління (не тільки українських) в заміну за припинення діяльності Ініціативної Групи. Розмови продовжуються 20-го січня у Сваляві, але без вислідів. 5-го лютого Тереля хворий на грипу, з гор'ячкою на 39,9 градусів. А 8-го його арештують в санаторії у Львові, везуть на допит до Ужгороду, а 15-го везуть його назад до Львова. Вдається йому передати два листи до родини, які дістаються на Захід. Пізніше Терелю беруть на психіатричне обслідування. Щойно 19-го серпня починається суд, в Ужгороді. Його обвинувачують в антирадянській агітації та пропаганді за ст. 62 Карного Кодексу Укр.Р.С.Р. (з початку його обвинуватили за ст. 187-1, що має легшу кару, але мабуть через його відмову каятися замінили на ст. 62). Суддя Андрій Андрієвич Стрижак ставить підступні питання, що перечить правилам карної процедури, перебиває та коментує про свідчення. 20-го серпня Терелю засуджують на 7 літ у «виправно-трудовах колоніях» і 5 літ заслання. Відправляють його до пермських таборів. Згідно з повідомленням самвидаву, 25-го жовтня він прибуває до табору ч. 37, але вже 31-го його перевозять до 36-го. Найновіша вістка подає, що Тереля ув'язнений в пермському таборі ч. 35.

Найстарший член Ініціативної Групи, це священник Григорій Антонович Будзінський. Роджений 1905 року, о. Григорій став ієромонахом студитського чину. В роках 1937-1939 він був у російській колегії (руссікум) у Римі та студював в Григоріянському університеті. В грудні 1944 року о. Будзінський був членом делегації, висланої Митрополитом Йосифом Сліпим до Москви в справі відношення УКЦ з радянським урядом. В 1960-их і 70-их рр. о. Григорій кількакратно караний за нелегальне правління богослужень. У 1980-их рр. він не раз звертався листами до радянської преси, протестуючи проти викривлення історії УКЦ та її знеславлення. Як співзасновник Ініціативної Групи, він став її секретарем. Представники уряду пропонували йому легалізацію Церкви під умовою зривання з Римом. Мабуть при кінці жовтня 1984 р. о. Будзінський був задержаний в дорозі зі Львова до Ужгороду та запроторений в

лікарню на 6 тижнів. Щойно 11-го грудня його звільнено. Покликаний зізнавати на процесі Василя Кобрини в березні 1985 р., о. Григорій, як подає газета *«Львівська Правда»*, «хвалив Кобрини, високо висловлюючись про його чесність».

Василь Антонович Кобрин родився 1-го січня 1938 р. в селі Тучне Перемишлянського району теперішньої Львівської області. В молодості був невіруючим, але в 1960 р., підчас військової служби, став практикуючим християнином. Після відбуття військової служби Кобрин працював у львівській фабриці телевізорів. У 1975 р. відмовився працювати на Великдень і за це був звільнений. Потім працював як ремонтний слюсар в одному ресторані у Львові, мешкав в Бібрці в Перемишлянському районі. Хоч в основоположному документі Ініціативної Групи його прізвища не находимо, вже після арешту Йосипа Терелі 24-го грудня 1982 р. Кобрин вповняє обов'язки голови групи. А від 1-го березня 1984 р. — пару місяців після звільнення Терелі — Кобрин стає її повноправним головою. 22-го червня його покликав до Львова на розмову місцевий представник Ради для Справ Релігії Решетило і, здається, представник КДБ. Підчас ночі 11-го/12-го листопада міліція провадить обшук мешкання у Львові, де перебуває Кобрин, конфіскує матеріали до 10-го числа *«Хроніки Католицької Церкви на Україні»*, та при тому самого Кобрини арештує. 22-го березня 1985 р. львівський обласний суд засуджує його за статтею 187-1 Кримінального Кодексу Укр.РСР, за поширення наклепницьких вигадок, знеславляючи радянський державний та суспільний лад. Кара — 3 роки ув'язнення в таборах загального режиму.

Інші члени Ініціативної Групи це — Стефанія Петраш-Січко та два анонімні священники о. Діонізій та о. Ігнатій — а також, можливо, ще й інші.

II.

Яка є ціль Ініціативної Групи? Сама її назва — Ініціативна Група Захисту Прав Віруючих і Церкви — дещо нам каже про це. (Варта згадати, що ця назва нагадує різні прецеденти: група, що посталала в травні 1945 р. для з'єднання з Російською Православною Церквою, також називалася *«Ініціативною Групою»*, і в цьому є певна іронія; також пригадується Християнський Комітет Захисту Прав Віруючих о. Гліба Якуніна). Дещо про ціль Ініціативної Групи говорить сам Йосип Тереля в своїй *«Заяві»* Центральному Комітетові КПУ:

...«Це (створення І.Г.) була відповідь українських католиків на чимраз сильніші репресії проти нашої Церкви. Віднині вся інформація УКЦ буде подаватися на розгляд світової громадськості — католики світу мають знати й пам'ятати, у яких умовах ми існуємо.

Наша мета одна — л е г а л і з а ц і я ! На одних правах з усіма групами населення»...³

Також треба згадати «Меморандум» Ініціативної Групи, в якому вичислені такі вимоги та принципи, щоб мати можливість виробити загальноприйняті норми для л е г а л і з а ц і ї УКЦ:

1. Вільні вибори в усіх єпархіях Західньої України і Закарпатської України; в тих єпархіях, де більшість парафіян складається з визнавців греко-католицької віри, повинна відбутися передача їм храмів, монастирів, каплиць.

2. Там, де парафіяни УКЦ в меншості у відношенні до інших груп віруючих, дозволити їм будувати молитовні доми.

3. Відновити учбові заклади УКЦ — духовні семінарії у Львові й Ужгороді.

4. Дозволити виїзд 50 студентам-богословам на навчання у Ватикан, а також по 10 студентів — у Відень, Варшаву й Мюнхен.

5. Повернути раніше skonфісковані типографії в п'ятьох єпархіях УКЦ.

6. Створити комісії по розслідуванню злочинної діяльності органів КДБ і МВС, з вини яких були репресовані українські священнослужителі й парафіяни.

7. Створити комісії по розслідуванню злочинної діяльності радянських психіатрів, з вини яких були репресовані діячі УКЦ.

8. Церква зобов'язується виконувати всі приписи й закони держави і навчати про це парафіян.

9. Церква має своїм верховним владикою святішого Папу Римського, і через це будь-яке підкорення радянським властям неможливе.

Закон про відділення Церкви від держави повинен дотримуватися.⁴

Хоч на довшу мету, ця група змагається до здійснення вищезгаданих цілей, та до евентуальної легалізації Церкви, досі вона зани-

³ Тамже, ст. 652.

⁴ Тамже, ст. 664-5.

мається головно документацією життя та переслідування українських католиків. Більшість цієї документації знаходиться в *«Хроніці Католицької Церкви на Україні»*. Цей часопис дещо пригадує *«Хроніку литовської католицької Церкви»*, яка правдоподібно була зразком для неї. Від січня 1984 р. до літа того ж року вийшло 8 чисел *«Хроніки»*, а після конфіскації матеріялів і двох машинок до писання вийшло ще 9-те. Матеріяли до 10-го числа були сконфісковані підчас обшуку мешкання, де перебував Кобрин, 12-го листопада; помімо того, 18-го листопада вийшов позачерговий випуск. А недавно — вже після ув'язнення і Кобрини, і Терелі — ще появилося одне число *«Хроніки»*, т.зв. 10-е, присвячене процесі Кобрини.

«Хроніка» складається з цілої низки різних матеріялів: есеї, повідомлення, заяви, листи, статистика, біографії, тощо. Головні теми: життя та терпіння УКЦ та інших релігійних груп в Україні, народний спротив властям, питання легалізації, філософія, історія, політика.

Центральний Комітет Українських Католиків, що породив Ініціативну Групу, і який очолює Йосип Тереля, видав одне число *«Українського Католицького Вісника»*, мабуть у квітні 1984 р. Змістом він подібний до *«Хроніки»* і дещо навіть дублює.

Провідні ідеї Ініціативної Групи стосуються до питання легалізації УКЦ, до української культури та історії, політики, до християнської суспільної діяльності, до ролі Церкви в розвитку народу, та до форм народного спротиву радянській владі. Зупинимось лише на деяких з цих тем.

До питання легалізації кілька разів вертається Йосип Тереля. Його вислови віддзеркалюють певну еволюцію думок. *«Український Католицький Вісник»* вміщає його ранній есей «Схизма та її наслідки», датований 14-го березня 1976 р. В ньому Тереля засуджує декларацію лояльності большевицькому режимові митрополита Російської Православної Церкви Сергія 1927 р. Російська Церква, пише Тереля, примушена виконувати накази режиму, зазнала духовну смерть, зберігаючи лише зовнішню форму. Це вказує на те, що Тереля ще довго перед формацією Ініціативної Групи досить скептично дивився на які-небудь відносини між Церквою та радянською державою. Шосте число *«Хроніки»* подає реконструкцію розмови Терелі з представниками властей, в якій він відмовляється від пропонованої ними легалізації УКЦ ціною зірвання всіх зв'язків з Римом. Приблизно з того самого часу, т.т. з квітня 1984 р., походить *«Український Католицький Вісник»*, в якому знаходиться «інтерв'ю» з Терелею під заголовком «10 відповідей на 10 питань».

Там Тереля каже, що після його останнього ув'язнення (1982-3) він став противником легалізації. Чи не краще Церкві бути в підпіллі, він питає, де вона діє свobodно? Легалізованої Церкви чекає доля Російської Православної Церкви. Але в позачерговому числі «Хроніки», зложеному Терелею сім місяців пізніше в напружених умовах переходу в підпілля після арешту Кобрини, він висловлює інший погляд. В есеї «Спротив і покірність» Тереля, відкидаючи більш радикальні пропозиції тих, що вважають бажання легалізації за нереальним, висловлює думку, що «режим все ж таки піде на признание і легалізацію нашої Церкви». А в найновішому документі українського католицького самвидаву, з 8-го лютого 1986 р., «Центральний Комітет Українських Католиків в Катакомбах» України вимагає право на легальну діяльність для УКЦ.

Як поєднати всі ці вислови? Можливо, що Тереля просто вагається в його думках про легалізацію Церкви. Але треба пам'ятати, що саме поняття легалізації дає дві сторони. З одного боку, легалізація значить реєстрація релігійного об'єднання у місцевих властей, що означає підкорення владі, яка вимагає додержання всяких правил калькульованих для обмеження та еventуального знищення Церкви та віри. З другого боку, це є признание владою того, що Церква існує — і можна додати, що згідно з найновішими інформаціями, таке признание дає релігійному об'єднанню юридичну особистість і право на власність церковного майна. В ширшому розумінні, легалізація є признание ролі Церкви в суспільстві. Тому не дивно, що ставлення Терелі та Ініціативної Групи до цього питання здається двозначним або просто нерішучим. Треба також пригадати, що власті пропонували членам Групи легалізацію УКЦ з умовою зречення лояльності Римові. Такі спроби створити т.зв. «автокефальну» чи «національну» Церкву, якою легко було б контролювати, радянська влада робила не раз в минулому.

В своїх публікаціях члени Ініціативної Групи також висловлюють різні думки про християнський обов'язок суспільної діяльності. Ця діяльність має дві сторони — міжконфесійну та міжнаціональну. Перша сторона характеризується екуменізмом у відношенні до інших релігійних груп. Друга сторона характеризується прагненням співпраці з різними народами — що можна називати, хоч з певним застереженням, «інтернаціоналізмом». (Але тут треба признати, що самі члени Ініціативної Групи цих термінів — «суспільна діяльність», «екуменізм», «інтернаціоналізм» — не вживають).

Перше треба в'яснити, що ми розуміємо під термінами

«суспільна діяльність», «екуменізм», «інтернаціоналізм».

Дехто може думати, що фраза «суспільна діяльність» — це лише евфемізм для політики. Але ці поняття не тотожні. Коли політика, в стислому сенсі, є змаганням до влади над людьми — змагання, яким християнин не цікавиться — суспільна діяльність це — діяльність на суспільно-політичному полі, яка не обов'язково прямує до влади. Тому, суспільна діяльність може бути втіленням християнських принципів у суспільно-політичних діях.

Очевидно, ідеал суспільної діяльності, висловлений в «Хроніці», відрізняється від фальшивого поняття християнського відношення до суспільно-політичних справ, яке пропагують комуністи (та їхні симпатичні на Заході).

Як має відноситися правдивий християнин до суспільно-політичної дійсності? Відповідь на це питання подає Йосип Тереля в листі до президента США Роналда Рейгана з 9-го січня 1984-го року, публікованого у четвертому числі «Хроніки»:

«Чомусь наші правителі висунули неписане правило для віруючих християн СРСР: політикою займається партія, а нам, віруючим, лишається тільки молитися і то тільки у власній хаті, щоб ніхто не бачив...

Іноді таке можна почути і з вуст досить поважних та свідомих людей. Чи може стояти осторонь християнин від нинішніх подій, що мають місце у нинішньому світі? Коли вирішується доля людства, чи можемо ми, християни, не брати участі в загальній дискусії, чи не свідчитиме це про нашу байдужість до суспільного блага? Ісус доповідав нам активне життя між вовків світу сього».⁵

В цьому самому листі Тереля пише:

...«іноді стає дивним те, що там, де би потрібно проявити твердість та силу, ми, християни, пасуємо перед наглістю та безпринципністю останніх (тт. комуністів).

Афганістан на совісті західної цивілізації. Ми, християни, не маємо права стояти осторонь того, що робиться в цій гірській країні».⁶

Як згадано, суспільна діяльність має екуменічний аспект та інтернаціоналістичний аспект. Але як розуміти «екуменізм»?

⁵ ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 11.

⁶ ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 12.

В стислому сенсі це слово означає зближення різних Церков чи віровизнань, з метою «єдності віри», на обрядовому та богословському рівнях. У ширшому розумінні — в якому будемо дискутувати це поняття тут — екуменізм, означає, просто, плекання ідеї зближення всіх віруючих, незалежно від їх специфічної релігійної приналежності. (Слід зазначити, що тут не маємо на увазі поняття втілення одної Церкви в другу, чи приєднання християн якої-небудь Церкви чи релігійної групи до іншої Церкви або групи).

З документів поміщених у «Хроніці» видно, що зближення віруючих різних Церков (тобто екуменізм) — це не лише ідеал, висловлений їх авторами, а дійсність, про яку вони свідчать у суспільстві. У практиці, ця дійсність існує у формі співпраці християн різних віровизнань. Наприклад, сам факт, що автори «Хроніки» повідомляють своїх читачів про переслідування не тільки католиків, а також православних і членів різних т.зв. «сектів», свідчить про те, що ці групи співпрацюють на основі християнської взаємодопомоги. У перших числах «Хроніки» читаємо про репресії проти індивідуальних баптистів, свідків Єгови, п'ятидесятників, та інших.⁷ Перше число подає, що у львівській виправно-трудої колонії ВЛ 315/30 ув'язнено 300 католиків, 39 православних, 29 баптистів, 15 свідків Єгови, 5 адвентистів сьомого дня, і 2 п'ятидесятники.⁸ У «Хроніці» згадується про тяжке положення одної групи п'ятидесятників у закарпатському місті Кушниця.⁹ Згадується також про 18 свідків Єгови, пацифістів, які були засуджені за відмову служити в збройних силах СРСР.¹⁰

В своїх повідомленнях, автори «Хроніки» навіть не обмежуються до переслідування християн — вони також подають інформації про долю старих жидівських синагог в Долині та Болехові на Івано-Франківщині, та про знищення жидівського кладовища у Львові.¹¹

Мабуть найкращий приклад солідарності християн, що згадується в «Хроніці», це справа Єлени Саннікової, росіянки-православної, яка відкрито обороняла українця-католика Йосипа Терелю. 19-го січня 84-го року Саннікова була арештована і згодом засуджена на рік ув'язнення і п'ять літ заслання. В листі до української

⁷ ХКЦУ ч. 1, АС 5371, ст. 3-10; ХКЦУ ч. 2, АС 5372, ст. 3-5; ХКЦУ ч. 3, АС 5373, ст. 3-7.

⁸ ХКЦУ ч. 1, АС 5371, ст. 7.

⁹ ХКЦУ ч. 7, «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 3.

¹⁰ ХКЦУ ч. 2, АС 5372, ст. 8.

¹¹ ХКЦУ ч. 6, АС 5410, ст. 30.

еміграції Тереля закликає українців виступити на її захист.¹² А в своєму листі до польського діяча Леха Валенси, Тереля закликає католиків обох обрядів, східного та західного, до «християнської солідарности».¹³ (Очевидно, у стислому розумінні, це вже не справа екуменізму, а радше внутрішніх відношень Католицької Церкви).

Хоча ці заходи для співпраці та солідарности не мають стисло богословської підстави — головні автори «Хроніки» не теологи (хоч між членами Ініціативної Групи є бодай три священники) — але в основному це християни, які під натиском войовничого атеїзму та постійного терору змагаються скріпити зв'язки між людьми, на засадах віри в Бога та основної моралі. Цей екуменізм, хоч він може науково невироблений, все ж таки він правдивий — у протиставленні до офіційної політики т.зв. «екumenізму» Російської Православної Церкви. Коли офіційний екуменізм базується на відносинах поміж ієрархіями, під сильним впливом світських політичних установ, екуменізм, про який свідчить «Хроніка Католицької Церкви на Україні», оснований на переконаннях віруючих. Він не обмежується до ідеалістичних висловів, а проявляється у вчинках і терпіннях людей.

Друга сторона суспільної діяльності — інтернаціональна. Зі змісту «Хроніки» видно, що в очах її авторів дуже важливе є нав'язання контактів з іншими народами, мабуть як передумова ефективної діяльності у широкому масштабі. Так, у сьомому числі «Хроніки», в анонімному есеї під заголовком «Чи сов'єтська імперія ще проіснує 300 років?» автор закликає українців об'єднатися з польськими патріотами, з німецькою нацією, та зі «здоровими російськими національними силами, яким чужі шовінізм і великодержавні стремління».¹⁴

І дійсно, «Хроніка» повна виявів цього нового «християнського інтернаціоналізму», як: листи до президента Рефана, до Леха Валенси, до Денг Сяо-Пінг, до трьох чеських дисидентів,¹⁵ спільна декларація Українського Національного Фронту з Румунською Групою Відродження,¹⁶ вислови в обороні афганського народу,¹⁷ вислови зацікавлення союзом з японським та з іншими східними народами.

¹² ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 16.

¹³ ХКЦУ ч. 3, АС 5373, ст. 12.

¹⁴ ХКЦУ ч. 7, «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 6.

¹⁵ ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 11-13; 3, АС 5373, ст. 12, 14; ХКЦУ ч. 6, АС 5410, ст. 21-23; ХКЦУ ч. 6, АС 5410, ст. 24-26.

¹⁶ ХКЦУ ч. 2, АС 5372, ст. 11.

¹⁷ ХКЦУ ч. 6, АС 5410, ст. 8. Див. ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 12, і ч. 6, АС 5410, ст. 8.

ми,¹⁸ протест проти несправедливого трактування циганів,¹⁹ і нарешті, подання інформацій про долю шведського дипломата Рауля Валленберга.²⁰ (Гідним зауваги є факт, що діяльність самого Валленберга — який врятував життя численним мадярським жидам — це приклад того «активного життя» християнина на суспільно-політичному полі, що є одним із ідеалів «Хроніки Католицької Церкви на Україні»).

Самозрозуміле, що цей «християнський інтернаціоналізм» не має нічого спільного з т.зв. соціалістичним інтернаціоналізмом, який служить як покришка для імперіялістичної політики окупантів України. (На факт, що ця політика в основному не змінилася від царських часів, вказує анонімний есей «Шовінізм — Росія — Комунізм» в 9-ому числі «Хроніки».)²¹ Правдивий інтернаціоналізм — це братерство народів. Це не є нігілістичне заперечення їхніх специфічних рис, а порозуміння і толерантність; це є стремління не до монотону денационалізації, а до гармонії різноманітних національних культур.

Подібно, як індивідуальний християнин має обов'язок суспільної активності, християнська Церква — на думку авторів «Хроніки» — має відіграти важну роль у житті народу. У своїй «Пасхальній Бесіді» в 4-ому числі Йосип Тереля пише таке:

...«У всі часи, коли той або інший нарід впадав в розруху та неволю — його провідники наголошували на моральності, на етичній культурі. Коли поляки попали в неволю, засновували товариства задля моральної обнови — тов. філаретів, шубравців, а в останніх часах перед здобуттям волі “тов. етичне”. Для нас таке етично-моральне тов. є наша Церква».²²

А у вищезгаданому есеї зі 7-ого числа «Хроніки» Тереля вказує на суттєву роль Церкви в національному русі: «Будь-який національний рух засуджений на неуспіх, якщо він не має за свою основу Церкву».²³

Наскільки Церква як суспільно-політичний чинник важлива для

¹⁸ ХКЦУ ч. 7, «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 6.

¹⁹ ХКЦУ ч. 2, АС 5372, ст. 5.

²⁰ ХКЦУ ч. 2, АС 5372, ст. 9-10; ХКЦУ ч. 3, АС 5373, ст. 5; ХКЦУ ч. 8, «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 8-10.

²¹ ХКЦУ ч. 9, АС 5444, ст. 8-10, і копія оригіналу, ст. 26-27.

²² ХКЦУ ч. 4, АС 5405, ст. 5.

²³ ХКЦУ ч. 7, «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 6.

відродження поневоленого народу, настільки вона є небезпечна для його поневолювачів. В передостанньому числі *«Хроніки»*, в есеї *«Спротив та покірність»*, Тереля, це пояснює такими словами:

...«Для країни практичної безбожності і войовничого богоборства саме поняття “Церква” є небезпечне, і викликає немалі побоювання. Бо “церква” — це “зв’язок”, а який-небудь зв’язок (тобто з’єднання) небезпечний сатанітам».²⁴

Єдність важлива не лише на рідних землях, а також у діяспорі. Знов наводжу цитату з есею, в якому анонімний автор питає, чи радянська імперія проіснує ще 300 років. Вона проіснує, він каже, якщо:

...«ми не об’єднаємося на еміграції, якщо не буде об’єднання на релігійному чи на будь-якому іншому ґрунті. Бо якщо ми в митрополії творимо майже єдине тіло, що стоїть на одних ногах, то діяспора, на жаль, роз’єднана».²⁵

Підсумовуючи вищесказане про ідеал суспільної діяльності, можна ствердити, що на думку авторів *«Хроніки Католицької Церкви на Україні»*, ця діяльність є обов’язком кожного християнина. Вона включає любов і співпрацю зі своїм так як і з чужими народами, на підставі християнської єдності. Основою цієї єдності є Церква.

І саме у понятті єдності знаходимо основний принцип, що єднає два аспекти суспільної діяльності. Бо екуменізм і «християнський інтернаціоналізм» — це паралельні поняття. Подібно, як екуменізм прямує до з’єднання віруючих різних віровизнань, так християнський інтернаціоналізм прямує до з’єднання віруючих різних національностей. Ці дві тенденції до єдності переходять всякі конфесійні та політичні межі. В тому їх величезний духовний та практичний потенціал.

III.

Але якими методами можна здійснити цей потенціал, щоб добитися релігійної та церковної свободи?

²⁴ ХКЦУ Позачерговий Випуск («Екстренный выпуск») (копія оригіналу), ст. 3.

²⁵ ХКЦУ ч. 7. «Вісті з Риму» ч. 12/363, грудень 1984, ст. 6.

В «Хроніці» є різні згадки про попередні форми народного спротиву: з одної сторони, наприклад, є документ, що закликає до збройного повстання, як це відбувалося в 1940-их та 1950-их роках; з другої сторони, згадується Київська Гельсінкська Група 1970-их років, яка вела легальний протест. Цікаво, що у двох спільних листах Йосип Тереля, Василь Кобрин і о. Будзінський називають саму Ініціативну Групу «гельсінкською».²⁶ Але «Хроніка» описує ще іншу форму протесту (подібну до протестів 1960-их років в деяких західних країнах), яка проводиться на Україні в найновіших часах. Це — мирний хоч нелегальний протест секти покутників, які повертають або спляють свої особисті радянські документи (т.зв. внутрішні пашпорти). Ця третя метода — синтеза традицій повстанської нелегальності та «гельсінкської» мирності, без насильства першої та безсильства другої. Це, можливо, течія майбутніх змагань. Важне, що така тактика вповні згідна з християнськими принципами. Знаємо, що в останньому його есеї «Спротив та покірність», Тереля відкидає пропозицію збройних повстань.²⁷ Також цікаво, що він виявляє велику пошану для польського руху «Солідарности», що застосовує методи нелегального але мирного протесту.²⁸ (Не знаємо, між іншим, чи Тереля ознайомлений з ідеями польського католицького провідника о. Бляхніцко про застосування принципів «богословії визволення» до умовин Східної Європи,²⁹ і чи вважав би він, що такий рух може бути впроваджений в Україну).

На кінець, варта оглянути офіційні радянські погляди про Ініціативну Групу. Вирок у справі Василя Кобрини дає нам певне уявлення про це. Цитую лише два уривки:

«Подсудимый КОБРИН, руководствуясь личными клерикально - националистическими убеждениями, систематически осуществлял на протяжении 1975-1984 годов распространение как в устной, так и путём изготовления в письменной — машинописной и фото — формах заведомо ложных измышлений, порочащих советский государственный и общественный строй. Эти заведомо ложные измышления против советской действительности он распространял как на территории УССР, так и, через не установ-

²⁶ Заява Міністрові Збройних Сил СРСР, ХКЦУ ч. 6, і лист до генерального секретаря ООН (1.8.84), ХКЦУ ч. 9.

²⁷ ХКЦУ, Позачерговий Випуск.

²⁸ Лист до Леха Валенси (12.4.84), ХКЦУ ч. 3.

²⁹ Fr. Franciszek Blachnicki, «A Theology of Liberation — in the Spirit», *Religion in Communist Lands*, vol. 12, no. 2 (1984) 157.

ленных следствием лиц, за рубежом, с помощью наиболее реакционных западных информационных служб. Свои преступные действия КОБРИН маскировал догмами Украинской католической веры на территории Украинской ССР, он добивался возрождения этой веры в настоящее время.

Подсудимый с клерикально-националистических позиций распространял ложные измышления о Львовском соборе 1946 года, на котором служители религиозного культа по требованию верующих граждан приняли решение о самоликвидации униатской церкви.

Он прославлял порядки, существовавшие во времена Австро-Венгерской монархии.

Подсудимый КОБРИН в своих ложных измышлениях клеветал на деятельность советских правоохранительных органов, говорил о преследованиях верующих в СССР.

Свидетели САВЧУК С.В., ЧАЙКОВСКИЙ М.С., РЕШЕТИЛО Ю.Ю. показали, что в последние годы в инстанции — от советских и партийных органов до уполномоченного по делам религий при Совете Министров УССР по Львовской области — стали поступать письма подсудимого КОБРИНА, в которых ставился вопрос о возобновлении деятельности Униатской Греко-Католической Церкви.

КОБРИНА вызывали на беседы. КОБРИН в их присутствии неоднократно высказывал клеветнические измышления, будто в нашей стране отсутствует свобода совести, будто верующих преследуют за их убеждения, а органы следствия и судебные органы необоснованно привлекают служителей культа и верующих к уголовной ответственности; будто органы советской власти разрушают культовые сооружения; он клеветал на внутреннюю и внешнюю политику нашей страны. Он не признавал решения Львовского собора 1946 года о самоликвидации униатской греко-католической церкви, причем его высказывания имели не столько теологический, сколько враждебный по отношению к советской власти характер».³⁰

Це останне твердження цікаве тим, що вважаючи *антиур'ядовим* не-признання Кобрином рішень Львівського псевдо-

³⁰ Архив Самиздата 5694, ст. 4, 5.

собору, обласний суд признає, що той «собор» був створений радянським урядом. А це перечить радянським законам про відділення держави від Церкви.

Дві статті, які появилися в радянській пресі після процесу Кобрин, дещо ширше передають радянський погляд на Ініціативну Групу. Провідні ідеї статті «Шум порожньої бочки» А. Лисюка, яка появилася російською мовою у «Львівській Правді» з 3-го квітня 1985 р., такі:

1. Діяльність Кобрин та його співробітників є кримінальна.
2. Вирок суду в його справі був зовсім згідний з радянським законодавством.
3. Мотиви Кобрин були особисті та політичні, а не релігійні. На це вказує м.ін. факт, що члени Ініціативної Групи мають різні релігійні погляди, а навіть піддержують осіб інших віровізнань.
4. Підсудний Кобрин був використаний о. Будзінським, великим амбіціонером, який збив його з правильного шляху. (Така інтерпретація дозволяє авторові пояснити, як людина, що виросла в радянських умовах — Кобрин родився в 1938 р. — могла стати віруючою. Бо 80-літній о. Будзінський — це продукт буржуазної епохи).
5. Діяльність Кобрин служить інтересам буржуазних націоналістів на еміграції.
6. Українська Католицька Церква не існує на Україні.

Друга стаття, «Під маскою релігії», яка появилася у львівській газеті «Вільна Україна» зі 7-го січня 1986 р. (т.т. на саме Різдво) з підписом члена спілки журналістів С. Брухалю, висловлює подібні погляди про Кобрин, Ініціативну Групу, та УКЦ. А про Терелю недавно появилася стаття В. Ключова, перше в російській газеті для еміграції «Голос Родины» п.з. «Кримінальник в мантиї святого»,³¹ а трохи пізніше в «Радянській Україні» з 27-го серпня 1986 р., п.з. «В мантиї святого». Автор твердить, що Тереля просто видумував різні історії про переслідування віруючих, що західні анти-радянські центри користають з його діяльності, щоб знеславлювати СРСР, і що сам Тереля вкінці покавсяся.

З вищезгаданого видно, що погляд радянської влади на суть і

³¹ Ключев В., «Уголовник в мантии святого», *Голос Родины*, ч. 29 (2537) 1986.

діяльність Ініціативної Групи досить вузький, шаблонний, властиво, не-реалістичний. Це характерне для прихлонників ідеології матеріялізму, яка далеко не рівняється з філософічними концепціями Терелі та його однодумців. Очевидно, на коротку мету, радянська влада легко може обійтися без точного та глибокого розуміння таких феноменів, як релігія, Церква, нарід. Але на довшу мету, режим з таким примітивним світоглядом не зможе перемогти ні релігії, ні Церкви, ні народу.

о. І. Музичка

**НОВА БІОГРАФІЯ СВ. ЙОСАФАТА
ПОЛЬСЬКОГО АВТОРА ТАДЕУША ЖИХЕВІЧА**

(Sac. I. MUZYCZKA, *Recens biographia S. Josaphat auctore polono T. Żychiewicz*)

Біографія — то історія життя якоїсь особи, навіть не конечно такої, що в якійсь людській історії брала активну участь — то життя особи. Це твір людського пера, не конечно науковий і біографа не конечно треба вважати за науковця-історика, і в людськiм книжковiм свiтi, теж і в науковiм, розрiзняється історіографію від біографій. Сьогодні вважається, що біографія — це твір про особу, яка є частиною якоїсь доби історії, якогось часу, в якому та особа жила і творила, і залишила своє помітне місце. В такому випадку історик і біограф можуть бути одним, хоч біограф може бути сильніший від історика своїм твором. Коли історик студіює за методами історіографії історичні документи і їхню мову, біограф студіює іншими методами і глибше людську особистість, людську природу, характер, її твори і вчинки, аналізує їх, творить синтезу, розкриває душу. Тому до цього він вживає більше засобів чим історик. Самуель Джонсон, англійський літературний критик, так каже про всякого високого стилю біографію: «Велика вартість біографії полягає не в тому, як якийсь чоловік став великим, але як він став щасливим; не як він стратив ласки у свого князя, але як він став незадоволеним сам собою».

В історії від найдавніших часів не бракувало в людськiм письменствi біографiй. У св. Письмi маємо знамениті біографії Авраама, Мойсея, чи навіть євангелії можемо трактувати як біографії Христа. Маємо написану біографію Сократа (Платон і Ксенофон), а батьком писання біографій був Плутарх († 126). Кожний нарід має більше або менше добрі біографії і біографів у своїй історії. По добре написаних біографіях пізнаємо, як нарід цінить своїх великих мужів історії.

Ми українці маємо мало добрих і високоякісних біографій наших великих і славних мужів. В нашій найновішій історії мали ми

чимало чільних постатей, що творили нашу історію на церковному і на політичному полі, але майже ніхто з них не має доброї, вичерпної і монументальної в західнім стилі біографії. Усі вони живуть у пам'яті вдячного народу, деяких згадуємо при різних річницях мало не що року або й що року, деякі з них відомі в світі, але не найшли вони серед нас доброго біографа, що написав би біографію, яка в міжнародних мовах поставила б їх на полицях наукових бібліотек, вже не кажу — на книжкових ринках як «бестселлерс». Не маємо, і дошукуватись причин того було б тут зайвим трудом. Митрополит Андрей не має досі такої біографії, помимо спроб. Не маємо досі біографії Блаженнішого Йосифа. Немає солідної біографії о. Маркіяна Шашкевича — співтворця нашого національного відродження в Галичині в XIX сторіччі, не маємо біографії батька української музики Миколи Лисенка, не найшов ще свого біографа Грушевський, навіть Петлюра і чимало інших замітних наших політиків.

Найщасливішим таки в цім складнім нашім біографічнім питанні є священомученик Йосафат. Його біографій різного стилю і формату, написаних в різних часах в минулому, і в різних мовах, маємо поважне число, що й варто на вступі до моєї теми коротко вичислити.

В 1910 році перший о. Боцян, пізніший єпископ, вичисляє біографії св. Йосафата (*Нива*, ч. 11, рік VII, ст. 338-344).

1. Першою короткою біографією, і найстаршою, св. Йосафата є по латині і по польськи написана біографія «*Життя і смерть Йосафата Кунцевича, Архиепископа Полоцького*». Мабуть написав її сам митрополит Рутський зараз по смерті священомученика в 1624 році.

2. Другою хронологічно біографією є твір Антонія Джерарді — «*Sommaria relazione della vita e miracoli del Beato martire Giosafat Cuncевичio*». Твір появилсь в Римі 1643 року. Не є це справжня біографія, як каже титул, але тому, що це перша спроба, варто її за таку вважати.

3. Наш єпископ Яків Суша (василіянин) написав «*Cursus vitae et certamen martyrii Beati Josaphat Kuncevicii*». Видана в Римі в 1665 році. Найстарша більша біографія Святого написана 40 років по його смерті в латинській мові. Перевидано її в 1865 році, перше видання має 20+152 сторін, друге з додатком — 16+231 сторін.

4. В тім же 1665 році у Вільні появилсь твір єзуїта Станіслава Косіньського «*Żywot i męczeństwo B. Jozafata Biskupa i Męcenika*».

5. О. Ігнатій Кульчинський — генеральний прокуратор ОО. Василіян і ректор колегії св. Сергія і Вакха в Римі написав в 1732 році книжечку, в якій друга частина називається «*Compendio della vita di S. Giosafat Kuncewicz*». Потім вона вийшла також окремою відбиткою на 62-ох сторінках по італійськи.

6. В 1865 році в Кракові появилася Йосафатова біографія Доміціяна Мечковського «*Żywot Błogolawionego Jozafata Kuncewicza*».

7. Напередодні канонізації Святого Йосафата (1867) грецький монах з Гроттаферрата і промотор тієї канонізації Ніколя Контієрі написав першу велику і досі загально відому в науковому світі біографію в італійській мові: «*Vita di S. Giosafat*», сторін 8+405. В додатку до біографії подані також чотири твори св. Йосафата.

8. Монументальною біографією св. Йосафата в двох томах французького бенедиктина Альфонса Гепена (Alphonse Guerin) є твір «*Un Apotre de l'Union des Eglises au XVII siècle — Saint Josaphat et l'Eglise greco-slave en Pologne et en Russie*», виданий в 1874 році у Парижі. Том I: 167+354 сторін, том II: 548 сторін. Автор працював над твором 10 років. Це одна з найкращих біографій, без якої не може обійтися ніякий біограф Святого. Працювало над нею кілька осіб враз з Автором. Друге її видання появилася в 1897 і 1898 роках.

9. В Мюнхені в 1898 році в німецькій мові появилася біографія Johann Looshorn, «*Der Heilige Martyrer Josaphat Kuncewicz*», опрацьована на основі твору єпископа Суші.

10. На основі твору Гепена польський священник Валеріян Калінка зладив «*Żywot S. Josafata Kuncewicza*». Твір має сторінок 10+439, виданий в двох виданнях у Львові в 1885 і 1908 роках. Це зредукована праця Гепена і має популярний характер. Відома серед польських кругів, її згадує Тадеуш Жихевич у своїй найновішій біографії.

11. Перша біографія св. Йосафата в українській мові появилася в 1902 році і написав її василіянин о. Євгеній Козаневич. Має вона 309 сторін і називається «*Житє св. Священномученика Йосафата Кунцевича*». Видана у Жовкві.

12. Чотири роки пізніше в 1906 році появилася в польській мові біографія «*Święty Jozafat Kuncewicz — Biskup i Męczennik*» і написав її єзуїт Ян Урбан з Нарві, сторін 8+279. Написана на основі Гепена і Калінки, друге видання в Кракові 1922 р.

13. У Львові в 1910 році появилось накладом «Обнови» «*Житє св. Йосафата*» — без прізвища Автора.

14. У Львові в 1917 році: Franciszek Błotnicki, «*Sw. Jozafat Kuncewicz, Męczenik Unii*».

G. Hoffman, S.J., «*Der Heilige Josaphat*», Рим 1923 рік. Це радше збірка документів-матеріалів до життя Святого, яку потім зробив куди більшою чи радше повною о. А. Великий ЧСВВ.

16. В 1924 році Ярослав Левицький видає у Львові «*Життя Апостола Унії св. Свяц. Йосафата*».

17. В 1930 році о. Євген Козаневич ЧСВВ, Життя Святого Священомученика Йосафата, Жовква.

18. В 1933 році в німецькій мові у Відні появляється Innerhofler Adolf, «*Der erschlagene Heilige zu St. Barbara in der Postgasse*».

19. В 1944, 1945 і 1946 о. Андрій Трух пише частинами життя Святого «*Святий Йосафат*» і друкує у журналі «Світло». Окремою книжкою цей твір не появился.

20. В 1948 році православні видають: Кудрик Василь, *Життя Йосафата Кунцевича*. Це радше зловбий твір, а не об'єктивна біографія, не згідна з історичною дійсністю.

21. В 1952, 1955 і в 1967 роках о. А. Великий видає тритомний збірник документів беатифікації і канонізації св. Йосафата разом на сторінках 78 + 1104. Це скарб для вжитку майбутніх біографів.

22. В 1952 році о. Михайло Щудло — редемпторист, видав дві біографії на 152 сторінках по українськи і по англійськи, і тільки по українськи на 52 сторінках.

23. В Ньюорку в 1955 році появилась біографія Теодосії Борецької по англійськи — «*Life of St. Josaphat, Martyr of the Union*».

24. В 1960 р. у Відні в німецькій мові: Erika Unger-Dreiling, «*Josaphat, Vorkämpfer und Martyr für die Einheit der Christen*». Це перша спроба літературно-мистецького опису життя св. Йосафата, це повість.

25. В 1967 році в Римі: Maria Teresa Carloni, «*S. Giosafat Kuncevic*», сторін 264. Це видання українського католицького університету в Римі.

26. Дві малі біографії о. А. Пекара і о. С. Якимишина — оба василіяни — в 1967 році.

27. І завершує цей список монументальна і солідно опрацьована біографія двох Авторів-Василіян: о. М. Соловій і о. А. Великий, «*Святий Йосафат Кунцевич*», Торонто 1967 р., сторін 458. Це перша солідна модерна вже наукова праця про св. Йосафата в українській мові, калібру Гепена.

Очевидно, це не повний цілковито список, бо бракує кілька малих праць в різних мовах (болгарській, хорватській, мадярській і словацькій). Була спроба о. Родіона Головацького написати щось в роді літературної, не наукової, біографії Святого і частини її появились у «Християнському Голосі» в 1967 році, але це була невдала і недовершена спроба. Годі згадувати тут численні артикули і менші праці різних авторів — наших і чужинецьких — про св. Йосафата. Словом — наш Святий має достойне число своїх біографій в нашій і чужих мовах і тим має своє належне йому місце в світовій науковій гагіографії та історіографії.

І ось перед нами незвичайно цікаво написана найновіша біографія «Jozafat Kuncewicz», з 1986-го року і Автор її поляк — Тадеуш Жихевіч. Видана спочатку на сторінках краківського журналу «Знак», а згодом окремих виданням у видавництві «Кальваріанум», у оо. Бенедиктинів, у містечку Кальварія Зєбжидовська, сторінок 192, малого формату, в тому 117 сторінок самої біографії, а 75 сторінок цінних документів до біографії Святого, переложені на польську мову.

Кілька слів про Автора. Це поляк вірменського походження, має біля сімдесят років, польський інтелектуаліст, походить з околиць Жовкви (сьогодні Нестерів) коло Львова, добрий орієнталіст, знає добре історію нашої Церкви, довголітній редактор тижневика «Тигоднік Повшехни» (Краків), слабкого здоров'я, людина глибокої віри, має легке перо і лишив досі численні артикули і статті на різні теми. З українців його учнем є багатьом нам відомий наш вчений в Польщі Володимир Мокрий, що також часто дописує до газети «Тигоднік Повшехни».

Уважаю біографію Жихевіча за знамениту і унікальну серед так великого числа життєписів нашого Святого. Ми бачили чималий список біографій Йосафата і в цьому списку біографія Жихевіча виповняє одну прогалину. Усі біографії загалом можна б поділити на такі групи:

1. Науково-історичні, якими на основі документів історіографічними методами і дослідом подається мову тих документів і опис життя та творчості особи, що сама стала частиною якоїсь історії — політичної, культурної, церковної. Такими є біографії св. Йосафата авторства Контієрі, Гепена і Соловія-Великого.

2. Науково-богословські біографії, чи можна б їх назвати також аскетичними біографіями (гагіографічними), і на християнському Сході через Літургію вони звуться в нас «Житія». В них може

бути також науковий спосіб і метода опису, але вони розглядають особу під кутом богословським — її духовність, її як ікони надприродного світу, як Христового воїна. Св. Йосафат не має окремої біографії в цім стилі, але кожний його біограф бодай в одній своїй главі посвячує цьому аспектові свою думку. «Житія» був радше старий жанр біографій, коли формувалась Літургія і частини такого «житія» чи цілість читались як синаксарій по шостій пісні канону утрені. Вони вийшли з літургійного вжитку і читались як «духовне читання» поза Літургією. (Дід Шевченка читав по неділям такі синаксарії з Минеї сусідам). Тепер такі гагіографії пишуться тільки про давніх Святих, головно Отців Церкви. Можливо, св. Йосафат найде колись такого стилю біографа.

3. Третій рід біографій — це популярно-аскетичні. Це щось в роді церковно-релігійної публіцистики. Такі біографії є звичайно короткі, писані для побожного люду, для молоді, щоб спопуляризувати Святого, не тільки як історичну особу, але головно як духовну особу, як духовного подвижника в якомусь ділі, про якісь геройські його змагання і труди. Св. Йосафат має такі практичні біографії для збудування духовного життя душ (о. А. Пекар ЧСВВ, о. С. Якимшин ЧСВВ).

4. Є ще дидактично-інформативні біографії. Типовий приклад такої біографії — це біографія в українській мові о. Івана Боска пера Мілени Рудницької. Біограф хоче своїм твором подати основні риси Святого для навчальних, педагогічних цілей, для науки поколінням. Св. Йосафат має також кілька таких малих біографій, а з більших — біографія о. В. Калінки.

5. Врешті останній, п'ятий рід, може найважчий і найскладніший — це біографії у формі літературного твору, тобто мистецькі, художні твори, яких головним героєм є особа Святого. Тут спроби можуть легко перемінитись у так звану літературщину, тобто, коли справді мистецького з такого твору нічого не вийде. Є кілька груп мистецьких біографій. Перша група — це повісті. Головним героєм такої повісті є Святий з додатковими персонажами, з описами подій, діалогами (автором придуманими), описами переживань, характеристик, побутового тла і буденщини, які всі творять сюжет повісті. Гарним прикладом такої повісті-біографії є відома повість «Пісня про Бернадету» Франца Верфеля. Св. Йосафат має біографічну повість Еріки Унгер-Драйлінг в німецькій мові, хоч вона аж дуже вдалою не є.

Другою групою літературних біографій є розповідь. Як сама назва каже, це в розповідний спосіб написана біографія з додатками різних переживань, роздум того, про кого біографія написана, його співробітників, історичного тла в мистецький спосіб представлених. Знаменитим у нашій дійсності таким твором-біографією є написаний життєпис Т. Шевченка. Це твір Jerzy Jędrzejewicz'a, *Noce Ukraińskie albo rodowód Geniusza* (1972). Такої біографії-розповіді про св. Йосафата ще досі не було і таким твором є біографія Тадеуша Жихевича.

Третьою групою біографій у літературній формі це біографії-поєми, написані поетичними засобами. Зразком такої біографії останньо у нас є твір Ліни Костенко, «*Маруся Чурай*». Про св. Йосафата маємо поетичну біографію, написав її польський домініканець о. Домінік Маліновський і називається вона: «*Korona złota nad głową zranioną Jozafata Kuncewicza*». Появилась вона у Вильні в 1673 році. Більше спроб не було, хоч не бракує поезій про св. Йосафата, які однак не є біографіями. Не можна тут враховувати його Акафісту, який є літургійною поезією цікавої форми і змісту, але не є біографією.

Є ще біографічні п'єси чи драми. Такої біографії св. Йосафат не має і спроба о. Б. Куриласа в тім ділі не числиться до літературного твору. Був би гарною біографією св. Йосафата добрий фільм про нього. Це теж модерний спосіб відтворення біографії. Але така спроба вимагає сьогодні справжньої волі Церкви і самостійності українського народу. Колись св. Йосафат діждеться, можливо, і такої біографії на екранах світу.

Тадеуш Жихевич виповнив брак серед біографій св. Йосафата у літературнім жанрі розповідей. Не є вона величиною такою як розповідь Єнджеєвіча про Шевченка. Оба автори називають свої твори «*opowieść*»: Єнджеєвіч у наголовку, а Жихевич каже: *Sądzę jednak, że nie byłaby pełna ta opowieść...*, ст. 108. Єнджеєвіч своїй розповіді дав титул відповідний для мистецького твору — «*Noce Ukraińskie*», Жихевич назвав свій твір скромно «біографічно» — «*Jozafat Kuncewicz*» — без ніяких додатків.

Прикметою повісті-розповіді, якою вона ризниється від всякого наукового твору — це її розповідний стиль, розповідна мова. Розповідь — це мистецтво з великою силою мови. Св. Августин напминає, щоб в катехизі застосовувати «*narratio*» — розповідь. Стиль мистецьких літературних творів помітний тим, що в ньому немає, як в науковому стилі, чужомовних, абстрактних слів, немає складних довгих речень, немає сухих тверджень та їхньої мотивації чи ар-

гументації. Навпаки, у художній літературній розповіді є велике багатство слів і то з буденного життя, речення бувають усіх типів, включно до коротких і ляконічних або й з окремих самітніх слів, які творять чи продовжують думку. Не цурається письменник емоційних чи пестливих слів, які не мають ніякого примінення в науковій стилі, немає вигуків, частих питань, порівнянь, а навіть висловів з почуттям гумору. І при тому всьому немає вербалізму, тобто непотрібних слів, коли можна думку висловити гарно, барвисто кількома добірними словами. Візьмім приклади. Опис доби св. Йосафата в науковій стилі у Соловія-Великого: «Доба Йосафата характеризується глибокою церковною і релігійною контроверсією між католиками, протестантизмом і православ'ям. Згадане століття — це утвердження і поширення протестантської реформації різних відтінків, — це католицька протиреформація й обнова та спроби поєднання католицизму і православ'я» (ст. 4). А те саме у розповідній стилі у Жихевича: «Були у Володимирі від часів короля Казимира костели римської віри, але були також старі православні церкви. Були монастирі католицькі. Були також монастирі східної віри: Святоюрський св. Архангела Михаїла, святих Апостолів. І скільки різних націй-народів, таке багатство найрізномодніших звичаїв. В такім то, власне, казані різномодностей крутився (вертівся – «pętał się») малий Кунцевич, міська дитина» (ст. 7). Спостерігається зразу різницю між обома стилями. Деякі слова Жихевича зовсім не надавались би до твору Соловія-Великого (казан, вертівся-крутився і ін.). Деякі слова Соловія-Великого робили б стиль розповіді сухим, твердим, для звичайного читача незрозумілим.

До речі тут буде сказати, що зразу на початку Жихевич замість широкого історичного тла, звертає на іншу обставину, на яку не покликаються завжди історики, а саме — Кунцевич жив на пограниччі руських земель, на пограниччі і перехресті різних культур і народів і каже, що така мішанина впливів дає цікаві і здебільшого позитивні висліди у людях, які ті впливи переживають, щось як у металургії — стоп з металів є кращий як поодинокі складники, які його творять. Такі пограничні області чи краї давали часто в історії великих людей з великими й багатими талантами (ст. 6).

Жихевич любить у своїй розповіді ляконічні речення, що ніяк не було б дозволене в науковій стилі. В розповідній літературній жанрі це є прикрасою, художнім засобом. Для прикладу: «Коли однак говорив про єдність Церкви, а говорив часто, підставовим авторитетом було св. Письмо і старі (!) Отці. Слухали. Думали. Привикали» (ст. 75).

Жихевіч часто послуговується архаїзмами (яких так не люблять наші священники в Літургії, не добачаючи в них краси, окремого їхнього змісту та значення!), вживає навіть старі руські слова впрост, або спольщує їх на зразок мови XVI-XVII сторіч. Ось короткий список деяких архаїзмів: *dzierżawa* (не в значенні оренда, а держави!), *polsko-litewska dzierżawa*, *samodzierżawie*, *parać*, *czort* (хоч є польське *czart*), *człek* (про Острозького і Косінського), *molojcy*, *paroch*, *władyka*, *władyczeństwo*, *rozhowory*, *ospalstwo*, *bojarzyn*, *swiaszczennik*, *kniaź*, *blahoczestywy*, *wczora*, *carograd*, *mał*, *ryt* — обряд і ін. Ці слова надають в контексті духа минулого, неначе, атмосфери часів Йосафата і роблять зміст близьким рідного духа, для того, хто відчуває смак мови. Такі архаїзми чи «перелицьовані» на польську мову слова легко можуть надавати змістові різні відтіни — гумору, легкої незлобної іронії чи якоїсь особливої пошани. Польські модерні слова тих відтіней не дали б. Тут треба б також сказати, що Автор має делікатну християнську душу, бо в ніяких випадках не вживає ані гострих слів, ані грізних висловів з почуттям гніву чи обурення, там, де такого можна б сподіватись і находимо це в інших авторів чи біографів (наприклад при описі товпи, що вбила Йосафата). В Жихевіча є радше в таких випадках повага, смуток, жаль і співчуття. При описі вбивства Автор незвичайно здержливий, немов би хотів виправдати той безумний злочин. Не вживає ні одного різкого слова для опису товпи вбивників. Цю прикру і болючу драму описує він спокійно і немов велично. І так годиться, бо це був святий акт добровільної жертви Йосафата. В описах Христових страстей і смерті є такий самий стиль без терпких слів чи прикметників в сторону вбивців.

Описи настроїв, ситуацій, почувань осіб в Автора виходять незвичайно майстерно. Його опис козаків може в дечому і декому з нас не подобатись, бо звикли ми занадто, під впливом Чайковського чи Кащенко, романтично дивитись на наших чубатих предків. Автор каже правду і також не робить це з почувань ворожости, але навпаки, дуже об'єктивно описує заслуги козаків і при тому говорить про чорну невдяку супроти них у поляків. От для прикладу: «Козаки були реальною силою, а козацька справа зростала з дня на день. То не були побожні люди, а добре ще було, коли котрийсь пару разів в році відвідав церкву. Про віру знали небагато. Були також козацькі пісеньки з кпинами, як то молодець, спостерігши в степу щось чорне з бородою, не знає і задумується — цап це, чи піп?... Ні. Побожні то вони не були. Але козаччина на Україні була скалою православія; навіть записувалися пильно до церковних братств

цілими громадами. Бо уніят був в їхніх очах тією людиною, що чинить покірність-слухняність (*uległość*) панській, ляцькій вірі. Того вистачало. Бо мали вже свої порахунки» (ст. 63). З яким спокоем це Автор каже і виправдує. Але, коли описує козаків як нарід і вояків, не щадить похвал: «То був военний люд, що свободу мав у крові і також іскри очайдушности». І тоді далі продовжує немов реторичними питаннями: «Хто знищив твердиню Очаків? Хто ходив по Диких Полях, хто положив основи козацького устрою» і т.д., і дає відповіді (ст. 64). А потім додає: «Від того часу реєстрові козаки воювали майже у всіх польських війнах, на всіх фронтах, в сотках боїв. Могла бути з того добра і гарна річ, бо нічого так не в'яже, як спільно пролита кров. А нещастя у тім полягало, що Річпосполита не розуміла ситуації і не грала чесними картами. Коли йшла війна і треба було крові, дуже щедро побільшувано козацькі реєстри і світили в очі (поляки) козацькою волею. І йшов тоді козак на війну. Коли поляг, оставалась слава молодецька. Коли ж пережив і повернувся — довідувався, що реєстр однаково нагло зменшувано, а він — козак, мав статись підданим як хлоп» (ст. 66). І більше таких щирих і об'єктивних докорів має Жихевіч.

Він не щадить слів докору шляхетській Польщі, що звичайно історики роблять осторожно, ховаючись за документи. Ото опис, як скінчилося повстання Наливайка і Лободи: «Окружені (поляками) вкінці під Переяславом, — шість тисяч людей, в чому тільки три тисячі здібних до бою, а понад це в таборі ранені, хворі, жінки і діти — підписали (козаки) капітуляцію. Шляхетським словом чести загарантовано їм життя, коли ж однак вони зложили зброю і почали виходити з табору, шляхта кинулась шукати своїх підданих і почалася різня безборонних. Зломали шляхетське чесне слово. Наливайкові стяли голову у Варшаві. “Був то вродливий чоловік і муж до цього не абиякий” — занотував Бельські. Чи можна вірити ляхам?» (ст. 67). Навіть дивно звучить воно, читаючи це по польськи.

В такому стилі зробленій розповіді про психологічну ситуацію, читач спостереже, хто поставив більші труднощі унії — тії, що помагали її творити (при тому з різними намірами), чи тії, що мали її прийняти. Чи можна було довіряти слову тим, що його в таких важних моментах історії (коли йшлося про життя або смерть!) не додержували, чи можна дуже оскаржувати тих, що так завзято боронили своїх вольностей і своєї духовної спадщини? Сучасні екуменісти не все враховують в історичних подіях психологічну перспективу. Нарід пам'ятає кривди дуже довго...

Жихевіч пише чесно зі співчуттям до козаків. Наприклад, по

війні поляків з москалями за Володислава IV, в якій брало участь двадцять тисяч козаків: «Річпосполита знову по своєму мала заплатити і подякувати козакам: за участь у московських війнах, коли вони були вже непотрібні, зредуковано реєстр до 3-ох тисяч. А решту — в кріпаки. Так воно було, як би хто кип'яток під вогнем до замкненої лазні лив» (ст. 68).

Жихевіч немов навмисне, описуючи козаків (хоч вони відіграли сумну роль в історії унії), показує їхню відданість полякам. Було це політично дивно. Були вони чесні лицарі. Ось короткі слова про участь Конашевича в битві під Хотином: «Сам король єгомосьць просив козаків про поміч (турки мали сто тисяч добре вишколеного війська). І пішли, не завели. Отаман Конашевич Сагайдачний (що пристрасно кури́в — *śmił* — люльку і з рота її зовсім не випускав у всякий час) привів других тридцять тисяч, бився як сатана і цілком не дивувався, коли до нього молодці в хотинських окопах, відбивши п'ять великих турецьких штурмів, а побачивши наступаючу на турків польську кінноту, били шапками об землю і кликали: “Пускай нас, батьку, з ляхами разом вмирати”. Полягло три тисячі, а ще більше померло від ран, хворіб і холоду, як і сам Сагайдачний помер від ран. Але перемога була польсько-козацька і Річпосполита врятована... Врятована Річпосполита заплатила редукацією козацького реєстру до п'яти тисяч і ліквідацією запорозьких свобод... Герої війни під Хотином мали залишити Низ і вертатися в підданство, бо прецінь, остаточно, то нічого іншого як хлопське гільтайство...» (ст. 68).

Або погляньмо на мистецькі описи переживань душі в різних особах біографії Жихевіча. Маємо таких описів кілька: Йосафата, Сапіги чи Смотрицького у хвилинах їхніх криз і сумнівів. Годі всі тут подавати в цілості. Ось, неначе, внутрішня боротьба Йосафата, коли молиться він перед Розп'ятим: «Зловився, сам бачиш, Йосафате, як воно з тобою є. Східна в тебе душа, а однак вже не православна. Православний не міг би мати таких думок. Для православних один був тільки правий спосіб визнання і славлення Бога: їх власний. А поза тим нічого, тільки промах і відступство, осудження і чортівський обман. Одинокі є тільки правдиві християни — православні. А щоб так до кінця сказати, чи була і латинники не думають так само?... Так воно з тобою, Йосафате, ані ти не латинник, ані православний. Таке нове диво: східний католик, церковний. Річпосполита тобі батьківщиною, а серце, признайся, — болить, що не «три народи». Бо ти ж русин з Червенських Городів, хоч говориш по польськи так само як і по руськи. Ти тутешній, з Руси. Подивись,

скільки людей руської віри Річпосполита перехоплює на латинство, хоч би з тих знатніших... (вчисляє імена)... Так то, Кунцевичу, ти щиро і зі серця стоїш при Петровій Столиці, а душі своєї руської не даєш... Велике в тебе серце, Схід і Захід ти хотів би по рівному загорнути в одне. То ж і пробуй. Кожній людині написана власна їй дорога. Може ти за скоро народився. Якщо ж однак тепер, власне, впало це на тебе, напевно так треба. Може Бог хоче, щоб ти був знаком і смолоскипом. Не турбуйся, не сумуй, чини добре, служи Божій Церкві, а решта — то вже не твоє. Всі однаково є в Божих руках» (ст. 38-39). От такі внутрішні діалоги-кризи описує по мистецьки Жихевич. Такі описи дають образ персональності, духа особи.

Або ще один. Це переживання Мелетія Смотрицького, православною єпископа — Йосафатового опонента, ба, й ворога. Жихевич описує його навернення як чудо св. Йосафата по його мученичій смерті. Ось цей опис у фрагментах: «Смотрицьким потрясло, не міг себе віднайти і дуже далеко було йому до радості. Було радше так, як би ставляючи ноги з почуттям певності на шаблі драбини, він нагло впав і сховзнувся, бо зламався щабель. І з дня на день було гірше. Кров забитого кликала до нього зі землі. Кликкала передовсім до його сумління; чув себе співвинуватим, чув себе посереднім винуватцем. То він підбурював проти унії, стало і безнастанно. Чи на правду був оборонцем Церкви і православія?... Чи на правду вірив, що Кунцевич є зрадником Церкви і ворогом? Може вірив. Чому однак брехав, що Кунцевич остався латинником і у Варшаві Церкву латинникам продає?... Забили Кунцевича. А тепер самі дадуть свої голови. А він тут цілий час безпечно сидів і тільки писав, писав, писав і стало здавалось йому, що має чисті руки. Якщо тамті дадуть свої голови, то також через нього. Скільки ж то смертей через писане слово. Винен я винен... Виїхав з Вільна і з'явився в Києві... Хотів найти рівновагу духа. Але ж Київ радше шукав у Смотрицького того ж власне, чого йому бракувало... Смотрицький виїхав до Константинополя... Тут перший раз прийшло йому на думку, що властиво треба б перенести патріархат царгородський хоч би і до Річпосполитої і кого іншого посадити на престолі (патріарх Кирило Лукаріс просяк кальвінізмом), бо той тут є еретиком і не має права проводити православієм. Поїхав до Єрусалиму, до Святої Землі. Пішов до Оливоно городу... і була тиша. Страх сів йому на карку; може аж до цієї хвилини був він сплячим учнем, що залишив учителя самого в годині смертельної тривоги. Утік звідти до своїх книг. Будьщо схотів би чи не хотів, млин мислення крутився невблаганно. Смотрицький дійшов до переконання,

що немає засадничих різниць між правдивою православною вірою і Заходом... Смотрицький вернувся і в 1627 році зложив на руки митрополита Рутського унійне визнання віри» (ст. 109-112).

Також не можу поминути бодай коротко такої самої душевної боротьби у князя Сапіги, якого листи до Йосафата з докорами і закидами до якоїсь міри причинились до вітебської трагедії, бо православні довідались напевно, що польська держава і король залишили унію на проізвольще. По вбивстві Йосафата Сапіга кинувся щиро робити слідство і шукати винуватців. Ось опис Жихевича: «Говорилось — і сам король так думав, і нунцій, що Сапіга перетягнув міру. Може бути, що за строго осудив. І не довідався ніхто, що властиво діялося в душі того чоловіка. Так недавно закидував Йосафатові строгість, тверду руку, брак виrozumіння і милосердя... А тепер він Сапіга — суддя... Власне, мав немов би жаль до Йосафата, цілком нерозумний, що тамті його канцелярійські закиди в обох листах були неправдиві. Бо коли б були правдиві, може в нім — виленським воєводи і канцлерові не було би тепер тієї кам'яної твердості і холоду. Щоб хоч бодай крихітку завинив Йосафат, панові Сапізі було б легше спромогтися на милосердя і співчуття. В уніятській катедрі в Полоцьку Лев Сапіга не поважився похвалитися: я пімстився. Сказав (перед гробом св. Йосафата) щось іншого: прости мені. І підголеним чубом діткнувся каменя»... (гробниці) (ст. 107-108).

Письменникові легше описувати дієві особи історії чим істориків. Історик не буде зупинятися над зовнішнім описом особи, бо про це, або мовчать документи, або зовнішність особи не має ніякого значення чи впливу на події. Так воно не є. Біограф поступає інакше. Дуже часто зовнішні прикмети особи діють на довкілля і людей і це творить події. Жихевич по майстерному кількома словами, немов маляр помазками пензля, вміє кинути світло на деякі черти осіб, щоб показати їхню дію на хід деяких подій. Робить це деколи з почуттям гумору, дотепно.

Описує св. Йосафата на основі двох портретів, які були намальовані незалежно один від одного, не є, отже копіями, а мають схожості, значить, зображення є правдиве. Жихевич пише: «Не мав він (Йосафат) плебейських рис. Лице довгасте, смагляве, з гарним легко випуклим чолом, великі очі, темні і глибокі, а брови як крила ластівки, ніс тонкий. Ех, Кунцевич, як би тебе, соколе, не були постригли в монахи. Як би ти, синку, не пішов в монахи, мали б з тебе потіху дівчата і ще би дякували твоїй мамі, що тебе таким уродила. Бо може то мамина в тебе тая степова врода (мама походила з київщини), чорнява, з великими очима, ніяк не похожа на міських

людей» (ст. 9). Історик на такий опис і такі слова собі не дозволить. (А деякі зі старого покоління таким описом прикро згіршилися би...). І звертаю увагу, що в цілім контексті ці слова Жихевича не мають нічого «негарного», чи якоїсь соблазні. Є реалізм і при тому почуття гумору...

Або опис особи Потія: «А тая вразливість Кунцевича може і не була така цілковито без значення. Бо то владика Потій, вихованок краківської Академії, бувший каштелян і сенатор Річпосполитої, мудрий був і енергійний і промовляв могутньо однаково в церкві і в соймі; але був він грубий, лице мав дещо насуплене («надуте») як у дуже великого коропа» (ст. 10).

Або про Рутського: «Митрополит Рутський... був божий чоловік, чесний, зичливий і такий добрий, що просто — до рани прикладай. Але для відміни був він дрібної постаті і такий мізерненький і худенький, що, коли його вбрали в тяжкі церковні ризи, людям здавалося, що прийдеться довго його шукати в тих ризах, чи що. Люди, треба мати уяву» (ст. 10).

Годі стільки цитатів, які хоч скорочені, є однак так веломовні про нову біографію св. Йосафата і її Автора. Жихевич має дар описувати, так немов би сам був в часі подій і бачив та переживав їх. Це і є мистецтво розповіді. Він подає дійсність базовану на мові документів, але своїм описом робить її живою. Св. Йосафат у розповіді Жихевича виходить у розповіді живий, зі своїми душевними терпіннями, труднощами, невдачами, пригодами, ревністю, аскезою. Розповідь ця, немов грецька драма, до якої збоку Автор дає пояснення і доповнення, щоб зрозуміти чинності дієвих осіб. І в такий спосіб св. Йосафат аж ніяк не виходить контроверсійною особою, як це, наприклад, з таким наголосом підкреслюють Соловій-Великий, хоч би це і було науково з історичної аналізи правдиво. Письменник-мистець бачить глибшу правду в своїм описі особи і його опис діє сильніше на читача і при тому позитивно. Хіба життя, змагання — це контроверсія?

Св. Йосафат не кінчав університетів ані академій як Потій, навіть не виховувався в духовній семінарії. Виховався як монах, а богословськими текстами були для нього св. Письмо, літургійні книги і писання деяких Отців Церкви. Жихевич не поминає в біографії Йосафата важного значення Літургії для східної душі. Подивляти треба, що латинський автор так бистро те значення Літургії у східній духовості схопив. Ось його слова: «Хоч би справа Літургії. На Заході перед Тридентійським Собором служебні обряди були різні і нікому це не перешкоджало, що французи цілком іна-

кше приносять Жертву як італійці... Прийшов Тридент і встановлено одну тільки, цілком нову Літургію, а поліфонічний спів, що розквітав інакше в кожному краю, оцілів тільки тому, що Палестріна подобався папі і кардиналам, бо хотіли вони усунути і поліфонію, як занадто пишну... Але різноманітність обрядів зникла... І що? І ніщо. Старі священники постогнали, а потім привикли, і люди також, як до звичайної речі. Рим має право встановлювати як хоче і наказувати зміну навіть у Службі Божій. Для східної духовности було це не до зрозуміння. Була тут велика різnorodність мелодій і кожне майже село співало інакше свою Службу. Але сам обряд був неуступчиво незмінний, утверджений раз на все, як пори дня або року, які завжди однаково по собі сліднують, такі самі у формі. Ані одне речення не могло бути змінено, ані одне слово не могло випасти з того ладу. Літургія була чимсь цілковито іншим, чим на Заході, зовсім не умовним приношенням Жертви. Ніхто не міг її змінити. Хто ж би то подумав, щоби сонце і місяць хотіли струтити в хаос...» (ст. 33). І подає приклади в Росії за реформ Нікона, а потім, майже поетично, каже: «Так то і є на тій землі руської віри, нехай би і зовсім невченої, а хоч би і темна вона була, і коли церква співає Службу Богу, є в ній бліде небо розп'яте над світло-жовтою чуприною збіж, неспішний біг темних рік і туманів над очеретами, земля широка без меж і хати покійно склонені під сірою шапкою стріх, бринячі вулики, бідне людське життя, Давидові псалми і цілий світ, і подібний до білого колача хліб Тіла і вино Крови на радість поєднання. Йшли по той Хліб і Вино повні покори і страху і говорили, і говорять до сьогодні дуже гарно: Вірую, Господи і ісповідую», — і Автор подає в перекладі на польську мову цілу тую молитву (ст. 34). Жихевіч вкладає в думку Йосафата такі міркування про єдність Церкви і обряду: «Чи потраплять зрозуміти це все тамті зі Заходу? Також і польська Церква?... Якщо брати, то разом з душею, такою, якою вона є. Якщо єднати, то без відбирання того, що чейже гарне і гідне пошани, хоч так воно відмінне. Чи потраплять? А може не цілком без рації є тії, що кажуть: почекайте, уніяти, відберуть вам латинники душу?» (ст. 35).

Зміни обряду і латинізації найбільше боялися наші предки і св. Йосафат (у відміну від нас!...) Це був основний вузол для розв'язання. Латинники не розуміли духовної вартости, ідентичности віри з обрядом («руської віри») у східних, в наших предків і бачили єдність Церкви в переході на латинський обряд або в латинізації чи асиміляції Літургії та й життя самого Церкви. Це закидували св. Йосафатові, того Йосафат боявся і це було частинною причиною

його мученичої смерті. (Як прикро було б йому, коли б був дочекався був замойського Синоду, чи наших часів!) Це гарно схопив Жихевіч і своїй біографії Святого. І воно застановляє думати, шукати відповідей.

Не менш по мистецьки своїм ощадним стилем закінчує Жихевіч розповідь про Йосафата короткою історією долі мощів Святого: «Хотіли те тіло віддати в непам'ять, усунути, замкнути. Але навіть найслухняніші православні духовні особи, хоч і під наказом, не хотіли діткнути трумни, аж на наказ губернатора Громіко жандарми занесли її в підземелля, присипали трумну піском і сміттям, а вхід замурували і так лишили. І замкнулася над Йосафатом тая, ніби непам'ять, як колись чорні хвилі ріки Двини. Але мнима була тая непам'ять, бо через цілий час, — забута сьогодні цілковито епопея впертих підляських і холмських уніятів, яких бито, катовано і вивожувано цілими родинами на Сибір за Унію — йшли люди тихцем ніччю під церкву і на осиротілі мури клали свої руки, набираючи пам'яті і сил. А всі мали запечатані вуста і ніхто не казав, за чим туди ходять». (Подібно діється тепер над труною Митрополита Андрея! Якщо кому вдасться, але вистачає діткнутись мурів св. Юра...). І закінчує без патосу і емоцій: «Лежить тепер (Йосафат) під копулою римської папської базиліки, дуже близько св. Петра, князя Апостолів і першого архиєрея Риму — від 1949 року безпечно. Якщо є ще на землі безпечне місце».

До своєї біографії додав Жихевіч кілька важних історичних документів і зробив дуже добре, бо найважливі історично факти з життя св. Йосафата, неначе, скріпив, вказав тими автентичними письмовими свідками історії історичність своєї розповіді. Є між ними лист православної руської шляхти з 1585 року до київського митрополита Онисима Дівочки (в оригіналі і в польськiм перекладі), опінія про причини унії — православногo професора Ореста Левицького з 1883 року, лист князя Острозького до Іпатія Потія з 1593 року (в скороченні), булля папи Климента VIII «Magnus Dominus» в перекладі на польську мову з 1595 р., лист руських єпископів до примаса Польщі (вийняток) з 1596 р., Берестейська деклярація з 1596 р., Протест проти унії в Бересті з 1596 р., лист Аркудія, лист Йосафата до князя Сапіги з 1623 р., лист Сапіги до св. Йосафата 1622 і його відповідь, зізнання деяких свідків у процесі беатифікації Йосафата. Це збагачує біографію в корисний історичний матеріал.

У цих рядках я не хотів подавати змісту біографії Жихевича (це на ніщо не здалось би), ані її наукової аналізи чи літературної критики твору. Я хотів представити нову біографію св. Йосафата як

цілковито новий і при тому літературно-мистецький спосіб її написання, підкреслюючи при тому, що це зовсім нова і вдала спроба. якої досі серед життєписів Йосафата не було і твір Жихевіча виповнив прогалину. Твір вартий перекладу на українську та інші мови.

Я зацітував на початку слова Самуеля Джонсона, що добра біографія показує не на велич описуваної особи, але вказує, чи вона була щаслива, і не в її ласках у князів цього світу, а в незадоволенні самим собою. Жихевич дав нам таку розповідь, що ці дві цілі досягнула. Св. Йосафат досягнув свою вічну щасливість і також тут на землі. Там він перед престолом свого Спаси молився, щоб ми удостоїлись стати праворуч Пастиря, а тут на землі його щастя сповнилось тим, що в серці християнства біля Христової скали він спочив і вшановує його весь світ. А досягнув він це безприкладною ревністю і апостольським запалом, не зважав ні на ласки князів, ані королів, а був він смиренным перед Богом, тобто таким, що ніколи не був задоволений собою.

Тому, дивлячись на нову біографію нашого Святого, треба прийняти з вдячністю цю нову спробу в гайографії. Твір Жихевіча має більшу силу чим біографії історика-науковця, публіциста чи інших авторів в теперішніх екуменічних рухах. Це є, власне, сила літературного твору, мистецтва. Святий Августин, коли вимагає від катехита наративного стилю, каже як треба розказувати, і що дає цей розповідний стиль: «*Quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiando credat, credendo speret, sperando amet*». На мою гадку твір Тадеуша Жихевіча тую ціль як літературний твір-розповідь досягнув. Прочитавши його, повіриш у великий ідеал, для якого жив і помер св. Йосафат, повіривши будеш надіятись, що цей ідеал під впливом Божої благодаті в нас здійсниться і кров українського священика мала й матиме в цім велику діючу силу і з такими почуваннями не можливо не полюбити св. полоцького Архиепископа.

ВАСИЛЬ ВЕРИГА

КОНФІСКАЦІЯ ЦЕРКОВНИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНІ В 1922 Р.

(VASYL WERYHA, *Confiscatio vasorum sacrorum ecclesiasticorum in Ucraina anno 1922*)

Воєнний Комунізм у Дії

В 1921-1923 роках, в наслідок великої і затяжної посухи на Поволжі, Донщині, та в степових губерніях України, включно з Кубанню та Кримом, шалів страшний голос. Хоча безпосередньою причиною була посуха, але велику відповідальність за той стан несли і советська влада, яка skonфіскувала у селян всі їхні хлібні запаси, згідно з проголошеною політикою воєнного комунізму. Але про голос на Поволжі скоро довідався весь світ завдяки апелеві, який написав до західної преси відомий російський письменник Максим Горький в імені Всеросійського Комітету Допомоги Голодуючим та Патріарх Російської Православної Церкви Тихон. Ці заклики появилися в західній пресі під кінець липня 1921 р. і зразу знайшли прихильний відгук серед суспільств західно-європейських країн та Північної Америки. Відомість про те, що в Росії був створений «Всеросійський Комітет Допомоги Голодуючим», який складався з різних відомих на Заході російських учених та політичних діячів з-перед большевицької доби, на чолі з активним політиком колишнього Тимчасового Уряду, проф. Сергієм Прокоповичем і почесним головою — відомим російським письменником з українського роду, Володимиром Короленком, зробила добре враження в Західній Європі та в Північній Америці. (Як тільки Захід відгукнувся на залик патріарха Тихона й Горького, большевики той комітет розв'язали, а його членів виарештували й судили за протидержавну діяльність.) Серед перших, що відгукнулися на цей залик були Міжнародний Червоний Хрест, Американська Допомогова Адміністрація та папа.

Інші терени, де все ще існував великий спротив большевицькій владі, зокрема Україна з Кримом та Кубанню, не мали того щастя.

Про них Горький не сказав нічого світові, а т.зв. «український» большевицький уряд мовчав, бо не дістав на це дозволу від Леніна. Україна тоді була, нібито ще самостійною советською республікою, якою рядив Всеукраїнський Центральний Виконавчий Комітет ВУЦВК, найвищий законодавчий, розпорядчий, виконавчий та контрольний орган державної влади. В 1922 р. ВУЦВК складався з 155 членів,¹ на чолі якого стояв зрусифікований українець Григорій Петровський, завзятий большевик, а через те і ставленик Леніна, але за те секретарем ВУЦВК був уже чистокровний москаль Андрей Іванов, родом з Костромської губернії. Більшість членів ВУЦВК були не українці. ВУЦВК вибирав з поміж себе кабінет міністрів, який за большевицькою термінологією називався «совет», а в українському перекладі — Рада Народних Комісарів, у скороченні «совнарком» або «раднарком», а її члени, тобто міністри, народні комісари, або наркоми. На чолі українського раднаркому був румунський громадянин болгарського роду Христіян Раковський, який з Україною не мав нічого спільного, аж поки його там не післав Ленін під кінець 1918 р. на цю, власне, посаду. Інакше кажучи, він був прем'єром українського уряду, а також і народним комісарем закордонних справ України. Весь цей уряд складався в основному з не-українців, в більшості з жидів або москалів, наприклад, Дмитро Мануїльський, жид, був наркомом земельних справ, Мирон Владіміров (дійсне прізвище Шайнфінкель) був присланий з Москви на посаду наркома харчового постачання, якого завданням було допильнувати, щоб наложений на Україну контингент хліба для Росії був повністю і своєчасно вивезений. Михаїл Фрунзе був заступником голови Раднаркому Раковського та головнокомандучим окупаційних військ України і Криму, якийсь Падерон був наркомом суспільної опіки. Поляк Фелікс Дзержинський був головою Надзвичайної Комісії, тобто Чека, постраху цілої советської Росії й України. Українцями в Раднаркомі у 1922 р. були байдужий до українства Володимир Затонський, голова Всеукраїнської Спілки Споживчих Кооперативних Організацій (ВУКО-спілки), Григорій Гринько, нарком освіти, Микола Скрипник, нарком внутрішніх справ та Влас Чубар, голова Ради Народного Господарства, про якого деякі джерела твердять, що він також був жид.

Але Раднарком також не був дійсною владою України, бо він був відповідальний за свою діяльність перед Центральним Коміте-

¹ *Радянська енциклопедія історії України*, Київ, Академія наук Укр РСР 1969. т. I, стор. 381.

гом Комуністичної Партії (большевиків) України, який складався із 21 члена та п'ятьох кандидатів.² Із дійсних членів ЦК КП(б)У українців було п'ять: згадуваний уже В. Затонський, Іван Клименко, Г. Петровський, М. Скрипник і В. Чубар, сім росіян, шість жидів, один зрусифікований надволжський німець Емануїл Квірінг, один болгарин Хр. Раковський і Станислав Косіор, поляк родом з корінної Польщі. Першим секретарем, тобто головою був Мануїльський, а другим секретарем народжений в Україні російський шовініст Дмитро Лебідь. Член ЦК КП(б)У, Василь Аверін, росіянин, родом із Брянської області, був також головою виконавчого комітету Харківської губернії, а Андрей Іванов був також і головою Одеського губерніяльного виконкому, а жид Мусій Рухимович головою Донецького губвиконкому і т.п. Отже, в дійсності, Україною правили неукраїнці. Але й тут слід завважити, що Комуністична партія (большевиків) України не є самостійною партією, але невід'ємною складовою частиною Російської Комуністичної Партії і тому вповні залежна від неї, отже мусіла керуватися інтересами Росії, а не України. А втім в самій КП(б)У українці становили заледве 23,3% усього членства, а з них тільки 11,3% знали й уживали українську мову; росіяни становили 53,6% а решту жиди та інші національності. В той же сам час українці становили 87% населення Української Советської Республіки, росіяни 6% а жиди 4%.³ Коли ж йдеться про урядовців в Україні, то Линкольн Гачісон, урядовець Американської Допомогової Адміністрації (АРА) в Росії, який у грудні 1921 р. подорожував по Україні, щоб перевірити голодову ситуацію на місці, у своєму звіті із поїздки заявив, що «більшість урядовців, яких мені довелося зустрічати, були, очевидно, жиди».⁴ (АРА Бюлетень, 22:13).

Беручи до уваги цей стан т.зв. українського уряду, як і ЦК КП(б)У, нічого більше не можна було від нього сподіватися, як тільки виконання розпоряджень, що надходили з Москви. І це вони робили, чекаючи, що скаже «центр», а центром для них була не столиця Української ССР, але столиця Російської Соціалістичної Федеративної Республіки (РСФСР) — Москва. Так про загрозу голоду, що нависла була над Україною літом 1921 р. не було кому сказати

² В. Голубничий, «Конспектний нарис історії КП(б)У», *Український збірник*, кн. 9, Мюнхен, Інститут для вивчення ССРСР 1959, стор. 120.

³ М. Равич-Черкаський, *Історія КП(б)У*, Харків, 1923, стор. 241, цитує В. Гришко, *Experience with Russia*, New York, Uk.C.S.A 1956, стор. 70.

⁴ *American Relief Administration Bulletin*, Series 2, No. 22, March 1922, стор. 13.

світові, помимо того, що «в районі голоду, як це звітували представники АРА, ситуація там була багато серйозніша, ніж та над Волгою»⁵ і тим самим голод шалів там не менший як на Поволжі. У п'ятох південних степових губерніях України у 1921 р. «було зібрано лише 39 мільйонів пудів хліба, замість 400 мільйонів, що збиралися у середньому до війни».⁶ А в Одеській, Донецькій, Катеринославській, Миколаївській та Запорізькій губерніях «не зібрано навіть втраченого на засів насіння».⁷ За те не поганий був урожай у північно-західних губерніях України, але, по цілій Українській советській республіці «було зібрано до 300 мільйонів пудів хліба, менше третини довоєнного врожаю».⁸ Це, очевидно, мало трагічні наслідки для населення України.

Не зважаючи на такий незавидний стан, Україна була зобов'язана здати ще 50 мільйонів пудів збіжжя «продразвйорстки» з урожаю 1920 р.,⁹ а з урожаю 1921 р. мала вже визначену квоту — 117 мільйонів пудів хліба¹⁰ (тобто разом 2,838.800 тон збіжжя). Згідно з Новою Економічною Політикою (НЕП) остання квота 117 мільйонів пудів (1,818.000 тон) це вже мав бути т.зв. «продовольчий податок», а не продразвйорстка». Отже, політику воєнного комунізму задержано в Україні аж до виповнення квоти продразвйорстки — 50 мільйонів пудів хліба й тому насильна реквізиція харчових продуктів у селян продовжувалася. Озброєні відділи т.зв. «продовольчої армії», яку спеціально для тої цілі прислали з Росії, заходили на кожне подвір'я й силою забирали все, що їм удалося знайти їстивного. Офіційно це називалося забирання «лишків», тобто того, що селянам залишалось як лишня надвишка з продуктів потрібних для виживлення цілої родини та домашнього скоту. Але в дійсності, забирали все, навіть те, що було «необхідне для селян для власних харчових запасів».¹¹ В наслідок того селяни залишилися не тільки без харчових запасів для своїх родин, але навіть без запасів на насіння для осінньої та весняної сівби.

⁵ Там же, стор. 11.

⁶ В. СЕРДЮК, «Шоста конференція КП(б)У», *Комуніст України*, Київ, ч. 8, серпень 1959, стор. 66-67. Пуд = 16,4 кілограма, або 1 бушель.

⁷ К. КОНОНЕНКО, *Україна і Росія; соціально-економічні підстави української національної ідеї, 1917-1960*, Мюнхен, УТГІ 1965, стор. 103.

⁸ В. СЕРДЮК, *цит. праця*, стор. 67.

⁹ *Історія Української РСР*, К.К. ДУБИНА, гол. редактор, Київ, Наукова Думка, 1967, т. 2, стор. 178.

¹⁰ Там же, стор. 177.

¹¹ А.А. УРУТУНЯН, Б.Л. МАРКУС, *Развитие советской экономики*, Москва, 1940, стор. 88.

Для боротьби з голодом на Поволжі у Москві був створений т.зв. Всеросійський Центральний Комітет Допомоги Голодуючим (у скороченні – Компомгол), який очолив голова Всеросійського Центрального Виконавчого Комітету, тобто президент Російської СФСР – Михайл Калінін. Однак, великої діяльності цей Компомгол не виявив. Він розпочав свою допомогову діяльність з того, що розприділив усі голодуючі губернії Поволжя поміж губернії, де не було посухи. Для України також приділив він аж п'ять голодуючих губерній, Самарську, Саратовську, Царицинську, Уральську та Уфімську,¹² яким вона мала нести допомогу, не зважаючи на те, що в неї було своїх п'ять голодуючих губерній.

2-го серпня 1921 р. Ленін, вождь Російської Комуністичної партії і диктатор Росії, нехтуючи трагічним станом України, звернувся з окремим зверненням до селян Українських дати всебічну поміч голодуючим Поволжя.¹³ Це, очевидно, в додатку до не виповненої ще Україною «продразвйорстки» з 1920 р. та з наложеного вже продовольчого податку із жнив 1921 р.

Тимчасом в Україні шалів голод не менший як на Поволжі. В Миколаївській губернії, згідно з повідомленням в урядовій харківській газеті *Вісти*, з датою 21-го грудня 1921 р., «губерніяльна комісія помочі голодуючим вже встигла у трьох лише повітах нарахувати 400.000 голодуючих, а для збереження життя населення цілої губернії до нового урожаю та сама комісія вважала потрібним принаймні 6 мільйонів пудів хлібо-зерна».¹⁴ Два дні пізніше російськомовна харківська газета *Коммунист* повідомляла з того ж самого Миколаєва, що до 20-го грудня у Миколаївській губернії заготовлено було 1,499,000 пудів продподатку, а треба було ще зібрати 4,500,000 пудів та 600,000 пудів на допомогу голодуючим Поволжя.¹⁵

На російських теренах московський уряд застосовував зовсім іншу політику ніж у голодуючій Україні та суміжному з нею Криму й на заселеній українцями Кубані. На Поволжі майже негайно припинено насильне реквірування харчових продуктів у сільського насе-

¹² Центральная комиссия помощи голодающим. *Итоги борьбы с голодом в 1921-1922 гг.*, Москва, Изд-во ЦК Помгол, 1922, стор. 257.

¹³ *В.І. Ленін про Україну*, Київ, Вид-во політ. літ. України, 1969, том 2, стор. 588.

¹⁴ М. Мухин, «Голодна політика Москви на Україні», *Стерні*, Прага, ч. 1, липень 1922, стор. 15.

¹⁵ *Коммунист*, Харків, 23 грудня 1921, цитує М. Мухин у названій праці, там же, стор. 125.

лення і проголошено винятковий економічний стан. По всіх інших теренах Росії від березня 1921 р. вже запроваджено Нову Економічну Політику (НЕП), згідно з якою дозволялася приватна ініціатива у сільському господарстві, в малих промислових і торговельних підприємствах. Селянство мало платити точно визначену кількість харчових продуктів, т.зв. «продовольчий податок», а те що залишилося, селяни могли збувати за своїми власними потребами й уподобаннями. На практиці це мало б означати, що держава уже не мала забирати «лишки». Але це не відносилось ще до України, де «від серпня по грудень 1921 р. незважаючи на неврожай, було забрано близько 60 міл. пудів хліба, або майже два рази більше ніж за такий же період в 1920 р.»¹⁶

Крім того заклик до західного світу у справі допомоги голодуючим Росії також дав добрий вислід. Міжнародний Червоний Хрест зорганізував окрему допомогову комісію на чолі з відомим тоді шведським філянтропом Фрітйофом Нансеном. Відгукнулася негайно й Американська Допомогова Адміністрація — The American Relief Administration (ARA — у скороченні), на чолі з Гербертом Гувером, пізніше президентом ЗСА, та інші харитативні організації. На 1-го серпня 1921 р. до Петрограду прибув американський корабель «Фенікс» і доставив 700 тонн харчових продуктів. У жовтні АРА годувала вже 67,290 голодуючих у Казані, у грудні — поперх 568 тис., а в травні 1922 р. майже 5 міл. людей.¹⁷ Відгукнувся також і папа Венедикт XIV, а по його смерті продовжав допомогову акцію і папа Пій XI. Тому що у зверненнях говорилося тільки про голод на Поволжі, вся допомога йшла туди, поминаючи голодуючі Україну, Кубань і Крим. Важко, власне, зрозуміти, чому «український» уряд у Харкові не звернувся у тій справі до інших країн у справі допомоги.

Тут не від речі буде згадати, що в Україні також був створений Центральний Комітет Допомоги Голодуючим, зовсім на зразок російського, який очолив не хто інший, а голова Всеукраїнського Центрального Виконавчого Комітету — Григорій Петровський. На жаль, увага цього комітету була також спрямована на допомогу Поволжю, а не голодуючому населенню у степових губерніях України.

Будучи позбавленою всяких харчових запасів «продразвіорсткою», Україні, як то кажуть, «на чорну годину» нічого не залиши-

¹⁶ В. СЕРДЮК, *цит. праця*, стор. 67.

¹⁷ А. АЛЕКСЕЄВ і П. БАЧИНСЬКИЙ, «Сьома конференція КП(б)У», *Комуніст України*, ч. 12, грудень 1959, стор. 67.

лося. Головним завданням «українського» комітету було приспішити збирання «продразвйорстки» й відсилати хліб до «центру», тобто до Москви, чи де інде, де Москва накаже. Голодуючим містам і селам України мали нести допомогу місцеві українські повітові та губерніяльні комітети помочі, але тому що вони не мали жодних засобів допомоги, то й не мали чим допомагати.

Замість харчової допомоги Москва прислала в Україну свої власні «продовольчі загони», що склалися з робітників Москви, Петрограду та інших промислових центрів Росії, які через цілу зиму 1921-1922 рр. проводили докладні ревізії по селах, реквірували все знайдене і відсиляли на північ. Навіть голодуючі губернії України із 9,6 міл. населення, не були звільнені від обов'язку здавати харчові продукти, хоча тут «умови були такі серйозні, як денебудь на Поволжі».¹⁸ Завдяки цим продовольчим загонам, у відповідь на заклик Леніна, уряд совєтської України вислав до Росії в 1921-1922 р. «понад 31 міл. пудів хліба»,¹⁹ для голодуючих, не враховуючи продовольчого податку, та прийняв «понад 420,000 чоловік з Поволжя і Сибіру»,²⁰ в тому понад «50,000 дітей».²¹

Першу допомогу з-зовні Україна дістала від АРА щойно 30-го квітня 1922 р., яка відкрила спеціальну харчівню для голодуючих дітей Одеси.²² В наслідок такої політики Москви та її ставлення, маріонеткового уряду в Харкові, в Україні шалів безнастанно жахливий голод. В лютому 1922 р., згідно з інформаціями капітана В. Квіслінга, представника Ф. Нансена, в південній Україні голодувало 8 міл. людей. З того числа два і пів міл. взагалі не мало що їсти. Дальших два й пів міл. їли вже тільки сурогати, як сіно, буряки тощо, не маючи жодної нормальної страви. Останні три міл. мали ще деяку кількість запасів, але дуже скоро переходили до першої і до другої категорії голодуючих.²³ (З рапорту кап. Квіслінга цитує Іван Герасимович. Голод на Україні. Берлін, Укр. Слово, 1922, стор. 88.)

Тут важно підкреслити, що поміч для України від АРА, Міжнародного Червоного Хреста та інших допомогівих організацій при-

¹⁸ АРА Бюлетень, ч. 22, березень 1922, стор. 10.

¹⁹ Алексєєв і Бачинський, *цит. праця*, стор. 65.

²⁰ Історія Української РСР у 8-ми томах, Київ, Наукова думка, 1977, том 6, стор. 27.

²¹ Алексєєв і Бачинський, *цит. праця*, стор. 65.

²² Н.Н. FISHER, *The famine in Soviet Russia, 1919-1923*. (Freeport, N.Y.: Books for Libraries, 1927), стор. 270.

²³ Capt. Quisling's Telegram to Dr. Nansen in Geneva, цитує І. ГЕРАСИМОВИЧ у *Голод на Україні*, Берлін, Укр. Слово, 1922, стор. 88.

йшла в Україну проти волі Москви. В Москві відраджували представникам АРА їхати в Україну для перевірки голодової ситуації, заявляючи, що ніякого голоду там немає і тому краще всі зусилля скерувати на Поволжя.²⁴

Чому ж така різниця у трактуванні України? Справа в тому, що Україна горіла тоді вогнем повстання проти большевицької влади, якого москалі ніяк не могли здушити, не зважаючи навіть на різні заходи, включно з проголошеним драконським законом про колективну відповідальність родини за її члена чи членів — учасників повстання.

Московські продовольчі загони, розшукуючи селянські господарства за т.зв. «лишками хліба» разом із місцевими Комітетами Незаможних Селян (Комнезами), мали можливість вишукувати не тільки хлібні запаси, але також і залишки різної зброї, яку селяни приховували на всякий випадок для самооборони.²⁵ Отже, все це було також і карою за те, що українське населення не сприйняло совєтської влади так, як населення Московщини.

Скрутне економічне положення в Україні на початку 20-и років Комуністична партія, на чолі з Леніном, повністю використала для своїх цілей. «Більш ніж трирічний період боротьби українського народу за національне і соціальне визволення, у формі збройного спротиву всім окупантам, був припинений голодом, залишаючи перемогу в руках останнього окупанта — большевицької Росії».²⁶ Отже, большевики використали голод для скріплення своєї влади в переможній Україні.

Церква і голод 1921 р.

Як тільки створився Всеросійський Центральний Комітет Допомоги Голодуючим, церковна ієрархія не оставалася позаду. Тихон, московський патріарх Російської Православної Церкви, заявив в імені Церкви свою готовість взяти участь у допомогівій акції для голодуючих районів Поволжя та Донщини, з вимогою, щоб представники Церкви були інформовані, як розподілено зібрані Церквою гроші поміж голодуючими. Але урядові чинники цю вимогу рішуче відкинули.²⁷ В дійсності, патріарх Тихон не приглядався

²⁴ Н.Н. FISHER, *op. cit.*, стор. 247.

²⁵ К. Кононенко, *цит. праця*, стор. 111.

²⁶ Там же.

²⁷ М. SPINKA, *The Church and the revolution*, New York, Macmillan, 1927, стор. 163.

спокійно нещастю, яке навістило Поволжя і вже в серпні 1921 р. звернувся із закликом до східних патріархів, до папи, до кентерберійського архієпископа, голови Англіканської церкви та до єпископа Нью-Йорку, щоб вони допомогли голодуючим. Одночасно церковні кола зорганізували Всеросійський Церковний Комітет Допомоги Голодуючим і розпочалася збірка грошей та харчових продуктів по парафіях, що її переводили церковні братства.²⁸ Отже, Церква не стояла осторонь допомогової акції голодуючим, а якраз навпаки, вона була одною з перших, що взялися за це діло. Але тому, що большевики намагалися знівелювати престиж Церкви й духовенства в очах суспільства, а головню віруючої його частини та дискредитувати Церкву як інституцію, уряд не визнав Церковного Комітету Допомоги Голодуючим і наказав усі зібрані ним гроші здати урядовому Всеросійському Центральному Компомголові.²⁹ При цьому слід підкреслити, що Всеросійський Компомгол опікувався тільки голодуючими на Поволжі. І то не дуже, бо найголовнішим його завданням було забезпечити робітників промислових центрів Росії й евентуально Донбасу, без якого російська промисловість не могла діяти.

У зв'язку з голодом скріпилася нагінка на Російську Православну Церкву та її ієрархію. Це також давало нагоду позбавити церкви їхніх дорогоцінностей, які там назбиралися на протязі століть, під претекстом потреби фондів на допомогу голодуючим. Так почалися інспірації з боку комуністів на місцях, щоб забирати з церков цінності і за них купувати хліб для голодуючих. Спочатку це, нібито, робилося спонтанно на місцях самими парафіянами, на ділі ж партійними активістами, які намовляли до того місцевих комуністів, щоб вони провокували забирання дорогоцінних речей із церков.

9-го грудня 1921 р., знову ж таки, нібито під впливом вимог з низів, Всеросійський Центральний Виконавчий Комітет видав постанову, якою дозволяв переводити збірку коштів у церквах та релігійних установах на користь голодуючих,³⁰ тобто гроші на харчові продукти. Крім того він запропонував, щоб Церква віддала на допомогу голодуючим свої дорогоцінності, які не є конечні для

²⁸ F.H. POTTER, «Russian Church and famine», in *The New York Times*, Section 7, 16 July 1922, стор. 8:6.

²⁹ W.B. STROYEN, *Communist Russia and the Russian Orthodox Church, 1943-1962*. Washington, Catholic University of America, 1967, стор. 18.

³⁰ Н.В. РАСТОРГУЄВА, «До питання про антинародну позицію церкви під час голоду 1921-1922 р.», *Український історичний журнал*, ч. 1, січень 1967, стор. 89.

літургійних відправ. Патріярх Тихон погодився на таку розв'язку й тоді Помгол видав інструкцію, що всі такі подарунки мають бути добровільні. 19 лютого Патріярх видав пастирський лист, яким дозволяв парафіяльним радам дарувати для голодуючих усі предмети, які не мають літургійного та обрядового значення.

Це все могло робити враження, що советський уряд іде на компроміси із Церквою, а Комуністична Партія й уряд вирішили, що вони не можуть іти на жодні компроміси чи робити якісь уступки Церкві. Церква мусить повністю підпорядкуватися советській владі.³¹ У слід за тим в урядових колах, а зокрема у пресі, почалися атаки, головню на духовенство за те, що воно не надто щиро відноситься до тої справи. «В межах Кубансько-Чорноморської області, — писала “Правда”, — нараховується близько 500 церков і стільки ж причетів і церковних рад. Духовенство області зложило на фонд допомоги голодуючим всього 11 міл рублів. І, що обов'язково треба підкреслити, що зібрані гроші були виключно із парафіян».³² На різних зборах, як також на сторінках преси, проведено пропаганду проти церковної ієрархії. Перед у цьому провадив щоденник «Известия», орган Всеросійського Исполнительного Комитету», а за ним і всі інші пресові органи не тільки Росії, але також і т.зв. «суверенних советських республік», як Білорусь, Україна тощо. Політика уряду аж ніяк не сприяла співжиттю з церковною ієрархією і створювала взаємне недовір'я. Державна влада побоювалася ініціативи Церкви, а Церква, подібно як і вся інтелігенція, не довіряла владі, побоюючись, що гроші зібрані для голодуючих будуть зузиті для інших цілей».³³

Першого лютого 1922 р. «Известия» ВЦИК помістили під рубрикою «Борьба с Голодом» допис «О богатствах церкви», яким започатковано шалену антиклерикальну пропаганду.³⁴ Вслід за тим почалося друкування різних листів за підписами «віруючий», або взагалі без підписів, в яких автори апелювали до уряду, щоб він поконфіскував церковні цінності на користь голодуючих. В автентичність «віруючих» авторів важко повірити і правдоподібно ті листи фабрикувалися в канцеляріях різних районних комітетів Комуністичної партії на розпорядження згори, і з дійсними, на правду віруючими не мали нічого спільного. Від тоді постійно появлялися

³¹ А.І. SOLZHENITSYN, *The Gulag Archipelago, 1918-1956; an experiment in literary investigation*, New York, Harper & Row, 1973, vol. 1, стор. 344.

³² «Правда», Москва, ч. 46, 28 лютого 1922, стор. 2.

³³ А.І. Солженіцин, *цит. праця*, стор. 345.

³⁴ «Известия», ч. 25, 1 лютого 1922, ст. 3.

статті з надто провокативними заголовками, як наприклад, «Контр-революція під церковним прапором», «Вбивники в рясах», «Злодії в рясах» і т.п. Тому що церковно-релігійної преси не було, а вся інша була під контролею уряду, ієрархія і духовенство не мали змоги усім їм обвинуваченням спростувати.

Все це було тільки димною заслоною, що, мовляв, нарід вимагає конфіскації церковних цінностей, щоб за них набути харчові продукти для голодуючих. І сьогоднішні совєтські дослідники так і інтерпретують політику Комуністичної партії з 1921-1922 років, пов'язуючи її з konieczністю спричинену поширенням голоду. «Вихід з становища знайшли самі голодуючі, — твердить Н.В. Расторгуєва, одна із совєтських дослідниць того періоду. — На зборах вони вносили рішення про вилучення цінностей, що належали Церкві. Першими цю пропозицію висловили жителі села Давидівки Мелітопольського повіту. На початку лютого 1922 р. вони ухвалили передати на потреби голодуючих золоте начиння з церкви і закликали віруючих інших наслідувати їх приклад». Що воно так не було, найкраще може послужити той факт, що вже 10 лютого «Известия» повідомляли, що «небаром вийде друком брошура «Голод Галкіна (Горєва),³⁵ в якій буде ряд розвідок про церковні багатства та як їх можна б було використати для голодуючих».³⁶ Отже, не може бути й сумніву, що уряд готовився до такої протицерковної кампанії через довший час, бо ж опрацювання таких розвідок вимагає довшого протягу часу, тим більше що таких книжок появилася більше в 1922 році. Вся історія конфіскації церковних цінностей була відповідно спрепарована Комуністичною партією. «Известия» запровадили на своїх сторінках окрему рубрику під заголовком «Церковні цінності голодуючим», в якій помішували різні новинки пов'язані з цією тематикою. Пропаганда за конфіскації церковних скарбів набирала на силі з кожним днем. Ця пропаганда посунулася була аж так далеко, що «навіть над відозвою Української Автокефальної Православної Церковної Ради в Києві до населення всього світу про допомогу голодним, яку помістили на останній сторінці “У.Ч.Х. — голодним” не втерпіли большевики, щоб не покласти надпис “Церковні скарби на хліб голодним».³⁷

³⁵ Н.В. РАСТОРГУЄВА, *цит. тв.*, стор. 86.

³⁶ «Известия», ч. 32, 10 лютого 1922, ст. 1. Михаїл Галкін (псевдонім Горєв), апостат, колишній православний священик, свого часу був навіть довіреним митрополита Пітирима і постійним гостем «благочестивого старця» Распутіна. А.Е. Левитан, *Очерки по истории русской церковной смуты*, том 1, стор. 58.

³⁷ І. ГЕРАСИМОВИЧ, *Голод на Україні*, Берлін, Укр. Слово, 1922, стор. 211.

На доручення Комуністичної партії в пресі публікувалися численні статті на тему церковних цінностей. Так само в журналах, а головню в журналі «Революция и церковь» та ще одному новому журналі, який щойно тоді почав появлятися п.н. «Наука и религия», який мав підзаголовок: «Церковное золото голодным». В Москві дійсно в скорому часі появилася книжка Гурева, але під назвою «Церковні багатства і голод в Росії». Крім того в Ростові над Доном появилася праця п.н. «Церква і революція. Церква і голод» Д. Зоріна³⁸ та інші пропагандивні брошури. Як з цього всього видно, кампанію поведено неабияку, яка мала підготовити не так публічну опінію всередині країни, з якою большевики й так не рахувалися, а радше опінію зовнішнього світу. Це все робило на невідомим чужинців враження, що советський уряд погодився на конфіскацію церковних цінностей в користь голодуючих під тиском публічної опінії. Отже, прикриваючись гуманним кличем допомоги голодуючим, уряд вирішив сконфіскувати скарби церков та монастирів, що нагромадилися в них на протязі сторіч.

9 лютого 1922 р. справа конфіскації церковного майна була обговорювана на засіданні Всеросійського Центрального Виконавчого Комітету, тобто уряду РСФСР, де було «вирішено уповноважити народного комісара юстиції, щоб він видав розпорядження конфіскувати цінності усіх релігійних установ, незалежно від віровизнання й обряду в користь голодуючих у можливо найкоротшому часі».³⁹ Але так скоро воно не сталося, як було вирішено.

Згідно з советськими урядовими інформаціями, патріарх Тихон уже в першій половині лютого висловився за можливість вилучення деяких церковних цінностей на поміч голодуючим.⁴⁰ Розуміючи безвидячність ситуації і, бажаючи запобігти найгіршому, Тихон видав 19 лютого офіційне «Послання про поміч голодуючим Поволжя», яким «дозволяв і заохочував усі церковно-парафіяльні ради і братства пожертвувати для потреб голодуючих дорожцінні церковні прикраси та предмети, які не вживаються в богослуженнях».⁴¹ З цього ясно, що «Церква хотіла бути співучасником в акції допомоги голодуючим, а не об'єктом грабунку».⁴² Цікаве при тому те, що

³⁸ Р.Ю. Плаксин, *Крах церковной контрреволюции, 1917-1923*, Москва, 1968, стор. 154-155.

³⁹ W. DURANTY, «Soviet to seize treasures in all Churches in Russia», in «The New York Times», 14 Febr. 1922, p. 1:3 & 2:5.

⁴⁰ «Известия», ч. 36, 15 лютого 1922, стор. 2.

⁴¹ A.I. SOLZHENITSYN, *op. cit.*, стор. 344.

⁴² G.P. FEDOTOFF, *The Russian church since the revolution*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, p. 55.

советський уряд дозволив це послання видрукувати та розповсюджувати серед населення. Однак це послання не зовсім задовольняло урядові чинники. Справа в тому, що воно дозволяло церковним органам передавати в користь «Компомголу» тільки відносно невелику частину, цінностей, тоді як під прокриттям гуманного клича «допомоги голодуючим» можна було повністю skonфіскувати скарби церков та монастирів, що нагромадилися там на протязі довгих сторіч.

23 лютого голова Всеросійського Центрального Виконавчого Комітету М. Калінін підписав декрет, у якому говорилося, що «з огляду на конечність швидкої мобілізації всіх засобів країни для боротьби з голодом на Поволжі» заряджується конфіскація церковних цінностей. Вслід за тим він наказував місцевим радам, «щоб вони, на протязі місяця від опублікування декрету, взяли з церковного майна усі коштовні предмети із золота, срібла та самоцвітів, вилучення яких не може істотно зачепити інтереси культу, і передати їх в органи з спеціальним призначенням для фонду допомоги голодуючим».⁴³

Отже, згідно з тим декретом, церковні цінності мали бути вилучені на протязі одного місяця і віддані у відання комісаріату фінансових справ, а не прямо до «Компомголу». Три дні пізніше цей декрет був опублікований в урядовому органі «Известия» і став обов'язуючим. Але в декреті не було і згадки про те, щоб духовна влада брала участь у контролі над розходженням грошей одержаних з продажу церковних цінностей, як цього вимагав патріарх. Правда, у третьому параграфі говорилося, що ревізіція церковних цінностей повинна відбуватися в присутності віруючих, які відповідали за них, а в четвертому, що згадані цінності мають повністю бути передані у фонд «Компомголу». П'ятий параграф вимагав, щоб «Компомгол періодично публікував звідомлення в пресі, що забрано з церков, а в місцевій пресі додатково ще й докладний опис забраних речей з місцевих церков, домів молитви, синагог тощо із заподанням назв церков».⁴⁴

Все це робило враження обдуманого пляну та легального забезпечення інтересів обох сторін: Церкви і «Компомголу». Але ж приєднання «віруючих» при ревізіції, а бути в контрольному органі розходження приходів з церковних цінностей, це далеко не те саме. Большевицьким володарям хотілося зберегти сповидну при

⁴³ «Известия», ч. 46, 26 лютого 1922, стор. 3.

⁴⁴ Там же.

личність, якщо вже не на ділі то принаймше на словах, що вони забирають церковні речі при свідках і тільки ті, що не є конечні для богослужіння. Коли б це були представники церковної влади, які визнаються на літургійних вимогах та церковних канонах, то вони мусли б бути не тільки назначені своєю зверхньою владою, але також і відповідальними перед нею. Вони мусли б мати рішальний голос, що є, а що не є необхідним для релігійного культу. Советська влада усвідомлювала собі це, й не маючи наміру придержуватися букви декрету, воліла мати тільки «віруючих», термін, який не легко окреслити, що він собою означає.

Для вияснення справи, і взагалі взаємовідносин у вилучуванні цінностей, патріарх Тихон написав 26 лютого 1922 р. листа до Калініна, але той йому не відповів.⁴⁵ Два дні пізніше патріарх Тихон звернувся з другим посланням «Ко всем верным чадам Православной Церкви», в якому подав ще раз становище Церкви та заходи церковної ієрархії у справі допомоги голодуючим Поволжя, а у відповідь на декрет Калініна він заявив: «З церковного пункту бачення подібний акт є актом святотатства» і тому ми не можемо одобрити вилучення із храмів, навіть через добровільне пожертвування, освячення предметів, уживання яких не для богослужбних цілей забороняється канонами Вселенської Церкви і карається нею як святотатство, мирян виключенням з Церкви, а священослужителів — позбавленням сану».⁴⁶ До послання була додана ще й замітка (Апостол. правило 73, Двократ. Вселенський, правило 10), де з'ясовано питання святотатства. В той же сам час большевицькі джерела твердять, що Тихон вислав був також ще й таємну інструкцію для духовенства, в якій він, між іншим, мав би був написати, що «важливо є не, що давати, але кому давати».⁴⁷ Це без сумніву вказувало б на те, що у патріарха Тихона не було довір'я до советської влади та комуністичної партії.

Кореспондент американського часопису «Ди Нью Йорк Таймс», обговорюючи декрет Калініна, зовсім слушно звертає увагу на те, що це не так легко визначити «що з церковних речей є, а що не є, частиною релігійних церемоній» і тому власне «Церква хотіла мати голос у цьому питанні, але уряд не погоджується з тим».⁴⁸ Щоб уни-

⁴⁵ А.І. SOLZHENITSYN, *op. cit.*, стор. 344.

⁴⁶ «Послание святейшего Патриарха Тихона о помощи голодающим», *Черная книга*, составил А.А. Валентинов, Париж 1925, стор. 254.

⁴⁷ The New York Times, 26 Febr. 1922, стор. 3:3.

⁴⁸ *Ibid.*

кнуту непорозуміння при вирішуванні таких складних питань, уряд волів мати прихвильних свідків «віруючих» за власним вибором, ніж за вибором церковної влади. Зрештою, як виказала практика, ніде ніхто не кликав свідків в часі реквізиції церковного майна, бо ця вимога була призначена також тільки для закордонної преси, а не для практичного вжитку на місцях.

Коли реквізиція церковних цінностей уже була в ході, патріярх Тихон, щоб рятувати їх перед знищенням, запропонував урядові зовсім не погану розв'язку, яка дала б урядові гроші на допомогу голодуючим і зберігла б церковні скарби. «Ми готові перевести збірку грошей на таку суму, яку ви сподієтеся дістати із продажу церковних цінностей. Одночасно ми зобов'язуємося припилювати, — заявляв Тихон, — щоб зібрані нами гроші пішли на допомогу голодуючим, якщо ви залишите церковні цінності там, де вони знаходяться і дозволите нам розпоряджати ними згідно з зложеною нами присягою та обіцянкою зберігати церковне майно».⁴⁹

Цим разом на пропозицію патріярха Тихона негайно наспіла урядова відповідь, яка рішуче відкидала патріярший плян допомоги голодуючим.⁵⁰ Замість того «в березні большевицька влада в нахабний спосіб наказала [патріярхові] видати пастирський лист із розпорядженням для Єпископів і духовенства Російської Православної Церкви, щоб вони передали церковні скарби для голодуючих. При тому знова не було найменшої згадки про якийсь розрахунок чи зіставлення, як розходовано гроші набуті з продажу церковних скарбів, або як ці скарби мали бути зужиті на допомогу голодуючим».⁵¹ Коли патріярх відмовився, на початку травня його арештовано за «антинародну діяльність».

Якщо б советська влада мала дійсно щире бажання допомогти голодуючим, то немає сумніву, що московський патріярх Тихон, якому морально підлягала вся православна Церква, не тільки в РСФСР, але також і в Білорусі та Україні (за виїмком Української Автокефальної Православної Церкви), не міг зробити більш корисної пропозиції. Погодившись на неї, уряд не витрачав би коштів на переведення реквізиції і, якщо б йому залежало на публичній opinii, то не антагонізував би широких мас віруючого населення у згаданих країнах. «Однак, советський режим не числиться з внутрішньою публичною opinio, — як це слушно звернув увагу кореспондент аме-

⁴⁹ F.H. POTTER, *op. cit.*, «New York Times», Section VII, 16 липня 1922, стор. 3:6.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

риканського щоденника “Ди Нью Йорк Таймс” Ф.Г. Поттер. У кожній країні публична опінія вирішила б це питання, але тут (тобто в Росії) публична опінія користується розумною мовчанкою, якщо вона взагалі мала будьколи можливість висловитися». ⁵²

Советська влада не пішла на пропозицію патріярха, бо це не було в її інтересі. Їй залежало на тому, щоб знищити Церкву, ограбити її та здискредитувати церковну ієрархію й духовенство взагалі в очах населення. Тому, що тут йшлося про здійснювання теорії Маркса на практиці, який твердив, що релігія — це опіум для народу і, як таку, треба її викоринити, большевики взялися здійснити це силою. «Під сучасну пору, одною з найважливіших стадій боротьби, яку ми ведемо, — заявляв помічник прокурора РСФСР Микола Криленко, — є боротьба проти релігійних пересудів і сліпого фанатизму мас. Ми проголосили війну релігії, війну всім віроісповіданням, які б вони не були». ⁵³

Що большевикам в дійсності не йшлося про допомогу голодуючим а радше про здійснення їхньої антирелігійної комуністичної програми свідчить ще й те, що того ж року вони організували т.зв. «комсомольські карнавали», «комсомольську пасху» та «комсомольське різдво», в яких висмівали релігію, духовенство та церковні обряди й ритуали. В квітні і травні 1922 р. в Генуї (Італія) з ініціативи Англії, відбулася міжнародна конференція для обговорення засобів та взагалі можливостей економічної відбудови Центральної та Східної Європи. У цій конференції брала участь також і советська делегація на чолі з наркомом М. Чічеріном. При цій нагоді папський делегат монсіньор Йосиф Піццардо вручив Чічерінові пропозицію з датою 14 травня 1922, що папа готов викупити церковні цінності, за домовлену ціну, й залишити їх у Росії під опікою римокатолицького архієпископа Петрограду Цепляка, щоб у той спосіб зберегти церковні цінності та щоб советський уряд мав гроші на допомогу голодуючим. ⁵⁴ Крім того папа вимагав припинення дальшої реквізиції церковних цінностей та звільнення арештованого патріярха Тихона. ^{54а} Коли ж на протязі трьох тижнів не було з Москви відповіді, державний секретар кардинал Гаспарі вислав 7-го червня те-

⁵² N.A. TEODOROVICH, «The Roman Catholics», in *Religion in the USSR*, Muenchen. Institute for the Study of the USSR, 1960, p. 84.

⁵³ M. SPINKA, *op. cit.*, стор. 171.

⁵⁴ Edmund A. Walsh, papers, Box 3, Fold 9, George Washington Univ. Library.

^{54а} Там же.

леграму до самого Леніна, але, як виявлося, також безуспішно.^{54b} Большевики відкинули пропозиції Ватикану, але дозволили папській місії приїхати до Росії та організувати допомогу голодуючим. Пертрактації з Ватиканом йшли далі, аж поки в першій половині серпня советський уряд не заявив Ватиканові, що він віддасть церкви і церковні цінності тому, хто заплатить за них вищу ціну». ⁵⁵ Зрештою, в той же сам час, коли советський уряд коштом крові віруючих забирал церковні цінності, до диспозиції йому були всі «царські прикраси та дорогоцінні камені, яких вартість в 1926 році оцінювано на 500 міл. рублів». ⁵⁶ Віліям Флечер а також М. Спінка дослідники взаємовідносин між советським урядом, революцією і Церквою в Росії поставили дуже влучне питання «як можна оправдати задержання величезної вартости царських скарбів на вид нагального поспіху й конечности конфіскації церковних скарбів». ⁵⁷

Отже, немає сумніву, що не для голодуючих забирали церковні цінності, і тому заяви советських істориків, що «уряд був змушений вдатися до такого заходу як вилучення цінностей церков і монастирів, щоб закупити закордоном продукти харчування», ⁵⁸ не мають жодних підстав. Це зрозуміли остаточно і в Ватикані, що ціллю реквізиції церковних цінностей не була потреба допомоги голодуючим, але таки знищення їх як знаряддя релігійного культу. ^{58a}

Тому що патріярх Тихон відмовився співпрацювати у справі «вилучення цінностей» на большевицький спосіб, його зробили відповідальним за те, що духовенство й миряни виступили в обороні своїх церковних цінностей, мовляв, це через його «послання з 28 лютого, яке викликало безпорядки з кровопролиттям і жертвами, як і за інші протисовєтські заклики та діяльність». ⁵⁹ Так само накинувся на патріярха і партійний орган щоденник «Правда», кажучи, що «коли патріярх Тихон, будьто би в ім'я священних канонів, відмовив умираючим з голоду віддати мертві прикраси церков із золота і срібла, його устами говорило тисячолітнє глупе й моторошне мрякобісся». ⁶⁰

^{54b} W.C. FLETCHER, *A study in survival; the Church in Russia, 1927-1943*, 1st Amer. ed., New York, Macmillan, 1965, p. 17.

⁵⁵ «The Times» London, 14 August 1922, p. 8:6.

⁵⁶ M. SPINKA, *op. cit.*, стор. 171.

⁵⁷ *Ibid.*, а також W.C. FLETCHER, *op. cit.*, стор. 17.

⁵⁸ *Історія Укр. РСР у двох томах*, 1967, том 2, стор. 182.

^{58a} Edmund A. Walsh, papers, Box 3, fold. 9.

⁵⁹ F.H. POTTER, *цит. тв.*

⁶⁰ «Правда», ч. 118, 30 травня 1922, стор. 3.

Обвинувачення патріярха Тихона часами доходили до безглуздя, про що дуже яскраво свідчить Семенко у своїй статті, в якій він твердить, що на сільських зборах у Володимирці Херсонського повіту було вирішено вимагати від советської влади «винесення Тихону суворого вироку, як винуватцеві загиблі багатьох тисяч людей».⁶¹ Зайво говорити, що інспіратором тих ухвал, чи вимог були не сільські збори, але партійні пропагандисти, які у своїй глупоті й бажаннях приподобатися своїм партійним зверхникам вигадували навіть і неіснуючі речі. Обвинувачення патріярха в тому, що він завинив у голодовій смерті, не кажучи нічого про партію і уряд, які вихлостили всі господарські запаси, чим дійсно завинили у смерті багатьох людей, не можна інакше назвати як безглуздя.

Отже, як виходить із цього обвинувачення, не советський уряд поносив вину за його драконське і провокативне переведення в життя декрету «про вилучення церковних цінностей» проти волі церковної ієрархії, духовенства та парафіян, але ті, що стали в обороні очевидного грабунку та нищення церковних цінностей, не тільки під оглядом дорогих металів чи самоцвітів але також і під оглядом мистецьким та історично-пам'ятковим.

Про взаємовідносини поміж московським патріярхом та советським урядом можна було б і не говорити, якщо б не те, що Православна Церква в Україні, хоча й офіційно не визнана як юридична одиниця, повністю орієнтувалася на патріярший престіл у Москві (за виїмком Української Автокефальної Православної Церкви з митрополитом Липківським), з уваги на те чимало подій пов'язаних із реквізицією церковних цінностей в Україні можна пояснити на базі взаємовідносин поміж советським урядом, а патріярхом Тихоном. Патріярх Тихон говорив в імені всієї Православної Церкви на теренах колишньої Російської імперії, які тепер знаходилися під комуністичним пануванням.

Заки перейдемо до питання реквізиції церковних цінностей в Україні, треба в'яснити правно-легальне становище Церкви під комуністичним режимом. В Росії большевицька влада видала ще 23 січня 1918 р. декрет про відділення Церкви від держави і школи від Церкви. Згідно з цим декретом Церква була позбавлена всякої державної допомоги, яку вона мала за царських часів, та всяких прав і значення публічно-правного союзу в державі. Замість Церкви, як од-

⁶¹ Г.Л. СЕМЕНКО, «З досвіду роботи партійної організації України по атеїстичному вихованню трудящих (1921-1925)», *Український історичний журнал*, ч. 9, вересень 1967, стор. 105.

ного корпоративного тіла, декретом дозволялося окремим групам віруючих утворювати релігійні громади, які, кожна від себе, зверталися до советської влади з просьбами зареєструвати їх та відпустити їм у часове користування ту чи іншу церкву чи яку іншу святиню.⁶² З окупацією більшовиками України цей декрет був живцем застосований і там. У зв'язку з новими політичними обставинами патріарх Тихон мав тільки моральне право над духовенством Православної Церкви так у Росії як і в Україні, але «постанови Всеросійських церковних соборів і патріархії були обов'язковими для Вищого Церковного Правління Православної Церкви в Україні».⁶³

Церква й уряд в Україні

Хоча Україна, чи пак, Українська Соціалістична Радянська Республіка визначалася в більшовицькій термінології «суверенною державою», на ділі її уряд був тільки виконавцем волі Центрального Комітету Російської Комуністичної Партії й слухняно виконував розпорядження більшовицького уряду в Москві. Часом це він робив навіть проти своєї волі, бачачи, що робить не гаразд для народу, який він, як уряд, повинен заступати, але раз він був урядом України з волі Москви, то й не мав ані змоги ані сили протиставитися забаганкам Москви. Роки голоду 1921-1923 в Україні були найкращим доказом того, що т.зв. «український» уряд у Харкові мусів на наказ Москви відбирати з уст українського селянина останній шматок хліба, щоб вислати його на північ в Росію для голодуючого Поволжя. Так сталося і з історією «вилучення церковних цінностей».

Вслід за Калініном, президентом РСФСР, Григорій Петровський, голова та Андрій Іванов, секретар Всеукраїнського Центрального Виконавчого Комітету, підписали 8 березня 1922 р. свій декрет «Про передачу церковних цінностей у фонд допомоги голодуючим». Переведення реквізиції, або як це офіційно називалося «вилучення церковних цінностей» доручалося місцевим відділам Комітету Допомоги Голодуючим, де такі були, або таки місцевим радам, комітетам незаможних селян (комнезамам) тощо. За декретом появилася «Інструкція про порядок вилучення цінностей на користь голодуючих», яку видав український уряд у Харкові. Цікаве при тому є

⁶² І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью-Йорк, УПЦ у ЗША, 1961, том 4, част. 2, стор. 39-40.

⁶³ Г.Л. СЕМЕНКО, *цит. праця*, стор. 105.

те, що так декрет, як і Інструкції видані в Москві в другій половині лютого і ті, видані в Харкові в першій половині березня, різнилися між собою тільки датами та підписами. За своїм змістом харківські документи були звичайним перекладом московських. В цьому чи не найкраще виявлялося, наскільки суверенним був харківський уряд у відношенні до московського.

В «Інструкції» рекомендувалося комісіям «протягом тижня зажадати від усіх місцевих рад копії списів і договорів з групами віруючих, яким передано в користування молитовні приміщення та майно. Комісії повинні встановити порядок вилучення цінностей, при чому насамперед потрібно цю роботу проводити в найбагатіших церквах, монастирях, синагогах і т.д.⁶⁴ Але це була вже тільки формальність, бо в дійсності пропаганда за «вилученням церковних цінностей» проводилася в Україні агентами комуністичної партії задовго перед підписанням декрету чи виданням окремої «Інструкції», як це переводити. Зрештою сам «Всеукраїнський староста» Григорій Петровський ще з кінцем січня писав у московській «Правді», що «в багатьох селах реквіровано всю цінну золоту і срібну церковну посуду і її пускається в оборот для закуплення хліба».⁶⁵ Так само щоденник «Правда» повідомляв з Харкова, «що в селі Сапрунівці полтавського повіту селяни постановили здати в користь голодуючих цінну церковну посуду. Вилучені цінності передано голові губерніяльного виконавчого комітету».⁶⁶ «В голодних селах Донбасу, — як повідомляли «Известия», з Харкова 6 березня, отже, за два дні до підписання відповідного декрету Всеукраїнським старостою, тобто Григорієм Петровським, — селяни винесли постанову вилучити золото з місцевої церкви і післати свою делегацію, щоб вона виміняла його на хліб».⁶⁷ В котрому саме селі це сталося, ані «Известия», ані «Правда» не подали. На другий день появилось повідомлення, що в «Гуляйпільському повіті Запорізької області вже вилучено цінні речі із п'яти церков».⁶⁸ Отже все це діялося заки ще появился декрет та інструкція харківського уряду.

Із проголошенням декрету про вилучення церковних цінностей, по всій Україні проведено широку роз'яснювальну кампанію про konieczність вилучення церковних цінностей ради голодуючих. У зв'язку

⁶⁴ Комітет незаможних селян, *Збірник документів*, Київ, Наукова думка, 1968. стор. XVIII; Н.В. РАСТОРГУЄВА, *цит. тв.*, ст. 88.

⁶⁵ Г. ПЕТРОВСКИЙ, «Украинские дела», *Правда*, ч. 24, 1 лютого 1922, стор. 2.

⁶⁶ «Правда», ч. 51, 4 березня 1922, стор. 2.

⁶⁷ «Известия», ч. 53, 7 березня 1922, стор. 2.

⁶⁸ «Правда», ч. 52, 5 березня 1922, стор. 4.

з тим кореспондент «Правди» Х. Токар повідомляв, що в половині квітня в Київській губернії організовано з'їзд повітових рад. В тому ж часі він уже міг повідомити, що «повітові з'їзди рад Київщини та Біло-Церківщини у своїх резолюціях визнали конечним і вповні допускаємим вилучення дорогоцінностей у церквах, костелах і синагогах повітів у користь голодуючих братів».⁶⁹ Отже, ціла пропаганда проходила під гаслом гуманності, допомогти голодуючим, а про те, щоб йти наступом на Церкву, на її знищення не було навіть мови.

В березні, квітні і травні по цілій Україбі «покотилася хвиля мітингів і зборів, на яких трудящі міста і села пропонували вилучити цінності з храмів і за них купити закордоном хліба для голодуючих»,⁷⁰ — твердять советські дослідники. В дійсності такі збори були організовані на наказ згори й на них виступали відповідно приготовані агітатори, одні висловлювали признання урядові за таке «розумне рішення», інші пояснювали декрет та інструкції уряду, як переводити «вилучення церковних цінностей». Варто також підкреслити, що в тому самому часі переводилася чистка в комнеземах «від різних неблагонадійних елементів».⁷¹ В наслідок того чимало свідомішого елемента, який раніше добровільно, чи під тиском обставин, вступив був до комнезамів, щоб обороняти інтереси села як цілості, усунено й на їх місце прийшли «надійні елементи», тобто такі, які діяли без застереження за вказівками комуністів. Беручи до уваги це як і те, що в Україні тоді панував т.зв. «червоний терор» Чека ІПУ, а виконавчу владу по селах здійснювали різні ревкоми та комнезами, що склалися в великій мірі з усякого дуже часто і зайшого елемента, то переведення різних прихильних для уряду постанов не було жодною проблемою. Цьому сприяло й те, що середне, а головно заможне селянство було позбавлене всіх прав, чи краще кажучи, було вийняте з-під права й залишене на ласку агентів ІПУ на місцях.⁷²

Самозрозуміло, що ця частина селянства, яка розуміла й шанувала приватну власність, не могла брати активної участі в сільських зборах, а всі інші жили ще під кличем Леніна «грабуй награбоване». У зв'язку з цим пропозиції агітаторів на зборах проходили здебільша «одногосно», бо ніхто не поважився голосувати проти неї, щоб

⁶⁹ «Правда», ч. 85, 19 квітня 1922, стор. 4.

⁷⁰ Г.Л. СЕМЕНКО, *цит. праця*, стор. 105.

⁷¹ *Комітет неможливих селян, цит. тв.*, стор. XVIII.

⁷² *Там же*.

не попасти в категорію «контр-революціонерів», а вслід за тим, у руки всевладного Чека-ГПУ. На розпорядження ЦК КП(б)У всі резолюції робітничих, селянських та червоноармійських зборів негайно передруковувалися в місцевих часописах і водночас пересилалися до публікації в харківському «Комуніст»-і й у московських «Известиях» і «Правді».^{72а}

І так, з Кременчука появився репортаж, в якому інформувалося про місцеве положення, обвинувачуючи духовенство у байдужності до голодуючих. Коли ж їх (священиків) покликано на засідання комісії для вилучення цінностей, вони, згідно з репортажем, мали б були заявити, що вони по суті речі нічого проти того не мають, коли того вимагає урядовий декрет. Але «ми не можемо того зробити, тому що не маємо на те дозволу нашого владики», — говорили вони. Ми все готові допомогти віруючим. Того нас учив Христос.⁷³ «Те саме заявив рабін, кажучи, що жидівські віруючі все були готові віддати майно синагоги на добре діло — спасіння голодуючих».⁷⁴ Однак большевики такою відповіддю не задовольнялися і замість скликати сходу парафіян церкви чи синагоги для вирішення тої справи, вони звернулися до місцевих робітників у тій справі, які не мали нічого спільного ані з церквою ані з синагогою.

І так, як це інформує А. Мимриков, кореспондент «Правди», першими зібралися робітники електростанції, які, обговоривши докладно декрет про вилучення церковних цінностей, постановили: «Ми даємо строгий наказ нашим делегатам у міській Раді, щоб негайно перевести в життя постанову ВЦВК про вилучення церковних цінностей. Ми не можемо допустити, щоб тисячі робітників і селян вмирили голодовою смертю у той час, коли нагромаджені нашим трудом цінності будуть служити для нашого морального уярмлення».⁷⁵ Подібні резолюції винесли робітники тютюнової фабрики, металургійного заводу, тощо.^{75а}

Інший кореспондент «Правди» повідомляв, що в Одесі, «робітники заводу “Бохтала”, сірникової фабрики “Свет” і загально-міська конференція друкарів у своїх резолюціях вимагають негайного вилучення церковних цінностей».⁷⁶ Про ці збори немає жодних

^{72а} Там же.

⁷³ А. Мымриков, «Изъятие ценностей в Кременчугской губернии», «Правда», Но. 109, 18 травня 1922, стор. 4.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

^{75а} Там же.

⁷⁶ «Правда», ч. 84, 14 квітня 1922, стор. 2.

докладніших даних, а зокрема про те, чи їхні учасники мали якесь відношення до церков взагалі, а до одеських церков зокрема, чи були вони зовсім випадковими людьми — робітниками тої чи іншої фабрики, які навіть не знали, де знаходилася така чи інша одеська церква. Ще більш промовистими є подібні рішення різних військових частин, які самозрозуміло підлягали військовим наказам і дисципліні й не багато, якщо взагалі, мали можливість свобідного голосування. З другого ж боку, це було загальновідомим явищем, що в Україні стояли залоги Червоної Армії, які склалися з чужинців, а мобілізовані українці відбували військову службу далеко поза межами України. І ось «частини Червоної Армії розташовані на Кременчуччині, — як повідомляв часопис «Правда», — на своїх зборах висловлюються за негайним і бездискусійним вилученням цінностей з храмів усіх віровизнань. Одночасно вони закликають робітників і селян співпрацювати з урядовими органами, які «вилучували церковні цінності».⁷⁷ Подібну резолюцію винесли також і військові частини Червоної Армії розташовані у місті Полтаві.⁷⁸

Але советська влада розуміла, що ані робітники якогось там заводу чи фабрики, ані військові частини того чи іншого гарнізону не можуть вирішувати церковних справ, бо на те є церковна ієрархія, яка, без огляду на те, як до неї ставиться цивільна влада, все ще зберігала свій авторитет у народі. У зв'язку з цим почалися репресії проти церковної ієрархії, щоб вона видавала свої прихильні звернення до духовенства і мирян у справі конфіскації церковних цінностей у користь держави без уваги на становище патріярха Тихона. Зрештою, як це вже було згадано, церковна ієрархія не була проти частинного вилучення церковних цінностей у користь голодуючих, якщо б його переведено узгіднено з церковною владою. У висліді урядових вимог церковна ієрархія, чи краще кажучи, поодинокі ієрархи давали такі чи інші заяви у відношенні до запланованої політики і вслід за тим їхні думки появлялися негайно на сторінках преси зредаговані так, як це було потрібно органам ІПУ. Наприклад, московська «Правда» вже з кінцем березня повідомляла своїх читачів про те, що «Полтавський єпископ Григорій у розмові з представником губерніяльного комітету допомоги голодуючим висловився за необхідністю вилучення дорогоцінностей у користь голодуючих».⁷⁹ На другий день появилася повідомлення, що

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ «Правда», ч. 72, 30 березня 1922, стор. 4.

«Подільський єпископ Амвросій заявив, що православна церква не може остатися неактивною у відношенні до страхіть голоду і що всі церковні цінності повинні бути вилучені в користь голодуючих».⁸⁰ Згодом появилася вістка про те, що «Харківський архієпископ Натанайл звернувся до віруючих із закликом віддавати всі цінні речі в користь голодуючих».⁸¹

Але ж у «заклику» харківського архієпископа мабуть не було щирости, і треба думати, що він був написаний під примусом, бо дещо пізніше цей же сам ієрарх був арештований за те, що написаним ним «послання», він заборонив священникам оприлюднювати.⁸² У серпні уряд усунув його з архиєрейського престолу в Харкові, а у вересні архієпископа Натанайла советський суд засудив за це на три роки тюремного ув'язнення, але кару замінено на заслання.⁸³

Не зважаючи на те, що писали советські пресові органи, всім було відомо, що такі заяви чи заклики робилися під тиском і на вимогу державних органів і за їх виконанням слідкували агенти ІПУ. Тоді як вимушені заяви не могли мати великого впливу на публічну опінію в краю, вони мали неабияке значення за кордоном, де їх дезорієнтовані західні кореспонденти брали поважно й годували цими вістками своїх читачів.

Для заспокоєння мирян подавалися також різні вістки про те, що в різних містах і селах України «вилучування цінностей» проходить не тільки спокійно, але й при повній співпраці духовенства. І так, з Харкова повідомляли, що «в противагу церковній аристократії нижче духовенство відноситься прихильно до вилучування цінностей і бере в ньому активну участь».⁸⁴ І знову ж «з'їзд представників духовенства Козелецького повіту (Чернігівщина) одноголосно виніс постанову добровільно передати всі цінності»,⁸⁵ а не тільки те, що не конечне для богослужень, як цього вимагав урядовий декрет. В Ізюмі, якщо вірити пресовим повідомленням, «духовенство місцевого собору передало місцевому Помголу, крім призначених цінностей для вилучення, також і інше майно, що його можна замінити на хліб для голодуючих».⁸⁶

⁸⁰ «Правда», ч. 73, 31 березня 1922, стор. 4.

⁸¹ «Правда», ч. 76, 4 квітня 1922, стор. ??.

⁸² «Пролетарий», 23 квітня 1922 і 21 травня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву у названій праці, стор. 88-89.

⁸³ «Известия», ч. 211, 20 вересня 1922, стор. 4.

⁸⁴ «Правда», ч. 79, 7 квітня 1922, стор. 4.

⁸⁵ «Правда», ч. 103, 11 травня 1922, стор. 2.

⁸⁶ Там же.

Кілька днів пізніше появилася у «Правді» та «Известиях» повідомлення, що монахи з Коржовецького Рождество-Богородичного монастиря та монахині Головчинського Преображенського монастиря в Летичівському повіті Подільської губернії «виявили комісії для вилучення цінностей дуже радісне прийняття і, крім церковних цінностей, вони пожертвували ще і свої власні цінності й заощадження».⁸⁷ Тут кореспондент перебільшив бо ж кожному, що хоч трохи ознайомлений з монашим уставом відомо, що монахи не можуть мати приватних цінностей і заощаджень. У тому ж самому часі появилася й вістка про те, що «зібрання старостів київських синагог схвалило резолюцію, яка одобряла декрет ВЦИК про вилучення цінностей і з уваги на те, що християнські храми дадуть більше цінностей чим синагоги, зібрання рішило наложити на жидівське населення ще й окреме оподаткування».⁸⁸

Не відставало від загальної акції, — як це повідомляла преса, — Українська Автокефальна Православна Церква і в поодиноких парафіях робила відповідні заходи для допомоги голодуючим. «Парафіяльне зібрання Української Автокефальної Церкви в Одесі постановило передати в губерніяльну комісію допомоги голодуючим всі цінності і речі непотрібні для богослуження» і у своїй резолюції висловило побажання, «щоб пожертви були зужиті в першу чергу для допомоги голодуючим Одеси».⁸⁹ «В Симферополі віруючі в часі богослуження в церкві Богоматері добровільно пожертвували в користь голодуючих багато дорогоцінних речей. Серед пожертв тільки золотих обручок було 18 штук».⁹⁰ Якщо ця інформація відповідає правді, то немає сумніву, що сталося це на заклик священика, однак про нього немає ніде згадки.

Щоб не виглядало, що селянство, яке тоді творило переважну більшість населення України, стоїть осторонь вилучування цінностей, час-до-часу появлялися також і відповідні ухвали різних селянських зборів. Наприклад, «селяни села Білозірки Херсонського повіту, на своїх зборах схвалили резолюцію, якою вітали вилучення церковних цінностей».⁹¹ З Харкова повідомляли, що «широка безпартійна селянська конференція в Кам'янці Подільському постановила всіляко співпрацювати у вилучуванні церковних цінностей, що

⁸⁷ «Известия», ч. 103, 11 травня 1922.

⁸⁸ «Правда», ч. 95, 30 квітня 1922, стор. 6.

⁸⁹ «Правда», ч. 65, 22 березня 1922, стор. 2.

⁹⁰ «Правда», ч. 81, 11 квітня 1922, стор. 2.

⁹¹ «Известия», ч. 80, 9 квітня 1922.

є необхідними для рятування життя голодуючих».⁹² В іншому місці повідомлялося, що «в Харківську комісію для вилучення цінностей приходять багато віруючих, які добровільно здають прикраси з ікон, щоб їх виміняти за хліб для голодуючих».⁹³ На Одещині селяни робітничої волости ім. Карла Маркса добровільно здали всі церковні цінності, заявляючи, що вони раді, що можуть допомогти голодуючим».⁹⁴ А Г. Петровський, у своєму дописі до «Правди» також інформував, що заки підписав декрет про вилучування цінностей, в багатьох селах селяни самі реквірували цінну золоту і срібну церковну посуду й пускали її на продаж для закупів хліба».⁹⁵

Такі і подібні їм повідомлення появлялися на сторінках преси, звичайно під заголовками: «Робітники про вилучення», «Селяни про вилучення».

Ці новинки, правдиві чи напівправдиві, тобто відповідно підібрані і зретадані, робили на пересічного читача враження, що декрет про вилучення церковних цінностей знайшов серед населення прихильний відгук і спонтанну реакцію всіх верств населення. Розуміється, що контрольована урядом преса поміщувала тільки ті новинки, які відповідали урядовій політиці. Про спротив вилученню були відомості тільки тоді, коли вони відносилися до духовенства.

З початком квітня советська преса принесла коротку замітку про Запоріжжя під дуже провокативним заголовком «Вбивники в рясах», в якій стверджувалося, що «духовенство міста Запоріжжя всіляко протидіє вилученню цінностей. На зібранні ради Покровської церкви разом із президією міської ради та комісією для вилучення цінностей, представники духовенства заявили: «Все що могли — ми вже здали». В дійсності, здали тільки 15 фунтів срібного лому, — зазначає автор допису і продовжує: В церкві є багато дорогоцінностей. Духовенство заявляє, що 34 срібні ризи, що знаходяться в церкві (як прикраси на іконах) — не можна здати, бо зняття їх з ікон рівнозначне тому, що роздягнути людину. Дзвонів, — як заявляють духовні отці, — також не можна здати, бо їхня відсутність порушить акорд. Опису ж церковного інвентаря також немає».⁹⁶

Коротко кажучи, йшли намагання представити церковну іє-

⁹² «Известия», ч. 89, 23 квітня 1922.

⁹³ «Правда», ч. 79, 7 квітня 1922.

⁹⁴ «Известия», ч. 107, 10 травня 1922, стор. 4.

⁹⁵ Г. Петровський, *Дела украинские*, «Правда», ч. 24, 1 лютого 1922, стор. 2.

⁹⁶ «Правда», ч. 78, 6 квітня 1922.

рархю та духовенство як ворогів народу, які не дбають про голодуюче населення, а комуністичну партію та уряд як дійсних добродіїв. Висмівання духовенства як стану було повсякденним явищем і добрі заходи мобілізувалися на користь партії, а все що зле, приписувалося духовенству.

Методи реквізиції церковних цінностей

Щоб запевнити собі успіх у переведенні «вилучення церковних цінностей», большевики рішили усунути всіх тих, що в якій небудь формі не погоджувалися з декретом. Для цього вони застосували, як звичайно, терор, арештуючи всіх можливих опонентів, а в першу чергу — духовенство. В наслідок тих арештів поставили вони під суд багато членів духовного стану, а зокрема з-поміж церковної ієрархії. В Росії вони арештували самого патріярха Тихона, петроградського митрополита Венямина та багато інших. В Україні арештували київського митрополита Олексія, харківського архієпископа Натанаїла та багато інших церковних достойників. Деяких священників влада заставила служити собі й виступати проти ієрархії. Чимало священників і ієрархів большевики розстріляли за спротив проти реквізиції церковних скарбів, закидуючи їм «протидержавну діяльність під прикриттям церкви та заохочування вірних не повинуватися урядовим декретам».⁹⁷

В таких обставинах влада приступила до вилучування церковних цінностей по всій Росії, а в тому по Україні, хоча Україна тоді вважалася ще окремою советською державою. У столиці України Харкові, а також у більшості губерній широка кампанія реквізицій церковних скарбів розпочалася вже 20 березня 1922 р., а у квітні вона вже охопила була цілу Україну.⁹⁸ Але, як показала дійсність, само схвалення урядового декрету на різних громадських зборах під примусом, ще не означало, що само переведення реквізицій обійдеться мирно і без перешкод. Хоча церковні цінності були під безпосереднім наглядом духовенства, яке тепер, застрашене терором, могло бути більше або менше податливим для уряду, миряни вважали і церкву і всі її прикраси, поставлені там на хвалу Богу, за недоторкальні храми Божі й тому виступили в обороні тих усіх цінностей, що знаходилися у церквах чи монастирях.

Обурення народу викликала також і провокативна поведінка

⁹⁷ «The New York Times», 8 August, 1922, p. 32:3.

⁹⁸ РАСТОРГУЄВА Н.В., *До питання про антинародну, цит. тв.*, ст. 88.

представників влади в часі «вилучування» церковних цінностей. Звичайно церкву оточувало озброєне військо й до середини входили представники влади і самий священник, а доволі часто тільки «віруючий». Замкнувши за собою двері, вони переводили «вилучування», при чому представники влади не виявляли найменшої пошани ані до церкви як дому Божого, ані до сакральних предметів, які в очах мирянства, як і взагалі згідно з церковним правом, є святими речами. Так само до церкви вони входили в капелюхах і з цигарками в зубах і при тому користувалися брудною лайкою. Тим часом миряни оточували церкву і спостерігали поведінку большевиків, яка самозрозуміло обурювала й ображала їхні релігійні почування.⁹⁹

Як виявилось пізніше, ревізії церковних цінностей зовсім не обмежувалися до тих тільки речей, без яких церковно-релігійні церемонії могли обійтися, як про це говорилося в Інструкції. Навпаки, т.зв. «вилучування цінностей» скоро перетворилося у звичайний грабунок, з тою лише різницею, що це був грабунок легалізований. Члени урядових комісій, що досі діяли згідно з ленінським кличем «грабуї награбоване», не могли потрактувати церковних скарбів інакше, як це вони досі робили з власністю багатших селян чи панських дворів. Очевидно, що така поведінка урядових комісій викликала неприхильну урядові реакцію, яку офіційна пропаганда применшувала або й зовсім замовчувала. Дещо більше правди можна довідатися, коли про якийсь випадок появилось щонайменше дві згадки. Найрадше преса взагалі про такі інциденти не згадувала, якщо це не було в інтересі уряду. Часом писали, коли йшлося про дискредитування духовенства, й тоді звичайно всю вину скидали на духовенство.

Цікава за своїм змістом новинка появилась в «Правді», яка повідомляла, що «в часі вилучування цінностей в Харкові у Воскресенській церкві трапився такий інцидент. Саме вилучування відбулося без жодного спротиву з боку духовенства і вірних, які поводитися вповні задовільно. Одначе, коли комісія збиралася вивезти цінності з храму, з робітничого базару появилась група роз'юшених перекупок і стала вимагати, щоб комісія залишила цінності в церкві. Випадково дорогою проходили мимо червоноармійці, які намагалися переконати перекупки про необхідність вилучення цінностей для рятування голодуючих, але це не переконало їх. Визвані відділи міліції привернули порядок і цінності були вивезені».¹⁰⁰

⁹⁹ W.B. STROYEN, *op. cit.*, стор. 18.

¹⁰⁰ «Правда», ч. 99, 6 травня 1922, стор. 2.

Ця інформація робить враження, що червоноармійці проходили якраз тоді вулицею випадково, отже властиво не було нічого такого, що вартувало б більше уваги. Але в дійсності ця історія не правдоподібна вже хоч би тому, що всі комісії були самі озброєні та ще й мали озброєну військову охорону, яка мабуть не могла собі дати ради з обуреним народом. Саме ствердження, що до групи перекупок треба було кликати аж відділ міліції, чи червоноармійців (бо про випадкову наявність червоноармійців треба сумніватися), вказує на те, що там було щось більше, що мабуть весь народ з базару кинувся на оборону церкви. Це тим ще правдоподібне, що навіть советські джерела стверджують, що «советський уряд забезпечував нормальну працю місцевих органів для вилучення церковних цінностей, ба навіть санкціонував ужиток збройної сили, щоб зліквідувати спротив...».¹⁰¹

Але на цьому інформація про інцидент у Харкові не закінчується, бо треба було на когось скинути за нього вину. І такий жертвенний козел знайшовся. Кореспондент «Правди», ані не заїкнувшись, зробив ось такий висновок: «Характерно, що духовенство, яке досі співпрацювало у процесі вилучування, у моменті виникнення інциденту... безслідно зникло і таким чином ловко інсценувало «виступ» народу».¹⁰²

Отже, з цього ясно, що советська преса впевняла своїх читачів, що вину за виступ «групи перекупок» поносить духовенство Воскресенської церкви у Харкові і нічого спонтанного з боку населення не було. Інший автор знову ж таки твердить, що «працюючий народ (за винятком невеликих груп обдурених віруючих) не підтримав, і зовсім природно, не міг підтримати лукавих замірів церковних ієрархів на чолі з патріархом Тихоном».¹⁰³ У правдивість такої інтерпретації відносно харківського інциденту, як і постави народу супроти вилучення церковних цінностей можна сумніватися. Це що священники зникли саме тоді, в моменті виникнення інциденту, можна пояснити також і тим, що вони зникли, щоб не бути свідками й уникнути неприємностей з боку ІПУ.

Дещо пізніше на сторінках того самого часопису появилася ще одна інформація про «вилучування цінностей» у Харкові, де між іншим є ствердження, що ця акція в Харкові закінчилася 10 травня, а в повіті 13 травня, а на 16 травня всі цінності вже були доставлені

¹⁰¹ А.А. Шишкин, *Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской Православной церкви*, Казань 1970, ст. 75.

¹⁰² «Правда», ч. 99, 6 травня 1922, стор. 2.

¹⁰³ А.А. Шишкин, названа праця, стор. 77.

до Харківського губерніяльного відділу. «За весь час вилучування цінностей у Харкові мали місце лише два випадки спротиву: у Вознесенській та Озорянській церквах. Важливо є відмітити, що обі ці церкви знаходяться в околиці базарів і що в обох випадках ініціаторами були перекупки. Провідників виступів арештовано».¹⁰⁴ Отже, не треба було священиків, щоб інсценізувати «виступ», бо це робив народ з власної ініціативи, спонтанно.

Подібний випадок трапився в Кам'янці Подільському, де Реквізиційна комісія забрала всі цінності з римо-католицького костела і зложила їх на костельному подвір'ї. Про це довідалися миряни і почали громадно напливати на подвір'я, щоб побачити на власні очі, що діється. Побачивши дійсний стан, люди роззлюбилися й почали самовільно розбирати церковні речі. Комісія не могла собі дати ради з ними, бо товпа була дуже розлючена, і покликала на поміч три сотні козаків, які почали розганяти людей нагайками. Але люди не уступалися з подвір'я костела і шойно при допомозі багнетів червоноармійців вдалося демонстрантів розігнати, при чому деяких з них арештували. Серед арештованих знайшовся також і заступник кам'янець-подільського римо-католицького єпископа Недзельського.¹⁰⁵

Таких і подібних випадків було більше, але про них советська преса не згадує й довідуємося про них тільки посередньо, тобто із звідомлень із судових процесів чи «З листів» з різних губерній чи міст, що їх поміщувала московська «Правда» під рубрикою «По советской федерации». І так, наприклад, із допису «Письмо з Полтави» виходить, що там також дійшло було до зудару з органами безпеки в часі реквізиції церковних цінностей з кінцем квітня,¹⁰⁶ але докладніших інформацій про це немає. Із звідомлень судових розправ знаємо, що в Королівці Чернігівської губернії закінчився великий судовий процес проти духовенства і монахів Рихлівського монастиря. Рішенням Революційного трибуналу настоятеля монастиря Матвієва та благочинного Рідченка засудили до найвищої кари. Монастир, як гніздо контрреволюції, вирішено зліквідувати назавжди і влаштувати в ньому дитячий садок. Монахів розпустили додому, а предмети релігійного культу передали іншим церковним громадам».¹⁰⁷ Монахів із цього старого монастиря обвинувачували в то-

¹⁰⁴ «Правда», ч. 116, 27 травня 1922, стор. 4.

¹⁰⁵ «За свободу», ч. 147, 3 травня 1922, цитує Черная книга, стор. 71, а також *Erreignisse in der Ukraine [zusammengestellt von T. HORNYKIEWICZ], Bd. 4, Dokument No. 1108*, стор. 333-334.

¹⁰⁶ «Полтавские письма», «Правда», ч. 94, 29 квітня 1922.

¹⁰⁷ «Правда», ч. 188, 23 серпня 1922.

му, як це повідомляла «Правда», що вони заховали були п'ять пудів церковного срібла.¹⁰⁸ Цікавим при тому є те, що та інформація говорить скільки пудів монахи заховали срібла, але зовсім не згадує скільки з того монастиря забрано усіх церковних цінностей.

Подібний суд відбувся і в Єлисаветграді за спротив реквізиції церковних цінностей, на якому священика Покровського засуджено на чотири роки примусових робіт, вісім членів парафіяльної ради по три роки, 15 громадян засуджено умовно, а п'ять оправдано.¹⁰⁹ Ще гірше обійшлося учасникам спротиву конфіскації церковних цінностей Волосько-Баклаївської церкви Куп'янського повіту на Харківщині. Священика Мухина революційний трибунал засудив «як ідейного натхненника контрреволюційного виступу, до розстрілу», бо його обвинувачено в тому, що «він гальмував роботу комісії, підбурював народ на виступи проти вилучення цінностей, в наслідок чого один представник був побитий».¹¹⁰ До судової відповідальності був притягнений і «Павлоградський єпископ Серафим за спротив вилученню цінностей і контрреволюційну пропаганду з амвону церкви».¹¹¹

В багатьох місцевостях миряни разом з духовенством, а часом тільки самі миряни, ставали в обороні своїх церков та церковного майна, що назбиралося на протязі століть. Не рідко доходило й до кровопролиття, в якому гинули миряни від куль озброєних членів реквізиційних комісій або регулярних членів ІПУ. В загальному населення зустрічало реквізиційні комісії з явною ворожістю. Членам цих комісій «плювали в лице, каменями розбивали голови, вибивали очі, стягали силою з коней й били ногами та чим попало, вбиваючи на смерть. Їх зустрічали криками: «Червона сволоч», «червоні жандарми» та обсипали паскудною лайкою».¹¹²

Для прикладу варто навести випадок, який трапився в селі Засілля на Херсонщині, де дійшло до кровопролиття спровокованого комуністичною активісткою Бармашовою. Вона, як член комнезаму, спершу ходила по хатах і забирала різні харчові продукти «для держави», залишаючи селянські родини на голодову смерть. Коли вийшов декрет «Про вилучення церковних цінностей», вона заактивізувалася і в цій акції, пропагуючи конфіскату дорогоцінних

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ «Правда», ч. 118, 30 травня 1987, стор. 3.

¹¹⁰ «Коммунист», 30 травня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву в названій праці, стор. 89.

¹¹¹ «Правда», ч. 18, 11 червня 1922, стор. 2.

¹¹² «Правда», ч. 100, 7 травня 1922.

церковних речей «для голодуючих». Але населення вже бачило, як держава допомагає голодуючим, пересилаючи весь зібраний хліб в Україні на північ, залишаючи населення голодуючих губерній України, Криму і Кубані на очевидну голодову смерть. В УРЕ стверджується, що «куркулі і церковники ненавиділи полум'яну більшовицьку і 1 травня 1922 р. по звирячому вбили її».¹¹³ З іншого джерела довідуємося, що Бармашова «виступала на мітингах і сільських зборах, роз'яснювала селянам необхідність внесення церковних цінностей у фонд допомоги голодуючим... Коли в селі Засілля зібрався мітинг, тов. Бармашова виступила з полум'яною промовою, переконуючи своїх односельчан допомогти голодуючим. Куркулі, агенти попів підбурили присутніх, насамперед жінок. Розлючений натовп накинувся на відважну жінку і розтерзав її».¹¹⁴

Отже, з тієї інформації довідуємося, що Бармашову «розтерзав» «розлючений натовп» жінок. В іншому джерелі стверджується, що це «куркулі вчинили розправу над активісткою-комуністкою Бармашовою. Бачачи, як бідують у той тяжкий час селяни, вона запропонувала односельцям вилучити з церкви цінності і придбати за них зерно і одяг». І саме за це місцеві куркулі і попи звинуватили патріотку в боговідступництві й пустили чутки, ніби через неї народ голодує. 1 травня 1922 р., в день всенародного свята, вони звели рахунки з 67-річною Феклою Бармашовою, звиряче розтерзавши її всією клікою».¹¹⁵ З усього powyше наведеного інформаційного матеріалу видно, що влада намагалася зробити із Бармашової мученицю за народну справу. «Судовий процес у цій справі, — каже Расторгуєва, — став справжнім судом над Церквою, виступи на ньому лунали як полум'яна антирелігійна пропаганда». Калінін назвав її «ветераном революції, непримиренним противником куркульства, бандитів і духовенства». Через кілька місяців село Засілля перейменовано в Бармашове, а з двох церковних дзвонів вилито їй пам'ятник.¹¹⁶ В Українській радянській енциклопедії також говориться, що «радянський суд засудив злочинців до розстрілу»,¹¹⁷ але скільки тих злочинців було — не сказано.

У цій історії є багато чого недосказаного й неправдоподібного. Перш за все, важко повірити, щоб Бармашову «розтерзали» тільки

¹¹³ Укр. рад. енциклопедія, Київ 1959, том I, стор. 434.

¹¹⁴ «Коммунист», 17 і 18 травня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву у назв. праці, стор. 89.

¹¹⁵ Г.Л. СЕМЕНКО, «З досвіду роботи...», *цит. тв.*, стор. 105.

¹¹⁶ Н.В. РАСТОРГУЄВА, назв. праця, стор. 89.

¹¹⁷ Українська радянська енциклопедія, том I, стор. 454.

за те, що вона «пропонувала» вилучити церковні цінності. Ще менше правдоподібним є те, щоб «розлючений натовп жінок» відважився на таке діло саме на святочному мітингу 1 травня, тобто тоді, коли вся комуністична верхівка збиралася разом на параді й, очевидно, мала неабияку охорону, бо ж це були часи, коли Україна горіла вогнем повстання. З другого ж боку, тоді шалів жажливий терор ІПУ й тому важко повірити, щоб напад на Бармашову стався без прямої провокації з її боку. Найбільше правдоподібно, що Бармашова, користаючи з того, що всі селяни мусіли брати участь у «всенародному святі», мабуть намагалася пограбувати церкву, в обороні якої стали жінки, які найбільш відважно виступали проти большевицьких безправств. Мабуть у ході цієї ж акції «розлючений натовп... розтерзав її». Отже провокація була зроблена советською владою, а не громадою.

Миряни так само як і духовенство зовсім слушно побоювалися, що реквізовані церковні цінності не підуть на допомогу голодуючим, а зокрема голодуючим України. Коли взяти до уваги, що советський уряд зосереджував усі засоби на Поволжя, на допомогу якому Ленін закликав окремим листом і селянство України, нехтуючи зовсім загрозливим станом в самій Україні, то якжеж могло населення вірити у щирість і справедливість советської влади у відношенні до голодуючих, зокрема в Україні.

Про голод в Україні, на Криму та Кубані писалося мало, а коли часом і якась вістка продісталася на шпальти навіть і урядового органу РСФСР «Известия», то це зовсім не означало, що уряд зверне більше уваги на голодуючу Україну. Советський уряд не вірив у щире співпрацю населення в акції реквізиції церковних цінностей і, передбачаючи спротив, звернувся до старої і випробуваної методи насилля. Він, «забезпечуючи нормальну працю місцевих органів у вилученні цінностей, санкціонував навіть і вжиток збройної сили, щоб подолати спротив та притягнути до відповідальности активних ініціаторів, організаторів та керівників спротиву». Крім того ІПУ висилало своїх шпигунів, які змішувалися з гущею народу й записували прізвища найбільш активних у критикуванні уряду й доносили те міліції. Нераз вони й самі провокували критичними висловами тільки на те, щоб тих, які дадуться спровокувати, арештувати й віддати ІПУ як контрреволюціонерів».¹¹⁸

¹¹⁸ F. McCULLAGH, *The Bolshevik persecution of christianity*, New York, Dutton, 1924, p. 20.

На початку провадилася пропаганда про те, що в церквах знаходяться величезні скарби, якими можна було б врятувати від голодової смерті багато людей. Час-до-часу появлялися описи тих скарбів, що мало на меті переконати населення про правдивість пропаганди. І так під кінець березня до Києва приїхав агент московського ГПУ, М. Серафімов, що був призначений заступником народного комісара внутрішніх справ України (ГПУ України), який мав перевести реквізицію церковних цінностей в Києві. Багатства київських церков, соборів та монастирів славилися по всій Російській імперії і тому Москва воліла мати там когось надійного, свого чоловіка, замість місцевого та ще й до того українця. Серафімов, про якого ходили слухи, що сам він мав вищу духовну освіту,¹¹⁹ оглянувши скарби київських церков та монастирів, написав про це звіт до Москви до Леніна. Частина цього звіту була надрукована в московській пресі, ба навіть передрукована в закордонних часописах таких, як американський «Ди Нью-Йорк Таймс» чи лондонський «Тайм» під назвою «Скарби київських церков». Йдучи за советською офіційною інформацією ці часописи подали, що «Якщо б скарби Києво-Печерської Лаври виміняти на гроші, то за них можна б було купити досить хліба, щоб прокормити деякий час усе голодуюче населення України і Чорноморських районів».¹²⁰

Чи під «чорноморськими районами» слід розуміти Кубань і Крим, того ця інформація не подає. Щоб не бути голословним, Серафімов твердив, що в Київській Почаївській Лаврі, поміж іншими скарбами «є дві митри, які в 1870 році були оцінені на 25 мільйонів доларів. Вони з щирого золота і важать кілька фунтів кожна і є висаджені великими діамантами виїмкової білості та іншими рідкісними самоцвітами».¹²¹ Московська «Правда» на базі тих же інформацій також стверджує, що ті митри, в 1870 році оцінювалися по 50 мільйонів рублів кожна, коли курс золотого рубля був на 1.25 рази нижчий від довоєнного.¹²²

«У Троїцько-Сергіївській лаврі тільки золота і срібла було кілька сот пудів. В Троїцькому соборі цієї лаври навіс у вітварі над пре-

¹¹⁹ В. Липківський, *Відродження Церкви в Україні*, Торонто, Добра Книжка, 1959, стор. 162.

¹²⁰ «Kiev church treasures» in «New York Times», 2 April, 1922, p. 18:4.

¹²¹ Там же.

¹²² «Правда», ч. 72, 30 березня 1922; інформація тут не зовсім ясна. «Правда» пише: «По словам тов. Серафимова, в одной Печерской лавре имеются предметы, которые по своей стоимости могли бы прокормить всех голодающих Украины и Запорожья». Крім того, з того виходить, що Запоріжжя — це не Україна.

столом мав 5.5 пудів срібла і 3 фунти золота, велике срібне паніка-дило важило понад 25 пудів і т.д.» — повідомляла своїх читачів газета «Пролетарий» з Києва.¹²³

Для підсилення пропаганди «Известия» помістили в рубриці «Боротьба з голодом» (Борьба с голодом) цікаве порівняння, скільки то людей можна було б врятувати від голодової смерти коштом церковних цінностей. «По довоєнній оцінці фунт срібла коштував 27 карбованців. Розраховують, що за кожний срібний карбованець можна купити один пуд хліба, а на прохарчування кожного голодного на протязі найближчих п'ять місяців, які ще остали до урожаю нового потрібно найбільше п'ять пудів хліба. З того ми робимо висновок, — писав кореспондент «Известий», — що один фунт срібла врятує призначених на голодову смерть сім'ю з п'ять осіб». Цей же допис закінчувався закликком: «Рятуйте голодних!»¹²⁴

Подібну історію стрічаємо в другій половині травня про срібний дзвін катедрального собору у Харкові вагою 18 пудів (бл. 295 кг), який зареєстровано ще в першій половині квітня. Аж ось під датою Харків 23 травня появилася знову новинка у московській «Правді», як звичайно у рубриці «Боротьба з голодом», під назвою «Срібний дзвін» (Серебряный колокол) в якій писалося: «З катедрального собору знято 18 пудовий срібний дзвін. Реалізація того дзвона дасть можливість прокормити до нового урожаю 3,000 голодних дітей».¹²⁵ Чому советська преса повернулася знову до дзвону, який реєстровано близько півтора місяця передтим? Можливо, що були якісь поважні до того причини, коли вартість його представлено не тільки вагою срібла, але також і ствердженням, що він може врятувати життя 3,000 дітей. І справді, чи ж для життя такої маси дітей не варто пожертвувати одним срібним дзвоном? Якщо б тут ішлося виключно про гуманний підхід до справи, мабуть ніхто не відважився б протестувати проти вилучення дзвону, але населення не вірило в гуманність советської влади, яка практикувала масові розстріли не тільки дорослих, але навіть і дітей батьків заперечених в участі в «контрреволюційних діях».

¹²³ «Пролетарий», 30 березня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву у назв. праці, стор. 86.

¹²⁴ «Известия», ч. 66, 23 березня 1922, стор. 2.

¹²⁵ «Правда», ч. 116, 25 травня 1922, стор. 3.

Крадіж церковних цінностей

Помимо того, що влада карала дуже жорстоко за скривання богослужбних речей, миряни як і священники намагалися, ризикуючи своїм власним життям, зберегти бодай частину церковних цінностей й ховали де могли й що могли. Однак «велику кількість таких захованих цінностей було знайдено в дальшому під час руйнування або перебудови церков, або й на доноси». ¹²⁶ Деякі із цих захованих цінностей було повернено до церкви щойно за німецької окупації в часі Другої Світової війни, коли можна було знова відкривати церкви та правити богослуження. ¹²⁷ Це чи не є найкращий доказ, що ті, яким большевики закидали крадіж і карали не тільки тюрмою, але й розстрілом, ховали церковні цінності, щоб їх зберегти перед вандалським знищенням.

Не зважаючи на проведену пропаганду серед населення, що, мовляв, ревізіцію церковних цінностей переводиться у користь голодуючих, щоб за церковні скарби купити для них харчові продукти, ціла ця акція не знайшла одобрення серед загалу населення. Не помогли й різні газетні дописи та статті, в яких влада намагалася дискредитувати духовенство. Навіть не всі члени комісії радо виконували свої обов'язки й тому придержувалися того, що було сказано в декреті, а саме, що тільки частина церковних цінностей підлягає ревізії. «Вони вилучали частину церковного майна, залишаючи найбільш цінну в церкві» — пише Расторгуєва. ¹²⁸ Це не подобалося, ані комуністичній партії, ані урядові й тому вже у квітні ЦК КП(б)У наказав «негайно перевести додаткове вилучення цінностей» з тих церков, де комісії, в розумінні большевиків, виявилися «поблажливими». ¹²⁹ Можливо, що деякі члени комісії інтерпретували декрет так як він був написаний, що можна забирати з церков, а чого ні, й тому вийшло непорозуміння. Вони не намагалися прочитати нічого між рядками й тому інтерпретували його дослівно.

Але цікавим прикладом советської непослідовності може послужити новинка про події в Балтському повіті. З кінцем квітня 1922 р. советська преса інформувала своїх читачів, що «нарада духовенства Балтського повіту передала в розпорядження держави все

¹²⁶ «Известия», ч. 66, 23 березня 1922.

¹²⁷ Інтерв'ю з кол. учителькою в Україні Ларисою Килимник, 17 січня 1986. Торонто, Онт.

¹²⁸ Н.В. РАСТОРГУЄВА, *назв. праця*, стор. 88.

¹²⁹ Там же.

золото і срібло із церков та молитовних домів».¹³⁰ Це, самозрозуміло, робило враження, що справа реквізиції церковного майна була там поладнана без жодного спротиву. Але в дійсності так воно не було, бо в другій половині липня преса принесла вістку про те, що в Балті закінчився процес 70 священників, яких за спротив реквізиції засуджено на п'ять років тюрми кожного без права амністії.¹³¹ Якщо в Балті суджено аж сімдесят священників з одного повіту, то скільки священників брало участь у згаданій нараді з кінцем квітня? На це питання советська преса відповіді не дає.

«Варварський спосіб реквізиції церковних дорогоцінностей, як про це свідчать численні документи, і знищення, яке по собі залишали урядові комісії в церквах та церковному майні, вказує на презирство уряду до релігії взагалі. Населення багатьох провінцій бунтувалося проти конфіскації церковних скарбів».¹³² Практика виказала, що ствердження декрету про те, що забиратиметься тільки те, що не є кінечним до богослужень, було нічим іншим як тільки пропагандивним засобом не так для внутрішнього вжитку, як для закордону. Закордонні журналісти підхопили цю фразу й «Ди Ньюйорк Таймс» запевняв своїх читачів, що советський уряд не хоче забирати з церков нічого, що становить частину релігійного церемоніалу, без уваги на вартість даного предмету».¹³³

З церков забирали все, що тільки попало під руки, ба навіть зривали золоту чи срібну окову євангелій. Правда, можна підходити до цього дуже скрайньо, що євангеліє може сповняти свою службу без кутих золотом обкладинок, а давати причастя можна, не кінечно, срібною чи золотою ложечкою чи з срібної чи золотої чаші. Але церковні приписи були інші. Ані духовенство, ані миряни не могли з порушенням приписів погодитися. В ході реквізицій було очевидним, що йшлося не про вилучення церковних цінностей на закуп хліба для голодуючих, а радше, щоб знищити церковний реманент та унеможливити богослуження згідно з церковними приписами.

На початку цієї кампанії Комітет Допомоги Голодуючим друкував звідомлення у своїх Бюлетенях, у центральній пресі у Харкові та в льокальних часописах про хід реквізиційної кампанії та деталі

¹³⁰ «Правда», ч. 95, 30 квітня 1922.

¹³¹ «Правда», ч. 166, 27 червня 1922.

¹³² В.В. SZCZESNIAK, *The Russian revolution and religion; a collection of documents concerning the suppression of religion by the communists, 1917-1925*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1959, p. 17-18.

¹³³ «New York Times», 26 February 1922, стор. 3:3.

про те, що було забрано згідно з декретом Калініна чи Петровського. Такі звідомлення мали на меті інформувати населення про багатства церкви та викликати проти-церковну опінію з одного боку та одобрення урядової акції з другого. Але публікування інформацій про конфісковані цінності «викликало зворотній вплив — хвилювання серед людей та обурення проти советської влади і через те випуск бюлетенів був припинений і «вичерпних інформацій про пограбування всіх церков — не маємо».¹³⁴

З тих відомостей, які дісталися на сторінки московської преси, годі відтворити повний образ того, що діялося в Україні та скільки дорогоцінностей було забрано з церков, костелів, синагог та інших домів молитви. Завдяки цим неповним інформаціям, що друкувалися в московській пресі та в закордонній, як і в деяких авторитетних споминах свідків тих подій, можна тільки приблизно накреслити, які stratи понесла Україна в людях, майні, а головно в історичних та мистецьких пам'ятках, яких уже ніяк не вдасться відтворити.

Не зважаючи на терор, населення, у своїй основній масі, не приглядалося спокійно цьому насильству. Місцями воно влаштувало пляновану оборону, а місцями вона виявлялася у спонтанних розрухах. В багатьох місцях вірні і духовенство намагалися заховати бодай частину церковного реманенту, таки в церкві, на церковному подвір'ї, або навіть по приватних домах. Про зникнення церковних цінностей писалося багато в советській пресі із двох причин, щоб ствердити відсутність деякої частини цінностей у церкві в процесі реквізиції, а також щоб кинути обвинувачення на людей, що стояли близько коло церкви, як на злодіїв тоді, коли вони намагалися зберегти частину майна не для себе, а для Церкви.

Опір мирян виявлявся у різних формах. В багатьох місцях миряни й духовенство намагалися прямо не допустити реквізиційні комісії до церков. І так, «у селі Розділ Першотравневого повіту Одеської губернії у травні 1922 р. під час роботи комісії по вилученні церковних цінностей стали бити на сполох. Натовп, що зібрався, намагався вбити голову виконкому. Робота комісії була перервана», — як це стверджують советські джерела.¹³⁵ Коли стало ясно, що жодні протести не зупинять уряд перед конфіскацією церковних цінностей, нарід почав ховати бодай частинно те, що було

¹³⁴ Міллер М., «Знищення Православної Церкви більшовиками», *Український збірник*, Мюнхен, Інститут для Вивчення СССР, 1957, кн. 10, стор. 46.

¹³⁵ Н.В. РАСТОРГУЄВА, *назв. праця*, стор. 88.

необхідним для богослужень. «Факти приховування церковних цінностей або неповної віддачі їх були у всіх монастирях і церквах України».¹³⁶

У відповідь на це в щоденнику «Правда» появилася стаття з вимогою, щоб «за цілість церковних цінностей зробити відповідальними особисто всіх церковників та старостів, які заряджують церквами. Нехай вони відповідають за пропавші цінності перед революційним трибуналом в терміновому порядку так само як вбивники, яких обтяжують обставини. Нехай кара для них буде скоро і безпощадна» — закликала «Правда».¹³⁷

З другого боку треба також підкреслити, що не було легко заховати церковні цінності, тому що в церквах були інвентарні книги, в яких було списане усе церковне майно. Але люди зверталися до різних засобів, щоб рятувати століттями надбані церковні скарби, які, хоча і знаходилися в церкві, були гордістю цілої парафії. «Щоб не здавати церковне майно, духовенство часто приховувало інвентарні книги й описи. У Преображенському соборі у Вінниці зникли 11 аркушів інвентарної книги; у місті Кам'янці — описи цінностей. У Київській губернії церковні ради двох монастирів не дали інвентарних книг довоєнного часу; в Одеському катедральному соборі не знайшли опису церковного майна».¹³⁸ Одночасно в пресі появилася інформація про зникнення церковних скарбів у поодиноких церквах і монастирях. В Києві, наприклад, у Михайлівському Золотоверхому соборі, — як повідомляла «Правда», — «губерніяльна комісія для вилучення церковних цінностей... виявила брак багатьох предметів великої вартости».¹³⁹ Після таких повідомлень наступала стереотипна фраза «Справу передається в революційний трибунал, щоб притягнути винуватих до відповідальности».¹⁴⁰ Декілька днів пізніше появилася друга вістка, що «київські органи справедливости арештували архимандрита Тихона, ієромонаха Інокентія і благочинного Серафима, яких обвинувачено в затаюванні цінностей» згаданого монастиря.¹⁴¹

Випадки затаювання церковних цінностей були доволі часті. про що своєчасно повідомляла советська преса, визнаючи це як

¹³⁶ Г.Л. СЕМЕНКО, *назв. праця*, стор. 105.

¹³⁷ «Правда», ч. 70, 28 лютого 1922.

¹³⁸ «Коммунист», 28 квітня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву, *назв. праця*, стор. 89.

¹³⁹ «Правда», ч. 86, 20 квітня 1922, стор. 2.

¹⁴⁰ «Изъятие церковных ценностей», «Правда», ч. 93, 28 квітня 1922.

¹⁴¹ «Правда», ч. 108, 17 травня 1922.

крадіж, хоча це не робилося для приватної наживи. І так, 6 травня московська «Правда» повідомляла, що «в Одеському соборі після вилучення в ризницях знайдено заховані духовенством цінності, а в архіві собору скриньку срібла та цінну чашу. Устійнено також, що вночі перед вилученням в багатьох церквах переведено крадіжі. В часі обшуку у настоятеля Іллінського монастиря знайдено золото грецької церкви, а в стіні відкрито замуровану масу дорогоцінностей».¹⁴² «В часі вилучування цінностей у Преображенській церкві в Полтаві виявилось, що частина цінностей була захована. Винуватих притягається до відповідальності».¹⁴³ «В селі Зуївка Дебальцевського повіту (Донеччина) священник разом з церковним старостою заховали церковні цінності на дзвіниці»,¹⁴⁴ а в Катеринославському Успенському соборі частину золотих та срібних речей церковного вжитку було заховано в скриню і дерев'яну діжку й закопано в архиєрейському саду.¹⁴⁵

В деяких церквах, хоча і вдалося дещо заховати, але на доноси ревізійна комісія поверталася знову й робила повторні обшуки, які звичайно кінчалися не тільки викриттям захованих цінностей, але також арештами запідозрених. І так «при повторному обшуку Христової церкви в Одесі, в архиєпископських покоях відкрито багато цінностей захованих священниками в часі вилучування».¹⁴⁶ Подібні випадки траплялися в різних повітах України, і тоді агенти ІПУ арештували все духовенство даної церкви, а також і т.зв. «церковний комітет» і вкидали до в'язниць, де в супроводі неймовірних тортур вимагали зізнань про те, де згадані речі заховано.

Але навіть і самі зізнання не рятували нікого, а кари були дуже жорстокі. В Чернігові вже в половині травня 1922 р. в Революційному трибуналі відбувся суд на «групою духовенства з міста Ніжина за те, що вони заховали 220 срібних підвісок з дорогоцінними каменями та інші цінності. Весь цей скарб знайдено в помешканні церковного старости та скарбника Твердовського, якого засуджено тюрмою в домі примусових робіт на 5 років, ігумену Введенського монастиря Онущенко на три роки, протоієрея Вербицького на два роки, а ключницю Шабанову на один рік».¹⁴⁷

Не пройшло усе спокійно і в Полтаві. На Благовіщення духо-

¹⁴² «Правда», ч. 102, 10 травня 1922, стор. 4.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ «Коммунист», 28 квітня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву у назв. праці, стор. 89.

¹⁴⁵ «Безбожник», 21 грудня 1922, цитує Н.В. Расторгуєву, *цит. тв.*, стор. 89.

¹⁴⁶ «Правда», ч. 106, 14 травня 1922, стор. 2.

¹⁴⁷ «Правда», ч. 111, 20 травня 1922, стор. 2.

венство, а головно миряни, влаштували протест проти вилучування церковних цінностей, в якому взяло участь «близько 180 купців-самодурів та навколишніх куркулів» — повідомляла «Правда».¹⁴⁸

В Полтаві вже в перших днях квітня «був влаштований суд над церквою, що відмовилася здати свої дорогоцінності в користь голодуючих». На лаві підсудних були священник Єлейний, диякон Зоїконоспаський і церковний староста Заїкин, яких обвинувачено в тому, що вони закликали на сільських зборах не віддавати голодуючим церковних золотих речей. Суд засудив Єлейного позбавленням волі а Заїконоспаського і Заїкіна до дому примусових робіт на шість місяців».¹⁴⁹ В тій же самій Полтаві настоятеля Троїцької церкви Зеленцова, обвинуваченого в тому, що він «приховав цінності храму колишнього кадетського корпусу віддані йому на збереження», які він мав би був передати за кордон. Революційний трибунал розглянув його справу і «за контрреволюційну діяльність антирадянську агітацію і опір радянській владі при вилученні церковних цінностей, Заленцов був засуджений до розстрілу».¹⁵⁰

Вже з кінцем березня «Известия», як орган найвищої влади в РСФСР, в одній із своїх редакційних статей п.н. «До питання про вилучення церковних цінностей», погрозували, що «советська влада показала, що там, де того вимагають народні інтереси, вона зуміє, якщо зайде потреба, ужити твердої руки».¹⁵¹ Про твердість советської влади ніхто не мав сумнівів, але найгірше було те, що «народні інтереси» це не було те, що хотів народ, але те, що хотіла комуністична партія. На це питання зовсім правильно звернув увагу кореспондент «Ди Нью-Йорк Таймс», який, закінчуючи новинку про декрет про вилучення церковних цінностей, писав: «В кожній країні, за виймком Росії, публічна опінія вирішила б це питання, але тут публічна опінія засвоїла собі «мудрість мовчанки», якщо вона колинебудь взагалі мала змогу виявитися».¹⁵²

Про події пов'язані з вилученням церковних цінностей в Україні загальний образ важко представити через брак тогочасної української советської преси взагалі, а зокрема провінційних чи льокальних пресових органів. Те що до нас дійшло, це звичайно події з більших міст, як Київ, Харків, Одеса тощо, які продісталися на сторінки мос-

¹⁴⁸ «Правда», ч. 94, 29 квітня 1922.

¹⁴⁹ «Известия», ч. 90, 26 квітня 1922.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ «Известия», 3 березня 1922.

¹⁵² «The New York Times», 26 February 1922, стор. 3:3.

ковської преси, а зокрема «Правди» та «Известій». Що діялося по українських селах, по малих містечках і по їхніх домах молитви, а особливо по віддалених від людських осель монастирях, не відомо. Можна тільки догадуватися, що жорстокість і безоглядність со-ветської влади там була не менша, як по великих центрах.

Зрештою, треба мати на увазі, що саме в той час в Україні про-довжався повстанський рух й усюди стояли московські залоги. І у зв'язку з тим Москва там застосовувала жажливий терор. Крім різних московсько-советських військових з'єднань в Україні грасували також ще й відділи т.зв. «продовольчої армії», яка переводила «продразвйорстку», забираючи всі харчові продукти для Росії. В до-датку до того північно-західні губернії України, де врожай був не поганий, були завалені втікачами не тільки з південних українських губерній, де голод десяткував українське населення, але також і вті-качі з Поволжя, з Росії, які вважали Україну невичерпним резервуа-ром харчових продуктів.

Розглядаючи спротив українського населення проти реквізицій церковних цінностей, у контексті загальної політичної та мілітарної ситуації, стверджуємо брак належної документації. А все ж таки на базі навіть тієї документальної інформації, яка продісталася на Захід, поза кордони ССРСР, доводиться ствердити, що Україна вия-вила чимало мужности в обороні своїх релігійних святощів, в обо-роні своїх історичних пам'ятників, свідків української культури й цивілізації.

(Продовження в наступному числі)

ВИБРАНІ ПИТАННЯ
(ANALECTA)

ДОЛЯ МИТРОПОЛИЧОГО АРХІВУ
В ЧАСІ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Про історію Митрополичого Архіву від 1914-1917, чи радше до 1929 року пишуть три автори. Найперше редактори книжки: «*Царський вязень*», яка вийшла у Львові 1918 року. Другим був Павло Зайцев — «*З фільму спогадів*», Бльомберг 1950. Вкінці дякон Василій ЧСВВ (Бурман), «*Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*». Рим 1966.

Редакційний Комітет, якого членами були — Юліян Дзерович, Василь Лициняк, Теодозій Лежогубський, Володимир Масляк і Кирило Студинський, у вступі до книжки «*Царський вязень*» писали: «Ув'язнення і заслання Ексселенції галицького Митрополита, Андрея гр. Шептицького, є одним листком з історії мартирології Унії. Треба було за всяку ціну передати, по змозі, як найвірніший образ цього насильства грядучим поколінням, бо вістки порозкидувані по часописах, передавані з уст до уст, не тільки що не давали повного образу, але і легко могли затратися серед повені великих подій, що розвиваються перед нашими очима. Цю роботу взяв на себе редакційний комітет. Використав він усі часописні вістки, оповідання наочних свідків та хвилевих товаришів неволі Митрополита. Комітет знає, що ці вістки не повні, бо не дають образу тих страждань, які переходив Достойний Вязень тоді, коли цілком відтятий від світа, проводив тяжкі дні неволі в мурах тюрми. Та тут вже не вина комітету. Тут міг би заговорити тільки Цей, що терпів та Він про це не радо говорить. Один Бог їх знає і «Приведе на суд», яким судитиме народи світа».¹ І закінчують такими словами свою працю: «На цім кінчимо книжку. Рішено її видати в світ у домі д-ра Стефана Федака дня 16 вересня 1917 року, коли члени Комітету повитання прийшли подякувати своєму Голові за провід і працю. Хвилі привитання були такі ясні і чудові, що рішено їх увіковічнити не тільки для пошани Князя Церкви, Його терпінь і праці, але й для утривалення в пам'яті цієї згармонізованої однодушності і безмежної радості української Громади, виявленої з нагоди повороту «Царського Вязня» на рідну землю. Віримо, що це був початок нашого обновлення на щастя української землі! Редакційний Комітет».²

¹ *Царський Вязень*, стор. 4.

² *Там само*, стор. 194.

Після звільнення митрополита Андрея з царської тюрми Тимчасовим Урядом, Митрополит приїхав до Петербурга, де зразу занедужав і пролежав цілий місяць у ліжку. Потім поїхав на Україну, до Києва, а по поверненні до Петербурга, старався упорядкувати греко-католицьку Церкву, а найважливіше відбув Синод і іменував першого екзарха греко-католицької Церкви в Росії — в особі ієромонаха студита Леоніда Фьодорова.

Боже Провидіння заздалегідь подбало, що митрополит Андрей мав під рукою потрібні документи для виконання таких історичних діл як іменування екзарха для Росії і відбуття Синоду. Про знайдення Митрополитом в Петербурзі, в 1917 році, цих потрібних документів так занотовують в «Царському Вязні» «наочі свідки та хвилеві товариші неволі Митрополита»: «З вибухом революції (в березні 1917 року) вдерлася товпа людей до міністерства (внутрішніх справ) та почала дерти всякого рода документи. В її руки попав також архів Митрополита, що складав ся з десяти бляшаних скринь, одного куфра і великого, плетеного коша. Товпа переломила кіш, почала виймати з него папери та дерти на кусники. На щастє, навинув ся хтось із впливових людей, який знав, чий се архів і оборонив його перед знищенєм, почім забрала сей архів Академія наук на переховок, де він приміщений по нинішній день.

У свобіднім часі заходив Митрополит до Академії Наук і переглядав свій архів. Розходило ся Князеви Церкви головно о те, щоби найти документ, яким Рим уповажнював Його до управи греко-католицької Церкви в Росії.

Пошукування не були даремні. Митрополит найшов згаданий акт і виказав ся перед латинськими єпископами, що має власть в границях Росії, чого вони доси не признавали. Було се декому з них не на руку, але хиба не лишало ся їм нічого иньшого, як погодити ся з дійсностю.

Чи се не незвичайна подія? Дивними дорогами веде Бог справи та виконує у своїм часі відвічні, пляни мимо людського ворогованя, злоби, чи впертости. Царські власти хотіли знищити унію в Галичині і тому вивезли Митрополита в Росію, щоби успіх був лекший і певнійший. Тепер виявило ся, що забрано Митрополита хиба тому, щоби Він уладив в Росії уніятську Церкву, яку нова, революційна власть легалізувала.

Царський уряд забрав архів Митрополита і завіз його до Петрограду, хиба на се, щоби наш Князь Церкви міг виказати ся у рішаючій хвилі, що Він має з Риму власть, управлять греко-католицькою Церквою в межах Росії. Все те, що люди хотіли обернути на зло, або шкоду, Бог повів иньшими дорогами на хосен справи».³

Другий спогад про віднайдення Архіву митрополита Андрея в Петербурзі написав в 1949 році в Німеччині проф. Павло Зайцев п.н. «Сім скринь з підковами». Він в березні 1965 року прислав Блажен-

³ Там само, стор. 54-55.

нішому Йосифові частину своїх спогадів п.н. «З фільму спогадів» Зошит 1 з такою присвятою: «Високопреосвященному Владиці Кардиналові Йосифові Сліпому з просьбою прочитати стор. 27-31 спогади про Митрополита Андрея. З глибокою пошаною посилає автор. Мюнхен 5.III.1965». А крім того проф. Зайцев дописав: (Антикварний примірник. Спогади не вийшли у світ!).

Супровідний лист проф. Зайцева з 11.III.1965 з Мюнхену звучить так: «Еміненці Владико Кардинале! Навмисне з запізненням вітаю Ваше Високопреосвященство з приводу надання Вам Найсвятішим Отцем кардинальського звання, бо як би це я зробив був вчасніше, то лист мій загубився б був серед сотень інших, а тепер Ви його, мабуть прочитаєте. Цим листом я прошу Вас прочитати мої спогади про св. пам'яті Вашого Святителя — Владику Андрея. Знаючи про Ваш глибокий пієтет для Нього, я переконаний, що цей скромний причинок до Його біографії Вам буде дуже цікаво прочитати. Не знаю, чи Ви мене пам'ятаєте, а тому дозволяю собі пригадати, що Ви самі, а ніхто інший, показували мені Вашу улюблену Академію, мальовила, що її оздоблювали, між іншим — і праці нашого спільного приятеля — Петра Холодного-сеньора, над могилою якого я промовляв у Варшаві у Вашій присутності. Бажаю Вам найкращого дару Божого — *здоров'я!* Сам я кінчаю 79-ий рік життя, часто хворію, але всетаки працюю — деканую тепер в УВУ. Тяжка й невдячна праця! Але поки Господь жити дозволяє, треба своє тягло тягти!... Прийміть, Високопреосвященіший, побажання успіхів у праці на Вашій духовній нині. З глибокою пошаною Павло Зайцев».

Сім скринь з підковами

В один із слотних днів революційного березня 1917 року двері царських апартаментів на петербурзькому Николаївському вокзалі широко відчинились, щоб прийняти не амбасадора якоїсь держави і не якогось коронованого гостя, а щоб впустити вчорашнього царського в'язня — Владику Митрополита Андрея. Слідом за Ним до великої старомодної залі потоком вливались делегації всіх українських установ і організацій Петербургу.

Всіх представляв Владиці Голова Національного Комітету О.Г. Лотоцький. Церемонія не тривала довго, а перед її закінченням мене представлено Владиці вже вдруге — як зв'язкового від Комітету, як особу, що має помагати Йому в залогодженні різних справ в урядових установах столиці.

Замешкати мав Владика в палаці римо-католицької курії, у біскупа Цепляка, куди й просив мене на другий день прибути.

Змученого подорожжю Митрополита я застав у ліжку. Він висловив припущення, що у нього починається грипа, але вчорашня зустріч дала Владиці стільки милих вражень, що він був у веселому настрої, багато говорив і все підкреслював, як це добре сталося, що такий, один з найбільших може в історії Європи переворотів, від-

бувся майже без пролиття крові. Коли Владика скінчив, я сказав Йому, що приношу дуже радісну вістку і оповів те, що прочитаєте нижче.

...Кілька днів тому, саме ранком того дня, коли остаточно замовкла стрілянина на вулицях, мене збудив телефон. Це мій колега, росіянин Поляков просив мене негайно прийти до Академії Наук, до її великої конференц.-залі, — казав, що я потрібний як експерт і помічник, і що мене чекає подвійна радість. Інтригуючи мене, він не хотів сказати, в чому справа. Я поспішив до Академії, від якої жив досить близько.

Сходи, що вели до Конференц.-залі були забруджені вуличним болотом, а входові двері були розчинені наостіж. При дверях я побачив молодих науковців Полякова (*) й доцента Ільїнського, а на залі кількох салдатів і кілька сірих людських постатей, що старалися вирівняти звалені течки й «діла» в синіх обгортках, що купами лежали нерівними рядами на паркеті величезної залі. Замість того, щоб дати мені відповідь на запитання, що це тут діється, обидва колеги підвели мене до якихось скринь з білої бляхи, — ніби цинкових, але посріблених чи понікельованих. Їх було сім і віко кожної з них було оздоблене мідяною підковою.

— Що це таке? — спиталися мене обидва: як Ти гадаєш?

Я відповів: — Думаю, що це — архів Митрополита Шептицького. Його герб — підкова!

Дві дужі правиці дали мені по приятельському ляпасові кожна, так що й плеча нагрілись.

— Я казав, що відразу вгадає, — сказав Поляков. І вони мені оповіли історію минулої ночі.

Вони йшли вночі через Чернишов міст і завважили, що будинок царської охранки освітлений, а по залах миготять якісь тіні. Вони догадалися, що це якісь люди вломились до охранки, щоб грабувати, і тоді вони самі поспішили туди ввійти, щоб переконатись, що там діється. В одній з перших заль вони наткнулись на ці сім скринь, з яких дві були розкриті, а частина паперів, що були в них, була розкидана по підлозі й потоптана. Це були старі грамоти з вислими печатками й інші старі рукописи.

Так! — натовп шукав, що можна було б зграбувати...

Тоді Ільїнський і Поляков кинулись по залах і почали скликати людей, які крім паперів нічого не знаходили в ампірних шафах аж під саму стелю, що стояли під стінами всіх кімнат. Влізши на стіл, Ільїнський виголосив гарячу промову, закликаючи грабіжників до громадянського чину:

— Товариші! — загорлав він: та ж тут історія цілої нашої революції! Тут історія солітніх страждань нашого народу! Рятуйте ж ці цінності! і т.і.

Треба сказати, що революційний натовп спалив тоді не один! архів.

(*) Поляков займався бібліографією історії театру (українського теж).

Дивною є психологія юрби! Ті самі люди, що чверть години тому прийшли до цього будинку, щоб грабувати й нищити (серед них були й випущені з тюрем кримінальні злочинці), — кинулись тепер виконувати накази двох інтелігентів, що кликали їх до цілком ідейного чину.

Поляков встиг порозумітися телефоном з президентом I-го Відділу Академії Наук О.О. Шахматовим, і той дозволив перевезти архів Головного Жандармського Управління до Академії. Одна група грабіжників приїхала була до Охранки вантажним автом і тепер до того авта юрба переносила архів. З'явилися і інші вантажні машини, і всю ніч люди працювали, перевозячи дорогоцінні історичні матеріяли до храму науки. Ільїнський і Поляков відїхали останні зі скринями митрополита Андрея та з найціннішими картонними коробками, де були справи Кирило-Методіївського Братства, акти справи Петрашевського, а з нових — акти слідства про смерть Распутіна.

Тепер я розмовляв з ними — захриплими, змученими безсонною ніччю, і ми радились, що зробити з архівом Митрополита. Вони передали опіку над ним у мої руки.

Так, це була велика радість! Другою було те, що я міг вивчити справу Кирило-Методіївців і скопіювати не всі ще тоді опубліковані її документи.

Я пішов до помешкання Шахматова і, довідавшись, що він уже встав (хоч не спав пів ночі), попросив дозволу з ним бачитись. Він саме голився, але прийняв мене і згодився на мою просьбу-пропозицію — вилучити архів Владики Андрея з жандармського, до якого львівські культурні скарби зовсім не належали і були лише депозитом. Тут же він написав записочку до проф. Є.О. Вельтерса, директора Слов'янського Відділу Бібліотеки, щоб він прийняв скрині Митрополита для збереження.

За півгодини я сам із вахтерами Академії переносив уже дорогоцінну збірку до Слов. Відділу.

Скінчивши своє оповідання, я сказав:

— Тепер, Владико, Ви можете, коли лише схочете, оглянути Ваше дорогоцінне майно, долею якого напевно весь час журилися.

Радість Владики була така велика, що її не опишеш. Він піднісся з подушок, сів на ліжку, проказав коротку молитву і, подякувавши мені, сказав, що як тільки зможе, зараз же зложить візиту Шахматову.

Увечорі я вдруге був у Владики. Він так гарячкував, що навіть трохи маячив. В Нього вчепилася паскудна петербурзька інфлюенца, яку особливо тяжко переносять люди з інших місцевостей. Лікуватися не хотів. Я привіз з собою всі ліки, що їх уживали в таких випадках у Петербурзі і, підтриманий о. пралатом Юриком, що супроводив Митрополита від часу вивезення Його зі Львова й ув'язнення, змусив таки Владика прийняти лікарство й добився навіть того, що Він дозволив себе натерти водою з сіллю й ароматичним оцтом. На третій день він уже видужав, а ще за яких 2-3 дні звичайним одноконним візником ми поволі їхали Невським Проспектом до Академії.

Ні автом, ні пароконним екіпажем не схотів їхати. Оглядався ввесь час на всі сторони й випитувався, повз які це будинки ми проїжджаємо. Цікавили Його всякі палаци, і я казав візникові об'їхати навколо Зимовий Палац.

Шахматов зустрів Владика на сходах (година візити була точно визначена). Цікава була ця зустріч двох аристократів крові й духа. Маленького зросту учений поруч масивної, огрядної постаті велетня-митрополита здавався ліліпутом. Розмовляли вони може з годину. Владика говорив по-українському, про що Шахматов сам його просив. Шахматов — по-російському іноді вставляючи українські слова і речення, які він вимовляв з московська. Владика дуже дякував Шахматову за все, зроблене ним для збереження львівських українських культурних установ (Шахматов оповідав про місію до Львова члена-кореспондента Академії — історика Шмура, який зробив все, щоб забезпечити НТШ й інші установи від всяких посягань окупаційних — військово-політичних і адміністративних російських чинників).

За годину я вів уже митрополита через амфітеатр академічних заль просто до Слов'янського Відділу, щоб уникнути виходу на вулицю і тяжких для Владики сходів, — Він уже й тоді припадав на одну ногу й ходив спираючись на моє рамя.

Коли ми переходили через велику Конференц-залю, я попросив Владика спинитись і приніс Йому теку справи «Україно-Слов'янського Товариства» — тобто кирило-методіївців. Я вийняв зі справи Костомарова писаний його рукою текст «Книг Битія», і на останній сторінці його Владика сам прочитав:

«І встане Україна з домовини й буде Непідлеглою Річчю Посполитою»...

— Які цікаві часи ми переживаємо! — сказав Він і, обнявши мене за плечі, притиснув до себе.

...В Слов'янському Відділі Владика зустріли директор Е. Вольтерс і мій колега, пізніший литовський прем'єр-міністр Вольдемарас. Після короткої конвенціональної розмови і коротких оглядин бібліотеки, де м.і. були зосереджені 60.000 томів книжок і часописів, друкованих українською мовою, Владика попросив показати Йому архів у скринях.

Вахтери вже розставили їх півколом на підлозі в великому передпокої. Коли Владика увійшов туди, я відхилив віка двох скринь, розв'язаних ще грабіжниками в Охранці, і з одної з них від поривчастого руху моєї руки випали на підлогу кілька пом'ятих грамот — одна з розтоптаного випилою печаттю...

Владика був дуже схвильований. Він підніс високо в гору руки і в цій позі, що нагадувала постать гнівного біблійного пророка, урочисто сказав:

— Най Бог благословить тих, що знищили се царське барбаринство!...

По мінутівій мовчанці, всі інші, на пропозицію п. Вольтерса — не перешкоджати Владиці, вийшли геть, зачинивши двері, і ми залишилися лише вдвох. Тоді Владика, якому тяжко було нахилитись,

попросив мене розв'язати одну з більших скринь (вони були різних розмірів трохи довші — до метра й більше — і трохи коротші). Потім попросив розсунути щільно вкладені зверху папери й сягнути рукою до дна. Рука моя вперлась у верству грошей, я набрав повну пригорщу, підніс її вгору і по підлозі покотились дві-три золоті монети. Вся пригорща була повна золотих імперіялів, соверенів, люїдорів, десяти-доларівок і т.і. Я наблизився до Владики і сказав: — Візьміть, Владико, це ж Ваші гроші, а вони Вам тепер потрібні. (Все дно скрині повне було золота — нових і старовинних монет).

Владика відступив на кілька кроків, замахав руками на знак незгоди і майже гнівно сказав:

— Ні, ні! Волосинки не візьму! Кладіть назад! Хай все буде так як було!

Я мусів послухатись. Але ясно було, що все, що жандарми забрали у Владики під час трусу у Львові, все, що повигортали в його присутності з шуфлядок його письмових столів і «секретерів», — все так і приїхало до Петербургу, де ніхто до скринь тих не заглядав. Заспокоївшись, Владика перепросив мене за гнівний тон, сказавши, що я маю свою рацію, але він воліє взяти все це «легально» — за згодою тимчасового російського уряду, до якого з цим звернеться.

В інших скринях, як переконався Владика, теж ніхто нічого не рушив. Владика мав надзвичайну пам'ять. Коли я відчинив останню чи передостанню скриню, Він сказав:

— Тут, під дрібним листуванням з Ватиканом, мають бути *valeurs mobilières*...

І справді цілими сувоями я витягав їх — всякі облигації різних банків, переважно віденських, різних позичок, — особливо багато було облигацій земельного банку чи земельної позички... Було цього тут на мільйони корон! Деякі з них «розкрутились», і ми їх знову акуратно позвивали, а я позв'язував шнурками.

Потім скрині закрито. Вахтер побіг купити шнурів і за якийсь час добре обв'язані скрині Владика печатав своїм перстеном, а Вольтерс мідяною печаткою Бібліотеки Академії. Один кінець шнурка печатав Владика, другий — Вольтерс. Потім скрині занесено на найдальшій кімнати і поставлено на вільних бібліотечних полицях.

...За кілька днів Владика поїхав до Керенського — тоді, здається міністра справедливості (отже й генерал. прокуратора) в кабінеті князя Львова. (Не ручуся, що саме цей портфель мав тоді Керенський. Може вже й тоді був військовим міністром).

Справа йшла про виїзд Владики з Росії до Львова, який тоді уже не був у російських руках.

Засадничо Керенський згодився на це, але казав, що має цю справу обговорити з «колегою» Мілюковим (мін. закорд. справ) і певними військовими чинниками («двійкою»), але висловив упевненість, що справа буде полагоджена позитивно. Натомість, коли Владика підняв питання про свій архів, Керенський, який до того часу весь час «позував» — пиндючився й говорив з патосом, — тут відразу захвилювався, закукурічився і категорично відмовив викона-

ти просьбу Владики. Він казав, що це може викликати різні небажані поголоски, що будь-що-будь Митрополит — підданий ворожої держави, що перевизити документи під час війни... Ця справа вимагала б довгого обміркування і т.д. Довідавшись, де архів, він сказав, що йому нічого не загрожує, а що справу цю полагодиться після війни...

Коли ми відїхали, Владика сказав:

— Не подобався мені цей пан...

Невисокого росту, з «їжачком» на голові, самовпевнений фразер і демагог, Керенський в цьому випадку не піднісся вище рівня провінціального «юристи». Революційна Росія і царська Охранка подали одна одній руку.

Після того я недовго був у Петербурзі. 4 мая я виїхав до Галичини. З дозволу Владики я сказав Шахматову, що є в скринях з підковами. Шахматов пильнував їх особисто. У вересні три чи чотири дні я був в Петербурзі саме тоді, коли Керенський не допустив до столиці ген. Корнілова, щоб потім ганебно втікти від большевиків. Архів Владики тоді був на місці.

Що з ним потім сталося?

Вольтерс поїхав на свою Литву. Шахматов, змушений сам рубати дрова й недоїдати, невдовзі вмер. У Слов'янському Відділі засіли червоні комісари науки.

У 1924 чи 1925 році д-р Іларіон Свенціцький їздив до Петербурга по той архів. Що він привіз до Львова, — не знаю. З Владикою я бачився разів 5 чи 6, але якось про це не було розмови.

Сумніваюсь я, щоб Свенціцькому пощастило привезти до Львова золото. Може й повернулись папські буллі й наші княжі грамоти та інші безцінні старі документи, що були в тому архіві, але сьогодні і це все — теж не наше.

Все розбазарено. Все гине.

Сім скринь з підковами — лише один з фрагментів в загибелі пам'яток нашої культури.

Їх власник Митрополит Андрей Шептицький гербу «Підкова» уже п'ять літ тому спочив вічним сном.

Але живуть ще Керенський і Хрущов. Керенський монтує єдиную-неделімую з новою охранкою, а Хрущов зі своєю гне й ламає підкови наших душ.

Але серед них є й будуть — незломні. Лише на них і надія!»

Третій автор, що подає відомості про віднайдення Архіву Митрополита Андрея в Петербурзі в 1917 році, це диякон Василій (Бурман), бенедиктинець з Нідеральтайх в Німеччині. Він у своїй праці «*Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*», що вийшла в 1966 році в Римі, в серії «Научних і літературних публікацій СТУДІОН» Студитських монастирів. Пише, що після державного перевороту в березні 1917 року товпа почала нищити і палити всякі документи в «Охранном Отделении Министерства Внутренних Дел». Хтось припадкового звернув увагу на дерев'яну скриню, повну старих рукописів, документів і різних паперів. Вистачило тільки кинути погляд на цю скриню з документами, щоб зрозуміти, що документи в

скрині не мають нічого спільного з горючою установою. Цій невідомій особі, що перша звернула увагу на скриню, не тільки вдалось врятувати її перед вогнем але й доставити до Академії Наук і передати її відомому славістові, академікові А.А. Шахматову, що колись був помічником князя П.М. Волконського в Саратовському Губерніяльнім Земстві.

В тій скрині був Архів митрополита Андрея Шептицького, цінні документи, його урядова і приватна переписка. Цей Архів, на наказ міністра внутрішніх Справ Н.М. Маклакова в 1914 році забрала російська жандармерія з митрополичої палати у Львові. В Академії Наук цей архів переглянув Д. Дорошенко і по повероті митрополита Андрея до Львова повернув йому його власність.⁴

В часі війни проф. Дмитро Дорошенко працював в «Комітеті південно-західного фронту Всеросійського Союзу Міст» і від 1915 року йому доручено допомогу населенню на самому фронті, що тоді переходив через Галичину. У зв'язку з цим він перебував у різних містах Галичини. В 1917 році «Тимчасове Правительство» (князь Львов) призначило його крайовим Комісарем Галичини і Буковини. Перебуваючи в Петербурзі в 1917 році він довідався про звільнення митрополита Андрея з тюрми і зараз поїхав його відвідати. Митрополит хотів негайно їхати з ним до Галичини і проф. Дорошенко відмовив його від цього, мотивуючи тим, що його поява там, де ще вся стара військова влада сидить на місці, ті що колись його висилали зі Львова, — може мати небажані наслідки й викличе різні прикрі непорозуміння. Митрополит погодився з думками проф. Дорошенка і дав йому список різних призначень на духовні посади, обсадження парохій та різні накази і листи до духовенства в Галичині. А проф. Дорошенко заявив Митрополитові, що відтепер буде контактуватися тільки з ним, як з законною духовною владою греко-католицької Церкви.

Про це все написав проф. Дмитро Дорошенко в книжці «Мої спомини про недавнє-минуле» (1914-1920) Мюнхен 1969, стор. (104), однак нічого не згадує про Митрополичій Архів і про його перевезення до Львова.

Натомість про це згадує, при кінці своїх спогадів проф. Зайцев, що в 1924 чи 1925 році д-р Іларіон Свенціцький їздив до Петербурга по той архів. А диякон Василій каже, що після мирного договору Польщі з советами в 1921 році, велися переговори в справі музейних і архівних речей, які в часі війни забрали царські солдати. І у зв'язку з цим Архів повернено в 1928 році. На коверті з письмами екзарха Леоніда Фйодорова митрополит Андрей написав: «Архів був виданий Советами в 1928 році д-рові Свенціцькому, а мені повернено в січні 1929 року, але деякі листи (екзарха Фйодорова і) багато документів пропало».⁵

о. І.Х.

⁴ Диякон Василій, *Леонид Федоров*, стор. 311-312.

⁵ Покидая Петроград, митрополит не мог взять с собою архив. Он оставил

ЄПИСКОПИ НА РУСІ ПЕРЕД ХРЕЩЕННЯМ КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА

В перших сторіччях

Блаж. Патріярх Йосиф, по освободженню з советської каторги і приїзді до Риму, в першій своїй промові на II-му Ватиканському соборі, 11 жовтня 1963 року, сказав:

«Ставши з глибокою смиренністю перед Вами, Достойні Отці Собору, мушу заявити, що хоч я появляюсь перший раз, то однак не як нова людина, тому що мене поручають мої світлі попередники, які були присутніми на перших Вселенських Соборах, слідами яких я вірно ступаю. З наших українських земель давньої Русі-України Київської вже на першому Вселенському Соборі в Нікеї (325 р.) були Теофіл — єпископ Іотів і Кадм, — єпископ Босфорського Королівства Південної України, між християнами, серед яких були не лише грецькі колоністи, але також і дуже численні Скити — наші предки. В цій Босфорській Державі володіла свобода визнання християнської віри, ще перед медіоланським едиктом (313 р.).

На Собор до Константинополя (381 р.) прибув з міста Херсону на Кримі єпископ, як рівнож пізніше були єпископи на Соборі Ефезькому (431 р.), Халкедонському (451 р.) і Константинопольтанському (II-му 553 р.). На I-му Ліонському Соборі (1245 р.) нашу Церкву заступав митрополит Петро Акеревич, який визнавав нашу вселенську віру і приніс сумні вістки про навалу Монголів. Тоді велика небезпека жадливих знищень загрожувала цілій Європі від монгольської навали. І дійсно підо впливом митрополита Петра і на зазив папи Іннокента IV всі вірні в тривозі щиро молилися: «від жорстокости Татар, хорони нас, Господи».¹

зтот огромный ящик с бумагами на хранении в Академии Наук. Впоследствии, по мирному договору с Польшей, советское правительство возвратило архив. Спустя четырнадцать лет он водворился обратно на своем старом месте. На конверте с письмами о. Леониды из Каменецкого монастыря митрополит Андрей сделал своей рукой пометку: «Архив был выдан Советами в 1928 году Д-ру Свенцинскому, а мне возвращен в январе 29 г., несколько листков из них и много других пропало». Там са-мо, стор. 341.

¹ Apparens omni cum humilitate coram vobis, venerabiles Patres Concilii, debeo fateri me apparere prima vice quidem, sed non ut hominem novum, quia commendant me illustres mei antecessores, qui praesentes erant in primis Conciliis Oecumenicis et horum vestigia fideliter premo. Ex nostris terris ucrainicis antiquae Rus-Ucrainae Kioviensis iam in primo Concilio Oecumenico Nicaeno... interfuere Theophilus episcopus Gothorum et episcopus Cadmeus Regni Bosporici Ucrainae meridionalis inter christianos quorum erant non solum colonistae graeci, sed etiam numerosissimi scythae, proavi nostri. In qua enim

Про участь єпископів на перших Вселенських Соборах з давніх українських земель точніше написав проф. Степан Томашівський у «Вступі до Історії Церкви на Україні» (1932). З його думками і висновками погоджується проф. Микола Чубатий, «Історія християнства на Русі-Україні» (1965).

Томашівський Степан, пишучи про Іотів, каже, що вони прийшли в II стол. з півночі в Причорномор'я. Потім нападали на задунайські провінції (Мезію, Тракію і Македонію), а навіть в Малу Азію (Бітинія, Галатія, Кападокія). Крім матеріальних здобуктів, вели з собою багато полонених християн, зокрема з Кападокії, між ними і священників. Про одного з них, св. Евтиха, говорить принагідно св. Василій В., що як кападокієць цікавився долею своїх земляків у далекій Іотії. Сам Константин В. був прихильний місійній праці серед небезпечних сусідів. Вели її два найближчі єпископимитрополити: «скитський» у Томах (тепер Констанца) і мезійський у Маркіянополі (тепер Преслав), і аріянський єпископ Іотів-Ульфіл, правдоподібно кападокійського роду.

Про стан християнства серед Іотів свідчить факт, що на I-му Вселенському Соборі в Нікеї (325 р.) був єпископ «Іотії Теофіл». Ті християнські Іоти вже тоді не кочували на наддніпрянських степах, а сиділи біля таврійських і босфорських християн. Одним із наслідників єп. Теофіла був єп. Унила, поставлений при кінці IV стол. св. Іваном Золотоустим, тоді константинопольським архієпископом. Це відомо з одного послання св. Івана Золотоустого, в якому також згадується, що Іоти мали в Константинополі свій монастир і мабуть звідси походили їхні єпископи.²

Мимо всіх тяжких ударів, які зазнали Іоти від орди Гунів в 375 році, вони зберегли в себе християнство та стали провідною християнською спільнотою в Причорномор'ї. До них мабуть відносяться слова св. Єроніма († 420), що «холодна Скитія огрівається жаром віри», і слова Теодорита, що писав про св. Івана Золотоустого († 407), що він провадив місійну працю серед Скитів-кочовиків.³

Згадку про готську єпархію стрічаємо пізніше в VIII стол., що Іоти з більшою частиною Таврії були тоді під пануванням Хозарів і старалися визволитися з тої залежності. Згадується і про смерть їхнього єпископа св. Йоана Готського, що похований в монастирі св. Апостолів у місті Партенит.⁴ Готська єпархія доповнилась вірними північного Приозів'я, Таманського півострову та Криму і в VIII стол. стала вже митрополією з сімома єпархіями по всій просторій хозарській державі (з Ітилем у гирлі Волги включно). Як довго існувала митрополія, точно не відомо. Можливо до упадку хозарської держави. Готська єпархія завжди була підпорядкована Візантії, і

civitate Bosporica regnabat libertas christianae fidei etiam ante Edictum Mediolanense.

Ad Concilium Constantinopolitanum... venit ex oppido Chersonesi in Crimea: episcopus, et ita etiam postea erant episcopi in Concilio Ephesino..., Chalcedonensi... et Constantinopolitano... Патріярх і кардинал Йосиф, *Твори*, том XII, Рим 1981, стор. 86.

² Томашівський Степан, *Вступ до Історії Церкви на Україні*, стор. 17-237.

³ Чубатий Микола, *Історія християнства на Русі-Україні*, стор. 72.

⁴ Томашівський Степан, *цит. твір*, стор. 23-24.

пізніше, хоч маленька та одинока, титулувалася митрополією. В нових сторіччях, вона зіллалася з теодосійською (кафською) на Кримі, і згадується про цю невеличку Церкву ще в XVII стол.⁵

На I-му Вселенському Соборі в Нікеї (325) разом з готським списком Теофілем був і єпископ «Босфору-Кадм». Від V стол. перед Христом до IV стол. по Христі існувало Босфорське царство і його центром був Керч (грецький Пантікапей); воно включало давні грецькі колонії над Чорним морем, Таманський півострів, Приозів'я і Підкавказзя. Коли мова про босфорського єпископа Кадм, не знати, чи йдеться про осідок його катедри чи про всю його провінцію. Перед тим це був головний терен місійної праці *св. ап. Андрея*. В 480 р. Пантікапей став столицею Босфорського царства, в VI стол. був вже в границях візантійської імперії, від VII-IX стол. володіли ним хозари, потім печеніги. В 1084-1094 *Пантікап* був осідком єпископства.⁶

Суроожська єпархія на Кримі (тепер Судах), що постала в III стол., виросла з босфорської. До неї можна приложити те місце в Тертуліяна, в якому між християнськими народами названі також Скити й Сармати. Найдений в Босфорі нагробний камінь з 304 року свідчить, що тут вже перед медіолянським едиктом (313) панувала для християн повнота віри. Один з наступників єпископа Кадм згинув трагічно 344 року під розвалинами церкви в Нікомидії, (в часі землетрусу), куди він вибрався на синод. На Вселенських Соборах в Константинополі і Ефезі (431) був босфорський єпископ *Евдоксій*.

Нема згадки, про участь на першому вселенському соборі в Нікеї єпископа Херсонесу (Корсуня). Перший єпископ Корсуня — *св. Єфрем*, прибув туди, з доручення єрусалимського єпископа на початку IV стол. Опісля працювало там 5 проповідників, по черзі: *Василій, Евгений, Агатодор, Еллідій, Етерій*. А в часі собору в Нікеї апостол Корсуня *св. Капітон* дав тривку основу корсунському християнству і його єпископській катедрі.

Реєстр пізніших корсунських єпископів неповний. З IV стол. є вістка, що на II-му Вселенському соборі в Константинополі (381) один з трьох представників «Скитії», побіч єпископів томського (в Добруджі) й анхіальського (в Болгарії), був єпископ «терсонітанський» *Етерій*. Тут мабуть мова про корсунського єпископа, а вже напевно треба сказати, що *корсунський єп. Лонгин* брав участь у соборах: Ефезьким (431) і Халкедонським (451) та у двох синодах того часу. На V-му і VI-му соборі в Константинополі були також *корсунські єпископи: Стефан і Юрій*. *Херсон став митрополією, коли у VIII стол.* розбудував церковне життя на південнім побережжі Криму через створення двох нових єпархій в Судаї (Суроож, Судах) і в Фуллі.⁷

⁵ Там само, стор. 24. Див. Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 73.

⁶ *Słownik Starożytności Słowiańskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, tom 2, pag. 28.

⁷ Томашівський Степан, *цит. твір*, стор. 27-28. Див. Чубатий Микола, *цит. тв.*, стор. 74-75.

В періоді слов'янських апостолів

Дійшли до нас випадкові вістки з початку X стол. про три походи якоїсь Русі в X стол. на Чорне море (на побережжя Криму, на мало-азійські береги і на Царгород) та про охрещення Русі. Про напад Русів на Царгород згадує патріарх Фотій та про те, що вони потім повернулися і прийняли радо *єпископа і пастиря*.⁸

Ці відомості доповнює письменник-імператор Константин Порфірородний, що був візантійським імператором 905-959, написав твір «Василь Македонянин». (Василь був від 866 року співрегентом цесаря Михайла, а від 867 року володів сам і усунув Фотія з патріаршого престолу). В згаданому творі він писав: «І войовничий та безбожний народ Русів цар Василь щедрими дарунками золота, срібла і шовкових одеж нахилив до переговорів, намовив їх охреститися і зробив так, що вони прийняли *архиепископа*, якого поставив патріарх Ігнатій».⁹

Хорватський вчений А. Мандура знайшов частинний грецький текст оповідання про те, як охрестився народ *Eosiv* і це опідання називається «Хроніка Мандури». В тій хроніці згадано, що імператор Василь Македонець з великою радістю прийняв присланих людей і післав їм *архиепископа*, а з ним ще дві особи — Кирила й Атанасія».¹⁰

Про висилку єпископа на Русь в часах імператора Василя Македонця говорить арабський літопис.¹¹

Більше істориків східної Європи твердять, що в 860-тих роках маємо діло з християнізацією не київської Русі, але чорноморської та приозівської Русі із столицею в Тмуторокані.

І 1891 році Де Боор оголосив каталог єпископств константинопольського патріархату і список єпархій готської митрополії (в околиці Озівського моря) і в ньому вичисляється місто Таматарха, грецька назва єпархії Тмуторокані, столиці Руського Каганату. Той каталог віддає стан з часу около 870 року. У всіх пізніших списках єпископств X-XI стол. грецька Таматарха (Тмуторокань) фігурує як

⁸ Голубинский Е., *История Русской Церкви*, Москва 1901, стор. 51. Див. Томашівський Степан, *цит. твір*, стор. 64-66. ІСАІВ Петро, *Звідки Русь-Україна прийняла християнство?* Філадельфія 1952, стор. 53. ЧУБАТИЙ Микола, *цит. твір*, стор. 85. ГЕОРГИЕВ Емил (Софія), *Письменность Рсссов*. Slavistische Forschungen 6. CYRILLO-METHODIANA, *Zur frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963*, Böhmlau 1964, pag. 375-376.

⁹ ІСАІВ Петро, *цит. твір*, стор. 53. Див. «Висланий на Русь єпископ, по його словам (імператора Константина), зробив сильне вражіння на Русинів своєю проповіддю і багатьох охрестив». Грушевський Михайло, *Історія України-Руси*, том I, Нью Йорк 1954, стор. 404. В Києві «був вже архієпископ в часах Аскольда й Діра, якого вислав був туди патріарх Ігнатій за володіння імператора Василя Македонця». НАГАЄВСЬКИЙ Ісидор, о. д-р, *Рівноапостольна свята Ольга-Олена княгиня й володарка Русі-України*, Філадельфія 1955, стор. 30.

¹⁰ ГЕОРГИЕВ Емил, *цит. твір*, стор. 377-378.

¹¹ Там само, стор. 379.

осідок єпископа, згодом архієпископа аж до кінця XII століття.¹²

Знаємо про три напади Русі, в половині IX стол., на Амастриду на південному березі Чорного моря (Житіє св. Георгія Амастридського) на Сурож на Крижі (Житіє св. Стефана Сурожджого) і на Царгород (послання патріярха Фотія). З того видно, що Русь тоді була більш грізною і небезпечною для Візантії ніж хозари і тому виглядає видно, що в 860 році імператор Константин висилає Константи-на і Методія на вертати далеких хозар над Волгою, а не грізну, небезпечну і ближчу Русь.

Вже Н.Н. Ламанский у своїй праці «Славянское Житие св. Кирилла, как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. (Петроград 1915 [Журнал Минист. Нар. Просвещ. 1903] VI і XII) висловив думку, що хозарська місія св. Кирила і Методія в дійсності була місією на Русь. Таку можливість допускає і М. Грушевський.¹³ Св. Кирило і Методій перед своєю місією на Крим на вертали на християнство македонських слов'ян і болгарів, проповідуючи слово Боже по слов'янськи і вже тоді переклали Євангеліє на слов'янську мову. За руською, а не хозарською місією солунських братів промовляє і те, що при описі їх побуту в Крими найбільше місця займає їх розмова з ученим русином, який показав Кирилові «руські письмена». І коли Житіє згадує, що у висліді своєї місії св. Кирило охрестив «до двухсот чадій», то треба припускати, що ті «чадія» були русинами, яких мову місіонарі знали, а не хозарами, яких мови вони щойно вчилися. Можливо, що то св. Кирило підплив Дніпром аж до Києва і поблагословив київські гори, а не св. Андрей як записано в легенді з XII стол.¹⁴

За тим промовляють ще такі факти:

1. Арабський письменник Ібн-Хордадбег оповідає (в другій половині IX стол.), що руські купці називають себе християнами.
2. На могилі київського князя Аскольда, якийсь християнин Ольма побудував церкву, а на могилі поган церкви не ставлять.
3. Константин Порфірородний називає єпископа Русі архієпископом, а це значить, що має на думці якийсь більший край.
4. Арабський літопис Массуді каже, що руський князь Дир є християнин і частина його підданих, є християнами.¹⁵

В 863 році солунські брати Кирило і Методій приїхавши на Моравію, поставили собі два головні завдання: повернути якнайскоріше слов'ян на християнство і вдержати церковну незалежність від шмецьких дієцезій. Щоб сповнити перше завдання, переклали на слов'янську (староболгарську) мову св. Письмо, латинську Службу

¹² Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 98-99.

¹³ «Можливо одначе, пише Грушевський, що місія на Русь і дипломатичні зносини з Хозарією були складовими частинами тої самої дипломатичної акції, яку розпочало візантійське правительство по інциденті 860 року для забезпечення себе від подібних несподіванок, і тому злилися до купи». Грушевський Михайло, *цит. твір*, стор. 405.

¹⁴ Ісаїв Петро, *цит. твір*, стор. 53.

¹⁵ Там само, стор. 54.

Божу і тексти головних богослужб, які взяли з грецького обряду. Шойно учні Кирила і Methodія переклали грецьку Сл. Божу, і її поширили, щоб сповнити друге завдання солунські брати прямували до створення окремої митрополії тих земель. В 867 році папа Адріян II одобрив їх слов'янську Службу Божу та їх понад трирічну працю і висвятив Methodія на єпископа, а у 870 році створив для Моравії і Паннонії окреме архієпископство з Methodієм на чолі, з титулом архієпископа Сирмії, якому мали підлягати як місійні терени всі слов'янські землі. Отже слов'янські краї одержали свою окрему церковну ієрархію і так постав слов'янський обряд,¹⁶ що був самостійним твором, посередним, між римським і візантійським. Архідієцезія Methodія сягала поза Карпати аж до ріки Бугу і Стрия (допливу Дністра).¹⁷

Що методіївське християнство скоро зростало і поширювалося далеко, свідчить факт, що папа Іван VIII призначив аж кількох єпископів-суфраганів для Methodія. Імена п'ятох з них подає біографія Климента, учня св. Methodія, кажучи, що учителями пресвітерів були: Горазд, Климент, Наум, Лаврентій і Ангеляр. Ім'я шостого, німця — Віхінга, відоме з документу папи Івана VIII, а про сьомого Андроніка згадує початковий Літопис.¹⁸

Також інші наші історики (Томашівський, Чубатий, Ісаїв) твердять, що наслідником св. Methodія на архієпископському престолі був Горазд, якого поручав сам Methodій ще за життя. А о. Степан Пап (за Огієнком) подає, що Горазд разом з кількома іншими були висвячені на єпископів в Царгороді, в часі побуту там Methodія в 881-882 році. (*Початки християнства на Закарпатті*, стор. 109). По кількох роках діяльності архієп. Горазда, з невідомих причин, прогнано методіївських слов'янських духовних з Моравії. Methodієві учні опинились в Болгарії, де їх радо прийняли.¹⁹ Натомість Ісаїв твердить, що до Болгарії втекли ті Methodієві учні, між ними: Климент, Наум і Ангеляр, що з тих сторін походили.²⁰ А духовенство, що походило з великоморавських територій, не спішилось до незнаной і чужої Болгарії, і воно переходило на північне Підкарпаття,²¹ Краківщину, Сандомирщину і Перемищину²² та й треба припускати, що поза Карпатами осів котрийсь з Methodієвих єпископів-помічників і висвячував нових священиків.²³

Літопис Нестора каже, що Володимир Великий 990-го року оснував город Володимир над рікою Бугом і «церков св. Богородицу сборную (єпископську) древяну постави». Ніконівський літопис (I, 105) доповняє ту вістку і каже, що в місті Володимирі поставив князь Володимир єпископа Степана. А колишній єпископ Володи-

¹⁶ Там само, стор. 15.

¹⁷ Там само, стор. 17.

¹⁸ Там само, стор. 16.

¹⁹ Там само, стор. 18.

²⁰ *Słownik Starożytności Słowiańskich*, tom 2, pag. 423.

²¹ Ісаїв Петро, *цит. мсип*, стор. 30.

²² Там само, стор. 31.

²³ Там само, стор. 30-31.

мирський, а від 1714-1728 київський митрополит Лев Кишка, в своїх «Записках» подає список перших володимирських єпископів, перед єпископом Степаном: 1. *Іван*, 2. *Антоній*, 3. *Анотій*, 4. *Ходор*, 5. *Гелій* і 6. *Степан*. Отже, перед єпископом Степаном було вже п'ятьох єпископів, з осідком мабуть в Сандомирі (при гирлі Сяну), бо про костел св. Якова в тому місті пише К. Сейковський в своїй праці «Dni goczne S. Zakonu kaznodziejskiego», Краків 1742): «Костел св. Якова, перший і найдавніший в Сандомирі, був перед відданням Домініканам *руської релігії*, в якій відправляла Русь свої богослужби і мала свої похорони, як це пізнати з багатьох каменів перед великим віттарем. На тих каменях є *чотири мосяжні мітри*, а *п'ята* вправлена по середині». З цього висновок, що в костелі (колись церкві, в якій відправляла Русь) св. Якова в Сандомирі поховано п'ятьох єпископів слов'янського обряду. А від часів князя Володимира Великого нема ніяких вісток, щоб у Сандомирі було єпископство східного обряду, отже, поховані методіївського походження, єпископи жили перед Володимиром. Число їх 5 згоджується з числом попередників Степана, вчислених митрополитом Левом Кишкою. Мабуть князь Володимир переніс осідок єпископства з Сандомира до новооснованого ним городу Володимира Волинського.²⁴

Також польський довголітній дослідник минулого Волині — Й. Гоффман (директор Музею в Рівному і редактор «Рочніка Волинського») у своїй праці «*Церква св. Василя у Володимирі*»,²⁵ твердить, що в місті Володимирі Волинському, *перед єпископом Степаном було 5 або 6 єпископів*.

Гоффман, йдучи за болгарською теорією каже, що князь Володимир ображений на греків за зволікання його вінчання з царівною Анною, прийняв церковну зверхність Болгарії, від якої сподівався більшої незалежності для Церкви. Цим зв'язком з Болгарією Гоффман пояснює іменування володимирським єпископом — болгарина Степана.

Для звеличення своєї владичої столиці, новий єпископ Степан побудував церкву св. Василя, на честь патрона князя Володимира-Василя, і побудував її на зразок церкви в Преславі. Гоффман детально зупинився на камінній плиті з невідчитаним написом, яка знаходилась у стіні при бічних дверях церкви. На його прохання, цей напис зроблений кирилицею досліджував проф. С. Томашівський, але його праця пропала в часі війни.

В 1960 році Гоффман надрукував працю «*Про початки латинського єпископства на Волині*»²⁶ і в ній пише, що, прийнявши гіпотезу, що Червенські Городи разом з Волинню належали до Віслян, а з ними до Великоморавської держави, можна прийняти як незаперечний факт, що на згаданих територіях існував східний обряд (*радше*

²⁴ Там само, стор. 25-26.

²⁵ Див. «Свобода», 18 лютого 1966.

²⁶ HOFFMAN J., *W sprawie początków biskupstwa łacinskiego na Wołyniu*, in «Sacrum Poloniae Millennium», tom VII, pag. 453.

слов'янський обряд — наша примітка) з римською літургією (Кирила і Методія з Моравії).

Тема про *слов'янський обряд* в Польщі в'яжеться з питанням, чи в Польщі існувала, окрема ієрархічна церковна організація. Дискусія на цю тему ведеться вже від XVI стол. між чеськими і польськими істориками. Чеські історики обороняють думку, що в Польщі був *слов'янський обряд*, а польські історики були противної думки. Однак після другої світової війни, поважне число польських істориків по інтензивних дослідях початків польської держави також вважають, що в Польщі існував *слов'янський обряд*.

Зокрема Кароліна Лянцкоронська, голова польського історичного Інституту в Римі у своїй праці про *слов'янський обряд* в Польщі (Karolina Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, виданий в 1961 році Папським Інститутом Східних Студій в Римі), основно розглянула існування *слов'янського обряду* в південній Надвислянщині і на Мазовші від IX-XII століття. З своїх дослідів вона робить висновок, що в Польщі існувала *слов'янська митрополія*, яка спершу не була польською церковною провінцією створеною для самої Польщі, тільки була частинно на польській території. До тої митрополії належали ті країни, що до 907 року належали до велико-моравської держави, й тому була вона частиною моравської митрополії св. Методія. А населення в західних Карпатах було руське з лемківським говором, спільним для населення північного й південного збіч Карпат, русини заселявали в XVI стол. Карпати недалеко Кракова, а Краків в другій половині X стол. належав до чеської держави. Племена шлезан, вислян і мазовшан, прийняли християнство *слов'янського обряду* перед їх прилученням до Польщі.²⁷

Лемки (зацілілі рештки оригінальних Білих Хорватів), найдовше зберегли *слов'янський обряд* велико-моравської Церкви, бо в карпатських горах їм легше прийшло його зберігати. Впертих християн *слов'янського обряду* в Польщі і Чехії називали визнавцями «руської віри», бо той обряд був загально зберіганий в сусідніх областях Русі, а церковно-слов'янську мову називали «руською мовою». З Русі, з *Перемішля*, зацілілі громади Лемків *слов'янського обряду* діставали церковну допомогу, і, зберігаючи *слов'янське християнство*, стали вважати себе за Русинів — і то всі Лемки по обох боках Карпат, уже в границях Угорщини.²⁸

«Згідно з свідченням достовірних історичних письмових пам'яток — писав о. А. Петрушевич²⁹ — початок введення Христової віри, в греко-слов'янському, обряді, в нинішній нашій батьківщині, відноситься до часів перших *слов'янських просвітителів* святих Кирила і Методія. Висилані ними проповідники, для поширення Хри-

²⁷ Андрусак Никола, його рецензія на книжку Кароліни Лянцкоронської. «Богословія» (1967), 207-210.

²⁸ Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 131.

²⁹ Петрушевич А.С., *О времени введения християнства на Галичской Руси*, Львов 1882, стор. 1.

стової науки в прикарпатських землях, що тоді належали до Велико-Моравської держави, охрестили в привіслянські області пануючого там слов'янського князя, підкореного мабуть великоморавським князем Ростиславом.³⁰ Межі згаданої Великоморавської держави, по цьому боці Карпат, доходили до ріки *Стрия* і до північного *Буга*, бо аж туди сягали границі основаного пражського єпископства в Чехії коло 974 року.³¹ Таким чином св. Володимир Великий, ще поганин в 981 році, як пише літописець Нестор, відбираючи Червенські городи з під володіння Ляхів, стрінув в тамошніх сторонах введене вже християнство, цілком імовірно, з єпископськими столицями в місті Кракові і Червені. Накінець св. Володимир по охрещенні, підкорив Галицьких Хорватів, йдучи туди рікою Дністром з двома єпископами для охрещення тамошнього народу. Підчас того походу, після знищення міста Червень, оснував він місто Володимир Волинський, де оснував руське єпископство, яке переніс там, здається, з Червеня».³²

В 1893 році професор львівського університету Іван Добрянський видав у Львові працю свого батька о. Антонія Добрянського († 1870) — *«Исторія єпископов трех соединенных епархій перемышльской, самборской и сяноцкой, от найдавніших времен до 1794 года»*. О. Добрянський, парох Валяви і перемиський крилошанин, на основі джерельних матеріалів перемиської Капітули, написав історію перемиських єпископів. В цій історії він пише: «Перемисьль з своїми околицями був спочатку частиною великої Хорватії, де в половині IX століття слов'янські апостоли Кирило і Методій з Моравії послали своїх учнів,³³ проповідувати Христову віру». «Правдоподібно ті проповідники зайшли до Перемисьля і там голосили Христову науку».³⁴

Про роллю наших предків з Підкарпаття і Закарпаття в християнізації цілої Русі присвятили більше уваги наші наукові дослід-

³⁰ Жизнеописание Св. Методія изд. П.І. Шафарик в Празі 1851, стор. 7, глава XI. Холмская Епархія, издатель А.С. Петрушевич, Львов 1867, стор. 1. Див. Петрушевич, *цит. твір*, стор. 1.

³¹ *Fontes Rerum Bohem.*, II, стор. 36.

³² Татищев В.П., *Истор. Росс.*, II, стор. 78.

³³ *Историческое рассмотрение вопроса, есть ли христианство в Богемии и Моравии через Методія по учению Греческия или Латинския церкви введено. В Будинь 1798*, стор. 5: «Они (С. Кирилл и Методій) рукоположиша довольно число священниковъ, християнство же паче и паче умножашеся. Сосѣдны народы пріише такожде християнское учение. Яко вони вездѣ християнство по учению Греческия церкви основаху и утверждаху, свидѣтельствуеъ, образъ церквей, яже сооружены быша въ Салезии, России. Во вся сии земли посылаху они проповѣдниковъ». STREDOWSKY, *Sacra Moraviae Historia*, Solisbaci 1710, том II, pag. 231: Tales sunt Apostolorum nostrorum missionarii: Bezza in Panonia, Wiznog in Sarmatia, Oswald in veteri Quadia (Silezia), Moznopan in Alpibus Valachicis. Добрянський Антоній, *цит. твір*, стор. 1.

³⁴ «Як основаніе самого города Перемисьля, так и введеніе віри християнской в нем губитьсѣ в глубокой старинѣ. Перемисьль со своими окрестностями составлял: первоначально часть великой Хорватии, в котору около половины девятого столѣтія апостоли славянскія Кирилл и Методій из Моравии учеников своих, яко проповѣдниковъ віри Христовой, послали. Віротно посѣтили проповѣдники тии и Перемисьль и голосили здѣсь науку Христову». *Там само*, стор. 1.

ники, в минулому столітті А.С. Петрушевич, Ю. Пелеш, А. Добрянський а в цьому столітті: Томашівський С., І. Огієнко, Чубатий М., Ісаїв П., о. Степан Пап і о. Борис Балик ЧСВВ.

О. Степан Пап, обороняє думку, що ієрархія «вже перед хрещенням Руси-України існувала в межах держави Володимира Великого і то на Історичному Закарпатті (яке звали тоді Болгарією).³⁵ Закарпатське священство ширило християнство на Русі-Україні, хрестило княгиню Ольгу і князя Володимира Великого та Русь-Україну і дало першу українську ієрархію»,³⁶ та й що закарпатські українці прийняли християнство від Кирила і Methodія ще перед їх діяльністю у Великій Моравії.³⁷

Св. Methodій перед своєю смертю назначив на свого наступника найвірнішого свого співробітника Горазда. Він був з Закарпаття, твердить о. Степан Пап,³⁸ був єпископом, а перебравши управу по Methodієй не пішов на Болгарію, а перейшов на рідне історичне Закарпаття,³⁹ став архієпископом. З Гораздом пішло багато учнів, між ними: Сава і Лаврентій, напевно оба єпископи, а з ними пішло багато священників, бо «вони знали, що на Закарпатті є єпархії, архієпископство і священство».⁴⁰

«Закарпатське священство — пише о. Степан Пап — хрестило княгиню Ольгу».⁴¹ Натомість проф. Томашівський твердить, що «факт навернення її (княгині Ольги) в Царгороді безсумнівний; різні взаємнезалежні свідчення, між ними одне сучасне, німецьке, говорять про це згідно».⁴²

Якщо «Історичне Закарпаття — як твердить о. Степан Пап — своїм священством і єрархією хрестило Русь-Україну і дало Русі-Україні перше українське священство і українську ієрархію» (188), то дещо тяжко пояснити, чому княгиня Ольга в 959 або 960 році вислала посольство до короля Оттона Великого і просила прислати до Києва єпископа і священників.

О. Пап подає цитату з книжки проф. І. Огієнка, «Українська Церква» (І, Прага 1942, стор. 45): «Треба звернути увагу на ролю закарпатських українців, що прийняли грецьке християнство за сто років перед нами, — Володимир добре знав про них, і міг також взяти собі й звідси потрібних йому священників, що говорили мовою, дуже подібною до мови киян». Проф. І. Огієнко навів оце думку

³⁵ Пап Степан, о., *Початки християнства на Закарпатті*, Філадельфія 1983, стор. 185.

³⁶ Там само, стор. 14.

³⁷ Там само, стор. 25.

³⁸ Там само, стор. 135.

³⁹ Там само, стор. 188.

⁴⁰ Там само, стор. 135-137.

⁴¹ Там само, стор. 14.

⁴² Томашівський Степан, *цит. твір*, стор. 70. Також Амманн, каже що княгиня Ольга була хрещена в Константинополі: «Nel 966 Adalberto divenne abate di Weissenburg in Alsazia: in questa abazia fu allora iniziata la cronaca conosciuta sotto il nome di CONTINUATOR REGINONIS. È questa che ci narra il battesimo della principessa Olga a Costantinopoli». AMMANN, A.M., *Storia della Chiesa Russia e dei paesi limitrofi*. Gorino 1948, pag. 8.

російського історика Церкви Є. Голубінського. Згаданою думкою не зайнявся ніхто... «А до помилкових висновків дійшли дослідники лише з тієї причини, що, як бачимо, не знали історії Закарпаття...».⁴³

Тимчасом «згаданою думкою» займався д-р П. Ісаїв у своїй праці: «Звідки Русь-Україна прийняла християнство?». Також наводить він цю саму цитату з книжки проф. І. Огієнка і ще два інші, наприклад: «Але можна припускати, що коли св. брати Кирило та Методій завели іншим слов'янам Богослуження живою тоді слов'янською мовою, то це Богослуження, спорадично, могло дістатися й до Києва, коли не під кінець IX-го віку, то вже в X віці. А св. Кирило, як знаємо, заходив і на південь наших земель».⁴⁴

Проф. І. Огієнко, покликаючись на Є. Голубінського, взяв до уваги, хоч і не у великій мірі, працю А.С. Петрушевича.

Дослідник давньої історії Перемишля о. Борис І. Балик, ЧСВВ, у своїй статті «*До історії найдавніших Церков у Перемишлі*», пише, що введення в Перемишлі Християнства в грецькому обряді, але слов'янською мовою, було зумовлене поширенням аж туди великоморавської держави, за володіння кн. Святополка коло 875 року. Якщо взяти до уваги, що в столиці Русі-Києві не було тоді зорганізованого єпископства, треба його шукати в західній частині Русі і таким осередком треба назвати Перемишль, а початок перемиського єпископства, треба виводити десь кого 899 року, із часів відновлення великоморавської митрополії, за володіння князя Моймира II. Солідну підставу до висновків про зорганізоване християнське життя в Перемишлі в X стол. дають розкопані, в 1956-1964 роках. фундаменти двох або трьох ротондних церков на Замковій горі, у її підніжжі та над Сяном.⁴⁵

В часах князювання Ольги

Переходячи до князювання княгині Ольги, її охрещення і *старання про ієрархію*, треба згадати, що згідно з старою традицією, вона вже в 952 році збудувала в Києві якийсь храм Св. Софії⁴⁶ і що вона була два рази в Константинополі в 955 і 957 році. Деякі історики (Томашівський Ст., Амманн А.) твердять, що вона стала християнкою в Константинополі, мабуть в 955 році, бо в 957 році приїхала вже з священником — о. Григорієм.

Папа Пій XII, у зв'язку з Ювілеєм 1000-ліття охрещення княгині Ольги, 20 лютого 1956 року написав апостольського листа, що починається словами: «Добре знаємо...»⁴⁷ до всіх українських католицьких єрархів у світі.

⁴³ Пап Степан, о., *цит. твір*, стор. 14.

⁴⁴ Ісаїв Петро, *цит. твір*, стор. 66.

⁴⁵ Балик Борис І., о. д-р, ЧСВВ, *До історії найдавніших церков у Перемишлі*, Богословія (1983), 73-74. Див. Німців Мирослав Д., *Археологічно-архітектурні розкопки княжого Перемишля*. В *Intrepido Pastori*, Науковий Збірник У.К.У., том XLII, Рим 1984, стор. 623-648.

⁴⁶ Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 185.

⁴⁷ AAS (1956), vol. XXIII, pag. 260-264.

Папа підкреслює, що то прегарна постанова відсвяткувати тисячоліття тої події, бо від часу хрещення св. Ольги починається християнська історія нашого народу. Започатковане св. Ольгою діло довершив її внук св. Володимир і не тільки зберіг єдність з католицькою Церквою, але й подбав про приязні і щирі відносини між своєю Нацією і Апостольським Престолом.

Підчас ювілейних святкувань — писав дальше папа Пій XII — очима душі побачите «перед собою Божі храми і церкви, що аж жалко сказати, сьогодні спрофановані, а колись в них ви заносили чимало гарячих молитов до Господа... згадайте своїх єпископів і священників, відсунених від свого уряду і влади, з яких одні померли, інші перебувають в тюрмах, а ще інші засуджені на заслання... Хоч теперішність темна, а майбутність непевна і тривожна, то не падайте духово... Ми певні, що Боже Провидіння, в своїй незглибимій мудрості, ставить те саме завдання, яке мали св. Ольга і св. Володимир, тобто привести східні (слов'янські) народи до Христової віри і єдності Церкви, дарма, що тепер неправда воює. Бо ж кайдани, терпіння, кривди, тихі мольби ваших страдників краще і голосніше сповіщають і проповідують розп'ятого Христа, вони линуць просто до Бога і випрошують свободу Церкві та прощення ворогам. Бодріться! Господь не дасть себе на наругу».

При кінці листа Папа згадує і стовп української католицької Церкви в цьому столітті: «Хай жива пам'ять про Божого слугу Андрея Шептицького, львівського архієпископа, буде запорукою і заохотою до Вітцівського і спільного дому всіх християн. Бо ж митрополит Андрей не мало працював і трудився, щоб привести нез'єдинених до єдності. Ми всі писали, що «він нічого більше не бажав, як засвідчити про свою повну відданість Святому Римському Престолові та й був готовий прийняти навіть мученичу смерть з Божої ласки за спасіння своїх вірних, яким посвячував всі свої сили і труди».

Кард. Е. Тіссеран, секретар Сх. Конгр. розсилаючи відписи цього апостольського листа всім адресатам, підкресливши роль св. Ольги і св. Володимира в навершенні східних народів, водночас зазначив, що те саме завдання тяжить і далі на нашій Церкві і нашому народі.

Друга поїздка княгині Ольги до Константинополя в 957 році скінчилася сильним дисонансом між Візантією і Руссю. На погляд кн. Ольги Русь уже дозріла до урядового заведення в ній християнства і княгиня дійсно думала про окрему церковну організацію своєї держави, однак не бажала цього многоважного діла віддавати у візантійські руки.⁴⁸ Є підстави думати, що в Константинополі кн. Ольга старалась про усамостійнення Київської Церкви на взір Болгарської. Видно, що це не було задовільно розв'язано,⁴⁹ бо незабаром по своїм повороті до Києва, може в 959 або 960 році, вона вислала посольство до німецького короля (пізніше цесаря) Оттона Великого, наймогутнішого з тогочасних християнських володарів, з

⁴⁸ Томашський Степан, *цит. твір*, стор. 70-72.

⁴⁹ Нагаєвський Ісидор, о. д-р, *цит. твір*, стор. 30.

проханням включити Русь церковно і⁵⁰ політично в союз із західно християнськими державами⁵¹ водночас просила прислати до Києва єпископа і священників слов'янського обряду.⁵²

Цілий ряд німецьких анналів і сучасна хроніка Регінона записала, що в 959 році прибули до імператора Оттона I послы від «королеви Руси Олени (таке було хресне ім'я княгині Ольги) і просили для руського народу єпископа...».⁵³ Оттон I правдоподібно порозумівся в тій справі з Римом. Опісля в празник Різдва Христового, в місті Франкфурті над рікою Майном, в присутності короля, монах Лібутій (з монастиря св. Альбана у Майнці) — був висвячений на першого єпископа для Київської Русі. Святив його бременсько-гамбурзький архієпископ Адальдаг, тобто представник тої митрополії, якої творцем був св. Ансгар та до якої належала місійна діяльність в скандинавських і балтійських країнах.

З незнаних нам ближче причин (може із-за трудного підготування місії) нововисвячений єпископ Лібутій не вибрався негайно в дорогу на Київську Русь, потім захворів і п'ятнадцятого місяця по хіротонії помер. Може причиною зволікання було те, що єп. Лібутій мав би перейти на слов'янський обряд, або його висилали з ціллю перетягати християн слов'янського обряду на латинський як у Моравії.⁵⁴ На думку Аммана припізнення спричинив спір між гамбурзько-бременським архієпископом Адальдагом і архієпископом Майнцу — Вільгельмом, хто з них компетентний провадити місійну працю на Русі.⁵⁵

Княгиня Ольга видно пригадувала потім своє прохання, бо Оттон I, за порадою архієпископа з Майнцу — Вільгельма, подбав про висвячення другого єпископа для Русі — Адальберта, який походив з того самого монастиря, що і св. Ансгар. Оттон I засобив щедро всім потрібним єп. Адальберта і вислав на Русь, як місійного єпископа правдоподібно через Балтійське море. До Києва він міг прибути десь під кінець 961 року або з початком 962 року, тобто 3-4 роки після того як княгиня Ольга вперше вислала до короля посольство в тій справі.⁵⁶

Княни гостинно прийняли єп. Адальберта.⁵⁷ Але в Києві він зрозумів, що доручення й пляни його німецьких зверхників — переконати княгиню Ольгу і бояр, щоб прийняли латинський обряд — не є до здійснення і він залишив Київську Русь. Єп. Адальберт і його

⁵⁰ ТОМАШІВСЬКИЙ Степан, *цит. твір*, стор. 74.

⁵¹ ЧУБАТИЙ Микола, *цит. твір*, стор. 182.

⁵² ІСАЇВ Петро, *цит. твір*, стор. 46.

⁵³ Там само, стор. 42.

⁵⁴ Там само, стор. 47.

⁵⁵ «Nel 959 mandò ambasciatori al re Ottone I per chiedere un vescovo. Sorse allora una questione fra i due vescovi tedeschi di frontiera, quello di Amburgo e Brema e quello di Magonza, perché ambedue pretendevano avere la supremazia ecclesiastica dell'Oriente. Ciò mostra fino a qual punto Amburgo considerasse "la strada che andava in Grecia" come il proseguimento di quella per l'Europa settentrionale». AMMANN, A.M., *Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pag. 8.

⁵⁶ ТОМАШІВСЬКИЙ Степан, *цит. твір*, стор. 71.

⁵⁷ НАГАЄВСЬКИЙ Ісидор, *цит. твір*, стор. 33.

священики були латинського обряду й мабуть не вміли служити слов'янську Літургію, яка вже вкорінилася в Київській Русі від часів Кирила і Методія. Про це, що методіївське християнство поширилось з Надсянщини далі на Схід, свідчить письмо папи Івана XIII до чеського князя Болеслава в справі заснування єпископства в Празі в 973 році. Рим заводив тоді латинську богослужбову мову й усував залишки слов'янського обряду серед західних Слов'ян. В згаданому письмі до кн. Болеслава Папа поручає вибрати священика латинського обряду, а не слов'янського,⁵⁸ як це є в Болгарії чи на Еусі». ⁵⁹ В 973 році Папа визнає, що Методіїв обряд — є обрядом Болгарії і Русі,⁶⁰ а це потверджує, що той обряд на Русі був поширений, що Русини були християнами і мали свою богослужбову мову.⁶¹

о. І. Хома

Bohoslovia 50 (1986)

р. 165-173

ЗАВДАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРИЧНОЇ НАУКИ НА ЕМІГРАЦІЇ

1. Тема, яку хочу порушити є широка. Я, одначе, хочу подати коротко деякі думки і звернути увагу на деякі моменти, які повинні б, на мою думку, лягти в основу нашої праці як істориків Українського Народу, що були обставинами змушені працювати поза межами Батьківщини, однак не повинні перестати працювати для неї, яку змушені були залишити.

Кожному, хто займається наукою, ще й до того історичною, є ясным, що він повинен робити, щоб наша історична наука принесла користь.

Як всяка наука так й історична наука є виявом духового росту народу, а коли візьмемо до уваги, що історія за старою мудрістю, є учительською життя, ясно буде, які великі завдання стоять перед українськими істориками, ще до того в сучасну, таку дуже критичну добу життя нашого народу і на рідних землях так і в розсіянні суцього. Отже, під тим кутом хочу формулювати свої думки. Нам треба повести нашу працю так, щоб вона, ця наша історія, була дійсно вчительською життя. Для осягнення нашої цілі, як першу умовину, ставлю нашу здисциплінованість, організацію і координацію праці.

Досі наші історики, можна б сказати, працюють одинцем, не-

⁵⁸ Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 93.

⁵⁹ ІСАІв Петро, *цит. твір*, стор. 36. Див. НАГАЄВСЬКИЙ Ісидор, *цит. твір*, стор. 32.

⁶⁰ ІСАІв Петро, *цит. твір*, стор. 39.

⁶¹ Чубатий Микола, *цит. твір*, стор. 94.

постійно і, навіть як вони гуртуються в одному чи другому науковому товаристві, навіть на терені такого товариства, — ця праця не є планова. У висліді наш науковий дорібок незначний. А до того, якщо взяти до уваги цілевість зумовлену потребами нашого народу, ці результати є незадовільні, недостатні.

Під сучасну пору існують такі наші наукові інституції, які займаються дослідями історії: Наукове Товариство ім. Шевченка з його Історично-Філософічною Секцією, Українська Вільна Академія Наук, існує окреме Українське Історичне Товариство, що видає журнал Український Історик, існує предмет Історії при Філософічному Факультеті Українського Вільного Університету. Останніми роками постали катедри Історії України при Гарвардському Університеті, при Торонтонському Університеті та при Едмонтонському Університеті. Також існують два осередки наукової праці в ділянці історичних дослідів в Римі — Видавництво ОО. Василіян з їхніми «Записками Чина св. Василя Великого», які досі видали цілий ряд томів документів із Ватиканських Архівів, що відносяться до історії нашої Церкви і Народу. В цьому велика заслуга пок. історика-архіваря о. Атаназія Великого та його співробітників. Другим важливим осередком став Український Католицький Університет заснований бл. Патріярхом і Кардиналом Йосифом Сліпим в 1963 році.

Блаженніший Йосиф сам людина високо вчена, бувший Ректор Богословської Академії у Львові, її незрівняний організатор, видавець Праць Гр. Католическої Академії і Праць Богословського Наукового Товариства і редактор журналу «Богословія», глибоко розумів потребу науки хотів, щоб і в центрі католицького світу геній українського духа дав свідоцтво живучості серед свого народу, а ще більше перед світом. При Українським Католическим Університеті в Римі видано цілий ряд праць поодиноких вчених та 14 томів Документів із Ватиканських Архівів, які свого часу збирав сам, чи при помочі співробітників Митр. Андрей Шептицький, а які остаточно видав Блаженніший Йосиф. Патріярх Йосиф відновив також журнал «Богословію», яка також містить праці з історичною тематикою. Український Католицький Університет зі своїм центральним положенням, та можливістю користати з великої власної бібліотеки та бібліотек Ватикану, з багатими архівами, може дати українській науці великі прислуги.

Всі ці названі інституції повинні створити яесь координуюче тіло, щоб пляново провадити наукові історичні досліди і не дублювати часом тієї самої праці. Навпаки, треба розробляти історичну науку на високому рівні, щоб вона здобувала довір'я і респект у чужих та була корисною для нашого народу та його науки. Без такої координації ми ще довго будемо губитись в причинках, бо не стане нам інтелектуальних сил, щоб творити щось велике, забракне нам фондів, щоб публікувати щось серйозне, чи то в українській мові, чи також з огляду на доступність для чужих вчених, в інших мовах.

2. Важливою справою нашої історичної науки це — потреба ви-

ховання молодого покоління і то в двох напрямках. Перше, щоб пишучи відповідні історичні твори, ми зуміли викликати прив'язання і любов до свого народу в нашого молодого покоління. Живучи серед досить сильного конкурентного доквілля, наші праці повинні бути на такому рівні, щоб викликували вони позитивні почування-прив'язання до свого народу, серед нашої молоді. Ми знаємо скільки то зробили праці: Грушевського, Аркаса, Дорошенка, Крип'якевича та інших наших істориків, не говорячи вже про великі впливи чужих істориків, що впливали на цілі покоління, не лише своїх співгромадян, але також і на чужих.

Черговим завданням українських істориків є подбати, щоб не забракло молодого нарібку українських істориків на еміграції. Цей новий нарібок істориків має стати не лише переємником нашого покоління, але передати той вогонь запалу до української історичної науки далішим поколінням та стати так само як колись Історія Русів, стимулом до шукання правди на рідних землях, в Україні. Історія Русів, як знаємо, стала надхненням для Тараса Шевченка.

Історія Русів формувала думки та ідеологію української інтелігенції і видвигала ідеологію української окремішності та права на самостійне культурно-національне й державно-політичне життя України» (*Велика Історія України*, ст. 595 – видання Тиктора). Тому слушно пише про неї Сергій Єфремов: «Любов до рідного краю, автономізм, демократизм, зненависть до всякого поневолення, були прикметами цього блискучого, палко із захватом написаного памфлету. Серед українського громадянства будив він приспану думку про волю рідного краю, він перший виразно поставив ідею державности України, через голови нездарних зрадників та перекинчиків переніс її в пізніші часи. «Історія Русів» була немов пророкуванням про близьке національне відродження України й оправдання його нового письменства, з якого те відродження почалося» (*Там же*, ст. 595).

Так, отже, треба нам писати історію, щоб вона могла викликати такі почування, які викликувала «Історія Русів». Бо чиж і нині не будуть актуальними слова, що їх автор вкладав в уста Полуботка: «Коли за всяку кров пролиту на землі, впімнеться її рід, то яка помста буде за кров українського народу, пролиту від крові гетьмана Наливайка до сьогодні, пролиту великими потоками тільки за те, що він шукав волі й кращого життя на своїй власній землі, й думав думками вродженими всій людськості» (*Там же*, ст. 595).

Гадаю, що тая маленька паралеля між «Історією Русів», а нашими сьогоднішніми завданнями, як українських істориків на еміграції, міг би вистачити, щоб стати дороговказом для нашої праці.

Черговим завданням українських істориків є виховати чи перевиховати доквілля вільного світу серед якого живемо, а який все ще не має ясного поняття про наш нарід, а якщо якийсь поняття має, то воно є фальшиве, дуже часто насвітлене чужими в некористь нашого народу. Це вже видно з того факту, коли приготовляємося до відзначення нашого Ювілею Тисячоліття Хрещення нашого народу св. рівно-апостольним Володимиром Великим. Скільки тут вже плута-

нини та претенсій нашого сусіда з півночі, що це його ювілей, бо «Володимир Великий це істинно руській князь»...

Серед чужинців, особливо на терені англосмовного чи іншомовного світу, є ще чимало таких, що виховані російськими істориками і вони все бачать поза границями Польщі, як російське, без огляду чи це буде; Київ, Чернігів чи інше наше місто. Очевидно, не все можна складати на тих чужих істориків та їхню історіографію чи навіть журналістів, які плутають історичні факти, що відносяться до Східної Європи, а зокрема до України.

Маю на увазі один факт з власного досвіду на одному визначному єзуїтському університеті, де мені приходилось студіювати історію Східної Європи. Професор Єзуїт визначний вчений, редактор Католицької Енциклопедії, так званої «суплементарі едишин», викладає історію Америки і на курсі про ріст американського націоналізму, подаючи перегляд різних націоналізмів (фашизму, націонал соціалізму чи гітлеризму), почав говорити також про російський націоналізм від Києва, Володимира Великого, Ярослава Мудрого і т. д. Слухачів коло 50. Я підношу руку і кажу, що я маю деякі завваження до його викладу, а саме про те, що він говорить про російський націоналізм, починаючи від Києва і Володимира, а чей-же Київ це українське місто, столиця колись Київської Русі, в 1918-тих роках столиця української незалежної соборної України, тепер столиця Української Радянської Соціалістичної України. Подав я йому цілий ряд історичних фактів завоювання України Росією, переслідування національних аспірацій українського народу, валуєвський закон, що «не було, нема, і не може бути української мови» (1863). Мимо тих всіх переслідувань таки українці проголосили незалежну Українську Республіку в Києві 1918 р. Вкінці поставив я професорові таке питання: Як Ви собі уявляєте, що місто, яке в Х-тому сторіччю було російське, стало в ХХ сторіччю столицею Української Самостійної Держави і чи треба було русифікувати через століття те, що в Х столітті було російське? Це проти засад всякої логіки. Присутні слухачі зрозуміли, що професор не прослідив справи як слід.

Професор Г. сказав менш-більш такими словами: я знаю, що Ви справу знаєте краще за мене, але на основі тих праць і літератури, яка мені доступна, я набрав такого погляду. А йому були доступні праці: Карповича, Рязановського, Вернадського (сина першого президента Української Академії Наук). На основі їхніх праць він знав, що Київ це старе російське місто. Цей професор був би також радо скористав із праць наших істориків, якщо б такі були йому доступні в англійській мові.

Отже, тут велике завдання наших істориків, написати не тільки історію України, але й цілої Східної Європи в правдивому об'єктивному навітленні, оперту на солідних джерелах, щоб не викликала підозріння, що це дешева пропаганда. І тон мусить бути достойний без зайвої фразеології.

Черговим завданням українських істориків є слідити за тими невірними інтерпретаціями нашої історії, які на ділі є фальшу-

ванням нашої історії. Тут перед ведуть російські історики, — підсоветські — червоні, та еміграційні — білі. Це також стосується наших менших сусідів, яких апетити на наші землі ще не притупились і вони все ще мріють про Закарпаття, Буковину чи Галичину — Західну Україну, як свою власність.

Наші історики в Советській Україні змушені писати так історію, як їм диктує партія, тобто директиви йдуть з Москви. Вони мусять писати в душі «єдиноеділимським» і під наказом Москви дуже іритуються, якщо наші історики на еміграції пишуть історію в правдивому світлі. Чи їхнє обурення шире — це інша справа. Не кожний є готов платити життям за правду. Ми мали найкращий досвід із працею Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи Русифікація». Написав правду і мусів каятися за правду. Навіть такий великий історик — самостійник, як проф. Іван Крип'якевич, у своїй праці «Богдан Хмельницький», що появилася з нагоди 300-ліття Переяславської угоди, мусів піддатись тій пресії. І, як каже проф. Оглоблин, «всі історики мусіли одноголосно висловити чужу директивну думку. Советська історіографія обстоювала політично-пропагандивну концепцію «возсоєдиненія України з Росією». Тоді коли вільна українська історіографія заперечувала ту тезу «возсоєдиненія» і підкреслювала договірний характер Переяславської угоди, як мілітарний договір двох держав України і Москви проти Польщі» (Оглоблин: *Український Історик*, рік 1965, ч. 1-2, ст. 5).

Будучи свідомими того, що наші колеги під советським ярмом не можуть опрацьовувати такі теми, які вони хотіли б і висловлювати свої думки, і робити висновки зі своїх дослідів так об'єктивно, як вони мали б і бажали б робити, ми історики на еміграції мусимо ту прогалину доповнити своїми студіями та інтерпретаціями. Головно тут йдеться про праці в чужих мовах, щоб світ пізнав правдивий історичний процес розвитку нашого народу та його вікові змагання до власного самостійного життя.

Як інтерпретуються наша історія під советською властю, маємо на те чимало доказів. Історичний Журнал, що виходить в Києві за рік 1966, ч. 2, має програму історії УРСР для клясів VII-X середньої школи. Вже перша київська доба має такі напрямні: «Київська Русь — колиска трьох братніх народів — російського, українського і білоруського. Древньоруська народність — єдиний корінь трьох братніх народів — російського, українського і білоруського». Все у них з одного кореня пішло, та й до одного кореня тепер спрямовується.

Наша інтерпретація мусить іти згідно з історичною правдою на тих же засадах, що їх виловив проф. М. Грушевський в 1904 році в статті п.н. «Звичайна схема руської історії і права раціонального укладу історії східного словянства». В цій статті проф. Грушевський обґрунтував погляд про самостійний процес історії українського народу, окремого від своїх сусідів, і походженням, і політичним, господарським та культурним життям.

В згаданій програмі для середньої школи в УРСР говориться про українські землі в XIV-XV ст. і щойно в тих часах сталось «утво-

рення української народності». До того часу української народності з сьогоднішнього наказу Москви не було, як окремої народності (*там же*, ст. 121). Так зложена в тому дусі, по партійній лінії, ціла програма аж до найновіших часів. Вона є в дусі московського імперіялізму і великоруського шовінізму. Очевидно, що нашим завданням є на ті речі звернути увагу та відповідними працями спростувувати їх, як історичні фальші.

Того рода праці є незвичайно великої ваги, коли взяти до уваги, що наші історики під советського властью є змушені писати під диктатом. Однак вони слідкують за нашими працями і їх чітко віднотують. Навіть, коли вони нас лають за «буржуазно націоналістичні ухили», як зрештою лаяли і лають наших великих попередників М. Грушевського, Д. Дорошенка та других, то всетаки я вірю, що всі українські вчені широко радіють в душі, що ми тут робимо роботу, якої їм там не вільно виконувати.

Доказом, що там слідкують за працями вчених наших на еміграції, є хоч би праця Я.Д. Івасевича п.н. «Братства та їх роль в розвитку української КУЛЬТУРИ В XVI-XVIII століття». В цій праці, що вийшла в Києві 1966 р., автор покликується на таких еміграційних авторів: Іван Мірчук, І. Власовський, Любомир Винар, Микола Андрусак (праця давніша) і праці, здебільшого, духовних, чи пов'язаних з Богословською Академією у Львові, як о. Володимир Фіголь і Борис Кудрик, обидві праці друкують в «Богословії», та оо. А. Петрушевич і Йосиф Застирець.

Отже, тамошні вчені слідкують за всім, що тут друкується, навіть як вони цитують еміграційних вчених з лайкою (як пр. проф. Чубатого за його деякі праці), і з тою лайкою передають думки істориків у вільному світі, — читач там знає, як їх інтерпретувати, хоча вони мають звичайно офіційний негативний характер.

Окрему увагу треба присвятити інституції, яка не має ніякого права в Україні, а це Українській Христовій Церкві. Правда, на диво, там їй присвячено більше місця, як можна б сподіватись, бо ж ця інституція цілковито поза правом, але вся писанина про Церкву Христову, чи то буде Українська Православна Церква, чи Українська Католицька Церква, — так немилосердно пофальшована з перекручуванням фактів, що аж годі це читати. А всеж таки ці Церкви відіграли в життю народу переважну роль, і то під кожним оглядом. Ніхто із чесних дослідників нашого минулого не може того недоцінювати чи замовчати. Можуть це робити тільки фальшивники нашого минулого.

Такі писання як Владимира Біласва: «Ночніє птиці», чи тогож самого автора у спілці з Михайлом Рудницьким: «Під чужими прапорами», чи «Правда про Унію» Ю. Сливки, є звичайними огидними пасквілями. Спотворена там світла постать Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького та всіх інших видатних наших духовників, як католицьких так і православних, які для кожного щирого українця були патріотами свого народу, його добродіями та дбайливими провідниками.

Завданням історичної науки у вільному світі є теж зібрати всі

факти, що відносяться до історії нашої еміграції. Ми ще доволі молоді емігранти, але літа йдуть, пам'ять людська заводить, багато цінних документів через неувагу пропадає і виходить таке, що ми, вклавши і свою велику частку в розбудову якоїсь країни поселення, чи працюючи в користь визволення нашого народу на рідних землях, не будемо колись знати, а радше наші нащадки не будуть знати, що їхні предки вложили в загальну скарбницю людського знання, чи економічного розвитку країни поселення. Під тим оглядом багато краще стоїть Канада, де вже є солідні праці про наше поселення таких авторів як Кисілевський, чи монументальна праця д-р Марунчака. В ЗСА, поза працею проф. В. Галича в англійській мові та деяких причинків в Союзних Альманахах, ми ще не маємо поважнішої праці про наше поселення в Америці, яка давала б повний образ нашого вкладу в життя цієї країни. Не диво, що дуже часто досягнення і праця наших людей іде на чужий рахунок. А можемо похвалитись не тільки працею наших піонерів вуглекопів, будівничих залізних шляхів, але також успіхами наших інтелектуалів, винахідників, які в різних ділянках знання вже гарно, не тільки себе особисто записали, але також як члени нашої спільноти. Дещо в загальних нарисах зібрав Соціологічний Інститут, який видав окрему книжку про «Українські Поселення», а тепер пригтовляється англійське доповнене видання.

Для успішної праці нам потрібно налагодити можливість користуватися тими архівними і бібліотечними фондами, які існують у вільному світі, а про які ми мало знаємо. Тепер вже існують гарні архівальні і бібліотечні осередки, як в Європі, так і в Америці та Канаді. В деяких бібліотеках знаходяться дійсно «білі круки», як, для прикладу, в музейній бібліотеці в Стемфорді, яка існує від 1935 року і її заснував другий з черги єпископ українців католиків в Америці митрополит Константин Богачевський. Створення центральної бібліотеки, чи бодай загального каталогу, який давав би орієнтацію, де, що знаходиться, дуже облегло б нам працю.

Реасумуючи сказане, я хотів би підкреслити, що нам треба посилити нашу працю в користь української науки, доповнюючи те, що наші історики в підсоветській Україні, не можуть зробити. І тут аж проситься навести слова патріярха української історичної науки проф. Михайла Грушевського, який, пишучи вступне слово до 150-го тому Записок Наукового Товариства ім. Шевченка, немов дав дороговказ, що і як робити історикам у вільному світі. Ці пропам'ятні слова написані в квітні 1929 року. Тодішню Галичину можна до певної міри порівняти до нашого положення у вільному світі, хоча не вповні, всетаки певна аналогія існує. Грушевський вітав НТШ із появою 150-го тому Записок НТШ коротко перед розгромом української науки в Україні, що наступив в 1930-тих роках, чого жертвою впав і сам Грушевський. Він чітко визначає ролі українських вчених поза Радянською Україною. Ось його слова: «Вихід 150-го тому Записок Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові в 56-ті роковини існування Товариства і в 40-ий (приблизно) рік його перетворення в Товариство Наукове — се пам'ятна дата, не місцево-

го, львівського чи галицького, а всеукраїнського, можна навіть сказати — всеслов'янського значення».

А даліше Грушевський пише: «А тепер коли ми вже маємо і українську Академію з титулом, признану в сій ролі культурним світом, і українська культура розгортається на всі, чи майже на всі ділянки людського життя — від дитячого захисту і сільської ради до вищих державних установ, академічної опери, державного театру і т.п. і українське мистецтво, наука, культура стають невідмінними учасниками всякого роду світових вистав, конгресів і т.д., а культурну українську роботу сповняють не приватні, громадські а державні установи Української Радянської Республіки, чи Товариство ім. Шевченка може вважати вивченою до краю своєю історичну місію? Сконстатувавши здійснення всього того, що в невиразних абрисах як даліші можливості носилося перед духовними очима його фундаторів, провідників 40-50 літ тому, може сказати собі «Нині отпускаєш», і заспокоїтись на ролі наукового товариства місцевого значення, здавши все важливіше на Всеукраїнську Академію та інші установи всеукраїнського знання? Ні, ніяк! Товариство ім. Шевченка, організуючи західно-українські сили, виходячи в своїй роботі від проблеми історії західно-українських земель, обслуговуючи наукові потреби місцевого громадянства в сій сфері, не може бути заступлене науковими організаціями Радянської України — якими б досвідченими і популяризаційними засобами вони не розпоряджали. А й проблеми загально-українського характеру дуже корисно і навіть необхідно бачити в аспекті взаємовідносин західних і східних земель, і самі взаємовідносини повинні обслідуватися під кутом зору Наддніпрянщини і Наддністріянищини, щоб про них можна було виробити собі об'єктивний суд.

Різні ділянки української культури, і так само — наукового досліду можуть розроблятися повніш і корисніш то в нашім українськім центрі, то в Західньо-Українськім. Тому без титулу (зн. Академії Наук), чи з титулом — що може також коли небудь прийти їй на долю — наша фактична західно-українська академія повинна далі продовжувати свою шановну і заслужену працю. В можливо тіснім контакті, оскільки їх дозволяють зовнішні обставини, лишаючи на боці якінебудь рахунки етикету чи амбіції, нині дві академічні установи повинні йти далі в високім науковім змаганні, координуючи свою роботу в інтересах народу і вселюдства».

Треба взяти до уваги, що Грушевський писав свою статтю до 150 тому Записок НТШ в добі т.зв. українізації, однак предчуваючи, що гряде розгром українського наукового і культурного життя, він виразно дораджує провадити наукову роботу всеукраїнського значення, бо в радянській державі їм не можна робити того, що вони хотіли б, і що вимагає добро українського народу.

Думки Грушевського можна цілком добре вжити до наших сучасних обставин. Сьогодні є неможливо нашим вченим в Україні займатись наукою, яка була б корисною для українського народу. Там не можна опрацювати з точними статистичними відомостями наші втрати, яких зазнав український нарід в часі большевицької

окупації наших земель від 1920-тих років. Тільки час-від-часу вдається нашим вченим передати дещо на захід про тамошнє життя, про переслідування наших культурних діячів, вчених чи розміри русифікації. Треба нам по можності зібрати всі матеріали і видати як історичний джерельний документ про наші втрати за час володіння комунізму на наших землях. Це повинно бути щось в роді «Жнив Розпачу» Р. Конквеста про голод в 1930 роках.

Ще багато є в живих свідків зі Східної України і Західної, які могли би дати досить докладні інформації про наші втрати. Кожна суспільна верства нашого народу понесла величезні втрати. Політичні діячі (всі українські політичні діячі, що не виїхали на Захід були жорстоко зліквідовані, як Остап Луцький, Дмитро Левицький, Володимир Кузьмович, Целевич, Великанович, Володимир Старосольський та інші). Церковні провідники з Митр. Липківським, головою Православної Церкви та Митр. Йосифом Сліпим головою Католицької Церкви та тисячі рядового духовенства, які особливо були жорстоко переслідувані і винищувані. Велике завдання українських істориків є подбати, щоб ті жертви не пішли в забуття. Це велика наша відповідальність перед історією і поневоленою нашою Батьківщиною.

Наснажені любов'ю до нашої поневоленої Батьківщини, треба залишити всякі непорозуміння і усвідомити собі, що наш нарід очікує від нас моральної піддержки. Нехай ті, що за правду мучаться в Україні, чи віддали своє життя в жертву за кращу долю свого народу не остануть забутими. Об'єднані працюймо для добра української історичної науки, і воно буде добром цілого нашого народу.

д-р Василь Ленцик

Bohoslovia 50 (1986)
р. 173-176

ПРО ЖИТТЄПИС ЕКЗАРХА ЛЕОНІДА ФЙОДОРОВА

В серії «Научних і літературних публікацій “Студіон” Студитських монастирів», ч. III-IV Блаженніший Патріярх Йосиф видав у 1966 році велику працю (833 сторінки) диякона Василя ЧСВ, п.н. *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Рим 1966.

Про автора цієї праці, а радше співавтора, диякона Василя Бурмана, бенедиктинця, маємо скупі відомості від о. Володимира Тарасевича (білорусина), також бенедиктинця. Батько диякона Василя був німець, а мати росіянка-православна. Гімназію закінчив він у Варшаві, а потім студював у військовій академії в Петербурзі.¹ Він був монахом бенедиктинцем візантійського обряду в бенедик-

тинській архимандрії Нідеральтайх (Німеччина). В травні 1959 року дякон Василій переїхав до бенедиктинської архимандрії св. Прокопія (коло Чікаго) і в жовтні 1959 року там помер.

Блаженніший Йосиф вневдовзі по своїм освободженні з каторги писав до архимандрита в Нідеральтайх — Еммануїла Гойфельдера (10 червня 1963 року), шукаючи за матеріялами до життєпису екзарха Леоніда Фйодорова. В липні того ж року Блаженніший одержав відповідь, що матеріяли до життєпису екзарха Фйодорова одержав дякон Василій з трьох джерел: від о. Дюмон'а домініканця з Франції; від о. Майє, єзуїта з Фордгам Університету (ЗСА)² і від о. Абрикосова з Парижа.

Натомість Блаж. Йосиф у вступнім слові до життєпису екзарха Фйодорова пише, що дякон Василій написав цю працю на основі матеріялів зібраних князем Михайловичем Волконським, головно з архіву митрополита Андрея. «Після його смерти (Фйодорова в 1935 році) на засланні у В'ятці, Слуга Божий Андрей робив вже всі заходи, щоби Церква проголосила його блаженним і святим та й в тому напрямі він приготовляв написання життєпису. Запрошений ним князь Волконський з Парижа до Львова, призбирав багато матеріялу, передусім переписку Митрополита Андрея з Отцем Фйодоровом, одначе життєпису він не встиг написати, тому що смерть первала його працю. Призбирані матеріяли лягли в основу написання обширного життєпису, на тлі тодішних церковних й державних умовин. Автором його є дякон Василь (Бурман) з Нідеральтайх в Німеччині».

Це потвержує і нотка в надрукованій книжці, на сторони 337, яку написав дякон Василій, а саме, що князь П.М. Волконський працював в архіві митрополита Андрея у Львові (1931-1937) і переписав всі листи, доповіді, повідомлення і взагалі все, що відноситься до російського католицизму. Це все потім опрацьовано, доповнено і

¹ Отець Володимир Тарасевич в листі з 15 листопада 1963 року до Блаж. Йосифа писав:

«Священнодиякон Василий фон Бурман является автором этого капитального труда. Со стороны отца он был немец по происхождению, а со стороны матери русский и православный. Кончил гимназию в Варшаве, а затем учился в военной школе в Санкт Петербурге... Покойный отец дякон приехал к нам в аббатство св. Прокопия в мае, а октябре того же года умер: у него сердце было слабое, слабое...».

² Иером. Павел Майе до Блаженнішого Йосифа (Фордгам Юніверсіти, 15.6.1964)

«Моя биография Отца Леониды и биография Отца дьякона Бурманна разные. Я начал собирать материал скоро после смерти Отца Экзарха. Увы, из-за недостатка свободного времени работа продолжалась несколько лет. Когда я был еще директором школы для Русских мальчиков в Париже, Отец Бурманн провел у нас извесное время и переписал то, что его интересовало в документах собранных мною. Я его тогда предупредил, что собираюсь сам издать биографию но он ответил мне что мы преследуем разные цели: я пишу для широкой публики; он составляет обширную биографию для специалистов».

систематично упорядковано та й за згодою митрополита Андрея ці матеріали становили головну частину окремого архіву, яку коротко перед смертю князя Волконського, передано отцеві Христофорові Дюмон, домініканцеві, і його установі «Истина».

З князем П.М. Волконським митрополит Андрей був знакомий ще від 1917 року, бо він тоді, після звільнення Митрополита з царської тюрми, допоміг йому залегалізувати російський екзархат. На запрошення митрополита Андрея князь Волконський чотири рази приїжджав з Парижа до Львова в роках 1931-1937 і кожного разу по кілька місяців працював в митрополичім архіві та й мешкав в митрополичій палаті. На 801 сторінці книжки «*Леонид Федоров*» є поміщена знімка князя П.М. Волконського при праці в митрополичім архіві в 1935 році. Побут в митрополичій палаті і праця в митрополичім архіві давали князеві Волконському щасливу нагоду до частих розмов з Митрополитом, підчас яких Митрополит давав йому цінні доповнення до переписаних документів, як це наглядно видно на сторінках 85-91 вищезгаданої книжки, або потрібні пояснення, що деколи мали довірочний характер.

Очевидно, що відписи документів князь Волконський робив в оригінальній мові, тобто в латинській, французькій, російській, німецькій й італійській, а потім їх перекладено на російську мову. Автор подає багато документів, деколи дуже рідкісних. Наприклад в архіві Митрополита зберігся ним власноручно написаний чорновик довгого його письма в латинській мові до державного секретаря кардинала Меррі дель Валь з датою 22 грудня 1913 року. Це є відповідь Митрополита на питання кард. Меррі дель Валь про російських католиків в Петербурзі. Митрополит показав це письмо князеві Волконському в 1936 році, майже двадцять років по його написанні, і дозволив переписати в російському перекладі. Воно займає 19 сторінок друку, від 217-235.

Деякі письма отця Фйодорова і багато інших документів з митрополичого архіву пропало в тому часі, коли архів був в Петербурзі, тобто від 1914-1928 року.³

Отець Дюмон документи одержані від князя Волконського передав дияконіві Василієві Бурманові. Крім цього він деякий час був в Парижі в отця Майе і переписав собі те, що його цікавило з документів зібраних отцем Майе. В роках 1957-1958 він написав життєпис екзарха Леоніда Фйодорова, а в 1959 році поїхав до ЗСА, щоби в архімандрії Св. Прокопія наглядати над англійським перекладом його праці і над її виданням, але смерть не дозволила йому завершити цього плану.

³ «Покидая Петроград (1917), митрополит не мог взять с собою архив. Он оставил этот огромный ящик с бумагами на хранении в Академии Наук. Впоследствии, по мирному договору с Польшей, советское правительство возвратило архив. Спустя четырнадцать лет он водворился обратно на своем старом месте (в Львове). На конверте с письмами о. Леониды из Каменецкого монастыря митрополит Андрей сделал своей рукой пометку: «Архив был выдан Советами в 1928 году д-ру Свенцинскому, а мне возвращен в январе 1929 г., несколько листков из них и много других пропало». Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, стор. 341.

Своє вступне слово до згаданої книжки Блаж. Йосиф закінчує словами: «...ці матеріяли дають незвичайно важний і цікавий огляд діяння Католицької Церкви в Росії, Білорусі і на Україні». Мимо цього досі наші науковці мало присвятили уваги цій праці, за винятком д-р Н. Андрусяка, що написав рецензію на неї в «Нашій Меті» (Торонто) з 8 лютого 1969 року і о. д-ра І. Музички, що користувався тою працею для своєї доповіді п.н. «Єкуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького в Росії в 1914-1917 роках», яка появилася в «Богословії» (1983). Побажаним було б, щоб і інші наші та чужі науковці простудіювали цю працю, бо вона опирається на матеріялах з архіву митрополита Андрея, які сьогодні недоступні.

I. X.

ОГЛЯДИ І РЕЦЕНЗІЇ (CONSPECTUS ET RECENSIONES)

ZBORNİK ZAVODA za povijesne znanosti Istraživačkog Centra Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti. Posvećen Jurju Križaniću povodom 300. obljetnice smrti, 1683-1983, vol. 14, Zagreb 1986, pag. 340.

Є в світі народи, що якоюсь своєю прикметою стають в історії атракцією для осіб інших національностей і такі особи жертвують собою чи вкладають велику працю, щоб такому народові допомгти, його пізнати, серед нього жити, для нього працювати чи і йому служити. Відомий з того і увійшов у прислів'я Байрон. Народом, що став такою атракцією для різних осіб був в історії російський нарід вже в XVI стол. Чим і чому так було — не справа в тім огляді. Одним з таких ентузіястів російського народу в XVII стол. був хорват, священник Юрій Кріжаніч і його атракцією в російським народі було питання вселенської єдності. Югославська Академія Наук влаштувала тому цікавому священникові наукову конференцію у Загребі від 1 до 3 серпня 1983 року в 300-ліття від його смерті. Праці тієї конференції видано окремим Збірником у серії «Праці, життя і діяльність Юрія Кріжаніча». Том містить 26 добрих і цікавих доповідей учених різних національностей і між ними теж доповідь нашої С. Софії Сенник, ЧСВВ. Усі доповіді є про Кріжаніча, або про справи, які мали якусь відношення до нього.

Коротко, найперше, про життя того виїмкового священника і хорватського письменника. Народився в місцевості Обр в Хорватії в 1618 році. Студії мав незвичайно широкі. По студіях і вихованні у семінарії у Загребі студював у Граці, Болонії і в Римі. В 1642 році став священником і три роки був парохом в дієцезії Аграм. Пропонували йому високу працю і становище в Хорватії, але він захопився панславистичною ідеєю і бажанням церковного об'єднання всіх слов'ян під проводом Росії. В 1649 році їздив він з австрійською дипломатичною місією до Царгороду. В Римі в 1652 році написав кілька праць про Росію і православіє. Без дозволу Конгрегації для Поширення Віри поїхав до Відня і в 1658 році був в Україні. Скривши, що він католицький священник, поїхав до Москви і там працює перекладчиком у царя Алексія. Наміром його поїздки в Росію було вивчити Літургію і мову, щоб змінити свій обряд і в той спосіб краще служити для повірених в майбутності душ. Наш єпископ Методій Терлецький перед поїздкою Кріжаніча до Росії хотів, щоб він остався в Україні, де тількищо заключено Унію, але цього неспокійного духа таки тягло в Московію. Властиво аж двічі він туди їздив:

коротко в 1647 році і вдруге 1659, де його врешті арештували і за-слали в Сибір (Тобольськ) в січні 1661 року. Там перебув 15 років і в березні 1676 році його звільнили. Не було йому там зле, одержував навіть добру досить платню. Написав на заслання чимало творів. між ними більший свій твір «*Політика*» (значить, царські засуджені того часу, то не сьогоднішні зеки...). По звільненні з заслання, дякуючи амнесії, їде до Відня і вступає до Монашого Чину Домініканів (у Вільні). Помер у Відні як капелян польської армії короля Собеського в часі війни з османською імперією під Віднем в 1683 році.

Постать незвичайно оригінальна, з науковою ерудицією, з добрим і живим пером як письменник, історик, філософ, лінгвіст і загалом як «іскатель мудрости» з великим запалом перед мріяним ділом і широкою діяльністю в східній Європі, а говорячи сьогоднішньою термінологією — оригінальний екуменіст — утопіст. Дехто зве його батьком панславізму, чи радше був він утопістом — панславістом, а навіть «пророком» російського месіанізму. Дехто зве його і Дон Кіхотом... Мріяв про спільну слов'янську мову всіх слов'ян у одній слов'янській державі під російським царем і тим самим про визволення слов'ян від чужих панувань із забезпеченням їхньої майбутности під проводом Росії.

Тематика доповідей Збірника різноманітна і охоплює велику кількість питань пов'язаних з життям і широкою творчістю Кріжаніча. Ось їхній список:

Іван Іолуб, *Інтерпретація історії Кріжаніча* (в хорватській мові). Ця інтерпретація є богословська і еклезіологічна, базована на візії пророка Даниїла. Основою-каменем є Христос-Петро-Папа, хоч цей камінь не знищив цілковито римської імперії. Москва стала наслідником Нового Риму (Царгороду), хоч не є вже третім Римом і буде усунена аж другим приходом Христа. Тут російський месіанізм (третій Рим) в очах Кріжаніча є перешкодою для з'єдинення усіх з Папським Римом. Росія має допомогти грекам у з'єдиненні і з'єдинення з Римом не має включати римської дисципліни і обряду.

(Догадуватись треба, що Іван Іолуб міг бути ініціатором або душею Конгресу, бо сам він вже з гімназійної лавки цікавився особою Кріжаніча і його творчістю. Свою дисертацію на Григоріанським університеті в Римі написав про Кріжаніча: «*Про еклезіологічну думку Юрія Кріжаніча*», Рим 1964). На двох сторінках І. Іолуб говорить також про урядовий документ смерти Кріжаніча.

Марія І. Автократова, *Твори Юрія Кріжаніча у фондах центрального державного Архіву старинних актів* (в російській мові). В Тобольську написав Кріжаніч 10 творів і п'ять з них зберігаються в Московськім Архіві — між ними твір «*Політика*». О.М. Бодяньський (великий приятель Шевченка і популяризатор його творів) був першим видавцем і біографом Кріжаніча в Росії. (На думку приходять ідеї Кирило-Методіївського Братства, що мало теж дозу панславізму).

Лев. Н. Пашкарев, *Юрій Кріжаніч в Тобольську* (1661-1676) (в російській мові). В творчості Кріжаніча то — найбільш плодovitий

період його життя. Пашкарев студіює той період, головню під кутом — що саме впливало на творчість Кріжаніча в його історично-філософському мисленні. Читав він і перекладав твори, які тільки йому попали до рук. Обдумував політичний трактат для царя і про шляхи до об'єднання слов'ян (доходить до думки створити одну слов'янську мову на базі церковно-слов'янської, російської і хорватської, з додавкою слів українських, білоруських і польських). Такою мовою почав писати свою «Політику» в 1663 році для царя. Ось його стиль (у розділі про умірковане збирання податків): «Хто ловить рибу в міру, все знайде в ставку що зловити. А той, що в один день геть до чиста виловить усю рибу в ставку, в наступний раз нічого не зловить». Або інше речення про обов'язки короля: «Честь, слава, обов'язки і повинності короля — то вчинити свій нарід щасливим. Чейже не королівства є для королів, а королі для королівств створені» (ст. 41). Кріжаніч є за абсолютну монархію — самодержавіє. Вичисляє чесноти царя. Цар — то пастир над людьми, а тиран — то вовк в людським виді.

Тобольськ був митрополією і митрополит хотів повернути Кріжаніча на православ'є і хотів його наново хрестити. Це було спонукою до твору «Про св. Хрещення». Під впливом загрози війни з Туреччиною пише «Пояснення історичних пророцтв». Пророкує кінець турецькому царству. Важко захворів і мало не вмер. Пише далі. Входить в полеміку, каже про себе, що не є він твердим латинником і готов був приступити до російської Церкви, але без другого хрещення (ст. 45). Цей твір важний для студії про російських розкольників. По смерті царя Алексея, Кріжаніч дістав амністію в 1676 році виїхав з Тобольська, не знати навіть, за що туди попав. І ніхто досі не знає! (Був небажаною особою в Москві).

Цікавою є доповідь В.А. Александрова, «Про Сибір в творах Кріжаніча», (в рос. мові). Кріжаніч лишив у своїх творах багато інформації для географії, етнографії, економії, історії Сибіру. Якої широкої наукової ерудиції був Кріжаніч свідчить те, що написав навіть один твір про Китай і про торгівлю з ним. Цікавила його, як бачиться, торгівля і економія.

Р. Агнес Варконий, «Міжнародна протитурецька коаліція за часів Кріжаніча і Зріного» (в німецькій мові).

Мирослав Франчіч, «Юрій Кріжаніч — ідеолог абсолютизму» (у французькій мові).

Б.Н. Флоря, «Юрій Кріжаніч про зовнішню політику російської держави» (в російській мові).

Софія Сенік, «Кріжаніч і Україна», (в англійській мові). Це, в стилі Сестри Софії, акуратна, докладна і цікава праця — доповідь про Кріжаніча і нашу Церкву, яка тільки — що заключила була Унію в Берестю. Кріжаніч стрінувся на Україні конкретно зі своїми двома ідеалами — єдність Церкви і слов'янська солідарність. І, на жаль, в тій зустрічі він остався мрійником своїх власних ідей. Його знайомство з нашою Церквою сталося через єпископа Методія Терлецького, який, в свою чергу, займався тоді на бажання Риму своєрідною місією серед Ускоків у Жумбераку (Хорватія), які, як

бувши серби-православні, хотіли приступили до церковної єдності. Єп. Терлецький мав зібрати потрібні інформації. Там стрінувся Терлецький з Кріжанічем і з його бажанням поїхати в Московщину. Кріжаніч стоїть перед великим вибором: працювати в своїй Хорватії як місіонар серед Ускоків (ще найкраща можливість), їхати з Терлецьким і працювати в Холмі — єпископським осідку Терлецького, їхати в Росію і до того всього вивчати грецький обряд, старослов'янську мову.

Він хоче все це робити нараз. В 1646 році їде до Холму, хоч не признався, що його мрією є Москва. Не поїхав до Холму, а до Смоленська і до Москви, як свого життя цілі. Жумберак був для нього за малий, українська Церква вже була з'єднана, а він мріяв про єдність Слов'ян! Холм до того не надавався, йому здавалось. В своїй мрії він від єдності Слов'ян виключає Польщу, бо вона була на военній стопі з Москвою і в ній володіли чужинецькі королі. Його також цікавили радше держави, не народи, тому і до українців ставився байдуже. Він не бачив виразно прірви між Москвою і Україною і бачив Україну тільки під московським царем. Вибухає повстання Хмельницького і в 1654 — Переяслав. Кріжаніч в Україні знаходить «приятеля», одноступця своїх ідей — попа Филиминовича, який захоплений теж злукою всіх в Московщині. Филиминовича в Москві арештують і він ніколи вже не вернувся в Україну. Кріжаніч знає про те (оба бажали царя для України). Битва під Конотопом викликала біль в обох. Кріжаніч їде до Москви, де його також арештують і засилають, хоч він не остався в Сибірі до смерті. Ось, що пише він про наш нарід, якого зве черкасами. «Черкаси, хоч і визнають православну віру мають звірячі звичаї і обичаї. Це і є причиною, між іншими речами, ересі не так релігійної, як політичної. Тая ересь є те, що вони вбили собі в голову і переконані сильно в такому: що жити під найславнішою російською імперією значить жити під найгіршою опресією, в підданстві і невольничстві, гіршим чим турецька тиранія, гіршим від служби у фараона і в єгипетській неволі» (ст. 110). Кріжаніч оскаржує поляків як причину таких думок тоді в нашій народі. Не вірить козакам. Його заскочила західна культура, яку стрінув і побачив в Україні, не пізнав її достатньо в своїм захопленні Москвою.

Йосиф Мецлер, «*Священна Конгрегація Пропатанда Фіде в часах Юрія Кріжаніча*» (в німецькій мові) — її оснування, ціль і діяльність. Автор ширше подає образ довголітнього (27 років) першого секретаря тієї Конгрегації — Франческа Інголі, який був «Головою, тілом і ногами Конгрегації» і рівного йому не було в римській Курії. (Був він прихильником окремого українського патріярхату тоді!). Помер Інголі в 1648 році, коли Кріжаніч готовився до своєї місії у Московщині.

Лія Лукановіч, «*Хорватська колегія у Відні (1627-1783)*» (в хорватській мові).

Ніколя Р. Прібіч, «*Юрій Кріжаніч — гуманіст барока*» (в німецькій мові).

Ян Крайцар, «*Формативні впливи на ідеали Кріжаніча*» (в

англійській мові). Автор показує шлях студій Кріжаніча: Загреб (семинарія), Грац (університет, докторат філософії), Больонія (богословські студії, тут народжується його московський «ідеал»), Рим (докінчує богословські студії, не дозволяють йому вступити до грецької колегії, одержує докторат з богослов'я, вивчає грецьку мову). Автор вказує на вплив Єзуїтів у формації Кріжаніча.

Моніка Патрідж, «Кріжаніч і Англія» (в англійській мові).

Мирослава Квапіль, «Зацікавлення життям і творчістю Ю. Кріжаніча в Чехії» (в хорватській мові).

Захарія Н. Ціпанліс, «Юрій Кріжаніч і греки» (в французькій мові).

Герт ван Дартель, «Ніколас Вітсем і Юрій Кріжаніч» (в хорватській мові).

Мірко Маркович, «Вклад Юрія Кріжаніча і сучасників в географічних знаннях Ілрії» (в хорватській мові).

Павл Бушкович, «Юрій Кріжаніч і російське старообрядчество» (в російській мові).

Степан Красіч, «Думки Стана Градіча про Росію в часах Юрія Кріжаніча» (в хорватській мові).

Альдо Старіч, «Твір Кріжаніча Про св. Хрещення» (в хорватській мові).

Місто Кораде, «Студії Кріжаніча в єзуїтській колегії в Граці» (в хорватській мові).

Тончі Трстеняк, «Олександр Кумулович як правдоподібний зразок для Юрія Кріжаніча у сфері політичній і в питанні єдності Церкви» (в хорватській мові).

Анджело Тамбора, «Відкриття особи Юрія Кріжаніча в другій половині XIX стол. і його значення» (в італійській мові).

Бранко Дюкч, «Юрій Кріжаніч в сучасних югославських і чужоземних енциклопедіях» (в хорватській мові). Про Кріжаніча пишеться в таких міжнародних енциклопедіях: Велика советська енциклопедія (1937), Мала советська енциклопедія (1931), Der grosse Brockhaus (1937), Encyclopaedia Britannica (1947). Автор цієї доповіді не мав в руках нашої Української Енциклопедії (НТШ). В ній під гаслом «Кріжаніч» є короткий життєпис і список важніших творів Кріжаніча. Автор не згадує чомусь Herder-a Lexikon für Theologie und Kirche (1961), який подає інформації про Кріжаніча, а досить дивно, що не знає про поважну New Catholic Encyclopedia (Америка 1967), яка чи не найбільше пише про особу хорватського панславіста. Не згадує автор також і італійської Encyclopaedia Cattolica (Ватикан 1951), яка доволі обширно подає нарис про особу Кріжаніча. Та й дивно, що не згадав і про Українську Радянську Енциклопедію 1961 і друге видання 1980, яка має «гасло» про Кріжаніча. Також Радянська Енциклопедія Історії України знає про Кріжаніча. (Не поминув Кріжаніча навіть проф. Онацький в своїй Енциклопедії). Кожна з тих енциклопедій (переважно) вважає, що духовним нащадком Кріжаніча став Володимир Соловйов. Автор цієї доповіді, виглядає, не потрактував своєї теми акуратно, нехтуючи, згадкою бодай, таке число поважних світових енциклопедій.

Закінчується цей список доповідей знову ж працею Івана Голуба — «*Праці Олександра Львовича Голдберга про Юрія Крижаніча*» (в хорватській мові), що й потверджувало б здогад, що він був душею Конгресу.

Це повний список доповідей Конгресу і Збірника посвячених 300-літтю від смерті Юрія Крижаніча з деякими увагами при кількох доповідях. В цілості Збірник добре скромно виданий, а Конгрес успішно дібрав тематику про цього надзвичайного ентузіаста з'єднання Церков і слов'янофільства. Кожна тема має своє резюме. Теми добре окреслювані, кожна з добірною бібліографією. Корисним був би на початку окремий широкий і докладний життєпис Крижаніча і його брак для необізнаного з ним читача є дошкульний. Теж корисним був би при кінці Збірника список Авторів з біографічними інформаціями про кожного. Для історика слов'янського Сходу Збірник буде цінним матеріалом для студій.

о. І. Музичка

Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil 1600-1653, by Frank E. Sysyn. Distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massachusetts, 1985, \$19.50.

Молодий ще віком, але вже досить поважно заавансований науково-дослідною працею проф. Гарвардського Університету д-р Франко Е. Сисин, що є рівночасно співробітником Гарвардського Інституту Українських Студій, видав недавно дуже солідну працю про одну із цікавих постатей нашого минулого — Адама Кисіля.

Свою працю він присвятив своїй Бабуні, «якої розповіді про її батьківщину розбудили в мене зацікавлення історією України» — пише Франко Сисин. Працю видано в серії монографій Гарвардського Українського Дослідного Інституту. Кошти видання цієї книжки покрив видавничий Фонд Яреми С. Курдидика і Василя та Ориси Лагошняків. Обгортку з портретом Адама Кисіля на тлі гербу Кисіля і монастиря ним фундованого виконала Діана Малоней.

Твір має 8 розділів, а перед ними признання для всіх, що якимсь чином були помічними в його праці. Важливим є також вияснення номенклатури, бо ця проблема є складна з огляду на те, що українські землі і місцевості під чужою окупацією мали різні назви. Тому Автор старається передавати назви так, як вони звучать тепер (пр. Пшемисль замість старої української назви Перемисль), або прийняті вже в чужій вимові пр. Вісньовецькі, хоча він походив з української родини Вишневецьких, але став поляком, зате Кисіля, що все себе уважав русином, не подає за польською вимовою «Кісель», тільки в українській вимові. На початку подана також листа географічних назв, як вони вживаються тепер в сучасних державних одиницях, отже в українській, польській, російській, німецькій та англійській. Також згідно з тою засадою подані назви рік.

Подані в книжці мапи дають змогу орієнтуватись в границях

держав у сучасній Кисілеві Східній Європі, та в границях релігійних віровизнань.

Особою Кисіля займались і ще займаються різні історики і декотрих опінії подає у вступі Ф. Сисин, головню Михайла Грушевського, який у своїй монументальній Історії України-Руси неодноразово згадує Кисіля, Ф. Сисин також наводить опінії польського історика Кубалі та сучасних комуністичних істориків, як Олександра Касименка.

Однак трактування особи Кисіля різними авторами були принагідні, як от Грушевський у своїй великій історії України, чи Липинський у своїй праці «З Дзеюф України» та «Україна на Переломі», чи Крипякевич, який присвятив студіям Козацької Держави та Хмельницькому багато своїх дослідів. Франко Сисин присвятив цілу свою працю Адамові Кисілеві і тим дав повний образ того українського магната, що по вірі і походженню почував себе Русином-Українцем, але по своєму державному мисленню він був польським державником. Тому він слушно одержав в історичній науці окреслення: «генте рутенус — націоне польонус».

Сисин представив політичну структуру польського королівства, яке в час Кисіля складалось з трьох національних територій: польської, литовської і української (після Люблинської Унії 1569 р.). В цій то державі головну ролью грала шляхта, особливо ж магнати й українська шляхта, яка по 1537 була дискримінована, бажала брати участь в державному життю, тому багато їх ще перед Берестейською Унією (1596) переходило на протестантизм, чи римо-католицизм.

Українська шляхта, яка прийняла унію не мала повних прав, як і уніятські єпископи ніколи не дістали місця в сенаті (ст. 34). Причиною переходу на латинство було також співжиття з польською шляхтою, яка масово приходила на українські землі. Сисин зве цей процес «укультурнення і асиміляція» української шляхти і магнатів. Для приміру подає такі магнатські роди, які перейшли на католицизм: Сангушки, Чарториські, Корецькі, Збаражські, Заславські. Однак родина Кисіля трималась своєї віри і народности, хоча з прилученням українських земель до Польщі разом з Литовським Князівством після Люблинської Унії, була льояльними громадянами Королівства. Кисілі мали свою горду традицію, що вони походять від Святолдича, що був провідником армії, яка за Володимира Великого обороняла Київ перед Печенігами, а один предок мав бути той, що за часів наїзду Болеслава Хроброго на Київ, обороняв Київ. Пізніше Кисілі були боярами, що мали свої посілости на Волині і прадід Адама Кисіля служив Острозьким.

Ф. Сисин багато у своїй праці присвятив місця релігійним справам, які в життю українського народу відігравали дуже важливу ролью. Отже, і родина Кисілів брала активну участь в релігійних справах. Батько Адама Кисіля підписав документ Берестейської Унії (1596), а одна сестра Адама Кисіля була матірню уніятського єпископа Пахомія Оранського. Адам Кисіль остався православним і завзято обороняв права православної Церкви, в тому і згідно з

польськими законами нелегально висвячену, православному ієрархію.

Всетаки він бачив сумні наслідки роздору і тому старався погодити обі ворожі собі сторони — уніятів і православних. Прихильність Кисіля до об'єднання Церков видно знав добре уніятський митрополит Рутський, коли радив королеві назначити Адама Кисіля своїм представником на Синод в 1629 р. І Кисіль формально православний і, як деякі казали в душі католик, старався погодити на Синоді в Києві в 1629 році обі сторони. До зібраних виголосив він зворушливу промову в якій між іншими казав: «Стогнете ви і стогнемо ми від цього розрізнення нас хрещених в одній купелі Духа Святого шістьсот літ тому в дніпровій воді, в цій митрополії князівства Руського. Болієте ви і ми всі боліємо — он як цвітуть члени річипосполитої, зложені з різних народів — а ми будучи одної нації, одного народу, одної релігії, одного набоженства, одних обрядів — не одно єсмо! Розриваємося і через те упадаємо. Пожалься, Боже! замість братерської згоди обопільна неприязнь, ерархія проти ерархії, духовний проти духовного... Доми Божі поставлені знаменитим коштом святих, славних і богобойних отців і князів руських на кусні розпадаються, пропадає слава Божа і руїна справляє жалісні видовища побожним». Ст. 61. (Повніший уривок із цієї промови Кисіля цитує Грушевський у восьмому томі своєї Історії України Руси, ст. 91-92).

Кисіль був спритним дипломатом і старався поєднати обі сторони. Мав він приязні відносини з православним митрополитом Борецьким і Петром Могилою, як також з уніятським митрополитом Рутським та єп. володимирським Мороховським. Він допоміг у виборі на митрополита Могили — проти Ісаї Копинського, який мав попертя козаків і Москви. З одної сторони він змагав до поєднання, і був готовим визнати головство Папи, а з другої він на сеймах завзято обороняв права православної Церкви. За цю оборону львівські братчики приймали його сердечно в себе, а через рік він став членом Львівського Братства. Щоб об'єднати дві порізані сторони православних й уніятів, Адам Кисіль активно включився в акцію поєднання. Коли на пропозицію єп. Холмського Методія Терлецького, щоб Папа Урбан VIII вислав листи до деяких діячів православних і католиків, в тому до Могили і Кисіля, обидва останні вислали до Риму проєкт такого поєднання.

Проєкт Могили і Кисіля признавав рішення Флорентійського Собору. Митрополит, хоча не мав би ще титулу патріярха, але мав мати патріярші права. Митрополита мали вибирати єпископи, а він повідомляв би про свій вибір Папу. В Церкві мали мати більше голосу шляхта і це вказувало б, що в тому проєкті Кисіль мав свій вплив. Ст. 124.

Сисин подає докладний перебіг тодішніх змагань, щоб об'єднати українську Церкву й у своїй праці використав вже досить поважну до цієї теми літературу та джерела, які останньо появились у Видавництві ОО. Василян під редакцією о. А. Великого та видань Українського Католицького Університету (збірка документів митр. А. Шептицького), як також давніші (Шмурла) та інші. Кисіль думав

правильно, що примат Папи не повинен бути перешкодою до об'єднання, коли буде дозволено Східній Церкві зберегти її обряди та своїх патріархів, бо ж у обидвох Церквах є одна віра одне хрещення, один Бог. Отже, повинна бути одна Церква. Кисіль, однак, признавав, що унію буде тяжче заключити з політичних мотивів, як з релігійних. Ст. 126. Кисіль працював для справи унії в роках 1644-1648 і був би став провідником українців, якщо б дійшло до об'єднання, але виступ Хмельницького стримав цю акцію, хоча наслідник Могили на київському митрополичому престолі Сильвестер Косів поділяв думки Могили і Кисіля.

Для Кисіля тепер припала інша роля, а саме годити Козаків з Польщею. Кисіль мав великий вплив на королівському дворі, тому йому доручувано деякі складні політично-дипломатичні місії, як от до Москви перед виступом Хмельницького, а в часі повстання Хмельницького, він вів переговори з Хмельницьким. Хмельницький мав деяке довір'я до Кисіля, але після перших блискучих перемог над поляками, Хмельницький трактував посольства Кисіля не як делегата польського королівства до своїх підданих, які збунтувались, але як представника держави на рівні з іншими посольствами до Хмельницького.

На Соймах Кисіль до деякої міри обстоював права козаків, тому йому не довір'яли поляки і тут ми бачимо ту розколену душу Кисіля. З одної сторони він православний, син руського народу, а з другої вірний слуга Польщі (ст. 192). Козаки в очі звали його зрадником в користь Ляхів. Врешті в останнім тестаменті Кисіль говорив: «Я жив в старинній Православній католицькій вірі, релігії моєї матері святої Східної Церкви Божої в якій мої предки остали незмінно через шість століт, в якій я хочу застати до мого останнього віддиху» (ст. 200).

Про смерть Кисіля писав папський Нунцій Відоні тими словами: «Він помер так як і жив. Так як ніколи не було певним чи він був зрадником, чи вірним сином держави, отже в час смерти не є певним чи він помер як член Святої Церкви, чи як схизматик» (ст. 201). Зі смертю Кисіля, як пише Сисин, була похована стара українська шляхта Коммонвелту (Кисіль помер 1653 р.). Сисин у своїй праці використав багаті архіви в Польщі, не міг однак скористати з архівів в Москві і Ленінграді хоча дещо скористав з архівів в Києві.

Праця Сисина є важливим вкладом в українську історіографію на англійській мові. В ній правильно схоплена доба в якій започаткувався новий етап в житті українського народу, як на релігійному так і політичному полі.

Свого рода революційний крок української Православної ієрархії через об'єднання нашої Церкви із західною та виступ Хмельницького та відновлення української Держави у формі Гетьманату, — це дві важливі події у житті нашого народу. В цій то добі прийшлося жити і бути активним героєм, праці проф. Сисина, Адамові Кисілеві. В одній і другій ділянці Кисіль брав участь як миротворець, хоча ні в одному йому не пощастило помирити противні сторони. З багатої літератури та джерел, які використав Сисин ма-

смо повний образ доби та релігійно-політичних відносин на українських землях. Дуже цінними є численні нотки-футноти (які подають додаткові пояснення до тексту, а їх є 109 сторін). Сама бібліографія джерел і важнішої літератури має 40 сторінок. В бібліографії не знаходимо праці д-ра Івана Прашка (тепер еп. в Австралії) та д-ра Олександра Барана, які пишуть про справи патріархату в часах Рутського, Могили і Кисіля.

Треба було Шан. Авторів вживати терміну Україна без родівника, як це звикли вживати американські автори. Вже довів д-р Андрій Турчин таке вживання не правильне і вже видавництво Енциклопедії Британіка погодилось в наступних виданнях писати «Україна» без родівника.

Реасумуючи, можемо погратулювати нашому молодому історикові за його працю та побажати дальших успіхів у його науковій кар'єрі, особливо ж побажати, щоб написав академічний підручник Історії України, який дав би правдивий об'єктивний образ нашого минулого та тим самим спростував односторонні погляди російських білих та червоних істориків, за якими сліпо йдуть історики інших національностей.

д-р Василь Ленцик

ХРОНІКА — ВСЯЧИНА (CHRONICA — VARIA)

Сумне сорокріччя. Майже рік минув, коли вшановували ми пам'ять сорокріччя ув'язнення української католицької ієрархії 11 квітня 1945 року. Гонитель Христа на рідних землях хотів стерти нашу Церкву з лиця землі, ніби «церковним актом», який інсценізовано у Львові 8-10 березня 1946 року. Цією подією безбожний уряд, а з ним, на жаль, московський патріархат, хотів, наче доказати світові, що Українська Католицька Церква самоліквідувалася і «добровільно повернулася до лона матірньої Руської Православної Церкви».

Що слідувало після того злощасного акту, якого сьогодні історики порівнюють хіба з псевдосинодом в Ефесі 449 року (прозваного «злодійським синодом»), відомо: замучені владыки, 1400 ув'язнених священників, 800 засланих черниць і десятки тисяч вірних, які в тюрмах несли знам'я жертви свого життя, свою вірність Христові та вселенській Церкві, як писав узник Христа ради, патріарх Йосиф Ісповідник.

Та й самі ініціатори цього сумного видовища, бувші священники Української Католицької Церкви Гавриїл Костельник, Михайло Мельник і Антін Пельвецький, закінчили своє життя нещасно. Не зважаючи на молодий ще вік, до десятих літ їх усіх не стало між живими, що, не без підставно, викликало здогад, що їх зліквідувало безпощадне НКВД. Не нам їх судити, їм можна, хіба, співчутти і за їхні душі помолитися.

Однак Церква наша не загинула. І в двадцятому сторіччі кров християн стала посівом нових рядів мучеників та й ісповідників.

У лютому 1963 року з'явився між нами той, що мужньо ніс знам'я вірності Христові впродовж 18 літ тюрем і таборів, а тут на волі заговорив він про тих, що говорити не можуть.

І коли його сили згасали, його духовні сини і дочки на рідних землях виростали і набирали свіжих снаг і сил. Коли замикав патріарх Йосиф свої очі навіки, в Україні вже почала діяти нова генерація українських католиків і християн, які, хоч родились у безбожній системі, пізнали Христа, «сонце правди», і ширять свою вірність Йому словом, ділом і власним життям. Про них заговорив і західний світ. Це нові ісповідники наших днів: Йосип Терся, Василь Кобрин, родина Січко, Павло Кампов, Поланя Батьо, Ілля Уліганинець, Федір Вирста, Анна, Марія й Михайло Трикур, отці Михайло Винницький, Григорій Будзінський, Гнат Солтис, Роман Есип, Василь Кавацив, Петро Пиріжок і такі мученики, як отець.

Антін Поточняк, сестра Марія Швед і Валерій Марченко. Це лиш кілька імен тих, про яких ми знаємо. Скільки ж безіменних, «імженість числа», які переховують своїх священників, передають святе Письмо з рук до рук і тим же зберігають слово Боже в серцях нашого народу!

Представники уряду, московського патріархату, митрополити Філарет Київський чи Никодим Львівсько-Тернопільський можуть повторяти сотні разів, що «жодного паростка уніятства у нас немає і бути не може», однак світ знає одне: Українська Католицька Церква існує і основні її людські права є потоптані. Про це виразно пише найновіший документ з 8 лютого ц.р., на це наявно вказує поновна поява «Хроніки Католицької Церкви на Україні», не зважаючи на те, що Тереля, Кобрин і інші сидять уже в тюрмах.

Католики в Україні твердять, що в 1946-49 роках їх Церква перейшла важкий шлях фізичної ліквідації, що їх права були ограблені, що «кожна хвиля репресії скріплює ще більше Українську Католицьку Церкву в катакомбах України», що «(вони) свідчать перед світом», що є мільйони українців католиків і що та Церква стає сильнішою з дня на день. Вони відновляють свою вірність Святішому Отцеві і піддержують його старання за мир і братерство у світі, але з підкресленням вони твердять, що наша Церква не є політичною організацією, тільки хоче зберегти «українську релігійну й національну ідентичність».

Советський Союз потоптав основні людські права, гарантовані хартією Об'єднаних Націй 1945 року і Гельсінкською угодою 1975 року і він повинен змінити свою настанову супроти Української Католицької Церкви. Якщо державні чинники СРСР бодай дещо шанують самих себе і свій підпис, мають вони признати Українській Католицькій Церкві її природне право на волю і свободу.

Та, на жаль, кремлівський уряд далі топче своє власне слово. Послугуючись московським патріархатом, який знову сповняє свою сумну роль вислужника властимушцим, у Львові «святкували» цю негромадянську і протирелігійну подію: відсвятковано ліквідацію, насильство, потоптання основних прав людини.

Блаженніший Мирослав-Іван не міг промовчати цієї події і в імені всього єпископату своєї Церкви, в Україні і на чужині, заявив 11 березня ц.р., що таку подію слід з «традицією забуття усунути з пам'яті Церкви». Відомо зі старого римського права, що «традиція забуття» і «усунення з пам'яті» значить «стертя з лица землі». Дня 7 грудня 1965 року папа Павло VI і царгородський патріарх Атенагорас апостольським листом *Ступайте в милості* зняли зі себе клятви, кинені Керулярієм і Гумбертом 1054 року, і тим актом бажали стерти з лица землі цю сумну подію та стати на шлях єдності. Так і тепер, якщо московський патріархат дійсно бажає справжніх екуменічних зв'язків, а уряд СРСР бажає пошани людських прав, нехай проголосить за неважний і неіснуючий акт Львівського псевдособору з березня 1946 року і дасть нам змогу жити свobodно.

Про цю заяву Блаженнішого повідомили Ватиканське радіо з 14 березня ц.р. та пресові агенції Німеччини, Австрії, Швейцарії,

Італії й ЗСА, заявляючи супроти українських католиків свої вислови християнської солідарності.

З такими думками Блаженніший Мирослав-Іван підписав свою Заяву у 40-ву річницю ліквідації Української Католицької Церкви.

Слово Церкви про «богословію визволення». У суботу, 5 квітня 1986, у світлий тиждень по латинським Великодні, в часі пресової конференції в урядовій ватиканській «Sala Stampa» (Ватиканське Пресове Бюро) проголошено черговий документ про т.зв. «богословію визволення» (дата появи 22 березня). Акту доконав кардинал Ратцінгер — префект Конгрегації для справ віри (давня «Санктум Оффіціум» або Інквізиція). Документ приготувався вже довший час зразу по його «предтечі», що появився 6 серпня 1984 року, п.з. «Інструкції про деякі аспекти 'богословії визволення'». У ньому була згадка, що слідуватиме наступний документ Учительської Власти Церкви про цю нову богословію наших часів, яка виникла в Полудневій (Латинській) Америці і наробила чимало шуму в Церкві й у світі. Новий документ має назву «Інструкція про християнську свободу і визволення».

Богословія визволення — це нормальний продукт західного модерного мислення і має свій корінь у філософії. Рання філософія і з нею богословія своє мислення починали від всесвіту і Бога, і це звався теоцентричний напрямок. Починаючи від часів Відродження, твориться новий зворот у сторону людини і людина стала центром, спершу філософії і згодом, сьогодні, богословії — антропоцентризм. Людина стала вихідним пунктом для мислення, студії, бо ж хіба це найбільш складна істота, малий світ, творець, чи коротше навіть: людина це велике питання — хто вона? У наші часи цей творець — людина! — так багато здобув, що, за словами II Ватиканського собору, відчув, що не потребує Бога.

Своїми здобутками, однак, — економічними, культурними і політичними, — створила людина такі ситуації, що вони її придавили до тієї міри, що поважно треба застановлятися над її визволенням, над її свободою, щоб могла вона як людина існувати й жити. Визволення людини від нею створених політичних і економічних ситуацій рабства стало знаком часу, зокрема по II Ватиканським Соборі. Не може ж Церква мовчати на вид гноблення її дітей, чи небезпеки духовного і фізичного рабства людства.

Економічні й політичні труднощі виникли зокрема в Полудневій Америці і там постала ця богословія, яка одержала також назву «політичної богословії» або й «богословії революції», хоч мала своїх предтеч і в Європі і в Америці. Властивим творцем тієї богословії вважається Густав Гуттієрез, народжений у Перу 1929 року. Студіював він у Ліма, потім у Лювені й у Ліоні, і в 1971 р. появився його твір «Богословія визволення». Голосним став тепер бразильський богослов Леонардо Бофф, уроджений у 1938 р. Студіював у Куритибі, Ріо де Жанейро й у Мюнхені в проф. Карла Ранера. Написав велике число творів на цю тему і останньо одержав заборону вчити в католицьких школах. Має за собою моральну під-

держку бразилійського єпископату. Прихильником богословії визволення вважають теж аргентинського кардинала Едварда Піроніо. Богословія визволення зближає себе дуже змістом і цілями до марксизму.

У чім труднощі з богословією визволення? У наших часах політичні й економічні ситуації дійсно створили небезпечні кризи духовости людини з потопанням її гідности, її свободи, загубленням її природних прав, що стало мізерією навіть цілих народів. Чи не казав Христос: «Пізнайте правду, і правда визволить вас» (Ів. 8,32)? Коли воно так, тоді завданням Церкви і богословів повинно бути шукання саме цього визволення для людини, щоб вона була гідною зватися дитиною Божою. Іншими словами, і то самого Гуттієрез: «Який є зв'язок між *відкупленням* (Христовим) і історичним *процесом визволення* людини?» Здорову відповідь на цей погляд подав кардинал Ратцінгер вже в першому документі з 1984 року: «Визволення є, передовсім і в основному: визволенням від радикального рабства гріха. Ціллю того визволення і його остаточним завершенням є свобода дітей Божих, дар благодаті. Воно включає, як логічний вислід, визволення від численних поневолень людини порядку культурного, економічного, соціального і політичного, *які в суті речі походять усі від гріха* і творять стільки перешкод для людей, щоб могли вони жити згідно з їхньою гідністю». Це стільки, бодай, про сам основний вузол богословії визволення. Перейдім до документу.

Тому що документ, хоч незвичайно ясний мовою, змістом і викладом, є, все ж таки, довгим, Апостольський Престіл зладив скорочене його видання і на основі його подаємо короткий зміст.

Документ був приготований при допомозі всіх єпископів світу і відноситься до всіх народів світу, бо свобода й гідність людини внаслідок гріха є zagrożені всюди. Є він наукою Церкви про соціальні проблеми на основі євангельської благовісті і Христових слів: «Правда визволить вас», — які стали моттом документу.

У вступі документ подає його цілі. У письмі-інструкції з 1984 року подана була радше критика нових наук про питання свободи і гідности людини і спрямована була виразно проти марксизму і «богословії визволення». Цей же документ є позитивного напрямку, бо подає науку Церкви про питання свободи і соціальних проблем з нею пов'язаних. Оба документи, отже, творять цілість.

У першій частині, як це вже заведено в документах того роду, подана й описана ситуація свободи в сучасному світі. Наука не може бути віддалена від життя. Шукання свободи і змагання за визволення належать до християнської спадщини навіть там, де вони набрали хибних форм. Прикладом може бути хоч би й Лютер, що боровся за освободження від законодавства (Закону) сучасної йому Церкви, а потім французька революція і інші. У наші часи боротьба за волю й освободження дійшла до абсурду тут і там, шукаючи освободження людини від Бога й морального закону. Церква впродовж історії пригадувала, що всі ті змагання за свободу є тільки частинні, бо суттєвим у свободі людини є етика й залежність від Бога.

Що це є свобода? — ставить собі питання друга частина, — хто є свобідний? З певністю не той, що вважає, що може робити, що хоче. Ми обмежені істоти. Свобода є можлива тільки серед правди і справедливости. Горе людині, коли забуде, що вона сотворіння Боже. У своїй залежності від Бога людина знаходить свою справжню свободу. Заперечувати це — то брехня атеїзму, що ставить людину на місце Бога. Немає освободження від залежності Божої. Зло є не у свободі, а у грісі, в розламі злуки людини з Богом. Гріх вносить захитання всякого ладу в особі й у спільноті, і це часто приводить до рабства. Людина покликана Богом до свободи, гріх її руйнує.

Людина згубила сама свою свободу, Бог не опустив її в її змаганнях за визволення, Бог її звільнює. Це починається у Старому Завіті, в якому Ісход Ізраїля з Єгипту є прикладом і зразком Божого визволення. Завершення цього визволення здійснив Христос своєю благовістю поневоленням і гнобленням, Таїнствами Церкви і своїм прощенням. Це третя частина документу.

Окрема, четверта частина посвячена великій місії Церкви, яка проповіддю про справедливість, благовісті, обороною поневолених і правдою з любов'ю несе визволення. Блаженства проголошені Христом на горі біля Капернауму є програмою Божого царства дітей Божих, що живуть у любові і свободі.

Врешті в кінцевій, п'ятій частині документ подає основні засади соціальної науки Церкви для практичного християнського здійснювання визволення. Що треба для справжнього визволення робити? Виховувати для автентичної свободи; усяке насильство, поліційні системи, несправедливості політичних систем, пасивність урядів на вид несправедливостей є руїниками свободи і одержують від Церкви тверде «ні»; Церква не приймає теорії про боротьбу класів, і «закони» тієї боротьби є запереченням свободи людини; революції — це міт, а не розв'язка для несправедливостей; не можна вживати засобів несправедливих, щоб одержати справедливість. Збройна боротьба з тиранією може бути тільки як останній засіб і тільки у скрайних випадках.

Засіб «пасивного спротиву» є кращий; вірні скрізь по світі мають творити спільноти праці, щоб створювати солідарність зусиль, кожній людині дати доступ до здобутків культури; праця є ключем усього соціального питання і є вона центром життя людини. Християнська соціальна наука дає першенство праці над капіталом. Суспільство має бути побудоване на братерстві. Усім — доступ до здобутків культури.

До правлячих властей не належить визначувати культуру (вислід усяких ідеологій!), а мають вони пособляти й берегти культурне життя всіх, включаючи всякі меншини. Повна свобода походить від Христа і Його спасенного діла, яким Він створив «спільноту любови». Це діло спасення, яке діє вже дві тисячі років на нашій планеті, дає правдиві зусилля для освободження в ділянках економічних, соціальних і політичних і захороняє людину перед упадком у нові форми рабства й поневолення.

Документ дає цінні вказівки про складні питання свободи й боротьби людини за свої права і гідність і буде напевно предметом багатьох студій.

Нова енцикліка Папи. 30 травня 1986 оприлюднено нову енцикліку папи Івана-Павла II про Святого Духа, п.з. «*Dominum et vivificantem*» («Господа животворящого»), яка завершує трилогію енциклік теперішнього Святішого отця про Пресвяту Тройцю.

Цей новий папський документ представили кардинал Іван Еронім Гамер, префект Конгрегації для згромаджень і світських інститутів, разом із консультором Державного секретаріату Його Святости, о. Умберто Бетті, Францісканином.

Цю енцикліку папа почав писати 26 березня 1982 року, коли то виголосив слово про Святого Духа на міжнародному Пневматологічному конгресі. Бажання розвинути цю тему ще більше скріпилося в папи під час Надзвичайного Святого Року Відкуплення (1983), а в 1985 році Іван-Павло II передав своїм співробітникам начерк цієї енцикліки в польській мові. Пише «Оссерваторе Романо» (30-31 травня 1986), що начерк цей опрацьовано аж до остаточного її підпису в день Святої П'ятдесятниці (за григоріянським календарем), 18 травня ц.р. (що був і день уродин папи).

Ціль, яку собі намітив Святіший отець при писанні цього документу — це удухотворити сучасне суспільство, таке завансоване в техніці й науці, якому, однак, так дуже потрібно дарів Святого Духа. Отож, це своєрідна праця про присутність Духа Святого в житті Церкви і світу.

У першій частині енцикліки, що має наголовок «Дух Отця і Сина, дар для Церкви», описується етапи того дару, що його Церква і світ одержують у Святому Дусі. Усе це відбувається в історії спасення. Під час Тайної вечері Христос обіцяє своїм апостолам «Утішителя», який продовжить діло Сина. Ця обітниця Утішителя зв'язана зі смертю і воскресенням Ісуса Христа. Здійснилась вона у день П'ятдесятниці і триватиме до кінця віків. Отож сміло можна твердити, що із зісланням Святого Духа починається в історії людства нова доба, в якій усі Божі обітництва в історії спасення стають певністю і дійсністю. Це доба Церкви, доба Святого Духа, як поучає II Ватиканський собор.

Друга частина — «Дух, що переконує світ про існування гріха» — це застанова над дійсністю гріха і гріховністю людини, та як Святий Дух протидіє тому. Гріх у своїй суті — це зло. Диявол «від самого початку живає сотворіння, щоб протидіяти спасенному союзів між Богом і людьми». В енцикліці папа застановляється над дійсністю і наслідками гріха. Дійсність ця, на жаль, жива і проявляється вона у відхиленні віри, правд Божих, у запереченні справедливості й життя. Тому то Дух Святий унапрямує людство до покаєння і звороту душі. Правда, Христос дав апостолам, і послідовно Церкві, власть відпускати гріхи, але ця «власть включає спасенне діло Святого Духа» (ч. 42).

Третя й остання частина, під наголовком «Дух, що дає життя»

— це наче приготування людства й Церкви до третього тисячоріччя її існування. Вона передає нам благовість надії й визволення людини через дію Святого Духа. Папа бажає, щоб людство почало це третє тисячоріччя Церкви «від Духа Святого» і це має стати спонукою до новонародження людини. Сам факт, що ми зближаємося до завершення другого тисячоріччя Христової благовісти на землі, повинен заставити людство призадуматися над тим, як людина відчувала присутність Духа, приймала Його дари і відповідно вживала їх. Це здійснюється життям молитви, праці, духового переродження, умалення людини, її внутрішнього убожествлення й уповання на Бога. Щойно така програма приносить людині та світові любов і мир.

Перший «Благовісник» Блаженнішого Мирослава-Івана. У липні 1986 вийшло перше число (рік XXI, 1985) «Благовісника Блаженнішого Мирослава-Івана Кардинала Любачівського», яке цілістю присвячене Синодам Ієрархії помісної Української Католицької Церкви.

На початку є довша стаття п.н. «Розвиток синодальности в Українській Католицькій Церкві», в якій охоплено основні етапи відродження синодальної ідеї і скріплення того ж устрою після II Ватиканського Вселенського Собору, головню, завдяки невтомним старанням покійного патріярха Йосифа, а відтак зрозумінням папи Івана-Павла II, який признав право нашій ієрархії збиратися на синоди і співрішати під проводом свого Отця і Глави про дальше життя української Церкви. Ця вступна стаття — це праця о. д-ра Ігора Мочака (яку поміщено і в «Богословії» за 1983), ділового секретаря синоду, який відбувся у Ватикані від 30 січня до 12 лютого 1983.

Друга частина «Благовісника» — це Документи Синодів Ієрархії Української Католицької Церкви 1980-1983 років. Ці документи опубліковано в мові оригіналу та в українському перекладі. З наведених документів бачимо, як поступено оформлювався синодальний устрій нашої Церкви, про що є мова у попередній статті. Шкода тільки, що редактори переочили проповідь і слово папи Івана-Павла II, виголошені перед Надзвичайним Синодом нашої Ієрархії (24 березня 1980), на якому обрано Блаженнішого Мирослава-Івана коадютором з правом наслідства св.п. патріярха Йосифа.

Третя частина «Благовісника» — це Статут Синоду Ієрархії Української Католицької Церкви, як в італійській, так і в українській мові, що його апробовано листом Ради для публичних справ Церкви, ч. 1222/84 з 25 лютого 1984, за підписом її префекта кардинала Августина Казаролі. У ньому сказано, що «Його Святість одобрив і потвердив (ці статuti) на пробу на сім років». До статутів залучено і «Правильник перевірки листи кандидатів на єпископів та вибору кандидатів на єпископські призначення», на основі якого наші владики предкладають Святішому Отцеві кандидатів на майбутніх єпископів.

Четверта й остання частина — це «Рішення і постанови Синоду Ієрархії Української Католицької Церкви 1983 року» (ст. 133-146). Цих рішень зобов'язані придержуватись усі єпископи, священники,

монашество та вірні помісної Української Католицької Церкви. Слід відмітити, що постанови про положення і допомоги Українській Католицькій Церкві в Україні не опубліковано, згідно з повідомленням римського Апостольського престолу, ч. 1244/84 з 25 лютого 1984, і які залишаються довірочними для отців Синоду. У цій же частині опубліковано імена предсідників і членів різних синодальних комісій.

За редакцію цього числа «Благовісника» відповідають чотири особи, яких підписи поміщено на ст. 146, а саме: св.п. Патріярх Йосиф, Блаженніший Мирослав-Іван, владика Андрій Сапеляк, головний секретар Синоду 1983, і його діловий секретар о. д-р Ігор Мочак.

Вересневі поминальні дні. Від смерти Слуги Божого митрополита Андрея в 1944 році, день 1 листопада став поминальним днем цього Велетня святоюрської гори. Подібно і від 1984 року дата 7 вересня стала днем молитви за упокій патріярха Йосифа.

У Римі в цей день Блаженніший Мирослав-Іван служив Божественну Літургію в соборі Святої Софії в присутності прочан і богомольців, які приїхали з різних сторін українських поселень. З Блаженнішим сослужили отці Ісидор Патрило, ЧСВВ, Іван Хома, Іван Музичка, Софрон Мудрий, ЧСВВ, Михайло Пришляк, СДБ, Дмитро Блажейовський, Партеній Павлик, Юрій Федорів, Лівіо Леонарді, Степан Гарванко, Лев Гайдуківський, СДБ, та Йосиф Улицький; дяконував о. Гліб Лончина; церемоніями провадив о. Іван Дацько.

Після євангелії слово про смерть виголосив о. Іван Музичка, ректор Колегії Святої Софії. Він, між іншим, сказав: «Прийшли ми спом'янути великий день переходу у життя вічне, що його християнська старина звала 'днем народження', — мужа, що Христові слова слухав, у них вірував, і їх зберіг до останнього свого віддиху — патріярха Йосифа... Він пильно слухав слова Божого змалечку, тому вірив; тому що вірив, не заламався в часі життєвих хуртовин, в часі допитів, наруг, судів і терпінь ув'язнення та каторги; тому що вірив — пильно беріг Христові слова у своїй науці, у своїм житті своїм ісповідництвом, невтомною працею для Церкви і свого Народу, при тому з великим бажанням передати їх нащадкам і поколінням, щоб зерно євангелії не загинуло на українській землі, а принесло багатий плід... У своїм Завіщанні для нас перший заклик його був: 'Віруйте в Бога!' Це основа життя вічного, це основа вартости смерті... І він живе у вічності, і він живе між нами, хоч плоттю вснув і хоч смерть його забрала силоміць з-поміж нас, хоч над ним не володіє, бо він живе у вічності, живе між нами своїм словом, своїми творами і своєю спадщиною, яку придбав і здобув для нас і для Церкви».

По закінченні Літургії перейшли всі процесійно до кriptи собору, де перед тлінними останками Покійного, яких після муміфікації зложено у шклянну домовину, відслужено панахиду.

По обіді, о год. 16,30 відбулася в авлі УКУ наукова сесія, якою провадив о. Іван Музичка. Головну доповідь, на тему «Хресний

шлях патріярха Йосифа», мав найближчий співробітник покійного Патріярха о. Іван Хома. Для багатьох присутніх ця доповідь була ревелаяційна, бо доповідач зосередився на роках ув'язнення й заслання великого Покійника. Доповідь оснований на різних документах, а головню споминах патріярха Йосифа, що їх він диктував о. Хомі під час літніх ферію 1963 і 1964 роках у монастирі отців Пасіоністів у Неттуно.

Після такої цікавої доповіді розгорнулася жива дискусія, в часі якої висловлено бажання, щоб ці документи чимскорше появилися друком задля їхньої історичної вартости.

Другого дня, 8 вересня, торжественну Літургію відслужили в соборі Святої Софії отці Іван Хома, Іван Татарин, Михайло Пришляк, Лев Гайдуківський та Іван Дацько. Проповідь виголосив о. Іван Дацько. «Постанова, яку ми повинні винести з цих поминальних днів — говорив проповідник — це саме продовжувати цю спадщину, яку передає нам Великий Покійник у наше друге християнське тисячоліття... Це наглядно і за самозрозуміле прийняв Блаженніший Мирослав-Іван, який недвозначно заявив: «Зобов'язує теж і спадщина, яку я одержав від двох Велетнів нашої Церкви цього століття. Ця їхня спадщина може одержати просту назву: боротьба за права Божі, Його Церкви і Народу. Він послідовно, разом з нами, старається скріпити це насліддя, яке, насамперед, силою його уряду, у титулу, зобов'язує його супроти наших Братів і Сестер в Україні, у просторах ССРСР і в інших країнах Східної Європи».

Після Служби Божої відслужено панахиду в крипті за поляглих за волю України.

По полудні відбулася в авлі УКУ друга наукова сесія і нею провадив о. Іван Хома. Доповідь мав о. Юрій Федорів про патріярха Йосифа і львівську Богословську Академію. По доповіді й дискусії представники різних українських установ, що приїхали на ці дні до Риму, зложили поминальні слова для торжественної згадки покійного Патріярха.

Прочани й богомольці перебували ще кілька днів у Римі і роз'їхалися додому піднесені на душі, з постановою здійснювати Завіщення патріярха Йосифа під проводом Блаженнішого Мирослава-Івана і кожночасного глави помісної української католицької Церкви.

Інавгурація нового академічного року на У.К.У. У неділю, 12 жовтня 1986 р., на УКУ відбулася торжественна інавгурація нового академічного року 1986-87.

Уранці о годині 10-й архиерейську Божественну Літургію в соборі Святої Софії відслужив Блаженніший Мирослав-Іван у сослуженні владик митрополитів Максима і Стефана та єпископа Михаїла, як також отців Івана Хоми, Софрона Мудрого, ЧСВВ, Михайла Пришляка, СДБ, Івана Музички, Степана Гарванка, Партенія Павлика — Василянина з Гроттаферрата, та Івана Барщевського з Югославії, який саме впродовж тижня давав реколекції питомцям Колегії Святої Софії. Дияконував єромонах Гліб Лончина, Студит, та

церемонієром був о. Іван Дацько. Присутніми в церкві були, між іншими, протоархимандрит отців Василиян о. Ісидор Патрило, генеральна настоятелька сестер Службниць, м. Франціска Библів, і генеральна вікарія сестер Василиянок, с. Дія, зі сестрами своїх монаших спільнот. Співали всі вірні під проводом студента богословії Мирослава Ціздина.

Проповідь про Покров Пресвятої Богородиці виголосив митрополит Максим, згадуючи, як саме рік тому Блаженніший Мирослав-Іван торжественно ввійшов у цей собор Святої Софії, що його здвигнув його світлий попередник патріарх Йосиф.

Після Служби Божої відбувся акт інавгурації нового академічного року в авлі УКУ. У своєму вступному слові о. Іван Хома, ректор УКУ, нав'язав до того, що наші православні брати йдуть слідами покійного патріарха Йосифа Ісповідника, стараючись зорганізувати на взір УКУ Український Православний Університет у Бавнд Бруку. Відтак намітив головні точки діяльності нашого університету: посилення викладів, продовження академічних літніх курсів, видавнича діяльність. Плянується видання документальної праці про мартирологію Української Католицької Церкви, яка стане джерелом для загальної інформації та інструментом при організуванні оборонної акції в користь переслідуваних братів і сестер нашої Церкви. Тим можна буде дати тривалий вияв нашої протестаційної акції проти релігійного переслідування в Україні, а зокрема проти насильної формальної ліквідації нашої Церкви в Західній Україні й на Закарпатті.

Після того цікаву доповідь виголосив о. Ігор Мончак, який перед кількома днями прибув до Риму, на тему: «Тисяча років помісної Київської Церкви».

Для східних помісних Церков — говорив прелегент — релігійним центром і символом суверенної помісності є завжди столичний храм Божої Премудрости-Святої Софії. Уже св. княгиня Ольга, яка перша старалася про зорганізування помісної Київської Церкви, побудувала в Києві дерев'яний храм Святої Софії 952 року. Та щойно її внук, св. Володимир Великий, спромігся зорганізувати помісну Київську Церкву 989 року. Ця самоуправна Церква стала для всієї східної Європи своєрідним центром церковного життя під літургійним і юридичним оглядом, так як Антіохія для Близького Сходу та Олександрія для Африки. Тому назва «Київський обряд» є справді відповідною для всього східньо-європейського християнства.

Завдяки своїй суверенності — продовжував о. Мончак — Київська Церква не дала себе втягнути в римсько-константинопільський спір. Навіть по розколі XI сторіччя задержала вона добрі відносини з обома розсвареними Церквами, шануючи старину Церкву Константинополя і визнаючи головство Римської. Також у часі довговікової татарської окупації Київська Церква не підпала під монгольське розуміння релігії й Церкви як державної інституції. Протівно, північні терени колишньої Київської імперії, Московщина, прийняла за свою монгольську ідею Церкви на службі

держави. Тому Флорентійське поєднання 1439 року прийняли Київські єпархії як щось природного; натомість для Московщини було це нагодою утворити 1448 року свою нову, відрубну Московську Церкву, яка аж дотепер є завжди державною інституцією.

Придержуючись завжди поєднуючих рішень Флорентійського собору, Київська Церква не ввела нічого нового в часі Берестейських синодів 1589-1586 років, ані під віроісповідним, ані під юридичним поглядом. На порозі модерних часів суверенна Київська Церква вважала за відповідне нав'язати безпосередні зв'язки з Римським престолом, залишаючи на боці Константинопільський патріархат під турецьким володінням, аж поки патріархат Константинополя не матиме свободи дії. Однак, не так інтерпретувала сусідня Римо-польська Церква суверенні берестейські рішення. Вона пояснювала їх як «унію», себто як з'єднання з Римо-польською помісною Церквою, поширюючи фальшиву ідею уніформної всесвітньої Церкви одного обряду. Під тиском двох невластивих ідей про Церкву — московської (як державної світської інституції) і польської (як уніформної інституції без зв'язку з місцевою культурою) — суверенність Київської Церкви постійно підпадала, а її вірні підсвідомо засвоювали собі одну чи другу фальшиву ідею про Церкву.

Щойно в цім ХХ сторіччі — закінчував доповідач — Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький з великим трудом відродив ідею суверенности помісної Києво-галицької Церкви, насамперед під літургічним оглядом. Покійний патріарх Йосиф продовжував цю ідею під юридичним аспектом. А для відродження теологічно-духової суверенности має послужити Український Католицький Університет, що має стати світилом богословської науки на всю східню Європу, так як колись була Києво-печерська лавра, а потім Києво-могилянська академія. Це є нашою ціллю в часі теперішнього відзначування 1000-ліття помісної Церкви.

По закінченні офіційної частини інавгурації був обід з владиками й отцями, а відтак Блаженніший Мирослав-Іван, владики та отці зійшли до крипти собору Святої Софії, щоб помолитись перед тлінними останками патріарха Йосифа-Ісповідника, основника УКУ.

Українсько-чеські літературні зв'язки. Доповідь д-р Блянки Єржабкової в УКУ. Мало відомо про відносини між українським і чеським народами. Чехословаччина межує із Закарпатською Україною і не могло це не позначитися у взаємних стосунках. На цю тему відбулася в авлі Українського Католицького Університету дня 30 жовтня ц.р. доповідь д-р Блянки Єржабкової п.з. «Українсько-чеські літературні зв'язки за останніх 150 років». Вона є доцентом педагогіки в Інституті Педагогічних Професій у Штутгарті (Західна Німеччина) та в Українському Вільному Університеті в Мюнхені. На доповіді було присутніх 25 осіб.

Доповідачку представив ректор УКУ о. Іван Хома. Зв'язки між українським і чеським народами давні — говорив ректор. Почались вони ще за часів слов'янських апостолів Кирила й Методія. Завдяки їх місійній праці оснований одну з найдавніших єпархій нашої Церкви

ви — Перемиську. У цьому столітті після невдалих визвольних змагань вояки Української Галицької Армії знайшли притулок на гостинній чеській землі. Заходами чеського уряду засновано Український Вільний Університет у Празі та Український Технічно-Господарський Інститут у Подєбрадах.

Прелегентка поділила свою доповідь на дві частини. У першій зосередилася над тим, як передові твори української літератури та українські народні пісні викликали зацікавлення чеської інтелігенції та громадськості. У другій частині говорила, як чеські літературні твори поширювалися в українських перекладах.

Питання зв'язків між чеським і українським народами на початку ХІХ сторіччя складне через різnorodність поглядів чеських учених і літераторів щодо самостійності й окремішності українського народу та його мови. Письменники, як Ф. Паляцкий чи К. Гавлічек, признавали, що український нарід і мова відмінні від російського чи польського. Найкраще зрозумів українців Челяховський; він же перекладав українські народні пісні на чеську мову. Зокрема П. Сафаржик високо цинив українську народню пісню, вважаючи її найціннішим скарбом слов'янської поезії та визнаючи її першенство серед усіх слов'янських народів. Перші українські поезії в перекладі на чеську мову появилися 1842 року; а українські народні пісні були знані ще 1814 р. Особливо твори Тараса Шевченка часто перекладалися на чеську мову. У 1900 році появилося перше повне видання творів Шевченка по-чеськи. Рівно ж перекладалося таких авторів, як Михайло Яцків, Ольга Кобилянська, Василь Стефаник, Михайло Коцюбинський, Богдан Лепкий та інші. Центральною особою в чесько-українській літературній діяльності був Іван Франко. Чехів цікавила не лише його літературна діяльність, але й наукова.

При обговорюванні Івана Франка доповідачка перейшла у другу частину своєї доповіді, бо не лише твори Франка перекладало на чеську мову, але і Франко залюбки перекладав чеських авторів на українську. Переклади Франка взірцеві і вони близькі до оригіналу, бо він досконало знав чеську мову та міг віддати і найменші нюанси чеської поезії.

Накінець д-р Єржабкова заторкнула і болюче питання чеського слов'янофілства, яке часто переходило в русофілство. Доповідачка вказала на дві помилки чеських слов'янофілів: вони не брали до уваги національних суперечностей і їх безкритичне москофілство часто набирало демократичного характеру. Твором «Чеський Отчеш», який написано в 1938 році, коли чехи втратили свою незалежність унаслідок Мюнхенської конференції та німецької окупації, і який опісля надруковано в Америці 1968 року, коли москалі придушили «празьку весну», закінчила прелегентка свою цікаву доповідь.

Отець Хома подякував д-р Блянці Єржабковій за висвітлення приятельських відносин між літераторами чеськими й українськими. Цей образ досі нам мало відомий — казав він. Приємно було почути, як чехи особливо цинили українську народню пісню і ширили правду про Україну та про самостійницькі змагання українського народу.

Доповідь відбулась з одночасним висвітленням прозірок, що ілюстрували говорене зразковою українською мовою. Після доповіді п. Єржабкова, разом зі своїм чоловіком-музиком і сином, оглянула собор Святої Софії і подивляла його мозаїки та мала нагоду особисто познайомитися з мистцем Святославом Гординським, який тепер перебуває в Римі. Вона знала його з його писань, особливо з німецького перекладу «Слово о полку Ігореві», що появився з нагоди 800-річчя тієї історичної події.

Помер отець Олексій Флоріді. Великий приятель українців, якого дуже шанував і любив покійний патріарх Йосиф, о. Олексій (Уліссе) Флоріді, єзуїт, упокоївся в Бозі в Альбано біля Риму у п'ятницю, 7 листопада 1986 року.

Покійний народився в Римі 1920 року. Вступивши до чину Єзуїтів, студіював на Григоріанському університеті та в Орієнтальному інституті в Римі. Був співредактором відомого італійського дво-тижневика «La Civiltà Cattolica». Тому що не заступав напрямних «Остполітік», які панували за часів папи Павла VI, був змушений переїхати з Риму до ЗСА, де був професором при Фордгам університеті. Написав чимало книжок, між ними відомий твір «Москва і Ватикан», що вийшов в італійській, французькій і англійській мовах. У міжнародніх наукових конференціях при різних університетах ЗСА чи симпозиях, що їх організувала філія УКУ у Вашингтоні та у Філадельфії, брав живу участь, завжди обороняючи права українців католиків мати свій патріархат і жити вільним життям у своїй батьківщині. Як священник-душпастир довгі роки служив українській Церкві у Стемфордській єпархії.

8 листопада отці І. Хома, І. Дадько і Г. Лончина відслужили панахиду при співі студентів колегії Святої Софії та студитської братії перед його тлінними останками у шпиталі. Похорон покійного відбувся в російській католицькій церкві св. Антонія 10 листопада в Римі. Проповідь виголосив друг усопшого о. Олексія, відомий єзуїт о. Доменіко Кіянелля, який підкреслив, що за вірність своїм принципам і за компетентність своїх праць довелося йому багато дістати признань, але чимало й постраждати. Покійного поховано у гробівці отців Єзуїтів на цвинтарі Кампо Верано.

Вічна пам'ять Спочилому!

Пропам'ятна таблиця для відзначення Тисячоліття Хрещення України. Для відзначення великого Ювілею 1000-ліття хрещення України збір владик ювілейного секретаріату на засіданні в приміщеннях гостинниці при церкві свв. Сергія і Вакха в Римі, а згодом на з'їзді в Саскатуні в Канаді, постановив увіковічнити цей Ювілей окремою пропам'ятною таблицею в бронзі.

Ця таблиця буде плоскорізьбою, скомпонованою італійською мистецькою фірмою під наглядом українських мистців і вилитою в бронзі у двох розмірах: більша, 37x22 інчі (91x56 см.), і менша, 22x15 і 5/8 інча (64x39 см.). На таблиці зображені святі Володимир і Ольга, як стоять над берегом Дніпра, заповненого народом у воді.

Вгорі Святий Дух у проміннях і напис «Тисячоліття хрещення України». Внизу на таблиці буде виритий напис з іменами папи, Блаженнішого, митрополита, єпископа даної єпархії і пароха церкви. Таблиці будуть вагою: більша – 26 кг., менша – 18 кг. Кожна таблиця матиме з-заду 4 сильні гаки, прикріплені гвинтами, для повішення її на кожній стіні.

Кожна таблиця буде вложена індивідуально в коробку з полістеролу, з адресою даної єпархії, парохіяльної церкви й пароха. Пересилка буде відбуватися в дерев'яних скринях на 10-15 таблиць кожна, і буде доставлена в Європі залізницею, а за океаном кораблями.

Що писала львівська «ЗОРЯ» сто років тому (1886, стор. 67). До біографії Снігурського. «О. Володимир Ільницький, парох в Ясінці, син сестринниці єпископа Снігурського, оповідав мені недавно про подію зв'язану з іменуванням Снігурського перемиським єпископом. Було то в часі віденського Конгресу (1815 року). Російський цар Олександр I, забажав на Великдень помолитися у слов'янській церкві. Австрійський цісар Франц I попровадив царя до церкви св. Варвари в Відні, де по відправі парох св. Варвари о. Іван Снігурський запросив обох імператорів до себе на свячене яйце. Цар Олександр так сподобав собі о. Снігурського, що просив цісаря, щоб дозволив йому взяти о. Снігурського до Росії. Але імператор Франц I заявив цареві, що таких людей він потребує в себе. Тоді цар просив цісаря, щоб пам'ятав про Снігурського.

В тім часі (1816 році) відновлено капітулу в Перемишлі, і з іменуванням перемиського єпископа Михайла Левицького галицьким митрополитом, перемиський владичий престіл був опорожнений. Отець Снігурський подав прохання на місце наймолодшого крилошанина в перемиській капітулі. В Перемишлі приготовлено відповідь, що він ще не має відповідних заслуг на це місце, але письмо ще не вислано, в міжчасі з Відня прийшла вістка, приватною дорогою, що о. Іван Снігурський іменований перемиським єпископом. Настало загальне приголомшення в Перемишлі і тоді вислано нове письмо до Снігурського, з найбільшими похвалами» (подав о. Михайло Зубрицький з Мшанця).

ІСПОВІДНИКИ І МУЧЕНИКИ (CONFESSORES ET MARTYRES)

о. Венгринович Степан, народився 7 квітня 1897 року в селі Хиринка коло Перемишля в старому священничому роді о. Володимира Венгриновича й Альбіни Софії зі Шафранських. Гімназію закінчив в Перемишлі і почав там теологічні студії. В часі війни був хоружним УГА. По війні закінчив богословські студії у Львові і в 1921 році став священником.

Від 1921-1927 року був катехитом в українських середніх школах «Рідної Школи» в Дрогобичі, а від 1927-1939 року навчав релігії українських дітей в польських середніх школах в Сяноці, і боровся за душі української молоді. Як в Дрогобичі, так і в Сяноці брав активну участь в українському громадському життю. Підчас німецької окупації в 1939-1944 роках був організатором українського шкільництва в Сяніцькому повіті і в 1942 році повертається до праці катехита, аж до приходу нової влади — польсько-комуністичної. «Моє сумління не дозволяє мені втікати, щоб себе рятувати, залишаючи на поталу наш бідний нарід самий, без інтелігентного проводу, в цих дуже критичних часах нашої історії!... — казав о. Венгринович до своїх приятелів, що виїзджали на Захід — Якби ми, інтелігенти, виглядали тоді в їхніх очах». Залишився отже на стійці, вірний священник ідеалам і за це згодом багато перетерпів та й життя своє віддав.

На самий Йордан, 19 січня 1946 року була в Сяноці «добровільна» акція виселення українців на Схід поза «Лінію Керзона». Отець Венгринович з дружиною переїхав тимчасово до села Ваньович коло Самбора, до свого батька о. Володимира (помер в 1947 році), а згодом до Самбора, де якийсь час працював у музеї «Бойківщина».

В 1948 році його і дружину арештовано та перевезено в «етапний» табір у Бориславі. Звідси далі «по етапу», серед голоду і холоду, перевезено їх аж на самий кінець СРСР в Хабаровський край, майже над Тихий океан на південь від Камчатки й на північ від Владивостоку, над ріку Амур. Повний місяць тривала ця страшна дорога. Бо «я католицький священник і не хотів перейти до православної Церкви, — писав о. Венгринович з заслання 10 березня 1952 року, — то це моя провина. І я не жалую, що за це мене вислали на Сибір» (97). (о. Венгринович Степан, *Добровільно*. Збірка есеїв, стор. 97).

«Іхали ми через Сибір цілий місяць у замкненому вагоні, писав о. Венгринович 5 липня 1950 року. Тільки один раз на Зелені свята, на моє прохання, один з вартових передав до нашого вагона кілька зелених галузок. Тоді я правив Службу Божу у вагоні, поставив келішок замість чаші у збіжжі, щоб не схитнувся, і було зелено й пах-

ло свіжими листками» (145). «Потім ми плили Амуром» до Троїцького, а годом ще «60 кілометрів Амуром до Комсомольська. Вода була мала, наша баржа застрягла в намулі, і нам казали висідати й виносити свої речі на берег у чистому полі. Фактично там і поля не було, тільки росла осока такими купками, але така висока, що мене вкривала з головою. І ми позносили свої клунки на берег, кожна родина на окрему купку, щоб не помішалися... Баржа відплила... Ми були самі, тільки виселенці. І трава, і осока коло нас, є ріка з боку, а над нами захмарене небо» (144).

«Ми обидва — я і мій напарник (з ким у парі хто-небудь працює), священик о. Роман, влізли в холодну воду і почали вибирати собі колоди на дранку (тонесенькі дощини покривати дахи). Вибрали шість грубих бервен (колод) і пригнали їх водою до берега, а кран витягнув їх і поклав нам на пісочку. Мене крижі болять, схилившись не можу, то я клячучи ріжу, а в мого напарника яблучко в коліні напухло, клячати не може, то він стоячи ріже...» (47) «...вже два роки ми разом при одній пилі працюємо. Будували разом хати — коридори, потім робили двері, драбини, держак до лопат, а сьогодні дранку дремо. Цілу одну зиму заготовляли у лісі дрова на опал» (48).

Хвалився, одного разу, що ніяке нещастя, навіть смерть, вже не роблять на нього враження. Затверд у горю, закам'янів. Але це не зовсім правда. Він відчуває біду другого й дуже чутливий на добро, яке хоче другому зробити.

Є тут між нами один священник, хворий на груди. Ми разом їхали у вагоні, то він увесь час лежав у гарячці, кашляв і випльовував за вікно, крізь ґрати. Він ніде не працює, тільки нам з чемности пошту розносить. Живе з цього, що йому пришлють — колишня служниця або парафіяни з краю. Отже довідався мій напарник, що цей священник бідує, дав мені 100 рублів, щоб я йому доручив.

— А чому ж самі не даєте? — питаюся його.

— Я там не ходжу, а вам ближче. Та не говоріть йому від кого. Скажіть, що хтось передав на Службу Божу.

Такий мій напарник.

* * *

На Покров Пресвятої Богородиці був празник у нас, на Сибірі. Це він — мій напарник, назвав цей день празником. Правив Службу Божу, так без фелона, у самому епітрахилі, а замість чаші, була порцелянова філіжанка. Це було в його хаті, ліжка винесли й зробили престолік під стіною. Він стільки біди зазнав у своєму сирітському житті, що нічого не хотів лякатись, бо, казав, що *гіршого не буде!*

Щонеділі так править і щонеділі люди збігаються з далеких хат. І проповіді голосить. Недавно урядив перше Святе Причастя для дітей, а потім гостив у себе і дітей і їх батьків. І я там сидів за столом і бачив, як діти горнулися до нього, як його любили.

Йде на роботу з пилою, то ніодної дитини не мине, щоб не заговорити. Він всіх знає і кожну дитину кличе по імені. Отже празник

був у його хаті, а разом це були також його іменини, Романа Сладкопівця. По Службі Божій підходить до нього двоє діток, одне дає китицю квітів і висказує вдячність, а друге — завинений у газеті пакунок.

— Квіти від нас, а від наших батьків дарунок для дорогого Отця, — сказали діти.

І я бачив, як цей залізний Наполеон заломився... кутики його уст задрижали, хотів якось подякувати, але не міг, бо сльози не дозволили. Так зворушила його ніжність і любов, що йому на Сибірі okazали. Казав, що тато йому пригадався, там на колоді, біля захисту, як востаннє цілував його» (20 жовтня 1952, стор. 54).

І о. Венгринович також правив Служби Божі: «І тепер на Сибірі, писав він 11 вересня 1951 року, скільки разів відправляю Службу Божу на стриху чи, як ще стриху не було, то в тайзі — на пеньку зрізаного дерева... у шклянному келішку» (25). А в 1952 році записав навіть свою великодню проповідь:

Дорогі браття і сестри! Там у рідному краю, я цими словами відзивався до людей з проповідальниці в церкві. Але там міг не один сказати мені, який я тобі брат чи сестра. Ти стоїш високо на проповідальниці, а я ріллю орю. Але тут, на вигнанні, ми стали дійсними братами й сестрами. Я стою, як і ви, на підлозі, я без фелона, як і ви. Ви раненько з пилою і сокирою йдете і я йду. Ви ждете на виплату і я її жду. Ви вичікуєте листа чи вісток з рідного краю, і я їх вичікую.

Спільні переживання, спільна довга дорога й спільна туга за рідною землею, з'єднала нас, зробила нас рідними. Отже, браття і сестри! Сьогодні в нашому краю дзвони дзвонять, три дні без перерви. Там був звичай, що перед цим великим святом Воскресення Христового ми з Богом мирились, всі сповідались, у пості визбувались своїх гріхів. А потім йшли до святого Причастя. І я бачив, як жінки й чоловіки кивали до себе головами й щось шептали. Питаю церковних провізорів, що це вони роблять? А вони мені пояснили, що це вони собі взаємно прощають провини. Одна говорить: *Прости мені, прости мені, прости мені*. А друга відповідає: *Боже Тобі прости, Боже Тобі прости, Боже Тобі прости*. Бога ми перепросили, бо висповідались, а тепер ще з братом перепросімся. Може з кимсь гніваємося, може до когось не відзиваємося вже тиждень чи місяць — простім собі, даруймо все. Все — все даруймо, щоб по цім святі без гніву почати. *Остави нам болги наша, як і ми оставляєм должникам нашим*. Це моє перше прохання до вас.

Ми тут, як квітки, пересаджені з одної землі в другу. Квітка не хоче прийнятися, на свіжій землі, вона боліє і ми боліємо, і чомусь то не можемо запустити корінчиків тут в цю нову землю. Тато, мама на праці весь день, діти самі в хаті — збиткують, б'ються. Нема нікого, щоб припилнував. А вернуться ввечорі батьки, то такі змучені, голодні й знервовані, а тут ще скарги: вона мене вдарила, а він теж бився. І починається сварка між членами рідні, а потім з тими, що живуть за стіною, а потім із сусідами. Шукаєте винного? Нема винною, обставини винні. Тайга винна. Одне пере-

мучене, зденервоване, друге теж голодне й падають терпкі і прикрі слова. Тримайте прикрі слова, як злого пса на припоні, не пускайте його, нехай не кусає. І так вже збідоване і наболіле серце твого брата. Досить чужина кусає, то ти вже не кусай своїм терпким, болючим словом. І це моє друге прохання до вас.

Один письменник оповідає, що йшов вулицею й побачив жебрака. Стояв при дорозі, простягнувши руку і просив милостині. Надворі був мороз, жебрак дрижав від холоду і його посиніла рука теж дрижала. І письменник хотів щось дати, почав шукати грошей по кишенях та взяв іншу блюзку і все залишив дома. Ні, таки не мав при собі нічого. Якби був годинник, то й його був би дав, так дуже хотів обдарувати чимсь вбогого. Але ні годинника, ні навіть хустинки до носа не мав при собі. А жебрак держав дальше руку і ждав. Тоді письменник стиснув йому цю холодну руку і сказав: «Не гнівайся, брате, але нічого при собі не маю». А жебрак каже: «Нічого, брате, це теж милостиня». Чуєте, браття і сестри, стиснути щиросердечно руку своєму бідному братові, це теж милостиня. А ми не багаті. Що має один, те має і другий, часами нема в нас ні 10-20 карбованців, щоб брата порятувати. Стисни тоді руку, скажи йому добре лагідне слово, бо воно теж милостиня. Сівач сіє золоті зерна пшениці, а ти куди ступиш, сій слова теплі і добрі, бо душа твого брата тут на чужині така прагнена доброго і щирого слова. Це моє третє прохання до вас.

А тепер, на кінець, хотів би вам сказати щось гарного і потішаючого: ми спецпереселенці, але чи знаєте, що багато-багато років перед нами, був один маленький переселенець Ісусик. Дитятко і його хотіли вбити. Тоді вночі, випровадив св. Йосиф осятку, посадив Матір з Дитинкою, взяв уздечку і пішли в далеку незнану чужину. Покинули своє рідне село Назарет, свою хатинку і пішли. Ми їхали сюди місяць й Вони їхали місяць, а може й довше. Ми залізницею, а Ісусик на осятку, бо залізниці тоді ще не було. Дорога була небезпечна. Чужі люди, чужа мова. І не раз, там в Єгипті, на чужині, сідав маленький Ісусик на колінах мами — Матері Божої й питав: «Мамо! Коли вернемося додому»? А Мати Божа тулила Дитятко до себе і розказувала казку про рідний край, про хатку в садочку і про виноград, що під хатою заглядав до вікон. «Вернемося, Дитинко, напевно вернемося». І та радісна хвилина прийшла. Ангел з'явився св. Йосифові у сні і сказав: «Бери Дитя і Матір та вертайся до землі Ізраїлевої, бо померли ті, що хотіли вбити Дитятко».

І до нас, у свій час, також прийде ангел. Чи цим ангелом буде закон, чи амнестія, чи повідомлення в газеті або інша вістка — це Божа воля. Прийде і до тебе, брате, ангел і торкнувши в плече тебе нічю, скаже: «Вставай! Бери жінку й діточки і вертайтеся до рідної землі, бо там вже дзвони дзвонять і там ваші рідні виходять на станцію, вас зустрічати. Цього вам, дорогі, бажаю. Бажаю вам цього ангела, що відвалить камінь і випровадить нас до рідної хати. Це моя потіха для вас (68)». Це зразок проповіді доброго пастиря.

«Я на Сибірі — в тайзі, рубаю дрова — писав 9 січня 1954 року о. Венгринович (пів року перед смертю)... І раптово захворів. Мене

вислали до районного містечка (60 км) до лікарні. Але мене не прийняли й не робили операції. З чим приїхав, з тим і вертався назад. Була зима, дуло снігом, а температура доходила до мінус 40 степенів. Їхало тягарове авто з мішками вівса і відрами, і я присівся на мішках зверху» (108).

І там в далекому та напівдикому Хабаровському краю о. Венгринович, з тисячами інших наших братів і сестер, коротав свій вік на каторжних роботах. Після довголітньої педагогічної праці серед української молоді, став лісорубом, «плотником». По шістьох роках тяжкої невилічної праці, помер від серцевого припадку на вулиці 19 червня 1954 року в селі Джонка, Нанайського району, в Хабаровському краю. Там його й поховали. На гробі дерев'яний хрест, могила обведена кругом парканом. Його дружина Софія повернулася до Самбора щойно в 1957 році, майже цілковито втративши зір.

о. Горечко Михайло, народився в Яксманичах 19 жовтня 1900 року, став священиком 30 березня 1930 року. Опісля був парохом у Волі Цеклинській, дуклянського деканату на Лемківщині. По другій світовій війні душпастирював в Росохах коло Хирова, звідки забрали його і вивезли на Сибір, де він і помер як ісповідник віри дня 14 січня 1953 року. Похоронений на цвинтарі в Корейському Мисі, 4 км від Іннокентьевки, Троїцького району, Хабаровського краю.

На його похороні 16 січня 1953 року о. Степан Венгринович сказав наступне Слово, прощаючи священика-співкаторжника:

На смерть священика. Сьогодні ми тебе хоронили. Труну прикрили віком і я забивав цвяхи сокирою, яка була під катафальком. Там стояла й скриньочка зі свічками. Потім тебе виносили. Така тіснота... Треба було перехилити домовину на бік у дверях, бо вони вузьенькі і ми не могли її перепхати. Чи знаєш, з цього тяжкого кінця, де голова, а тоді, як ти атакуєш, бо в коридорі не було місця для двох і аж надворі вже шістьох перехопили домовину.

Коло воріт стояли сани... я дав ліжник зі свого ліжка, щоб їх прикрити, але сани їхали порожні до самого цвинтаря. Не хотіли класти домовину на сани. Нас було так багато; тринадцять твоїх товаришів-священиків, отже тебе несли на плечах. Я не співак, то я ніс, а інші йшли спереду й співали: «Со святими упокой...» Кажали люди, що спів було чути аж до озера й до «Старого посьолка». Ти знаєш, хто найкраще співав цим високим тенором? Ти завжди сповідався у нього, а тоді, як ти атакуєш, він перший прибіг до тебе. Казав, що ти ще дивився, а як давав тобі розрешення, ти підняв руку, щоб ударитись в груди, але рука впала... повисла... і твої очі примкнулися.

А як я прийшов до тебе, то ти вже лежав непритомний, віддихав тяжко, а в грудях клекотіло. Я довго сидів і вдивлявся у твоє лице, я так хотів, щоб ти відкрив очі. Ще вчора ввечорі ти був у мене... Я вже лежав у ліжку, а ти приніс пошту до нашої хати. Ти розмовляв і твої прижмурені очі всміхались. Це ти так зворушився проповіддю. Тобі не треба було її говорити й про неї думати. Лікар ка-

зав, щоб ти нічим не турбувався. А ти не послухав; всі в хаті плакали й ти сам розплакався...

Це був Новий Рік і ти хотів сказати бажання... була повна хата людей. На столі ти зробив престололик, вісім свічок світилось... ти не мав фелона, тільки епітрахиль, а замість чаші — скляний келішок. Твоя господиня тобі служила, вона знає напам'ять цілу Службу Божу. А потім — наприкінці твоя проповідь — бажання. Я мало її, знайшов між паперами, що ти залишив. Правда... не ціла, тільки диспозиція, але я все знаю, цілу твою предобру душу, що думала про смерть, наче б ждала її. Ти говорив: «Новий Рік. Знову один рік приближує нас до вічності — до смерті. Може вона вже за дверима... може вже взяла за клямку... може вже дошки готові... А як ми приготівані на зустріч із Христом? От, Поприч (*). Десь вчора ще бачив його, — червоний, здоровий, а сьогодні?... Боже, будь йому милосердний! Боже, будь милосердний і нам цього року. Ждемо і хотіли б вертатися додому... про те думаємо... тим часом, скільки вже хрестів на нашому цвинтарі, тут, у тайзі»?...

Після проповіді прийшла атака, тебе посадили, дали води, але ти вже не прийняв її... казав тільки погасити свічки. Рукую ти потирав чоло, твоє обличчя було червоне. Тобі, десь там, у мозку тріснула жилочка. Прибігли за мною, бо моя хата друга від твоєї, але мене не застали вдома. Я теж правив Службу Божу в одній хатині, далеко у тайзі. У більшій свята нас завжди запрошують люди до своїх хат і замість однієї — маємо багато церков.

Які добрі твої господарі. Вони допомогли мені вбрати тебе, вони оплакували тебе, дали свій обрус на катафальок, сторожили дві ночі коло тебе. Чи пам'ятаєш, Михаську, свою передостанню Службу Божу? Ти відправив, господиня тобі служила, а потім ти питався їх у хаті:

- Вгадайте, за кого я правив?
- Може, за своє здоров'я...
- Ні.
- Може, щоб додому вернулися?
- Ні.
- Може, за свою маму?

— І це ні. Не вгадаєте, ніколи не вгадаєте. Я дякував Богові, що мене спровадив до вашої хати, що дав мені таких добрих господарів.

Ти так хотів вернутися до хати. Де це твоя хата? Чи це приходство в Росохах, коло Хирова, звідки забрали тебе? Чи може ти мріяв про свою рідну хату в Яксманичах, де ти вродився і де твоя добра мама тебе малим присипляла? Чи, може, ти хотів вернутись взагалі до рідного краю? А там всюди наші рідні хати... Я потішав тебе... наче казку розказував: от, ти вже у рідному краю просиш нас всіх, тринадцять священників, що тут у тайзі з тобою, просиш до се-

(*) Поприч Михайло, помер нагло вночі, на варті коло школи кілька днів скоріше, на цю саму хворобу (гіпертонія).

бе, на своє приходство. І ми всі з'їжджаємось до тебе... Ти гостиш нас, я тобі тост говорю, потім фотоградуємось під кріслатими липами... Ти так любив слухати цю казку... і вірив мені. Ти був такий добрий і легковірний. А я дурих тебе. Я знав, що ми ніколи разом вдома не зберемося. Розгубимося, одні тут коло тебе положаться, а других, Бог знає, куди доля закине... А з'їжджатись?... Ні часу, ні грошей, ані охоти не буде. Бо ж ми вже не молоді.

Ти ще в лагері в Бориславі захворів, дістав вибух крові. Це, певно, твої засклеплені легені розбудились. Тебе принесли до лічниці, яка була таки на нашому подвір'ї й ми забігали до тебе шохвилини. Там і правили ми Служби Божі, коло тебе, бо там було спокійно і затишно. Щось п'ять кімнат, а всі порожні, тільки ти лежав в одній... Спершу ти лежав, а ми правили, а потім і ти піднісся, і вже ставав до стола разом з нами. До стола... не до престола. Бо для нас, за дротами, стіл був престолом. Ми правили, а по стінах лазили блощиці, їх там було так багато.

А потім нас замкнули у вагонах і ми їхали. І знову ти попав разом зі мною, у один вагон. Два тижні ти їхав у гарячці, лежав під вікном і випльовував крізь ґрати рештки своїх легенів. А на станціях, де було багато електричних лямп, крізь віконце падало світло до нашого вагону і тінь з ґрат лягала на стелі вагону. Ми лежали навznak, на причах, і мали перед очима завжди ту тінь з ґрат... Це так, щоб ми не забули, що у в'язниці.

Пишеш у своєму деннику, що як тебе вивозили з села, то якась твоя парафіянка підійшла до твого воза й почала намовляти тебе:

— Отче, підпишіть! І будете між нами і масток урятується.

А ти, друже, відповів:

— Віра варта більше, як моя свобода й масток.

Клоню голову перед тобою. Шукаєте мучеників чи ісповідників у історії? Не треба їх далеко шукати. Оце тут, під кедрами у тайзі спочиває один з них... – 16.1.1953

о. Горечко Михайло Антонович

* 19.10.1903 † 14.1.1953

Вічна Йому пам'ять!

Похоронений на цвинтарі в Корейському Мисі, 4 км. від Іннокентьєвки, Троїцького району, Хабаровського края.

На могилі закопаний хрест з написом. Кругом могили штахети (о. Венгринович Степан, *Добровільно*. Збірка есеїв, стор. 121-123).

о. Подляшецький Петро, народився 1868 року, священиком став в 1895 році. Був довголітнім парохом Дорожева коло Самбора і там помер в 1947 році. Про його останні дні життя написав о. Степан Венгринович з заслання 1 листопада 1951 року.

Мене закликали до вмираючого священика. Ти, певно, знав його... о. Подляшецький з Дорожева, швагер нашого єпископа Йосафата. Старець... сліпий, глухий. Він не підписав. Його вигнали з

приходства і він жив у хатині на селі. До приходства приїхав інший, що також «властю даною» Кир Йосафатом... викинув з приходства швагра єпископа...

— Татусю, о. Венгринович приїхав. Ви хотіли висповідатися.

— А він не підписав?

— Ні, татусю. Не підписав.

— Але чи напевно не підписав?

— Напевно, татусю, він у музеї працював, я їздив до нього, просив, щоб приїхав.

Чуєш, Михаську? Два рази цей старець впевнявся, чи я не підписав. Бідував, дуже бідував. Я бачив... була пустка і нужда в хаті. Милий, Божий старушок. Як ще міг стояти, то правив Службу Божу, але без служебника. До чого ж йому був потрібний служебник, як він був сліпий. Син стояв коло престола і підповідав татові. Євангеліє читав голосно татові до вуха, а тато за ним повторяв. Слі-

пий, глухий і немічний, але не налякався, що треба буде залишити приходство і стайню, і пасіку... Я ночував там. Його старенька дружина, сестра єпископа Йосафата, розказувала мені пізно вночі про свого брата. Показувала його листи й посвідки з передач. Я брав їх до рук, як святість, як мощі. Кожний лист, це були реколекції для мене. Дня 10.9.1947 р. писав єпископ:

Я здоровий, славити Бога. Поручаю Вас Пренепорочному Серцю Пречистої Діви Марії, та прошу молитви й за себе.

Ваш Йосафат

А за тиждень єпископ помер. Поховали його на цвинтарі в Хуторі Вольнім, 14 кілометрів від Києва. На його гробі поставили хрест побожні Студити й Студитки, бо хоча православні, але називали нашого мученика святцем (о. Венгринович Степан, *Добровільно*. Збірка есеїв, стор. 130).

о. Полянський Константин, народився 1875 року, а священником став 1901 року. Був довголітнім парохом Чертежа, Сяніцького деканату на Лемківщині. Мав крилошанські відзнаки і був совітником Апостольської Адміністрації Лемківщини.

Чертеж віддалений від Сянока 5 км існував вже за княжих часів перед Романом Мстиславичем. Його назва походить від того, що там поселились т.зв. «чертежники» тобто різні майстри, інженери і будівничі.

У зв'язку з примусовим переселенням Лемків після другої світової війни о. Полянський опинився в 1947 році в Самборі, де був арештований і вивезений на Сибір. Дещо про його заслання згадує у своїх споминах о. Степан Венгринович. «Ми їхали цілий місяць — пише в 1950 році о. Венгринович — а як ми плили Амуром, то з нами їхав о. Полянський, старенький священник з Самбора. Сидів собі на покладі й молився з молитвослова. Цілу ніч перекуняв коло клунків, бо положитись — не було місця, так нас напхали, як оселедців в бочку. То й здрімався, бідака. А молитвослов — його

улюблена книжка, висунулася йому з рук і впала у воду. Амур тихий, але глибокий. Здригнувся старенький та глядів з покладу, як його молитовник плив собі по ріці з розположеними сторінками, наче мева з білими крилами. Всі пасажири вказували пальцями на молитовник, але не було як його рятувати. Та сталося чудо. Оповідав мені о. Полянський: «Сиджу собі сумний, пригноблений, бо молитовник — моя потіха й розрада, поплив Амуром. Раптом, за якийсь час, підходить до мене незнайомий молодець, в купелівках і питає мене, чи це моя книжечка? Я подивився і, знаєш Степане, таки роплакався. Мій молитовник вернувся з Амуру до мене. А я вже, прости мені Боже, хотів хулити, хотів жалітись Богові, чому забрав мені його. Я обняв цього мокрого молодця й поцілував з радості...

«В Троїцькоє половина виселенців залишилась, виладували свої речі й клунки на берег, інші (я був між ними) мали їхати дальше. Старенький о. Полянський з дружиною і доньками дістали приказ висідати... Ми поїхали дальше, ще десь коло 60 кілометрів Амуром...» (о. Венгринович Степан, *Добровільно*. Збірка есеїв, стор. 44).

До Самбора повернувся о. Полянський в 1958 році, після 11 років заслання, маючи 84 роки. Три роки опісля помер дня 22 вересня 1961 року. Похоронено його в Самборі при участі тисяч людей, які віддали останній поклін улюбленому пастиреві й ісповідникові.

ЗМІСТ (Index)

<i>Кард. Мирослав-Іван Любачівський</i> , Богослужбові часи в давній Церкві	<i>Card. Myroslav-Iohannes Lubachivsky</i> , Tempora divinatorum Officiorum in antiquitate christiana	3-19
<i>о. Борис Балик</i> , ЧСВВ, Церква св. Миколая в Перемишлі в XIV ст.	<i>Sac. B. Balyk</i> , OSBM, Ecclesia S. Nicolai Peremyslii saec. XIV	21-66
<i>Андрій Сороковський</i> , Ініціативна група захисту прав віруючих і Церкви	<i>A. Sorokovsky</i> , Coetus pro defensione iurium Ecclesiae fideliumque in Ucraina	67-82
<i>о. І. Музичка</i> , Нова біографія св. Йосафата польського автора Тадеуша Жихевича	<i>Sac. I. Muzyczka</i> , Recens biographia S. Josephat auctore polono T. Zychewicz	83-99
<i>Василь Верига</i> , Конфіскація церковних цінностей в Україні в 1922 р.	<i>W. Weryha</i> , Confiscatio vasorum sacrorum ecclesiasticorum in Ucraina anno 1922	101-142

2. Вибрані питання (Analecta)

Доля митрополичого архіву в часі першої світової війни (<i>о. І. Хома</i>). Єпископи на Русі перед Хрещенням князя Володимира (<i>о. І. Хома</i>). Завдання української історичної науки на еміграції (<i>д-р В. Ленцик</i>). Про життєпис екзарха Леоніда Фйодорова (<i>о. І. Хома</i>).	143-176
---	---------

3. Огляди і рецензії (Conspectus et recensione)

Zbornik Zavoda za povijesne znatnosti Istraživačkog Centra Jugoslavenske Akademije znatnosti i Umjetnosti. Posvećen Jurju Križaniću povodom 300. obljetnice smrti 1683-1983 (<i>о. І. Музичка</i>). Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil 1600-1653 by Frank E. Sysyn (<i>д-р В. Ленцик</i>).	177-186
---	---------

4. Хроніка — Всячина (Chronica — Varia)

187-200

5. Ісповідники і мученики (Confessores et martyres)

201-209

Cum approbatione ecclesiastica

Редакцію веде о.д-р Іван Хома — *Redactionis curam gerens*
Dr. Joannes Choma

«BOHOSLOVIA»

Via Boccea, 478 - 00166 Roma (Italia)

