

ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

На правах рукопису

ЧУЧКО Михайло Костянтинович

УДК: 94 (478) „13/17” + 94 (477.85) „17/191”

**СОЦІОРЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ
ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕННЯ ПІВНІЧНОЇ ЧАСТИНИ
МОЛДАВСЬКОГО ВОЄВОДСТВА ТА АВСТРІЙСЬКОЇ БУКОВИНИ
(друга половина XIV – початок XX ст.)**

07.00.02 – Всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант –
доктор історичних наук, професор
Марусик Тамара Володимирівна

Чернівці – 2008

ЗМІСТ

ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НА БУКОВИНІ В СВІТЛІ ІСТОРІОГРАФІЇ ТА ДЖЕРЕЛ.....	11
1.1. Основні напрями дослідження проблеми в історичній ретроспективі.....	11
1.2. Класифікація джерел.....	22
РОЗДІЛ 2. ТЕРИТОРІЯ ТА НАСЕЛЕННЯ КРАЮ.....	30
2.1. Формування і розвиток адміністративно-територіальної та церковно- адміністративної структури Буковини як історико-географічної і автономної цілісності.....	30
2.2. Кількісні показники населення краю та спроби визначення його етнічного складу.....	47
2.3. Домінування православних у конфесійному складі буковинців.....	67
2.4. Релігійний чинник і проблема етнічної самоідентифікації у традиційному середовищі Буковини.....	72
2.5. Феномен буковинської толерантності в контексті ставлення православних до представників інших конфесій.....	82
РОЗДІЛ 3. ПАСТИРІ І ПАСТВА: БАГАТОВИМІРНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ.....	96
3.1. Взаємини Православної Церкви і влади в Молдавському воєводстві та імперії Габсбургів.....	96
3.2. Вища православна церковна ієрархія краю: персональний склад, канонічний статус, владні прерогативи, побут.....	117
3.3. Соціально-економічне становище, світоглядні орієнтири та побут православного парафіяльного духовенства.....	139
3.4. Особливості взаємин православного кліру та мирян.....	160

3.5. Духовні пріоритети та побут буковинських православних чернечих обителів.....	172
РОЗДІЛ 4. ПРАВОСЛАВНА СУТЬ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО ТА СХІДНОРОМАНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ КРАЮ.....	195
4.1. Церковні таїнства та обряди життєвого циклу в традиційному середовищі Буковини.....	195
4.2. Ставлення Церкви і мирян до позашлюбних сексуальних зв'язків та нелегітимних дітей.....	216
4.3. Уявлення православних жителів краю про час та святковий хронотоп.....	230
4.4. Особливості відзначення православних церковних свят в Молдавському воєводстві й австрійській Буковині та їх впорядкування світськими і духовними властями краю	242
4.5. Святкове дозвілля буковинців.....	260
РОЗДІЛ 5. ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ПРАКТИКИ В БУКОВИНСЬКОМУ КРАЇ ЗА ЧАСІВ МОЛДАВСЬКОГО ТА АВСТРІЙСЬКОГО ВОЛОДАРЮВАННЯ.....	272
5.1. Літургійний плюралізм на православному Сході та специфічні риси євхаристичного богослужіння в Молдавському воєводстві й австрійській Буковині.....	272
5.2. Молитва та церковний спів на Буковині.....	290
5.3. Народна релігійність.....	299
5.4. Формування культу крайового патрона. Прощі до святих реліквій.....	309
5.5. Боротьба з народними забобонами.....	322
РОЗДІЛ 6. ЗАСАДНИЧІ АСПЕКТИ ПРАВОСЛАВНОГО ЦЕРКОВНОГО БУДІВНИЦТВА ТА ІКОНОПИСНИХ ТРАДИЦІЙ У КРАЇ.....	333

6.1. Нормативно-канонічні засади візантійського церковного ктиторства і їх реалізація на теренах Чернівецької та Сучавської волостей Молдавського воєводства.....	333
6.2. Принципи церковного патронату та їх практичне втілення в православному культовому будівництві австрійської Буковини.....	340
6.3. Обрядовий аспект церковного будівництва в краї.....	352
6.4. Іконописні традиції Буковини та їх унормування Чернівецькою православною консисторією.....	362
ВИСНОВКИ.....	371
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	380

ВСТУП

Після здобуття Україною державної незалежності в 1991 р. розпочався якісно новий етап у розвитку вітчизняної історичної науки, розширилася тематика досліджень. Зокрема, почали досліджуватися теми з історії релігії та її впливу на життя населення різних регіонів у контексті певних історичних епох.

У цьому сенсі значний теоретичний та практичний інтерес становить вивчення церковно-релігійного життя в Молдавському воєводстві та імперії Габсбургів, до складу яких входила територія історичної Буковини. Українське та східнороманське населення цієї землі, котре у своїй більшості належало до Православної Церкви, здавна відзначалося глибокою релігійністю, яку у 50-х – 80-х рр. ХХ ст. не вдалося побороти навіть “безбожним” режимам радянських та румунських комуністів. Характерно, що і в нинішній час, незважаючи на сучасні глобалізаційні виклики, релігійний чинник продовжує залишатися важливою, органічною складовою культурно-побутових реалій місцевої людності.

Актуальність комплексного дослідження соціорелігійних аспектів повсякденного життя православного населення буковинського краю в історичній ретроспективі зумовлена недостатнім його вивченням як у зарубіжній, так і вітчизняній історичній науці, а також цілковитою відсутністю узагальнюючих праць, у яких дана проблема розглядалася б не з погляду нинішнього, дещо модернізованого наукового світогляду, а через призму суб’єктивного сприйняття значення релігії та Церкви в житті буковинців у другій половині ХІV – на початку ХХ ст. її сучасниками. Окрім того, комплексне дослідження церковно-релігійного життя православного населення Буковини в період молдавського та австрійського володарювання актуалізується практичними потребами і соціокультурним значенням з огляду на прогресуючі процеси духовного відродження української та румунської спільнот по обидва боки українсько-румунського державного кордону.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконувалося в межах наукового напрямку кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича “Проблеми стародавньої історії і середньовіччя та значення археологічних і етнологічних джерел в реконструкції минулого” (номер державної реєстрації 0106U008490).

Мета дослідження полягає у необхідності простежити закономірності розвитку церковно-релігійного життя православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини на прикладі соціорелігійних реалій другої половини XIV – початку XX ст. Загальна мета конкретизується у **завданнях**:

- простежити особливості формування адміністративно-територіального та церковно-адміністративного устрою краю;
- проаналізувати кількісні показники населення краю, з'ясувати його етнічну та конфесійну структуру, а також характер міжконфесійних взаємин;
- вивчити питання, що стосуються різних аспектів взаємодії духовенства та віруючих, Православної Церкви і державної влади у середньовічній Молдові та імперії Габсбургів;
- охарактеризувати персональний склад вищої православної церковної ієрархії Сучавської митрополії, Радівецького єпископства, Буковинської єпархії, Буковинсько-Далматинської митрополії;
- з'ясувати канонічний статус і владні прерогативи православних владик, особливості їх повсякденного побуту;
- дослідити життя парафіяльного кліру, питання взаємин священників із паствою у парафіях;
- охарактеризувати духовне життя і побут буковинських православних монастирів;

- вивчити питання православної суті обрядовості життєвого циклу віруючої людини;
- проаналізувати уявлення православних жителів краю про час і святковий календар;
- висвітлити питання формування культу крайового патрона св. Іоана Сучавського та організації масових прощ віруючих до святих реліквій;
- дослідити літургійну практику в краї за часів молдавського та австрійського володарювання;
- з'ясувати значення молитви і церковного співу в релігійному житті православної громади краю;
- розглянути феномен народної релігійності;
- вивчити проблему боротьби православного кліру із народними віруваннями;
- дослідити нормативно-канонічні засади православного культового будівництва на Буковині та іконописні традиції краю.

Об'єктом дисертаційного дослідження виступає православне населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини в добу Пізнього Середньовіччя та Новий час. **Предметом** наукових студій стали соціально-релігійні аспекти повсякденного життя православних буковинців.

Хронологічні межі дисертації охоплюють другу половину XIV – початок XX ст. Нижня хронологічна межа обумовлена часом державно-політичного становлення Молдавії, оформлення адміністративно-територіальних і церковно-адміністративних структур, а також формування етноконфесійного складу населення в північній частині країни. Верхню межу становить час розпаду Австро-Угорської монархії, коли припинила своє існування крайова автономія герцогства “Буковина”, а разом з нею й усталений устрій життя її мешканців. Розгляд проблеми в таких широких хронологічних рамках дасть можливість

порівняти стан релігійного життя буковинців в два різні історичні періоди – молдавський та австрійський.

Географічні рамки дисертаційного дослідження окреслені територією історичної Буковини, землі якої протягом другої половини XIV – третьої чверті XVIII ст. становили Сучавську, Чернівецьку і Хотинську (з 1715 р. турецька райя/нахіє) волості Молдавського воєводства, а з кінця XVIII – до початку XX ст. в якості австрійської провінції Буковина входила до складу імперії Габсбургів. Нині південна частина краю перебуває у складі Румунії (Сучавський повіт), а північна належить Україні (центральна та західна частини Чернівецької області).

В основу дослідження покладено **методологію** реляційного структуралізму, який передбачає опис та інтерпретацію дій індивіда чи групи в соціокультурних просторах, що вибудовуються від макроструктур, до структур середнього рівня і мікроструктур. **Теоретико-методологічні засади** дослідження ґрунтуються на принципах історизму, об'єктивності, системного аналізу.

Для досягнення визначеної у дисертації мети та розв'язання окреслених завдань в дослідженні використано як загальнонаукові, так і спеціальні **методи** дослідження. Загальнонаукові та конкретно-історичні методи застосовувалися при виявленні емпіричних фактів, їх систематизації, аналізі та узагальненню. Зокрема, метод історичної ретроспективи використовувався при відтворенні історичних реалій другої половини XIV – початку XX ст., статистичний при аналізі етнодемографічної та конфесійної структури населення краю, ілюстративний – для демонстрації історичної ситуації в різні періоди. З-поміж спеціальних методів дослідження з метою порівняльного аналізу церковно-релігійного життя в молдавський та австрійський періоди використовувався компаративний метод. Для послідовного викладу матеріалу в кожній структурній одиниці дисертації в межах окреслених часових рамок застосовувався хронологічний метод. При порівнянні подій і явищ, що відбувалися в один час, автор вдавався до синхроністичного методу. Для порівняння явищ різних століть з метою виявлення певних особливостей було використано діахронічний метод. Застосування типологічного методу допомогло при класифікації церковних

інституцій та структур в контексті їх еволюції. Для аналізу, синтезу та осмислення наявного джерельного матеріалу автор використав джерелознавчі методи (критичний, евристичний, археографічний, іконографічний, герменевтичний).

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше здійснюється спроба постановки проблеми комплексного вивчення світу віри у повсякденних життєвих реаліях православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини через призму його сприйняття тогочасним соціумом. Під час виконання роботи у науковий обіг було введено значний за обсягом джерельний матеріал, який характеризує особливості духовного життя та поведінки людей з локально-релігійною та соціально-груповою специфікою.

Практичне значення роботи полягає в тому, що вперше до кола зацікавлень історичної науки введено проблему релігійного світогляду православних жителів північних волостей Молдавської землі та австрійської Буковини в руслі аналізу їх само ідентифікаційних засад. Матеріали, результати та висновки роботи можуть бути використані в подальшій науковій роботі, для створення узагальнюючих праць з історії, в учбово-педагогічній практиці, при написанні навчально-методичних посібників зі спеціальних курсів з історії та релігієзнавства. Прикладне значення одержаних результатів полягає у можливості залучення їх при формуванні тематичних експозицій в історичних та історико-краєзнавчих музеях, а також в державній політиці у сфері церковно-релігійних відносин.

Особистий внесок здобувача. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано одну статтю в співавторстві з А.В. Гостюк (конкретний внесок здобувача – дослідження релігійної складової в народній медицині буковинців – 57%).

Апробація дослідження. Основні положення і висновки дисертаційного дослідження пройшли всебічну апробацію. Його результати обговорювалися на науково-методичному семінарі кафедри етнології, античної та середньовічної

історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Матеріали дисертаційної роботи викладено в доповідях на 10 міжнародних, всеукраїнських та краєзнавчих наукових конференціях, конгресах і симпозиумах: IV конгресі етнографів та антропологів Росії (Нальчик, 20-23 вересня 2001 р.); Міжнародних науково-практичних читаннях, присвячених пам'яті українського вченого-фольклориста і етнолога Михайла Пазяка (1930-1999) “Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків” (Київ, 2002 р.); VI Міжнародному науковому семінарі “Черезовські читання” (Чернівці, 20 березня 2004 р.); Міжнародному науковому семінарі “Кайндлівські читання” (Чернівці, 22-23 травня 2004 р.); V конгресі Міжнародної асоціації українців (Чернівці, 2004 р.); VII Міжнародній науковій конференції “Старообрядництво: історія, культура, сучасність” (Москва-Боровськ, 22-24 лютого 2005 р.); II Міжнародному науковому семінарі “Кайндлівські читання” (Чернівці, 28-29 травня 2005 р.); IV Міжнародній науковій конференції “Кайндлівські читання” (Чернівці, 2007 р.); Міжнародній науковій конференції за результатами фундаментальних досліджень за 2006 рік в рамках транскордонного співробітництва “Україна – Румунія: результати і перспективи транскордонного співробітництва в контексті євроінтеграційних процесів” (Чернівці, 17-18 квітня 2007 р.); V Міжнародній науковій конференції “Кайндлівські читання” (Чернівці, 16-17 травня 2008 р.).

Публікації. Зміст дисертаційної роботи розкрито у індивідуальній монографії (обсяг – 26, 38 авт. арк.) та 27 наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях, що входять до переліку ВАК України:

Структура дисертаційної роботи обумовлена метою та завданнями дослідження і складається зі вступу, шести розділів (26 підрозділів), висновків (основна частина роботи складає 379 сторінок) та списку використаних джерел (542 найменування). Загальний обсяг дисертації 431 сторінка.

РОЗДІЛ 1

ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НА БУКОВИНІ В СВІТЛІ ІСТОРІОГРАФІЇ ТА ДЖЕРЕЛ

1.1. Основні напрями дослідження проблеми в історичній ретроспективі

Питання, дотично пов'язані з різними аспектами історії церковно-релігійного життя православного населення Буковини, зокрема з історією Православної Церкви в краї, стали предметом наукових зацікавлень румунських, австрійських, німецьких, українських та російських дослідників ще у ХІХ ст. Виразною рисою вивчення даної проблеми румунськими та українськими вченими і публіцистами є її пріоритетне дослідження в контексті румунської чи української національної історії. Одним із перших румунських дослідників Буковини, який у 40-х рр. ХІХ ст. вмістив у своїй праці “Буковина у Галицькому королівстві” короткі відомості про Буковинське православне єпископство, був ректор Чернівецького православного богословського інституту архімандрит Теофіл Бенделла. Автор, зокрема, відзначив, що на той час до православної єпархії Буковини належало 8 протоієрейств, 148 парафіяльних та 24 локальних церков, а також 3 монастирі. З огляду на значне число віруючих, констатував він, “Православна Церква на Буковині є панівною” [359, с. 9].

Досить докладно розглянули різноманітні аспекти церковно-релігійного життя румунів Буковини румунські дослідники кінця ХІХ – початку ХХ ст. Серед них варто згадати імена І. Г. Сбієри, С. Ф. Маріана, Іс. Ончула, Н. Гремеди, Л. Германа, І. Ністора [385; 406; 410; 411; 413; 520; 528-531; 538; 539].

Так, професор І. Г. Сбієра та священник і народознавець С. Ф. Маріан в етнографічній статті “Румуни”, визначаючи місце православного священика в традиційній румунській громаді, наголошували, що “румуні вбачали в священиках не тільки слуг Божих і провісників його волі, але й Божих суддів у людських справах” [539, с. 192]. В окремій розвідці І. Г. Сбієра торкнувся

проблем церковного руху буковинських румунів [538]. Професор-богослов Іс. Ончул докладно висвітлив історію ліквідації монастирів на Буковині та створення із секуляризованих монастирських володінь Буковинського православного релігійного фонду [413; 528-531]. Стаття чернівецького історика Н. Гремеди присвячена обставинам повернення мощів св. вмч. Іоана Нового з Жовкви до Сучави [520].

Професор І. Ністор в окремій монографії дослідив минуле Православної Церкви на Буковині у контексті розвитку національного життя румунів. Серед іншого він торкнувся питання правового становища буковинського православного кліру в Австрії, висвітлив основні історичні віхи у минулому Буковинської єпархії та Буковинсько-Далматинської митрополії, а також зупинився на питанні румунсько-українського протистояння у церковній сфері. Висвітлюючи діяльність Буковинського єпископа Євгенія Гакмана, автор характеризує її як антирумунську, а владикам-румунам Теофілу Бенделлі та Теоктисту Блажевичу дорікає за недостатні патріотизм і твердість у відстоюванні інтересів буковинських румунів. З неприхованою симпатією пише І. Ністор про митрополита Сильвестра Морарю-Андрієвича, котрий, за словами дослідника, “відкрив в Церкві нову національну еру”. Він схвально оцінює видання Сильвестром двох “Апологій”, спрямованих проти українофільської та греко-католицької пропаганди на Буковині.

Загалом позитивно оцінюючи діяльність Сильвестра, автор, разом з тим, робить йому цілком справедливий закид щодо окремих перебільшень владики у національному питанні, що пішло на шкоду Православній Церкві краю, зокрема, спонукали віруючих українців до переходу в інші конфесії. Посилення впливу українців у Буковинській консисторії після смерті Сильвестра історик пояснював слабкістю нового митрополита-румуну Аркадія Чуперковича, який постановив однаково ставитися до обох етнічних груп своєї пастви, а також сприяв українцям з боку австрійської влади. Розповідаючи про наступного Буковинського митрополита Володимира Репту, І. Ністор позитивно оцінював його прихильність до румунів і готовність до боротьби з українофільством, однак

наголошував на несприятливості у зв'язку з цим нової політичної ситуації [411, с. 53-138, 145-173].

Румунські церковні діячі та дослідники Буковини Д. Дан і Н. Котлярчук створили досить ґрунтовні праці з історії ктиторського права та церковного патронату в Молдавському воєводстві й австрійській Буковині [370; 518]. В окремій праці Д. Дан дослідив історію Радівецької єпархії [369]. Певну цінність щодо вивчення релігійності населення Буковини мають також його етнографічні праці [367; 371; 373; 518]. У 1925 р. він видав брошуру “Роль буковинських священників в збереженні романізму від поневолення (1775) – до визволення Буковини (15/X 1918)”, в якій подав перелік публікацій, виданих представниками буковинського православного кліру за період австрійського володарювання та охарактеризував їхній внесок в справу піднесення румунського національного життя в краї [372, с. 10-58, 59-65]. Окремих аспектів церковно-релігійного життя на Буковині, зокрема у його столиці Чернівцях, торкалися румунські історики О. Боканецу та С. Релі [262; 423]. На історії буковинських скитів та монастирів зосередив увагу священник Е. Гостюк [396].

Протягом другої половини ХХ – початку ХХІ ст. у Румунії з'явилася низка праць, присвячених проблемам історії Православної Церкви у північних волостях Молдавії та австрійській Буковині. Чільне місце серед них посідають дослідження О. Гонци, присвячені історії Сучавської митрополії, Радівецького єпископства та монастирського життя на півночі Молдавії, а також М. Пекурарю та І. Вікована, які у контексті історії Румунської Православної Церкви розглянули історичні аспекти церковно-релігійного життя на Буковині в часи молдавського й австрійського володарювання [390; 414; 416; 432; 433]. Ш. Горovej у праці “Заснування Молдавії” торкнувся дискусійних проблем організації Молдавської митрополії у Сучаві [392]. М. Пахомі дослідив скитські обителі Чернівецької волості [532]. Особливості релігійної ментальності православних жителів північної частини Молдавії досліджено у працях Д. Х. Мазилу та І. Цігеліу [407; 428]. Ш. М. Чаушу в роботі, присвяченій становленню парламентаризму, формуванню політичних партій та політичної еліти в

австрійській Буковині, також побіжно торкнувся окремих питань участі православного духовенства у політичному житті краю [365]. Вивченням етноконфесійних проблем на Буковині займалися румунський дослідник П. Цугуй та молдавський вчений К. Унгуряну [429; 431], а у книзі румунського священика Н. Кожокару “Традиції в християнському культі з давнини дотепер” на прикладі південної частини Буковини розглянуто шляхи проникнення народних обрядових елементів до румунської православної церковної обрядовості [366].

Румунські дослідники В. Демчук і Ф. Грігореску у монографіях, присвячених св. вмч. Іоану Сучавському, торкнулися дискусійних питань, що виникли довкола постаті святого [376; 394]. Зокрема, вони розглянули проблему датування перенесення мощів великомученика з Білгорода до Сучави та питання про їхнє перебування протягом XVII ст. у монастирі “Іоан Новий”, а не в Ясах, куди їх начебто перенесли в 1564 р. У праці молдавського дослідника Н. Руссева проаналізовано історичні реалії та міфи довкола постаті св. Іоана Нового, що знайшли відображення у його житті [481].

Українська історіографія вивчення церковно-релігійного життя в краї започаткована працями буковинських русофілів. Чільне місце серед них посідав журналіст-народознавець Г. Купчанко, котрий у своїх опусах коротко торкається історії Буковинської митрополії та засвідчує православну конфесійну приналежність більшості мешканців краю. Так, у книзі “Деякі історико-географічні відомості про Буковину” він пише, що до православної конфесії належали румуни та переважна більшість українців Буковини. У церковно-адміністративному плані вони підпорядковувалися Буковинському православному владиці. Дослідник наголошує на колишніх тісних стосунках між селянами та духовенством. Однак, далі зауважує, що з набуттям кліром глибшої освіти “буковинське духовенство мало піклується про просвіту народу” [313, с. 7, 54-55]. У праці “Долі русинів” Г. Купчанко серед інших проблем торкнувся питань відносно ставлення румунської ієрархії Буковинської Православної Церкви до католицької пропаганди та польської експансії в краї. Він наголошує,

що вихід у світ трактату “Апологія православної греко-східної церкви на Буковині” був свідомою реакцією румунів на польську загрозу та католицьку пропаганду єзуїтських священників-місіонерів серед православних жителів Буковини наприкінці XIX ст. [405, с. 176-185].

Буковинець-емігрант русофіл І. Продан у брошурі “Буковинські нариси”, обстоюючи автохтонність православних українців у краї, засвідчує факти спотворення православними священниками-румунами етнічної статистики (під час офіційних переписів населення Буковини в кінці XIX ст.) на користь власної нації в суто українських та змішаних повітах і поселеннях [336, с. 7].

Невелике за обсягом дослідження про історію Радівецького єпископства та його кафедрального храму опублікував у 1897 р. священник Е. Є. Воробкевич. Українські православні священники М. Копачук та В. Танасійчук у своїх статтях описали становище Православної Церкви на Буковині, приділивши головну увагу питанням її правового становища в Австро-Угорській імперії [461; 487]. Греко-католицький парох із Заставни І. Ших у дописі “З Буковини”, вміщеному у львівському альманасі “Руський Сіон” за 1876 р., провів порівняльний аналіз становища греко-католицького (уніатського) та православного кліру на Буковині. При цьому він наголосив, що українські православні священники зі зростанням культурно-освітнього рівня поступово відриваються від народу. Змальовуючи процес їхньої румунізації, І. Ших підкреслив сприяння в цій справі Буковинської православної консисторії, яка почала обсаджувати українські парафії румунськими духовниками [514, с. 357-358].

З народовських позицій висвітлювали питання церковно-релігійного життя та національного руху буковинських українців у кінці XIX – на початку XX ст. С. Дашкевич, С. Смаль-Стоцький, М. Кордуба, Є. Пігуляк, а також автор анонімної розвідки “Православне церковне питання на Буковині і молодорусини” [310; 343; 485; 374; 419; 380].

Ідейно близькою до попередніх публікацій є популярна книжечка українського дослідника В. Доманицького “Про Буковину та життя

буковинських українців”, що була видана в 1910 р. київською “Просвітою” з метою ознайомлення українського читача з життям їхніх одноплемеників в австрійській Буковині. Серед інших проблем автора розвідки цікавлять питання церковно-релігійного життя українців краю. Зокрема, він загострює увагу читача на використанні румунським духовенством в румунізаторських цілях приналежності місцевої української людності до православної релігійної конфесії [293, с. 14-16]. Український вчений К. Баладиженко (К. Шероцький) у своїй брошурі “Буковина (“Зелена Русь”) і її минуле” фактично переповідає відомості, викладені В. Доманицьким [275].

Українська радянська історіографія, виконуючи пропагандистське замовлення Комуністичної партії, сприяла поширенню в суспільстві атеїстичного світогляду і ворожого ставлення до Церкви. Тому основна увага українських радянських дослідників зосереджувалася на “антинародній”, “експлуаторській” ролі Православної Церкви в історії Буковини. Таким прикладом може служити брошура Д. Степанюка “Експлуаторська роль православної церкви (на матеріалах буковинської митрополії)” [344]. У ній автор звинувачує Церкву у співпраці з австрійською державною владою, зокрема в сприянні їй щодо виявлення серед населення демократичних настроїв, накопиченні багатств та визиску парафіян, а її ієрархів характеризує як вірних прислужників австрійського імператора. Подібне ідейне спрямування мала програма спецкурсу для студентів-істориків “Антинародна діяльність православної церкви Північної Буковини (1774 – 1940)” [478], укладена І. Буховець, котра свого часу захистила на зазначену тему кандидатську дисертацію.

На відміну від радянських дослідників, які зосереджували основну увагу на питаннях соціально-економічної історії Церкви, вчених української діаспори цікавили, головним чином, проблеми церковно-національного руху буковинських українців у середині XIX – на початку XX ст. Цим питанням відведено чільне місце в розвідці протоієрея І. Ткачука “Церковно-релігійне життя” та в “Історії Буковини” А. Жуковського, вміщених у синтезній роботі “Буковина – її минуле і сучасне” (1956 р.) [488]. Праця останнього була

перевидана в Чернівцях у 1991 – 1994 рр. [296; 297]. Характеризуючи національне та церковно-релігійне життя буковинських українців, А. Жуковський відзначив роль православного владики Євгенія Гакмана в справі виборювання для Буковини крайової автономії (1848 – 1861 рр.) та піднесення Буковинського єпископства до статусу митрополії, змалював перипетії боротьби архіпастиря з румунською духовною опозицією. [297, с. 29-40, 75-78].

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. позначився поживленням студій з історії Буковинської Православної Церкви серед українських дослідників краю. Зокрема, Г. Скорейко, у своїй розвідці “Православ’я на Буковині: фактор єдності чи розбрату (др. пол. ХІХ – поч. ХХ ст.” торкнулася проблеми боротьби між українцями та румунами за рівноправ’я в Буковинській православній архієпархії [483]. Дослідження О. Масана, присвячене владиці Євгенію Гакману, висвітлює питання участі єпископа у виборюванні для Буковини крайової автономії, а також знайомить із заходами архіпастиря щодо вгамування румунського духовенства, яке, підтримуючи ідею Германштатського єпископа Андрія Шагуни про створення окремої румунської митрополії, протидіяло заходам владики Євгенія щодо піднесення Буковинської єпархії до статусу митрополії [322]. Змістовним також є дослідження В. Старика про життя і подвижницьку діяльність молдавського старця Паїсія Величковського у монастирі Драгомирна [486].

У контексті українського національного руху розглядав питання церковно-релігійного життя буковинців у своїй монографії “Національний рух українців Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ ст.” О. Добржанський [290, с. 123-127, 145-150, 354-383]. Життя та політичну діяльність буковинського священника-москвофіла К. Богатирця проаналізував у власній публікації С. Яремчук [517].

Питання, пов’язані з різноманітними аспектами соціорелігійного життя православних буковинців та культовим будівництвом у краї, досліджував у низці публікацій М. Чучко [356; 357; 491-512]. Розвідки, присвячені організації масових прощ до мощів св. Іоана Нового, подвижницькій діяльності старця

Паїсія Величковського у Драгомирні та етноконфесійній ситуації на Буковині у XIV – XVIII ст. опубліковано автором у співавторстві з С. Пивоваровим та Б. Боднарюком [333; 475; 476].

Невеличка за обсягом праця отця О. Полянка дає загальний огляд історії Православної Церкви на Буковині [333]. Схожий характер має брошура священника В. Можарівського “Православна церква на Буковині. Доба Митрополій (сер. XIX – 1 пол. XX ст.)” [324].

Торкалися проблеми історії Православної Церкви на Буковині й російські дослідники кінця XIX – початку XX ст. Зокрема, певний внесок щодо висвітлення церковно-релігійного життя в північній частині Молдавії та австрійській Буковині зробив Є. Голубінський. У книзі “Короткий нарис історії православних церков болгарської, сербської та румунської або молдо-валаської” (1871 р.) він описав обставини заснування митрополії у Сучаві та єпископства у Радівцях, подав коротку історію Буковинської єпархії. Варто відзначити, що згадана праця як одне із перших досліджень історії Православної Церкви на Буковині містить чимало неточностей та фактологічних помилок [287].

Російський дослідник В. Мордвінов у праці “Православна церква в Буковині”, опублікованій в 1874 р., висвітлює питання правового становища Церкви та духовенства в краї, характеризує життя монастирів, а також подає опис богослужіння в кафедральній церкві м. Чернівців. Із симпатією пише про місцевих українських духівників, зокрема про єпископа Буковини Євгенія Гакмана [325, с. 59-61].

Історію Сучавської митрополії та Радівецького єпископства розглянув у фундаментальній монографії “Дослідження і монографії з історії Молдавської церкви” (1904 р.) виходець з Бесарабії Псковський єпископ Арсеній (Стадніцький) [274].

Окремі аспекти церковно-релігійного життя на Буковині дослідив у праці “Православні слов’яни в Австро-Угорщині” (1913 р.) професор Г. Воскресенський. В українцях-русінах Буковини дослідник бачив росіян, а сам

край вважав давньою російською територією. У розділі, присвяченому характеристиці Буковинсько-Далматинської митрополії, він зупинився на описі перипетій боротьби владики Євгенія Гакмана з Германштадтським архієреєм Андрієм Шагуною за створення окремої митрополичої кафедри в Чернівцях. Звернув увагу на реагування наступників митрополита Євгенія на український національний рух, підкреслюючи прихильне ставлення до русофілів митрополитів Сильвестра Морарю-Андрієвича та Володимира фон Репти. Водночас Г. Воскресенський вказує на причини слабкості русофільської партії, яка на початку ХХ ст. вже суттєво поступалася кількістю підготовлених богословів українофілам, що були в цьому питанні наполегливішими. Дослідник зауважує також, що з метою запобігання впливам галичан-уніатів і випадкам переходу українського населення Буковини на латинство, митрополит Сильвестр заборонив своїй пастві читати галицько-українські газети та книги [283, с. 60-63, 67-74, 107, 112-113, 121].

У 1938 р. побачила світ книга російського священника-емігранта С. Четверикова “Молдавський старць Паїсій Величковський”, окремих розділ якої присвячений опису життя цього подвижника ісихазму у монастирі Драгомирна [355].

Сучасні російські дослідження з історії Православної Церкви в буковинському краї представлені працею вихідця з Буковини ієромонаха Гедеона (Губки) [284].

Австрійська історіографія церковно-релігійного життя на Буковині складається з окремих публікацій, а також okazіональних згадок в узагальнюючих працях дослідників ХІХ – початку ХХ ст., серед яких варто згадати Ф. А. Вікенгаузера, Л. А. Симигінвича-Штауфе, Ф. Ціглауера фон Блюменталю, В. Мільковича, Е. Фішера, Й. Полека, Р. Ф. Кайндля [399; 400; 409; 424; 437]. Скажімо, Ф. А. Вікенгаузер, спираючись на численні джерела, частина з яких нині втрачена, вивчав історію буковинських монастирів і написав кілька досліджень. Л. А. Симигінвич-Штауфе у праці “Етнічні групи на Буковині” описав взаємини православного священника-румуну з паствою, при цьому він

зауважував, що “будучи вихідцем з народної маси, він у всіх питаннях стає на бік свого народу і не лишає його ні за яких обставин” [424, с. 32]. В. Мількович дослідив два настінні фрескові календарі – синаксарії у буковинських монастирях Воронець та Сучавиця [409]. Низка відомостей про релігійне життя православних буковинців міститься в історичних та народознавчих дослідженнях Е. Фішера, Й. Полека та Р. Ф. Кайндля [304; 305; 360; 384; 401-403; 521-524; 533-534].

Німецька історіографія церковного життя на Буковині представлена працями істориків другої половини ХХ ст. К. Цах та Е. Турчинського [436; 489].

К. Цах присвятила своє дослідження вивченню православної ідентичності жителів дунайських воєводств, у тому числі населення північної частини Молдавії, їх ставленню до представників інших конфесій [436].

Праця німецького історика Е. Турчинського присвячена питанням розвитку православної богословської освіти на Буковині в австрійську добу. Наголошуючи на наднаціональному характері богословського факультету Чернівецького університету, дослідник констатує: “Щоправда, при статистично приблизно однаковій чисельності румунського і українського населення, румуни склали переважну більшість професорів, однак уникали того, щоб прискорювати процес національної сегрегації. Тому, незважаючи на те, що, з одного боку, посилювалася органічно зростаюча національна інтелігенція румунів у рамках дако-романізму, з іншого боку, зберігався наднаціональний характер факультету” [489, с. 83].

Дослідження французького вченого Ж. Кюїзенє “Пам'ять Карпат. Тисячолітня Румунія: погляд зсередини” присвячене вивченню окремих аспектів православної релігійності румунів південної частини Буковини [316].

Отже, завершуючи огляд наукових досліджень з історії Православної Церкви на Буковині, можемо зробити висновки про тривалий і різноманітний досвід її розробки. Водночас необхідно зауважити фрагментарність дослідження соціорелігійних аспектів повсякденного життя православного населення

північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини протягом другої половини XIV – початку XX ст. і потребу в комплексному історичному дослідженні даної проблеми.

1.2. Класифікація джерел

Переходячи до характеристики джерел, потрібно зауважити, що загалом їх прийнято ділити за класами, типами, родами, видами та різновидами. У даному дослідженні використано розповідні (писемні й усні) та зображувальні матеріали [Див.: 357].

Важливе значення мають писемні свідчення з минулих епох. Корпус використаних писемних джерел складає актові, епістолярні та наративні матеріали. У числі актових для написання праці залучено офіційно-службову (урядово-адміністративну, процесійно-юридичну, канцелярську) та приватну документацію.

Неопубліковані писемні джерела, більшість з яких вводиться автором у науковий обіг вперше, є рукописи, написані церковнослов'янською, старомолдавською, румунською, німецькою, рідше російською та українською мовами. Вони зберігаються у фондах Державного архіву Чернівецької області (Ф. №1, Ф. №3, Ф. №4 сч., Ф. №27, Ф. №320 Ф. №1245). Це документи, що стосуються призначення священників на парафії, встановлення розміру доходів духовенства, дисциплінарних стягнень щодо кліриків, зменшення кількості релігійних свят та приписи стосовно їхнього відзначення, про будівництво та овячення храмів, спорудження парафіяльних будинків, страхування церков від пожежі, а також відносно організації релігійних процесій та прощ, боротьби духовних і світських властей проти забобонів, надання дозволів на шлюб, метричні книги парафій тощо [25-98].

Серед неопублікованих джерел тієї доби варто також згадати біографічні записки буковинських священників О. Манастирського та В. Козарищука, надіслані львівському науковцю І. Левицькому для біографічного довідника “Прикарпатська Русь в ХІХ ст. в біографіях її діячів”, матеріали до якого зберігаються у відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України (Ф. №167). З них можна дізнатися про життя, діяльність та

суспільно-політичні погляди цих представників православного духовенства краю [122; 123].

У фондах Центрального державного історичного архіву у м. Львові зберігається добірка матеріалів, що стосується отця С. Воробкевича, зібрана О. Маковеєм (Ф. №386). Між іншим, тут є нотатки письменника про моральний стан та вдачу гуцулів с. Руська Молдовиця, де він в 1867 р. працював священиком [164].

Цінна карта монастирів Буковини, складена у 80-х рр. XVIII ст. оберлейтенантом Адлером, міститься у військовому архівному відділі Австрійського державного архіву Відня (В IX а 424) [256].

Окрему групу джерел складають опубліковані матеріали. Чільне місце серед них посідають грамоти молдавських воєвод, катастифи, відомості переписів, а також законодавчі і регламентаційно-правові акти, послання, розпорядження, що стосуються різних аспектів діяльності Православної Церкви в північній частині Молдавського воєводства та австрійській Буковині [129; 181; 201-211; 246; 259]. Церковні та державні розпорядження публікувалися головним чином в “Листку розпоряджень” православної консисторії у Чернівцях [158-163; 213-242].

Окремий збірник нормативних актів щодо діяльності Буковинської православної єпархії за період з 1777 по 1886 рр. уклав і видав у 1887 р. консисторський архімандрит Мирон Калінеску [255]. У збірнику документів “Селянський рух на Буковині в 40-х роках XIX ст.”, виданому в 1949 р. Ф. Шевченком, вміщено доповідні записки православного духовенства гірської Русько-Кимпулунзької округи щодо заворушень буковинських гуцулів [148, с.94-97].

Цінний фактичний та статистичний матеріал містять “Шематизми” та “Щорічники” – єпархіальні довідникові покажчики, які виходили в Чернівцях щороку, починаючи з 1844 р. Тут можна знайти детальну інформацію про

церкви, парафії та клір Буковинської православної єпархії впродовж 1844 – 1914 рр. та у міжвоєнний час [166; 167; 261-268].

Окремі повідомлення стосовно різних сторін церковно-релігійного життя опубліковано під рубрикою єпархіальної хроніки у церковно-літературному журналі “Candela” (“Світильник”) [187-194]. Там само друкувалися проповіді, послання та статті представників буковинського православного кліру [20; 21; 119; 124-128; 150]. Зокрема, показовою в цьому плані є стаття в “Світильнику” заставнівського благочинного М. Галіпа “Про вимоги нинішнього часу до священницького стану в напрямку публічного життя”, в якій він закликає священників боротися проти лжепророків, котрі поширювали між віруючими хибну просвіту, грубий матеріалізм, відхиляють народ від віри. Водночас, національні права народу автор публікації визнає за цілком виправдані [20, с.370-377].

З-поміж наративних джерел заслуговують на увагу слов'яно-молдавські (“Бистрицький літопис 1359 – 1507 рр.”, “Коротка слов'яно-молдавська хроніка 1359 – 1451 рр.”, “Молдавсько-німецький літопис 1457 – 1499 рр.”, “Слов'яно-молдавський літопис 1359 – 1504 рр.”, “Слов'яно-молдавський літопис 1359 – 1512 рр.”, “Путнянський I літопис 1359 – 1526 рр.”, “Путнянський II літопис 1359 – 1526 рр.”, “Слов'яно-молдавський літопис Макарія 1504 – 1551 рр.”, “Слов'яно-молдавський літопис Євфимія 1541 – 1554 рр.”, “Молдавсько-польський літопис 1352 – 1564 рр.”, “Слов'яно-молдавський літопис Азарія 1551 – 1574 рр.”, “Сучавська настінна хроніка 1574 – 1590 рр.”), молдавські (Г. Уреке, С. Даскалула, М. Келугерула, М. Костіна, І. Некулче, Н. Костіна, логофета Георгакі, Є. Когельничану, В. Мезеряну та ін.), греко-фанаріотські (П. Депасти Пелопонеського, Н. Римнічану) літописи [149; 183-186; 195; 196; 250; 251; 252; 253; 254; 272].

Приділяючи основну увагу історичним подіям, літописці також описували у своїх хроніках церковно-релігійне життя, побут, звичаї й традиції населення північних волостей Молдавського воєводства. Наприклад, Великий ворнік Горішньої землі І. Некулче в збірці переказів “Деякі слова” вмістив оповідання

про воєводу Штефана Великого, який вилаяв бідняка Пурчела за оранку поля в неділю. Літописець також переказав історію про молдавського воєводу Васіле Лупу, який у пошуках скарбів розібрав монастирську церкву в Путні, чим згрішив перед Богом. У іншому творі – “Літописі землі молдавської від Дабіжі-воєводи до другого правління Константина Маврокордата”, розпочатому близько 1733 р., І. Некулче розповів про чудотворну ікону, яка заплакала у монастирі біля Хотина і стала об’єктом паломництва прочан як з Молдавії, та і з сусідньої Польщі.

“Опис Молдавії”, складений у 1714 – 1716 рр. колишнім молдавським воєводою Д. Кантеміром на замовлення Берлінської академії наук, також містив низку даних географічного, економічного, політичного, історичного, демографічного та етнокультурного характеру, які служать важливим джерелом до вивчення повсякденного життя населення Молдавської землі, зокрема її північних волостей – Сучавської, Чернівецької та Хотинської. Окрему увагу автор приділив становищу Православної Церкви в Молдавському воєводстві [115; 180]. Аналіз творів молдавських авторів XVI – середини XVIII ст. дозволяє відтворити внутрішнє бачення тогочасних повсякденних реалій в Молдавії освіченими людьми.

Уявлення про зовнішнє сприйняття повсякденного життя мешканців Молдавської землі, їхніх релігійних поглядів, звичаїв, традицій дають подорожні нотатки іноземців, котрі в XV – середині XVIII ст. за різних обставин відвідували Молдавське воєводство, зокрема його північну частину або писали про неї зі слів очевидців-сучасників (серед них варто згадати записки Й. Шільтбергера, Г. де Ланноа, Н. Олахуса, Г. Райхенсдорфа, Д. М. Анджолетто, Л. Дьюлафі, А. Вранчіча, М. Літератора (Готарді), Ф. Пастіса, В. Пелуджі, Б. де Веженара, В. Койчевіча, Д. Томасі, П. Боніча, В. Гагари, Б. Кюріні, Н. Барсі, Д. дель Монте, П. Бакшича, К. Я. Гільтебранта, П. Алепського, Е. Челебі, Г. Креквіца, Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля, П. Орлика, Й. Р. Босковича) [165; 171-179; 182; 247; 249; 462]. Особливо змістовними стосовно духовної культури жителів Молдавії є свідчення імперського секретаря Мартина Літератора (Готарді) (1563 р.),

православного архідиякона сирійця Павла Алепського (1653 – 1654 рр.), пастора шведського посольства німця К. Я. Гільтебранта (1657 р.), католицького місіонера Віто Пелуджі (1671 р.) та шведського офіцера німця Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля (1713 – 1714 рр.) [175; 176; 177; 178].

Цінний фактичний матеріал щодо церковно-релігійного життя православного населення на початку австрійського періоду історії Буковини міститься у працях Г. фон Сплєні, К. фон Енценберга, Ф. фон Міга, Й. Будінзкі, В. Балша та Б. Гаке. Зокрема, перший австрійський адміністратор Буковини генерал-майор Г. фон Сплєні у своєму “Описі Буковинського дистрикту за його минулим і донині ще існуючим станом, разом з пропозиціями, як у майбутньому можна було б поліпшити дотеперішній статус краю в політиці та економіці” (1775 р.) наводить важливі географічні та етнографічні дані, детально аналізує економіку, характеризує адміністративний устрій краю перед приєднанням до імперії Габсбургів, податкову, поземельну систему, судочинство, ремесло, торгівлю, санітарну справу, становище Православної Церкви та духовенства [152; 270].

Низку записок про Буковину залишив по собі наступник Г. Сплєні на посаді військового адміністратора краю генерал-майор К. Я. фон Енценберг. Найбільш повну з них, під назвою “Політичний та економічний опис Буковини”, він направив до Відня 25 лютого 1786 р. У цьому описі генерал навів цінні відомості про демографічну ситуацію в краї, відзначаючи помітне збільшення населення краю порівняно з 1774 р. На відміну від Г. Сплєні, К. Енценберг досить добре розрізняв серед православних жителів Буковини молдаван та руснаків. Окремий розділ автор присвятив характеристиці стану православного духовенства краю та його організаційної структури [208].

Цінним джерелом до історії австрійської Буковини останньої чверті XVIII ст. є праця майора Ф. фон Міга “Топографічний опис і військові зауваження щодо Буковинського дистрикту” (1776 р.). Автор роботи зазначає, що на Буковині в той час проживало 14989 сімей (70000 душ). Населення краю складалося з православних валахів, незначного числа угорців, а також руснаків,

значна частина яких є емігрантами з Польщі, Марамурешу та Семигороду [271, с.11].

Окремі відомості про історію, економічний розвиток та народонаселення Буковини подає у 8-й частині “Листування переважно історичного і політичного змісту” відомий німецький історик Август Людвіг Шльоцер, професор Геттінгенського університету. В одному з листів за 1781 р. він зазначав, що на Буковині тоді мешкало 130 000 чоловік [269, с.145].

У 1781 р. молдавський боярин з Буковини В. Балш надіслав до Віденського двору свою доповідну записку про внутрішнє становище в краї, яка складалася з 9-ти розділів. У ній він змалював становище і побут різних станів за молдавського правління в краї та висловив пропозиції щодо його поліпшення за нової влади. Зокрема, він зупинився також на становищі Православної Церкви та духовенства на Буковині [197].

Не менш цінні матеріали про природні багатства, стан господарства та населення краю вмістив у праці “Буковина на початку 1783 р.” картограф Й. Будінзкі [198, с.7-26]. Торкаючись конфесійної приналежності жителів буковинського краю Й. Будінзкі зазначав, що вони “належать до греко-православної церкви. Чим менше їх вчать попи, тим більше вони фанатичні. Дуже піддані релігійній містиці” [198, с.31].

Низку відомостей про населення Буковини та його духовну культуру подав у першій частині своїх “Нових природничо-політичних подорожей в 1788 й 1789 рр. через Дакійські та Сарматські або Північні Карпати” професор зі Львова Бальтазар Гаке. Зокрема він описав монастирі Путна, Сучавиця, єпископське подвір'я з церквою в Радівцях та скит у Путилові на Лостуні [244].

Цінна інформація про церковно-релігійне життя в краї у XIX – першій половині XX ст. міститься в анонімному описі “Буковина перед 1801 р. за алфавітним порядком” та описах професора статистики Й. Рьорера, цісарсько-королівського крайового радника І. Будаї-Деляну, нотатках графа В. Баттяні. австрійського цісаря Франца I (II), професора Й. Коля, письменника В. Кельсієва,

ксьондза Я. Бадені, А. Бьома, професора Н. Йорги, російського агента Е. І. Де-Вітте [199; 200; 257; 170; 169; 2; 245; 118; 99; 248].

Суттєво доповнює джерельну базу дослідження мемуарна література (спогади російського ченця Парфенія, російського митрополита Євлогія (Георгієвського), письменника Г. Дроздовського, педагога і письменника І. Карбулицького та ін.) [135; 109; 108]. Насичені цінною інформацією щодо церковно-релігійного життя на Буковині, побуту буковинського духовенства та його участі в українському національному русі ХІХ – початку ХХ ст. також мемуари громадсько-політичних діячів О. Поповича та Т. Галіпа, що самі походили з родин православних священиків [140; 141; 22].

Важливим джерелом для вивчення соціорелігійних аспектів життя православного населення Буковини є газетна хроніка (наприклад, в газетах “Русская Рада”, “Буковинські Відомості”, “Русска правда”, “Православная Русь”, “Борба”, тощо). [6-18; 24; 100-106; 110-114; 117; 121; 134; 137; 138; 144-147; 151; 154-156].

Помітно оживляють наші уявлення про внутрішні релігійні переживання людей минулих епох твори тогочасної художньої літератури та публіцистики. Зокрема, реалістично відтворюють тогочасні обставини у своїх повістях, оповіданнях та віршах Ю. Федькович, Іс. Воробкевич, Ом. Попович, І. Бажанський, І. Дощівник, Д. Ботушанська [3; 5; 19; 107; 139; 157].

Суттєво доповнюють джерельну базу дослідження фольклорні матеріали. В них знайшли відображення народні погляди на релігію та мораль. З усних (фольклорних) джерел в дисертації використано такі твори народної словесності, як пісні, прислів'я, приказки, молитви, замовляння, анекдоти (зібрані й опубліковані Г. Купчанком, Е. Є. Воробкевичем, Д. Даном, Є. Ярошинською та ін.) [1; 18; 24; 130; 313; 373; 447; 448].

Певною мірою збагачують корпус писемних та усних джерел зображувальні матеріали: іконографія, портрети та пейзажі, карти, фотографії, поштівки. У дослідженні використано також матеріали і висновки різних суміжних дисциплін: археології, культурної антропології, демографії, історичної

географії, етнографії, лінгвістики, мистецтвознавства [277; 281; 282; 285; 288; 294; 304; 305; 309; 314; 315; 321; 329; 330; 331; 332; 341; 342; 347; 349; 350; 351; 383; 391; 401-403; 406; 420; 422; 465; 466; 467; 469; 470; 484].

Аналіз різних типів джерел засвідчує широку базу для всебічного дослідження проблеми соціально-релігійного життя православних буковинців в епоху Пізнього Середньовіччя та Нового часу, яка досі комплексно не вивчалася а ні у вітчизняній, а ні у зарубіжній історіографії.

РОЗДІЛ 2

ТЕРИТОРІЯ ТА НАСЕЛЕННЯ КРАЮ

2.1. Формування і розвиток адміністративно-територіальної та церковно-адміністративної структури Буковини як історико-географічної і автономної цілісності

Перші писемні відомості про появу окремих адміністративних утворень на території, за якою в пізнішій історичній традиції у зв'язку з наявністю великих масивів букових лісів закріпилась назва “Буковина”, сягають XIV ст. Їх виникнення пов'язане з низкою військово-політичних подій, що відбулися в цей період у Східно-Карпатському регіоні.

Однією із них було виникнення на східних схилах Карпатських гір, в долині р. Молдови, волоського політичного утворення. У 40-х роках XIV ст. воно помітно відокремилось від Галицько-Волинської Русі, хоча в церковно-релігійному плані за давньою традицією зберігало єдність з Галицькою православною митрополією. Варто зауважити, що з послабленням політичних зв'язків із Галицькою землею в регіоні зросло політичне та військове домінування мараморошських воєвод і “кнезів”, а також угорців, що прагнули заволодіти цими територіями [301, с. 182-183].

Успішні походи польсько-угорських військ на Галицько-Волинську Русь в 1340 – 1341 рр. дали королю Угорщини Людовіку (Лайошу) Анжуйському сприятливу нагоду для наступу на території, розташовані на південний схід від Карпат. Приводом до походу стала мученицька смерть двох ченців-францисканців у Сіреті (1340 р.). У 1343 р. угорці продовжили воєнну кампанію проти татар та їхніх союзників на південнокарпатських землях. Перші зіткнення виявилися безрезультативними для королівських військ. Відновивши наступ на території східніше Карпат у 1345 – 1346 рр., угорці досягли успіху, відтіснивши татарів до устя Дністра та Дунаю [394, с. 79-82]. На відвойованих землях вони

відновили у 1347 р. католицьке єпископство в Мілкові. У 1347 – 1349 рр. Угорське королівство поширило свою владу й на воєводат у долині Молдови, створивши там до моменту анексії поляками Галицько-Волинської землі оборонну “марку” на чолі з королівським намісником воєводою Драгошем із Чулешті.

У цей же період сусідній воєводат Марамуреш охопили хвилювання волоського населення, спровоковані наступом угорського короля Людовіка Анжуйського на традиційні форми місцевої автономії. Противники політики Анжуйської династії, об’єднані під проводом воєводи Богдана з Кухи, виступили проти вірних королеві представників роду Драгоша. У 1349 р. Богдан конфіскував мараморошські володіння Драгошидів. З метою відновлення порядку Людовік надав Драгошеві підтримку, і той подолав виступ. У 1359 р. Драгош, діючи від імені короля, придушив повстання в “землі Молдові”, і знов підпорядкував воєводат в долині Молдови Анжуйському королівському дому [301, с. 183-184; 387, с. 310].

Цього ж року польський король Казимір III, зі свого боку, зробив спробу встановити свій сюзеренітет над Східно-Карпатським регіоном [301, с. 184]. Однак в букових лісах поблизу Шипинців польські війська зазнали поразки. Відбив польське вторгнення “за допомогою угорців” воєвода Петро [272, с. 29-30], що стояв на чолі одного із територіальних утворень регіону – “Шипинської землі” [279, с. 32-33; 387, с. 311].

Тим часом в Марамуреші спалахнуло нове повстання проти угорського короля та вірних йому Драгошидів. Виступ очолив Богдан з Кухи, якого Людовік Анжуйський називає “відомим зрадником”. Зазнавши невдачі під час чергової спроби звільнитися від угорської зверхності в Марамуреші, він разом зі своїми прихильниками перейшов через гори у Молдавію, де у 1365 р. підняв потужне повстання проти короля. Усунувши від влади за підтримки місцевого населення воєводу Балка, сина Саса та наступника Драгоша, Богдан зумів перетворити військову марку на самостійну державу, ставши її володарем [301, с. 184, 186; 387, с. 311-313]. Наступник Богдана воєвода Лацку (бл. 1369 – 1377 рр.), що,

заручившись підтримкою Польщі проти Угорщини, прийняв католицтво і заснував у своїй столиці Сірет католицьке єпископство, був пожалований папою римським титулом “герцога молдавського, областей або нації Валахії”. Це посприяло зміцненню міжнародного авторитету Молдавської землі [387, с. 317-318; 301, с. 182-183].

Перетворення Молдови на самостійну державу ненадовго перервалось після встановлення угорського панування в Галицькій землі (з кінця 1378 – 1387 рр.), коли воєводство повернулося під сюзеренітет Анжуйського королівського дому. Проте у 1387 р. воєвода Молдови Петру I Мушат (1375 – 1391 рр.) розірвав стосунки з Угорщиною і став васалом Польщі, склавши формальну присягу польському королю у Львові [417, с. 423-424; 301, с. 186-187; 387, с. 347-348]. Водночас він розпочав переговори з Константинопольським патріархатом про створення в столиці Молдови Сучаві автономної православної митрополичої кафедри, однак внаслідок конфлікту зі вселенським патріархом через зміну обставин в Константинополі молдавська церковна ієрархія отримала канонічне визнання дещо пізніше, у 1401 р., за володарювання Олександра Доброго (1400 – 1432 рр.) [398, с. 252-253].

В іноземних історичних джерелах тієї доби молдавські землі фігурували під назвою *Valachia Minor* (“Мала Валахія”), або Богданія. Так, наприклад, учасник військової виправи короля Сигізмунда проти турків у 1396 р. баварський рицар Йоган Шільтбергер, розповідаючи про своє повернення з полону, зазначає, що він “досяг одного міста, названого Сучава, яке є фортецею і столицею Малої Валахії” [171, с. 31]. Бургундський лицар Гільбер де Ланноа, який у 1421 р., прямуючи з дипломатичним дорученням від герцога Бургундії та польського короля до турецького султана, побував у Молдавії, теж повідомляв, що, покинувши польський Кам’янець, “відправився через Малу Валахію по величезних пустках і зустрів воєводу Олександра, господаря вказаної Валахії і Молдавії, у одному його поселенні, названому Козял” [462, с. 79]. Естергомський архієпископ гуманіст-далматинець Антон Вранчич (Верантіо), який у 1549 р. мандрував Трансільванією та Молдовою, засвідчує, що молдавани “одержали від

турецьких завойовників назву богданців, яка походить від воєводи Богдана, великого господаря” [171, с. 400]. Візантійський історик Лаонік Халкоконділ так само зауважував: “Від даків, що мешкають біля Дністра, до литовців і сарматів простягається Чорна Богданія, яка мала резиденцію владики у Леукополіксі” (Білгороді) [182, с. 93].

Загалом за період від Петру Мушата до Штефана Великого Молдавська земля розширила свої кордони “від гір і до моря” [301, с. 241]. На це вказують як сучасники-іноземці, так і пізніші молдавські книжники. Зокрема, трансільванський гуманіст Ніколас Олахус (1493 – 1568 рр.), говорячи про кордони Молдавії, констатує, що “земля молдавська межує на сході з Валаською землею, на північному заході – з Польщею, на північному сході її жителі відділені Поділлям від татар” [171, с. 488]. Архієпископ Антон Вранчіч (Верантію) подає аналогічні свідчення щодо кордонів Молдавії: “на сході [вона] межує з Чорним морем й устям Дністра, на заході – з Трансільванією і рікою Черемош та Карпатськими горами, на півночі з трьома Русями” [171, с. 400].

Більш докладно описує кордони Молдавської землі та процес їх формування воєвода-просвітитель початку XVIII ст. Д. Кантемір. Він, зокрема, зазначає: “Кордони Молдавії не завжди були одні і ті самі, але їх обширність залежала від зростання держави. Врешті-решт, господар Штефан, прозваний Великим, приблизно в ... році від Різдва Христового встановив межі, які зберігаються до теперішнього часу. На півдні кордон завжди визначався річкою Істр, найбільшою в Європі, і далі гирлом її, де вона впадає в Чорне море біля Килії, стара назва якої була Лікостомум. Зі сходу давньою межею країни служило Чорне море, але з часом, коли турецька зброя відторгнула Бесарабію і Бендери, кордон Молдавії відсунувся на північ. У даний час він проходить від гирла річки Лозину до села Траян, звідти, як це видно з прикладеної карти, йде до рову Траяна, через річку Ботна і по прямій лінії до гирла річки Бик, де ця річка впадає в Тірас. З північного сходу Молдавію відділяє від Польщі та очаківських татар річка Тірас або Дністер, звана турецькою Турла. За старих часів її береги перебували під владою Молдавії лише до Хотина, звідки пряма лінія, що проходить через річки

Прут і Черемош, визначала межі цієї області. Згодом же, завдяки хороброму Штефану Великому, сусідня провінція з боку Поділля до гирла річки Серафінець була приєднана до Молдавської держави. Таким чином, в даний час річки Тірас, Серафінець, Колачин і Черемош в сукупності утворюють північні межі Молдавії, де знаходиться русинська провінція Кимпулунг, тобто Довге поле. Називається вона русинською тому, що раніше належала русинам, які були підлеглі Польському королівству. В даний час Молдавія тягнеться на захід далі, ніж це було раніше. До Штефана Великого гори, якими вона оточена, належали трансільванцям, і з цього боку Молдавія була обмежена вузькими смугами. Але завдяки хоробрості Штефана Великого і його неодноразовим перемогам над Матіашем, королем Угорщини, трансільванці були вимушені, побоюючись поразки, утримуватися від збройного зіткнення. За договорами вони поступилися всіма ланцюгами гір, якими розділяються дві ці країни, встановивши, що в підпорядкування Молдавії перейшла та частина території, яка знаходиться між річками, що течуть до Молдавії. Таким чином була означена лінія від витоків річки Черемош через витoki річок Сучава, Молдова, Бистриця і Тотруш до річки Мілков, і по цій лінії був встановлений кордон між цими двома країнами (...). У цих межах Молдавія окреслюється лінією, яку можна пройти за 237 годин або містить в собі 711 італійських миль. Це може легко вирахувати всякий, хто побажає поглянути на географічну карту, прикладену до цієї роботи. Раніше ж, коли Бесарабія ще не була підпорядкована силою зброї туркам і татарам, протяжність кордонів Молдавії складала 822 милі, які можна пройти за 247 годин” [115, с. 6-8].

Автор “Анонімного опису Молдавії” середини XVI ст. говорить також, що Молдавська земля “є достатньо гарна і дуже простора та надзвичайно багата на міста і села, без укріплень та фортеці – зовні одну із них, названу Сучава, оточують будівлі – і вона природно укріплена близькими річками” [171, с. 192].

Адміністративно Молдавія була поділена на волості (цинути). Вони являли собою об’єднані в давнину землі з поселеннями довкола фортець, посадів чи воєводських садиб. Так, на основі колишніх Хмелівської, Цецинської та

Хотинської “держав” Шипинської землі у 1457 р., внаслідок адміністративно-територіальної реформи воєводи Петру Арона, було утворено Чернівецьку та Хотинську волості [279, с. 51-52]. А у 1498 р. до Чернівецької волості був приєднаний Русько-Довгопільський окіл, розташований на правому березі Черемошу [280, с. 27]. Згідно з переписом 1591 року, на півночі Молдови знаходилося три цинуги: Чернівецький, Сучавський та Хотинський [209, с. 219].

У церковно-адміністративному плані більша частина території північної Молдови належала до Радівецького єпископства. Так, за словами переписувача літопису Г. Уреке Місаїла Келугерула, коли воєвода Олександр Добрий поставив “єпископа у святому монастирі в Редуцах”, то включив до його єпархії “Горішню землю, з боку Польської країни, волості, що вгорі” [272, с. 31]. Документи воєводської канцелярії, зокрема засвідчують: Радівецький єпископ, починаючи ще з XV ст., користувався духовною юрисдикцією над частиною Сучавської та майже всією Чернівецькою волостями. Так, у грамоті від 15 березня 1490 р., визначаючи канонічні межі Радівецького єпископства, воєвода Штефан Великий зазначав: “За наше здравіє и спасеніє, и за здравіє спасеніє дътеи наших, и дали и потврѣдили есми святой нашей епискупіи от Радѣвцех, и идеже ест храм святого ерарха и чюдотворца Николи и идеже ест епископъ молебник и родител наш квр Іоаникіє, и где святопочивших предкове и предедове наших лежат, та есми дали и потвердили тои святой нашей епискупіи от Радовцех 8 църков и съ попи, от волости Сучавскои 44, а оу волости Чернѣвскои 6 църков и съ попи, що же били дани тоти 8 църкви и съ попи от деда нашего от Алезандра воєводи. Поченши от Соучавскои волости (...). А шесть църкви и съ 6 попи есми дали и потврѣдили нашей епискупіи от Радовцех от волости Черновскои (...). Уси тоти церкви и съ попи та есми дали, тоти 6 церкви и съ 6 попи измъну за 6 церкви и съ 6 попи, що нам дал молебник наш квр Іоаникіє епискупъ от Радовцех от волости Сучавскои, по своєи доброи воли и съ своим благословеніємъ (...). Писани тоти църквъ и съ тоти попове оу привиліє деда нашего Алезандра воєводи и що есьмо их мы повернули и похилили, да слушают къ нашему монастиру от Путной, що сут тоти церкви и съ тоти попи от

монастирских же сел. Ино мы есмо дали епискупіе нашеи от Радовцех, измену за сии 6 церкви и съ попи от волости Сучавской, тоти 6 церкви и съ 6 попи оу волости Черновской, како да сут полни тоти 8 церкви и съ тоти 8 попи нашеи епискупіе от Радовцех, що же били дани от деда нашего от Алезандра воеводы (...). И такожде есми дали и потврѣдили епископїи нашеи от Радовцех от святого Николи оуси црѣкви и попы от Черновской волости, кромѣ црѣков и попов колко съ знайдут оу селах святого нашего монастырѣ от Путной. А другїа црѣкви и попи, колико сут и колико съ поновят и причинят у волости Черновской, а тіе церкви и попи уси да прислухают к нашеи епископїи от Радовцех, и з данею, и з поклони, и съ вѣсьми винами, и съ усим приходом поповским, якоже више пишем” [206, с. 406-408].

Що ж до монастирських володінь, то, як видно з наведеного вище документа, вони перебували у цілковитому віданні чернечих обителєй, як і подальші дарування монастирям. Наприклад, у ще одній грамоті, датованій 1490 роком, Штефан Великий підтвердив за монастирем Путна 6 церков з Чернівецької волості, а також подарував “обчину до Фалкѣоа, до Садова, та обчину до обрѣшіе Рускова, та обрѣшіе Сельтина, а от толь до Сучавѣ до самїи Шпот” [206, с. 419]. Незаписана у грамоті Радівецькому єпископу чи монастирям частина сіл Сучавської волості підпорядковувалася Молдавському митрополиту.

Загалом визначені у XV ст. межі духовної юрисдикції Молдавського митрополита, Радівецького єпископа та монастирських обителєй протягом наступних трьох століть зазнали лише незначних змін. Скажімо, з “Катастифу хіротонїй Радівецької єпархїї за 1757 – 1782 рр.” відомо, що Радівецький єпископ в ті роки рукопокладав священиків та дияконів для Чернівецької, Дорохойської і Сучавської волостей. Окрім того, упродовж 1770 – 1775 рр. він також висвячував кліриків для Хотинської волості [259, с. 5-245].

Адміністративно “Горішня земля”, за твердженням Д. Кантеміра, поділялася наприкінці XVII – на початку XVIII ст. на сім малих провінцій, включаючи, окрім розташованих на кордоні з Трансильванією і Польщею Сучавського, Чернівецького та Хотинського округів, також округи Нямц, Хирлеу, Дорохой,

Бакеу, і підпорядковувалась ворніку, який перебував у Дорохої [115, с. 22-23, 95]. Д. Кантемір констатує, що у Сучавському окрузі “гідні бути відзначені: Сучава, за старих часів столиця всієї Молдавії та місцеперебування господаря і архієпископа. Тепер вона майже вся лежить в руїнах. Розташована на пласкому підвищенні біля річки Сучава, яка, мабуть, і дала цьому місту назву. Місто оточено стінами і глибокими ровами. На підвищеній рівнині розташовувалися досить обширні передмістя. Окрім палаців господаря і знаті, там налічувалося сорок кам'яних церков і багато дерев'яних, шістнадцять тисяч приватних будинків. Все це, проте, прийшло в занепад після перенесення звідти столиці князівства. В даний час управління цим містом доручено гетьману або верховному воєначальнику. Місто Радауци – місцеперебування єпископа, розташоване недалеко від Сучави, на річці тієї ж назви і на Сіреті” [115, с. 23].

Описуючи Чернівецький округ, колишній воєвода зауважує, що той “має протяжний кордон з Польщею. Його головне місто Чернівці розташовано на північ від Хієраса, управління ним поставлено в обов'язок великому спатарю. Біля села Козмін, біля річки Кучур, недалеко від того місця, де вона впадає в Хієрас, видно руїни дуже давнього міста. Хоча ми кілька разів уважно обстежували їх, проте ніде не змогли знайти жодних вказівок на його засновників” [115, с. 22-23].

“Хотинський округ, – за твердженням Д. Кантеміра, – тягнеться вище Сорокського на північ по Тірасу. Тут, на Тірасі, навпроти Кам'янця, знаходиться місто Хотин, яке слід зарахувати до найбільших фортець Молдавії. За старих часів місто було укріплено із заходу високими стінами і глибокими ровами, а зі сходу укріплене самою природою – берегом Тіраса і обривистими скелями. В останню війну з росіянами в 1712 році турки, захопивши фортецю, частково поруйнували старі стіни, але оточили її міцними укріпленнями за новими зразками і більше ніж наполовину збільшили їх, так що в даний час вона по справедливості може називатися найкращою і найсильнішою фортецею Молдавії. В часи підпорядкування фортеці молдавському господарю охорона її була доручена одному начальнику. Але з того часу, як фортеця була підкорена

турками, вона управляється турецьким пашею всупереч договірним зобов'язанням, укладеним з Польщею, які гарантували, що турецькі гарнізони ніколи не будуть поставлені в молдавських містах” [115, с. 22].

Незважаючи на протести польського посла у Стамбулі С. Понятовського та клопотання перед Портою молдавського господаря Н. Маврокордата, у 1715 р. Хотинська волость була вилучена з-під влади воєводи Молдови і перетворена в турецьку райю [291, с. 111-112].

У 1741 р. з метою більш ефективного управління Молдавським воєводством господар К. Маврокордат здійснив територіальну реформу, розділивши існуючі волості на декілька околів, що очолювалися підпорядкованими волосним старостам (ісправникам) намісниками. Сучавську та Чернівецьку волості поділили на 4 околи в кожній. Зокрема, у волості Сучава було створено Берегометський, Віківський, Сіретський та Центральний околи, а у волості Чернівці – Міський, Дністерський, Черемоський та Прутський околи. Для забезпечення кращого контролю за гірськими округами околам Молдавський Кимпулунг та Руське Довгопілля було надано статус самостійних волостей – Кимпулунг-Сучавської та Кимпулунг-Чернівецької. Вони теж були поділені на кілька околів [280, с. 58; 431, с. 239; 129]. Хроніст XVIII ст. лікар-грек Петре Депаста Пелопонеський писав у 1742 р. про мотиви проведення адміністративних реформ К. Маврокордата наступне: “Костянтин взявся силою реформувати молдавську адміністрацію, бо він розсердився через явне непідкорення владі одного бунтівного цинуту, а саме Руського Кимпулунгу” [195, с. 316].

Під час російсько-турецької війни (1768 – 1774 рр.) Молдавію зайняли російські війська. Розраховуючи закріпитися тут надовго, царська адміністрація у вересні 1769 р. змусила жителів Молдавського воєводства дати клятву вірності російській імператриці Катерині II. У 1770 р. росіяни влаштували біля Чернівців монетарню, де карбувалися гроші для Молдавії і Валахії, а у 1772 – 1773 та 1774 рр. провели у Молдавському воєводстві перепис населення з метою обкладення його податками. Однак у 1774 р. війна закінчилась, і за умовами мирного

договору, укладеного 10 (21) липня в Кючук-Кайнарджі, Росія зобов'язалася повернути Осяйній Порті “всю Бесарабію” та “обидва воєводства, Валаське і Молдавське з усіма фортецями, містами, слободами, селами і всім тим, що в них знаходиться” [319, с. 23-25; 279, с. 214].

Проте в ході виведення російських військ з окупованих земель в північну частину Молдавії увійшли австрійські військові підрозділи [422, с. 76]. На перших порах австрійська адміністрація та дипломати використовували стосовно анексованої території різні назви: “колишня частина Молдови”, “австрійська Молдова”, “імперська Молдова”, “Молдавський генералат”, “Молдавський дистрикт”, “комітат Сучава”, “Чернівецький генералат” або “Галицький прикордонний генералат” [408, с. 44; 280, с. 60-61]. Натомість топонім “Буковина”, вперше згаданий 1412 року у Любовельській угоді Угорщини та Польщі на означення букових лісових масивів краю, проникає в офіційне австрійське діловодство лише на початку 1775 р. Саме тоді імперський посланник у Константинополі Тугут у листах до канцлера Кауніца від 4 та 18 січня називає зайняті австрійськими військами волості Молдавії “Буковинським дистриктом” [279, с. 140-141; 408, с. 44].

Австрійський військовий адміністратор генерал-майор Габріель фон Сплени у своєму “Описі Буковини”, датованому кінцем серпня – початком вересня 1775 р., так описує колишні округи Молдавії, що увійшли до Буковинського дистрикту: “1. Невелика частина Хотинського дистрикту, що складалася з 9 сіл. 2. Майже весь Чернівецький дистрикт, з якого лише 2 села залишилися за кордоном. 3. Так званий Руський Кимпулунг, що складається з трьох великих сіл і який, правда, здебільшого розглядається як частина Чернівецького дистрикту. 4. Майже $\frac{3}{4}$ Сучавського дистрикту, з якого 57 сіл лишилось поза межами Буковинського дистрикту. 5. Так званий Молдавський Кимпулунг, з якого, однак, 2 села лишилось по той бік кордону” [152, с. 13-14]. За словами Г. фон Сплени, “цей дистрикт на сході та півдні межує з Молдавією, на заході – з Семигородом, Марамурешем, Покуттям і на півночі – з імператорським Поділлям або нинішнім королівством Галичина” [152, с. 14]. У церковно-

адміністративному плані, констатує генерал, “частина парафій Сучавського дистрикту по цей бік кордону підлягає юрисдикції Яського митрополита і, навпаки, влада Радівецького єпископа поширюється поза межами наших кордонів, і це приводить до плутанини в духовній юрисдикції по обидва боки кордону і заважає управлінню” [152, с. 41].

Проведений у 1775 р. за наказом генерала Сплени перепис населення виявив, що загалом Австрія захопила у Молдавії 352 поселення, розташовані у Чернівецькому, Прутському, Дністерському, Черемоському, Хотинському, Русько-Кимпулунзькому, Берегометському, Віківському, Центральному, Молдавському, Сіретському та Молдавсько-Кимпулунзькому околах [270, с. 263].

Поставлена перед фактом австрійської анексії північної частини Молдавського воєводства і відчувши рішучість Габсбургів відстоювати силою зброї цей набуток Дунайської монархії, Осяйна Порта погодилась на укладення конвенції про офіційну передачу Буковини Австрії. У першій статті цього документу, підписаного 7 травня 1775 р. у Константинополі канцлером А. В. Кауніцом та великим візиром Ізет-Мехмед-пашею, зазначалось, що “через роз’єднаність території Семигороду і Галичини, Порта, виходячи з добрих стосунків і дружби з Австрією, передає останній територію, роташовану між Покуттям, Дністром, Молдавією і Семигородом (...). Стосовно подальшої демаркації земель до Дністра з місця, де територія Хотинщини прилягає до Чернівецького округу, дві сторони домовилися, що в разі, якщо комісари Осяїної Порти проведуть демаркацію поза територією Хотинщини, від вказаного місця до Дністра, чіткі кордони, подібні до тих, які були встановлені офіцерами Імператорського двору, комісари цього двору не будуть заперечувати проти того, щоб ці землі, які належать до Хотинської фортеці, залишилися, як і раніше, у володінні Осяїної Порти” [279, с. 197, 226].

12 травня 1776 р. у Константинополі була підписана угода, в якій Віденський двір відмовлявся від Хотинщини і погоджувався на проведення кордону потоком Рокитна. 2 липня 1776 р. в с. Баламутівка генерал В. фон Барко

і Мехмет-Тахір-ага підписали конвенцію про прикордонне розмежування між Османською імперією та Австрією [279, с. 203, 233-240]. Відповідно до підписаних угод, після остаточної демаркації кордону, Австрія повернула Османській імперії 64 населених пункти: 9 сіл Хотинського, 14 сіл Чернівецького, 41 село Сучавського цинутів. У складі імперії Габсбургів залишилась територія, яка пролягала між 47 градусів 14' і 48 градусів 40' північної широти і 42 градуси 13' 1" і 44 градуси 1' 25" східної довготи. В адміністративно-територіальному плані це – весь Руський Кимпулунг, 92,5% площі Молдавського Кимпулунгу, 88% Чернівецького цинуту та 50,2% площі Сучавського цинуту, тобто територія в 10482 кв. км [279, с. 204].

1(12) жовтня 1777 р., відповідно до височайшого маніфесту імператриці Марії Терезії від 27 серпня 1777 р., населення Буковинського дистрикту склало присягу на вірність Габсбурзькій монархії [533, с. 4-5; 408, с. 37-42]. Церемонія відбувалася в адміністративному центрі нової австрійської провінції м. Чернівців у присутності генерал-майора Г. фон Сплени та інших представників військової адміністрації. У крайовій столиці присягу склали вищий клір: Радівецький єпископ Досифей Хереску, ювілейний митрополит Яків Путняну, три архімандрити, 5 архіпресвітерів, а також бояри, дворяни (23 місцеві боярини і 2 – з Молдови, 88 буковинських мазилів і 10 – з Молдавії, 109 рупташів і 142 шляхтичі) та жителі міста і околиць [533, с. 7-11; 429, с. 83; 279, с. 204]. У сільській місцевості присягу в церквах приймали австрійські офіцери. Присягнули на вірність імператриці майже всі [533, с. 6]. Проте не обійшлося без ексцесів. Зокрема, у с. Уйдешти священик Андрій відмовився складати на Євангелії присягу цісарському гусару, що прийшов до церкви. Він пояснив офіцеру, що не буде говорити слово “поданік” (підданий), зазначене в присязі. На другий день, побоюючись покарання, очолювані священиком уйдештські жителі, озброєні вилами, косами та сокирами, подалися до кордону з Молдавією [533, с. 6-7; 429, с. 83]. Цей вчинок отець Андрій спокутував дворічним ув'язненням у Львові. Після звільнення він служив в парафії Уйдешти до 1790 р., коли помер [430, с. 55, 67].

У той час, коли населення Буковини присягало на вірність Габсбурзькій монархії, у Ясах турецький емісар ліквідував молдавського господаря Григорія III Гіку, який неодноразово протестував проти приєднання Буковини до Австрії, висловлюючи на адресу Порти погрози, що, коли вона це допустить, він звернеться по допомогу до Росії [408, с. 36].

Так завершився процес приєднання краю до імперії Габсбургів, на що слушно вказує історик права М. Никифорак [327, с. 45].

Юридично оформивши свою владу над Буковиною, Віденський двір вирішив врегулювати питання юрисдикції Радівецького єпископа та Молдавського митрополита в краї. Буковинський боярин В. Балш як добрий знавець місцевих обставин, висловлюючи цісарю певні міркування з приводу організації церкви в краї, писав 1780 року у своєму меморандумі до Відня, що “єпископ, який проживає в Радівцях, є, безперечно, першим з-поміж духовенства на Буковині, однак його влада поширювалась лише би на священників, які належать до його єпархії. Так, як тепер це засвідчено, вищеназваний єпископ також поза своєю землею, як і архієпископ Яський і всієї Молдови, має єпархію, але з тією різницею, що єпископ, замість володінь поза Буковиною, володарював би як архієпископ в Буковині” [197, с. 337].

У 1781 р. Відень ініціював обмін юрисдикцією над релігійними громадами в Молдавії та Буковині між Радівецьким єпископом і митрополитом в Ясах. 24 квітня 1781 р. Молдавський митрополит відмовився від своєї зверхності над Радівецькою єпархією та іншими землями, що належали до Буковини. Єпископ Радівецький Досифей Хереску таким чином став владикою всієї Буковини. 12 грудня 1781 р. з Відня надійшло рішення про перенесення єпископської кафедри до Чернівців. Урочисте зведення владики Досифея на Чернівецьку кафедру відбулося 30 січня (13 лютого) 1782 р. за участю військового адміністратора Буковини генерал-майора К. фон Енценберга. Декретом від 4 липня 1783 р. цісар підпорядкував єпископа Буковини “в догматичних і духовних справах” православному митрополиту в Карловіцах (Славонія) [452, с. 10; 325, с. 15; 416, с. 179; 297, с. 11].

У церковно-адміністративному плані, згідно з “Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині”, затвердженої цісарем Йосифом II 29 квітня 1786 р., Буковинська єпархія поділялася на 6 протопресвітеріатів та 2 вікаріати: Чернівецький (31 парафія), Черемоський (34 парафії), Дністерський (24 парафії), Берегометський (29 парафій), Віківський (разом з Русько-Кимпулунзьким вікаріатом – 37 парафій) та Сучавський (разом з Молдавсько-Кимпулунзьким вікаріатом – 31 парафія) [255, с. 64].

6 серпня 1786 р. Йосип II видав розпорядження про прилучення Буковини до Галичини. Реалізовано це рішення 1 лютого 1787 р., коли військову управу замінено цивільною, і край став 19 округом королівства Галичини і Володимерії [297, с. 12].

У 1790 р. під тиском бояр та православного кліру край отримав певну самостійність порівняно з іншими округами Галичини. 1794 року колишні дистрикти було переіменовано у повіти, яких налічувалося 4: Чернівецький, Вижницький, Сіретський та Сучавський. Вони поділялися на 12 околиць по 10 громад. Окремим самостійним околком був Русько-Довгопільський [297, с. 13; 280, 70].

У 1843 р., згідно з виданим цісарською надвірною канцелярією “Другим загальним впорядкуванням парафій”, в Буковинській єпархії було збільшено кількість протопресвітеріатів з 8-ми (в 1841 р.) до 12-ти. Відтоді вона поділялася на Чернівецький, Сіретський, Сучавський, Радівецький, Гуморський, Молдавсько-Кимпулунзький, Віківський, Сторожинецький, Черемоський, Кіцманський, Дністерський та Путилівський благочинні округи [255, с. 235]. Такий церковно-адміністративний поділ краю зберігався до Першої світової війни (1914 – 1918 рр.) [264, с. 204; 268, с. 198].

Революційні події 1848 р. в Австрійській імперії спричинилися до значних змін в устрої держави. Цим вирішили скористатися прихильники відокремлення Буковини від Галичини. У травні 1848 р. до цісаря було вислано петицію та пояснюючого листа з проханням надати Буковині автономію [365, с. 63-69].

Заходи щодо здобуття автономії увінчалися успіхом 4 березня 1849 р., коли цар на підставі запровадженої в Австрії конституції визнав Буковину автономною провінцією зі статусом герцогства (воєводства). 8 жовтня 1850 р. було видано закон про організацію політичного управління Буковини [280, с. 70]. А у 1853 р. було призначено першого президента автономного краю [297, с. 33]. Проте у квітні 1860 р. буковинський край знову приєднали до Галичини. Дане рішення викликало в краї активну протидію. 24 грудня 1860 р. до царя Франца Йосифа I було надіслано прохання від всіх “кляс, націй, станів і конфесій”, в якому вимагалось автономії краю. Завдяки цим заходам 26 березня 1861 р., після відновлення в Австрії конституційного правління, автономні права Буковинського герцогства були відновлені і підтверджені наданням 9 грудня 1862 р. крайового герба із зображенням голови тура [379, с. 397-400; 297, с. 33; 280, с. 70; 365, с. 97-98].

Перетворення у 1867 р. Австрійської імперії в дуалістичну Австро-Угорщину посприяло набуттю православною церквою краю автономного статусу. Буковинська єпархія як найчисельніша і добре організована зпоміж інших єпископств австрійської частини монархії якнайкраще підходила на роль митрополії для всіх православних Ціслейтанії. Виходячи з цих обставин, цар Франц Йосиф I височайшою резолюцією від 23 січня (4 лютого) 1873 р. на основі свого попереднього рішення від 11(23) вересня 1870 р. підніс Буковинське православне єпископство до рангу митрополії, підпорядкувавши їй дві сербські єпархії в Далмації – Далмато-Істрійську та Катаро-Рагузьку [213, с. 140-143; 538, с. 110; 313, с. 37].

Протягом другої половини XIX – початку XX ст. цивільний адміністративно-територіальний поділ краю теж неодноразово змінювався. Зокрема, адміністративним розпорядженням від 24 квітня 1854 р. Буковину було поділено на 15 повітів: Чернівці, Кіцмань, Заставна, Садагура, Вашківці, Сторожинець, Вижниця, Радівці, Сірет, Путилів, Сучава, Кимпулунг, Солка, Гура-Гумора та Дорна [280, с. 33]. У 1868 – 1893 рр. край поділявся на 8 повітів (Чернівці, Кіцмань, Вижниця, Сірет, Сторожинець, Радівці, Сучава, Кимпулунг).

В 1893 – 1903 рр. їх кількість зростає до 9 (Чернівці, Сторожинець, Сірет, Кіцмань, Радівці, Сучава, Кимпулунг, Гура-Гумора, Вижниця), протягом 1903 – 1905 рр. – до 10 (Чернівці, Кіцмань, Вижниця, Вашківці, Сірет, Сторожинець, Радівці, Сучава, Гура-Гумора, Кимпулунг), а у 1905 – 1914 рр. до 11 повітів (Чернівці, Кимпулунг, Гура-Гумора, Кіцмань, Радівці, Сірет, Сторожинець, Сучава, Вашківці, Вижниця, Заставна) [313, с. 11; 315, с. 13; 280, с. 73-74].

Тривалий процес адміністративно-територіальної та церковно-адміністративної консолідації краю, що завершився набуттям ним автономного статусу, відобразився у формуванні своєрідного буковинського крайового патріотизму, протиставляючи Буковину іншим землям імперії. З другої половини XIX ст. про це свідчать як іноземці, так і місцеві діячі. Так, російський письменник В. Кельсієв, який у 1866 р. був доправлений у супроводі чиновника поліції з Коломиї до Чернівців для депортації в Молдову, згадує, що після повідомлення ним чернівецькому поліцейському діловоді обставин справи про вигнання, а також скарг на сваволю стражів порядку в Галичині, які “змушують ще їхати самому і возити конвой за власний рахунок”, той вигукнув: “В Галичині вони діють по-варварськи; ми тут, слава Богу, в Буковині. Повірте мені, що ви жодної копійки не заплатите за ваш подальший проїзд. Що це таке? Які варвари! Які невігласи! Так в Галичині завжди робиться. Я нізащо цього не дозволю” [118, с. 285-286].

Як про доконаний факт другої половини XIX – початку XX ст. говорить про регіональну самосвідомість буковинський громадсько-політичний діяч Т. Галіп. Так, у своїх спогадах з цього приводу він зазначає: “Маленька країна, не більша як один середній східно-український повіт, 5000 квадратних км і 300000 населення, – Буковина все мала свою окрему амбіцію фігурувати як етнічно-територіальна одиниця (...). В цій нашій Буковині утворилося почуття краєвої окремішності, головним чином тому, що вона була відділена від сусідніх держав політичними кордонами. Галичина належала до Польщі, Закарпаття – до Мадярщини, а на сході граничила Басарабія. Так то виробився своєрідний льокальний патріотизм – “буковинізм”, якому дав вираз поет і композитор Ісидор

Воробкевич у своїх піснях, наприклад, “Буковино моя мила, мій солодкий краю”, або Юрій Федькович – “В Буковині любо жити, любо й умирати...” [22, с. 156-157].

Отже, край, за яким через великі букові лісові масиви в історичній традиції утвердилася назва “Буковина”, пройшов у своєму розвитку тривалий шлях адміністративно-територіального та церковно-адміністративного оформлення, належачи спершу до Молдавії, а потім до імперії Габсбургів, у складі якої він набув крайову автономію. Все це було наслідком формування в середовищі жителів Буковини характерного регіонального патріотизму – буковинізму.

2.2. Кількісні показники населення краю та спроби визначення його етнічного складу

Наслідки монгольського нашестя, початок якому було покладено спустошливими походами 1241 – 1242 рр., нові набіги татар та їхній опосередкований контроль над територіями на схід та південь від Карпат були відчутні навіть в першій половині XIV ст. Симптоматичною ознакою цієї епохи стала активізація міграційних тенденцій, які охопили населення значної частини Центральної та Південно-Східної Європи. Особливості переселенських рухів у даний час були обумовлені військовою активністю Угорського королівства проти залишків татарських впливів у Східному Прикарпатті [301, с. 195-196].

Ще в другій половині XIII – першій половині XIV ст. північна і західна частини регіону, які залишилися за межами татаро-монгольських володінь, стали театром воєнних дій, котрі вели Золота Орда, Угорщина, а надалі й Польща. Про зіткнення між ними свідчать не лише повідомлення писемних джерел стосовно походів, що здійснювалися переважно через Східне Прикарпаття, але також знахідки кочівницького поховання кінця XIII ст. поблизу Сучави (територія південної частини Буковини), предметів озброєння XIII – XIV ст., які залишилися від карпатських походів у районах, де й на сьогодні народна традиція та топоніміка зберігають пам'ять про колишню татарську присутність [301, с. 181].

Молдавське літописання знає лише одну версію щодо малолюдності земель Східного Підкарпаття напередодні появи Молдавської держави. Виникнення воєводства в літописних джерелах пов'язується з переходом волоського воєводи Драгоша зі своїми людьми з Марамуреша за Карпати, “гдъ они быша и мьсто зглядаша, занеже бь мьсто пусто и во край татарьских кочевищ”, – повідомляє слов'яно-молдавський літопис “Сказание вкратцъ о молдавских господарехъ отколе начася Молдавскаа земля въ льто 6867” [149, с. 57]. Літописці XVII ст. Г. Уреке і М. Костін, використовуючи свідчення джерел

попереднього часу, також описують ці землі як занедбані, позбавлені населення в період до утворення Молдавського воєводства [272, с. 28; 184, с. 189].

Цікаво, що версії середньовічного молдавського літописання співзвучні повідомленням угорських хронік, автори котрих були сучасниками описуваних подій або писали через порівняно короткий проміжок часу (50 – 80 років). Внесена в працю Яноша Туроци (друга половина XV ст.) хроніка Яноша Кюкюллеї (1320 – 1394) містить розділ (Гл. XLIX) під назвою “Як Молдова, яка перед тим була безлюдною, знов знайшла жителів” [174, с. 438]. У цьому розділі заселення країни пов’язується з діями повсталого марамурешського воєводи Богдана (майбутнього господаря Богдана I), який зібрав волохів і перейшов з ними в “землю Молдову”, “довгий час позбавлену населення через близькість до татар”. Хроніка протосінгела Наума Римнічану (кінець XVIII ст.) містить переказ хронографа Янку-воєводи (Яноша Хуніаді, середина XV ст.), який повідомляє, що після татаро-монгольського нашествя Молдова і Валахія були спустошені [195, с. 247, 249; 174, с. 438]. З іншого боку, свідчення літописів про “пустельність” земель на схід від Карпат не слід, зрозуміло, сприймати буквально. Дані археології свідчать лише про їх слабку заселеність до початку XIV століття. Зокрема, на частку Буковини припадало лише близько 8% від загальної кількості поселень.

На археологічній карті Дністровсько-Карпатських земель до періоду XII – першої половини XIII ст. віднесено біля 35 пунктів, де було відкрито поселення або зібрані окремі знахідки кераміки цього часу. Майже всі вони зосереджуються на схід від р. Сірет, а більша частина у східних та південно-східних областях регіону. Між горами й р. Сірет (Буковина) відомо лише 3 пункти (тобто 5 – 7%), матеріал котрих віднесений до XII – середини XIII ст. У другій половині XII – першій половині XIV ст. ситуація змінюється: між Сіретом, Прутом й горами розташовуються вже 38% (19 з 50) відомих за межами татаро-монгольських володінь пунктів із археологічними знахідками даного періоду [281, с. 85].

Важливо зазначити, що при всій приблизності ці дані відображають поступове зростання населення після татаро-монгольського нашествя у західній,

підкарпатській частині, внаслідок колонізації. Наступ угорського феодалізму, котрий протягом XIII ст. освоював трансільванське Підкарпаття, супроводжувався колонізацією секеїв, валлонів та німців у верхів'ях річок Муреш, обидвох Тирнав і Олта, в місцях східнороманського заселення [301, с. 146-148, 153]. На тлі загального зростання народонаселення Трансільванії це призвело, як підкреслює К. Джуреску, до активізації міграційного руху серед волохів, які відтіснялися з їхніх земель [387, с. 232]. Однією з форм антифеодальної боротьби східнороманського населення було досить потужне переселення (іноді цілими селами) за Карпати й на Буковину [332, с. 32-36]. Особливо посилювався означений процес саме в 70-х – 80-х рр. XIV ст. Щодо інтенсивності міграційних процесів у тогочасній Трансільванії можна судити по тому, що з 2064 сіл, згадуваних в документах між 1251 – 1350 рр., зникають 669, тобто 32,4% [444, с. 78]. На Буковині в цей час відмічається суттєве збільшення (активний приріст) місцевого населення: кількість поселень з 873 досягає на середину XIV ст. 1416 [332, с. 135]. Природно, що волохів, котрі переходили на Дністровсько-Карпатські землі (зокрема басейн р. Прут), перш за все, приваблювали близькі територіально й сприятливі за природничими умовами протилежні східні та північно-західні передгір'я Карпат [301, с. 195].

Такими були об'єктивні умови зовнішньої міграції населення, яка носила характер колонізації, тобто незворотного залюднення нових, слабо заселених місць. В основі подібного широкого переселення східноєвропейських середньовічних етносів були причини переважно соціально-економічного порядку: намагання волоського й русинського населення Трансільванії та Галичини уникнути феодального наступу (що поступово посилювався), на чолі котрого, крім того, перебували релігійно ворожі (католицькі) елементи. В епоху феодалізму даний чинник, як відомо, завжди відігравав одну з визначних ролей [444, с. 78; 301, с. 226]. Доречно також згадати ту обставину, що рух селянства часто підтримували позбавлені пільг і привілеїв общинна знать та місцеві дрібні дворяни. Досить суттєве значення щодо тенденцій впливу мали й традиційні напрями волоського карпатського відгінного скотарства, котрі підготували й

обумовили процес переселення до вже означених місцевостей за межами гір. Переселення балканських слов'ян у наступний період відбувалися внаслідок експансіоністських війн Оттоманської Порти [444, с. 78].

Сутність переселенського руху і тло колонізації Східного Підкарпаття на цьому етапі відобразились, як вже підкреслювалось, у літописній оповіді XVII ст. про заснування Молдавського воєводства, де реальні факти, які складають раціональне зерно розповіді, переосмислені традицією і переплітаються з пізнішими легендарними нашаруваннями [444, с. 78]. В інтерполяції Симеона Даскала до літопису XVII ст. Григоре Уреке описується, як волоські пастухи з Марамуреша під час полювання опинилися в районі сучасного м. Сучава, де знайшли пасіку русина Єцко, котрий повідомив їм, що “місця безлюдні... тут панують лише звірі й птахи... і простягаються вниз, до Дунаю, а вгору – до Дністра і Прута, де межують з Країною ляхів... Зрозумівши ці слова, мисливці поспішили в Марамуреш, звідки вивели своїх людей у цей бік та інших побудили; оселились спочатку біля гір й поширились по Молдові вниз. А Єцко пасічник, як дізнався про поселення марамурешців, відразу ж попрямував і він в Країну ляхів, привів багато русинів й оселив їх по річці Сучава вверх і по Сірету до Ботошан” [272, с. 28]. Й далі: “Серед пастухів, котрі потрапили в ці місця, був Драгош, який прийшов з Марамуреша, найповажніший з них. І вони поставили його старшим серед них” [272, с. 28].

Інший молдавський літописець XVII ст. М. Костін у своїй польській поемі “Про народ молдавський і мунтянський” описував особливості процесу колонізації країни: “Немає іншої такої землі, яка б колонізувалася так швидко у своїх кордонах (...). За кілька років люди розселилися аж до Дунаю і Дністра, зайняли всі рівнини, перемежовані ріками, які розкинулися до Чорного моря. Драгош щосили розселяє всіх румунів по степах, сасів-ремісників і русів – поблизу гір. Своїх військових слуг направляє в нижні степи. Розселяє і руських землеробів із Покуття і Поділля: вони населяють Чернівці, Хотин і всю область Дністра, волості Оргеїв, Сорока і на Пруті половину Яської й половину Сучавської волостей”. Характерно, що у примітці до цього місця автор уточнює:

“Волості Чернівецька, Хотинська, половина Яської, половина Сучавської є цілком руські” [196, с. 518; 183, с. 233].

Слабка заселеність Східного Підкарпаття і Буковини, елементи общинних звичаїв у середовищі переселенців, які обирають свого керманича, народний селянський характер стихійного переселення волохів та формування у контакті східнороманського населення зі східними слов'янами (русинами) молдавського етносу, а також розселення на цих територіях поруч з молдаванами представників інших етнічних спільнот – такими є реальні факти, що завуальовані в легендарну форму літописної оповіді.

Новий етап колонізації Східного Прикарпаття й Буковини розпочався з виникненням Молдавського воєводства після 1359 р. Уява про утворення Молдавської держави в результаті єдиного переселення значних мас східнороманського населення із-за гір, з Марамурешу (“дескелекат”), що існувала в історіографії довгий час, була поставлена під сумнів ще Д. Ончулом: він сприймав це переселення (і розумів його) як достатньо тривалий процес колонізації [412, с. 16]. Сучасні дослідники, котрі вивчають проблему утворення Молдавської держави, загалом висвітлюють перехід воєводи Богдана із Кухи з порівняно невеликою дружиною своїх прибічників (близько 100-200 сімей) як політичний акт, який поставив його на чолі руху молдавської знаті проти влади угорського короля [301, с. 184, 196]. Проте одночасно продовжувалась і стихійна міграція населення із-за гір, не пов'язана безпосередньо з політичними подіями, котрі передували появі Молдавського воєводства.

Тим не менш, зроблений воєводою Богданом у боротьбі з королівською владою політичний хід, котрий сам по собі не міг відчутно збільшити населення Молдови, безумовно, мав великі демографічні та соціальні наслідки. Подальше господарське й політичне зміцнення Молдавського воєводства залежало не лише від його взаємовідносин з могутнім західним сусідом – Угорським королівством [444, с. 79; 301, с. 195-196]. На його східних кордонах, займаючи значну частину Дністровсько-Карпатських земель, знаходився один із значних військово-економічних центрів величезної держави Джучидів – Золотої Орди, з

численними поселеннями й великими містами, осередками ханської влади. Переміщене сюди населення було етнічно дуже строкатим. Татаро-монгольська присутність, постійна загроза нападів, економічна та політична залежність від місцевих беків, які контролювали торговельні шляхи з Чорного моря у Центральну Європу, затримували економічне зростання, перешкоджали подальшому територіальному, демографічному, культурному й державному розвитку Молдови [444, с. 79; 301, с. 181-182].

Тож Молдавське воєводство, що тільки-но утворилося, відразу ж почало вести боротьбу за витіснення татаро-монголів з терену Дністровсько-Карпатських земель. Успіхові цієї боротьби сприяли внутрішні усобиці, котрі спалахнули в Золотій Орді у 60-х – 80-х рр. XIV ст., а також розгром 1362 р. золотоординських військ на притоці р. Південний Буг – Синіх Водах (зараз – р. Синюха) литовсько-руськими дружинами князя Ольгерда й московською раттю князя Дмитрія Івановича на Куликовому полі 1380 р. [353, с. 120-141].

Після битви біля Синіх Вод, як повідомляє польський хроніст М. Стрийковський, частина розгромлених татаро-монголів “через Дністер втекла до Чорного моря” [444, с. 79-80], однак значно послаблені беки західних золотоординських улусів ще продовжували чинити опір. Відомо, що у цей період в південних регіонах Молдови продовжувало існувати татарське державне утворення на чолі з Деметрієм, ізольоване від центру Орди після розгрому ординських військ біля Синіх Вод. Писемні джерела нічого не повідомляють про подальші зіткнення із золотоординськими загонами в другій половині XIV ст., які закінчилися остаточним відходом татаро-монголів за Дністер. Наприкінці 60-х – у 70-х рр. XIV ст. цей регіон був поглинутий “землею влахів”, що виникла в долішній Молдові. Означена південна територія, якою правив воєвода Костя, у 80-х – 90-х рр. XIV ст. була включена до Молдавського воєводства. І вже у грамоті 1392 р. господар Роман I офіційно титулує себе як “воєвода Молдови та спадкоємець всієї землі влахів від гір до морського узбережжя”. Витіснення татаро-монголів за Дністер, котре завершилось у 80-х рр. XIV ст., сприяло подальшій послідовній колонізації Дністровсько-Карпатських земель [301, с.

188]. Не спромоглися також знизити інтенсивність переселенських рухів здійснені Угорщиною та Польщею в останній чверті XIV ст. невдалі військові вторгнення, метою яких було завоювати або принаймні підпорядкувати Молдову [301, с. 184-186].

Молдавське воєводство, котре відстояло свою самостійність і розширилося територіально, стало центром соціокультурного тяжіння для східнороманського, східнослов'янського та іншого населення Трансільванії й Галицької Русі, де в другій половині XIV – першій половині XV ст. склалася напружена ситуація через перенаселення цих територій. Різке зростання феодальних повинностей залежних селян Трансільванії з ухилом в бік панщини – фактична заборона виходу з кріпацької залежності, й особливо тотальний наступ феодалів на общинні волоські землі та права, відкритий королівським актом 1366 р., сполучались з новою хвилею релігійної католицької експансії, декретованої папською булою 1356 р. [444, с. 80-81]. Посилення феодального тиску й релігійних переслідувань православного населення призвело до частих збройних виступів, які завершилися великим повстанням у 30-х рр. XV ст. Поширеними формами опору угорським феодалам протягом XIV – XV ст. продовжували залишатися втеча та переселення за Карпати й на Буковину, особливо після створення і зміцнення Молдавського воєводства [427, с. 130; 426, с. 322].

Міграцію східнороманського населення підтримувало пільгове, у порівнянні з Трансільванією, становище сіл, що зберігали в Молдові й західноукраїнських землях традиційні правопорядки вільних волоських общин. У Молдавії лише наприкінці XV ст. місцеві феодали починають експлуатацію селян (зростання процесу закріпачення), котрі жили за “волоським законом”. Особливе становище сіл на Буковині, а також поселень “волоського права” на теренах Галицького Прикарпаття та в інших місцях східнороманської колонізації збереглися до кінця XVI – початку XVII ст. [309, с. 108]. Переселенський рух з Трансільванії у Східне Прикарпаття та на Буковину охопив також досить значну частину угорського, секейського і німецького населення (сасів), яке осіло протягом XV – XVI ст. на даній території. Про масштаби міграції з Трансільванії

у другій половині XIV – XV ст. засвідчує той факт, що села, які зникли після 1400 р., склали 51,4% (662 села – з 1288) [351, с. 342]. За приблизними підрахунками фахівців (зокрема, за даними того ж Б.Урланіса), упродовж другої половини XIV ст. кількість населення Трансільванії зменшилася з 900000 до 800000 чоловік [351, с. 345].

Внаслідок переселень угорська королівська влада змушена була неодноразово (в XIV ст.) вживати заходи для зміцнення охорони східного кордону Трансільванії, зокрема гірських проходів у районі м. Бистриця [444, с. 81]. В першій половині XV ст. угорські королі видали низку декретів (1410, 1416, 1434, 1442 рр.), якими заборонявся вихід зі стану кріпацтва залежних селян – йобагінів без сплати усіх податків та повинностей; однак масові переселення тривали. Наприклад, у 1435 р. кнези Коста і Станчул разом зі священником Волкулом, зібравши своїх родичів і населення окремих вотчин (біля 400 осіб) у Хацегу (район в південно-західній Трансільванії), пограбували їх і, вирушивши до Молдови, оселилися там біля Радівців [332, с. 36-37]. У цей час русини (українське населення Східної Європи) також активно переселялись у Західні Карпати і район Попруття. Включення Галицької Русі до складу Польського королівства в середині XIV ст. обумовило посилення німецької та польської колонізації, що супроводжувалося зростанням позиції Католицької Церкви. Як наслідок – хвиля стихійної міграції українського селянства на землі Молдавського воєводства (в тому числі на терени Буковини). Ця обставина примусила польську королівську адміністрацію, починаючи з 1420 р., видати низку розпоряджень, котрі забороняли (правда, без особливого успіху) переселення сільського населення за межі держави [444, с. 81].

Польський хроніст XV ст. Ян Длугош відзначив ще один бік справи, а саме – витіснення місцевого населення іноземними колоністами та шляхтою. Вони, “затвердившись у подарованих королем селищах і селах в землях Русі та Поділля, виганяли з них колишніх жителів і спадкових володарів, котрі, пригнічені злиденністю і зубожінням, підштовхувані відчаєм, втікали до татар” [174, с. 489-490]. Міграція українського населення до Молдови й далі у

карпатські землі була відзначена румунськими дослідниками ще в 20-х – 30-х рр. XX ст. У своїх працях вони підкреслювали, що українське (русинське) населення, котре переселялося, досягло навіть центральної частини середньовічної Молдови, Бирладського плато, де в документах XV – початку XVI ст. зафіксована значна кількість сіл з назвою Руси, Руши. Основна маса селищ розташовувалась у слабо заселених місцевостях з не дуже сприятливими для ведення традиційного волоського господарства природними умовами в долинах річок Жижия, Прут, Бирлад, а також в районах Дністровсько-Прутського межиріччя, які наново починали заселятись [444, с. 82].

Однак найбільш ранній документ з тих, що дійшли до нас, котрий відобразив колонізаційну політику господарської влади, належить лише до середини XV ст. Своїм актом від 23 лютого 1453 р. господар Олександр II надає право ігуменії Яцкового монастиря під Сучавою стариці Февронії “да осадить село оу монастырскихъ хотарь, около монастырю, где иметь любити” й заселить його людьми “кто иметь звати, или отъ чужеи земли или отъ Лядцкую Земли или отъ нашеи земли, а тоты люди, оуси кулко имуть быти оу тоту монастырю, да есть имь слободно орати соби и жито сіати и сино косити оу торговскою царину Сочавское, якоже торговескихы людіе.

А такоже, тоты люди да имають слободу, или мастерове имуть бы или кожухари или буди какы мастеръ, или русинь или гречинь или буди какы языкъ, да не дасть тыхъ люди ни дань, ни посаду, ни илишь, ни на млинохъ нашихъ да не робять, ни на городъ, ни десятину отъ бчель да не даст, ни отъ виноградь, а ни иное нищо да не дасть, николи, на вьки (...). А кому съ оузритъ кривда на тыхъ люди, а онъ да ищеть ихъ прядъ стариць али бо прядъ господство ми, а иного судьць да не имають, але тотъ приходъ оу весь да есть монастырю нашему” [210, с. 38]. У даному документі заслуговують на увагу безпосередні згадки стосовно переселенців з Польського королівства – русинів (українців) й греків. Разом з тим, в середині XV ст. почали вичерпуватися зовнішні резерви колонізації, а також мав негативний вплив період внутрішніх феодальних усобиць 30-х – 50-х рр., які викликали чергове погіршення зовнішньополітичних позицій

Молдавського воєводства. Усе це призвело, як зазначає В. Козлов, до тривалого спаду темпів процесу розселення на означеній території [308, с. 58].

Починаючи з кінця XV ст., молдавські господарі з метою збільшення народонаселення воєводства надавали притулок не лише добровільним переселенцям з інших місцевостей, але й оселяли на його території бранців, захоплених під час військових виправ у сусідні землі. Так, за повідомленням автора Путнянського II літопису: “В льто 7006 [1498 р. – М.Ч.] (...) иде Стефан воевода въ Лъдскою землю и плъни я и възят 2 града, Теребул и Подхаецъ. И съжеже их, и приведе многы люди въ свою землю” [149, с. 73]. Як свідчить молдавський літописець XVII ст. Г. Уреке, під час цього походу Штефан Великий взяв з Галичини “людей, жінок і дітей в рабство, більше сто тисяч, багато із них поселив (...) в своєму краї і до сьогодні живе руська мова в Молдавії й третя частина молдавського населення говорить руською мовою” [272, с. 56]. А колишній молдавський воєвода Д. Кантемір на початку XVIII ст. до сказаного додає, що ті з них, “які були переселені з країни ляхів в середину Молдови, з часом забули свою мову і засвоїли молдавську, але ті, які мешкають на кордоні з Поділлям, й досі розмовляють по-русинськи і по-польськи” [115, с. 150]. Характерно, що іноземний спостерігач Блез де Веженар, який відвідав Молдову в 1576 р., теж вказує на значне поширення в країні поруч з молдавською “русинської та слов’янської” мов [172, с. 641]. З джерел відомо, що русини населяли, головним чином, північну частину Молдавської землі. Так, за свідченням двірського секретаря трансільванського князя Л. Дьюлафі, вони, зокрема, мешкали в Чернівцях, які мандрівник відвідав в 1587 р. [173, с. 208-209]. А молдавський воєвода Штефан Великий у грамоті, датованій 1461 р., навіть згадує про руського священника в Сучаві, котрий служив у “церкві перед торгом” [210, с. 143]

Поряд з молдаванами та русинами господарі також розселяли в Молдові захоплених у Валахії холопів-циган та сербів і сасів з Угорщини. Наприклад, автор Молдавсько-німецької хроніки повідомляє, що господар Молдови Штефан Великий, здобувши в 1471 р. перемогу над військом валаського воєводи Радула

біля м. Сочі, забрав з собою “в холопство 17 тисяч циганів” [149, с. 49]. З числа цих бранців він подарував в 1490 р. 12 шатрів циган монастирю Путна [390, с. 107]. Молдавсько-польський літопис свідчить, що інший воєвода Петру Рареш, здійснивши в 1527 р. успішний похід в “Секульську землю”, в Угорщину, “повернувся в Молдавію, набравши дуже багато сербів та саксонців” [149, с. 122].

Однак серби, подібно до інших етнічних груп, потрапляли до Молдови не лише в якості бранців. Ще на початку XV ст. сербські колоністи, так само як і болгари-переселенці, одержали привілеї від воєводи Олександра Доброго на заснування власних поселень в Молдавській землі. Одна із таких сербських колоній розташовувалася за межами Сучави біля мосту коло Верчикан і була подарована господарем Олександром Сучавській митрополії [59, с. 84]. Болгарська колонія Шкея теж розташовувалася поблизу Сучави. Вона перебувала у домені воєводи, поки господар Богдан Лепушняну не подарував частину села (з чотирма хатами) монастирю Св. Іллі [390, с. 78].

На існування окремих поселень татар, які, правда, належали в Молдові до категорії рабів-холопів, вказують топоніми сіл Татараші біля Сучави та Татари (Тетеруші) у Сучавській волості. Вони перебували у володінні церкви [390, с. 107-108; 206, с. 173].

Джерела кінця XVI ст. одностайно засвідчують поліетнічний характер Молдавського воєводства, який склався в процесі його заселення. Так, Г. Райхенсдорф, побувавши в Молдові в 1541 р., зазначав в “Хронографії Молдавії”, що, крім молдаван, котрі жили за звичаями і порядками своїх предків, “в цій країні живуть спільно, під керівництвом воєводи, різні секти, релігії та народи, як наприклад русини, поляки, серби, вірмени, болгари й татари, і, нарешті, багато сасів з Трансільванії” [171, с. 196]. Це підтверджує й “Анонімний опис Молдови” кінця XVI ст., автор якого теж констатує, що “тут є різні віри і секти, як русини, серби, вірмени, болгари й татари, і навіть досить велике число сасів-католиків, які жили розсіяно в цій країні” [171, с. 193].

За даними джерел, на середину XV ст. в Молдавському воєводстві нараховувалося біля 1600 сіл (це 32000 родин), з них близько 350 сіл розташовувалися в буковинському краї [445, с. 67].

Про демографічну ситуацію у краї наприкінці XVI ст. певне уявлення дає “Катастих числа селян, дворян, ветафів, немешів та священників”, складений 29 (30) лютого 1591 р. Згідно з цим списком платників податків у Чернівецькій волості тоді було 1356 дворів (у тому числі платоспроможних селян – 1095, бідних – 68, ветафів – 41, дворян – 17, немешів – 66, попів – 69), у Сучавській – 5064 (платоспроможних селян – 4000, бідних – 568, ветафів – 34, дворян – 181, немешів – 61, попів – 220), а у Хотинській – 2483 (платоспроможних селян – 1916, бідних – 232, ветафів – 41, дворян – 77, немешів – 122, попів – 95) [209, с. 219]. Загалом у північних волостях Молдавського воєводства в кінці XVI ст. налічувалося близько 8903 дворів. За підрахунками українського історика О. Масана, при середньосімейному коефіцієнті 5,5 із додаванням 10% неврахованих дворів бояр, міщан, холопів та частини селян церковно-монастирських володінь загальна чисельність населення могла сягати 30-32 тис. осіб, а його щільність становила приблизно 4 особи на кв. км [280, с. 36].

Джерела кінця XVII – початку XVIII ст. одностайно засвідчують поліетнічний характер Молдавського воєводства. Зокрема, семигородський німець Г. Креквіц, який відвідав Молдавію в 1685 р., зазначає, що давніми жителями цієї країни були даки. Тепер там живуть русини, татари, сармати (поляки), ратци (серби), вірмени, болгари, семигородські німці та багато циган (золотарів, ковалів, слюсарів та музикантів) [249, с. 362]. “І всі ці народи, – говорить мандрівник, – мають різне походження та різні релігії, але багато в чому наслідують влахів, вони використовують собі також валаську або спотворену румунську мову й одяг” [249, с. 363]. Колишній господар Д. Кантемір в “Описі Молдавії” (1716 р.) теж констатує, що “окрім молдаван, більшість з яких прийшли із Марамуреша, країну населяють багато греків, албанців, сербів, болгар, поляків, козаків, русинів, угорців, німців, вірменів, євреїв та плодовитих циган” [115, с. 147; 180, с. 170]. За словами Кантеміра: “Греки, албанці, серби та

болгари живуть вільно і займаються тут частково торгівлею, частково служать у війську воєводи за платню. Німців, поляків та козаків небагато, і вони бувають або воїнами, або слугами при дворі; деякі з поляків нерідко досягають навіть боярського звання. Вірмени вважаються підданими господаря і платять йому ті ж податки, що й решта громадян і торговців в інших містах та містечках Молдавії, нарівні з католиками мають свої церкви, достатньо великі і не менше пишні, ніж православні храми, де вільно виконують свої обряди. Євреї також розглядаються як піддані держави і повинні платити щорічно грошовий податок, але більш високий, ніж звичайно; окрім торгівлі та шинкарства, нічим іншим не займаються; можуть мати свої дерев'яні синагоги, але не кам'яні. Русини та угорці в Молдавії приречені на постійну неволю. Цигани розсіяні по всій державі, і немає майже жодного боярина, який би не володів декількома сім'ями циганів” [115, с. 147].

Особливими привілеями, за твердженням колишнього правителя Молдови, користувалися жителі п'ятнадцяти сіл “захищеного суцільним ланцюгом найвищих гір” околу Кимпулунг в Сучавській волості, які “хоча і не є благородними, проте не підкоряються боярам” [115, с. 151-152]. Вони іноді “приймають двох ворників, поставлених господарем. Але нерідко проганяють їх, якщо ті викликають незадоволення жителів, покладаючись на той захист, який їм щедро дала природа. Тутешні мешканці не займаються обробкою ріллі, якої у них в горах немає. Всю свою працю вони вкладають в турботу про вівці. Вони сплачують щорічний податок, але не такий, який побажає господар, а такий, який вони платили колишнім воєводам. Цей договір поновлюється всякий раз, як на престол вступає новий господар Молдавії, до якого вони посилають своїх посланців. Якщо ж воєвода схоче обійтися з ними більш строго і побажає накласти нові податі, то вони без довгих суперечок зовсім відмовляються платити податки та йдуть у важкодоступні гори. Тому господарі ніколи і не вимагали від них данини, більшої за встановлену. Іноді, підбурювані бунтівниками, жителі гір відкладалися від влади воєводи і приймали заступництво поляків” [115, с. 152].

Про етнодемографічну ситуацію в північній частині Молдавського воеводства у третій чверті XVIII ст. дає певне уявлення подвірний перепис населення, проведений в 1772 – 1773 та 1774 рр. уповноваженими Диваном молдавськими чиновниками за наказом російського військового командування [129, с. 53-54, 65-66, 116-131, 242-260, 336-353, 370-458]. За підрахунками молдавських та румунських дослідників, на території північних волостей Молдови проживало від 68704 до 84514 осіб [431, с. 239, табл. 1; 429, с. 58]. Найбільш населеними, за даними молдавського історика К. Унгуряну, були волості Чернівці (6436 осіб) та Сучава (4729 осіб), а Кимпулунзько-Чернівецька та Кимпулунзько-Сучавська – населені менше (відповідно, 1000 та 1447 осіб) [431, с. 239, табл. 1].

Варто зауважити, що етнічна приналежність місцевого населення цікавила переписувачів лише дотично до його оподаткування. Тому вони виділили в окремі групи лише циганів, греків, вірменів, сербів та євреїв, які мали особливий статус щодо оподаткування. Решту платників податку – биру – названо просто молдаванами (хоча серед них були особи як з власне молдавськими, так і українськими, російськими, польськими, валаськими, угорськими та ін. антропонімами). В окрему категорію звільнених від податку осіб було внесено молдавських бояр, дворян, сальвогвардійців, кліриків та монахів [129, с. 53-54, 65-66, 116-130, 140]. Тим не менше, румунський дослідник П. Цугуй та молдавський вчений К. Унгуряну, базуючись на антропонімічних даних перепису 1772 – 1773 та 1774 рр., зробили спробу дати етнічну характеристику населення північних волостей.

Так, відповідно до підрахунків П. Цугуя, на цій території проживали 54284 молдаванина, 17125 русинів, 5975 гуцулів, 1065 росіян, 2425 євреїв, 435 вірменів, 460 поляків, 20 німців, 2655 циганів та 70 турків [422, с. 46]. Дещо інші дані подає К. Унгуряну. За його підрахунками, молдаванів в краї налічувалося 40924, русинів – 15690, гуцулів – 5715, росіян – 1405, євреїв – 2375, вірменів – 275, німців – 110, циганів – 2100, представників інших етнічних груп – 110 [431, с. 239-240, табл. 1-2]. Проте, ці дані не варто абсолютизувати. Вони є досить

приблизними, оскільки серед молдаван зустрічалися українські антропоніми, а серед русинів – молдавські. Слід також враховувати асиміляційні і міграційні чинники.

Та незважаючи на загальний і достатньо неповний характер відомостей щодо народонаселення Молдови, переписи 1772 – 1773 та 1774 рр. засвідчили поліетнічність тієї її частини, яка восени 1774 р. була зайнята австрійськими військами й увійшла до складу імперії Габсбургів як Буковинський дистрикт.

Після анексії північної Молдавії в австрійській адміністрації виникла необхідність обстежити новоздобуті землі, описати їх топографічні особливості, стан розвитку господарства та народонаселення з метою їхньої інтеграції з іншими землями Габсбурзького дому. Статистично-демографічні відомості, які зібрав перший глава військової адміністрації краю генерал-майор Г. фон Сплени, засвідчили, що на момент заволодіння Буковини австрійськими військами тут мешкало 17047 сімей. Генерал наголошує на нерівномірності заселення її території. “Місцевості тут досить населені, – пише він, – проте весь край, якщо брати всю його територію, слабо заселений” [152, с. 25].

Після укладення австро-турецької конвенції 1775 р. і демаркації кордону з турецькою райєю та Молдавським воєводством населення буковинського краю зменшилося до 14989 сімей (1776 р.) [271, с. 11]. Варто відзначити, що з перших десятиліть приєднання Буковини до Австрії цісарська адміністрація, яка була зацікавлена в інтенсивнішому освоєнні краю, запрошувала сюди колоністів з різних земель, зокрема з Німеччини, Галичини, Семигороду, частково – з Молдови [280, с. 76-82]. Результати не забарилися – через 10 років за рахунок природного приросту, а ще більше завдяки припливу переселенців з інших країв, кількість жителів Буковини зросла до 27011 родин [208, с. 454]. Протягом першої половини XIX ст. число населення краю неухильно продовжувало зростати: з 190389 осіб у 1800 р. до 339669 – у 1840 р. [258, с. 42; 359, с. 9].

Нову владу спершу мало цікавив етнічний склад жителів анексованої провінції. Більшість з них, не помічаючи етнічної індивідуальності місцевого

православного населення, ототожнювала його винятково з молдавським етносом. Так, генерал Г. фон Сплени вважав, що Буковину населяють молдавани, до яких він, очевидно, зараховував усіх православних буковинців, у тому числі й русинів [152, с. 26]. Крім молдаван, він виділив в окремі етнічні групи лише вірменів (58 сімей), іудеїв (526 сімей) та циган (294 сім'ї) [152, с. 24]. Докладніше зупинився на етнічному складі населення Буковини відомий німецький історик А. Л. Шльоцер. В одному з листів за 1781 р. він зазначає, що на Буковині живуть німці, іудеї, вірмени, молдавани, угри та семигородці [269, с. 146]. Про русинів як про окремий етнос він не згадує, але коли говорить про мови мешканців краю, констатує, що тут, окрім валаської, говорять й іншими мовами, “особливо староруською або руснацькою” [269, с. 152].

Першим, хто звернув увагу на русинське населення Буковини як на окремий етнос, був майор Ф. фон Міг. У “Топографічному описі Буковинського дистрикту з військовими зауваженнями” він зазначає, що, крім валахів, у краї мешкають також руснаки, значна частина яких є емігрантами з Польщі, Марамуреша та Семигорода [271, с. 11]. Так само розрізняв серед населення Буковини молдаван і руснаків військовий адміністратор Буковини генерал К. фон Енценберг [208, с. 29]. У 1781 р. він доповідав генеральному командуванню, що “сільське населення, яке мешкає в цій Буковинській окрузі, складається у переважній більшості з втікачів та іншого люду, який збігся сюди, і я не помилюся, якщо скажу, що із 23000 родин, які тут проживають, ледве знайдеться 6000 справжніх молдавських” [534, с. 116]. Картограф Й. Будінзкі теж згадує про молдаван та русинів як домінуючі етноси краю [198, с. 29]. Змальовуючи мовну ситуацію на Буковині в 1783 р., він зауважує, що велика частина жителів краю розмовляє по-руськи, а чверть – по-молдавськи (переважно в Сучаві) [198, с. 32]. Професор статистики Й. Рьорер, який відвідав Буковину в 1802 р., повідомляє, що тоді край населяли німці, молдавани, секлери, іудеї, вірмени, поляки, русини, греки та цигани [258, с. 42]. Ректор Чернівецької православної духовної семінарії Т. Бенделла теж засвідчує багатоетнічний склад населення краю. Він зазначає,

що в 1845 р. тут проживали молдавани, русини, німці, угорці, гуцули, липовани, вірмени, цигани та іудеї [359, с. 13].

Як слушно зауважує український дослідник О. Добржанський, ці окремі свідчення державних, політичних та громадських діячів і заїжджих спостерігачів щодо етнічного складу населення Буковини не мали під собою будь-яких ґрунтовних статистичних обстежень і носили суб'єктивний характер [290, с. 59]. Однак саме навколо цих даних розпочалися пізніші суперечки між українськими та румунськими дослідниками щодо кількісного співвідношення українського і румунського населення краю та автохтонності двох згаданих етносів на цих теренах. З часом ці наукові дискусії набули національно-політичного забарвлення.

До відсутності чіткого етнічного розмежування між українцями та румунами на Буковині значною мірою спричинилася їх належність до однієї православної конфесії.

Значним поступом у розвитку етнічної статистики Австрії стало запровадження директором адміністративної статистики імперії К. Чорнігом у переписні листи перепису 1846 р. додаткової рубрики про розмовну мову кожної громади [290, с. 60; 341, с. 36]. З того часу на Буковині розпочалися переписи населення за розмовною мовою, що дозволило отримати більш-менш точні дані. Так, за даними 1846 р., на території краю мешкав 371131 чол., у тому числі 180417 русинів (українців) і 140625 молдаванів [361, с. 47].

За австрійським законом від 23 березня 1857 р. в імперії змінилися методи і система обліку населення. Було закріплено періодичність проведення переписів через кожні 6 років. За статистичну одиницю було визнано сім'ю. Дані записувалися зі слів голови сім'ї, а тому, за словами української дослідниці Г. Скорейко, у чиновників залишався простір для суб'єктивного збору даних. Перший перепис за новою методикою проведено у краї в 1857 р. [341, с. 38]. Його результати показали, що на Буковині проживало 188288 русинів і 175679 румунів (з другої половини ХІХ ст. молдавани Буковини стали вживати етнонім

румуні) [290, с. 63]. Згідно з переписом 1869 р., край населяли 511964 особи [341, с. 21; 313, с. 6; 325, с. 4]. З них більшу частину – 204800 осіб – становили русини. Друге місце за численністю посідали румуні. Їх налічувалося 201800 душ [361, с. 47].

Із запровадженням офіційної етнічної статистики на Буковині розгорілася дискусія про численність двох корінних етносів краю. Все на свої місця міг розставити лише перепис 1880 р., у формуляри якого було введено рубрику “Розмовна мова”. За твердженням дослідниці етнодемографічних процесів у краї Г. Скорейко, лише цей перепис дає підстави для розгляду національного складу жителів Буковини [341, с. 46, 133]. Незважаючи на те, що під час проведення перепису 1880 р. переписувачі переконували багатьох жителів змішаних українсько-румунських громад у “волоській” приналежності за фактом православного, тобто “волоського” віросповідання, його результати показали, що в краї тоді налічувалося 190005 румунів та 239690 русинів (українців) [341, с. 48; 290, с. 63, 67; 402, с. 36].

Згідно з переписом 1890 р., на Буковині проживало 646591 чоловік. З них 265154 особи становили русини-українці (в тому числі 25000 гуцулів), 208301 – румуні, 82717 – євреї, 50784 – німці, 23604 – поляки, 3213 – липовани, 1293 – вірмени. [341, с. 133, 138, 148, 150, 151; 360, с. 21, 23, 47; 315, с. 14-16].

Перепис 1900 р. показав, що в буковинському краї налічувалося 297798 українців та 229018 румунів [283, с. 77].

Останній перепис австрійського періоду, проведений у 1910 р., засвідчив, що на Буковині мешкали 305101 русин (українець), 273254 румуні, 102919 євреїв, 64932 німці та 36210 поляків [290, с. 74]. Перепис також показав, що українці населяли переважно північну частину краю, де вони становили більшість, а румуні – південну [346, с. 258].

Важливим фактором етнодемографічних процесів на Буковині в австрійську добу були міграційні процеси. Серед різних етнічних груп, які покидали край і переселялися за океан у кінці XIX – на початку XX ст., українські емігранти

становили 40% [346, с. 56]. Лише протягом 1900 – 1910 рр. з Буковини виїхало 35,2 тис. чоловік (з них 90% становили вихідці із північних повітів краю) [341, с. 71].

Вкрай негативно позначилася на демографічній ситуації в Буковині Перша світова війна (1914 – 1918 рр.). Тисячі мешканців краю були призвані до лав цісарсько-королівської армії. Десятки тисяч мирних жителів втекли перед наступом російських військ у західні землі монархії. Зокрема, у грудні 1915 р. в Австрії перебувало 1,1 млн біженців з Галичини і Буковини, у квітні 1918 р. – 80 тис. буковинських біженців. Внаслідок військових дій і супутніх їм факторів лише в Заставнівському повіті у 1915 р. загинуло 217 цивільних осіб. У краї різко скоротилася кількість населення. Наприклад, у Чернівецькому повіті перед війною було 104 тис. мешканців, у листопаді 1916 р. їх число скоротилося до 50 тис. [280, с. 205].

Отже, підсумовуючи викладений історико-демографічний матеріал, необхідно підкреслити: населення Пруто-Дністровського регіону, в тому числі й території Буковини, протягом кінця XIV–XVIII ст. зазнало досить суттєвих міграційних і кількісно-складових змін, що сприяло формуванню Молдавської землі як поліетнічної держави. Найбільш давні жителі воєводства – молдавани й русини – посідали домінуючі позиції в етнічній структурі північних волостей. Їхніми мовами розмовляла більша частина населення Молдавської землі. Поряд з молдаванами й русинами в краї мешкали цигани, серби, болгары, вірмени, угорці, євреї, саси. Ці етнічні групи жили переважно розсіяно, і лише окремі з них утворили компактні громади, які, однак, з часом асимілювалися з чисельно домінуючим молдавським та русинським населенням.

В останній чверті XVIII – на початку XX ст. австрійська Буковина зберігала свій поліетнічний характер. У краї поруч з корінними жителями почали оселятися заохочувані австрійською владою колоністи – німці, угорці, поляки, словаки, чехи, липовани, але старожитнє українське та східнороманське населення продовжувало зберігати домінуючі позиції. При цьому українці населяли головним чином північ Буковини, а румуни мешкали на півдні.

Переважає більшість українського та східнороманського населення була задіяна в аграрному секторі, тому для нього були характерні відданість народним традиціям та глибока релігійність.

Загалом в етнодемографічній статистиці Буковини того періоду переплелися як демографічні, так і національні проблеми, тісно пов'язані з обрядово-релігійною культурою жителів краю.

2.3. Домінування православних у конфесійному складі буковинців

Обрядово-релігійна культура Буковини належить до православної культурно-релігійної традиції, яка в Середні віки поширилася від греків до народів, що жили в Карпато-Дунайському регіоні [299, с. 7, 157-169, 190-195, 337].

Як засвідчують археологічні матеріали, православне християнство на теренах Буковини поширювалося ще у XII – XIII ст. Саме до цього періоду належать рештки найбільш давніх культових споруд, виявлених археологами у Середньому Подністров'ї та Верхньому Попрутті [282, с. 91, 121-122; 330, с. 174-182].

Однак власна православна церковна організація в краї з'явилася лише на початку XV ст., після заснування православної митрополії у Сучаві (1401 р.) та єпископства у Радівцях (1402 р.) [502, с. 174-176]. Потребуючи духовної санкції своєї влади, молдавські господарі забезпечили Православній Церкві панівне становище в країні. Вона стала провідною і найчисленнішою за кількістю віруючих релігійною інституцією Молдови [290, с. 58; 280, с. 75; 322, с. 34-35; 297, с. 21]. Це засвідчують у своїх записках майже всі сучасники.

Наприклад, баварський лицар Йоган Шільтбергер, описуючи свої відвідини Валаського та Молдавського воеводств у 1396 р., зауважує, що “народ як у Великій Валахії, так і в Малій сповідує християнську віру” [171, с. 30]. Семигородський гуманіст із Трансільванії Ніколас Олахус (1493 – 1568) теж повідомляє, що “молдавани користуються... тим самим обрядом та релігією”, як і православні жителі Валахії [171, с. 488].

Автор “Хронографії Молдови” (1541 р.) німець Г. Райхерсдорф щодо релігії молдаван більш інформований. Він, зокрема, стверджує, що “знання про Христа та про св. Апостолів, які зберігають їх нащадки з великою побожністю і честю від початків дотепер, такі як навчав св. Павел” [171, с. 196]. Анонімний автор

середини XVI ст. так само засвідчує, що жителі Молдавії “зберігають від початку дотепер з дуже великим благочестям віру св. Павла” [171, с. 192].

Характерно, що румунські видавці означених джерел схильні тлумачити слова мандрівників першої половини XVI ст. про сповідання молдаванами “віри св. Павла” як помилкове плутання західними авторами греко-православного обряду молдаван з павликіанською ересю [171, с. 192, 196], започаткованою ересіархом Павлом з Самосата ще у III ст. [414, с. 122]. Однак малоімовірно, щоби досить освічені західноєвропейські мандрівники сплутали апостола з ересіархом, називаючи його святим. Насправді, як видно з тексту джерел, тут йдеться саме про св. Павла – апостола Іллірії, який разом з учнями охрещував греків [414, с. 115], від яких в епоху Середньовіччя християнство грецького обряду поширилося серед інших народів Південно-Східної та Центрально-Східної Європи, в тому числі й у мараморошських волохів [299, с. 7, 157-169, 190-195, 337]. Як засвідчує молдавський літописець початку XVI ст., влахи ще до свого переселення в долину р. Молдова “биша челомь Владиславу королю, дабы их не уклонилъ в латынской законъ и поволилъ бы имъ дръжати християньской законъ греческый и даль бы им на прожитокъ землю” [149, с. 57]

Французький мандрівник Блез де Веженар, відвідавши у 1576 р. Молдавію та Валахію і ознайомившись зі звичаями та релігією їх населення, однозначно стверджує, що “жителі цих країн належать до християнської релігії православного обряду” [172, с. 641]. Католицький архієпископ Софії Пьетро Деодато Бакшич, що побував у Молдові в 1641 р., зазначає: “Вся провінція є православна і дотримується грецького обряду, окрім невеликої частини католиків, які присутні в країні” [175, с. 224]. Те саме засвідчував у середині XVII ст. пастор шведського посольства К. Я. Гільтебрант, який пише, що “молдавани і мунтени є християнами, котрі хрещені за грецьким обрядом” [175, с. 593].

Подібні відомості подає й шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, котрий у “Короткому описі волостей Молдавії” (1713 – 1714 рр.)

констатує, що молдавани “є християнами православного обряду” [178, с. 352]. А колишній молдавський воєвода Д. Кантемір, засвідчуючи у своєму “Описі Молдавії” (1716 р.), що “увесь молдавський народ відкрито сповідує християнство, визнаючи себе членом східної церкви” [115, с. 171], сповіщає про мешканців “горішньої Молдавії”, що ті “є дуже побожні” [115, с. 158].

Майже фанатичну відданість буковинців православ'ю відзначав перший австрійський військовий адміністратор Буковини генерал-майор Г. фон Сплени, який у 1775 р. писав: “Вони всі, за винятком невеликої кількості іноземців, переважно семигородських католиків, сповідують греко-православну релігію, і, незважаючи на те, що про різницю цих релігій попи не мають майже ніякого уявлення, вони настільки фанатичні, що до всіх інших християн, особливо до католиків, ставляться не набагато краще, ніж до іудеїв або до язичників” [152, с. 27]. Релігійний містицизм буковинців засвідчував у 1783 р. австрійський картограф Й. Будінзкі. Він, приміром, зазначає, що більшість жителів краю “належить до греко-православної церкви. Чим менше їх вчать попи, тим більше вони фанатичні. Дуже піддані релігійній містиці” [198, с. 31]

Про православну релігійність більшості населення Буковини свідчать й інші автори кінця XVIII ст.: генерал-майор К. фон Енценберг, німецький історик А. Л. Шльоцер, місцевий боярин-просвітитель В. Балш [208, с. 457; 269, с. 151; 534, с. 105]. Але, на жаль, як і інші сучасники, вони не наводять жодних цифр стосовно численності православних віруючих краю в ті часи.

Такі дані дає лише церковна статистика. Так, зі “Зводу збирання ренти духовенством грецького неунійного обряду краю Буковина єпископства Радівецького” за 1784 р. відомо, що у Чернівецькому протоієрействі проживало 5424 родини, у Черемоському – 4597, у Дністерському – 3345, у Берегометському – 3109, у Сучавському – 4787 і у Віківському – 5566 родин. Всього на Буковині в 1784 р. налічувалося 26828 сімей православних віруючих [26, арк. 3-9]. За підрахунками румунського історика І. Ністора, у 1785 р. в краї проживала 26731 родина православних. У 1786 р. число православного

населення (згідно з даними “Постанови про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині”) зросло до 27245 сімей [411, с. 29; 255, с. 34-57].

У 1816 р., за підрахунками молдавського історика К. Унгуряну, на Буковині проживало 180094 православних віруючих. Окрім них, тут мешкали також 10284 католики, 1654 вірмено-григоріани, 3662 лютерани, 251 кальвініст, 4160 іудеїв та 637 липованів. Той самий дослідник підрахував, що в 1823 р. віруючих православної конфесії в краї було 213924 особи, католицької – 14540, вірмено-католицької – 1808, вірмено-григоріанської – 2021, лютеранської – 4107, кальвініської – 277, іудейської – 6282, липованської – 710 [431, табл. 26].

За переписом 1840 р. до Православної Церкви належали дві третини населення краю. Загальна кількість православних віруючих буковинців становила 269246 осіб, тоді як римо-католиків налічувалося 37738, греко-католиків (уніатів) – 10508, євангелістів – 5405, реформатів – 496, несторіан і євтихіан – 3725, іудеїв – 10293 особи [359, с. 9].

У 1850 р. на Буковині налічувалося 307450 православних, 32673 римо-католики, 1629 вірмено-католиків, 6672 лютерани, 574 кальвіністи, 14618 іудеїв, 2110 липованів [431, табл. 26].

Згідно з переписом 1869 р., у краї проживало 375729 представників православної конфесії, а також 55710 римо-католиків, 16775 греко-католиків, 880 вірмено-католиків, 828 вірмено-григоріан, 10452 лютерани, 891 кальвініст, 47754 іудеї, 2986 липованів [431, табл. 26]. Як зазначає російський мандрівник В. Мордвінов, до 1870 р. всіх православних на Буковині налічувалося 383727 душ [325, с. 10].

Під час проведення перепису 1880 р. переписувачі встановили, що православних віруючих на Буковині було 404450, римо-католиків – 63691, греко-католиків 17589, вірмено-католиків – 756, вірмено-григоріан – 686, лютеран – 13265, кальвіністів – 934, іудеїв – 67418, липованів – 2801, представників інших конфесій – 81 [431, табл. 26]. Причому, більшість вірних православної церкви

складали українці (220108 осіб) та румуни (184342 особи). Греко-католиками були переважно переселенці з Галичини [290, с. 75; 458, с. 36].

Згідно з переписом 1890 р., православ'я на Буковині сповідували 450773 особи. Це були винятково українці та румуни. В краї мешкали також представники римо-католицької (72389), греко-католицької (19810), вірмено-католицької (747), лютеранської (15868), кальвіністської (476), іудейської (82717), старообрядницької (3213), мусульманської (3) та старокатолицької (2) релігійних громад [341, с. 133, 138, 148, 150, 151; 360, с. 21, 23, 47; 315, с. 14-16].

Перепис 1900 р. теж показав, що з 730195 жителів Буковини 500262 особи належали до православного віросповідання [283, с. 77]. Останній перепис австрійського періоду, проведений у 1910 р., засвідчив, що на Буковині переважна більшість населення – 547603 особи – сповідували православ'я. Православних українців налічувалося 274349 чоловік, а православних румунів – 273254. Крім православних, у краї мешкали 98565 римо-католиків, 26182 греко-католики, 657 вірмено-католиків, 20029 лютеранів, 484 кальвіністи, 341 вірмено-григоріан, 3232 липовани, 102919 іудеїв та 8 мусульман [411, с. 196, 279].

Тож у другій половині XIV – на початку XX ст. більшість місцевого населення Буковини належало до Православної Церкви, яка в молдавську добу була панівною, а в австрійський період продовжувала зберігати провідні позиції найбільш численної за кількістю вірних релігійної інституції краю. Переважне число православних віруючих складали представники української та східнороманської спільнот, а також осілі цигани, які з часом асимілювалися з румунами та українцями. Водночас спільне віросповідання українців та румунів спричинилося до відсутності у них протягом тривалого часу чіткого етнічного розмежування, що в другій половині XIX – на початку XX ст. за умов запровадження етнічної статистики та початку національних рухів стало джерелом численних похибок у матеріалах переписів, які проводилися тоді австрійською владою.

2.4. Релігійний чинник і проблема етнічної самоідентифікації у традиційному середовищі Буковини

Відомо, що тривалий час українське та східнороманське населення Буковини в церковно-адміністративному плані належало до Молдавської православної митрополії. За умов відсутності етнічної свідомості і не відчуваючи конфесійної різниці між собою, українці та румуни вважали себе, як влучно зауважив С. Смаль-Стоцький, “за одну громаду, один народ, бо навіть називали себе одним іменем волохів... Але, власне, та назва волохів, котру русини прикладали також до себе, щоб тим означити, що вони є православні, мала серед нових обставин Австрії важкі наслідки, бо Австрія розуміла це слово в етнографічному, а не релігійному смислі, воно стало політичним чинником на Буковині” [485, с. 28]. Особливого значення цей чинник набув в умовах нової національної доби, яка поставила православне населення Буковини перед фактом необхідності вибору чіткої етнічної ідентифікації.

Історично склалося так, що перші паростки національного самоусвідомлення виникли в середовищі східнороманської еліти краю. До кінця XVIII ст. вона вже мала за собою тривку державницьку традицію Молдавського воеводства і прагнула об'єднати землі Молдови, Валахії та Трансільванії в рамках стародавньої Дакії [365, с. 48-53; 421, с. 36]. Зокрема, меморандум щодо подібного об'єднання всіх румунських земель у складі Австрії розробив у 1791 р. буковинський боярин В. Балш. Подавши у 1816 р. до Відня власну генеалогію, він наголошував австрійській владі на домінуванні в середовищі східних романців етноніму “румун”, а не “валах”, який був, за його словами, візантійського походження.

Рік по тому інший буковинець Т. Ракоче в “Оголошенні для румунських газет” підкреслював: “Хоча румунський народ розділений між багатьма країнами і живе під різним володарюванням, все-таки має одну мову, один закон і однакові звичаї” [479, с. 113-114]. Появу в колах чернівецької інтелігенції “дако-

романського” патріотизму засвідчує в першій половині XIX ст. німецький мандрівник Й. Г. Коль. У своїй книзі “Подорож по Росії і Польщі. Буковина, Галичина, Краків, Моравія”, опублікованій за результатами відвідин цих земель у 1841 р., він зазначав: “Набагато більше (...) нас цікавило наше чернівецьке вечірнє товариство. Було двоє молодих освічених молдаван, патріотів-ентузіастів на австрійській службі. Вони розповіли нам про доісторичні часи своєї Батьківщини, про молдавську або, як вони завжди висловлювались, “дако-романську” міфологію, про Штефана Великого і про інших видатних людей і князів своєї Батьківщини. Раніше ми ніколи не бачили молдавських патріотів, і, як мабуть, й усі інші європейці, не знали, що існує взагалі такий характер молдавського патріотизму. На наш подив ми знайшли цей патріотизм досить поширеним. Скрізь, навіть пізніше ще у Львові, багато сердець спалахували ентузіазмом щодо колись так знаменитої за часів Дечебала, і, можливо, з часом теж великої дакської імперії” [248, с.20-21].

Отож початок національного відродження румунів Буковини, що збігся з розгортанням революційних подій 1848 р. у Австрії та інших європейських країнах, поєднав у спільних прагненнях відділення Буковини від Галичини, до складу якої край було включено, ще у 1786 р. всю румунську спільноту – бояр, духовенство, селян [358, с. 267-268; 365, с. 55-76]. Ця вимога, за твердженням О. Добржанського, стала визначальною для подальшого зростання румунського руху [457, с. 132]. У 1849 р., обґрунтовуючи свої виняткові права на автономну Буковину, румунська знать та духовенство взялися переконувати австрійський уряд та громадськість через листи та публікації в часописах, що русинами в цьому краї є лише зайди-уніати, а всі інші місцеві жителі – то православні румуни, інтереси яких вони й репрезентують [320, с. 182]. У найбільш завершеному вигляді ця теза пізніше була оформлена в “Апологіях” митрополита Буковини і Далмації Сильвестра Морарю-Андрієвича [292, с. 14; 290, с. 357-360; 168].

Мимоволі утвердженню цієї думки сприяли й самі українці, в тому числі й освічені, які ще тривалий час не мали чіткої етнічної свідомості, а зважаючи на

конфесійну спільність з румунами, продовжували ототожнювати себе зі східнороманською спільнотою. Як стверджував пізніше відомий буковинський етнограф Г. Купчанко: “Через те волоські князі, бояри та духовні позаводили межі руським народом в Буковині всякі свої, волоські звичаї і порядки” [314, с. 14-15].

Особливо це сприяло асимілятивним процесам у місцях змішаного проживання українців та румунів. Народознавець кінця XIX ст. Л. А. Симигінювич-Штауфе про особливості перебігу таких процесів в етноконтактних зонах та місцевостях компактного проживання українського і румунського населення писав: “Русин православної віри відвідував одну церкву зі своїми товаришами по-вірі – румунами – доти, поки він, або по крайній мірі його нащадок, не забував про своє походження і мову та починав сприймати себе як румуна. У тих населених пунктах, де населення було переважно русинським, відбувалася протилежна денаціоналізація. Чого не могла зробити спільна віра, те відбувалося через шлюби” [424, с. 38].

Позначилася на процесах денаціоналізації українців Буковини й відсутність у них власної свідомої провідної верстви, яка би будила народну свідомість. Редактор “Буковинського альманаху” писав про це у передмові до видання: “Бояр не маємо ми, а селянські діти задля браку засобів та дороге утримання не можуть вищих шкіл відвідувати. Священство, з котрого в Галичині майже вся інтелігенція постала, тут за дуже малим винятком від найстаршого до наймолодшого вороже налаштоване до всього, що руське, а просякнуте румунськими ідеями! І це вже іронія долі: гр. східний катехит руський (!) старається всіма силами своїх учнів зрумунщити” [136, с. VIII] Більш ніж промовисто говорить про причини такої поведінки православних кліриків-українців ідейний предтеча українського національного руху на Буковині, відомий поет і просвітитель Ю. Федькович:

“Так як Петро Христа ся зрік

Та в лож, як в ризу-сь, облік,

Так наші нас зреклись єреї

І потягли у фарисеї,
 Бо там усяка благодать:
 І благоденствіє, і слад,
 І “пояси”, й приходи ситі,
 А гроші, в Букурештах биті,
 Так сип’ються, як з міха рінь.
 А в нас що? Голод, нужда, тлінь
 І непокрита з прутя хата, –
 То як же ж нас ся не цурати? “ [175, с. 224]

Тому неосвічений буковинець-руснак мав слабке уявлення про свою етнічну приналежність, ідентифікуючи себе як православного – “волоха”. Наочним прикладом цього може служити діалог російського письменника В. Кельсієва з руснаком-візником, що мав місце під час його подорожі Буковиною в кінці 60-х рр. XIX ст.:

“– Яка це у вас церква? – питав я візника, зазвичай, руснака.

Наша, пані, – відповідав він мені, – молдавська.

– То ти молдаван?

– Ні, пане, я руснак.

– То віра у тебе яка?

– Наша, пане, руська, молдавська”.

В. Кельсієв пояснював таку самоідентифікацію руснака за православною конфесійною ознакою небажанням буковинців ідентифікувати себе з русинами греко-католицького віросповідання, що мешкали в Галичині і переселялися до Буковини. “Буковина, як відомо, – зауважував письменник, – дуже довгий час належала Молдавії (...). Потім вона знову перейшла до Польщі, відтак знов дісталася Молдавії, і тому поєднала в собі нарівні два елементи: землеробський – молдавський і панський – польський. Настала унія в кінці XVI століття, і в XVII столітті стала забиратися в Буковину під ім'ям руської віри (...), але руснаки прийняти її не хотіли, і тому свою віру, тобто східну, стали називати молдавською. Це надзвичайно посилило в Буковині молдавський елемент. Щоб

бути православним, потрібно було не триматися руської віри і перестати бути руським – тому руснаки і стали робитися молдаванами” [118, с. 288, 289].

Українське національне відродження, що розпочалося на рубежі 50-60-х рр. XIX ст. в середовищі нечисленної місцевої інтелігенції, поставило перед православними українцями Буковини болісне питання визначення власної національної ідентичності. Спершу під впливом зорієнтованих на православну Росію русофілів, які створювали по селах “руські читальні”, вони почали визнавати себе часткою великого російського народу, називаючись “русинами”, “руськими”, “рускими” [457, с. 133]. Однак румунські та зрумунізовані священники продовжували переконувати місцевих українських селян, що вони є “волохами”, бо православні, а русини – уніати. Переконливим прикладом наявності подібних фактів може служити скарга жителів с. Топорівці, опублікована в часописі “Русска Правда” за 1 травня 1889 р.: “Отець Діонісій Митрофанович, скаржаться чесні топорівські господарі, є ворогом їхнім, ненавидить руську мову і руське письмо, відправляє в церкві св. службу Божу на волоській мові, котрого в селі ніхто не розуміє (...). Особливо ж ненавидить отець Діонісій Митрофанович топорівську руську читальню, говорячи, що руська читальня і унія – то все одно” [110, с. 36].

Вносили дезорієнтацію в питання національної та релігійної ідентичності православних українських селян Буковини й греко-католицькі місіонери, які, спекулюючи на етнічному факторі, намагалися перетягнути їх до свого віросповідання. Агітацію щодо цього вони розпочали ще наприкінці XVIII ст. Зокрема, православний парох з Борівців Ілля Петрович доповідав Чернівецькій консисторії, що 25 (4) травня 1789 р. прийшли до його села “духовні особи ордену василіан з великої церкви в Городенці разом з одним писарем” і вели пропаганду на користь унії [79, арк. 2].

У XIX ст. уніатські каноніки продовжили свою діяльність у цьому напрямі. За твердженням греко-католицького декана К. Костецького, присланий в 1811 р. зі Львова до Чернівців як місіонер для духовного окормлювання місцевих греко-католиків священник А. Стадницький мав виявити, скільки є в краї віруючих цієї

конфесії, а також “в католицькій вірі їх навчати і утверджувати та від переступу до схизми стримати”. Це завдання, зауважує К. Костецький, він повинен був “сповняти обережно, щоби ані духовним, ані світським схизматикам не дати приводу до підозріння, що він намічає їх до унії перевести” [120, с. 97-98].

І хоча місіонерські заходи греко-католицького духовенства на Буковині особливих успіхів не мали, це спонукало місцевий православний клір до посилення роз'яснювальної роботи серед віруючих щодо недопустимості змішування своєї етнічної приналежності з віросповіданням. Так, у циркулярі Чернівецької консисторії від 28 січня (9 лютого) 1871 р. наголошувалося, що з огляду на існування випадків, “коли православні віруючі, змішуючи поіменування церкви їх віросповідання з найменуванням свого народу” і “прибуваючи в Чернівці, нерідко плутають церкви, відвідуючи уніатську церкву, яку часто називають руською, це роблять особливо русини з півночі краю, так само при записах в міські книги чи в лікарні подають до запису конфесію за національною назвою”, священникам наказується, “щоб вони навчали парафіян розрізняти ознаки віри і церкви православної, нехай стережуться таких шахраїв, які під виглядом народності їх від батьківської віри віддаляють”. Вони мають “навчати розрізняти віру від народності, що християни одного народу можуть бути різної конфесійної приналежності, натомість різних народностей можуть бути однієї віри. І що неправильно називати уніатську церкву в Чернівцях руською, а церкви православні – волоськими. Бо це є церкви східно-православні” [161, с. 3].

На соборчиках парафіяльних священників Буковини теж порушувалися питання протидії уніатській пропаганді. Зокрема, на зібранні кліриків Кіцманського благочиння, що відбулося 11 вересня 1880 р. в с. Шишківці, парох з Ошихлібів О. Велигорський вказував, що найбільша небезпека православної церкві “від священників уніатських, які під приводом народності переслідують свої цілі церковні на занепад нашого благочестя, або православ'я на Буковині”. А парафіяльний священник І. Менга з Кліводина зазначав, що для “втечі від заходів пропагандистів потрібно уникати суперечок і непорозумінь з патронами

парафіяльними, ухилятися товаришування і розмов з уніатськими священиками, яких обходженням спокушуються наші парафіяни, і навчати народ вірі і спасительним уставам нашої православної церкви, нехай пізнає народ, що віра православна є віра батьків їх” [222, с.79].

Русофільська газета “Русская Правда” від 21 січня 1911 р. теж закликала православних українських селян Буковини розрізняти свою етнічну та конфесійну приналежність, яка під час останнього перепису стала об’єктом статистичних спекуляцій з боку румунських політиків та латинських прозелітів. У ній, між іншим, зазначалося: “З нагоди народного перепису виявилось, що дуже багатьом православним руським мужикам ще не ясно, яку віру вони сповідують і яка різниця між вірою і народністю.

Цю темноту руського народу в справах віри і народності використовують з двох сторін: з одного боку деякі волохи, а з іншого боку латинники-уніати. Волохи називають православну віру “волоською” і тим навмисно туманять наших руських мужиків, говорячи їм, що вони повинні називати себе волохами, коли вони “волоської” віри; а латинники-уніати повторюють те саме, розтлумачуючи руським мужикам, що вони як руські люди не повинні признаватися до “волоської” віри.

І так православну віру підкопують з двох боків: з волоської сторони тому, щоб зволасти руський народ, а з латинського тому, щоби відірвати руський народ від православ’я і перевести його в унію.

Тому-то кожна руська людина повинна твердо пам’ятати:

- 1) що православна віра не є віра волоська, але є віра православна;
- 2) що руський народ є православним з того часу, як він прийняв християнство, значить уже більше як тисячу років;
- 3) що волохи прийняли православну віру від нас, і тому у них всі церковні книги ще донедавна були писані не по-волоськи, а по нашому (...);
- 4) що не всі волохи православні, бо на уграх половина всіх волохів – уніати;

5) що найбільший православний народ – то руський, бо руського православного народу є сто двадцять мільйонів, а волоського – лише вісім;

б) що руський народ все боронив всіх православних перед всіми ворогами (...);

7) що в Молдові, до котрої належала також і Буковина сто сорок років тому назад, всі освічені люди, всі бояри і сам молдавський господар (воєвода) розмовляли і писали лише по руськи (...).

Волохи, котрі розповідають людям байки про “волоську” віру, підкопують православ'я і готують тим ґрунт для польсько-уніатської роботи. Ми би радили волохам цікавитися більше своїми волоськими селами”.

“Волощення руських мужиків, – резюмує кореспондент, – то марна праця. Ми її не боїмося. Але шкода через таку пусту роботу сваритися добрим сусідам” [146, с. 1-2].

Вибори до органів законодавчої влади, переписи населення, що проводилися урядом, вимагали від православних українців чіткого національного самоусвідомлення. А за умов її відсутності або недостатнього розвитку з цього користувалися у своїх національних цілях румунські політики та духовенство, які вдавалися до спекуляцій з етнічною статистикою. На це, зокрема, ще в 1910 р. звертав увагу часопис буковинських соціал-демократів “Борба”. “Багато наших селян і робітників, – зазначалось в газеті, – не знають, до якої їм лісти (виборчої) належати. Они думають, що як ходять до православної церкви, то належать до волоської лісти. Ліста виборча не укладається після віри, а після мови. Як чоловік говорить сам і з своєю родиною по-руськи і його родичі говорять по-руськи, то він належить до руської лісти, а як по-румунськи, то до румунської лісти (...). Се повинен вже й найтемніший знати, що вибори не є справою церковною, а політичною і що в лістах треба записуватися не після віри, а після мови” [106, с. 1].

Справді, у джерелах є непоодинокі факти агітації румунськими священиками українських селян, щоби ті, з огляду на їхню православну релігійну приналежність, записувалися під час перепису румунами. Дії одного з таких

кліриків – Адріана Андроніка, який, будучи парохом в с. Луковиця Чернівецького повіту, закликав тамтешніх мешканців називати себе при переписі румунами та образив депутата австрійського парламенту народовця М. Спинула, що протестував проти цього, стали в 1911 р. предметом дисциплінарного розслідування Чернівецького повітового управління і православної консисторії [41, арк. 1-8].

Варто відзначити, що, здобувши домінуючі позиції серед української інтелігенції Буковини в кінці 80-х рр. ХІХ ст., народовські діячі, на противагу русофільській доктрині загальноруської єдності та православної солідарності, акцентували увагу на “русинстві” буковинців та їхній єдності з українцями інших земель. На початку ХХ ст. вони стали поступово відмовлятися від етноніму “русин”, “руський” і почали широко вживати нову назву – “українець”, яка одразу викликала бурхливі протести з боку польських лідерів та русофілів [479, с. 116; 457, с. 133]. Слід також наголосити на тому, що в місцевостях, де серед українських селян мали значний вплив православні священики-русофіли, цей етнонім абсолютно не був сприйнятий тоді місцевими жителями, які ідентифікували себе з православним руським народом. Про подібний факт, що мав місце в 1909 р., засвідчує, наприклад, путилівський дописувач “Православної Русі”. У числі за 2 жовтня він повідомляє, що “на вічу в Путилові, коли виступив після Василька якийсь Огородник і почав читати якісь резолюції за українську мову в урядах і називав гуцулів українцями, то тоді настав жахливий крик. Посипались слова: ми православний руський народ, тут нема українців і т. д.” [102, с. 3].

Така негативна реакція буковинських селян на новий етнонім була зумовлена твердженням русофільської пропаганди про те, що ця назва є підступним винаходом поляків та єзуїтів-латинян для відлучення буковинців від “православної Русі” [138, с. 1-2]. Офіційному утворенню на теренах Буковини етноніму “українець”, замість “русин”, посприяв лише указ від 13 квітня 1918 р., виданий цісарем незадовго до розпаду Австро-Угорської імперії [334, с. 124].

Отже, православна спільнота Буковини, що майже винятково складалася з українського і східнороманського населення, спершу не відчуваючи своєї поліетнічності, постала в умовах багатонаціональної та поліконфесійної імперії Габсбургів перед вибором пріоритетних орієнтирів власної ідентичності. У румунської громади завдяки теоретичним напрацюванням своєї еліти та наявності по сусідству східнороманських державних утворень, усвідомлення власної етнічної приналежності утвердилося раніше, ніж в українців, які хиталися між румунською спільнотою, зважаючи на єдину з нею віру, і власною етнічною ідентичністю, що перебувала тоді ще у зародковому стані. На цьому ґрунті українська спільнота Буковини стала об'єктом домагань греко-католицьких місіонерів з Галичини та місцевих румунізаторів, що прагнули, використовуючи національну або конфесійну спільність, залучити її в площину власних інтересів. А поява русофільських орієнтирів у середовищі української громади засвідчувала перманентність проблеми ідентичності і намагання поєднати ідею православної солідарності із загальноруською. Найбільш яскраво всі ці процеси, пов'язані з вибором пріоритетних орієнтирів ідентичності в середовищі православної людності краю, відобразилися в місцевих етнімічних трансформаціях XIX – початку XX ст.

2.5. Феномен буковинської толерантності в контексті ставлення православних до представників інших конфесій

Українська та східнороманська спільноти Буковини, здавна об'єднані в культурному плані спільною православною вірою, мали досвід багатовікової усталеної взаємодії й співпраці з представниками інших етнічних груп та віросповідань. Проте у різні періоди історії краю ці взаємини склалися по-різному.

Друга половина XIV – початок XV ст. відзначалися в горішній частині Молдавської землі, як і загалом у всій Молдові, толерантним ставленням до представників усіх релігій. Окрім православних, тут утворили свої релігійні громади римо-католики та вірмено-григоріани. Зокрема, в 1371 р., за сприяння воєводи Лацку, в тодішній молдавській столиці Сіреті було засновано католицьке єпископство, яке безпосередньо підпорядковувалося папському престолу у Римі. Очолив його Андрій Краківський – протеже господаря. Невдовзі воєвода й сам прийняв католицизм, досягнувши в такий спосіб легітимності своєї держави з боку Риму, оскільки сподівався таким чином виключити Молдову з переліку народів “схизматиків”. Один із його наступників, господар Олександр Добрий, будучи православним, сприяв утворенню у 1401 р. Вірменської митрополії в Сучаві, надавав матеріальну підтримку католицьким єпископствам в Сіреті та Баї (1405 – 1413). Прихистив при своєму дворі в Сучаві чеських гуситів, що емігрували в Молдову. У 1431 р. він, приміром, дозволив диспут щодо питань віри і догматів між гуситським проповідником, студентом празького університету Яковом та католицьким єпископом з Сірету Ризою. А інший гусит, Петер Пайнеус, між 1443 і 1448 рр. навіть приїздив до Молдавії вивчати православ'я.

Укладення у Флоренції унії між грецькою та латинською Церквами справило негативне враження в молдавському суспільстві. Жителі воєводства почали вбачати в римо-католиках загрозу православ'ю. А католики в свою чергу

посилили місіонерську діяльність в Молдові, щоби схилити тамтешніх мешканців до латинського обряду [436, с. 151-152].

Тим часом, на півдні з'явився новий ворог православ'я – османомусульмани, які прагнули підкорити Молдавське воєводство. Молдавські джерела того часу називають їх не інакше, як “бусурмани” й “агаряни”, що загрожують всьому Християнському світу. Перехід в іслам розглядався в середовищі православних як великий гріх. Так, молдавський літописець Євфимій зі зневагою пише про такий вчинок сина воєводи Петру Рареша – Ілляша. Посівши після смерті батька в 1546 р. престол у Сучаві, він, за словами літописця, “ськръвень писаниа посилааше къ великому царю перскому съ великими и страшними клятвами и обьщанми, яко желяеть и почитаеть и лобзаеть закон Махуметовъ”, а прийнявши його “погуби съ царством и самая своя душа, съгарая въ неимящой угасняти геень” [149, с. 95-99].

На відміну від свого брата, воєвода Штефан Рареш твердо дотримувався православ'я. Водночас він розпочав наступ на іновірців. У 1552 р. господар видав закон, який вимагав від представників інославною конфесій добровільного чи примусового хрещення за православним обрядом або покинути межі Молдови. Цей закон був спрямований, насамперед, проти багатих вірменських купців, що мешкали в Сучаві та й загалом у Молдові, але його дія поширювалася також на “всіх єретиків” цієї землі [436, с. 152].

У 1561 р. на престол у Сучаві зійшов грецький авантюрист Якоб Гераклід Деспот, якому сприяли Габсбурги. Під виглядом віротерпимості він створив у Молдавії сприятливі умови для протестантів, яких переслідували в сусідніх державах. Підвищенням податків, конфіскацією церковних та монастирських цінностей, а також виразним нехтуванням офіційної релігії землі цей воєвода викликав до себе загальну ненависть. Його обуло скинуто і вбито повсталими боярами. В народній пам'яті він залишився як господар, що “побажав оновити закон” та “зруйнувати країну” [301, с. 275].

Надалі, як свідчить венеціанець Джорджіо Томасі, жителі Молдавського воєводства залишалися “настільки стабільні в релігії, що ніколи не допускали, щоби до неї могла потрапити якась ересь і не дозволяли, щоби ніхто крім православних були їхніми воєводами, не дивлячись, що султан багато разів пробував встановлювати свого пашу” [173, с. 674].

Тож брат Бернардіно Кюріні в 1599 р. повідомляв у реляції до Риму, що в Молдові “православні священники хрестять ще заново всіх тих католиків, які одружуються з православними жінками або які хочуть жити за їхніми обрядами” [174, с. 43].

У XVII – XVIII ст. в Молдавському воєводстві католикам заборонялося перетягувати до своїх лав православних віруючих, схилити їх до ересі. До речі, “Румунська книга настанов”, або “Уложеніє” Василе Лупу (1646) погрожувала за підмову ченця зректися постригу відтинанням голови (Розд. 67, п. 8), а ересь шлюбного партнера давала підстави для розриву шлюбу (Розд. 20, п. 1-4) [181, с. 179, 115-116].

Католицький єпископ італієць Пьетро Бакшич, що в 1641 р. відвідав Молдову з апостольською візитацією, описуючи тогочасну релігійну ситуацію в країні та ставлення місцевих жителів до іновірців, зазначав: “Воєвода та бояри є всі православні. Їхні священники просочені грецькою отрутою проти римської церкви і примату папи” [175, с. 225].

І хоча суперечки про віру з православними католикам заборонялися, їм надавалося право вільно сповідувати свій культ. Так, місіонер дель Монте Санта Марія Джовані Батіста в 1671 р. писав про стан католицької меншини в князівстві: “У всій Молдові дозволяється вільне відправлення служби для наших католиків, але дискутувати щодо віри з православними у них не дуже дозволено” [177, с. 222]. Віто Пелуджі, який в тому ж році відвідав з місією Молдову, так само повідомляє, що “в усій провінції дозволено католицький культ”, а “в Сучаві є 16 душ католиків” [177, с. 90-91].

Неприятність у ставленні православних до католиків у Молдові колишній воєвода Д. Кантемір пояснював дволикістю латинян, які “приховують свій вовчий норів під овечою шкірою і називають прибічників грецької церкви то братами, то схизматиками, то такими, що не мають глави, бо молдавани не визнають папу головою церкви, а іноді й еретиками, внаслідок чого відбувається те, що простий народ майже не здатен відрізнити істину від брехні і вберегтися від цих отруйних вчень” [115, с. 171-172].

Натомість мандрівників різних етносів та конфесій в Молдавії приймали досить гостинно, особливо в численних монастирських обителях. “Який би гість туди не прийшов, православний чи іудей, турок чи вірменин, – пише Д. Кантемір, – його не тільки гарно приймуть, але й повинні будуть годувати та утримувати за можливостями монастиря, навіть якщо він захоче залишитися там впродовж року з усіма своїми супутниками і волами, скільки би їх не було” [115, с. 183]. Про таке прихильне ставлення до мандрівників повідомляють і самі чужинці. Зокрема, єзуїт Й. Р. Боскович, описуючи відвідини Чернівців у 1762 р. англійським послом Д. Портером, якого він супроводжував, особливо відзначає гостинність місцевого молдавського старости Мілло, що якнайкраще турбувався про амбасадора та його супутників протягом їхнього перебування у місті, а також сприяв у подальшій подорожі, подарувавши на дорогу 4 пляшки вина. Разом з тим, це не завадило Й. Босковичу називати у своєму подорожньому “Журналі” православних жителів міста над Прутом схизматичними греками і запідозрити чернівецького старосту в тому, що він хотів якнайшвидше сповадити своїх гостей до Польщі [247, с. 299-308].

Шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель в 1714 р., описуючи віру жителів Молдавського воєводства та їх ставлення до іновірців, повідомляв, що в церковних таїнствах вони “дотримуються лише росіян, а нас не вважають за християн, бо їмо м’ясо в дні їхнього поста, не хрестимося перед їхніми іконами і не слідуємо їхнім ересям (...). Вони не дозволяють, щоб наших мертвих ховали біля їхніх” [178, с. 354-355]. Така заборона, до речі, поширювалася в давній Молдові й на циган, які, хоча формально і були

православними, але в своїй більшості належали до категорії рабів, а отже, соціально зневажалися [519, с. 330].

Характерно, що подібне ставлення до іновірців, особливо до католиків, збереглося в північній частині історичної Молдови – Буковині – й після її інкорпорації імперією Габсбургів. Так, австрійський генерал Г. фон Сплени в 1775 р. писав, що православні буковинці, а особливо їхні священики, “настільки фанатичні, що до всіх інших християн, особливо до католиків, ставляться не набагато краще, ніж до іудеїв або до язичників” [152, с. 27]. До речі, іудеї м. Сучава за право вільного відправлення свого культу вносили яському митрополиту спеціальний податок – регалію, який складав 170 фл. [152, с. 49].

Автор опису “Буковина на початку 1801 р. за алфавітним порядком” теж зазначав, що місцеві православні клірики “мають про різницю релігій мало понять і тому зазвичай тримають” семигородських та німецьких католиків “не за таких добрих християн як вони самі” [199, с. 55]. Навіть на початку ХІХ ст. вони приймали іновірних у своїх храмах з побоюванням. Цей факт, зокрема, відзначив у щоденнику своєї подорожі Буковиною в 1817 р. австрійський цісар Франц І [200, с. 451].

Професор Й. Г. Коль, який відвідав край в 1841 р., зауважує, що подальшому поліпшенню стосунків різних етнічних і конфесійних груп на Буковині сприяли енергійні заходи австрійського уряду. Він стверджує, що “під крилом австрійського плекання справедливості в цьому напрямку помітні разючі зміни” [248, с. 15]. Таких змін в ставленні потребували перш за все німецькі колоністи, яким австрійська адміністрація намагалася забезпечити спокійне життя в іншому етнокультурному середовищі. Саме тому Й. Г. Коль пише, що “взаємини маленького німецького спадкоємного ядра австрійської монархії з чужими національностями є одними з найдивніших у Європі, й чогось подібного не зустріти в жодній державі. Тільки щодо Буковини й Галичини можливо легко прийняти багато тисяч австрійсько-німецьких родин, які поселені завдяки цим стосункам і базуються на цьому у своєму існуванні й щасті” [248, с. 16].

Отож уже в 1845 р. ректор православної духовної семінарії в Чернівцях Теофіл Бенделла змушений був відзначити, що “Буковина заселена різними етносами, які не зливаються воедино, а чітко вирізняються релігією, мовою, звичаями, характером та живуть поруч один з одним у незатьмареній згоді” [359, с. 12].

Поступово Буковина, а особливо її столиця – Чернівці, завдяки німецькому елементу та його активній культурній експансії, почала змінювати своє напівсхідне обличчя на західне. Цей мультикультурний поступ на Буковині уже від часу свого початку впадав в око мандрівникам, які відвідували край та його столицю. Зокрема, угорський граф В. Баттяні, відвідавши м. Чернівці в 1805 р., записав про своє враження від нього: “Місто – одна вулиця на пагорбі. Навколо пагорба бідні будівлі. Під турками дуже злиденно виглядало. Лише за Йосифа II були збудовані гарні будинки для солдат. Населення – 6000 чоловік: німці, молдавани, євреї, вірмени, руснаки, угорці” [257, с. 163]. Приємні спогади залишив про своє перебування в Чернівцях наприкінці 60-х рр. XIX ст. російський письменник В. Кельсієв. Найбільше його вразили “круті вулиці Чернівців, ряси православних священиків – франтуватих, з підстриженими бородами; суміш церков православних, уніатських, латинських і чудовий вид на Прут та останні відроги Карпат” [118, с. 284]. Австрієць А. Бьом, відвідавши Чернівці в 1897 р., описує місто як полікультурний центр на сході імперії: “На високому правому березі виблискують куполи архієпископської резиденції і проглядаються всі вежі міста. Ми на сході. Про це нам говорить не годинник і вечірній час, а саме місто з його довгими культовими спорудами в різних стилях, які зі смаком поєднані. Костюм, який вулицями міста носять народи краю, жінки, дівчата, одяг православних священиків та каптани правовірних іудеїв на все життя складає враження, що в цьому нестарому австрійському місті всі релігії і нації мирно співпрацюють на благо рідного краю та спільної батьківщини” [169, с. 6].

Отже, під скіпетром Габсбургів буковинці різних етнічних груп та віросповідань почали вчитися жити поряд, толеруючи один одного. В

середовищі православних жителів краю колишня неприязнь до іновірців та чужинців виглядала вже далеким анахронізмом, забутим і чужим. Наприклад, митрополит Буковини й Далмації Теоктист Блажевич у посланні до пастви від 1(13) січня 1878 р. засуджує національну та релігійну нетерпимість як шкідливу “для загального миру, благоговіння приватного межі людьми”. Він наголошує, що “в Буковині при всьому тому, що від з’єднання краю з державами Австрії умножилися і поселилися жителі багатьох віросповідань та народностей, фанатизм релігійний, або національний був дивним і невідомим”, але задля злагоди “кожному потрібно триматися своєї батьківської віри та мови” [216, с. 15]. Православний парафіяльний священик в Пłosкій В. Козарищук у 1894 р. теж відзначав, що “ставлення нашої церкви та народності мирні до іноплемянників, але трудитися не перестанемо і діяти на користь своєї церкви та власного народу” [119, с. 634]. Характерно, що у некролозі, опублікованому в часописі “Наука” за 1902 р., цей публіцист поряд з іншим ставить в заслугу щойно почившому в Бозі митрополиту Буковини й Далмації Аркадію Чуперковичу його терпимість, справедливість та безпартійність. “Ось відмінні риси душі людини справжнього християнського духу, яким дихав блаженніший о. Аркадій”, – зазначає він [131, с. 34].

Особливого змісту набувала міжконфесійна толерантність буковинців у хвилини нещастя та важких випробувань. Показовим в цьому плані є приклад врятування римо-католицьким пастирем у Вижниці святих дарів з охопленої полум’ям православної церкви. Русофільська газета “Православная Русь” в числі за 31 липня 1909 р. повідомляла про подробиці цього вчинку: “Во вторник до света вибух знов страшний огонь в нашої громаде. Жертвою пала і наша православна приходска церков. Она сгорела до тла. Церковну утварь и важнейши предмети вирятовано. Церков була асекурована на 20 000 корон. С особливою признательностью следует поднести факт, що месцевий латинський парох Енциндгер подчас пожара войшов в церкву, виратував св. тайни – наш парох тепер больной и лечится в Карлсбаде – и занес до костела” [111, с. 4]. Чернівчанин Ісіу Гроніх натомість засвідчує факти заступництва православного

владики Буковини Володимира Репти за представників інших конфесій під час першої російської окупації Чернівців в 1914 р. “Він не питав, якої віри людина, якої вона нації, – зазначає І. Гроніх, – всякий, хто був в небезпеці, всякий, кого утискали, поспішав до палацу резиденції та знаходив там надійний захист. Як батько своїх дітей, так архієпископ піклувався про населення міста, і багато подій могли б отримати більш загрозливий розвиток, якби вчасно цей князь церкви не подав свого голосу” [395, с. 18-19]. Зокрема, митрополит заховав тоді у своїй резиденції 63 сувої “Тори”, щоб уберегти їх від російських погромів [480, с. 121].

Загалом же, як згадував пізніше письменник Г. Дроздовський, характер взаємин між буковинцями різних етнічних груп та конфесій за австрійської доби був мирним та базувався на взаємній співпраці. “Кілька національних груп туди чи сюди, – зазначав він, – це не відіграє тут особливої ролі. Велике число національностей, які проживали у цій привабливій місцевості, допускало таке порівняння: ми були розмаїттям у єдності і чудово лагодили між собою. Жити і давати жити іншим – ми дотримувалися цього принципу, і принагідні незначні суперечки про прикордонний камінь або й серйозніші суперечки навколо питання, де колись проживали румуни, а де мешкали українці, мали радше науковий характер (...). Тільки твердження, що Штефан Великий розмовляв українською наштовхувалося на схвильований опір – такого румуни все-таки не могли сприйняти” [108, с. 28].

Ідеальний образ Буковини як краю з пануючою атмосферою миру і взаємної згоди змальовував у 1875 р. й австрійський письменник К. Е. Францюз [480, с. 119]. Але як далеко ще була ця ідилія від реальності, адже навіть у освідчену австрійську добу Буковина знала масу прикладів міжетнічних та міжконфесійних непорозумінь, які, правда, не виливалися в такі гострі протистояння, як, скажімо, в сусідній Галичині, де неподільно панувала польська шляхта.

Адміністративне прилучення Буковинського дистрикту до королівства Галичини і Володимерії в 1786 р. гостро поставило перед православними

жителями краю проблему католицького місіонерства, яке провадили тут за сприяння польських чиновників заїжджі єзуїти та василіани.

За словами Г. Купчанка, “польська шляхта правила Буковиною з 1786 по 1848 р., ставши під час цього свого “правління” господинею найкращих маєтків на Буковині (...). Все це є ще свіжим спогадом русинів на Буковині. І сьогодні русинські селяни описують панування польських поміщиків і мандаторів як жахливе, а період з 1786 до 1848 р., – як більш страхітливий, ніж татарсько-турецьке володарювання на Буковині”. І хоча з 1849 р. Буковина вже не належала до Галичини, поляки виявляли “такий могутній вплив на національні і релігійні справи краю, що іншим національностям краю стає страшно і боязко від влади поляків та їх спільників єзуїтів, хоча їх є сотні тисяч, а поляків у краї є заледве 20000 осіб” [405, с. 176]. У зв’язку з цим, зазначає Г. Купчанко, “нещодавно і греко-східне населення Буковини, яке складається з 250000 русинів та 190000 румунів, в особі князя церкви, Чернівецького греко-східного архієрея і митрополита др. Сильвестра Морара-Андрієвича, висловило енергійний протест проти згубної діяльності поляків і єзуїтів проти русинсько-румунського населення краю у трактаті під назвою “Апологія православної греко-східної церкви Буковини”. У цій апології серед іншого йдеться про те, що “довший час на Буковині знаходиться значне число священників-місіонерів єзуїтського ордену, які як поляки за національністю володіють і русинською мовою, цими обома мовами проводять місіонерські відправи не лише у містах, але й на рівнині та у горах у дусі і на користь римсько-католицької церкви”.

Дослідник перелічує наведені в “Апології” докази місіонерської діяльності польських єзуїтів на Буковині, серед яких створення “Конгрегацією сестер урсулянок” Інституту з виховання дівчат, до якого приймали також дівчаток православної конфесії; прагнення колишнього Варшавського римо-католицького архієпископа Фелінського влаштувати собі в Чернівцях постійну резиденцію. “Крім того, – повідомляє Г. Купчанко, – ходять певні чутки, що є наміри спорудити у багатьох населених пунктах краю монастирські поселення, а у Сучаві незабаром повинен бути заснований великий конвент римо-католицького

ордену сестер, здається, для догляду за хворими. Хоча ці факти, які привертають до себе увагу всіх кіл православно-східного населення, повинні пробудити пильність митрополита і до певної міри стурбованість за збереження православної християнської пастви у не зменшеній кількості, але спочатку ці факти сприймали м'яко, в душі євангельської любові і не надавали їм ваги. Але після того як згадані факти стали предметом детальних дискусій не лише місцевих, але особливо центральних газет у Відні, і почали розглядатися не як невинні явища, їм було надано значення, яке може негативно позначитися як на культурному розвитку місцевого населення Буковини, так і на мирному стані православно-східної церкви і на міжконфесійному мирі у краї. За роз'яснення, що дані факти при прийнятті взаємного сприяння польсько-національних і римо-католицьких конфесійних інтересів можуть діяти лише на шкоду культурних та конфесійних інтересів православно-східного населення, у місцевих колах виникли спогади про ті конфесійні інтервенції й узурпації з боку римо-католицької та греко-католицької пропаганди з Галичини, на які раніше скаржилися православно-східні громади Буковини”.

Г. Купчанко зауважує, що сама побудова церков й створення парафій та капеланств для забезпечення духовних потреб переселенських родин римо- і греко-католицьких конфесій не викликали закидів та гніву з боку православних буковинців. “Лише у наступні десятиріччя, – повідомляє він, – стало, на жаль, зрозумілим, що згадані духовні установи римо-католицького та греко-католицького культу були конфесійними вербувальними інстанціями для населення православно-східної віри краю”. За словами дослідника, в умовах відокремлення Буковини від Галичини в 1849 р. та набуття нею статусу автономної провінції, а також після знищення пільг, якими раніше користувалися римо- та греко-католицькі церкви на противагу православній, “припинилась безпосередня духовна ловля душ західними священиками, але їхню конфесійну пропаганду замінила національна: особливо ті русини греко-католицької конфесії з Галичини, які потрапили сюди з родинами як цивільні урядовці і вчителі, а також як приватні службовці прагнуть пробудити національну

русинську ідею у русиномовної частини населення, граючи на їх приналежності і родинних зв'язках з галицькими русинами. Але при цьому апостольстві на користь русинських національних інтересів ні в якому разі не можна зашкодити конфесійному інтересові, а навпаки, сприяти йому. Тому що, як аргументують русинські словесні вожді, після розриву генетичної роздільної стіни між Буковиною і Галичиною самі по собі зникнуть конфесійні наріжні камені. Самого припущення таких тенденцій уже досить, щоб викликати і поширити у колах православно-східного населення Буковини, особливо румунської національності, незадоволення й образи” [405, с. 176, 180-184].

Самі польські ксьондзи з Галичини не надто переймалися питаннями толерантності, несучи на Буковину, як вони вважали, справжню цивілізацію. Зокрема, ксьондз Ян Бадені в 1892 р. прямо зазначав: “Взагалі не ширяться щодо цього тільки похвальні вісті про Буковину. Майже від кожного, хто протягом певного часу перебував тут, особливо в деяких її південних повітах, і мав нагоду до її мешканців придивитися, можна почути дивні речі про їхні звичаї і обичаї, подробиці, які кудись в глиб Азії переносять. Ані уявити собі, ані повірити важко, що діється на схизматичних похоронах, на ярмарках, в самих церквах навіть: яке пияцтво, без жодної перешкоди, іноді з чинною співучастю попів; зростаюча забобонність! З однієї сторони – східне варварство, а з другої – єврейсько-німецька індіферентність, а в кінцевому рахунку обидві ці крайні течії ціляться до католицької, щиро й істинно християнської релігії, християнської моралі. Спільно завдають їй ударів і наражають на велику небезпеку. Була б вже катастрофа, неминуча згуба, якщо б за кожною атакою слід у слід йшла перемога. Так, на щастя, не є – і в цьому немала заслуга буковинських католиків, в першу чергу поляків, що признають, в різних виразах і з різного кута зору, і друзі, і недрузи; тому не вмирає надія на майбутнє, на швидкий і більш успішний розвиток. В повному значенні цього слова, християнської моралі, а тим самим на розвиток справжньої цивілізації (...).

Православним румунам, ліберальним євреям просто коле в очі, що у нас католицьке почуття зміцнюється, католицьке життя розвивається (...). Звідси

давніша злість на урсулянок і єзуїтів, теперішня – коли урсулянки мусіли піти – на єзуїтів, на архієпископа Фелінського (...). Але що робити: важко вимагати, аби ми через чиїсь надто чутливі нерви не повинні виконувати своїх обов'язків; щоб для втіхи коханих наших компатріотів ми спали спокійно, ні про що не турбуючись і щасливі, що нам дозволено спати. Тоді ми б одержували похвали як люди розумні, толерантні, митрополит запрошував би нас на обіди і прийоми, а то би виявив честь своїм візитом; повернулися б такі любі і хвалені часи взаємної толерації, якою Чернівці колись були так відомі... Борони нас Боже, від такої честі і такої толеранції, купленої такою ціною!” [2, с. 62-75].

Не кращим чином виглядали справи з релігійною толерантністю стосовно православних буковинців і в греко-католиків. Так, русофільська газета “Православная Русь” в 1909 р. повідомляла про спроби уніатського місіонерства через школу: “Коло Чернівців в селі Луківцях служить вчителем один з найбільших україноманських агітаторів на ім'я Дм. Макогон. Школою сей Макогон займається мало, більше займається політикою та й пропагандою унії так межи шкільною молоддю, як також в громаді. Одного дня коло Різдвяних празників учитель Макогон говорив в 5 класі місцевої школи про православ'я і унію, ганив православ'я та вихваляв унію і закликав наприкінці цієї богословської лекції шкільну молодь, аби вона покинула православну віру та заявила про свій переступ до унії. Це можуть всі ті зробити, – навчав далі Макогон, – котрі вже закінчили 14 років життя. Всі буков.-руські люди, – вчив Макогон, – повинні пристати до унії, оскільки лише одна унія може бути вірою руського народу, а православ'я – то віра волоська. Запропонував власноруч написати кожному відступнику до унії відповідну заяву до староства. Діти розповіли про це батькам, ті вдалися до пароха. Священик, який знав свій обов'язок, списав з людей протокол і повідомив про уніатську пропаганду Макогона політичні і церковні власті” [156, с. 1]. Описуючи докладно цю подію у листі до Чернівецької православної консисторії від 12 (26) грудня 1908 р., луковецький парох Адріан Андронік наголошував, що родина Д. Макогона

перебувала у тісних зв'язках з греко-католицьким священиком в Чернівцях та римо-католицьким ксьондзом в Молоді [45, арк. 7].

Та ж газета в числі за 9 червня 1909 р. писала, що “єпископ уніатський Григорій Хомишин в Станіславі заборонив у посланні уніатам ходити на прощу до Сучави в день Різдва Іоанна Хрестителя. Те саме наказав духовенству, бо вони заносять “шизматичький” дух в його богоспасенну єпархію” [155, с. 1-2]. А часопис буковинських соціал-демократів “Борба” за 1 серпня 1911 р. описує інцидент, що виник між греко-католицьким священиком та його парафіянином в Радівцях на ґрунті спілкування останнього зі своїм православним товаришем: “Дня 9 липня с. р. приніс робітник Онищук дитину до Христа до попа, за свідка (кума) взяв собі свого приятеля Ш. Титовича. Боклащук спитав, чи кум не є випадково православний, а коли почув, що православний, то не хотів хрестити, лишень посилав батька дитини, щоб собі шукав когось іншого. Тогди Онищук – котрому се робило велику трудність – заявив, що коли так, то они йдуть до православного попа. То вправило попа Боклащука в таку лють, що почав в церкві викрикувати, “до православного?”, “до дітьків?”, “до чортів?”, “до соціалістів” і т. п.” [104, с. 9].

В цілому варто підкреслити, що в той час як між представниками різних мов та релігій в інтелектуальних колах краю відбувався культурний обмін, для менш освічених верств населення на Буковині залишалося характерним роздільне сусідство з усіма його забобонами у ставленні до представників не їхньої віри та чужинців [480, с. 136].

Отже, в кінці XIV – XVIII ст. в історії буковинського краю були періоди відносної толерантності та моменти досить нетерпимих взаємин між православними та іновірцями. Більш-менш стабільні толерантні відносини склалися на Буковині в період її перебування у складі імперії Габсбургів. Причому, австрійська адміністрація докладала чимало зусиль для їх створення та подальшої підтримки. Особливо доброзичливими міжконфесійні стосунки були в містах, що були мультикультурними центрами. Для менш освіченого сільського населення характерне роздільне сусідство з притаманними народу забобонами у

ставленні до іновірців, які часто підігрівалися недобррозичливою поведінкою католицьких місіонерів з Галичини. Таким чином, за австрійської доби буковинці різних націй і конфесій жили у більш-менш стабільній згоді, але ідеальної моделі співжиття, яка може слугувати праобразом “єдиної полікультурної Європи”, у них не було.

РОЗДІЛ 3

ПАСТИРІ І ПАСТВА: БАГАТОВИМІРНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

3.1. Взаємини Православної Церкви і влади в Молдавському воєводстві та імперії Габсбургів

Середньовічна держава не мислила себе без Церкви, адже влада в часи неподільного панування релігійного світогляду також потребувала духовної санкції [398, с. 249]. Саме Церква, за уявленнями середньовічного суспільства, надавала законності різним установам та встановленню прав, у тому числі й на вищому рівні. Кожна новоутворена держава у візантійському світі намагалася отримати власну автокефальну чи бодай автономну Церкву. Тому для Молдавського воєводства, яке не так давно здобуло незалежність від Угорщини, утворення автономної митрополії під зверхністю Константинопольського патріархату було не лише офіційним визнанням приналежності його населення до Православної Церкви, але й легітимізувало Молдавську державу на міжнародній арені [301, с. 223-224; 398, с. 249].

На перших порах характер впливу Православної Церкви на етнокультурні процеси в Молдові визначався її підпорядкованістю Галицькій митрополії. Залежні від неї православні ієрархи Молдавської землі мали, очевидно, свою резиденцію у Радівцях, де з середини XIV ст. існувала збудована воєводою Богданом I церква св. Миколая.

Молдавський господар Петру Мушат як володар амбітний і рішучий, не дивлячись на складену польському королеві у Львові васальну присягу [417, с. 423-424], прагнув до здобуття повної незалежності Молдови, що дозволило б йому свободу дій як у внутрішній, так і зовнішній політиці. Намагаючись створити власну вищу церковну структуру, яка б забезпечувала духовну санкцію його влади, воєвода звернувся до глави відновленої у 1371 р. з благословення

Константинополя Галицької митрополії владика Антонія (†1391 р.). Воєвода, безумовно, врахував момент, що останній був наділений правом хіротонізувати єпископів для своєї канонічної території.

Кандидатом для посвяти у молдавські єпископи, як довідуємося з пізніших церковних актів 1401 року, став ієромонах Йосиф, постриженник монастиря Нямц, котрого рекомендували всі молдавани з огляду на те, що він “був місцевим і походив з роду господаря”. Митрополит Антоній хіротонізував Йосифа на владика Аспрокастронського (тобто Білгорода над Дністром, який між 1375 – 1380 рр. відійшов до Молдови, але перебував на канонічній території митрополита Галицького) [392, с. 185-186]. Одночасно Антоній висвятив для Молдавії ще одного єпископа, Мелетія, як припускають, для кафедри у Радівцях [415, с. 277]. Після цього господар перемістив владика Йосифа з Аспрокастрона на новостворену митрополичу кафедру в молдавській столиці Сучаві [392, с. 189].

Молдавани вважали такий акт цілком канонічним і тому, коли виявилося, що Вселенський патріарх Антоній IV (1388 – 1390, 1391 – 1397 рр.) направив у 1391 р. до Молдавії митрополита-грека Теодосія (через якого Константинополь прагнув міцніше прив'язати нову церковну провінцію до імперії), воєвода та країна відмовилися прийняти його, мотивуючи своє рішення наявністю власних владик. Теодосій змушений був виїхати з Молдови без жодних претензій та надій повернутись коли-небудь на Молдавську митрополичу кафедру [390, с. 185].

Патріарх розцінив його виїзд як слабкість. Нова спроба Вселенського патріарха послати у 1392 р. до Молдови в якості митрополита іншого грека, владика Єремію з Мітилени, призвела до загострення конфлікту між молдавським господарем і Константинопольським патріархатом. Наступник Петру Мушата, Роман I (1391 – 1394 рр.), змусив митрополита-грека, який таки прибув до Молдавії, покинути країну. Але він потім, ще протягом 1393 р., згадувався в документах константинопольського синоду як митрополит Молдовлахійський, аж поки не посів кафедру у Тирново, про що свідчить грамота патріарха за 1394 р. [392, с. 175]. Треба сказати, що молдавани не бачили

жодної різниці між випадками вигнання двох митрополитів-греків через наявність власних владик. “Приїхав той кир Теодосій і з цієї причини зовсім не зостався, чи одразу ж повернув, так само і кир Єремія” – зазначається в одному тогочасному акті. Між тим в Константинополі на це подивились по-іншому. Неприйняття Теодосія не викликало ніякого конфлікту з патріархією, натомість вигнання Єремії призвело до конфлікту, що спалахнув навесні – влітку 1394 р. Причиною його стали зміни взаємин в Константинополі між патріархом та імператором. Колишній компроміс, укладений у Студіосі, втратив своє значення і розв’язав руки патріарху, який згадав рішення 1355 р. про те, що “жодна духовна особа з місцевої єпархії не може називатися митрополитом, залишаючи цю честь лише для духовенства Великого і благословенного Богом уславленого граду Константинополя” [392, с. 183, 184]. Він наклав на всіх жителів Молдови церковне відлучення. Спроби наступного господаря Молдови Штефана I (1394 – 1399 рр.) залагодити конфлікт з патріархом, прохаючи зняти з країни анафему і визнати канонічність двох молдавських владик, зазнали невдачі. У травні 1395 р. адміністратором Русовлахійської (Молдавської) митрополії був призначений молдавський протопоп Петро. У вересні 1395 р. для вивчення ситуації з церквою в Молдові туди був направлений Мітиленський митрополит Єремія, а у січні 1397 р. аналогічне завдання патріарх дав архієпископу Бетлеємському Михаїлу [392, с. 175].

Тим часом юридичним митрополитом Молдавії залишався Єремія, а фактичним був Йосиф. Така ситуація тривала до смерті Антонія в 1397 р. [390, с. 185]. Новий патріарх Матфей I (1397 – 1410 рр.), що невдовзі змінив Антонієвого наступника Калліста Ксанфопула (1397 р.), розглядаючи ситуацію з канонічністю молдавських митрополитів, піддав Антонія прокляттю і відновив Йосифа на посаді Молдавського митрополита замість Єремії. Але Єремія вимагав повторного розгляду. Зібравши прибічників, він спробував усунути Матфея з патріаршества, однак останнього врятувало заступництво імператора Матвія II Палеолога. Завдяки цьому легітимність Йосифа як Молдавського митрополита залишилася в силі [390, с. 185-186].

26 липня 1401 р. патріарх передав через своїх делегатів, очолюваних ієромонахом Григорієм (Цамблаком), синодальну грамоту і лист до “Молдовлахійського воєводи” Олександра Доброго про визнання Йосифа (Мушата) митрополитом Молдавії з кафедрою в Сучаві [392, с. 176]. Молдавський літописець XVII ст. Г. Уреке, розповідаючи про перші роки правління Олександра Доброго, зазначає, що цей воєвода “багато добрих справ зробив країні (...). Також і митрополію в Сучаві та єпископство в Редечуцах і монастир в Нямці та інші монастирі” [272, с. 30, 32]. “І зробив всім владикам велику честь, посадивши з правого боку біля трону господаря, перед всіма радниками” – додає до повідомлення Г. Уреке переписувач його хроніки Місаїл Келугерул [272, с. 31].

За порадою митрополита Йосифа у 1402 р. (за іншими даними – в 1415 р.) [272, с. 32] Олександр Добрий звелів перенести з Білгорода (Четатя Албе) до Сучави мощі св. вмч. Іоана Нового, закатованого “поганями” (татарами) близько 1360 р. Участь господаря в церемонії їх перенесення надала цьому акту загальнодержавного значення. За наполяганням Олександра Доброго св. Іоан Сучавський був проголошений духовним покровителем Молдавської землі.

Натомість для сприяння церковних інституцій Православна Церква всіляко підтримувала владу воєводи, втілюючи в життя відому тезу св. апостола Павла, що “немає влади, як не від Бога” [4, Рим. 13, 1]. Через це вона так само схильна була розглядати господаря як помазаника Божого. В офіційному титулі воєводи ця ідея знайшла свій вираз у формулі “милістю Божою” та часточці “Іо”, що була скороченням теофору Іоан, який означав “обранець Божий” і був пов’язаний з церковним обрядом помазання правителя при його вступі на престол [301, с. 211-212]. Такий титул, приміром, вживає господар Олександр Добрий в дарчій грамоті монастирю Бистриця, написаній у Сучаві 6 лютого 1431 р.: “†мил(с)тія бжія азъ ра(б) владыкы мого Ісу Христа Іо Александръ воєвода и господинъ вьсеи молдовлахіиской земли” [207, с. 311]. Господар Штефан Великий та інші молдавські воєводи теж доповнювали власне ім’я теофором “Іо”, “Іоан” [211, с. 62-63]. Окремі правителі, які узурпували владу в Молдові, не маючи на те чітких

законних династичних підстав, вбачали в теофорі Іоан ознаку легітимізації своєї влади, її Божественної санкції. Так, коли грецький авантюрист Якоб Гераклід Деспот захопив престол в Сучаві і одержав від турецького султана визнання, то для набуття легітимного статусу в очах населення країни, за свідченням хроніста Азарія, “иже и пръименова ся Иоань” [149, с. 129]. Керівник повсталих проти воєводи Деспота бояр Томша, ставши господарем, теж додав собі “царське” ім’я. “Иже и пръименовань бысть Стефань”, – повідомляє літописець Азарій [149, с. 130]. Секретар Антіохійського патріарха архідиякон П. Алепський, описуючи у 1653 р. прихід до влади в результаті перевороту колишнього великого логофета Штефана Георгіци, так само констатує, що той “взяв собі ім’я Іоан Георгій Штефан воєвода, бо господарі Молдови і Валахії мають звичай брати ім’я Іоан перед їх справжнім ім’ям” [176, с. 77]. Показово, що і у XVIII ст. молдавські воєводи додавали до свого імені часточку Іо. Причому, пишучи текст грамоти вже молдавською мовою, титул, як і раніше, писали слов’янською, що продовжувала вважатися сакральною. Наприклад, воєвода М. Раковиця у грамоті, наданій у 1723 р. церкві Драгоша в Путні, титулує себе як “† Іо Михай Раковица ВВ, Божию мил(остію) господар земли молдавской” [203, с. 23].

Відомо, що молдавські господарі протягом всієї історії держави апелювали до мудрості й порад вищого духовенства Молдови. Адже саме церковні ієрархи помазували їх “на царство”, надаючи духовної санкції коронації воєводи. Обряд помазання голови володаря елеєм у формі хреста був запозичений з Візантії, де був запроваджений в церемоніал коронації з XII ст. За візантійською традицією таке помазання стирало всі вчинені гріхи і освячувало правителя, який ставав помазаником Божим [286, с. 103].

Саме такий зміст вкладали сучасники в цей акт і у середньовічній Молдові. Вони приписували його здійснення волі Божій. За свідченням автора Путнянського II літопису, перед тим як посадити на престол Штефана Великого, “събрася вьсь земля съ святъйшим митрополитом Кир Феоктистом и съ помощію Божию помазашя его на господство на Серети, иде же именуется мьсто то Дерептате и досель, и пріять скиптри Молдавской земли” [149, с. 69].

Літописець Макарій у схожих рисах описує прихід до влади в Молдові після смерті Богдана Одноокого його сина Штефеніци, внука Штефана Великого: “И оставив царство сыну своему, Стефану воеводъ Юнному, девяту льту нъгде сый, и благословниие помазаниа прием рукоу пръосвященнаго митрополита кир Феоктиста въ Сучавскый пръславный град” [149, с. 77].

Митрополит та інші ієрархи Молдавської Церкви разом з господарем брали участь у державних церемоніях та справах. Як зазначає воєвода-просвітитель Д. Кантемір, “навіть в кримінальних справах, коли господарь засуджує кого-небудь до смерті, у митрополита є обов'язок підтвердити або виправдати на суді рішення господаря згідно закону, чому останній підкоряється як християнин і прихильник справедливості” [115, с. 182].

Проте окремі господарі, що прагнули до самодержавного правління, у випадку надмірного втручання вищого кліру у справи, що належали до компетенції воєводи, не втрачали нагоди вказати духовенству на його місце. Зокрема, літописець Г. Уреке свідчить, що, коли у 1497 р. виникла небезпека вторгнення польського війська до Молдови і некомпетентні у військовій справі владики почали давати воєводі Штефану Великому поради, він “відповів їм: “Вашою справою є церква, а не втручання у військові справи” [272, с. 51]. Натомість, отримавши гучну перемогу над військом польського короля Яна Ольбрахта “милостия божиея и молитвами пръчистия богоматере и молением святаго и славнаго великомученика и мироточиваго Дмитрия” в “край Козмин буков” [149, с. 32], господар наказав збудувати в Сучаві храм св. Дмитрія, дякуючи, таким чином, Церкві за духовну підтримку [272, с. 47; 384, с. 56].

Загалом же Церква і господар діяли в Молдові заодно [301, с. 229-230]. Факти свідчать, що у їхніх взаєминах до певної міри реалізувалася поширена в православному світі, який і далі залишався в полі впливу Константинополя, велика мрія візантійської цивілізації щодо універсального християнського суспільства, адміністрованого імператором і духовно керованого Церквою. Офіційна версія цього візантійського ідеалу суспільного устрою була сформульована ще у 6-й Новелі імператора Юстиніана, якою визначалось, що “є

два найбільших дарунки, які Бог, в любові своїй до людини, послав зверху: священство і гідність величності (...). Тому ніщо не може служити таким джерелом турбот для імператора, як гідність священників, оскільки про благополуччя [імперії] без упину молять вони Бога. Адже коли священство у всіх відношеннях вільне від пороку і має доступ до Бога і якщо імператори порядкують неупереджено і справедливо державою, віддану їх опіці, то виникає тоді загальне умиротворення, і все, що благодійне, буде подаровано роду людському” [323, с. 301-302].

Як зазначає прот. І. Мейєндорф, навіть у 1397 р., коли стало майже очевидним падіння Візантійської імперії, Константинопольський патріарх Антоній IV був й надалі цілком переконаний, що християнському універсалізму не обійтись без такої опори, як вселенська імперія з її чіткою ієрархією. У відповідь на запит великого князя Московського Василя, що запитував, чи можна московітам не згадувати під час літургії ім'я імператора, продовжуючи згадувати патріарха, владику відповів: “Не можливо християнам мати Церкву і не мати імперії; оскільки Церква та імперія творять велику єдність і співтовариство; ніяк їм неможливо обійтись один без одного” [323, с. 303].

Характерно, що в православному світі цю універсалістську ідею після загибелі Візантії почали переносити на емансиповане з-під влади татар православне Велике князівство Московське, яке видавало себе за спадкоємця імперії ромеїв – Третій Рим. Про наявність таких поглядів у Молдові говорить, зокрема, литовський дворянин І. Пересветов. У “Великій чолобитній” (1537 – 1538 рр.) він писав великому государю Московському Іоану IV: “Я прийшов, государ, з Угорщини в Молдову і був там п'ять місяців у молдавського воєводи Петра в Сучаві, і він щодня молився за Тебе, государ, і за Твоє царство молиться Богу, щоб поширював християнську віру. І він говорить: “Такою сильною була віра греків і ми пишалися нею, а тепер пишаємося царством Русі” [171, с. 455].

Авторитет Молдавської митрополії в державі і суспільстві визначався її фактичною самостійністю у відносинах з Константинопольським патріархатом. Воєводи завжди прагнули до незалежності їхньої Церкви. Як зазначає

румунський історик Ш. Горovej, “про це свідчить швидкість, з якою після падіння Константинополя у 1453 р. з Молдови був вигнаний останній грецький митрополит Іоакім (...); це підтверджує викреслення з поминальників усіх грецьких митрополитів за період 1415/1416 – 1453 рр.; опозиція стосовно спроби підкорення у середині XVI ст. Охридському архієпископові; а також спроба воєводи Єремії Мовіле (1595 – 1606 рр.) піднести у 1595 – 1598 рр. Молдавську митрополію до рангу патріархії для свого рідного брата митрополита Георгія III” [392, с. 185].

Відзначаючи широкі автономні права Молдавської Церкви стосовно Константинополя, сучасники (як іноземні, так і місцеві) одностайно наголошують також на праві молдавського господаря призначати або усувати для неї владик. Католицький архієпископ з Софії Пьетро Деодато Бакшич у 1641 р. писав, наприклад, що в Молдові, “якщо воєвода хоче усунути когось з єпископа, то не просить дозволу патріарха, а сам його кличе і забирає перед всіма патерицю з рук, даючи цим зрозуміти, що того позбавлено посади” [175, с. 226]. Більш промовисто описує взаємини церкви і держави в Молдові колишній молдавський воєвода Д. Кантемір. У своєму “Описі Молдавії” (1716 р.) він зазначає: “Вище піклування про Молдавську церкву із зовнішнього боку проявляє сам господар, із завзяттям і старанністю опікується, щоб вчинки та проповіді духовних осіб відповідали основним принципам православної віри, щоб жоден з її членів не відхилявся від істинного шляху, щоб не приховував в собі вовче серце під овечою шкурою, щоб пастир дотримувався свого стада і не подавав поганих прикладів. Піклування ж про душу з внутрішньої сторони, тобто про спрямування її в небесні чертоги, належить митрополиту (...). Хоча він і одержує благословення від Константинопольського патріарха, проте не може бути ним вибраний або усунений. Він не зобов'язаний чекати від великої Константинопольської Церкви голосування, яке зобов'язані отримувати всі інші митрополити. По обранні й отриманні схвалення господаря три молдавські єпископи здійснюють хіротонію і письмово повідомляють патріарха, що такий чоловік – покірливий, богобоязливий та учений – був вибраний за допомогою

святого духа, але не з інших мотивів, залежних від людського бажання. Те ж саме робить господар в особливому посланні до патріарха, в якому просить затвердити новообраного митрополита своїм благословенням на цій посаді. Патріарх у жодному випадку не може відмовити і повинен чинити за бажанням господаря (...). Хоча митрополит посідає таке почесне місце, проте він не може затверджувати жодного зі своїх єпископів або позбавляти їх сану. Одному тільки господарю належить влада обирати і затверджувати єпископів залежно від їхнього способу життя і ученості, розбирати причини, по яких їх слід усунути, і ухвалювати відповідні рішення, бо турботу про все це застерігає за собою господар, і лише висвячування їх за апостольськими правилами залишено за митрополитом. З другого боку, хоча господар самодержавно править всіма своїми підданими, в церковних справах він не може нічого змінювати, додавати або відкидати без згоди митрополита. Проте ці правила продиктовані лише для благочестивих господарів. Тому що будь він навіть відступник від віри, його не обмежує жоден закон” [115, с. 179-182].

Окремими прикладами таких свавільних в церковних справах воєвод для Д. Кантеміра, очевидно, служили Ілляш Рареш (1546 – 1551), Якоб Гераклід Деспот Воде (1561 – 1563) та Іоан Воде Лютий (1572 – 1574), які вороже ставилися до Церкви, посягнули на майно монастирів, знущалися з церковнослужителів. Вони залишилися в пам’яті сучасників-літописців “хулителями віри”.

Так, за свідченням літописця Євфимія, воєвода Ілляш Рареш, який “Махуметовь паче изволи законь, зловериемь убо благовърие отвьргъ”, став “въ весемь съпротивльшеся благочъстивъй христианстъй нашей върь и православной. Святця же иконы, образъ Христовъ и пръсвятъй Богородици, и святыхъ вьсѣх, идолы нарицаше, иже нечъстиа идол и другъ дьяволов, священники и диаconi възненавидѣ, мнихи врази и дьяволи нарицааше (...). Повеле же давати и митрополиту и епископом, написа убо и монастири вьси, елико их суть въ Молдовлахии, многъ харч и елико попи и диаconi суть въ молдавскихъ прѣдѣльх. И что много глаголати, вьсѣхъ христианскаа и црѣковнаа въ велицѣхъ мятежи бѣшя” [149, с. 96-97].

За словами хроніста Азарія, Деспот Воде, що покровительствував протестантам, утвердившись при владі, так само “по малъ же съкръвеный ядь и злолютый, его же в сръдци имъше, начят объявити, и въ неправду уклонися, и дани тяжкыя люди насилуя, и о нищих не поболь, и православия христианскаа пръдания ненавидя, ведъше съ собою иновърныхъ съвѣтники, богомръскихъ лотори, смудръствуя бо имъ и самъ, молебници же и монастырие не любля. Сребръныя съсуды и златиу, иже въ иконахъ святыхъ камене чѣстныхъ и бисромъ украшенныхъ, отъ всѣхъ монастырехъ къ себе лукавый събра и сея украшая. Оле, нашей нищете. Другий явися Валтасаръ нравомъ и дѣломъ. Отъ сего убо бысть стенание, плачь и рыдание въсьмъ обыдимымъ и бесъ правды разграбленнымъ” [149, с. 129].

Про господаря Іоана Воде Лютого літописець Г. Уреке свідчить, що він наказав спалити колишнього митрополита Георгія, а монахів, які протестували проти переведення до скарбниці воєводи частини монастирських доходів, саджав до темниць. Митрополит Теофан, з остраху перед його жорстокими вчинками, втік у Трансільванію [272, с. 103]. Намагаючись повернути і покарати втікача, воєвода прохав бана прикордонного трансільванського м. Бистриця зловити або повідомити про місцеперебування монаха на ім'я Теофан, колишнього митрополита та інших трьох ченців, що, прихопивши з собою багато майна у жовтих та інших грошах, втекли з усім тим майном.

Тому, незважаючи на панування в Молдові загального переконання щодо необхідності оберігати господаря, бо він, за словами хроніста М. Костіна, “як ні як від Бога, бо про це і в писанні мовиться”, порушення володарем освячених Церквою норм виправдовувало, на думку Г. Уреке, його усунення і навіть вбивство, як це сталося, приміром, у 1563 р. з “єретиком” Деспотом Воде в Аренах біля Сучави [272, с. 156, 97].

Однак такі воєводи в історії взаємин Молдавської Церкви і держави були, скоріш, винятком, аніж правилом. Переважна більшість господарів залишили по собі добру пам'ять як покровителі православної віри в Молдавській землі [301, с. 229].

Анексія північної частини Молдавського воєводства австрійськими військами восени 1774 р. була неоднозначно сприйнята православним кліром “Горішньої землі”. Радівецький єпископ Досифей Хереску, наприклад, звернувся з посланням до духовенства та мирян, закликаючи їх дякувати Богу за визволення від турецького ярма, і докласти всіх сил до будівництва кращого життя в нових умовах [333, с. 30]. А настоятель Драгомирни Паїсій Величковський, не бажаючи залишатись під владою католицької імперії Габсбургів, до якої перейшла Буковина, переселився у 1775 р. з 350 ченцями монастиря до Молдавії [325, с. 121].

Як відомо, 1(12) жовтня 1777 р. православне духовенство присягнуло в Чернівцях на вірність австрійській імператриці Марії Терезії [533, с. 7, 13-14; 408, с. 37-42]. З цієї нагоди Радівецький єпископ Досифей Хереску навіть здійснив у Троїцькій церкві міста урочисту відправу [533, с. 14].

На початку австрійського правління в Буковині місцева Православна Церква перебувала в юридично невизначеному стані. Користуючись цим, представники Католицької Церкви в Австрії навіть висунули план окатоличення Буковини. Зокрема, папський нунцій у Відні Й. Гарампі звернувся 3 березня 1780 р. до імператриці Марії Терезії з посланням, у якому запропонував після смерті Радівецького владики Досифея призначити на Буковину греко-католицького єпископа та священників. Місцеві жителі буцімто навіть не звернуть увагу на цю підміну, з огляду на схожість православного та уніатського обряду. Однак Надвірна військова рада, до якої імператриця передала цей проект, тверезо розглянувши послання нунція, у своєму відгуку від 16 березня 1780 р., заперечила можливість втілення в життя означеного проекту, оскільки це може викликати сильний спротив місцевого населення. До того ж православний єпископ Досифей був живий-здоровий і скоро померати не збирався [482, с. 204].

20 жовтня 1781 р. було видано патент віротерпимості, що гарантував протестантам та православним вільне проведення релігійних обрядів і до певної міри наділяв їх громадянськими правами. Він увів Православну Церкву краю в правове поле Габсбурзької монархії. 19 червня 1783 р. цісар Йосиф II

оприлюднив так званий “Толеранцпатент”, яким була забезпечена свобода всім віровизнанням [516, с. 208]. Таким чином, Православна Церква Буковини стала законною та увійшла до переліку державних Церков.

Надавши Православній Церкві Буковини законного статусу в державі цісар Йосиф II, діючи в рамках політики освіченого абсолютизму, вирішив секуляризувати церковно-монастирські володіння. Свого часу з пропозиціями такого характеру зверталися до Віденського двору ще генерал-майор Г. фон Сплені та боярин В. Балш. Австрійський канцлер князь Кауніц наклав тоді вето на ці пропозиції, оскільки Оттоманська Порта висловила протидію конфіскації майна монастирів Буковини, ктиторами яких були молдавські воєводи, оскільки це могло ускладнити стосунки з Молдовою [379, с. 403; 197, с. 338-341]. Однак з часом обставини змінилися, і секуляризація стала на часі. Першим поступився державі своїми обширними володіннями Радівецький єпископ. Взамін цього він одержав на своє утримання від цісаря щорічну грошову ренту. Цей приклад змушені були наслідувати також різні монастирі. Хоча настоятелі деяких з них, нехай і формально, опиралися проведенню такого рішення, мотивуючи свою позицію побоюванням прокляття, яке, на їхнє переконання, очікувало всякого, хто покладе руку на фундаційне майно.

У власноручному листі Йосифа II від 19 червня 1783 р. зазначалось, що скорочення і ущільнення монастирських обителей повинно відбуватися лише саме по собі, а їхнє майно забиратиметься адміністрацією до спеціального фонду, з коштів якого будуть утримуватися православний клір та школи. 14 січня 1784 р. для управління Буковинським православним релігійним фондом створено дирекцію маєтків та п’ять господарських управлінь [379, с. 403-404].

Організаційно-адміністративні питання діяльності Православної Церкви краю були врегульовані цісарською “Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” від 29 квітня 1786 р. Відповідно до неї, закрили низку монастирів, проголошувалось створення з церковно-монастирських володінь єдиного єпархіального релігійного фонду для забезпечення потреб церкви і школи, захисником і покровителем якого

оголошувався імператор. За ним також застерігалось право іменувати Буковинського єпархіального єпископа, а парафіяльних священників та протоієреїв іменувала адміністрація Буковини. Для духовенства краю визначалися сталі засоби до існування, воно також наділялося правом реєстрації актів цивільного стану [255, с. 66-67, 75, 90, 121]. Особливий наголос регламент робив на тому, що “священники повинні сумлінно прищеплювати своїм парафіянам обов’язок підкорятися на совість як самому цісарю, так і поставленим від нього властям і законам, що від них виходять, а також оголошувати в церкві для народу урядові приписи” [255, с. 73, 75].

У 1792 р. на теренах імперії Габсбургів православних було заборонено називати “схизматиками” [516, с. 208]. Однак на тлі загалом толерантного розв’язання австрійською владою проблем Православної Церкви на Буковині, в краї траплялись окремі випадки зневажливого ставлення представників адміністрації до православних священників. Це було особливо характерним для домініальних володінь, де клірики ставали жертвами сваволі місцевої влади. Про один із таких випадків, що трапився в с. Довгопілля, поміщик Якоб Ромашкан інформував Чернівецьку консисторію у листі від 23 червня 1799 р.: “Висока Консисторія! Вчора я дізнався від ц. окружного управління, що старший ворнік Флондор зневажив місцевого пароха Василя Тонієвича, коли під час святої літургії зайшов до церкви разом з вояками і взяв його під варту, так залишилися люди без святої літургії на свято Вознесіння Христового, а новонароджені не охрещеними. І під час відправи панахиди та похоронів померлих він знаходився під наглядом варти. Його привезли на суд до Сірету, де я бачив й інших священників, що скаржилися мені, бо до цього часу ще знаходяться під вартою. Я, як посередник, з великою пошаною звертаюся до Вас – Пречесна Консисторія з проханням припинити таке свавілля і покарати старшого ворніка” [96, арк. 1].

Такий новий, не зовсім сприятливий для Православної Церкви курс, розпочався одразу після смерті Йосифа II (1790 р.). Зокрема, рішенням цісаря Франца I від 11 серпня 1805 р. “нормальні і тривіальні” школи на Буковині було підпорядковано римо-католицькій консисторії у Львові. Лише у 1844 р.

єпископові Буковини Євгенію Гакману вдалося домогтися передачі не чисельних православних шкіл під управу православної консисторії в Чернівцях, проте Чернівецький шкільний округ залишався у підпорядкуванні Львова аж до 60-х рр. XIX ст. [322, с. 25]. Ущемлення в ті часи на Буковині прав православних, порівняно з католиками, відзначалося навіть іноземними спостерігачами. Так, російський чернець Парфеній, побувавши на Буковині в 30-х рр. XIX ст., зауважив, що “в Австрії живуть православні у великих утисках, і ще більше хрест свій несуть, ніж греки від турків. Зрештою, гонить та утискає не цісарська влада, але духовна від папи римського” [135, с. 21].

21 грудня 1867 р. було видано основний державний закон про загальні громадянські права для королівств і земель, що мають своє представництво у Віденському парламенті. 14-та стаття цього законодавчого акту гарантувала кожному громадянину повну свободу як стосовно виконання правил того віросповідання, до якого він належить, так і щодо переходу його за своїм розсудом з одного віросповідання в інше. Різниця громадян за віросповіданням не має жодного значення при визначенні їх рівноправності стосовно користування громадянськими і політичними правами. У 15-й статті зазначалося, що кожна дозволена в цій державі Церква або церковна спільнота користується правом здійснювати відкрито публічне богослужіння, самостійно керувати своїми внутрішніми справами та утримувати у своєму віданні усі призначені на предмети культу, просвіти й благодійності установи та фонди, але разом з тим підкоряється і загальним правилам, встановленим державними законами загалом для всяких товариств [325, с. 11; 283, с. 101-102]. Тим самим законом 1867 р. становище православних священиків урівнювалося з духовенством інших віросповідань як стосовно прав та обов'язків, так і у шкільних справах [283, с. 104].

Оцінюючи значення цих конституційних положень для “самостійного життя-буття” Православної Церкви стосовно її внутрішніх справ, парафіяльний завідувач з с. Лука М. Копачук у 1909 р. писав, що “сей закон гарантує нашій церкві так на тепер, як і на далеку будучність самостійне завідуване своїми

внутрішніми справами і своїми маєтками. Отже, самостійне завідуванє чи автономія в церкві є визначена в цитованім законі в двох напрямках, іменно що до внутрішніх справ і що до вдержання в посіданю і завідуваню церковних маєтків” [461, с. 474]

Інший буковинський священик В. Танасійчук, експозит в Мусорівці, висловлюється з меншим оптимізмом щодо реалізації закону 1867 р., а також попередніх цісарських постанов, які врегульовували становище Православної Церкви в краї. У статті “Правне і дійсне положенє православної церкви на Буковині” (1910 р.) він зазначає: “За молдавських часів була наша церква пануючою. По прилученю Буковини до Австрії гарантовано “status quo” правному положеню нашої церкви. Та проте вже в “Регламенті” 1786 р. виразно зазначено, що на Буковині пануючою церквою єсть католицька. Справді нашій церкві полишено єї дотеперішні свободи, лиш тільки усунено єї на ступень другорядної церкви. Хоча конституційний закон 1867 р. арт. XIV декларує свободу совісті, а арт. XV, що кожна церква і релігійна община має право прилюдно відправляти культ. Це конституційне запоручення рівноправності кожному віросповіданню. Перестають існувати конфесії пануючі і другорядні (...). Та як придивимося ближче до дійсності, то побачимо, що вона ще досить далеко від постанов закону” [487, с. 604].

Указ цісаря Франца Йосифа I від 23 січня 1873 р. та повторний від 30 березня 1874 р. про перетворення Буковинського єпископства на Митрополію Буковини й Далмації та призначення для неї митрополита не лише декларує цей акт, але й розкриває державно-церковні відносини в Австро-Угорській імперії та їх бачення австрійським монархом, котрий, як видно з указу, намагався наслідувати у цьому питанні візантійських імператорів. У цісарському указі, зокрема, декларувалось, що “вже від четвертого століття християнські імператори як захисники і покровителі церкви використовували дану їм від Бога владу не лише для блага держави, але також і для сприяння церкві (...). Наслідуючи цьому образу християнських імператорів і ревним прагненням Наших світлих пращурів, і Ми з самого початку Нашого правління зберігали

статути греко-східної церкви у наших державах, захищаючи її усіляких нападів, мали старання про виконання її положень і як кожному, так і єпископству вірної Нам завжди Буковинської області посприяли повним нашим благоволінням та імператорською милістю (...). 16/28 вересня 1864 зробили належні до цього розпорядження (...), щоби після піднесення єпископства Сибінського у митрополію було поставлено на порядок також ієрархічне становище єпископства Чернівецького, то у владному нашому опікуванні Ми маючи намір, виконати також таке саме бажання нашого вірного, греко-східну віру сповідуючого народу в Буковині, і, прийнявши до відома, що вселенські Собори, рівно як церковні кормчі книги, патріарші собори, прийняті до канонів греко-східної церкви постанови імператорів візантійських і давні каноністи цієї церкви одноголосно визнають за правителем землі право установлювати митрополії; потім з огляду на те, що, коли єпископ Буковинський, Євгеній Гакман, котрий зробив подання цієї справи Собору, також церковні положення виконав, але Собор на обговорення справи піти не побажав, що відповідно до правних положень греко-східної церкви Глибока держава як покровитель церкви має звання опікуватися про її благо і зволили привести в порядок нинішні її відносини; і нарешті з огляду на те, що за правом цієї церкви розподіл церковний повинен відповідати державному, і через те внаслідок нового державно-правного перетворення нашої держави відновилася потреба також іншого церковного розділення, – то Ми імператорським нашим рішенням від 11 (23) вересня 1870 р. піднесення Буковинського єпархіального єпископства у дійсну митрополію попередньо схвалили. Для виконання цього і для визначення митрополитського статуту Ми потім визначили єпархіальними єпископствами нової Чернівецької митрополії єпископство Задарське, рівно як і установлене нашим рішенням від 5 (18) листопада 1870 р. єпископство Которське, а опісля рішенням нашим від 23 січня (4 лютого) 1873 р. схвалили: щоби для греко-східних єпископств в Буковині та Далмації встановлена була самостійна, сербській і румунській рівнозначна митрополія, і щоби єпископська церква Буковинська піднесена була до рангу митрополії (...). Однак оскільки іменованій нами Архієпископ і дійсний

митрополит Євгеній Гакман уже дня 26 квітня (8 травня) 1873 р. помер, то Ми для вільного архієпископського і митрополичого престолу в Чернівцях, імператорським нашим рішенням від 13/25 листопада 1873 р. благоволили іменувати греко-східним Архієпископом і дійсним митрополитом Теофіла Бенделлу, консисторського архімандрита й управителя єпископства Буковинського” [213, с. 140- 143].

Характеризуючи досягнення Православної Церкви Буковини після її піднесення до рангу митрополії, греко-католицький священик із Заставни І. Ших у 1876 р. писав у львівському часописі “Руський Сіонь”: “Церква східна у цілому світі не може ся певно похвалити таким священством православним, яке єсть на Буковині, бо воно, маючи тепер університетське виховання, що до просвіти і виховання стоїть, яко світило в світі православному; а навіть російське духовенство, котре в нашому “Слові” було і є так дуже протеговане, не можна щодо просвіти порівняти з буковинським, і Росія перетравить ще багато реформ, заким буде могла собі виховати такий клір як на Буковині. Стан свого розвою має воно завдячити нашому уряду, як також матеріальний свій добробут багатому релігійному фондові, з котрого виховується і оплачується. Воно має протое сильну поруку свого існування і будучини, а маючи всякі потрібні засоби до свого існування, може колись принести для краю і народу щасливішу будучину, як дотепер. Бо є незаперечним, що від духовенства залежить просвіта а з нею і добробут народу. Духовенство кожне в своїм принципі репрезентує два чини, а то учительський і священницький” [514, с. 356].

Однак пільги і привілеї, надані цісарськими указами на папері, в реальній практиці в повному обсязі не виконувалися. Сам факт, що урядовці Буковини, за незначним винятком, були не православного віросповідання обумовлював відсутність щирої підтримки Православної Церкви. Церква та її матеріальні ресурси перебували під жорстким контролем австрійської влади. Наприклад, кореспондент часопису буковинських русофілів “Русская Правда” у номері за 16 (29) жовтня 1910 р. з приводу таких дій австрійської адміністрації повідомляв: “З іншого боку уряд захопив до своїх рук керування православною церквою. Увесь

православний церковний фонд (п'ятсот тисяч моргів церковної землі) в руках уряду, який церковні землі дає у оренду (на політки) жидам, і видає велику частину православного церковного добра на військо, на латинські костели і навіть на жидівські божниці. Владика і консисторія не мають ніякого права мішатися до господарки церковним добром. Але уряд старається також про те, щоб і в чисто духовних справах Владика і консисторські радники не зробили нічого такого, що би не могло не сподобатись латинським ксьондзам, і тому уряд захопив до своїх рук все, так що буковинська православна церква без урядового дозволу і дихати не сміє. Уряд призначає Владика, консисторських радників, настоятеля Чернівецького кафедрального собору, всіх катехитів і там де немає поміщика (дідича) – патрона навіть і сільських священиків. Зрозуміло, що уряд при цьому вибирає не кращих людей, людей сильної волі і чесних, але воно все старається вибрати людей або просто безхарактерних, або слабкої волі” [147, с. 2].

Позбавлена самостійності у вирішенні внутрішніх церковних питань, приміром, скликання Буковинського Церковного Конгресу як представницького органу православних кліриків і мирян краю у 1882 та 1891 рр., що остаточно був розпущений у 1899 р. розпорядженням міністерства віросповідань та освіти, вища ієрархія Буковинсько-Далматинської митрополії, права і привілеї котрої цілком залежали від милості австрійської влади і, в першу чергу, імператора, при всякій нагоді намагалася засвідчити цісарю свою лояльність.

По всіх церквах Чернівецької архієпархії духовенство молилося за здоров'я австрійського імператора та членів правлячої династії Габсбургів. Їх згадували на ектениях під час літургії, а також з нагоди іменин, ювілеїв, хвороби та інших подій. Так, наприклад, 6 (19) листопада 1908 р., з нагоди ювілею правління цісаря Франца Йосифа I, Буковинська консисторія видала циркуляр, у якому зазначалось, що 19 листопада (2 грудня), “в день 60-ти річного ювілею володарювання Його Величності цісаря мають підноситися по всіх церквах та монастирях гарячі молитви до Всемогутнього за здоров'я і продовження життя найлюб'язнішого нашого цісаря” [238, с. 109-110].

З нагоди святкування цього ювілею делегація представників митрополії Буковини й Далмації, на чолі з митрополитом Володимиром фон Рептою та єпископами Никодимом Милашем і Досифеєм Іовичем, побувала на аудієнції в імператора, склавши йому від імені православного кліру митрополії смиренну подяку. У своєму зверненні до цісаря владика Володимир, між іншим, зазначив, що “висловлюючи дяку за благодіяння Вашої Величності, наважуємось просити Вас, сповнені високою шаною, щоб Ваша Величність благоволила вселаскаво прийняти у цей ювілей і з боку кліру православно-східної митрополії Буковини й Далмації якнайсердечніші благопобажання та запевнення, що безперервно будемо старатися виконувати з усіх сил і сумлінно наші повинності відносно Бога, Вашої Величності і високого імператорського дому. А Отця небесного будемо завжди і з глибини душі благодіяти, щоби Ваша Величність прожив аж до крайніх меж людського життя на славу Австрії, на щастя її народів і на благо нашої церкви” [238, с. 121-124].

Проте такі запевняння цісаря у своїй лояльності не завадили митрополиту Володимиру Репті згодом, у жовтні 1914 р., видати, за погодженням з російською окупаційною адміністрацією, циркуляр для духовенства Буковини, в якому священники зобов'язувались правити службу вже “за здоров'я та процвітання найблагочестивішого та найвеличнішого государя, царя російського Миколая Олександровича (...), молитися за те, щоб всеросійське правовірне та боголюбиве військо отримало перемогу”. Окрім того, владика доручав клірикам “у своїх проповідях закликати населення сприймати російську армію та росіян як своїх братів, які прийшли сюди звільнити його від іновірного ярма й утиску, та молитися, щоб воно під могутньою владою російського царя зрослося з великою Росією в одне ціле” [337, с. 13-14]. А з розпадом Австро-Угорщини, наприкінці листопада 1918 р., владика у своєму новому циркулярі уже закликав духовенство “всюди, де у молитві згадується ім'я правителя, відтепер згадувати Його величність короля Румунії Фердинанда і королеву Марію, вписавши їх в диптихи церковні” [241, с. 26].

Саме о тій порі, повертаючись з польського полону до Росії, у Чернівцях побував Волинський архієпископ Євлогій (Георгієвський), який, відвідавши резиденцію Буковинської митрополії та її предстоятеля, дав у своїх спогадах досить влучну характеристику політики Габсбургів щодо православної церкви на Буковині: “Патріарша резиденція в Чернівцях воістину царський палац. Чудові покої: мармурові колони, позолота, килими, картини... Розкіш вишукана і гарна, але... за яку чомусь незручно. Невідповідність територіально малої патріархії і величі патріаршого палацу мене вразила. Вона пояснюється церковною політикою Австрії стосовно православ'я. До однієї мети вона йшла двома шляхами: утискаючи народ, вона намагалася обернути його в католицизм, а присипляючи розкішню православну вищу ієрархію, намагалась загасити її ревність у відстоюванні свого віросповідання. “Живіть магнатами, лише не плутайтесь і не заважайте нам...” – ось позиція австрійської державної влади по відношенню до православних ієрархів” [109, с. 82-96].

Таким чином, підсумовуючи все вищесказане, можна констатувати, що в Молдавському воєводстві Православна Церква посідала панівне становище, підтримувана політично та матеріально на державному рівні. В цьому плані молдавські правителі намагалися наслідувати візантійську модель взаємин церкви і держави.

Перехід північної частини Молдови – Буковини – під владу католицької імперії Габсбургів звів Православну Церкву краю до становища легальної, але другорядної, порівняно з панівним в Австрії римо-католицьким віросповіданням, релігійної організації. Її внутрішнє життя було внормовано австрійськими законами, а майно секуляризоване і віддане до релігійного фонду, яким розпоряджалася держава. Лише запровадження в 1867 р. конституційних свобод у релігійній сфері та піднесення Буковинського єпископства до рангу митрополії сприяли певному піднесенню Православної Церкви в краї. Проте загальне ставлення австрійської влади до православної Буковинсько-Далматинської митрополії в другій половині XIX – на початку XX ст. не було однозначним. Декларовані на папері права та привілеї не завжди належно реалізовувалися у

повсякденній практиці церковно-державних взаємин. Реалії полягали в тому, що австрійська влада, з одного боку, сприяла освіті духовенства, певному покращенню його матеріального стану, а з іншого, цісарська адміністрація позбавила митрополита, який призначався цісарем, самостійності у вирішенні внутрішньо-церковних питань, порядкуванні коштами релігійного фонду. Влада також впливала на добір духовних кадрів, як правило, не беручи до уваги волю і право митрополита, що грубо порушувало традиційні церковні канони та прерогативи. Така залежність православного кліру від держави породжувала у ньому раболіпство перед цісарем і його урядниками.

2.2. Вища православна церковна ієрархія краю: персональний склад, канонічний статус, владні прерогативи, побут

У церковно-адміністративному плані, за свідченням Д. Кантеміра, вся територія Молдавської митрополії поділялася на церковні округи – єпархії. У XV ст. їх було дві – Радівецька та Романська, а наприкінці XVI ст. виникла ще одна єпархія – Гушська [115, с. 179].

Вищі духовно-адміністративні функції в Православній Церкві Молдови належали митрополиту. На це, зокрема, вказує шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, що на початку XVIII ст. кілька років жив у Молдові. У “Короткому описі волостей Молдавії” він констатує, що “головним над церквою по всій країні або першим ієрархом є митрополит, і всі визнають його як головного предстоятеля всієї православної церкви” [178, с. 355].

Офіційний титул молдавського владика звучав як “митрополит Сучавський і всієї землі Молдавської”, “митрополит Сучавський”, “архієпископ і митрополит Сучавський” [369, с. 22; 397, с. 77-78; 274, с. 37].

Спершу резиденція владика знаходилася в монастирі Мірауци. Так, за свідченням переписувача літопису Г. Уреке Місаїла Келугерула, воєвода Олександр Добрий дав митрополиту “престол у святому великому монастирі митрополії в місті Сучаві, біля палати господаря з багатьма селами і вотчинами та декілька волостей в єпархії, яка йому була надана, зробивши його керівником Церкви” [272, с. 31].

Пізніше, після 1522 р., Сучавський владика переселився до нової митрополії в монастирі св. Георгія, який з 1589 р. стали називати Іоан Новий. Як зазначає у своїх “Віршах” митрополит Досифей (Баріле), “її зробив з великим завзяттям” воєвода Богдан [196, с. 527]. У часи воєводи Мирона Барновського-Могили митрополит Анастасій Крїмка, уродженець Сучави, збудував у митрополії еклезіархію [364, с. 42-43].

Офіційно митрополича кафедра знаходилась у Сучаві до 29 березня 1677 р., а не до 1564 р., як вважають окремі дослідники. Ось повідомлення іноземних мандрівників та місіонерів початку – середини XVII ст. Так, анонімний католицький місіонер-італієць у своїй “Короткій реляції про церкву в Молдові”, датованій 1606 р., констатує, що “в Сучаві – великому та залюдненому місті – є дуже давня резиденція не лише господарів Молдови, але і митрополитів, які й нині мають там свою кафедру” [174, с. 336]. Те саме засвідчував у 1608 р. львівський купець-вірменин Симеон Дбір Ленці, описуючи свою подорож до Молдови: “Наступного дня прибув у благословенну Богом Сучаву, престольне місто воєводи Молдавії, а в цей час єпископа вірменського та волоського” [174, с. 345]. Католицький єпископ із Софії Пьетро Бакшич, який побував у Молдові в 1641 р., говорячи про Сучаву, також зазначає, що вона є “чудове місто та столиця цілої Молдови і одночасно резиденція митрополії” [175, с. 238]. Інший католицький місіонер брат Влас Койчевіч, відвідавши у 1661 р. Молдову з апостольською візитацією, засвідчує, що в Сучаві “має резиденцію митрополит православний і ще один вірменський” [177, с. 137].

Варто зауважити, що у XVII ст. молдавський владика перебував переважно при дворі господаря у Ясах, що з 1564 р. стали новою столицею воєводства, а у старій Сучавській митрополії знаходився митрополичий намісник. Про це, серед інших, повідомляє П. Бакшич, констатуючи, що митрополит “увесь час перебуває в Ясах, але його екзарх знаходився не у Ясах, а в Сучаві: сам же владика кожного дня їде в палац воєводи на чорному коні, в чорному одязі, з двома слугами і двома монахами” [175, с. 225-226].

Характерно, що після офіційного перенесення митрополичої резиденції до Яс у 1677 р. молдавські владики й надалі продовжували титулувати себе Сучавськими і Молдавськими митрополитами, вказуючи таким чином на свій генетичний зв'язок зі старою митрополичою кафедрою в Сучаві, колишній столиці всієї Молдавії, про що зауважував ще Д. Кантемір [115, с. 14].

З огляду на те, що молдавські воєводи брали активну участь як у становленні автономної Молдавської митрополії, так у її подальшому церковно-

історичному житті, останні, як вказує господар-просвітитель Д. Кантемір, зазвичай, активно впливали на вибір вигідних собі кандидатів для керівництва Молдавською Церквою [115, с. 178-179]. Це призводило до частоті зміни митрополитів, адже кожний новий господар старався поставити керівником Церкви свою людину.

Як відомо, першим молдавським митрополитом з кафедрою в Сучаві був Йосиф, що походив з роду Мушатинів. Поставлення місцевого ієрарха в митрополити воєводою Петру Мушатом викликало тривалий конфлікт з Константинопольською патріархією, який, однак, вдалося залагодити у 1401 р. після чого Вселенський патріарх визнав обрання Йосифа законним. Його архієрейство тривало до смерті у 1415 р. [287, с. 375-376].

Наступниками Йосифа стали три митрополити-греки – Макарій (1416 – бл. 1428 рр.), Даміан (1437 р.) та Іоакім (1447 р.). Перший і останній були ставлениками візантійських імператорів, а Даміан – Вселенського патріарха [414, с. 340, 342, 345-346; 287, с. 378].

П'ятий Сучавський митрополит Теоктист I (1453 – 1478 рр.) був, як і більшість його наступників, місцевого походження. За словами молдавського літописця XVI ст.: “благословися прѣосвященный митрополить кир Феоктисть старый от архиепископа сръбскаго Кир Никодима” [149, с. 61]. Румунський дослідник М. Пекурарю вважає, що його рукопокладав сербський архієпископ Никодим з м. Іпек (Печ) [414, с. 351].

Після владики Теоктиста митрополичу кафедру в Сучаві займали архієреї: Георгій I (1478 – 1508 рр.), Теоктист II (1508 – 1528 рр.), Калістрат (1528 – 1530 рр.), Теофан I (1530 – 1546 рр.), Григорій I Рошка (1546 – 1551 рр.), Георгій II (1551 – 1552 рр., спалений 1572/74 р.), Георгій II Немцяну (1553 – 1564 рр.), Теофан II (1564 – 1572 рр.), Анастасій (1572 – 1577 рр.), Теофан II вдруге (1578 – 1581 рр.), місцеблюститель Никанор Романський (1581 – 1582 рр.), Теофан II втретє (1582 – 1588 рр.), Георгій III Мовіле (Могила) (1588 – 1591 рр.), Никанор вдруге (1591 – 1594 рр.), Митрофан (1594 – 1595 рр.), Мардарій (1595 р.), Георгій Мовіле вдруге (1595 – 1600 рр.) [287, с. 379; 414, с. 470-471, 473-475, 477-478].

Коли навесні 1600 р. до влади в Молдові прийшов Мігай Вітязул, він поставив митрополитом Тирновського владика Діонісія Раллі Палеолога, який, однак, восени того ж року покинув країну.

На початку XVII – у другій половині XVIII ст. молдавську митрополичу кафедру посідали: Георгій Мовіле втретє (1600 – 1605 рр.), Теодосій Барбовський (1605 – 1608 рр.), Анастасій Крїмка (Крїмкович) (1608 – 1617 рр.), Теофан III (1617 – 1619 рр.), Анастасій Крїмка вдруге (1619 – 1629 рр.), Анастасій, колишній єпископ Радівецький та Романський (1629 – 1632 рр.), Варлаам (1632 – 1635 рр.), Гедеон I (1635 – 1659 рр.), Сава I (1660 – 1664 рр.), Гедеон I вдруге (1664 – 1671 рр.), Досифей Барїле (1671 – 1674 рр.), Теодосій (1674 – 1675 рр.), Досифей вдруге (1675 – 1686 рр.), місцеблюститель Калїстру Вартік (1686 – 1689 рр.), Сава II (1689 – 1701 рр.), Місаїл (1701 – 1708 рр.), Гедеон II (1708 – 1722 рр.), Георгій IV (1722 – 1729 рр.), Антоній (1730 – 1739 рр.). Після виїзду в 1739 р. до Росії митрополита Антонія, який посїв кафедру в Чернігові, Молдавським владикою став грек Никифор, колишній Сїбїський митрополит. У 1750 р. його змінив Яків Путняну. У лютому 1760 р. він пішов на покій до монастиря Путна, а митрополитом став Гавриїл Каллімахі, брат воєводи Іоана Теодора Каллімахі [287, с. 379-381; 414, с. 181; 415, с. 6-8, 17, 95-96, 104-105, 109-110, 341-346, 348].

У церковно-адміністративному підпорядкуванні у митрополита Сучавського і Молдавського перебував єпископ Радівецький. Він, так само як і Романський та Гушський владика, був єпархіальним архієреєм. До його єпархіального округу – єпископства – входили чотири волості Горішньої землі: Чернівецька, частина Сучавської, Дорохойська та Хотинська. Канонічна юрисдикція Радівецького єпископа почала поширюватися на ці території ще в XV ст. Це єпископство з незначними територіальними змінами збереглося до останньої чверті XVIII ст., поки не було трансформоване у Буковинську єпархію Карловицької митрополії.

Офіційних згадок про Радівецьких владик до останньої чверті XV ст. не збереглося, хоча за літописними даними Радівецьке єпископство разом з Романським було засноване молдавським воєводою Олександром Добрим ще у

1402 р. [272, с. 31]. Натомість з пом'яника Радівецького єпископства, який зберігся в копії 1780 р. з більш давнього списку, серед перших його владик згадуються: Миколай, Стефан, Йосиф, Лаврентій, Григорій, Сава та Геласій. На думку румунського дослідника М. Пекурарю, Миколай і Стефан були архієреями в часи Богдана I та Лацку [414, с. 368]. Можливо, що вони виконували функції митрополитів, оскільки в одному пізнішому документі, виданому воєводою Штефаном Великим у 1479 р., єпархія в Радівцях названа господарем “наша митрополія”, а владика – лише єпископом [206, с. 230].

Перша документальна згадка про Радівецьке єпископство належить до 1413 р., коли донька воєводи Лацку княгиня Анастасія подарувала церкві св. Миколая в Радівцях село Великий Кіцмань з присілками [369, с. 30; 414, с. 369]. У 1479 та 1503 рр. це дарування підтвердив господар Штефан Великий [206, с. 225]. Першим відомим з офіційних грамот Радівецьким єпископом був Іоанікій, згаданий у дарчій грамоті Штефана Великого монастирю Путна, датованій 25 квітня 1472 р. [414, с. 369-370].

Після смерті у 1504 р. владика Іоанікія, єпископську кафедру у Радівцях впродовж наступних трьох століть посідали: Пахомій (1504 – 1522 рр.), Теофан I (1528 – 1530 рр., потім митрополит), Теодосій (1530 – бл. 1550 рр.), Митрофан (бл. 1550 – бл. 1552 рр.), Георгій (1552 – 1558), Єфтимій (1558 – бл. 1561), Димитрій (бл. 1561 – бл. 1564 рр.), Ісая (1564 – 1577 рр.), Георгій Мовіле (1577 – 1588 рр., потім митрополит), Гедеон (1588 – 1591 рр.), Мардарій (1591 – 1595 рр., потім митрополит), Амфілохій (1595 – 1598 рр.), Теодосій Барбовський (1598 – 1600 рр.), Анастасій Крїмка (1600 р., згодом митрополит), Теодосій Барбовський вдруге (1600 – 1605 рр., пізніше митрополит), Іоан (1605 – 1608 рр.), Єфрем (1608 – 1613 рр.), Атанасій (1613 – 1616 рр., згодом митрополит), Єфрем вдруге (1616 – 1623), Євлогій (1623 – 1627 рр.), Діонісій (1627 – 1629), Євлогій вдруге (1628 – 1639), Анастасій (1639 – 1644 рр.), Стефан (1644 – 1646 рр.), Теофан II (1646 – 1651 рр.), Іорест (1651 – 1656 рр.), Сава (1656 – 1658 рр., згодом митрополит), Теофан III (1658 – 1666 рр.), Серафим (1667 – 1669 рр.), Теодосій (1669 – 1671 рр.), Серафим вдруге (1671 – 1685 рр.), Місаїл I (1685 – 1689 рр.,

згодом митрополит), Лаврентій (1689 – 1702 рр.), Миколай Василевич (1691, неканонічний у вигнанні), Гедеон (1701 – 1708 рр., потім митрополит), Калістру (1708 – 1728 рр.), Антоній (1728 – 1729 рр., потім митрополит), Місаял II (1729 – 1735 рр.), Варлаам (1735 – 1745 рр.), Яків Путняну (1745 – 1750 рр., потім митрополит), Досифей Хереску (1750 – 1781 рр., з 1782 р. єпископ Буковини з резиденцією в Чернівцях) [369, с. 39 - 127; 274, с. 88-93; 414, с. 368-370, 489-494; 415, с. 116-120, 356-357, 464-465].

До кінця XVII ст. в акті обрання кандидата у владики брали участь господар, придворні сановники, архієреї, клірики, ченці. На цьому, приміром, наголошується у записці анонімного католицького місіонера (1691 р.), який свідчить, що жителі Молдавії “вибрали одного главу Церкви і він є цілком авторитетний в духовній сфері, тому що його іменування залежить, окрім волі господаря, від єпископів та інших кліриків з країни” [177, с. 396].

У XVIII ст. роль воєводи у цьому процесі почала все більше зростати. Зрештою, це природньо для володарів Молдови, особливо фанаріотів, що були ретельними послідовниками візантінізму як симфонічної системи співпраці держави та Церкви.

Визначений владикою кандидат, якщо він уже мав сан єпископа, після обряду зведення потребував лише інтронізації, щоби по праву зайняти кафедру. Якщо він ще не був посвячений у єпископи, то спершу хіротонізувався в архієреї іншими владиками, яких, відповідно до 1-го правила святих Апостолів, повинно бути два або три, і лише опісля зводився на кафедру, оскільки, згідно з канонами, архієрейський престол належить лише єпископу [142, с. 45]. Причому, 17-те правило помісного Константинопольського двократного собору (861 р.) обумовлювало, що перед хіротонією кандидат у владики, якщо був мирянином чи звичайним монахом, повинен був поступово пройти всі ступені священства [143, с. 313].

Перед хіротонією іменованій владики входив до вівтаря церкви, облачався в архієрейську одягу, окрім омофора, який був відзнакою архієрея, і ставав перед всіма присутніми для виголошення сповідання віри. Окрім того, він подавав

власноруч написану грамоту – “іпоксіфос”. Зразком подібного документа може служити грамота ієромонаха Анастасія Крїмки, власноручно написана ним у 1600 р. з нагоди іменування в єпископи Радівецькі, у якій, зокрема, зазначалось: “Блговърному гсдну Іо Михаїлу воєвод и бгмь вьнчанному сну его Іо Николау воевод, и никогда съпротивно ни ослушанно бывати ми, ну от вьсего срдца и от вьсеу дшеу възлюбити их о вьсем животь моем; и еще къ симже послъдованіи и послушаніи еже къ прьосщенному гсдну и влдка митрополиту стьи митрополіи Сучавстьи и вьсеи Молдавіи, Квр Дионисиу, обьщау ся съ страхом бжіем и блгостіу бжствноу и истинным разумом, вьрученное мнъ стадо добрь паствити и справити от вьського лукавствіа, чста себе съблжости вьсеу силоу своеу, ешеже паки сим сьмотреніем еж отба пріяхом, очищау ся симонова сьгрьшеніа еж о мьздь, яко ни прожде рукоположеніи, ну ни по херотоніи коеу либо хитростіу и непщеваніем обьщах; къ вьсьм же послъдованіи и послушаніи обещау ся съ страхом бжіим не творити ми ничтож по нужди, ни от црсаго и кнъзствьнаго страха, аще и сьмртіу прьятят, ну ни по пріятію мьзды от кого либо; ни кромь вьрученное ми влдчство вь тужних же дризнути о рукоположеніи, без повльніа митрополитові, не течія азь не наземних и без податель, ну и же къ мнъ приобщеніи таковыи, иаще не изволь сице не крѣмбня пасти хва стада, лишен буду сана свого, явь бо ко и сами тоуне пріяхом. Списана же быша сіа рукоу моеу Анастасіе, млстию Бію ипоксифіу стни епскпіи радовстьи, в лто зри (7108=1600), и ендикта гі, мсца юніе фі, на памят стго апсла Іуда брата гнь” [246, с. 216-217].

Кандидатами у владики були винятково представники чорного духовенства. Єпископами, зазвичай, ставали ігумени великих монастирів, а митрополитами – єпископи Романський або Радівецький. Так, приміром, з ченців, що прийняли постриг у монастирі Путна, походило шість Сучавських і Молдавських митрополитів та дев’ять Радівецьких єпископів.

Про порядок, а також звичаї обрання та поставлення господарем митрополита або єпископа в Молдові довідуємося з опису другого логофета Георгакі, який він склав у 1762 р. За свідченням цього придворного урядника, “у

випадку смерті митрополита чи єпископа, коли митрополія або єпископія залишилися вдовими”, то в Молдавії “існував старий звичай, що єпископа Романського посвятити у митрополити, єпископа Радівецького піднести на кафедру у Романі, а Гушського єпископа поставити на кафедру в Радівцях. Натомість на престол у Гуші звести іншого, обраного собором. Однак віднедавна цей звичай змінився, і відтепер все залежить від волі господарів” [196, с. 325].

Саму процедуру виборів Георгакі описує так: “Митрополит або єпископ, дає письмовий паретесис до рук другого логофета чи до іншого вищого чину, той віддає його до рук господаря. Господар, коли всі бояри зібрані в спатарії, каже їм, що митрополит або єпископ зробив паретисис на свою єпархію і той паретисис віддає господар до рук Великого логофета, щоб той поставив її до книги записів митрополії (раніше цієї книги не було, але запровадили від Костянтина Воде Раковіце). І щоб той паретисис ніхто не брав з книги записів господар ставить на неї печатку в чотирьох місцях своєю печаткою з твердим воском, а навпроти цих печаток записується, що є необхідність у новому пастирі. І тоді господар наказує зробити вибори: якщо призначають митрополита за допомогою церковного та політичного собору – вибір робиться з єпископів країни, а коли призначають єпископа за допомогою собору – обирають з ігуменів монастирів країни – і той кого обрали з ігуменів, митрополит наказує, щоб відправити йому літургію у найбільшій церкві, де був присутній і господар. А потім його кличе другий логофет, і він веде його на зустріч з господарем з певними поклонами” [196, с. 326].

За словами логофета, “обраного за допомогою і сприяння собору з-поміж інших єпископа викликає спершу до себе господар, запрошуючи його стати опікуном та пастирем стада Христового. Йдучи до господаря, він несе йому, за звичаєм, поклін, тобто червоний килим, каву та цукор. Потім у зазначений день посилає господар логофета з каретою воеводи, привозить його до палацу господаря, і, заходячи до малого Дивану, підходить до нього Великий постельник з посохом та логофет і запрошують того від господаря до спатарії, де були і всі інші бояри. Господар сидить на троні. Великий логофет тримає в своїх

руках мантию, а коли немає Великого логофета її тримає другий логофет. Великий вистернік, беручи її з рук великого логофета, одягає на митрополита. Господар, що без шапки піднімається на ноги, тримає посох у правій руці. Митрополит підходить до господаря і господарь подає йому потир, цілує йому руку, а митрополит осіняє хрестом господаря, після чого бере посох, стоячи перед господарем, висловлює йому подяку. Далі п'ють каву, а коли після кави виходить від воєводи, господар наказує Великому логофету, Великому постельнику з постельниками, другому логофету, великому вамешу та іншим боярам відвезти його до митрополії. Великий постельник йде перед ним з посохом і проводить його, аж поки той не сяде в карету.

Коли він виходить з воріт двору, починають бити в усі дзвони у монастирях та церквах; далі заходить до церкви митрополії під спів аксіона, де знаходяться єпископи та інші архієреї й ігумени, які піднімають його на трон” [196, с. 325].

Георгакі констатує, що у день посвяти кандидата в єпископи “Великий вистернік піклується про те, щоб наказати логофету скарбниці зробити три крісла; двоє більших, і одне менше, які прибирають червоною тканиною середньої якості і ставлять посеред церкви. На них сідають митрополит та господар, кладучи ноги на стільчики-підставки. Митрополит, одягнений у всю архієрейську одягу, сидить праворуч, господар – ліворуч, а на третьому кріслі сидить один з єпископів країни або якийсь інший архієрей, одягнений у все своє облачення. Отже, після доксології приносять з вітваря іпоксіфос. Його через царські врата виносить протопоп або якась достойна особа з ігуменів і підносить до митрополита. Після поставлення стелять орелець посеред церкви – головою на схід і хвостом на захід. Потім обраний стає на нього, повертається обличчям до митрополита й каже: “(такий-то) з волі Божої іпоксіфос пресвятого та Божого єпископства (такого-то) моєю рукою написане православне визнання”. Після цього здійснюють іншу частину посвячення, за канонами святої церкви; і одразу ж починається св. Літургія, і при цьому посвячення переходить до свого останнього етапу.

По св. літургії господар, виходячи з церкви разом з митрополитом, іншими архієреями та всіма боярами, йде до спатарії за звичаєм. Новий єпископ – одягнений у мантию та з посохом у руці. Зайшовши до спатарії, всі встають, а потім за всіма звичаями п'ють каву. Коли владика виходив, йому, за звичаєм, готували воєводського коня, покритого білою попоною” [196, с. 326-327].

Показовим прикладом виборів на вакантне місце єпископа може слугувати обрання архієрея для Романської єпархії у 1769 р., описане в кондиці Яської митрополії. У ній повідомляється, що після смерті 15 січня 1769 р. Романського єпископа Іоанікія на єпископську кафедру був обраний ієромонах Леон Геука з Яської митрополії, який прийняв чернечий постриг у монастирі Путна.

За свідченням кондики, церемонія обрання відбулася 2 лютого 1769 р. у монастирі Голія у Ясах, тодішній резиденції Молдавського митрополита Гавриїла Каллімахі. Попередньо, з дозволу воєводи Молдови Іоана Григорія Каллімахі, був затверджений список із трьох кандидатур – Леона, а також ієромонахів Антонія – із Молдовиці та Веніаміна – із Солки. У результаті виборів єпископом Романським став Леон. Ієромонах Антоній, ігумен Молдовиці, був призначений другим намісником митрополії, а ієромонах Веніамін став проігуменом Солки [428, с. 143].

З джерел відомо, що владні прерогативи глави Молдавської Церкви обмежувалися хіротонією єпархіальних єпископів, участю у воєводському суді, проведенні канонічних оглядів церков. Зокрема, щодо прав митрополита стосовно молдавського єпископата колишній воєвода Д. Кантемір зауважує, що митрополит лише висвячує своїх єпископів, але не може затверджувати або позбавляти їх сану. Це право належало господарю [115, с. 181-182]. Перелічуючи прерогативи митрополита, екс-воєвода констатує, що “митрополит, який як вірний пастир і невпинний раб Господа свого, відвідує підлеглі йому храми, посвячує єпископів хоча і не досвідчених в науках, але сповнених святого духу і не упускає нічого з того, що може сприяти духовній поживі і порядку його пастви” [115, с. 179]. Він також бере участь у судочинстві, підтверджуючи або заперечуючи вирок господаря [115, с. 182].

На своє утримання митрополит, за свідченням Д. Кантеміра, “отримує від кожного священика своєї єпархії щорічно данину в двісті аспр, а також по лисячій або кунячій шкурі і нічого, окрім цього, вимагати не може. Також немає ніяких надходжень від єпископів, крім випадків, коли вони самі, за власним бажанням, подарують йому що-небудь. Такі ж доходи збирають єпископи в своїх єпархіях” [115, с. 183].

Сучасник Д. Кантеміра, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель зазначає, що над протопопами і монахами були владики. За його словами, єпископи “висвячують всіх священиків, протопопів, монахів та черниць і отримують від них прибутки, разом з іншим добром” [178, с. 355].

Д. Кантемір дещо більше конкретизує владні прерогативи єпархіальних архієреїв на місцях, констатує, що “єпископи виконують обов'язок в своїх єпархіях вільно, затверджують підлеглих їм священиків, і, якщо останні скоюють яку-небудь провину, без жодної перешкоди з чиеї б то не було сторони, позбавляють їх права священного; але не мають право затверджувати або усувати настоятелів монастирів та архімандритів, оскільки вони підлягають лише суду господаря. За малу провину кожний отримує покарання від свого безпосереднього начальника: дякони – від священиків, священики – від протопопів, ієромонахи та монахи – від своїх настоятелів або архімандритів, протопопи, настоятелі й архімандрити – від своїх єпископів, єпископи – від митрополита (...). За більш важкі злочини, які повинні спокутуватися смертю або ж позбавленням священного сану, підлягають суду єпископів лише прості священики, ієромонахи та ченці. Настоятелі ж монастирів, архімандрити та єпископи можуть бути покарані лише господарем. Проте у єпископа є один обов'язок: якщо хто-небудь з духовенства, кого господар вилучив із свого духовного суду, вчинить що-небудь осоружне церковним правилам або образливе для них, то він представляє цю справу письмово митрополиту, який, на підставі донесення єпископа, робить подання господарю” [115, с. 182-183].

Більшість Сучавських митрополитів та Радівецьких єпископів займали активну громадську позицію, були порадиниками та наставниками воєвод,

очолювали дипломатичні місії до різних країн, сприяли будівництву храмів і монастирів, їх оздобленню та обдаруванню маєтками, переписували книги, відкривали друкарні, лікарні і школи.

Після того, як восени 1774 р. північно-молдавські волості були анексовані імперією Габсбургів, голова австрійської військової адміністрації щойно створеного з цих земель Буковинського дистрикту генерал-майор Г. фон Сплєні так описував персональний склад місцевої православної церковної ієрархії: “Тутешній клір складається з одного митрополита, який перебуває в Ясах, одного єпископа, що має престол у Радівцях, одного дьяка або суфрагана яського митрополита, що живе в Сучаві (...). Крім них у монастирі Путна живе старий митрополит, який не займається ні духовними, ні світськими справами. Також в Бурдюженах, недалеко від Сучави, перебуває православний єпископ без дієцезу” [152, с. 39-40]. Австрійський генерал досить точно перелічив церковних ієрархів тодішньої Буковини. Уточнення вимагає лише місцеперебування митрополичого намісника – суфрагана, який перебував тоді не в самій Сучаві, як стверджує Г. Сплєні, а у монастирі Солка, що засвідчує перепис населення Буковини 1775 р., зроблений за наказом генерала [270, с. 264].

Сплєні також зауважує, що “духовенство не підлягає світській юрисдикції ні в духовних, ні в громадських справах. Воно в обох випадках скаржитись господарю, який потім пересилає справу відповідному єпископу для розгляду. І тільки коли якусь сторону єпископський вирок не задовольняє, вона може апелювати до воєводи, який передає справу дивану під головуванням митрополита для розслідування і прийняття остаточного рішення” [152, с. 41]. Генерал констатує, що під час розгляду заплутаних справ митрополит “використовував збірник законів, що носив назву Молдавські правила. Норми, викладені в цій книзі, виходили з церковних звичаїв” [152, с. 39]. Говорячи про побут кліриків, Сплєні свідчить, що “духовні й світські стани тут взагалі не привчені до розкоші” [152, с. 33].

Коли у 1781 р. Радівецький владика Досифей Хереску вийшов з-під юрисдикції Молдавського митрополита і став єпископом всієї Буковини, його

кафедру у 1782 р. було перенесено з Радівців до Чернівців, але свій канонічний титул єпископ “Радівецький” він зберігав ще тривалий час [274, с. 88; 297, с. 11]. На це, зокрема, вказував, відвідавши у 1788 р. колишню єпископську резиденцію в Радівцях, австрійський натураліст Б. Гаке: “Містечко ніяке, як вважає Сульцер, складається лише з декількох будинків та головної єпископської церкви краю, лежить у дещо заболоченій рівнині. Маленька незначна церква оточена окружною стіною, в цьому місці також знаходиться квартира єпископа, котра таким чином, як і загалом всі півмісяцем розташовані будинки грецького духовенства, є жалюгідна. Єпископ, який тут тепер більше не мешкає, а у Чернівцях, тримає службовця з кількома православними священниками, котрі тут все виконують” [244, с. 104].

12 серпня 1781 р. було утворено Буковинську консисторію, головування у якій покладалося на єпископа [264, с. 4]. Її склад та прерогативи були врегульовані “Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” (1786 р.). Відповідно до цього регламенту, вище керівництво єпархіальними справами здійснював єпархіальний єпископ через консисторію, головою якої він був. Окрім головуючого, консисторія складалася з архімандрита, який був заступником владики, а також одного з ігуменів монастирів, одного протоієрея, двох священників із парафіяльного духовенства. Постановою визначався також штат діловодів та допоміжних службовців у складі: актуарія, що був світською особою, двох молдавськомовних та двох німецькомовних канцеляристів, одного канцелярського служителя, одного опалювача, одного пішого та одного кінного розсильного.

Єпископ та консисторія наділялися правом вирішення внутрішніх та судових справ в межах своєї єпархії. Непорозуміння в питаннях віри наказувалось подавати на розгляд Карловицькому митрополиту, під юрисдикцією якого перебував Буковинський єпископ. Йому ж, як вищій інстанції, духовні особи повинні були подавати апеляції на судові рішення єпархіального архієрея та консисторії.

Обрання та призначення духовних членів консисторії належало до компетенції єпархіального єпископа, але він повинен був погодити це з місцевою адміністрацією. В разі недосягнутої згоди справу слід було подавати на розгляд цісаря. Членам та службовцям консисторії з релігійного фонду визначалось утримання в таких розмірах: єпископу – 6000 флоринів, архімандриту – 2400 фл., ігумену – 100 фл. (окрім платні як настоятелю монастиря в сумі 460 фл.), протоієреям і священикам – 300 фл. кожному [255, с. 107, 117, 120-122]. Варто відзначити, що єпископ Досифей Хереску, окрім визначених регламентом 6000 фл. на рік, отримував ще 2000 фл. від цісаря як відшкодування за секуляризовані маєтки колишнього Радівецького єпископства [485, с. 49]. Єпископу також належала оплата за виконуваним ним духовні функції й треби: 1) за рукопокладення в священики та видання грамоти про посвяту і поставлення на парафію – 50 фл.; 2) зі священиків – 3 крони на рік від кожного будинку в парафії; 3) за посвяту церкви і видачу про це свідоцтва – 39 фл.; 4) за посвячення престолу або антимінсу – 13 фл.; 5) за свідоцтво про посвячення кладовища без церкви – 3 фл.; 6) за відпускну молитву по усопших – 13 фл. [199, с. 12].

Після владики Досифея Хереску, який помер у 1789 р., єпископами Буковини були: Даниїл (в миру – Михаїл) Влахович (1789 – 1822 рр.), серб зі Славонії; Ісая (в миру – Іоан) Георгійович Балашескул (1823 – 1834 рр.), уродженець с. Путна; Євгеній (в миру – Євфимій) Гакман (1835 – 1873 рр.), походив з с. Васловівці, 23 січня 1873 р. іменованій митрополитом Буковини і Далмації [411, с. 2-123; 264, с. 14-17].

За резиденцію православних владик Буковини у кінці XVIII – середині XIX ст. служила невелика мурована єпископська палата, споруджена ще у 1782 – 1783 рр. Зводили її нашвидкуруч, тому вже через кілька років по завершенню будівництва споруду вразив “літаючий грибок”, і вже у 1790 р. частина будинку завалилася [400, с. 252-253]. Цісар Франц I, який відвідав цю будівлю у 1817 р., описував її так: “Резиденція грецького єпископа, на краю сідловини біля постійного будинку, знаходиться між садом і розкиданими будинками. Вона складається з одноповерхової будівлі з чотирикутним двором, з відкритим

входом всередину двору. Ми зайшли через сходи в будівлю праворуч, де знадиться маленька церква з іконостасом та вівтарем в церкві єпископа, де були присутні з благоговінням його юні клірики. Далі є в будинку консисторська канцелярія та добра кімната, помешкання єпископа, з одною залогою і кімнатою, не дуже гарною. У іншій частині будівлі живе архімандрит і знаходиться маленька бібліотека. Перед своїм помешканням єпископ має сад. Далі були дві шкільні кімнати для кліриків, невеликі з акуратними лавками” [200, с. 449].

У другій половині ХІХ ст. діяльність Буковинської консисторії регулювалася статутом, затвердженим цісарським указом 1869 року. Відповідно до нього, консисторія складалася з голови – архієрея, консисторського архімандрита, протопресвітера кафедральної церкви, чотирьох дійсних радників (економа, скенофілакса, хартофілакса, протекдікома) та двох почесних засідателів консисторії. Консисторська канцелярія мала у своєму штаті секретаря, актуарія, трьох офіціалів і двох акцесистів. Члени консисторії призначалися цісарською владою.

Статут відносив до компетенції консисторії такі питання, як управління та розпорядження церковним майном, справи щодо монастирів і духовних навчальних закладів, зовнішнього богослужіння (скенофілакція), персонального складу та законодавства (хартофілакція), церковного благочестя і суду (протекдикат), кафедрального протопресвітеріату. Збиралася консисторія, зазвичай, два рази на тиждень у призначені архієреєм дні [159, с. 29-31; 325, с. 67-71].

Хіротонія Буковинських єпископів до піднесення єпархії Буковини у ранг митрополії здійснювалася в Карловіцах. Наступник першого архієпископа та митрополита Буковини і Далмації Євгенія Гакмана, що помер невдовзі після іменування, консисторський архімандрит Теофіл (в миру Темістокл) Бенделла, народжений у Чернівцях, через відсутність у новоствореній Буковинсько-Далматинській митрополії мінімального кворуму з 2-х архієреїв був рукопокладений 21 квітня 1874 р. в Сібіу (Германштадті). У подальшому, всі наступні митрополити: Теоктист (в миру – Теодор) Блажевич (1874 – 1875 рр.),

народився в с. Тішеуць; Сильвестр (в миру – Самуїл) Морарю-Андрієвич (1880 – 1895 рр.), походив з Мітока-Драгомирни; Аркадій (в миру – Олександр) Чуперкович (1896 – 1902 рр.), народився в Кимпулунзі; Володимир (в миру – Василій) фон Репта (1902 – 1924 рр.), народжений в с. Руський Банилів – рукопокладались архієреями митрополії у Відні або Чернівцях [411, с. 124-173; 416, с. 186-190; 264, с. 17-20, 22-23; 230, с. 22].

Головним духовним керівним органом Буковинсько-Далматинської митрополії був Синод, який складався з її правлячих архієреїв: архієпископа і митрополита Буковини та Далмації, а також єпископів Далматинського та Боко-Которського. До їхньої компетенції належали справи церковного управління та суду. Відповідно до статуту, засідання Синоду повинно було скликатися не менше одного разу на рік або в разі потреби [324, с. 101-104].

Процедура обрядового поставлення призначеного цісарським указом на митрополічу кафедру Буковини і Далмації кандидата складалася з іменування, хіротонії та інсталяції в кафедральній церкві. Наприклад, у консисторському циркулярі, виданому з приводу рукопокладення у митрополита архімандрита Сильвестра Морарю-Андрієвича в 1880 р., зазначалося: “Преосвященний архієпископ і митрополит Сильвестр повідомили своїм посланням від 7 (19) квітня ц. р. Ч.21 через архієпископську консисторію, як з Божою поміччю здійснено рукопокладення їх високопреосвященства в архієрея, архієпископа і митрополита через преосвященних єпископів та членів святого Синоду провінційного в церкві Св. Трійці у Відні в неділю 6 (18) квітня ц. р. і по відправленні деяких необхідних дій від’їдуть їх високопреосвященство з Відня в суботу 12 (25) квітня ц. р., щоби з допомогою Всевишнього в неділю 13 (25) квітня ц. р. прибути у Чернівці, маючи на увазі урочисте відзначення введення в посаду та зведення на престол архієрейський в неділю по Воскресінню дня 27 квітня (9 травня) ц. р. І нехай відповідно до циркуляру консисторського від 10 (22) березня ц. р. Ч.1233 наказуємо, щоби віднині згадувати архієпископа і митрополита Сильвестра при святих літургіях та інших молитвах за звичайним статутом церковним” [218, с. 21].

При посвященні архієрея владики, що здійснювали цей акт, надавали йому Синодальну грамоту. Зразком такого документа може служити Синодальна грамота, надана 16 (28) травня 1877 р. у Відні єпископами Боко-Которським Герасимом та Далматинським Стефаном митрополиту Теоктисту Блажевичу з нагоди його хіротонії в архієреї. На початку грамоти вказується, зокрема, на походження архієрейської благодаті від св. апостолів: “Иже во ведение огненных языков с небесе низпосла пресвятаго Духа на святыя свои ученики Апостолы, Христос истинный Бог наш, установи законом во святой своей церкви степенна и чины, во первых чин апостолов, епископов и пастырей, от них же наследствием непрерывным одне от других даже до сего дня во Церкви Божой правители и пастори тогож стада Христова бывше” [215, с. 46].

Далі в грамоті йдеться, власне, про сам акт іменування та посвячення Теоктиста в митрополита: “Тако и Мы тогоже дара и власти причастником бывшее, посвящати рукоположением и возвышати степенна священства и архиерейства иже представляется со свидетельствами достоверными о достоинстве и званию, и о избранию и наименованию их по законе на степенна священства новаго завета, и пришед приподобный архимандрит консисториальный господин Теоктист Блажевич, егоже присветлейший наш император Франц Иосиф I всемилостивейше благоизволили височайшим решением 22 марта 1877 года наименовати во Архиепископа и Митрополита Буковины и Далмации, и просиве во имя свое якоже и помянутой епархии рукоположение и посвящение во Архиерея , Архиепископа и Митрополита по синодальном испытанию Его исповедания веры и жизни христианской, якоже звания и достоїнства душевного и телесного, после решения синодального обряда, храма Сошествия святого Духа из Видня дня 15 (27) Мая 1877 рукоположением нашим призвести преподобного архимандрита во епископа, архиепископа и митрополита Буковины и Далмации. Сего ради преосвященный Архиепископ и Митрополит Теоктист Блажевич нашим рукоположением и действием Святого Духа причасником стался быти дара и достоїнства архиерейскаго, якоже и власти, повершати исполнено всякое действие

Божественное, иже принадлежит власти Архиепископской и Митрополитской по законам и установлениях святца православныя, соборныя церкви, на созидание стада своего словесного и обещаяще убо преосвященного Теоктиста яко Архиепископа и Митрополита Буковины и Далмации всех православных христиан помянутой епархии и любовью приглашаем по чину и степени достоинства, Его преосвященство почитать и подчиняться ему во всех действиях спасительных, якоже подобает учеником пред учителем и стаду духовному пред пастирем, иже есть по образу началопастыря, Господа нашего Иисуса Христа” [215, с. 46-47].

Характерні особливості інсталяції митрополита на кафедру можна простежити на прикладі зведення на митрополичий престол в Чернівцях вікарія Буковинської консисторії владика Володимира фон Репти, який ще 1899 р. був рукопокладений митрополитом Аркадієм Чуперковичем та єпископом Никодимом Милашем в Чернівецькому кафедральному соборі в єпископи з почесним титулом “Радівецький”. Як зазначає Г. Воскресенський, після призначення 4 жовтня 1902 р. в митрополити новопризначений глава митрополії представився у Відні австрійському цісарю і вручив йому письмову присягу на вірність імператору та законам країни. 5 листопада 1902 р. прибув до Чернівців і був урочисто зустрінутий адміністрацією краю на чолі з президентом, міськими властями, представниками православної спільноти та різними корпораціями. 10 листопада відбулась інтронізація митрополита Володимира. Про початок урочистостей сповістили о 5-й годині биттям у дзвони в усіх церквах міста та 42-ма пострілами з гармат. О восьмій годині до кафедральної церкви прибув батальйон 41-го піхотного полку та музиканти. У 8 ½ (8.30. – М. Ч.) Володимир з духовенством прибув до собору, облачився. Після цього почався акт інсталяції. Було прочитано 3-ма мовами грамоту цісаря, і намісник Бургіньон оголосив про призначення митрополита. Хор заспівав “Многая лета”, а потім – гімн. Завершення інтронізації сповістили дзвони та постріли. Після поздоровлення відбулася св. літургія, яку відправив митрополит у співслужінні 12-ти

священиків. Відправа здійснювалась частково румунською, частково – слов'янською мовами. По закінченні служби всі направилися по домівках.

О 2-й годині відбулася передача темпоралій імператорським комісаром у присутності представників влади та церковних патронів. А о 4-й годині в Синодальній залі резиденції було дано святковий обід на 300 персон [283, с. 71-72].

Принагідно варто відзначити, що тоді Буковинські владика вже кілька десятиліть поспіль мешкали у новій розкішній митрополичій резиденції. Її будівництво розпочалося ще у 1864 р., а завершилося 1882 року. Проект митрополичого комплексу розробив відомий архітектор чех Й. Главка. Загальна вартість будови обійшлася релігійному фондові у 1830000 фл. Резиденція складалась із трьох будівель: розташованого праворуч корпусу “Монастиря” з вежею, у якому мешкали клірики та ченці митрополичої каплиці, а також знаходилась школа церковних співаків; ліворуч розміщено споруду богословського факультету з семінарською церквою Трьох Святителів; в центрі, у глибині між цими двома корпусами, розташовувалася, власне, митрополича палата з каплицею св. Іоана Сучавського [423, с. 11-13].

Митрополичий комплекс вражав сучасників своєю монументальністю та убранством. Наприклад, польський ксьондз Ян Бадені, відвідавши цю споруду у 1892 р., сповнений вражень, згодом писав: “Справді це маленька держава, словом “резиденція”! Веде до неї вулиця Резиденції; оточують навколо вулиці Домнік і Семінарська; і не даремно мають вони такі назви: раз у раз висуваються з головної брами чорні вбрання, поважні сиві бороди архімандритів; то знову чорні, короткі ще борідки і вуса молодих семінаристів (...).

Тим часом перед очима все пишніше і величніше вимальовуються будівлі резиденції. Здалека вони роблять враження якоїсь величезної червоної плями; тепер чітко можна розрізнити три окремі будинки: праворуч – дім для сановників консисторії; ліворуч – широким майданом від попереднього відділена семінарія з церквою; в глибині, через всю довжину майдану, який не в одному місті міг би прекрасно замінити ринок, розлягається імпазантний, пишно оздоблений,

багатий архієпископський палац (...). Резиденція вражає розмірами, засліплює червоними стінами, дахами, що блищать всіма кольорами веселки, вежами і вежечками всіх барв і розмірів, змушує до вигуку: “Але ж тут грошей не жаліли!”

Зали чудові, вражаючі і розміром, і розкішшю. Конгресова зала і їдальня зала виглядають, як великі, дуже багаті храми. Особливо перша: висотою в два поверхи, викладена навколо алебастром, усіяна чорним лісом алебастрових колон та арок, що відбиваються, мов в кришталі в мармуровій підлозі; увінчана надзвичайно оригінальною і прекрасною стелею, утвореною з гармонійно поєднаних між собою сотень арок, великих і малих куполів – мусить надовго залишитися в пам’яті й спонукати до вигуку, не одноразово повторюваного тут мистецтвознавцями, художниками і просто туристами: “Тільки заради однієї цієї зали варто до Чернівців приїхати!” Далі йде ряд парадних представницьких апартаментів, дуже поважно умебльованих і помальованих. Якби їх оглядати до конгресової зали, зробили б імпонуюче враження, але після неї, ніби зменшуються і блідніють. Митрополит був настільки прихильний до нас, що навіть дозволив запровадити нас до свого приватного кабінету, де висить кілька досить хороших картин. Кабінет був порожній, як були порожніми всі кімнати другого поверху, що нагадувало більше музей, ніж дім, в якому живуть люди, але відкриті книги, невисохле чорнило на пері зраджували недавню присутність тут хазяїна, який, напевно, покинув кабінет на звук наших кроків, а тепер, мабуть, чекає в кімнатці поблизу, коли одізветься їх відлуння у зворотному напрямі

Окрім оздоблених золотом, мармурами, алебастром і чим тільки душа забажає зал, салонів, галерей, в межах резидентських мурів знаходяться дві каплиці, говорячи докладніше: приватна каплиця митрополита і семінарська церква. Перша, розміщена у вежі, що височить над резиденцією, виглядає як висока, золотом обвішана, в різні кольори вбрана тополя; друга, невелика, досить багата, нічим особливим не вирізняється. Ми увійшли до неї під час якоїсь семінарської служби: численні бородаті і вусаті клірики співали, густо били поклони (...).

Виходячи, ще раз треба обернутися перед великою брамою, охопити оком цілість і запитати: а в чийй голові зародилися плани цих великих будівель – не завжди без сумніву, не в кожній деталі геніальні, навіть не завжди, навіть красиві, але все ж таки оригінальні, сміливі?” [2, с. 34-44].

Ще більше психологічне враження справляла резиденція на селян, які приходили з різними проханнями на прийом до митрополита. Вона не лише дивувала, але й викликала певний страх. До прикладу, буковинський письменник Іван Дошівник так описував у оповіданні “По стипендію” почуття, що охопили селянина з Банилова Тима Кузя, який разом з сином Іваном прийшов на аудієнцію до митрополита прохати стипендію з релігійного фонду: “Приїхали Тим з сином до столиці і негайно поправцювали до резиденції, то значить – до митрополичої палати. Їм ще в селі казали, що владика приймає від 11-ої години. Ходили резиденційним парком, оглядали басейни з водограями, дивувались красі екзотичних рослин. Аж як на митрополичій церкві вибило 11-у годину, подалися в палати. Дверник впустив їх без ніяких труднощів до аудієнційної зали, як сказали, хто вони, звідки і за чим прийшли. Ждучи на владика, розглядали залу, і якось їм аж страшно робилося – яка вона широка та висока та якась чорна” [107, с. 563].

Отже, в молдавський період вища церковна ієрархія краю складалася з Сучавського митрополита та Радівецького єпископа, яких обирав собор з-поміж висунених господарем Молдови кандидатів. Після цього, згідно з церковними канонами, відбувалося наречення, хіротонія та інсталяція владика іншими молдавськими архієреями. До компетенції митрополита чи єпископа належали відповідні до їхнього рангу церковно-адміністративні та судові функції. Окремі з них були радниками господаря, вихователями його дітей, виконували роль дипломатичних посланців. Побут владик не відзначався в ті часи розкішшю. Митрополит мешкав у Сучавському монастирі, а пізніше – в Ясах. Резиденція Радівецького єпископа знаходилася в монастирі Богдана у Радівцях. Утримувався вищий клір за рахунок данини від духовенства та з надходжень за треби.

Після прилучення Буковини до імперії Габсбургів відбулася реорганізація Радівецького єпископства в Буковинську єпархію, підпорядковану в 1783 р. Карловицькому митрополиту, який надалі здійснював хіротонію призначених цісарем Буковинських владик. Для церковно-адміністративного урядування в єпархії було створено єпархіальне управління – консисторію, члени якої призначалися цісарською владою. Владні прерогативи Буковинського єпископа, а з 1873 р. – митрополита Буковини й Далмації зазнали певних обмежень в рамках австрійського державного законодавства (порівняно з молдавськими часами). На своє утримання владика та консисторія одержували з релігійного фонду сталу грошову платню. За рахунок фонду в Чернівцях була також споруджена розкішна митрополича резиденція. З утворенням Буковинсько-Далматинської митрополії хіротонією призначеного указом цісаря архієпископа і митрополита займалися вже єпархіальні архієреї цієї митрополії.

Загалом варто зазначити, що на ментальному рівні призначення владика в православній церкві краю як у молдавський, так і австрійський періоди, незалежно від способу обрання кандидата собором чи світськими властями, мислилося справою “милості Божої”, а сам архієрей бачився спадкоємцем “апостольської благодаті”, покликаний Христом наставляти та напучувати пастирів і паству.

3.3. Соціально-економічне становище, світоглядні орієнтири та побут православного парафіяльного духовенства

Життя православного населення північних волостей Молдавського воєводства, так само, як і пізнішої австрійської Буковини, було тісно пов'язане з церквою та її служителями, котрі не лише відправляли богослужіння, здійснювали обрядові таїнства та займалися моральним вихованням віруючих, але й були найбільш авторитетними особами в громаді.

З писемних джерел відомо, що саме православні священики, спільно з сільськими старостами-кнезами, стояли на чолі волоських громад, котрі переселялися з Угорського королівства до Молдови, в тому числі й на Буковину. Відомо, що у 1435 р. кнези Коста та Станчул разом зі священиком Волкулом, зібравши своїх близьких та населення окремих вотчин у Хацегу, попрямували до Молдавії, де оселилися біля Радівців [332, с. 36]. У дарчій грамоті молдавського воєводи Штефана Великого Радівецькій єпископії за 1490 р. згадуються 44 “попи” з церков Сучавської та 6 – з Чернівецької волостей, котрі “прислухають” до неї “з усіма данинами, поклонами, винами, і з усім приходом попівським” [206, с. 406-408]. У 1591 р., як довідуємося з “Катастиху” платників податків, в Чернівецькій, Сучавській та Хотинській волостях загалом налічувалося 384 священики [209, с. 219].

За словами шведського офіцера, німця Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля, який побував у Молдавії на початку XVIII ст., “над священиками у волостях поставлені протопопи, а над ними всіма, як і над монахами, є владики, єпископи, які висвячують священиків, протоієреїв, ченців та черниць, і отримують від них їхні прибутки, разом з іншими дарами” [178, с. 355]. Єпископи, за свідченням колишнього молдавського воєводи Д. Кантеміра, мали також право усувати ієреїв, а протопопи могли карати священиків лише “за малі вчинки” [115, с. 182].

Процедура поставлення у священики чітко визначалася церковними канонами. Так, 2-ге Апостольське правило вимагало, щоб пресвітера та диякона,

а також інших причетників поставляв один єпископ [142, с. 47]. 6-те правило Четвертого (Халкидонського) Вселенського Собору приписувало рукопокладати у пресвітера, диякона чи в іншу ступінь церковного чину не інакше, як приписуючи кандидата до певної міської, сільської церкви чи монастиря або храму мученика [142, с. 343]. Шостий Вселенський Собор у 6-му правилі визначив, щоб клірики вступали у шлюб до хіротонії, а хто наважився б зробити це після рукопокладення, повинен бути усунений [142, с. 448]. Окрім того, кандидат повинен був, згідно з 17-тим правилом Двократного помісного Константинопольського Собору, пройти всі ступені священства, “перебуваючи в кожній, визначений законом термін” [143, с. 313]. Практичне втілення цих постанов на теренах Радівецької єпархії ілюструє “Катастівул хіротонії єпископства Радівецького у 1757 – 1782 рр.” Так, з катастиву дізнаємося, що “Ніколай от Калінешт” Чернівецької волості був хіротонізований 2 листопада 1757 р. у “диякона та попа” [259, с. 5]. Окремих кліриків рукопоклали спершу в диякони, а через певний час, іноді через кілька років, у ієреї. Наприклад, Костянтин з Сірету Сучавської волості був хіротонізований в диякони 26 липня 1758 р., а у священники його рукопоклали аж 20 грудня 1766 р. [259, с. 16, 18]. За хіротонію кандидат в клірики вносив єпископу відповідну плату. У 1747 р. її сума складала 12 талярів. Наступного року такса зросла до 17 талярів [415, с. 575-576]. Розповідаючи про матеріальні засоби існування рядового духовенства, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, зокрема, відзначав, що у Молдавії “священники живуть переважно з власного землеробства та випадкових прибутків, бо отримують певну частину від хрещення, весіль, поховань, парастасів, а також частку з пригощань, які приносять до церкви” [178, с. 355]. Нерухоме майно священників складалося, головним чином, із землі та будинку. Так, з одного документа, датованого 1750 р., довідуємося, що чернівецький священник Тимофій, одружившись з Сандою, дочкою ієрея Сухопана, отримав за нею в посаг ділянку землі [400, с. 62]. Інший чернівецький священник – “піп” Семен у 1768 р. продав Радівецькому єпископові ділянку землі біля церкви св. Параскеви, де, крім хати, був ще дерев’яний погріб. Продажна ціна склала 200

німецьких гульденів. Одна із меж ділянки була позначена “старими вербами” [400, с. 55]. Ще у 1715 р. молдавський воєвода Ніколає Маврокордат (1711 – 1715 рр.) надав священикам загальне звільнення від дарів. Цей привілей був, однак, в короткому часі скасований господарем Молдови Григорієм II Гікою (1726 – 1733) рр. Наступний молдавський воєвода Костянтин Маврокордат (1733 – 1735 рр.), за прикладом свого батька, 30 травня 1734 р. звільнив священиків від дарів, вважаючи оподаткування духовного чину непристойною і неправомірною справою, що робить з кліриків підданих та спричиняє додаткові турботи мирянам. Цю постанову знов скасував Григорій II Гіка (1735 – 1739 рр.), який змусив священиків давати важку данину на утримання шкіл [415, с. 575].

Під час свого другого правління у Молдавському воєводстві господар Костянтин Маврокордат (1741 – 1743 рр.) знов звільнив священиків від дарів. Це було останнє звільнення молдавських кліриків від данини у XVIII ст. Коли воєвода Григорій II Гіка (1747 – 1748 рр.) втретє посів молдавський престол, то змусив священиків та дияконів платити контрибуцію у розмірі одного золотого на рік для утримання шкіл в Молдові [415, с. 575]. У другій половині XVIII ст. священики платили також посімейний трибут у розмірі 3 фл. 30 кр. [400, с. 50].

Причт церков, котрий перебував під покровительством молдавських воєвод, знаходився в особливому, привілейованому становищі, порівняно з рештою парафіяльного духовенства. Йому правителі країни надавали матеріальну підтримку та різні пільги і привілеї. Так, воєвода Молдавії Іо Мігай Раковіца у 1723 р. надав дерев'яній церкві в Путні, збудованій Драгошем-воєводою, одного послушника, вихідця з Угорщини чи якоїсь іншої землі, котрий звільнявся від сплати будь-яких данин, маючи своїм обов'язком лише утримання священика [203, с. 23]. Священики іншої “княжої” церкви – Успенської в Чернівцях – були звільнені від податків та данини на користь держави (трибуту), а також від зборів за утримання бджіл, свиней та овець. Окрім того, вони мали право брати з продавця за кожную продану в Чернівцях голову худоби чотири бані, а з покупця – два бані; до того ж різник повинен був видавати їм щонеділі з м'ясної лавки одно

око м'яса. Ці пільги були закріплені молдавськими господарями в грамотах 1732, 1741 та 1743 років [203, с. 109; 400, с. 61-62].

Рядове духовенство, мало чим відрізняючись повсякденним побутом та рівнем життя від своїх парафіян, ділило з народом всі негаразди і злигодні, що були характерні для тієї неспокійної доби, сповненої неврожаїв, голоду та іноземних вторгнень. За свідченням молдавського хроніста Єнакі Когелнічану, коли в період правління воєводи Костянтина Маврокордата (1748 – 1749 рр.) у краї виник голод через посуху та нашествя сарани, і він під час службової поїздки “зупинився на обід у період великого посту в домі священника, у одному із сіл біля Чернівців, – там не знайшлося й шматка сухого хліба, а в якості їжі винесли малай із жолудів, який поділили між всіма по-маленькому шматочку” [196, с. 215].

Освітній рівень парафіяльного духовенства краю був надзвичайно низький. Багато священників не вміли читати і часто не знали, як відправляти свою службу. Молдавський господар Костянтин Маврокордат наказав вживати проти таких кліриків суворих заходів [400, с. 63]. За свідченням того ж молдавського літописця Єнакі Когелнічану, воєвода “взявся повчати священників, вчити писати й читати, мучаючи їх по-різному; з самого початку усунув всіх ієромонахів і монахів-греків з грецьких монастирів та висунув звинувачення на адресу священників, що, коли вони мирують жінок, то стоять біля них цілу хвилину, та роздивляються їх з ніг до голови, і в них виникають погані думки (...). Ще наказав воєвода, щоб у кожній волості виявили волосні ісправніки священників і дияконів, які є при церквах, але не знають письма, а ті, що знають церковні обряди, мають право брати бир (податок) з тих, які не знають. І такий великий страх мали бідні священники та диякони, бо почав Костянтин-воєвода збирати освічених священників, і ходити по всіх волостях та по всіх селах, щоб подивитися, яку літургію проводять вони в церквах. Неможливо описати, як боялися священники, які починали на старості років вчитись писати й читати” [196, с. 203-204].

Однак, як видно з писемних документів, у Чернівцях навіть у 60-ті рр. XVIII ст. деякі клірики не знали грамоти. Приміром, у грамоті, датованій 1762 роком, під Штефан тільки приклав палець разом з чернівецьким шолтузом та іншими представниками міста. Підписався під грамотою лише під Михайло з Великого Кучурова, який, очевидно, її й написав [400, с. 63].

На момент прилучення буковинського краю до імперії Габсбургів стан матеріального забезпечення місцевого православного кліру бажав кращого. Як зауважував у 1781 р. молдавський боярин Василе Балш, буковинські селяни погано відвідували церкву і заледве виплачували священику щорічне утримання в розмірі 6 золотих [534, с. 107-108].

Суттєві зрушення в справі призначення сталого матеріального утримання та підвищення освітнього рівня парафіяльного кліру на Буковині сталися у 1786 р. Врегульовуючи церковно-релігійне життя в буковинському краї, у відомій “Постанові про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” від 29 квітня 1786 р. [255, с. 28-134], австрійський цісар Йосиф II виклав у ній також низку пунктів, що безпосередньо торкалися регламентації діяльності парафіяльних духівників та ставили до них окремі вимоги. Зокрема, за вимогами регламенту священик повинен бути бездоганим у приватному житті, місцевого походження, австрійським підданим, лояльним до австрійської влади, не молодше 25 років, закінчити курс наук у богословській школі і отримати рукопокладення від місцевого єпископа.

Для введення священика на посаду пароха представник місцевої адміністрації, окружний протоієрей та церковний патрон представляли його зборам парафіян. При цьому кандидату вказувалося, що він повинен коритися своєму безпосередньому начальнику і виявляти до нього необхідну пошану. Окружних протоієреїв, які водночас виконували обов’язки пароха, призначали з середовища парафіяльного духовенства.

Кошти на утримання духовенства, згідно з “Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині”, планувалося брати зі щойно створеного, з колишніх церковно-монастирських володінь, Буковинського

православного релігійного фонду. Доки прибутки фонду зростуть настільки, що дозволять виплачувати кліру таку платню, замість грошових окладів кожному парафіяльному священику визначався для користування земельний наділ в 44 йохи (так звана сесія), який повинні були обробляти парафіяни, відробляючи на користь пароха щорічно 2 дні від кожного двору.

Земельний наділ і рухоме майно священика звільнялося від будь-яких податків. Парафіяльний священик обкладався лише щорічним збором в розмірі 3 крейцери на користь єпархіального архієрея (від кожного двору, що знаходився в парафії), а окружному протоієрею визначалася данина в розмірі 1 флорина 30 крейцерів готівкою, або 1 корець (50 кг) кукурудзи “натурою”. Придбання священиком земельної ділянки зверх визначеного в регламенті наділу оподатковувалося на загальних підставах.

Регламент забороняв духовним особам купували нерухоме майно без одержання попередньої згоди надвірної військової ради, оскільки заняття сільським господарством відволікало би їх від виконання пастирських обов'язків. Священикам не можна було також відвідувати корчми, торгувати худобою, вином, займатися візництвом та виконувати чорні роботи [255, с. 66-67; 78; 81; 85; 86; 88; 89].

Важливим моментом цього законодавчого акта було скорочення штатів парафіяльного кліру, який майже вдвоє перевищував на той час потреби населення краю. Зокрема, число священиків по парафіях скорочувалося з 448 до 259 осіб, а посади парафіяльних дияконів ліквідовувалися зовсім [255, с. 65].

На відміну від штатних духівників, священикам, що залишилися поза штатом, було виділено у користування половинний земельний наділ розміром в 22 йохи. За ними збережено також імунітет щодо сплати податків, увільнення від військової повинності та надано право займатися скотарством. У випадку появи вакантного місця пароха, їм надавався пріоритет у його зайнятті. Залишені за штатом диякони користувалися всіма громадянськими правами – могли вільно займатися господарством та посідати місця церковних співаків (даскалів) або паламарів. Оподатковувалися вони нарівні зі світськими особами [255, с. 65; 66].

Скорочення штатів парафіяльного кліру на практиці призвело до того, що навіть випускнику клірикальної школи було важко знайти місце духівника у сільській парафії. Інколи з метою працевлаштування сина-священника частиною парафії поступався батько-парох. Це призводило до успадкування парафій в межах певних священницьких родин. Про подібні факти довідуємося з листа пароха у Кадубівцях ієрея Даниїла Павловича, написаного ним 7 липня 1799 р. сину клірику для пред'явлення у консисторію. У листі йдеться про те, що кадубівський парох бере на себе зобов'язання тимчасово працевлаштувати у своїй парафії сина Миколая Павловича, який, закінчивши науку у клірикальній школі, не зміг за тогочасних обставин знайти для себе вільної парафії. Отець Даниїл Павлович відзначає, що добровільно поступається сину половиною парафії, половиною церковних доходів і половиною парафіяльної сесії зі своєї частки “до поки волнимъ часом где якую парохію зможесть себе знайти” [94, арк. 3]. Наприкінці листа ієрей висловлює консисторії тверді запевняння: “Тако сына свого под стараніємъ оцевскимъ не чинячи му жадной кривдъ утримувати ретельне обов'язуюся, и для болшаго уверенія потверждаю сіе власной руки подписомъ” [94, арк. 3].

За твердженням трансильванського румуна Іона Будаї-Деляну, який відвідав Буковину в 1803 р., у часи єпископа Даниїла Влаховича консисторія торгувала духовними почестями та парафіями. “Навіть ті, хто рукопокладався у священники, – пише він, – повинні були платити, щоб бути визнаними за гідних” [170, с. 421].

Приклад типової для того часу на Буковині кар'єри православного сільського священника – життя та пастирське служіння Георгія Бучевського, сина пароха в с. Іллішешти Іоана Бучевського. Після закінчення клірикальної школи Георгій Бучевський одружився з Марандою Бендас і був рукопокладений єпископом Буковини Даниїлом Влаховичем спершу в читця, іподиякона та диякона, а 27 липня 1802 р. – у священника. За клопотанням батька його поставили вікарним священником над третьою частиною жителів парафії Іллішешти, поклавши на нього виконання душпастирських обов'язків для

мешканців підпорядкованого цій громаді села Брашка та виділивши на його утримання 12 фальч землі і всі звичайні для священника прибутки, відповідно до такси. У 1818 р. отця Георгія Бучевського за бездоганну службу та добру поведінку було поставлено парохом церкви в с. Іллішешти, де він служив до своєї смерті (помер у 1846 р.). Подружжя Бучевських мало 11 дітей. Серед них був Димітрій Бучевський, майбутній священник і батько Епаміондаса Бучевського – відомого буковинського іконописця та художника [385, с. 7-8].

Покращення справ в управлінні Буковинським православним релігійним фондом дозволило австрійській адміністрації визначити 1826 року для висвячених у священники випускників вищої Православної богословської школи в Чернівцях платню у розмірі 300 золотих [528, с. 162]. У 1835 р. така сама сума призначалася на утримання по висвяченню випускникам Православного богословського інституту [528, с. 164].

Загалом сільські священники в досліджуваний період не лише в матеріальному забезпеченні, але й у посіданні місця пароха цілком залежали від милості австрійських властей та великих землевласників, що володіли правом церковного патронату в громадах [499, с. 224-225].

В особливо важких матеріальних умовах доводилося працювати духовенству гірського Русько-Кимпулунзького околу. У доповідній записці, поданій тамтешніми священниками до окружної адміністрації в листопаді 1843 р., повідомляється, що гірське духовенство за браком дотації не в змозі належним чином виконувати свої душпастирські обов'язки. Із 17 парафій 6 – постійно вакантні й обслуговуються сусідніми священниками.

Для покращення становища дописувачі пропонували:

1) збільшити платню гірських парохів до розмірів платні, яку одержували священники в долинах; 2) всі працездатні й чесні священники “старої школи” повинні отримувати дотацію в сумі 300 золотих, а менш придатні до душпастирства – 100 золотих на рік чи прикріплятися як допоміжні до більш досвідчених пастирів або зовсім звільнятися; 3) священникам “нової школи”,

якими планується поповнити вакантні парафії, через брак парафіяльних сесійних ґрунтів й інших прибутків визначити платню в 200 золотих.

Автори записки повідомляють і про факти втручання в релігійні справи місцевих дідичів, котрі нерідко перешкоджають духовенству виконувати свої обов'язки, а також про посилення прозелітичних заходів римо-католицьких і греко-католицьких ксьондзів, “які добре оплачуються, а тому не ставлять своїм парафіянам жодних вимог про оплату за виконання релігійних функцій, через що піддані виявляють впертість і неслухняність щодо православних духівників” [148, с. 95-96].

Намагаючись покращити матеріальне становище кліру, Буковинський єпископ Євгеній Гакман ще у 1842 р. подав на розгляд австрійського цісаря документ під назвою “Друге загальне впорядкування парафій”. Затвердив його Фердинанд I лише через рік [538, с. 98]. Згідно з цим нормативним актом в єпархії збільшувалася кількість протоієрейських округів та парафій, запроваджувалася посада допоміжного священика – кооператора [322, с. 18-19]. З середини XIX до початку XX ст. помітно зросла кількість парафіяльного кліру. Так, станом на 1914 рік загальна кількість білого духовенства на Буковині зросла до 359 осіб [268, с. 172].

Завдяки клопотанням консисторії у 1862 та 1875 рр. буковинським православним священикам було суттєво підвищено розміри дотацій, платні та допомог [528, с. 167, 172]. Найвищі оклади отримали парохі гірських Путилівського та Молдавсько-Кимпулунзького благочинь – відповідно, 600 і 500 золотих на рік; в інших сільських парафіях платня парафіяльного священика становила 420 золотих. Що ж до розмірів земельної ділянки для парохів – сесії, то вона всюди залишалася однаковою – 44 йохи. Так само сталою залишилася такса за виконання треб.

Принагідно варто зауважити, що визначені у нормативних актах грошові оклади виплачувалися парафіяльним священикам не в повному обсязі, а лише покривали різницю між доходами, які одержував священик від сесійного ґрунту та виконання треб, і розміром встановленої йому платні.

На відміну від парохів, допоміжні священики не користувалися ні поземельним наділом, ні правом присвоєння грошей за треби, а отримували платню із релігійного фонду. В сільській місцевості вона становила 300 золотих. Багатодітним парохам, у разі потреби, з релігійного фонду надавалася дотація або додаткова платня в розмірі від 80 до 200 золотих [325, с. 93].

Однак у 90-х рр. ХІХ ст. означені розміри платні уже не задовольняли буковинський православний клір, який через депутатів прохав австрійську владу про збільшення грошового забезпечення, мотивуючи це тим, що духовенство не лише піклується про душі парафіян, але й відіграє важливу суспільно-політичну роль в Австрійській державі. На цьому, зокрема, наголошував у 1897 р. депутат крайового сойму протоієрей д-р І. Цуркан, зауважуючи, що “священик є для людини так само необхідний, як і сама віра, а у нас в Австрії є священик чи не менш важливим, як кожний урядник. А навіть ще більше, і хоча не є він за іменем урядником і не має привілеїв виконує для держави службу, для котрої треба було би цілого легіону урядників, якби священик служби тієї не виконував би. Цілком, отже природно, що держава має щодо духовенства також обов’язки і повинна старатися, щоби духовенству забезпеченим бути, підтримати його повагу і не віддавати священика на ласку-неласку вірних тим більше, що народ наш бідний, має досить всяких поборів на своїх плечах і досить уже шкіри всякий із нього лупить” [11, с. 1].

У 1899 та 1907 рр. австрійська влада, йдучи назустріч чисельним проханням буковинського православного духовенства про збільшення його грошового утримання, підвищила священикам розміри платні, а також інших грошових виплат [230, с. 17-18, 19; 283, с. 131]. Так, в указі 1907 року австрійський цісар Франц Йосиф І визначив, що надалі парафіяльним священикам слід було виплачувати з Буковинського православного релігійного фонду грошове утримання у розмірі 2800 крон, а також видавати додаткову доплату в сумі 300 крон за кожні 5 років служби. Допоміжним священикам визначалася річна платня у розмірі 2300 крон та п’ятирічні службові доплати – у сумі 250 крон. Окрім того, в указі передбачалися додаткові виплати для священиків з місцевих

засобів. Так, парохам, котрі служили у Чернівцях, слід було доплачувати 600 крон, а кооператорам – 500 крон в рік. У містах і селах, віднесених до першої категорії, парохи повинні були отримувати доплату в розмірі 500 крон, а кооператори – 400 крон. У сільських парафіях другої категорії парохам та кооператорам доплачували, відповідно, 400 і 300 крон у рік [283, с. 131; 324, с. 133-134].

У консисторському циркулярі від 16 (28) січня 1876 р., виданому з метою подальшого запобігання обрахункам у виплатах душпастирям, котрі виконували функції адміністраторів у незайнятих парафіях до часу їх фактичного посідання дійсними, іменованими декретами консисторії священиками, відповідно до рішення крайової адміністрації від 29 листопада 1856 р., наказувалось, “щоб священик з наданою від консисторії грамотою презенту церковного патронату скасованої парафії, спершу вирішив всі свої домашні та господарські справи, які могли б стати на перепоні у перенесенні його на іншу парафію, а потім просив би від консисторії до 6-ти тижнів сіггілію та канонічне своє встановлення на пастирство у парафію” [214, с. 2]. По отриманні консисторського декрету йому слід було до кінця 14-денного терміну потурбуватися про своє “введення через належного протоієрея в духовну паству визначеної для нього парафії” [214, с. 2]. Після вступу на посаду пароха новоіменованій священик повинен був у термін до 8-ми днів прибути на місце свого призначення і розпочати там свою пастирську службу (як того вимагав циркуляр консисторії від 19 (31) грудня 1874 р.), а хто цього не зробить в означений час, змушений буде заплатити зі своєї платні жалування тимчасовому управителю парафії [214, с. 2-3].

У 1905 р. консисторія видала новий “Норматив для заміщення душ пастирських посад в парафіях православної Архієпархії на Буковині”, який змінив попереднє розпорядження 1874 р., що мало чимало недоліків. Згідно з ним, парафії поділялися на міські, передміські, маломіські та сільські. В окремих з них були кооператори, в інших – ні. За посадами священики поділялися на парохів, експозитів та кооператорів. Парафії, де було менше 1500 душ віруючих, заміщувалися без конкурсу (за покарання або зі службових міркувань).

Конкурсні посади обіймалися весною або восени, відповідно до оголошеного консисторією на вакантні місця конкурсу. Заявки подавалися протягом 4-х тижнів з дня публікації про наявність вакансій [235, с. 113-116]. Того ж року консисторія врегулювала стосунки між парохами та кооператорами, чітко окресливши службову компетенцію останніх. Відповідно до циркуляру від 5 (18) жовтня, вони повинні були виконувати євхологічні функції (читали акафісти, молитви на потребу), а освячення води могли здійснювати, лише попередньо повідомивши пароха вакансій [235, с. 97-111]. Іншим циркуляром, виданим 13 (26) травня, консисторія зобов'язувала кооператорів провадити канцелярську службу у парафіяльній канцелярії вакансій [235, с. 43].

З огляду на відсутність вакантних місць у парафіях, консисторія видала 29 квітня (12 травня) 1906 р. розпорядження, яким забороняла кандидатам у священники одружуватися до рукопокладення, поки не відкриється для хіротонізованого посада або уряд церковний, що дасть йому можливість забезпечити гідне існування [236, с. 43-50].

До речі, як свідчать писемні документи початку ХХ ст., нововисвячені священники повинні були пройти відповідну богослужбну практику у кафедральній церкві Чернівців. Так, наприклад, періодевт кафедрального храму Ігнатій Янович інформував кафедрального протопресвітера 29 серпня 1911 р. про успішну тижневу богослужбну практику у кафедральній церкві новохіротонізованого пресвітера Василя Арійчука, який відправляв літургію двома мовами. У доповідній зазначалося, що названий пресвітер народився 31 серпня 1875 р. у с. Нові Мамаївці і був хіротонізований 6 (19) серпня 1911 р. у диякона, а 10 (23) серпня 1911 р. у пресвітери [57, арк. 5]. 13 (26) вересня 1911 р. архієпископський капелан Теоктист Романович доповідав кафедральному архіпресвітеру про те, що інший “новохіротонізований пресвітер Григорій Реуцький, котрий народився 10 жовтня 1883 р. в с. Плоска, рукопокладений в диякона 13 (26) серпня 1911 р. та в пресвітера 15 (28) серпня 1911 р., протягом тижня успішно відправляв пробні служби у кафедральній церкві” руською мовою [57, арк. 3].

У 1906 р. консисторія нагадала парафіяльним священикам два попередні циркуляри 1887 р., щоб вони застрахували у страховій компанії проти пожежі не лише церкву та парафіяльний будинок [37, арк. 1-6], але й власний маєток, а також від градобобою свою ниву [336, с. 75].

Багато парафіяльних священиків, відчуваючи потребу у грошах, випрошували собі різні фінансові допомоги з Буковинського релігійного фонду безпосередньо через австрійську адміністрацію, ігноруючи власні церковні уряди. Буковинська православна консисторія в циркулярах 1856, 1871 та 1901 рр. застерігала духовенство від подібних порушень субординації і наказувала, щоб надалі такі прохання подавалися владі лише з її відома [231, с. 42].

Окрім зарплатні – “конгури”, нормативними актами середини XIX ст. визначалися також розміри пенсійного забезпечення відставних священиків. Сума пенсійних виплат перестарілим священикам складала від 100 до 500 золотих [325, с. 92-93].

За цісаря Франца Йосифа I було запроваджено також пенсії для вдів та сиріт священиків (раніше вони залишалися в нужді після втрати годувальника). Згідно з декретом 1849 року, вдовам і сиротам духівників виплачувалося щорічне утримання від 80 до 120 золотих та 30 золотих дотації з релігійного фонду. У 1889 р. розміри цих пенсійних виплат були збільшені, досягнувши суми 295 золотих 87 крейцерів [528, с. 164]. Цісарський указ 1907 року визначав розміри пенсійних виплат для священиків залежно від кількості прослужених років. Так, священик, котрий мав вислугу 10 років, одержував пенсію в розмірі 1400 крон, за 20 років служби він отримував 1700 крон, за 30 років – 2000 крон. Клірик, котрий прослужив на парафії до 40 років, одержував 2300 крон, а котрий мав вислугу понад 40 років, отримував 2600 крон пенсії. За кожні наступні 5 років служіння парафіяльним священикам додатково доплачували по 300 корон. Священики-кооператори повинні були отримувати такі самі пенсійні виплати, а також надбавку у 250 крон за кожні 5 років [283, с. 131; 324, с. 134].

Чергове підвищення розмірів конгури для священиків та пенсійних виплат для їх вдів і дітей відбулося у січні 1899 р. [230, с. 17-18, 19].

Окрім виплати визначеної матеріальної винагороди за службу, нормативні акти кінця XVIII – початку XX ст. застерігали за духовними особами право на безкоштовне користування парафіяльним житлом, а за відсутності такого, гарантували їм надання відповідної грошової компенсації для найму квартири. В сільських парафіях сума квартирних для парафіяльного священика становила 120 золотих, а для кооператора – лише 80 [325, с. 92-93].

Принагідно слід зауважити, що, незважаючи на урядові розпорядження 1843 та 1893 рр., до введення у дію правил про конкурентність, проблема забезпеченості православного духовенства парафіяльним житлом продовжувала залишатися невирішеною [227, с. 79-80]. Тож станом на 1900 р. парафіяльного житла потребували 60 парохів та 48 допоміжних священиків [124, с. 763-765]. Наприклад, у Луківцях парафіяльний священик до 1894 р. жив у домі, який призначався для прислуги, а потім перейшов до старої напівгнилої хати. У Комарівцях до 1895 р. духівник взагалі мешкав у трупарні. У Кучурові у 1896 р. лише один духівник мав будинок, а інший залишився без житла. [441, с. 47-48]. У Панській Долині в 1897 р. парафіяльний адміністратор Е. Никорович жив в будинку, ураженому грибокком, внаслідок чого він та його дружина страждали від хвороб [3, с. 3]. Навіть у Радівцях, де знаходилися колишні єпископські палати, православний священик, за словами отця Е. Воробкевича, змушений був винаймати собі за гроші помешкання, бо в будівлях, які належали релігійному фондові, жили австрійські офіцери [452, с. 251].

Оскільки фондівських дотацій на будівництво житла для священиків не вистачало, консисторія у циркулярі від 10 (22) липня 1897 р. рекомендувала релігійним громадам брати на такі цілі позичку. Роком раніше так вчинив парох Т. Семанюк з Вижниці. Як повідомляла у 1896 р. газета “Буковинські Відомості”, цей священик, що майже 10 років змушений був мешкати “в жидівських хатах”, постановив собі працювати доти, поки не побачить збудований в його громаді парафіяльний дім. Реалізувати ці наміри пароху вдалося завдяки залученню до співучасті в будові поміщика, громади та фонду. Насамперед він одержав від місцевого дідича графа Рея земельну ділянку вартістю 2000 золотих, за яку

грумада заплатила тільки 300 золотих. Потім на цій ділянці за пожертви дідича (1076 золотих), релігійного фонду (2000 золотих) та парафіян (2000 золотих) громада звела мурований будинок, який вкрили бляхою [10, с. 2].

З метою ознайомлення зі станом справ щодо побудови парафіяльного житла у червні 1898 р. крайова адміністрація Буковини дала вказівку всім повітовим старостам у триденний термін подати до неї точний список православних церковних парафій, де ще не збудовано будинків для священників. Характерно, що останнім теж вказувалося надати щодо цього необхідну інформацію і висловити свої пропозиції. Оскільки це, як зазначалося у циркулярі, було “в інтересах самих душпастирів і держави, адже через нестачу домів і через проживання окремих парохів далеко від своїх парафій, терплять вони тяжкі нестатки і не можуть успішно працювати” [229, с. 79-80]. Варто відзначити, що протягом 1900 – 1906 рр. крайова адміністрація видала ще низку розпоряджень, покликаних забезпечити реалізацію конкурентних правил стосовно будівництва парафіяльного житла та спрямованих на посилення контролю за станом справ у цьому питанні [231, с. 3; 235, с. 12; 236, с. 20, 39-42].

Проте, як зазначає консисторський радник О. Манастирський, “попри енергію і прихильність з боку ц. к. влади мета ще дотепер неосягнена і так скоро неосягнеться, бо через довготривалість конкурентних трактацій і комісії, з одного боку, а надмірне обтяження і збідніння найважливішого фактору, тобто нашого сільського народу, з іншого боку, відкладається новобудова від одного року на другий і, таким чином, унеможлиблюється досягнення цієї мети” [124, с. 765].

Як засвідчує покажчик Буковинської архієпархії за 1901 рік, більшість існуючих парафіяльних будинків залишалися дерев'яними (114), а мурованих будівель у парафіях налічувалось лише 80. Дерев'яний парафіяльний будинок, зазвичай, являв собою велику сільську хату з покритим дранкою чотирисхилим дахом та невеликим ганком. Саме так зобразив батьківський дім у Іллішештах син місцевого пароха Димітрія Бучевського відомий художник Епамінондас Бучевський.

Зразком міського парафіяльного будинку може служити житло пароха і кооператора церкви св. Параскеви у Чернівцях. Дім спроектований у 1871 р. та зведений у 1878 р. на Троїцькій площі міста. Одноповерхова будівля з двома підвалами була поділеною навпіл. Ліва частина будинку належала пароху і складалася з 2-х житлових кімнат, канцелярії, а також кухні, їдальні та передпокою. У правій частині будівлі було помешкання кооператора, канцелярія, кухня, їдальня та передpokій. У дворі розташовувалися дві криниці та господарська будівля, в якій знаходилися стайні для коней і приміщення для возів [33, арк. 67-68, 74].

Значно скромнішим був сільський мурований парафіяльний будинок у Вилавчому, збудований наприкінці XIX ст. У 1910-х рр. в сільській місцевості почали зводити типові муровані парафіяльні будинки, які подекуди збереглися ще донині (наприклад, у селах Погорилівка, Зеленів, Нові Мамаївці та ін.). Зокрема, у с. Погорилівка такий будинок складався з 4-х кімнат та просторого коридору.

За часів австрійського правління у краї, певних зрушень зазнало приватне життя буковинського православного духовенства, адже на момент зайняття Буковини австрійськими військами його моральний та освітній стан був невтішний.

Так, генерал-майор Г. фон Сплєні у 1775 р. констатував, що “весь цей клір не має освіти і своє незнання розповсюджує на питання віри. Їх приватне життя непохвальне, проте вони можуть тримати простий люд в шорах, користуючись показними, занадто суворими постами” [152, с. 40-41]. Окрім того, за свідченням генерала, буковинське духовенство та селяни були “особливо схильні до вживання горілки” [152, с. 26]. Про факти пияцтва окремих парафіяльних священиків повідомляли у своїх донесеннях єпархіальному начальству також окружні протопопи. Так, протоієрей Молдавсько-Кимпулунзького вікаріату Сучавського благочиння Гавриїл Чуперкович у доповідній записці від 8 листопада 1795 р. інформував Буковинську консисторію про те, що “священик Миколай Донис з с. Пожорита, не лише через глибоку старість не може

відправляти свої парафіяльні служби, але й з причини пияцтва, котре він приховує” [88, арк. 1]. Вікарій наголошував, що, не будучи надалі в змозі терпіти його помилки у службі, він змушений його викрити і просити, “щоб названий священник з причини його старості був замінений на іншого, котрий би заслуговував на цю посаду, оскільки в с. Пожорита є понад 160 господарств та багато розкиданого населення, для якого він не може більше служити з вказаних причин” [88, арк. 1].

І хоча окремих вад, зокрема пияцтва, куріння тютюну, нехтування рідною мовою, недбальства в одязі, марнотратства, нехтування пастирськими обов’язками буковинський сільський клір остаточно не позбувся й у ХІХ ст., матеріальні та освітні здобутки буковинської поліетнічної православної спільноти призвели до того, що законодавчо оформлений духовний стан почав поступово перетворюватися на своєрідну замкнену групу, подібну до тієї, котру складало духовенство в Російській імперії, базуючись на європейському культурному вихованні [158, с. 32-34; 217, с. 41; 140, с. 125]. Як підкреслював у зв’язку з цим австрійський дослідник Е. Турчинський, “соціальний престиж, який змінювався у галузі православної народної культури під впливом середньоевропейської культури, зробив досить багато, щоб освічений богословський стан здавався метою, достойною того, аби добиватися її (...). Спадкоємність у священницьких родинях мала, певно, таке ж велике значення для розвитку нового соціального типу, як і плекання національних традицій у зв’язку з новими ідеалами культури” [489, с. 83]. Саме тому новий соціальний тип буковинського священника, сформований в результаті тривалих змагань місцевої православної еліти за здійснення йосифінського ідеалу освіти в галузі богослов’я, почав усвідомлювати себе представником інтелігенції, покликаним ширити ідеї просвіти та гуманізму в неосвіченій народній масі. Підтвердженням цього можуть служити слова протоієрея М. Галіпа, сказані у 1897 р. на окружному соборчику в Брідку: “Ми належимо до кляси інтелігентної, і ніхто нам браку просвіти і інтелігенції закинути не може (...). Всі маємо право до

життя вічного, тож і супротив прав громадянських повинні бути рівні” [20, с. 373].

У той час багато буковинських священицьких сімей переймалися духом німецької культури та освіти, рідну ж мову знали погано. Ось що з цього приводу писав у своїх подорожніх нотатках російський мандрівник Е. Де-Вітте: “Ну ось, нарешті і Ревно зі Стрілецьким Кутом (...) На пагорбі церква; неподалік між селом і церквою довга будівля школи. А ось і невеликий будинок священика. Цього разу ми потрапили до православного священика, але батюшки не було вдома, ми застали матушку з дорослою донькою. Нас прийняли привітно, але по-руськи, як виявилось, порозумітися було важко, матушка багато чого не розуміла, довелося перейти на німецьку мову; та й сама матушка, скромна маленька стара, видавалася нам німкою” [99, с. 24].

З народною культурою дітей священиків знайомили, головним чином, старші родичі чи селяни-слуги. Але ті дитячі враження від пізнання народних традицій закарбовувалися у їхній свідомості на все життя. Про це, зокрема, згадує у своїх мемуарах син православного пароха з передгірного села Волока, що над Черемошем, Т. Галіп: “Невелика парохія і парохіальна канцелярія не давала багато праці, господарство у батьків було невелике – отже, батько виписував часописи з Чернівець і зі Львова та німецький ілюстрований журнал. Коли наставали довгі вечори, батько читав мамі і моїй старшій сестрі німецькі романи. А я тоді не знав іншої мови, лиш українську, тож висмикувався, бувало, з їдальні туди, де говорилося зрозумілою мені мовою, – до широкої кухні, в котрій зібралася челядь і, гріючись коло величезної натопленої печі, тереблять кукурудзу, перебирають фасолю, а при тому і язики не дармують” [22, с. 154].

Відомий громадсько-політичний діяч Буковини Ом. Попович, батько якого працював у 50 – 60-х рр. XIX ст. православним священиком у Буковинських Карпатах, теж повідомляє у своїх мемуарах окремі подробиці з побуту їхньої родини. “Мій батько, – пише він, – перенісся вже за рік зі своєї першої посади в Дорні до Сторонця, а відтак до Сергіїв. По десяти літах перенесли його за кару, бо дбав про німецьку літературу, ніж про церкву, сотрудником до Берегомету

над Серетом, а відтоді по році завідателем парохії до Мосорівки над Дністром, де й по трьох роках помер (...). Моя мати займалася, як і другі попаді, хатнім господарством. Були вони настільки освічені, що покінчили німецьку дівочу школу в Чернівцях. Говорити говорили по-німецьки й по-українськи, а писати писали все по-німецьки. По попівських домах говорили старі між собою по-німецьки, а діти смішною мішаниною (...). Мамина мати була попадею-вдовою, жила в нашому домі й не займалася нічим, бо не бачила на обоє очей. Вона говорила тільки по-українськи, по-німецьки ж розуміла дещо. Її чоловік був перед моїм батьком парохом в Сергіях” [140, с. 126].

На тлі дедалі прогресуючих процесів онімечення та румунізації лише поодинокі священицькі родини залишалися свідомі своєї народності. Таке самоусвідомлення серед українського духовенства Буковини проявлялося в орієнтації однієї його частини на народовців-українофілів, а іншої – на русофілів. Відвідавши дві такі русофільські священицькі сім’ї в Садогурі та Добринівцях, Е. Де-Вітте занотував у своєму записнику: “Ми зайшли до священика о. Кисель-Киселевського (...). Батюшка о. Діонісій – відмінний господар, опікується також народною справою та храмом. На жаль, не всі руські священики краю такі; українофільство просякло в їх середовище, а священиків руської народності на 144 православних парафій всього 50, решта ж румуни; з них наполовину такі, які не розмовляють по-руськи; і серед малого числа руських не всі служать пастві і народній справі. Карти, вино, сон – ось проведення часу багатьох з них. Матушки переважно не господині, а світські пані, що думають тільки про вбрання і виїзди. Вони нагадують нам тих пан-матушек в Північно-західній Росії (...). Але матушка Кисель-Киселевська добра і привітна господиня: все в сім’ї промовляє про її домовитість. Пригостивши нас кавою з домашнім печивом, вона взяла з нас слово заїхати на зворотньому шляху повечеряти. Батюшки не було вдома, він відправився в поле. В Добринівцях ми застали батюшку, матушка ж поїхала до міста. О. Григорій Драчинський – також добрий пастир свого народу; він ще молодий і повний енергії і обіцяє добрі плоди від своєї діяльності” [99, с. 26-27].

Дотримувалися в священницьких родинях і народних традицій та обрядів. Зокрема, Т. Галіп залишив цікавий опис святкування в їхній родині “старого” нового року. “В (...) селі Брідку, – говорить він, – де був (...) панотцем мій покійний батько. Одного разу на новий рік прийшло церковне братство в гостину. Ми всі посідали до столу. І пішла розмова про святочні обряди, аж тут встали два найповажніші господарі і сказали, що хочуть вивести старовинний “пляс”. Обнялися за шию і, приспівуючи на якийсь давній лад, зачали пританцьовувати на місці та все на три кроки підбігати вперед, то знову відбігали, легко вклоняючися. Зміст пісні – це було якесь урочисте вітання. Очевидно, цей “пляс” міг бути останком релігійних танців з поганських часів” [22, с. 171].

Дозвілля буковинські православні парафіяльні священники проводили по-різному. Одні полюбляли пропустити склянку-другу вина та зіграти у “тарок” (карточна гра. – М. Ч.), як це, приміром, робив, за свідченням Г. Дроздовського, кимпулунзький священник Георгій Луця. Письменник зазначає, що “румунські панотці були великими спеціалістами цієї гри, а на одного з їхніх єпископів часто посилалися як на найвищу інстанцію” [108, с. 205]. Інші надавали перевагу грі у шахи та бесідам з письменниками. Приміром, таким пристрасним любителем шахів залишився у пам’яті буковинського громадсько-політичного діяча і педагога І. Карбулицького священник у с. Ревна Є. Федорович. З його спогадів, отець Єротей часто грав з ним у цю гру, а якое, під час перебування в гостях у священника українських письменниць Ольги Кобилянської та Лесі Українки, він познайомив з ними Карбулицького [116, с.454-455].

Таким чином, як засвідчують джерела, парафіяльне духовенство північних волостей Молдавського воєводства не мало сталого матеріального забезпечення. Воно жило, головним чином, з платні за треби, з продуктивних пожертв та власного господарства. Лише причт окремих церков, що перебували під покровительством воєвод, користувалися пільгами, привілеями та могли розраховувати на щедрі пожертви можновладців. Вимагав покращення освітній

та моральний стан сільського кліру. Окремі заходи молдавської влади щодо його поліпшення помітного успіху не мали.

У період перебування Буковини у складі імперії Габсбургів соціально-економічне становище сільських православних священників суттєво покращилося. Для утримання парафіяльного кліру було визначено сесійні ґрунти та встановлено сталу платню з релігійного фонду. Виведені за штат по старості священники забезпечувалися пенсією. Позитивних змін зазнав побут парафіяльного духовенства, поліпшилися житлові умови. Помітно зріс освітньо-культурний рівень священників, а також остаточно сформувалась їх станова свідомість. Разом з тим, австрійська влада встановила жорсткий контроль над діяльністю православного парафіяльного духовенства, намагаючись перетворити священника на відданого слугу австрійської монархії.

3.4. Особливості взаємин православного кліру та мирян

Парафія була найменшою церковною структурною одиницею як у північних волостях Молдавського воєводства, так і в пізнішій австрійській Буковині. Очолював парафію священник-настоятель. У молдавський період в окремих парафіях священників могло бути двоє або й більше, в залежності від величини громади та кількості у ній церков. Варто зауважити, що до складу парафіяльного кліру тоді входив також диякон. Окрім священника та диякона, в церкві служили “даскал” (псаломщик) і паламар. Так, з матеріалів переписів населення Молдавії у 1772 – 1773 та 1774 рр. довідуємося, що, наприклад, у селі Стулпикани Кимпулунг-Сучавської волості були три духовні особи: піп Мирон Чофа, піп Василе та диякон Тоадир [129, с. 244]. У громаді Стенешти Черемоського околу Чернівецької волості перепис фіксує шістьох служителів церкви: попа Іфтимія, попа Ігната, диякона Николая, даскала Глигораша, паламаря Костюка та паламаря Алексу [129, с. 448]. У с. Кучурул Маре Чернівецької волості так само були два попи – Георгій та Симеон, диякон Іон і даскал Георгій. В Чернівцях, згідно з переписом, налічувалося 12 церковнослужителів, серед яких – піп Ілій, піп Думитру, даскал Василе, диякон Олександр, піп Тоадер, диякон Тимофій, даскал Некулай, піп Думитрашку, піп Симион, піп Афтанас, диякон Тоадер та даскал Георгій [129, с. 373-374]. У гірській громаді Ватра Путилей Кимпулунг-Чернівецької волості, що включала також кілька дрібних поселень, переписувачі зафіксували 12 служителів церкви [129, с. 66]. Тоді як у с. Карапчів Черемоського околу Чернівецької волості був тільки один священник – піп Николай, який служив разом з дияконом Думитрашем та даскалом Хрихором. Ще меншим був штат парафіяльного причту у с. Замосте тієї ж волості. Там, на парафії, служили лише піп Григоре та даскал Глигораш, а диякона взагалі не було [129, с. 451].

Традиційно місцеве православне духовенство справляло на населення краю дуже значний вплив [152, с. 40]. Запорукою цього була багатовікова традиція

цілісного розвитку народу та Церкви, згідно з якою, остання визнавалася не лише за вищий духовний, але й світський авторитет [360, с. 47, 99]. Зокрема, ще у молдавському періоді брав свій початок звичай апелювати, в разі судових тяжб, до служителів Церкви [152, с. 41]. Представники кліру досить часто виступали свідками у справі втрати документів, а також посвідчували укладення договорів про купівлю та продаж нерухомості. Наприклад, з грамоти молдавського воєводи Штефана Великого від 12 серпня 1461 р. довідуємося про те, що у справі тяжби бояр Краснєша та Журжа Некорєску з Хусіним та його дружиною Марішкою, донькою Іоана Мунтяна за села Урвиколєса, Стрїїнці та Молниця останні покликали за свідка руського священника з церкви на Сучавському торзі, котрий зберігав у храмі список грамоти воєводи Олександра Доброго про дарування цих сіл їхнім предкам [210, с. 142]. Однак через знищення означеного документа вогнем, який внаслідок удару блискавки спалив церкву, де лежав на зберіганні документ, воєвода Штефан наказав “руському священнику, щоб він привів свідків, шістьох священників, і він сьомий разом з ними, для того, щоб вони поклялися, що той список є справжнім”. І як зазначає далі воєвода, “руський священник, привівши в той день інших шістьох священників, і він сьомий, заприсяглися вони своїм ієрейським саном, що той список Іоана Мунтяна, який був даний від Олександра-воєводи на ті три села, а саме на Молницю, Стрїїнці та Урвиколєса, є справжнім і згорів разом з церквою, яка перетворилася на попіл. І так Хусін та жінка його Марішка добилися правди, а пан постельник Краснєш і пан Журжа Некорєску програли цей суд перед всіма нашими боярами” [210, с. 142-143].

З іншого документа, датованого квітнем 1727 року, дізнаємося, що кимпулунзький священник Тоадєр Лєхач разом з дружиною Варварою, сином Васіле і доньками Іоаною, Тудорою та Іриною продав хату з дворіщем капітану Іону Ерхану. Акт продажу засвідчили священники Симєон, Герасим, Георгіца попа Лєхача та інші поважні особи [205, с. 30].

Нова австрійська влада, що утвердилася на Буковині восени 1774 р., позбавила священників права посвідчувати документи, що стосувалися господарсько-єкономічної діяльності та спадщини парафіян. У “Постанові про

впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” від 29 квітня 1786 р. прямо вказувалося, що священику заборонено брати участь у складанні та засвідченні своїм підписом духовних заповітів як на власну користь, так і на храм, у якому він був настоятелем, окрім того, клірикам заборонявся збір будь-яких добровільних пожертв [255, с. 81].

“Постанова” регламентувала уклад життя та службові обов’язки буковинського православного парафіяльного духовенства, а також його взаємини з парафіянами. Так, згідно з регламентом, парафіяльний священник, перебуваючи на своїй посаді, зобов’язувався уникати всього несумісного з гідністю його сану, особливо посадових зловживань, що могли негативно вплинути на мораль та добробут народу. У “Постанові” вказувалось, що при розрахунках за виконання треб духівник повинен бути поміркованим і дотримуватися встановлених законодавством такс. Регламент забороняв священикам вимагати від віруючих винагороду за причащення хворих і проведення катехізації [255, с. 70-71].

Відповідно до означеного нормативного акту, прямим обов’язком священнослужителя було навчання віруючих євангельських істин, основ православного віровчення, відвернення їх від шкідливих забобонів і бездіяльності, вказувати на необхідність коритися владі та державним законам, роз’яснювати необхідність відвідування дітьми школи, вести книги реєстрації громадського стану. Разом із поліцією та церковними патронами парафіяльні духівники повинні були недопускати у недільні та святкові дні торгів і розваг, поки в церкві тривало богослужіння. Слідкувати, щоб під час релігійних відправ, процесій віруючі дотримувалися суворого порядку [255, с. 79].

З парафіянами священики повинні були поводитися без зверхності, добродушно і лагідно, відвідувати і втішати їх у хвилини нещастя. Всі богослужебні дійства священник зобов’язувався відправляти з належною величавістю та урочистістю, одягатися повинен був благопристойно і відповідно до прийнятих Церквою звичаїв. За порушення обов’язків, пов’язаних з духовним

саном, священники підлягали суду консисторії, а за інші злочини – світському суду [255, с. 75, 78, 108].

Визначені “Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” положення послужили нормативною основою для життєдіяльності православного кліру на Буковині протягом всієї австрійської доби. Однак це не означає, що в наступні роки вони не зазнавали змін. З часом окремі статті, зумовлені конкретними обставинами, влада відмінювала і заміняла новими правилами, які більше відповідали умовам життя XIX – початку XX ст.

Так, у 1843 р., у зв’язку із збільшенням кількості парафій на Буковині (з 173 до 221) була запроваджена посада допоміжного священника (експозита), який опікувався приписаною до парафії філіальною або локальною церквою. У 1897 р. Буковинська консисторія, з огляду на те, що парафіяльні священники чинили спротив парафіянам проти виділення наявних у парафіях хуторів в окрему парафіяльну експозитуру, оскільки розглядали їх як джерело свого утримання, видала для парафіяльного духовенства циркуляр, у якому закликала парохів надалі не противитись можливості переговорів у цьому питанні, але при тому “застерігати й своє право” [228, с. 103].

Внутрішнє життя парафій у період австрійського володарювання на Буковині регулювалося “Парафіяльним Статутом”, який було видано 1 (13) лютого 1857 р. У 1899 та 1900 рр. його було доповнено та оприлюднено у новій редакції. Згідно з цим статутом представницьким органом громади були парафіяльні збори, участь у яких брали чоловіки, які досягли 24-річного віку і відзначалися моральною поведінкою, чесністю та релігійною ревністю. До компетенції парафіяльних зборів входило обрання священника, даскала, членів парафіяльного комітету, церковних епітропів, представників на збори благочиння, розгляд пропозицій щодо утворення училищного фонду, утримання причту, питання про будівництво церкви або парафіяльного будинку, а також нагляд за епітропами. Головою цього представницького органу був парох [324, с. 135-137].

Окрім зборів, у кожній парафії існував парафіяльний комітет, кількість членів якого коливалася від 8 до 15 чоловік (залежно від числа населення в громаді). Цей постійний парафіяльний орган опікувався питаннями обрання вчителя, оголошення конкурсу на вакантне місце пароха, обрання співака та інших служителів, нагляду за мораллю, а також займався збереженням церковного майна, доглядом за технічним станом церкви та парафіяльних будівель, обладнанням храму і школи тощо [324, с. 137-138].

Виконавчими функціями у парафії були наділені церковні епітропи, які займалися управлінням церковного майна. Діяльність епітропів була нормативно врегульована “Статутом” 1859 року, за яким у кожній парафії обирали в епітропи від 6 до 12 осіб, людей благочестивих і поважних у громаді [255, с. 534-538]. Ось як характеризує обраних на цю посаду осіб протокол обстеження парафіяльної церкви у Долішніх Станівцях над Черемошем за 1878 р.: “Епітропи церковнии суть мужіе избранние, имеют уверение отъ прихожанъ и исполняютъ свою службу верно” [65, арк. 19].

Як засвідчують церковні джерела, кількість епітропів визначалася відповідно до розмірів громади. Наприклад, у парафії Долішні Станівці протокол ревізії згадує в 1892 р. п'ятьох епітропів – Григорія Яцка, Штефана Сорочана, Івана Барановського, Георгія Харину та Георгія Собка, яких, за повідомленням церковного протоколу, “обирали и декретували” згідно з циркуляром від 1 (13) лютого 1859 р. № 2397 і з ними в церкві радяться [65, арк. 122].

19 (31) січня 1899 р. попереднє консисторське положення про епітропів було суттєво доповнено новим циркуляром консисторії за № 2121 ex 1898. Відповідно до нього, церковне епітропство складалося зі священника, якого циркуляр настановлював головою цієї інституції та дванадцяти членів. Бути обраним в епітропи міг бути будь-який, не позбавлений громадянських прав через якийсь злочин, самостійний член громади, що досягнув 30-річного віку. Циркуляр зобов'язував епітропів управляти церковним майном, турбуватися про необхідні при богослужінні речі (просфори, вино, світло, кадило тощо); примножувати рухоме і нерухоме церковне майно; приймати або відхиляти

дарунки, легати та фундації на користь церкви; укладати різного роду контракти; за потреби, робити подаяння з церковного майна (останнє тільки з дозволу консисторії). Окрім цього, епітропи зобов'язувалися утримувати у належному стані кладовища та складати преліменарії про річні потреби місцевої церкви [230, с. 5-17].

У червні 1906 р., з метою врегулювання заповітів та дарів на парафіяльну церкву, Буковинська консисторія видала циркуляр, відповідно до якого, “у володінні церкви знаходився церковний будинок, церковне подвір'я і, звичайно, конфесійний цвинтар. Право володіння останнім завжди записувалося в табулі (Grundbuch) на дотичну місцеву церкву. Власністю церкви була також внутрішня утварь зі всіма предметами, які використовувалися при богослужінні” [236, с. 51-53].

Загалом у австрійську добу все життя буковинської парафії піддавалося контролю та нагляду з боку церковних і світських властей. Окружні протоіереї повинні були двічі на рік проводити канонічний огляд парафій свого благочиння, а священники зобов'язувалися два рази в рік збиратися на окружні соборчики під головуванням своїх благочинних [160, с. 93].

Взаємини парафіяльного духовенства з паствою склалися по-різному. Тут багато залежало від уміння священника налагодити контакт з парафіянами. За свідченням буковинських народознавців ХІХ ст., поважний і лагідний парох, якого люди любовно називали “пан отець”, “отець духовний” або “чесний отець”, нерідко виконував роль третейського судді. Якщо його любили, він був порадником для всіх, помічником у процесах, хворобах, шлюбах і шлюбних суперечках [256, с. 254; 360, с. 71, 99, 125, 127; 305, с. 60]. Буковинські гуцули під час поминок садовили священника на місце, де лежала голова покійника, визначаючи йому таким чином головну роль. “Там, де лежала голова небіжчика, – говорили вони, – зараз повинна знаходитись голова живого!” [424, с. 81].

Натомість священника, котрий не користувався повагою на попередньому місці служби, приймали в громаді неохоче, а то й вороже. За приклад може служити клопотання парафіян громади Сторонець Путилів, подане у 1862 р.

путилівському протоієрею Іоану Ганицькому через десятох уповноважених громадою господарів, а саме Юрія Чокену (громадський заступник), Петра Жекала (епітроп), Михайла Ісаковича (епітроп), Василя Дарія, Юрія Харасимчука, Герасима Харасимчука, Петра Дарія, Афанасія Дарія, Іоана Бовхара та Григорія Дашкевича, котрі, довідавшись про переведення їхнього пароха до с. Підзахаричі та призначення колишнього підзахаричівського священика, який мав серед жителів Підзахаричів та Ростоків погану славу, настоятелем для громади Сергії з можливістю його призначення також і на парафію до Сторонця Путилова, висловили загальне невдоволення путилівських парафіян щодо такої перспективи, прохаючи натомість призначити їм особного парафіяльного священика [77, арк. 51-52 зв.].

З джерел ХІХ ст. на Буковині відомі також факти фізичної розправи над священиками. На перших порах це були, очевидно, акти п'яного хуліганства. Мабуть, саме так слід розцінювати повідомлення колонійської газети "Русская Рада" від 17 вересня 1875 р. про факт побиття 31 грудня 1874 р. біля Пруту двома селянами із Берестя священика Михайла Луческула, котрий тоді повертався з Чернівців. За твердженням кореспондента, побої були важкими, і панотець "є дуже небезпечно хворий", а впіймані жандармами нападники "уже в усьому зізналися, і їх віддано до суду в Станівцях" [137, с. 6]. Показово, що дописувач газети характеризує потерпілого як "чесного та народолюбивого" духівника [137, с. 6].

У контексті сказаного симптоматичними є слова буковинського дослідника Р. Ф. Кайндля стосовно того, що "коли народ звертається до священика як до духовного отця, і, натомість, у його відсутності в дещо зневажливому тоні говорить про попа, – є доказом принаймні поганого настрою. І цей настрої набуває подекуди вражаючої форми, але він викликаний тим, що священики, згідно з церковними правилами, збирають за різні послуги певні внески, причому не кожен з них дотримується відповідної міри" [305, с. 98]. Інший буковинський народознавець, жандармський офіцер Е. Фішер також зауважував: "Якщо траплялося де-не-де, особливо в горах серед гуцулів, що священика не поважали,

то це стосувалося насамперед його світської поведінки; ніколи селянин не осмілиться поводитися фамільярно з священником як таким” [360, с. 101].

Схожі свідчення про ставлення жителів буковинської Гуцульщини до своїх духівників знаходимо й у спогадах Омеляна Поповича, який був сином священника. “Люди любили батька, – зазначає автор, – бо він ніколи не здирав їх, і брав лиш те, що хто сам дати захотів, хоча другі брали тоді за похорон у “верхах” корову з телям або й пару волів” [140, с. 126]. Так, із протоколу дізнання, надісланого 3 червня 1917 р. Вижницьким повітовим комісаром Чернівецькому губернському комісару для подальшого розслідування у Буковинській консисторії, довідуємося, що селянка з с. Киселиці Вижницького повіту Катерина Чечул скаржилася на священника Тотоескула та псаломщика Семаковського за вимагання при похованні її матері Феодори Карапки надмірної платні [43, арк. 48].

Зрозуміло, що сказане стосувалося не лише гірських громад. По всій Буковині поряд із достойними священнослужителями були такі духовні отці, кожне звернення до яких, за образним виразом Л. А. Симигіновича-Штауфе, коштувало парафіянам “курки або по крайній мірі яйця” [424, с. 44].

Церковні ієрархи краю неодноразово наставляли священників, що займалися здирством, порушували церковну дисципліну, у святкові та недільні дні їхали в пообідню пору до Чернівців, замість того, щоб проводити в своїх парафіях катехизацію та правити вечірню. Наприклад, у консисторських розпорядженнях 1859, 1860, 1867, 1899 та 1909 рр. священникам суворо заборонялося самовільно покидати свої парафіяльні громади більше, ніж на 48 годин. Дозвіл на відлучення з парафії на термін від 48 годин до 8 днів слід було отримати в окружного протоієрея, а більше 8 днів – у консисторії. Те саме стосувалося закордонних поїздок кліриків [230, с. 42-44; 239, с. 2].

Буковинський єпископ Євгеній Гакман в окружному посланні від 1 (13) травня 1868 р. докоряв грошолобивим і недбалим священникам за обтяження парафіян зверх міри платою за духовні дії, недбале ставлення до молитов і

церковних служб, пияцтво, непорядковане і недбале ведення парафіяльних актів, зречення материнської мови і календаря, схильність до паління тютюну, пишне і суєтне вбрання, самовільні відлучки в торгівельних та інших справах на шкоду виконанню пастирських обов'язків, надмірне накопичення нерухомості або марнотратство і нерозсудливе ведення господарства, яке призводить до руйнування добробуту багатьох священицьких родин, котрі, будучи винні у збіднінні, потім ще наважуються просити допомоги з релігійного фонду.

Натомість владику порадувало те, що у єпархії є також, “слава Богу!, дуже багато чесних священиків, які передусім слово Боже власним життям виконують, чинять по правді і совісті, є чесні правдиві сімейні отці, доброзичливі і вірні члени громад і суспільства людського, які всюди про правду й істину, про благопристойність та благостояння людського суспільства дбають, сердечною прихильністю і добро заступають; цих достойних мужів та священиків Ми високо шануємо; ці не вимагали вищенаведених нагадувань до виконання обов'язків своїх” [158, с. 32-36; 325, с. 54-58].

Сподівання на те, що “священики будуть, як називаються, “світлом світу і сіллю землі”, висловив у окружному посланні, за результатами візитації єпархії в 1880 р., й митрополит Буковинський та Далматинський Сильвестр Морарю-Андрієвич [218, с. 146].

Більшість буковинських парафіяльних священослужителів справді сумлінно ставилися до своїх обов'язків, були прикладом добропорядності та інтелігентності. Вони опікувалися просвітою парафіян, будівництвом та ремонтом сільських храмів і шкіл, заведенням громадських сховищ зерна. Зокрема, завдяки турботам пароха з Іспаса Г. Фраціяна в цій парафії було споруджено дві церкви та парафіяльний дім [8, с. 2]. Парафіяльний священик М. Луческул у 1880 р. організував збір коштів на перекриття храму в Драчинцях [64, арк. 123]. У громаді Луковиця Чернівецького повіту з ініціативи пароха І. Дигона було влаштовано громадський “шпихлір” (амбар) [9, с. 3]. У Панській Долині (Слободі Банилові) священик О. Манастирський заснував громадський амбар,

купив з його доходу землю і влаштував школу, а також на добровільні пожертви віруючих збудував парафіяльний будинок та церкву [134, с. 129; 123, арк. 1]. Парох з с. Давидівців Кіцманського повіту В. Нікітович у 1889 р. виступив ініціатором організації першого масового паломництва прочан на поклоніння мощам св. вмч. Іоана Нового в Сучаву. У прощі взяли активну участь віруючі Кіцманського та Вижницького повітів на чолі зі священниками В. Нікітовичем, І. Гомівкою, Т. Калинчуком, В. Хариновичем, О. Манастирським, Т. Драчинським, Є. Воробкевичем, І. Масекевичем. Відтоді такі походи прочан набули регулярного характеру [476, с. 48-52].

У 1879 р. багато парафіяльних священників з ентузіазмом відгукнулися на заклик Буковинської консисторії боротися проти поширення серед сільського населення краю пияцтва [217, с. 41]. Вони організовували в селах рух на підтримку тверезого способу життя. За повідомленням часопису “Буковинські Відомості” від 5 (17) березня 1895 р., у с. Товтри місцевий парох Теофіл Драчинський та священник-експозит Д. Киселевський пропагували серед парафіян тверезість і “ширили правдиву просвіту” [105, с. 2]. Православне духовенство краю виступало також з проповідями проти масової заокеанської еміграції буковинських селян [128, с. 109-113]. До активних дій в цьому напрямі кліриків спонукав консисторський циркуляр від 28 жовтня (9 листопада) 1897 р. [228, с. 81-83].

Ментальне сприйняття священника в традиційному середовищі Буковини теж не було однозначним і характеризувалося низкою забобонних вірувань. Так, за твердженням народознавця Л. А. Симигіновича-Штауфе, під час виконання церковних обов’язків священник був особою, святішою за яку не можна собі уявити, бо все благословення йшло від нього, проте вже через годину після відправи він ставав для своєї пастви мало не “злим демоном” [424, с. 82]. Зустріти священника, йдучи на ярмарок, полювання або під час подорожі вважалося поганою прикметою. Як українці, так і румуни були переконані, щоб запобігти неминучій невдачі, яка очікувалася внаслідок такої зустрічі, можна, потай хрестячись, кинути вслід священнику камінчики або декілька соломин,

пучечок сіна чи шпильку з одягу, в крайньому випадку вивернути кишеню [424, с. 82-83; 360, с. 53, 55, 107; 305, с. 98]. Характерно, що подібним забобоном переймалися не лише буковинські селяни, але й окремі представники знаті. Так, Ом. Попович, згадуючи у своїх мемуарах про релігійність луковецького дідича, відомого громадсько-політичного діяча Буковини Миколая фон Василька, зауважував: “Годі мені поминути одну характеристичну черту Василька, а саме його глибоку набожність. В його домі в Чернівцях горіла перед образом, мабуть Матері Божої, день і ніч електрична лямпочка, хоч як рідко перебував він дома. Він не минав, їдучи, придорожного хреста, щоби не перехрестився. За те священників дуже не любив. Коли перейшов йому який дорогу, то уважав це за поганий знак. Одного разу був я з ним у Відні в каварні. Виходячи з неї, бачу, як Василько витягає з кишені папір, відриває кусник і кидає поза себе. На мій запит, чому це робить, відповів: “Чи не бачите, що он там Іван старший?” Так називали священника Прокоповича, завзятого румуна, що був “славянським” проповідником у чернівецькій кафедральній церкві” [141, с. 181]. Цікаво: схожі вірування щодо очікування негативних наслідків від зустрічі зі священнослужителем існували також в Російській імперії [472, с. 1303-1304].

Коріння цього марновірства, очевидно, сягають ще дохристиянських часів, так само, як і звичай шукати у священників чи монахів, за аналогією з колишніми волхвами, ліків або чудес [302, с. 175]. Останнє особливо характерне для жителів Буковинських Карпат. Приміром, при меланхолії чи серцевих хворобах гуцул, “озброївшись” грішми та восковою свічкою, йшов до церкви і звертався за зціленням до священника. Той у присутності дяка молився над хворим і скроплював меланхоліка свяченою водою [424, с.86]. Так само під час засухи селяни поспішали, перш за все, до панотця [448, с. 21]. У буковинських горян існувало також повір’я, що ворогові своєму можна заподіяти значну шкоду, якщо потай вручити священникові дрібку солі разом з іншими, принесеними йому подаяннями [305, с. 98]. Таким чином, становище священника на Буковині традиційно залишалося не лише церковним, але й світським [360, с. 49, 71, 99, 125, 127; 305, с. 60].

Отже, в другій половині XIV – на початку XX ст., парафіяльний священик посідав одне з найвизначніших місць у соціальній структурі православної сільської громади на Буковині. Це було пов'язано не лише з його церковним, але й світським становищем. Перше ґрунтувалося на церковних канонах та державних законах, друге – на давній патріархальній традиції. Ще одна особливість становища священика на селі полягала в тому, що під час виконання службових обов'язків він був переважно об'єктом високого вшанування, натомість у позаслужбовий час, через традиційні уявлення, перетворювався на об'єкт народних забобонів.

3.5. Духовні пріоритети та побут буковинських православних чернечих обителей

Усе духовне життя традиційного суспільства в середньовічній Молдавії, подібно до інших країн християнського Сходу та Заходу тієї епохи, концентрувалося довкола протистояння добра та зла, гріха і спокути. З огляду на це, багато віруючих людей із різних суспільних верств та станів шукали духовної досконалості поза межами оманливої земної реальності, що призводило їх до усамітнення від світу в монастирських обителях, скитах та пустинях.

Молдавська доба в історії Буковини – це період найбільшого розвитку православного чернецтва на території краю як в кількісному, так і в якісному відношеннях, про що зауважували у своїх історичних творах окремі сучасники. Зокрема, католицький місіонер Віто Пелуджі, розповідаючи у 1671 р. про чисельні монастирські обителі Сучави та Сучавської округи, засвідчує, що “там є монастир православний на віддалі мушкетного пострілу. Інший монастир знаходиться на відстані двох миль, наступний, Сучавиця, – на віддалі п’яти миль, а один жіночий монастир є на відстані одної милі. Інший монастир Гумор – на віддалі чотири милі, другий Молдовиця – на відстані шести миль. Новий жіночий монастир, який називається Петрівці розташований на віддалі одної милі” [177, с. 92] Молдавський воєвода-просвітитель Д. Кантемір, характеризуючи на початку XVIII ст. масштаби розвитку православного чернецтва та самітництва у всій горішній частині Молдавського воєводства, зауважував: загалом там було “більше двохсот великих монастирів з мурованими будівлями”, а “в горах живе дуже багато монахів та пустельників, які присвячують Богові своє усамітнене життя далеко від мирської марноти” [115, с. 158].

Зародилося православне чернецтво як спосіб усамітненого споглядально-аскетичного життя, позбавленого мирських спокус на шляху до Бога, в пустелях Єгипту на початку IV ст. Засновником самітництва вважається св. Антоній

Великий (251 – 356 рр.), який став добровільним наставником ченців-анакретів, котрі вправлялися в аскезі недалеко від його келії. Він не запроваджував усуспільнення майна аскетів та не встановлював загальних правил чернечого життя, а керувався неписаними принципами давньої аскетичної практики, котра бере свій початок ще у єсейській традиції пустельножителства. Суворий статут гуртожитництва запровадив у Тавенських монастирях Верхнього Єгипту другий знаменитий засновник чернечого подвижництва св. Пахомій Великий (282 – 346 рр.), який об'єднав анакретів-самітників у кіновії – гуртожитні монастирські спільноти. Тоді ж – у 20-х – 30-х рр. IV ст. – було вироблено чин постриження у ченці і почали складатися основні елементи їхнього одягу [439, с. 16; 442, с. 9-10]. Остаточну редакцію правил чернечого життя зробив св. Василій Великий (330 – 379 рр.), єпископ Кесарії Каппадокійської [153, с. 42-46; 443, с. 85-86]. Відомо, що правила св. Василя в подальшому послужили основою для всіх монастирських статутів православного Сходу та Центрально-Східної Європи – будь то монастирі Палестини, Сирії, Візантії, Русі чи Молдови.

Переходячи до розгляду питання поширення чернецтва у Прикарпатському регіоні, необхідно відзначити, що на землях Середнього Подністров'я та Верхнього Попруття найдавніші осідки ченців (печерні обителі поблизу Комарова, Галиці та Василева, монастир на Ленковецькому городищі) з'явилися, за твердженням археологів, ще в другій половині XI – XII ст. Їх виникнення було пов'язано з місіонерською діяльністю православних монахів з Балканських провінцій Візантії [282, с. 201-208; 330, с. 168].

Натомість писемні згадки про монастирські обителі в долині Сучави та Середньому Подністров'ї належать до часів державно-політичного становлення і територіального оформлення Молдавського воєводства. Одним із перших монастирів, який зберігся з тих часів донині, була чернеча обитель у Радівцях. У розміщеній в Радівецькому монастирі церкві св. Миколая знаходиться усипальниця перших молдавських воєвод, починаючи з Богдана I (1359 – 1365 рр.), який заснував цей монастир на початку другої половини XIV ст. В честь

свого засновника обитель називається “Богдана” [393, с. 11; 381, с. 301; 452, с. 251-252].

У 1376 р. згадується в писемних джерелах Успенський монастир в Хотині [490, с. 664], а в Акті Константинопольської патріархії за 1395 р. повідомляється, що якийсь “Яцко з Мавровлахії” заснував два маленькі монастирі в Сучаві, один – з храмом Успення Богородиці, інший – з церквою св. Дмитрія [414, с. 321].

За часів правління господаря Олександра Доброго були засновані монастирі Молдовиця, Гумор та Городнік [207, с.72-73, 233; 542, с. 6; 301, с. 229]. Молдовицьку обитель, за словами молдавського літописця XVII ст. Г. Уреке, воєвода Олександр збудував разом з монастирем Бистриця в перші “два роки свого правління” [272, с. 30-31]. Інтерполятор Уреке, Місаїл Келугерул, до сказаного додає, що господар “надав цим монастирям багато сусідніх сіл та озер, а також прикрасив їх дорогими речами – церковним облаченням та утваррю” [272, с. 30-31]. З грамот 1409, 1410 та 1411 рр. довідуємося, що Олександр Добрий також подарував і підтвердив за монастирем Молдовиця “мыто молдовицкое” та “планини на имя великій суха(р)дь и малій”, окресливши межі цих володінь [207, с. 72-73, 75, 80-82]. У 1531 р. воєвода Молдови Петру Рареш заклав в обителі Молдовиця нову церкву [413, с. 52].

Гуморський монастир заснував ворнік Оане. Ця обитель згадується у документах з 1415 р. У 1530 р. турботами Великого логофета Теодора Бубуйога в монастирі Гумор збудовано новий храм [413, с. 47-48].

Значна кількість монастирів з’явилася на Буковині в часи правління молдавського воєводи Штефана Великого. Багато з них були засновані самим господарем, частину обителей заклали його придворні [272, с. 58].

1466 року, тобто “на десятий рік свого правління”, як стверджує літописець Г. Уреке, воєвода Штефан заснував заможний у майбутньому монастир Путна [272, с. 41]. Ця обитель була освячена в 1470 р. Протягом 1472 – 1488 рр. Штефан пожертвував на її утримання 9 сіл, на той час – істинно царський подарунок [413, с. 10-27].

У 1487 та 1536 рр. Путнянський монастир серйозно постраждав від пожежі. Із запису на сторінці однієї давньої рукописної Мінеї довідуємося також про перелік монастирських будівель, знищених вогнем в 1536 р.: “Месьца мартїа 8 день, въ дни благочестивого и Христолюбивого господина, Іо Петра воєвод и господарє Земли Молдавскои, и при архимандрите Силоане, попущением Божиєм или за наши грехы, погоре монастирски Путенскы вели зле и погореше домове господарскы, трапезарїи обе две и мастерница и болница и магипия с вьсем брашном елико быше в неи и неоста ничтоже токмо нечто мало обрашна исхытихом от огне” [390, с. 252-252].

13 червня 1487 р. воєводою Штефаном було закладено і монастир Петрівці. 4 березня 1652 р. донька логофета Матїаша Гаврилаша Олександра вістернічяса подарувала цій обителі село Пилипівці у Чернівецькій волості [396, с. 12-14; 375, с. 28], а у 1488 р. Штефан Великий заснував монастирі Воронець та Св. Іллі [381, с. 419; 413, с. 35; 375, с. 28].

У 1514 р. син Штефана Богдан III (1504 – 1517 рр.) розпочав будівництво нової митрополичої церкви св. Георгія в Сучаві. Завершив зведення храму в 1522 р. його наступник Штефан Молодий (Штефеніце) (1517 – 1527 рр.). Цей монастирський комплекс згодом отримав назву “Іоан Новий”, оскільки там зберігалися мощі св. вмч. Іоана Сучавського [364, с. 38, 41].

У 1557 р. було освячено монастир Слатина, побудований на пожертви господаря Олександра Лепушняну (1552 – 1561 рр.) [272, с. 87]. В 1578 р. Радівецьким єпископом Георгієм Могилою та його братом Великим ворніком Єремією було засновано монастирську обитель Сучавиця. Спочатку ктитори збудували там дерев'яну церкву. У 1581 р. воєвода Єремія Могила (1595 – 1600 рр.) та його брат Симеон спорудили в Сучавиці мурований храм [413, с. 29].

У 1602 р. митрополит Молдавський і Сучавський Анастасій Крїмка заснував монастир Драгомирна. Спершу владика та інші ктитори Лука і Симеон Стрїїчі збудували на місці дерев'яної церковки XVI ст. скитську церкву св. Єноха, Іллі та Іоана Богослова, а у 1609 р. було зведено монастирський храм Зішестя Святого Духа, зодчим якого був грек Дїма з Нікомїдії. У грамоті воєводи

Штефана XI Томші (1612 – 1615 рр.) від 26 березня 1612 р. Драгомирна згадується як новозбудований монастир, “де є храм Святого Духа і церковка-лікарня, названа малою церквою, де є храм святого та славного Іоана Богослова, святого пророка Іллі і праведного Єноха” [390, с. 260]. Завершив будівництво Драгомирненської обителі в 1627 р. молдавський воєвода Мирон Барновський-Могила (1626 – 1629 рр.) [272, с. 172, 178].

1612 року той самий господар Молдови Штефан Томша заклав церкву у монастирі Солка, яку завершив під час свого другого правління в 1622 р. Освячення храму відбулося у 1623 р. [272, с. 166; 251, с. 52].

У 1637 – 1649 рр. мазил Ісак Кокорян разом з дружиною Софронією заснували скит Бережниця. 1667 року в селі Мамаївці виникла чоловіча обитель – філіал Великого Скиту в Маняві [413, с. 60, 68-69].

У 1672 – 1673 рр. воєвода Молдавії Штефан XIII Петрічейку (1672 – 1673 рр.) заснував монастир Св. Онуфрія [413, с. 27]. Скит у Вижниці було засновано у 1694 р. Радівецьким єпископом у вигнанні Миколаєм Василевичем та чернівецьким старостою Костянтином Туркулом [413, с. 57]. У 1696 р. мазил Василе Кезеческул з братами подарували скиту Вижниця, де був храм св. Миколая, поляну на Міходрі в с. Лукавець Сучавської волості [202, с. 86].

Як видно з кількісного зростання монастирів, чернече життя в Молдавії протягом другої половини XIV – XVII ст. набуло відчутного розвитку, еволюціонуючи від поодиноких усамітнених келій і печер аскетів до розташованих у містах та селах скитів і великих кіновійних монастирів.

Суттєвий вплив на процес зростання осередків молдавського чернецтва і формування у місцевих ченців аскетичних ідеалів справили ідеї афонських ісихастів, що (внаслідок подвижницької діяльності Гавріїла Уріка та Григорія Цамблака) проникли на територію Дунайських воєводств.

Щоби глибше зрозуміти світ духовних уявлень молдавських адептів ісихії, звернемося до “Лествиці” преподобного Іоана Лествичника з Синаю, котрий жив у VII ст. Саме цей твір ліг в основу схематично зображеного братами Іоаном та Софронієм на північній фасадній стіні монастиря Сучавиця у 1595 – 1596 рр.

шляху подвижницького духовного вдосконалення ченця у вигляді драбини з 30 сходинок, які він мав подолати [354, с. 348; 419, с. 601]. За словами французького дослідника Ж. Кюїзенє, ці сходи символічною діагоналлю розділяють просторове поле фрески на дві різні частини. Права – наповнена ангелами, а ліва – бісами. Сходами до розміщеного вгорі Христа піднімаються ченці. Ноги кожного подвижника стоять на двох щаблях. Ченців – усього п'ятнадцять, і за кожним з них летить ангел (з розгорнутими й високо піднятими крилами), який спустився з небесних висот, щоби їх підтримати та увінчати. За першим рядом ангелів, немов підмога, летить другий, третій, четвертий, п'ятий та шостий ряди, всього – п'ятдесят два ангели. Інші монахи хоча і намагаються втриматись на сходах, падають, їх хапають демони, що прагнуть кинути тих, хто не встояв, у пащі ненажерливих чудовиськ [316, с. 333, 347-348]. Загалом цей ілюстрований трактат, як і сам твір відомого Синайського аскета, показує складний шлях православного ченця до духовного вдосконалення через тверезість, смирення, молитву, любов – аж до повноти віри, надії та досконалості.

Значну увагу належному дотриманню православними ченцями взятих на себе при постригу обітниць приділяло молдавське державне законодавство, акумульоване у “Румунській книзі настанов”, або “Уложеніі” господаря Васіле Лупу (1646 р.). Виходячи з покладених в основу цього кодексу візантійських церковних канонів та законів, ченцям і черницям заборонялося покидати монастир без відома місцевого владика та одягати мирську одягу (Розд. 67, §1-4). Вбиратися в мирський костюм чернець міг, лише перебуваючи у дорозі або відвідуючи батьків (§10-11).

Далі у правилах вказувалося, що той, хто спокусить монаха або послушника покинути монастир, мусить бути покараний смертю (§7-8).

У §1-му 68 розділу зазначалось, що, коли монастир залишить послушник, то він не зазнає жодного покарання, але якщо це зробить чернець, до нього слід вжити на рік церковне відлучення; перед актом відлучення винуватця необхідно визнати еретиком і судити мирським судом за ересь. Коли він покається і звернеться з проханням прийняти його назад до чернечої братії і на це

погодяться влади́ка чи ігумен, то, будучи знову прийнятим до обителі, колишній порушник не матиме надалі такої ж честі, як інші, хіба що з дозволу патріарха (Розд. 68, §2). А у § 3-му 68 розділу вказувалося: все майно того, хто покинув чернецтво, залишалося у власності монастиря [181, с. 179-180].

Варто відзначити, що молдавське чернецтво у XVII – XVIII ст. не було однорідним за своїм складом. У його лавах співіснували різні типи людей, котрі іноді суттєво відрізнялися один від одного за своїм колишнім стилем життя. Різнилися могутністю та походженням не лише соціальним, але й етнічним. Окрім місцевих уродженців, серед насельників монастирів Молдови були вихідці з обширних земель православного Сходу. Зокрема, у XVII ст. в молдавських монастирях перебувала досить значна кількість ченців-греків. Католицький єпископ Пьетро Бакшич, котрий відвідав Молдову у 1641 р., характеризував їх як людей, що розбиралися в питаннях віри [175, с. 225]. З іншого боку, невідомий католицький місіонер кінця XVII ст., розповідаючи у своїй “Записці про Молдову” (1691 р.) про особливості церковно-монастирського життя в цій країні, зазначав, що жителі Молдови не люблять патріарших ченців-греків, які є лицемірами, бо, “користуючись покровительством воєвод, сидять в Молдові і оволодівають багатством монастирів та майном церков під приводом поклоніння Святому Гробу” [177, с. 396].

У XVIII ст. в молдавських монастирях з’явилася значна кількість російських та українських ченців, котрі знайшли тут сприятливий ґрунт для істинного православного подвигу, оскільки церковна політика російського царя Петра I, а пізніше й імператриці Катерини II, призвела до занепаду чернечого життя та секуляризації монастирських володінь в Росії. Після введення у 1764 р. в російських православних монастирях встановленого штату залишені без матеріального утримання ченці заштатних монастирів у пошуках кращого життя втікали до різних обителей Російської імперії або перебиралися за кордон – до Молдавії та на Афон [352, с. 61].

Тим часом у Молдові в XVIII ст. спостерігається подальше зростання монастирів та скитів, насельниками яких ставали не лише місцеві, але й прибулі

з-за меж Молдавської землі православні ченці. Розповідаючи про масштаби розвитку чернечого життя на початку XVIII ст., шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель зазначав у своєму “Короткому описі волостей Молдавії”: “Вся країна повна монастирями, які знаходяться в містах, але більшість розміщені в селах, а також на землях, віддалених від сіл. Є монастирі чоловічі і жіночі. Більша частина монахів та монахинь протягом всього життя не їдять м’яса в тих монастирях і тримають суворі пости. Але їхня церковна служба є слабшою і вони ходять туди-сюди” [178, с. 355].

З джерел також відомо, що у 1722 р. виник скит у Замості. Заснували його чернівецький староста Думітру Пара та місцеві мазилі [203, с. 30-31].

У 1730 р. митрополит Молдавський і Сучавський Антоній, котрий народився в Чернівцях, спорудив дерев’яну церкву та келії у скиті Гореча. Сам скит закладено ще 1712 року. У 1766 р. ігумен Артемон Кініцький за підтримки логофета Чілібіу та Молдавського митрополита Гавриїла Каллімахи спорудив у монастирі Гореча замість дерев’яної церкви мурований храм Різдва Пресвятої Богородиці. Освячено його 18 квітня 1767 р. [413, с. 62].

У тому ж 1730 р. виник скит Корибниця, збудований монахом Сильвестром Теутулом на власній землі. У 1737 р. мазил Іонашку Ісеческул заклав монастир Іллішешти. Протягом 1742 р. були засновані скити у Волоці над Черемошем, Жадові та с. Лука, що біля Звенячина. У с. Ревна над Прутом, що входило до володінь Манявського Скиту, збудовано в 1744 р. жіночий монастир; чотири роки по тому закладено скит та церкву у Кабині [413, с. 39, 55-56, 63-64, 70; 532, с. 327, 329, 336; 396, с. 32-39].

У 1752 р. влаштовано скити в Бабині та Бросківцях, а 1762 року колишній власник села Барбівці ієромонах Натанаїл (в миру – Миколай Калмуцький) заснував скит Остра [413, с. 55-56, 61; 414, с. 16].

У скиті Хрещатик, котрий виник ще в середині XVII ст. неподалік с. Репуженці, купець Теодор Преда, серб за походженням, спорудив в 1765 р. на власні кошти монастирську церкву Св. Іоана Хрестителя [404, с. 43; 413, с. 57; 532, с. 327]. У період російсько-турецької війни (1768 – 1774) засновано гірський

скит Лостун, розташований на місці біля злиття одноіменного потоку з річкою Путила. З джерел відомо, що єпископ Радівецький Досифей Хереску рукоположив 7 липня 1774 р. у диякони та ієреї “Іпполіта монаха от скиту Ластун от Путили” [259, с. 27].

Більш докладну інформацію про статус монастирів Молдови та особливості життя їхніх насельників у XVIII ст. подає у своєму “Описі” колишній молдавський господар Д. Кантемір. За його твердженням, “всі монастирі Молдавії влаштовані однаково та слідуєть правилам, які ввів для ченців святий Василій Великий. Великих монастирів, на чолі яких стоять архімандрити, лише чотири. Малих же, що підкоряються настоятелям, налічується більше двохсот, окрім майже такої ж кількості скитів, якими володіють монастирі в різних місцях. Монастирі поділяються на преклонені і непреклонені, принесені в дар і вільні. Принесені в дар присвячені Єрусалиму чи горі Синай або Святій горі.

У Молдавії увійшло у звичай, згідно з яким, коли який-небудь господар або боярин побажає заснувати монастир, то повинен все своє майно розділити порівну між монастирем і своїми дітьми, причому має залишити монастирю стільки ж, скільки залишає кожному з синів. Якщо ж у нього є побоювання, що після його смерті монастир розориться або прийде в занепад, то він заповідає цей монастир якому-небудь великому монастирю, що знаходиться в місцевостях, про які ми говорили вище. В цьому випадку архімандрити великих монастирів беруть на себе зобов'язання спостерігати за подарованим монастирем і піклуватися, щоб ченці знаходилися там постійно протягом всього життя і дотримувалися добрих звичаїв. За це заснованому монастирю залишається з його доходів лише те, що необхідне для життя братії, а все інше збирається для потреб великих монастирів і щорічно відправляється туди.

У вільних же монастирях братія оре, сіє, жне для себе. В час, вільний від церковних служб, присвячує себе роботі на монастир за розпорядженням настоятеля: обробляє виноградники, городи і сади, а отримані від цього доходи обертає на потреби свого монастиря.

Всі монастирі щорічно платять податки господарю залежно від стану їх володінь. Перед митрополитом та єпископами не зобов'язані в будь-якій оплаті.

Всі ченці настільки зв'язані правилами Василя Великого, що готові сто разів померти, ніж покласти собі в рот маленький шматочок м'яса, навіть за розпорядженням лікаря. Вони не виходять зі стін монастиря, окрім випадків, коли їх посилає настоятель або якщо отримують дозвіл на певне число днів чи годин. Завідування господарством доручається старим ченцям, які своїм бездоганим життям і вдачею заслужили цілковиту довіру настоятеля. Окрім цього, не можна не похвалити ту гостинність, яка спостерігається у всіх молдавських монастирях” [115, с. 183-184].

Гостинність молдавських монахів щодо подорожніх відзначають й інші сучасники. Так, гетьман Війська Запорозького у вигнанні Пилип Орлик, описуючи свою подорож через Молдову до Туреччини у 1722 р., свідчить: 12 (23) березня, у понеділок, він та його супутники вранці виїхали з Вашківців і переправились через Прут, після чого, “стали на попас за милю від перевозу в селі Мамаївцях, що належать монастиреві скитському, де у дворі монастирським у отців тамтешніх з'їли обід” [133, с. 87-88; 132, с.294]

Певне уявлення про розпорядок внутрішнього життя та побуту великих гуртожитних чернечих спільнот Північної Молдови в другій половині XVIII ст. дає статут монастиря Драгомирна, укладений за афонським зразком старцем Паїсієм Величковським у 1763 р. і схвалений у тому ж році Молдавським митрополитом Гавриїлом Каллімахи.

Цей документ складався з 18 правил – “чинів”, які регулювали внутрішній уклад чернечого життя. У першому правилі статуту (типіку) вказувалося, що ченці Драгомирненської гуртожитної спільноти не повинні мати особистої власності, все принесене монахами до монастиря майно є спільним. Заради порядку настоятель, побачивши потребу кожного брата в їжі, одежі та іншому, повинен як батько, що турбується про дітей, давати кожному необхідне, але не за самовільним вибором брата, а відповідно до його слухняності. У другому правилі зазначалось, що виробленню у монаха чесноти послуху слід приділяти

особливу увагу, бо вся суть “чернечого життя полягає в тому, щоби досягти слухняності”.

Наступні пункти правила були присвячені питанням обрання ігумена, а також благочестя, послуху та господарського життя монастиря. Зокрема, настоятель, згідно зі статутом, обирався зібранням (собором) братії, котре складалося з осіб, посвячених у ченці. Він повинен був знати грецьку, молдавську та руську мови або хоча б дві останні, оскільки саме ними володіли насельники Драгомирненського монастиря.

Усі монахи, як і настоятель, повинні були в обов'язковому порядку відвідувати богослужбні відправи у приписаній кожному чинові чернечій одежі. Церковний чин здійснювався за порядком Афонської гори. Трапеза для всіх ченців мала бути спільною. Виняток складали хворі монахи, котрим подавались окремі страви, які вони повинні були споживати за спільною трапезою.

У келіях братії слід було сидіти “зі страхом Божим” і більше всякого іншого духовного подвигу надавати перевагу “розумній молитві”. Окрім молитви, ченці мали “вправлятись” у призначеному від настоятеля “рукоділлі” чи мистецтві. Настоятель визначав також для монахів різні послушення на кухні, пекарні, келарні, трапезній та інші роботи всередині монастиря, щоб таким чином випробувати у них “смиреномудрість, слухняність і зречення в усьому власної волі та розмірковувань”. Для управління маєтками та монастирськими рабами настоятель повинен був призначити чесного і вправного ченця-економа.

Статутом регламентувався також процес вступу послушників у ченці. Термін їх випробування визначався від шести місяців до трьох років, залежно від особистих якостей кандидата. До постригу послушник залишався в мирській одежі. Якщо він не був, відповідно до статуту, слухняним, то його не постригали й після трирічного випробування, відпускали в мир, “щоб не було він нього спокуси спільному життю”. По виходу послушника з монастиря настоятель зобов'язувався повернути йому його майно з монастирської скарбниці, де воно зберігалось недоторканим. На потреби монастиря використовувалася лише власність ченця, який прийняв постриг.

Настоятель також повинен був потурбуватися про заведення в монастирі різних ремесел, лікарні для хворих ченців, двох будинків для подорожуючих (одного – всередині обителі, іншого – поза монастирем) та щодо переселення до села монастирських рабів і влаштування для них парафіяльної церкви з ієреєм, аби уникнути в монастирі всякого збентеження. Категорично заборонявся вхід у монастир жінок, винятковим був лише час війни і втечі.

У статуті декларувалася невіддільність від монастиря скита св. Єноха, Іллі та Іоана Богослова, а також заперечувалася будь-яка можливість підпорядкування (поклоніння) Драгомирненської обителі якомусь іншому монастирю [355, с. 117-124].

Характерно, що питання щодо самостійного існування мало в ті часи принципове значення для братії великих монастирів Молдови. На це вказує не лише відповідне клопотання насельників Драгомирни, але й приклад великого й багатого Путнянського монастиря, самостійність якого була підтверджена ще у 1756 р. Приміром, в акті, затвердженому 12 лютого Радівецьким єпископом Досифеєм Хереску, зазначалося, що обитель Путна завжди залишатиметься самостійним монастирем і її заборонено підпорядковувати будь-якому іншому монастирю або митрополії [428, с. 142-143].

Молдавські монастирі мали у своєму володінні багаточисленні маєтки, угіддя та інше майно, пожертвуване на утримання монастирської братії протягом століть різними донаторами: воєводами, боярами, мазилами, представниками кліру, різними заможними жертводавцями. Найбільше власності та майна з-поміж інших обителей північної частини Молдови мав Путнянський монастир, який у другій половині XVIII ст. володів 59-ма маєтками. Обитель Молдовиця, до прикладу, мала у своєму володінні 54 маєтки, а Сучавицький монастир володів 25-ма маєтками.

Решта монастирів та скитів мали меншу кількість володінь: Солка – 15 маєтків, Гореча – 14 маєтків, Св. Іллі – 12 маєтків, Воронець – 10 маєтків, Мамаївці – 9 маєтків, Радівці – 8 маєтків, Іллішешти – 5 маєтків, Жадова – 4 маєтки, Петрівці – 2 маєтки, Хрещатик – 2 маєтки, Бросківці – 2 маєтки, Лука – 1

маєток, Бережниця – 1 маєток, Остра – 1 маєток. Також невеликі земельні частки перебували у власності скитів Волока, Вижниця, Корибниця, Замостя та Бабин [325, с. 23-24; 413, с. 10-70; 532, с. 323-336].

Монастирі Молдови, зокрема її горішньої частини, були центрами розвитку освіти, книжності та мистецтва. В них переписувалися, ілюструвалися та друкувалися богослужбові книги, писались літописи та невеличкі хроніки-кондіки. У Путнянській та Радівецькій обителях діяли школи, у яких готували майбутніх священнослужителів. Утримувалися і освітні заклади за рахунок спеціальної данини, що стягувалася Радівецьким владикою з усіх священників та дияконів у розмірі одного дуката [307, с. 3-4, 11]

На момент зайняття Чернівецької та Сучавської волостей Молдови австрійськими військами в краї налічувалося 18 великих та 16 малих монастирів, а також 2 пустині в лісі (т. з. “зіхастрі”). В цих обителях знаходилося 466 ченців та 88 черниць, про що свідчить перепис, зроблений австрійською військовою адміністрацією у 1775 р.

До числа великих монастирів переписувачі зарахували обителі: Радівці (10 ченців та 6 черниць), Путна (25 монахів та 5 монашок), Солка (17 ченців), Сучавиця (53 ченці), Іллішешти (5 ченців), Гореча (20 ченців), Скит Мамаївці (11 ченців та 4 черниці), Мітокул Мамаївці (10 ченців), Хрещатик (5 ченців), Лука (4 ченці), Молдовиця (15 ченців), Воронець (15 монахів), Слатина (16 ченців), Св. Іллі (8 монахів), Бурдюжени (6 ченців), Драгомирна (170 ченців), Гумор (11 монахів), Петрівці (35 черниць).

У числі малих монастирів у переписі значаться: Іцкани (5 черниць), Мерешти (4 ченці та 1 черниця), Ротунда (8 ченців), Преутешти (3 ченці та 1 черниця), Фідешти (6 ченців), Жадова (7 ченців), Бабин (3 ченці), Бросківці (3 ченці), Вижниця (3 ченці та 7 черниць), Кабешти (3 ченці), Бережниця (4 ченці), Замостя (6 ченців), Барбівці або Остра (6 ченців та 3 черниці), Св. Онуфрій (3 черниці), Волока (14 черниць) та Камона (3 черниці).

Серед малих лісових пустелей переписувачі називають лише дві – Зіхастру (4 ченці) та Урсою (5 ченців). Загалом на Буковині налічувалося тоді 554 особи, котрі присвятили себе чернечому життю [270, с. 264-266].

Після остаточної демаркації австро-турецького кордону число монастирських обителів в Буковинському дистрикті скоротилося до 28. Глава австрійської військової адміністрації Буковини генерал-майор К. фон Енценберг у рапорті, надісланому в 1781 р. до Відня, подає такий їхній перелік в алфавітному порядку: Бабин, Вижниця, Вилавче, Волока, Воронець, Гореча, Гумор, Драгомирна, Жадова, Засмоє, Захастрія, Звенячка, Іллішешти, Лука, Мамаєшти, Мірешти, Молдавиця, Остра, Петрівці, Путилова, Путна, Радівці, Ревна, Св. Іллі, Св. Онуфрія, Солка, Сучавиця та Урсою. Генерал також відзначає, що 15 обителів з 28 знаходяться поза населеними пунктами [208, с. 496-498]. Більшість цих обителів нанесено на карту, складену у 80-х рр. XVIII ст. австрійським лейтенантом Адлером [256].

Протягом 1782 – 1784 рр. австрійська адміністрація зробила перепис монастирів, ченців та всього монастирського добра. Ці описи дають уявлення про рухому і нерухому власність монастирів, а також про монастирські споруди в останній чверті XVIII ст.

Так, приміром, з перепису майна, зробленого в 1785 р. у монастирі Солка, довідуємося, що ця обитель, яку населяли 11 ченців, володіла 10-ма маєтками та кількома горами. В монастирі була грошова готівка – 70 турецьких фл. та 57 австрійських кр., срібні та латунні церковні речі, богослужбні облачення, книги, дзвони, хатні речі, посуд, худоба (5 коней, 13 голів рогатої худоби, дрібна худоба в Арборе, 142 вулики в Мілішівцях та 84 – у Грінчештах), їстівні припаси (кукурудза, овес, квашена капуста, бриндза, сусло, мід, сіль).

В економії монастиря знаходилися: 3 коляски, 5 возів, дерев'яний плуг, 4 саней, 4 колеса, неокутих залізом, 2 шори, скриня, діжки, кофри, 4000 штук драниць, недублені шкіри.

Всередині монастирського комплексу було розташовано: муровану церкву, хату на 4 кімнати з 4 коморами та 2 навісами, криницю біля хати, іншу хату з 6

келіями та 5 навісами, ще одну хату з 5 келіями та 5 коморами і навісом, а також дерев'яну хату на високому кам'яному підмурівку, збудовану взруб, що має 2 комори для зерна, 4 спальні, 3 комори, ганок та 3 склепи.

Поза монастирем розташовувалися: хата на дві спальні з хоромами, гражда (загорода) для корови (в старій хаті живуть пастухи), хата в Арборі, гражда (загорода) для 6 коней, свинарник, старий навіс, криниця, велика загорода. В селі була одна хатина, котра складалася з кімнати і сіней – житло циганів та корчма зі світлицею, хоромами та склепом [413, с. 117-119].

Описи монастирів, складені в той час ігуменами за наказом австрійської адміністрації, дозволяють також з'ясувати персональний склад ченців та їх походження. Зокрема, зі “Списку всіх монахів, що знаходяться в монастирі Солка Радівецького єпископства” за 1783 р. довідуємося, що там було 15 ченців. Настоятель обителі – архімандрит Іоасаф Семеник походив з Поділля (Польща). Чернечий постриг прийняв у Великому Скиті в Галичині (1740 р.), потім був хіротонізований в ієромонаха Радівецьким єпископом Варлаамом. Він мав 73 роки і володів руською, молдавською та латинською мовами.

З-поза меж Буковини походили також: ієромонах Самуїл Тимофей (уродженець Меджибожа, Польща), який постриг прийняв у Вижниці, знав руську і польську мови; ієромонах Юліан Слусарчик (Добровляни, Польща), який постриг прийняв у Хрещатику, володів руською і польською мовами; монах Афанасій Андріяш (Косів, Галичина), постриженик Солки, знав руську і молдавську мови; монах Яків Блажовскі (Мункач, Угорщина), постригся в Замості, знав руську, угорську і латинь; Іст Філіпов (Москва, Великоросія), постригся в Сучавиці, знав руську мову; монах Шешекій (Ардял), постригся в Бистриці, знав молдавську мову; монах Мефодій Полоцик (Ніжин, Мала Русь), постриг прийняв у Бросківцях, знав руську мову.

Уродженцями Хотина були ієромонах Антоній Ілінчі (постриг прийняв в Іллішештах) та ієродиякон Георгій Поповіч (постригся в Солці). Обидва володіли руською і молдавською мовами. Вихідцями з Молдови були монахи Веніамін Хирле із Кедешт (постриженик Солки), іконописець, та Герасим Гросул

з Яс (постриженик Іллішешт). Перший володів молдавською та руською мовами, другий – лише молдавською. З Буковини походило тільки три ченці: ієродиякон Гедеон Стефанович – з Калафіндешт (постригся в Слатині), знав молдавську та руську мови; ієродиякон Натанайл Верлонович – з Іллішешт (постриг отримав там же) та монах Нектарій Шретик – з Арборе (постригся в Солці). Обидва насельники знали лише молдавську мову [53, арк. 1зв.-2].

Зі списків ченців монастиря Гореча за 1783 р. так само дізнаємося, що з Буковини походив тільки один монах – Наркіс Іванович з Борівців (постригся в Горечі), який володів лише руською мовою. Решта монахів були вихідцями з Галичини (Феофіл Стефанович – із Тисмениці, Варфоломей Теодорович – зі Снятина, Іоасаф Теодорович – з Сатанова, Софроній Майкович – з Тисмениці, Анатолій Василієвич – з Тернополя, Нифон Іванович – з Чорткова, Лаврентій Григорійович – з Теревовлі, Ісая Іванович – зі Снятина) та Росії (Никодим Романович – з Белгорода, Фома Романович). Більшість з названих ченців знали тільки руську мову, окремі монахи володіли ще й польською та молдавською. Цікаво відзначити, що в числі братії був навіть один македонець – Хрисант Петрович з Рущука, який прийняв постриг у монастирі Гореча і володів руською, молдавською та турецькою мовами [53, арк. 5зв.-6].

У списках скита Жадова за 1784 р. більше було вихідців з даної місцевості. Так, з Буковини походили старець Гедеон Влад (народився в Жадові, постриг прийняв там же), ієромонах Клімент Влад (так само народився в Жадові, постриг прийняв там же) та монах Корнелій Попович – з Іспасу (постриженик Жадови). Перші два володіли молдавською і руською мовами, останній – тільки руською. Окрім них, в монастирі також проживали ієромонах Сильвестр Довгалевський зі Збаража (постриг прийняв у Вижниці) та монах Мемна Ігнатович – з Росії (постриженик скита Остра), які знали лише руську мову [53, арк. 9зв.-10].

Наведені вище дані щодо складу буковинського чернецтва в останній чверті XVIII ст. до певної міри підтверджують зауваження трансильванця Іона Будай-Деляну, зроблене ним у “Коротких зауваженнях про Буковину” (1803 р.) стосовно того, що “природні молдавани виявляють невелике бажання до

монастирського життя, хоча в Молдові є багато тисяч монахів (...), але молдавани серед них становлять заледве третину, більшу ж частину складають руснаки, серби, болгари та греки”. Він також пише, що з 9 існуючих тоді на Буковині монастирів залишилося лише три [170, с. 387].

Процес скорочення монастирських обителей розпочався ще з 1783 р., коли на підставі поданих генерал-майором К. фон Енценбергом доповідних записок було ліквідовано, як уже зазначалось, 20 менших монастирів. У 1784 р. в краї ще залишалися такі обителі, як Сучава, Сучавиця, Путна, Солка, Драгомирна, Гумор, Молдовиця і Воронець, а також Великий Скит у Галичині [413, с. 104]. У квітні 1785 р. вони всі були остаточно ліквідовані за винятком трьох найбільших монастирів – Путни, Сучавиці та Драгомирни.

“Постановою про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” (1786 р.) визначалося, що в кожній з трьох означених обителей повинно знаходитися не більше 25 осіб братії, враховуючи настоятеля (ігумена) та вікарія. Причому, поки число ченців не зменшиться, нових послушників до монастиря приймати заборонялося. Скільки в кожному монастирі повинно бути ієромонахів, ієродияконів, іподияконів та монахів, залишалося на розсуд єпископа.

Осіб, що отримали постриг за межами Дунайської монархії, іноземних ченців, монахів-втікачів у число братії приймати заборонялось. У послушники дозволялося приймати лише австрійських підданих. Від кандидатів вимагалися документи про освіту, а також свідоцтво про народження та довідка про поведінку, видані місцевою владою. Ці папери подавалися на розгляд консисторії, яка у випадку, коли не було заперечення з боку цивільних властей, давала дозвіл настоятелю прийняти послушника. Постриг повинен був здійснюватися лише по досягненню кандидатом 24-річного віку і після трирічного випробування; а доти послушник був вільний у праві розпоряджатися своїм майном і в будь-який час міг покинути монастир, повернувшись до мирського життя.

У регламенті зазначалося, що чорне духовенство не повинно займатися пастирським служінням чи науками або навчанням молоді. У його компетенцію входило лише винятково відправлення богослужінь та молитва. Ченцям заборонялася будь-яка торгово-економічна діяльність, в тому числі збори пожертв (без особливого дозволу властей). Вони не мали права посвідчувати своїм підписом документи, а зібрані за богослужінь дії кошти та добровільні дарунки передавалися через консисторію до каси релігійного фонду. Туди ж передавалось майно постриженника.

Нагляд за благоустроєм та благочинням у монастирі покладався на ігумена, який обирався братією, проте затвердження його залишалось у компетенції єпархіального начальства. У владі єпархіального архієрея було піднесення ігумена в архімандрити. Ігумен кожного монастиря зобов'язувався складати списки насельників та повідомляти консисторію про зменшення числа братії, а також оголошувати розпорядження, що надходили від властей, та записувати їх у спеціальну книгу. Він також вів монастирські інвентарні книги.

За незначні огріхи у недотриманні монастирського благочиння ігумен повинен був наставляти винного ченця. Покарання за значні провини настоятель мав право накладати на винних лише за погодженням зі старшою братією. У разі незгоди, справа подавалася на розгляд до консисторії. Карати побоями, кайданами чи ув'язненням суворо заборонялося. Дозволявся лише 24-годинний арешт з утриманням “на хлібі та воді”, який могли подвоїти. За порушення державних законів винні підлягали світському суду.

Утримання монастирів та ченців здійснювалося за рахунок виділених із Буковинського православного релігійного фонду коштів. Кожному монаху визначалася річна платня в 109 флоринів 30 крейцерів. Окрім того, він одержував ще 100 фл. 47 кр. на одягу, білизну та освітлення келії; у сумі це складало 210 фл. 17 кр. Вікарій одержував 260 фл., а настоятель – 460 фл. Кожному монастирю надавався город в 4 йохи, сад та 120 вуликів бджіл, за якими мали доглядати ченці. За рахунок релігійного фонду кожній обителі було надано також по 6

корів, 6 волів, 4 коня та хутір. У монастирях належало бути прислузі з 7 чоловік, на утримання яких з фонду виділялося по 50 флоринів у рік на людину.

Заштатних ченців слід було помістити у монастир Молдовиця, який хоча і був скасований, але повинен був існувати до смерті розміщених у ньому монахів. У свою чергу черниці, з огляду на скасування всіх жіночих обителей, змушені були доживати свого віку в монастирі Петрівці. Заштатні ченці одержували 120 фл. утримання на рік, а монашки – 60 фл. [255, с. 90-110, 114].

Генерал-майор К. фон Енценберг, описуючи у 1786 р. стан монастирів краю, зазначав, що вони потребують ремонту, згоду на який уже отримано [208, с. 460]. За свідченням джерел, на ремонт монастирських церков тоді виділялося у середньому по 300 фл. [413, с. 35].

Варто зауважити, що місцеві бояри та духовенство не були задоволені скороченням числа монастирів на Буковині до трьох обителей. У 1792 р. вони звернулися до австрійської влади з проханням про відновлення зачинених монастирів, однак отримали негативну відповідь. Натомість уряд пообіцяв посприяти щодо будівництва у Чернівцях нової мурованої православної кафедральної церкви, однак втілено в життя цей проект було лише в 1844 році [411, с. 60-61].

У 1866 р., згідно з цісарським указом, стара митрополича церква св. Георгія в колишньому Сучавському монастирі “Іоан Новий”, перетворена в 1786 р. на парафіяльний храм, стала філіалом обителі Драгомирна, звідки для неї призначався причт, що складався із настоятеля та трьох ієромонахів [364, с. 47; 261, с. 20].

У 1868 р. австрійська влада внесла зміни до вимог щодо кандидатів у ченці через запровадження для всіх підданих Австро-Угорської імперії загальної військової повинності. З того часу послушник, котрий вступав у монастир, повинен був бути вільним від військової служби, оскільки, прийнявши постриг, вже не міг за власним бажанням скласти з себе прийнятих чернечих обітниць.

З другої половини ХІХ ст. була суттєво збільшена платня на утримання насельників буковинських монастирів. Так, згідно з цісарським указом від 14

липня 1868 р., настоятель (ігумен, архімандрит) монастиря одержував 1200 гульденів та ще 300 гульд. – на прийом відвідувачів, намісник-вікарій – 600 гульд., ієромонах з богословською освітою – 420 гульд., ієромонах без богословської освіти – 300 гульд. Стільки ж отримували ієродиякон. Монахам і послушникам залишили платню в розмірі 299 гульд. Ця сума була визначена ще попереднім цісарським указом від 10 квітня 1853 р. [158, с. 73].

Окрім платні, монастирській братії виділялися кошти на закупівлю риби в пісні дні (210 гульд.), на наймання кухаря (120 гульд.) та семи робітників – 546 гульд., на церковні облачення (210 гульд.), богослужбні потреби (451 р. 50 к.), лікування (55 гульд.), ремонт будівель (100 гульд.), утримання пари коней (200 гульд.).

Всім трьом монастирям з релігійного фонду щороку також надавалося 7139 гульденів (з них 6000 гульд. – на нові будівлі, а 1139 гульд. йшли на різні витрати обителів).

При кожному монастирі в користуванні братії були сад та город, розміри яких складали загалом 34 фальчі землі.

Усі ченці одержували приміщення від монастиря та паливо за рахунок фонду. Трапеза монаха складалася з обіду та вечері. Вона була спільною і реалізувалася за рахунок відрахувань з платні кожного ченця. Решту грошей чернець отримував на руки для придбання собі одягу та інших необхідних речей. Гроші, які отримувало чорне духовенство за богослужбну практику, вносилися в особливе горнятко, а потім роздавалися поміж братією.

Померлих монахів ховали поза монастирем: в Драгомирні – на монастирському кладовищі, а в інших двох обителях – на парафіяльних цвинтарях. Мирян не дозволялося хоронити на монастирському цвинтарі. Всередині монастирської огорожі могли бути поховані лише особи, що мали єпископський сан.

Священики з білого духовенства, яких посиляли за провини на епітимію до монастирів, повинні були утримувати себе за власний рахунок. До мирян таке покарання не застосовувалося [325, с. 84-86].

В цілому, характеризуючи стан життя в буковинських монастирях у другій половині XIX ст., митрополит Буковини й Далмації Теофіст Блажевич у своєму посланні від 1 (13) січня 1878 р. зазначав наступне: “Монастирі наші в Буковині утримуються в становищі гідному святих обителі, а собори їх постачаються достатнім утриманням в тій мірі, що члени чернецтва можуть без всяких турбот віддаватись життю споглядальному та служінням літургійним” [216, с. 13].

На початку XX ст. на Буковині було відкрито ще дві монастирські обителі. Згідно з цісарським указом, у 1905 р. набула статусу самостійного монастиря стара митрополича церква св. Георгія в Сучаві, де зберігалися мощі св. вмч. Іоана Нового, яка до того часу була філіалом обителі Драгомирна. Новий монастир отримав власний статут і був підпорядкований Буковинській православної консисторії в Чернівцях. Право патрональної опіки над його культовими спорудами, як і в попередні часи, залишалося за Молдавською митрополією в Ясах [235, с. 65-68].

12 січня 1908 р. цісарем був затверджений статут ще однієї православної обителі – жіночого монастиря в Чернівцях. Ця чернеча спільнота декларувалася як благодійна установа, мета якої полягала у піклуванні про хворих та немічних, а також сиріт. Тому черниці цієї обителі, окрім виконання обітниць бідності, дівства та слухняності, мали обов’язок обходити хворих та займатися іншими справами, пов’язаними з християнським милосердям. Штат монастиря складався з 25 черниць, які одержували утримання з релігійного фонду в розмірі 600 корон на рік. У монастир приймали осіб від 25 до 50 років – дівчат та вдів, котрі мали австрійське громадянство, відповідний рівень освіти та вели бездоганний спосіб життя.

Керувала монастирем ігуменья, що обиралася “собором” черниць. Вона мала двох заступниць. Щонеділі і в свята у каплиці монастиря повинно було здійснюватися богослужіння, в якому мали брати участь всі, вільні від догляду за хворими, черниці. Монастирю дозволялося наймати для роботи в обителі трьох служниць, кухарку та прачку, а для обслуговування настоятельки – ще й наймичку [238, с. 13-44].

У 1901 – 1904 рр. в обителях Буковини знаходився 41 монах [263, с. 208; 265, с. 203], а до 1914 р. число ченців зросло до 43, з них у Путні проживало 15 монахів, у Драгомирні – 14, у Сучавиці – 12, у Сучаві – 2 [268, с. 171]. Окрім того, у жіночій обителі в Чернівцях мешкало 6 черниць [268, с. 34].

Таким чином можна констатувати, що у другій половині XIV ст. на території горішньої частини Молдавії, котра включала тоді й землі Буковини, з'являються перші монастирські обителі. Протягом наступних трьох століть їхня кількість зростає настільки, що край був вкритий густою мережею зіхастрій самітників, скитів та гуртожитних монастирів, засновниками яких були молдавські воєводи, представники знаті, духовенства та ченці-самітники. У третій чверті XVIII ст. в північних волостях Молдавії було близько 35 чернечих обителей та більше 500 ченців. Донатори наділили монастирі й скити маєтками, земельними угіддями і різним майном, за рахунок чого утримувалася чернеча братія, відкривалися монастирські лікарні та школи. Уклад життя чернечих спільнот регламентувався Правилами св. Василя Великого та монастирськими статутами, що визначали шлях духовного вдосконалення ченців. Персональний склад насельників монастирів складався як з місцевих жителів, так і вихідців з інших земель, де домінувала православна традиція.

Загалом в молдавську добу численні монастирські обителі Буковини були не лише осередками чернечого подвигу, але й визначними центрами духовності, культури та мистецтва.

Врегулювання австрійською адміністрацією церковного життя на Буковині призвело до скорочення в краї числа православних монастирів з 28 до 3, а також секуляризації монастирських володінь та майна, з якого утворено Буковинський православний релігійний фонд. Саме з його коштів ченцям була визначена стала платня. Водночас кількісний склад монахів був суттєво обмежений, оскільки австрійська влада ввела штатний розпис для кожного монастиря, а також визначила більш жорсткі критерії прийому у послушники. Прохання місцевого боярства та духовенства в кінці XVIII ст. щодо відновлення зачинених монастирів успіху не мали. Лише на початку XX ст. Буковинській консисторії

вдалося відкрити ще дві монастирські обителі: чоловічу – у Сучаві та жіночу – в Чернівцях, збільшивши таким чином число буковинських монастирів з трьох до п'яти.

Тож можна констатувати, що австрійська влада встановила жорсткий контроль за життям монастирів, обмежила їх число та штат, позбавила культурно-освітніх функцій, а також ліквідувала таке явище, як самітництво.

РОЗДІЛ 4

ПРАВОСЛАВНА СУТЬ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО ТА СХІДНОРОМАНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ КРАЮ

4.1. Церковні таїнства та обряди життєвого циклу в традиційному середовищі Буковини

Все життя людини, незалежно від типу суспільства, обумовлене послідовними переходами від однієї вікової категорії до іншої, від одного роду діяльності до іншого. Ці переходові віхи, до яких, за твердженням французького антрополога А. ван Геннепа, належали: народження, досягнення соціальної зрілості, шлюб, батьківство, спеціалізація, смерть – супроводжувалися певними церемоніями, що мали на меті забезпечити перехід з одного визначеного стану до іншого [285, с. 8-9]. У християнізованому соціумі, що перебуває в постійному очікуванні есхатологічного сповнення, важливими елементами переходу з одного стану до іншого у контексті співучасті у Божественному житті був прояв останнього у церковних таїнствах або містеріях Церкви. Як зазначає протоієрей І. Мейєндорф, “ці таїнства розуміються як відособлені акти, через які часткова “благодать” сходить на окремі особи за посередництвом вірно призначених священиків, що діють з вірними намірами, а найбільше як аспекти унікальної таємниці Церкви, у якій Бог ділиться з людством Божественним життям, визволяючи людину від гріха та смерті і даруючи їй славу безсмертя” [323, с. 270].

На відміну від західних теологів, візантійські богослови первісно формально не обмежувалися певним суворим числом таїнств. А сам термін “містерія” використовувався паралельно з такими термінами, як “обряди” та “освячення”. Так, Феодор Студит у IX ст. подає перелік, в якому містяться лише шість таїнств: хрещення, євхаристія, миропомазання, хіротонія в священики чи архієреї, постриг в ченці та поховальна служба. Вчення про “сім таїнств” вперше

з'явилося на православному Сході в XIII ст., вміщене у підготовлене латинськими богословами Сповідання Віри, яке передав у 1267 р. візантійський імператор Михаїл Палеолог папі римському Клименту IV [323, с. 270-271]. Однак, незважаючи на виразне західне походження списку із семи таїнств, він набув, починаючи з XIII ст., значного поширення серед східних християн. Не останню роль у прийнятті цифри сім зіграла містика цього числа, яке асоціювалося, зокрема, з сімома дарами у Ісаї [4, Іс., 11: 2-4].

Варто зауважити, що, прийнявши число з семи таїнств, східні богослови разом з тим наводили різний їх перелік, включаючи, окрім власне таїнств, також низку освячень (послідувань) як, наприклад, соборування або передсмертне помазання, поховальна служба, постриг в ченці та освячення Церкви. Таким чином, Візантійська Церква формально не визнавала якогось конкретного переліку таїнств, а стандартний їх ряд, що складався з хрещення, миропомазання, євхаристії, священства, шлюбу, покаяння та елеосвячення, лише з часом став традиційним для всіх земель православного Сходу.

Молдавське воєводство в цьому плані не становило винятку. Так, ще у 1644 р. митрополит Молдавський і Сучавський Варлаам видав у Ясах “Короткі правила про сім таїнств”, перекладені логофетом Євстратієм з праці ритора Томи (Теофана) Елеавулкоса (XVI ст.), секретаря митрополита Дамаскина Студита [428, с. 106-107]. А на початку XVIII ст. молдавський воєвода-просвітитель Д. Кантемір впевнено стверджував, що православні жителі Молдови “вірять у сім святих таїнств” [115, с. 172]. Але, як зауважував його сучасник, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, “лише частина з них знають, що хрещення є церковним таїнством” [178, с. 354].

У коментарях візантійських богословів хрещення розглядалося як “нове народження”. Оскільки народжена в гріху людина у купелі хрещення ритуально вмирає і народжується знову, щоби розпочати нове та вічне життя у Христі [323, с. 273].

Саме таїнство хрещення складається з кількох обрядів, а саме: звільнення від пут сатани шляхом екзорцису (повернувшись обличчям на захід, неофіт або

його хрещені зрікаються сатани, здійснюючи символічне дуття та плювання на нього), миропомазання, трикратного занурення в купіль, одягання в білу одягу (крижму), покладання на груди хреста, ходіння довкола купелі та постриження волосся [335, с. 227].

Давні молдавські літописці, приділяючи у своїх хроніках основну увагу висвітленню історії Молдови, не описували перебігу обрядів хрещення, обмежуючись лише простою констатацією факту народження та іменнанааречення дітей в родинях правителів країни. Так, автор Бистрицького літопису, розповідаючи про правління молдавського господаря Олександра Доброго, констатує: “И радижеса ему сын пръвьнець, наречени Илия воевода, в льто 6917 [1409 р. – М.Ч.] юлиа 20 от княгини Някши. Стефанъ же воевода родися от Станки в льто 6919 [1411 р. – М.Ч.]. Петръ же воевода родися от Марии, дъщери Мериана, в льто 6930 [1422 р. – М.Ч.]” [149, с. 24].

Характерною особливістю тієї доби була багатодітність. Зокрема, за підрахунками румунського історика Д. Х. Мазілу, молдавський воєвода Петру Рареш з першою дружиною мав сина та доньку, з другою, Оленою Бранкович, – трьох синів і доньок, а з третьою дружиною Катериною – сина, відомого пізніше під ім'ям Янку Сасул [407, с. 402].

Окрім законних дітей, народжених у шлюбі, воєводи мали також позашлюбних нащадків. Наприклад, господар Петру Кульгавий, крім Влада та Марії, мав позашлюбного сина Штефана, якого народила роба Ірина Ботезата [388, с. 173]. Багатодітність та наявність нелегітимних нащадків були, очевидно, характерні й для народного середовища.

На початку XVIII ст. шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель писав про жителів Молдавської землі: “Коли вони хрестять дітей, запрошують кумів, але так як їхня дружба не триває довго, то і про кумів вони забувають” [178, с. 359].

В австрійській Буковині у XIX – на початку XX ст. українці та румуни хрестили дитину протягом 8-ми днів від народження, хоча загалом вона могла залишатися нехрещеною до шести тижнів. Обряд хрещення відбувався у церкві,

куди немовля приносила повітуха, а там вже чекали хресні батьки (куми) зі свічками та крижмою – відрізом білого полотна. У це полотно, після ритуального обряду хрещення, куми загортали дитину. Вони приносили немовля додому та передавали матері, а та, в свою чергу, влаштувала для них святкове застілля [379, с. 65; 539, с. 204-205; 402, с. 39-40; 373, с. 21-22].

Австрійська влада поклала на Православну Церкву Буковини обов'язок реєстрації актів громадського стану в середовищі її вірних. Згідно з цісарським патентом від 20 лютого 1784 р. парафіяльні священники зобов'язувалися вести метричні книги, до яких вносилися інформація про народження, хрещення, оголошення про вступ у шлюб, вінчання та поховання парафіян. У 1868 р. консисторія нагадувала парохам про належне ведення парафіяльних метрик, відповідно до діючих постанов цісарського патенту 1784 р. [158, с. 94].

Ім'я новонародженому, зазвичай, обирали батьки, рідше – священник. Перевагу надавали іменам, які протягом багатьох поколінь побутовали в родині батька або матері дитини [402, с. 40; 373, с. 21]. Характерно, що інколи священники вписували до метрики народні форми імен. Так, приміром, під час канонічного огляду парафій Буковини у 1869 р. візитатори виявили, що деякі священники вписували у метричні книги імена в народній формі, як то: Федір, Данило, Михай, Параска, Одокія, Костан, Гафія, Семен та ін., замість: Феодор, Даниїл, Михаїл, Параскева, Євдокія, Костянтин, Агафія, Симеон та ін. Взнявши до уваги це порушення, Буковинська консисторія видала 6 (18) червня 1870 р. розпорядження, щоби священники надалі записували до метричних книг імена лише у такій формі, як вони пишуться в церковних книгах та календарях [160, с. 56].

Викликали у консисторії зауваження факти нерегулярного ведення священниками метрик, які досить часто робили запис про здійснення обряду хрещення не одразу по його проведенні, а через певний час. З огляду на це, у консисторському циркулярі від 11 (23) квітня 1884 р. вказувалось, що з метою попередження нерегулярності вписування немовлят до метрики, яке доти траплялося, парохам необхідно одразу по хрещенні новонародженого записувати

в метрику номер будинку, рік, місяць, день народження, віросповідання, стать, законність чи незаконність народження немовляти, імена батьків, баби-повитухи (моші) та кумів. А у разі здійснення короткого хрещення новонародженого дияконом, кліриком або мирянином через загрозу його життю духівник повинен був зробити запис, згідно з циркуляром 1880 р., про довершення обряду через таїнство миропомазання та постриження волосся [221, с. 86-87].

Окрім новонароджених, Православна Церква краю приймала у своє лоно представників інших віросповідань, які добровільно вирішили перейти у православ'я. У молдавські часи, як засвідчував католицький клірик Бернардіно Кюріні, православні священики наново хрестили всіх католиків, котрі вирішили одружитися з православною жінкою або жити за православним обрядом [174, с. 43]. В австрійській Буковині, особи, котрі переходили з латинського обряду до православного, обов'язково помазувалися св. миром, незважаючи на те, чи було здійснено над ними таїнство миропомазання за чином римської Церкви [325, с. 102]. Щодо іудеїв та мусульман здійснювався повний обряд хрещення.

Цивільний закон 1868 р. дозволяв австрійським підданам приймати самостійне рішення про зміну віросповідання з 14-ти років. Але спершу слід було оголосити про свій намір у старостві та проінформувати духівника, а потім через православного пароха отримати згоду на проведення обряду від Буковинської консисторії. Варто відзначити, що ці принципи існували в імперії Габсбургів ще наприкінці XVIII ст. Так, за повідомленням путилівського протопопа Григорія Андруховича, до нього звернувся із заявою про перехід у православ'я один місцевий єврей. Про це благочинний докладно поінформував 25 липня 1786 р. єпископа Буковини, повідомляючи йому “за єднаго жида, котрий жид хочется викрестити чи прийняти веру христіанскую, аже пришол до мене, а я обявил комісару, а комісар его узял спитувати для чого хочется крестить. Кажет я спознал, що есть ваша вера христіанская наилепша и милостивейша, як наша проклятая жидовская, а потому сказал пан комісар да идет до церкви чи будет крестна, аж сказал я его крестити не буду и не скажу доки не буду писати дойже високопреосвященства а тепер испрошаю вашого

архипастирського благословення” [84, арк. 1]. У своєму рішенні від 31 липня 1786 р. консисторія рекомендувала Г. Андруховичу здійснити обряд хрещення єврея [84, арк. 3].

Про ще один випадок звернення іновірців до владики Буковини Досифея Хереску із заявою про намір охреститися довідуємося з листа єпископа до дністерського протопопа Димитрія Маги в 1788 р., в якому він давав своє архієрейське благословення на охрещення турків, що переселилися з Хотина до с. Онут і подали клопотання про свій перехід у християнство через Мустафу Макареуцу, уродженця Санківців [85, арк. 1-2].

У ХІХ ст. документальні матеріали також засвідчують чимало випадків переходу у православ'я представників інших віросповідань. Зокрема, з листа Буковинського єпископа Даниїла Влаховича до чернівецького протоієрея Іоахима Воюцького, датованого 5 травня 1809 р., довідуємося про перехід з римо-католицької конфесії у православ'я Іогана Ваша, який спершу повідомив про своє рішення канцелярію ц. к. окружної адміністрації та латинського духівника Кекерта, а потім заявив про своє розкаяння і бажання прийняти православну віру Чернівецькій консисторії, на що остання дала згоду [86, арк. 1-3]. Інше повідомлення міститься в часописі “Буковински Вьдомости” за 24 вересня (6 жовтня) 1895 р., у якому зазначалось: “З Дорошівців доповідають нам, що дня 25 мин. місяця вихрестився там на православну віру 22-річний жид Йосиф Месингер. Хрещення те відбулося дуже урочисто (...). Обряд хрещення здійснив місцевий священник о. Еміліан Никорович, о. Феоф. Драчинський з Товтрів та о. Корн. Никорович із Заставни. Кумів було кільканадцять (...). Радість між людьми була така велика, що освітлено церкву щонайменше 500 свічками і стріляно з мортирей. Новоохрещений є родом з Чернівців. Від о. Ем. Никоровича пізнав він науку Христову і бажав лише з його рук прийняти таїнство св. Хрещення” [121, с.4].

З метою отримання чіткої картини щодо зміни віросповідань Буковинська православна консисторія у циркулярі від 18 лютого (2 березня) 1898 р., апелюючи до свого попереднього розпорядження від 21 липня (2 серпня) 1893 р.,

давала вказівку протоієреям збирати в кінці року відомості від парафій про випадки приєднання іновірців до православних та переходу православних в інші віросповідання, а також складати відповідні таблиці за визначеними зразками [229, с. 19-20].

Ще одним важливим таїнством життєвого циклу людини було вінчання шлюбних партнерів. Християнська традиція бачення шлюбу сягає біблійних часів. У Новому Заповіті шлюб – це насамперед духовне єднання партнерів на засадах любові, а не просто засіб вирішення сексуальних та майнових проблем. Зокрема, у посланні до ефесян апостол Павло прямо вказує, що “чоловіки повинні любити дружин своїх так, як власні тіла, бо хто любить дружину свою, той любить самого себе” [4, Еф., 5: 28]. Але хоча новозаповітна традиція і підтверджувала корисність шлюбу, найвищу чесноту вона все ж вбачала у дотриманні цноти [4, 1 Кор., 7: 2-8]. Виходячи з цього, візантійський аскет IX ст. Феодор Студит закликав до “умертвління земних членів: розпусти, жаги, злої пристрасті” [300, с. 146]. За словами подвижника X ст. Симеона Нового Богослова, “багато відкидають це життя і мирські речі, небагато ж – власну волю. На них, – каже преподобний, – чітко вказує Божественне слово, коли говорить: “Багато покликаних, але мало обраних” [300, с. 514]. Тому узаконені в шлюбі стосунки між чоловіком і жінкою – то лише поступка людській слабкості для ухиляння від гріха розпусти. У звязку з цим апостол Павло говорить одруженим: “Не ухиляйтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та й сходьтєся знову до купи, щоб вас сатана не спокушував вашим нестриманням” [4, 1 Кор., 7: 5]. Отже, Християнська Церква приписувала обмежувати статеві зносини шлюбом, що мав на меті продовження роду, а не сексуальну насолоду. Як стверджує прот. І. Мейєндорф, “за своєю сакраментальною природою шлюб перетворює і перевершує тілесний плотський союз у договірне поєднання, підкріплене укладеним за законом контрактом, і любов людська – проектувалася у вічне Царство Боже”. Коли церква отримала законну владу над інститутом шлюбу (згідно з 89-ою новеллою візантійського імператора Льва VI), то їй довелося, окрім його реєстрації, займатися також

вирішенням питання розриву шлюбних уз та давати дозвіл на повторний шлюб і перевінчування. Правда, вона досягла обмеження числа одружень трьома разами, що було закріплено на Соборі в 920 р. А четвертий шлюб, що до того часу також вважався законним, був вже недійсним [323, с. 280-281].

Церковне таїнство шлюбу складається з кількох обрядів, а саме: обручення наречених каблучками, покладання на їхні голови вінців, ходіння довкола аналоя та пиття вина з однієї чаші [335, с. 241]. Давніші молдавські літописці не вдаються до докладного опису цього таїнства, обмежуючись, як правило, констатацією самого факту укладення шлюбу в середовищі правлячої верхівки. Наприклад, автор Бистрицького літопису коротко констатує, що “в льто 6933 [1425] октябрю 23 възят Илиа воевода себь жену и принесе у Гидигол въ субботу, вьнчажесе въ недель” [149, с. 24]. Щодо одруження Штефана Великого цей літописець ще більш лаконічний: “В льто 6971 [1463] юлия 5 прият Стефань воевода себь господжда княгиня Еудокия от Киева, сестра Семена царь” [149, с. 26]. Аналогічне свідчення з незначним коментарем стосовно походження нареченої міститься в літописі Г. Уреке: “Але на 7 рік свого правління, року 6971 [1463], липня 5, взяв собі панну високого роду, Євдокію з Києва, сестру князя Сімеона. Але польський хроніст пише, що ця Євдокія була донькою Сімеона, а не сестрою” [272, с. 40]. Під 1472 роком той самий літописець зазначає, що “привів Штефан-воде Марію з Мангопа і взяв її собі в княгині” [272, с. 43]. А після її смерті, у 1476 р., як свідчить хроніст, “в месяце декабре 19 дня воевода взял себе в законные жены дочь воеводы Радула, которую взял в плен” [149, с. 51].

Отже, середньовічні хроніки одностайно засвідчують наявність в Молдавському воєводстві у XV – XVI ст. інституту законного шлюбу, який укладався через таїнство церковного вінчання, але опису самого обряду не подають. Молдавський кодекс, відомий як “Румунська книга настанов” або “Уложеніє” В. Лупу (1646 р.), спираючись на давнє візантійське канонічне і цивільне право, врегулював окремі питання шлюбу та пов’язаних з ним майнових відносин. Зокрема, молдавське законодавство дозволяло розривати

шлюб як з боку чоловіка, так і жінки, але переважні права в цьому питанні залишалися все ж за чоловіком. Жінка могла розлучитися через зраду, содомію або ересь шлюбного партнера. Вона також, в разі бажання, могла повернутися до свого гуляючого чоловіка [181, с. 114].

Кодекс забороняв священникам та дияконам одружуватися після смерті дружини, а коли вони б наважилися це зробити, то вважалися за єретиків. Так само піддавалося пожиттєвому ув'язненню у темниці чи монастирі покиннення своєї дружини священником чи дияконом [181, с. 179]. У 1657 р. пастор шведського посольства К. Я. Гільтебрант, описуючи сімейне життя молдавських православних священників, констатував, що вони “повинні одружитися на дівчині, а не на вдові. Якщо у священника помирає жінка, він більше не може служити у вівтарі, йому дозволено лише читати й співати у церкві в країні. Він не може одружитися вдруге, якщо не хоче покинути сан священника. Бо вони так тлумачать слова апостола Павла (єпископ нехай матиме одну жінку): один священник обов'язково повинен мати одну жінку і після смерті дружини повинен жити у вдовстві” [175, с. 593].

Більш докладні відомості про здійснення таїнства шлюбу, приміром, в народному середовищі, дають наративи початку XVIII ст. Так, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель свідчить: “В селах, коли молодий з молодою йдуть до церкви, за ними слідує всі музиканти 1-2 цигани, залежно від матеріального стану молодих, зі скрипками, зробленими зі звичайної дошки та палки, з трьома струнами. Таких музик треба ще пошукати в цілій країні: вони грають на скрипці, співають та ще й танцюють разом з весільними гостями перед церквою так довго, скільки триває вінчання. Перед вівтарем знаходиться килим, на який стають молодий з молодою, а поруч з ними – ще й чоловік і жінка, які є свідками. Обличчя молодої покрито прозорою тканиною. Потім священник бере шовковий шнур, зав'язує всіх чотирьох разом. Молодим кладуть на голови корони, а тим, хто вже був у шлюбі, – солом'яні корони, і після цього священник починає церемонію з читання Євангелія про весілля в Канах на слов'янській мові

і питає спочатку в молодого, а потім в молоді, чи згодні вони взяти шлюб, на що ті відповідають: “Так”.

Після завершення релігійного вінчання молоді цілуються з вінчальними батьками, підходять до іконостаса і цілують ікони, виходять на вулицю, танцюють, йдуть від молоді до молодого (...). На другий день після весілля, якщо молодий одружився на дівчині, то всі чекають, коли молодий винесе сорочку молоді, щоб переконатися чи була вона цнотливою. Однак цей звичай відходить в забуття, бо раніше у всьому наслідували русинів” [178, с. 359-360].

Докладніше описує обряд заручин та вінчання колишній молдавський воевода Д. Кантемір: “Після вечірньої наречених везуть у храм для церковного вінчання в супроводі великої кількості гостей. Посередині церкви простеляють килим, на який стають наречений з правого, а наречена з лівого боку, їм під ноги кидають монети (...). Позаду них стоять весільний батько та весільна мати, які тримають в руках свічки, однакові за формою та розміром. Між тим священник читає визначені при церковному вінчанні молитви та тричі обручає наречених каблучками. Потім, поклавши вінці на молодого і молоду, водить їх посередині святого храму подібно до молдавського танцю хора, причому співаки співають визначені в такому випадку піснеспів “Ісая, радуйся”. Поки це відбувається, родичі молодих обсипають їх дрібними монетами, горіхами, хмелем (...). Далі священник дає обом молодим вкусити тричі вмочений в мед хліб як знак любові та нерозривного союзу, а щоби викликати сміх і веселість у присутніх на урочистостях, тричі обманює їх і не дає відкусити шматок хліба, коли вони відкривають рот. По закінченні церковної церемонії всі повертаються до будинку нареченої” [115, с. 164-165].

Він також пише про перевірку цнотливості нареченої після першої шлюбної ночі, для чого всім показують сорочку нареченої. Д. Кантемір зауважує, що коли молода “зганьбила себе до шлюбу, то наречений на другий день збирає своїх близьких родичів і оголошує їм, що в нього наречена виявилась нечистою. Готується самий поганий віз з порваною зброєю, до нього запрягаються замість коней прибулі батьки молоді і їх змушують, підганяючи батогами, відвезти

додому доньку, як розпутну жінку (...). Окрім того, увесь її посаг залишається у нареченого, а коли він зробив якісь витрати на весілля, то і це відшкодовується за судовим рішенням з безпечних батьків безчесної доньки” [115, с. 166].

У кінці XVIII – на початку XX ст., за свідченням дослідників-народознавців, шлюбна обрядовість українців та румунів Буковини зберегла свої основні елементи, але в окремих частинах була внормована австрійським цивільним законодавством та розпорядженнями Буковинської православної консисторії.

Оскільки право реєстрації актів громадського стану австрійське законодавство залишало за Церквою, то одразу після заручин батьки наречених або сам молодий відправлялися до місцевого священика, – з метою оприлюднення повідомлення про майбутнє весілля. Загалом у церкві щонеділі робилося три такі оголошення, оскільки між заручинами і вінчанням повинно було пройти три тижні. До дня укладання шлюбу молода пара повинна була вивчити зі священиком належні молитви. Вінчання відбувалося в присутності весільних батьків у неділю [379, с. 60-61; 492, с. 51-64; 539, с. 210-215; 373, с. 25-30]. Як інформував у 1810 р. Буковинську консисторію сіретський протоієрей Філіп Єремієвич, парох у Теремблечому, місцеві парафіяни роблять заручини та вінчання за звичаями краю у неділю, але це негативно впливає на проведення недільного богослужіння. З огляду на це, він просить церковні власті Буковини дати наказ робити весілля в неділю після належної служби, бо всі біжать на весільну забаву, а божественну літургію вислухати лінуються [81, арк. 1].

Якщо наречені були із різних сіл, то вінчалися, за традицією, у парафії молодої, але оголошення про майбутній шлюб робилися тричі у парафіяльних церквах обох наречених, про що тамтешні парохі робили відповідні відмітки у книгах одруження [325, с. 102-103]. Наочним прикладом цього може служити запис, зроблений священиком Орестом Козаком у 1906 р. в книзі вінчань громади Сторонець-Путилів, щодо здійснення трьох оголошень (8, 14 та 15 жовтня) про те, що 26 жовтня 1909 р. у церкві с. Сергії мають намір укласти шлюб Василій, син Петра Дарія зі Сторонця-Путилова (1879 р. н.) та Євдокія,

донька Іоана Верешки з Сергіїв (1890 р. н.). Вінчання здійснюватиме отець Василій Яворовський [98, арк. 255].

Православна Церква краю дуже пильно стежила, а не уклалися шлюби між кровними та духовними родичами. Для цього від наречених вимагалось подання родоводів. Зокрема, у циркулярі Буковинської консисторії від 11(23) липня 1871 р. парафіяльному духовенству вказувалося, що “для усунення зайвої писанини та запізнь в шлюбних справах, консисторія наказує парохам, щоби родоводи, для уникнення шлюбів між родичами кривними чи духовними, підтверджено було на підставі метричних книг від пастирів духовних” [161, с. 57]. Тож, маючи намір одружитися, подібну родовідну схему подали 23 травня (4 червня) 1890 р. до архієпископського ординаріату в Чернівцях, за посередництвом місцевого священика, жителі села Ропче Іон, син Теодора Костіняну, та Іфтима, донька Димитрія Костіку і Параскеви, уродженої Морараш, які перебували у родстві по лінії матері нареченої [59, арк. 1].

Варто зауважити, що австрійський цивільний закон від 25 травня 1868 р. не забороняв укладення шлюбу між особами, що перебували у духовній спорідненості. І у разі відмови священика обвінчати наречених через означені причини, вони могли зареєструвати шлюб, звернувшись до органів цивільної влади. Але, як зауважує В. Мордвінов, в кінці XIX ст. не зафіксовано жодного випадку реєстрації подружніх відносин православними жителями краю в органах цивільної адміністрації [325, с. 104].

Австрійське цивільне законодавство ще з кінця XVIII ст. регламентувало на Буковині вік та дієздатність шлюбних партнерів. Порухення цих норм священиком каралося австрійською владою в адміністративному порядку. Так, у 1788 р. за розпорядженням Галицької крайової адміністрації Буковинська окружна управа наклала штраф на священика с. Мамаївці Шушкевича за незаконне укладення шлюбу між місцевими жителями Іларіоном та Анастасією, яким було менше 18-ти років, чим порушено §37 та 38 загального цивільного закону. Шлюб було анульовано у судовому порядку [25, арк. 1].

Цивільний закон 1868 р., виданий для Ціслейтанської частини Австро-Угорської імперії, вимагав отримання дозволу на вступ до шлюбу осіб, що не досягли 24-х років, від батьків, опікунів або від судової влади, а для військових – від їхнього начальства [323, с. 103]. З огляду на це, консисторія у циркулярі від 10 (22) травня 1880 р. закликала духовенство при здійсненні таїнства шлюбу строго слідувати державним законам і не порушувати їх, як це вчинив, приміром, один священик, обвінчавши, всупереч §48 цивільного закону, наречену, яка не досягла 14-річного віку. Цей шлюб був скасований ц. к. судом як недійсний, а на душпастиря за порушення закону накладено дисциплінарне стягнення [218, с. 38-40].

Наприкінці XIX – на початку XX ст. державне законодавство та Церква, як і у попередній період, давали право подружжю на розлучення. Хоча церковні власті дивилися на розрив подружніх зв'язків як на вимушену необхідність, оскільки церковний шлюб вважався таїнством, 11 (23) листопада 1899 р. Буковинська консисторія видала вказівку священикам складати реєстр розлучень. Парохи зобов'язувалися вносити до метрики кожне рішення суду про розлучення та подавати ці відомості до консисторії. У наступному циркулярі, оприлюдненому 7 (19) грудня 1899 р., вищий духовний орган краю наказував парафіяльним священикам надалі записувати до метрики вінчання не лише число прожитих нареченим та нареченою років, але й дату їхнього народження [230, с. 128-129].

Церковні власті краю намагалися також стежити за дотриманням місцевих традицій щодо завивання молодої дружини рушником після церковного вінчання. В першу чергу це стосувалося наречених з-поза меж Буковини. Наприклад, у консисторському циркулярі від 12 (24) липня 1885 р. повідомлялось, що, зважаючи на наявність випадків одруження парубків з порубіжних сіл Буковини на наречених з близьких сіл Галичини за Дністром та Черемошем і при здійсненні вінчання у Галичині, молоду наречену завивали покривалом за галицькими звичаями. “Але оскільки це завиття голови різниться від завивання рушником буковинських жінок, то на 8-й день по шлюбі, коли

молоде подружжя приходило для відпускної молитви по вінчанню до святої православної церкви на цьому боці, наші священики влаштовують завивання голови за звичаєм буковинських жінок, щоби ноша народу галицького не переходила у звичай по селах буковинських” [222, с. 82].

Особливе місце в обрядовості життєвого циклу людини посідало таїнство останнього помазання, яке здійснювалося лише над помираючими. Деякі візантійські богослови схильні були вважати окремим таїнством також саму поховальну службу, на яку збиралися віруючі, щоб засвідчити померлому його єдність з Церквою як живим і воскреслим тілом Христовим та вказати на його майбутнє воскресіння з мертвих [323, с. 282]. Церковне послідування поховання або відспівування покійника складалося з кількох обрядів, серед яких – обряд покриття покладеного у гріб покійника особливим церковним покривалом, покладення йому на голову вінчика зі священними зображеннями, запалення свічок, вкладення в руку небіжчика відпускної грамоти з молитвою та засипання його землею у могильній ямі [335, с. 257].

Середньовічні писемні джерела містять досить багато згадок про смерть і похорони молдавських воєвод, членів їхніх родин, державних сановників та представників духовенства. Найбільш ранні молдавські літописи, як правило, лише констатують про смерть того чи іншого діяча, акцентуючи інколи її обставини, зрідка вказують також на прикмети, що віщували про близьке упокоєння володаря. Так, автор Бистрицького літопису, говорячи про молдавського воєводу Олександра Доброго, повідомляє: “И умрет в льто 6942 [1434 р. – М.Ч.] генуариа 1” [149, с. 24]. Про смерть Штефана Великого той самий літописець сповіщає: “В льто 7012 [1504 р. – М.Ч.] месяца юлиа 2 въ вторникъ преставися рабъ божий господиень Иоанн Стефанъ воевода, господарь земли Молдавской, яко въ 3 часа дне” [149, с. 34]. Характерно, що нижче в тому ж повідомленні хроніст зазначає: “Бысть тогожде лета прежде умартвиа его зими тяжке и крепкая зело, якова не бе николи же” [149, с. 34]. Під 1526 р. літописець пише, що “умер Петр, брат Стефана, сентября 20. В том же году 4 января умер и тот Стефан воєвода в Хотине и погребен в Путне; был господарем шесть лет”

[149, с. 122]. Смерть його настала, за словами хроніста Макарія, після повернення з військового походу, через те, що він “недугъ в теле нося. Въ нем же у Хотин и житие сконча в льто 7035 [1527 р. – М.Ч.] месяца генуария” [149, с. 25].

Розповідають молдавські літописці й про смерть церковних діячів. Літописець Макарій, наприклад, повідомляючи про кончину митрополита Молдавського і Сучавського Теоктиста пише, що той “по обхода лета единого убо, мирским же испльн тогда сущем седморо пять и тысяць равно и единь прошибаусе, въ 15 тогожде месяца, прежде 17 каландь февруариа, успе о господи въ старости” [149, с. 80]. Хроніст XVII ст. Г. Уреке, згадуючи під 1485 роком про смерть колишнього ігумена Путнянського монастиря, архімандрита Іосифа, вказує, що той “приставився жовтня 19” [272, с. 50].

Докладних відомостей власне про обряд поховання в літописах XVI – XVII ст., на жаль, немає. Більш-менш повний його опис наявний лише у іноземних та молдавських авторів початку XVIII ст. Так, за свідченням шведського офіцера Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля: “Хворих купають ще перед смертю і починають вже тоді оплакувати та жалібно голосити, але не є це християнською справою. І тоді починають вони рвати на голові волосся, дівчата розплітають коси, чоловіки ходять з непокритою головою і кричать наскільки можуть: “Вайлю!” (“Ой”). Коли людина померла або от-от помре, запалюють багато свічок (скільки вони спроможні купити). І ще наймають за гроші жінок, які оплакують і сидять біля мертвого аж поки його не опустять в яму, без упину голосять і плачуть (...). У людей більш забезпечених з мертвим і в день, і вночі сидять священники; в ногах мерця стоять цигани і грають на музичних інструментах. У бояр завжди перед поховальною процесією ведуть темного коня.

Коли опускають померлого в яму, кладуть разом з ним до ями хліб, вино або воду і гроші, щоби не відчував голоду на довгому шляху до вічного життя. Для того, щоб він міг бачити і вночі, і вдень, дають в руки свічку; вночі на могилу приносять кресало, щоб мав чим запалити собі свічку (...). Потім, щоб нагодувати душу померлого, накривають багатий стіл, навіть якщо це коштує їм

корови, а також дають за поману їжу біднякам. Такі самі поминки влаштовують після чотирьох тижнів і після року. Питають мертвих, чому вони померли, чи не вистачає їм чогось, чи не ображає їх хто. Жалоба чоловіків полягає в тому, що протягом 6-ти тижнів після смерті ходять з непокритою головою у будь-яку пору року. Жінки ходять у чорних хустках. Священики читають для них служби, співають псалми, палять свічки. Вони ще приносять до церкви всяку їжу: проскури, варену пшеницю, мед, горіхи, ізюм. Частину з цього забирає собі священик, а частину роздає” [178, с. 362-363]

Молдавський воєвода-просвітитель Д. Кантемір до сказаного додає, що свій останній борг померлим молдавани віддають за правилами, встановленими східними церквами. Новопреставленого обмивають та обряджують у новий одяг і кладуть на ноші посередині кімнати. Він зауважує, що “його не віддають землі одразу у перший день, а очікують третьої днини, щоб випадково не поховати хворого, що впав у несвідомий стан, коли він схожий на померлого”. Сусіди скликаються на поховання биттям у дзвони і висловлюють своє співчуття присутнім родичам. У день, визначений для поховання, збираються всі сусіди, слухають коротку службу, а потім вся поховальна процесія йде до церкви, причому попереду тіла прямують священики, а позаду – родичі. Покійника заносять до церкви, де здійснюється заупокійна служба. По закінченню церковних церемоній небіжчика хоронять в межах церковної огорожі [115, с. 167].

На відміну від простого люду, знатних небіжчиків, що були ктиторами церков та монастирів, хоронили у зведених на їхні кошти культових спорудах. Так, за звісткою Бистрицького літопису, господар Олександр Добрий “погребен бысть въ Бистрический монастир, иже и създа самъ; вечнаа ему память“ [149, с. 24]. Син Штефана Великого воєвода Богдан, який помер 22 квітня 1517 р., за твердженням літописця, “погребен бысть въ Путинском монастиры въ велицей припрате о десные стран” [149, с. 74], поруч зі своїм батьком – ктитором цієї обителі [149, с. 57]. Привілей поховання ктиторів у збудованих ними храмах був скасований цісарським декретом в 1785 р. Надалі церковних ктиторів-патронів

ховали біля церкви [518, с. 713]. У 1806 та 1810 рр. через загрозу епідемії окружна адміністрація Буковини видала розпорядження про перенесення цвинтарів з середини поселень і від культових споруд в окремі місця [255, с. 549-551].

Для поминання благодійників храмів за життя та після смерті, а також заради спасіння душі заможні люди дарували монастирям гроші, землі і різні богослужебні речі. Так, зокрема, ігумен обителі Молдовиця священномонах Анастасій засвідчував у грамоті, написаній монахом Іларіоном в 1462 р., що “пань Игнатіе, рекомьи Юга, великеи вистерникъ Іоанна Стефана воеводи, оже благоизволих нашем благымъ произволеніемъ и чистым и свѣтлымъ срьдцем, отъ всея нашея доброя волея, паче же и от Бога помощія и любовія еже по Бозь къ святому мьсту святаго и славнаго Благовщенія прьсвятъи и чистъи владычици нашеи богородици и приснодѣвьи Маріи, иже ест на Молдовици, дали есми трои двери от дамаскы чръвенои съ златом, и единь покровець, и наравкици от тояжде камки дамаскы, и една каделница сребръная и позлащенная, и единь конь, и кг (25) златых оугорских, яко да творят ми память, на вькы вечныя, единь день в годь в четверток пред святым великомучеником Димитріем, в срьдь вечерь парастас, а в четврток святая литургія, за доуша наша и за подружіе кнѣгынь Насть, и чадо любмое ми Михоула, и дщере ми драгои Софіи, рекомьи Сопць” [206, с. 70-71]. У 1476 р. означений вистерник Юга подарував монастирю Путна, де ігуменом архімандрит Іоасаф, срібну кадильницю, позолочений ківот, 100 золотих угорських, 100 овець, село Ширівці у Чернівецькій волості, виноградник у Хирлеу та поле. За ці дарунки, як зазначалось у грамоті, в обителі повинні були творити йому пам'ять “на вьки вьчныя, ген а (1) в день святаго Василя Великаго, вечер парастас, а завтра святая литургія” [206, с. 215].

Польський хроніст XVI ст. М. Стрийковський, який з посольством відвідав Молдову, зокрема побував у Хотині, зауважує: звичай поминання покійних “в жовтні місяці, а іноді й під час кожного свята”, був поширений у жителів Литви, Молдови, Валахії та Болгарії, як він сам “бачив в декількох містечках” [172, с. 450].

Д. Кантемір зазначає, що у давні часи родичі-чоловіки півроку дотримувалися жалоби по близькій людині, не стриглися і не голилися, ходячи в будь-яку погоду без головного убору. Але на початку XVIII ст., говорить він, цей звичай почав відходити в минуле, особливо в середовищі молдавської знаті [115, с. 169].

Наприкінці XVIII – на початку ХХ ст. деякі давні поховальні звичаї буковинців були скасовані урядовими та церковними розпорядженнями. Приміром, припинили палити довкола тіла велику кількість свічок. Так, у циркулярі від 7 жовтня 1833 р. консисторія нагадувала місцевим власникам та священикам правила поховання мертвих, визначені положенням від 2 травня 1787 р. Відповідно до цього нормативного акту жоден покійник не повинен бути похований раніше, ніж через 48 годин (виняток становлять лише померлі від пощесті). А священики зобов'язувалися провести серед народу роз'яснювальну роботу, щоб люди залишили “ту традицію запалення свічок навколо мертвого тіла, яка призводить до багатьох витрат і змушує священиків робити поховання швидше, ніж через 48 годин, щоб не палити багато свічок”. Єпископ Буковини Ісає Балашескул наказував священикам своєї єпархії суворо дотримуватися визначених правил, покладаючи контроль за їх виконанням на окружних протоієреїв [76, арк. 3].

Загалом у досліджуваній період покійника хоронили на 3-й день після смерті. Тіло виносили з хати, тричі торкаючись домовиною порога, а потім везли або несли до церкви у супроводі процесії з родичів, голосильниць та інших учасників жалібної церемонії, яку очолював священик. На кожному перехресті або мості, що зустрічалося на шляху слідування похоронної процесії, панотець читав Євангеліє. Якщо померлий був багатий, то читалося 12 або 24 Євангелій, після кожного Євангелія “платили митницю”. По відспівуванню покійника у церкві йшли на цвинтар. Там священик виголошував коротку проповідь і ховав небіжчика. За похорон, окрім встановленої платні, панотець отримував так званий парастас, що складався з калачів, яблук, фіг, слив тощо [379, с. 66-67; 402, с. 70-73; 455, с. 347-358, 363-369; 366, с. 106; 373, с. 22; 539, с. 215-218].

У розпорядженні консисторії від 29 січня (10 лютого) 1871 р. було врегульовано питання виголошення священиками проповідей під час поховання. Парафіяльним духівникам вказувалося, що для досягнення “мети релігійно-морального навчання, а не похвальби марної та непомірної, яка часто є неправдивою”, не слід “довіряти проповідь стороннім священикам, як часто трапляється. Отож при похованні собором священиків проповідь повинен виголошувати місцевий священик (...). А коли родичі хочуть, щоб промовляв сторонський, то він це може робити лише з дозволу місцевого пароха” [161, с. 6-7]. Наприклад, за повідомленням часопису “Православная Русь” від 5 (18) лютого 1910 р., проповідь на похороні консисторського радника отця Генадія (Георгія) Ганицького, у відспівуванні якого взяли участь митрополит Володимир Репта з 14-ма священиками, велике число духовенства, чиновників, міщан та селян, в кафедральній церкві Чернівців виголосив проповідь консисторський радник отець А. Манастирський, а на чернівецькому міському кладовищі промовляли чернівецький парох Бежан та отці Дробот і Богатирець [145, с. 3].

По завершенню поховання у домі небіжчика для учасників траурної церемонії відбувалася поминальна трапеза. Після похорону, на третій день, родичі йшли на могилу до покійного і замовляли у священика панахиду. Через шість тижнів в пам'ять небіжчика влаштовувався ритуальний обід та відправлення священиком парастасу. Відвідування могил померлих здійснювалося кожного року у Великодню неділю та понеділок, у першу неділю після Пасхи, а в гірській місцевості – також на св. Юрія, св. Фоми або на Різдво Пресвятої Богородиці [305, с. 172-173; 402, с. 73-74].

З метою певної уніфікації днів загального поминання померлих Буковинська консисторія видала циркуляр від 12 (24) травня 1884 р., де вказувалось, щоб надалі на Буковині загальне поминання усопших проводили у суботу перед святом Зішестя Святого Духа. В цей день, після святої літургії, священики повинні були здійснювати велику процесійну літію на цвинтарі за всіх померлих. Партикулярне поминання можна було робити за бажанням родичів у інші дні [221, с. 92-94].

Насамкінець варто відзначити, що за здійснення всіх церковних таїнств та обрядів, в тому числі й тих, що були пов'язані з життєвим циклом людини, священнослужителі одержували певну грошову винагороду. У 1786 р. цісарським регламентом були визначені сталі грошові такси за відправлення церковних треб, які тривалий час залишалися незмінними. Зокрема, за вінчання, незалежно від того, перший це шлюб, чи третій, платили 1 флорин 8 крейцерів. За поховання дітей віком від 1 до 7 років, землевласника 1 розряду платили 1 фл. 12 кр., другого розряду – 36 кр., третього розряду – 17 кр. Похорони дітей після 7 років обходилися землевласникам 1 розряду у 5 флоринів, 2 розряду – 2 фл. 30 кр., 3 розряду – 48 кр. Свідectво про хрещення, вінчання або поховання – 20 кр., проте бідняки отримували їх безкоштовно. Свідectво про оголошення майбутнього шлюбу обходилося у 7 кр. За панахиду (парастас) після літургії протягом 40 днів слід було заплатити 1 фл. 8 кр. Річне поминання обходилося в 1 фл. 12 кр. Здійснення маслосвяття над заможними особами вартувало 17 кр., а менш маєтні люди вносили лише 9 кр. Читання Євангелія за покійниками, залежно від заможності, коштувало від 15 до 1 фл. (за кожного євангеліста). За читання Псалтирі платили 1 фл. 45 кр. Вічне поминання (парусія) у монастирі, в парафіяльній церкві чи у єпископа обходилося власникам, в залежності від суми сплачуваних ними податків, від 17 до 75 фл. [255, с. 334-335].

Слід зауважити, що у реаліях повсякденного життя визначені регламентом такси часто порушувалися як з боку самих священників, так і з боку церковних заступників – епітропів. Наприклад, Буковинський владика Євгеній Гакман у своєму посланні до кліру в 1868 р. ставив священникам у вину, що йому неодноразово доводилось розглядати скарги парафіян на духівників, які “своє звання використовують для користолюбства і нечоловіколюбно від нещасних селян, навіть від самих безпомічних, у непростимий спосіб плату невідповідну вимагають” [158, с. 33]. А у 1905 р. Буковинська консисторія видала циркуляр, у якому, з огляду на факти накладення епітропствами у деяких парафіях на парафіян різних грошових такс та побирання їх при різних випадках і з різних причин, заборонила епітропам визначати парафіянам будь-які такси [235, с. 15].

Не дивлячись на консисторські заборони, випадки вимагання завищеної плати за треби продовжували траплятися і у наступні роки. Зокрема, це промовисто засвідчує уже згадуваний вище випадок щодо скарги жительки Киселиць К. Чечул на священика Тотоескула в 1917 р. [43, арк. 48].

Таким чином, у повсякденному житті православного населення Молдавського воєводства, в тому числі жителів Горішньої землі, особливе місце посідали церковні таїнства та обряди хрещення, вінчання й соборування, в яких знайшли відображення стереотипи та ритуалізовані форми поведінки різних суспільних верств і прошарків. У австрійській Буковині цісарська влада залишила за Церквою реєстрацію актів громадського стану, запровадивши систематичне ведення метричних книг народження/хрещення, вінчання та поховання, а також сталої грошової такси за відправлення треб. Здійснення церковних таїнств у краї повинно було відбуватися в рамках австрійського цивільного законодавства, порушення якого з боку духовних осіб каралося владою в адміністративному порядку. Суд міг скасувати церковний обряд, здійснений поза правовим полем Австрійської держави. Водночас, після запровадження у Австро-Угорщині конституції, відновились можливість укладення цивільного шлюбу, зареєстрованого в органах австрійської адміністрації, але православні жителі буковинського краю надавали перевагу церковному вінчанню. Питання переходу у православ'я представників інших конфесій теж були врегульовані цивільними законами. Організація похоронів та впорядкування місць поховання так само зазнали державного внормування. Однак подібна канонічна та адміністративна регламентація обрядів життєвого циклу православних буковинців по суті не змінила їхнього первісного перехідного змісту.

4.2. Ставлення Церкви і мирян до позашлюбних сексуальних зв'язків та нелегітимних дітей

У другій половині XIV – на початку XX ст. на теренах Буковини, подібно як і у всій тогочасній Європі, характер міжстатевих відносин засновувався на засадах пануючої в суспільстві християнської моралі. Але це не виключало певних відмінностей у сфері інтимного життя між теорією, проголошеною канонами Церкви, та державними законами і повсякденними реаліями того часу, що були позначені місцевою специфікою.

Молдавські воєводи, які володарювали на цій території з другої половини XIV ст., під час вирішення справ по врегулюванню різних сфер приватного життя своїх підданих, поряд із запозиченим з Візантії корпусом цивільного та церковно-канонічного права, змушені були також рахуватися з поширеними в народному середовищі звичаєвими нормами. Це промовисто засвідчує в “Описі Молдавії” (1716 р.) колишній молдавський воєвода Д. Кантемір: “Коли при щасливому починанні Драгоша була відновлена Молдавія, судді уже давно не знали, як треба судити. Враховуючи це, Олександр, перший молдавський самодержець, якого наші співвітчизники назвали Добрим за його видатні заслуги, одержавши царську корону від константинопольського імператора, запровадив грецькі закони, взяті з книг царів. З цих містких законів запропонував взяти законодавство, яке нині використовується в Молдавії. Однак цей народ продовжував притримуватися різних звичаїв, запозичених від сусідів (...). Тому у Молдавії виникли правові відносини двоякого роду: одні писані, які спиралися на едикти римських і грецьких імператорів та на рішення соборів; другі – неписані, які можна назвати звичаєвим народним правом. На місцевій мові воно називається слов'янським словом “обичей” [115, с. 124].

Саме цим можна пояснити факт наявності в сфері приватного життя населення краю своєрідного подвійного стандарту поведінки, коли поряд з офіційною православною культурою, яка обстоювала статеві стосунки лише в

рамках канонічно укладеного шлюбу, існувала народна культура з власними звичаєвими нормами, які не були такими категоричними в питаннях суспільної моралі, як офіційне канонічне та цивільне законодавство. Недарма Д. Кантемір зауважував: “Опріч православної віри та гостинності, навряд чи можна знайти в звичаях молдаван щось таке, що ми могли би справедливо похвалити” [115, с. 153].

У кінці XV – середині XVIII ст. на території краю спорадично продовжували побутувати нецерковні форми укладення шлюбу шляхом викрадення. Характерно, що покарання за подібні дії передбачали вже 27-ме правило четвертого (Халкедонського) та 92-ге правило п'ято-шостого (Трульського) Вселенських соборів [142, с. 391, 584]. Зокрема, у 92-му правилі Трульського собору вказується, що “тих, котрі викрадають жінок під виглядом одруження або сприяють чи допомагають викрадачам, якщо це клірики – скидати їх зі ступеню, якщо миряни – піддавати анафемі” [142, с. 584].

З кінця XV ст. такого роду справи перейшли у Молдавському князівстві зі сфери церковної юрисдикції до відання князівської влади, якій винуватці платили штраф – “давали глобу”, так само як і за “душегубство”. Зокрема, у грамоті від 19 серпня 1472 р., якою воєвода Штефан Великий надав монастирю “от Полянну” села Бодешці, Татари та Юркани “на Побрата от Сучавской волости”, прямо вказується: “Да имают наши глобніци оузяти нам нашу глобу от душегубство и от волоченіе дивкою, от тих монастырских люди от трих селах” [206, с. 173-174]. І лише в єпископських володіннях суд у таких злочинах залишився за Церквою. Про це свідчить грамота від 30 серпня 1479 р., надана Радівецькому єпископу кир Іоанікію, якою Штефан III постановив: “Да не имают дило до тих наших люди от Радовци от село нашему митрополю, ни судити их, ани глобу ис них брати, ни за великое дило ани за малое дило, ни за душегубство, ни за волоченію дивку, що се там боудет учинити у того села у Радовцех. Толко за свару торговую и за татобу, що се застанет лицем у торгу, аби судили дворници торговски тоти люди от Радовцех, а за иное аби не имали дило судити их, али аби судили их молебник наш кир Іоанікіе, или кого богъ изберет

да будет єпискуп у нашу митрополію от Радовцех, или дворник их, а ин никто. И такожде варе колико села сут у Коцмани, що прислухають от нашего митрополію от Радовцех, а до тих люди що сут у тех селах, ани старости от Цецина, ани глобници, ани перерубци, ни судити их, ани глобу узяти от них, ни за великое дило ани за малое дило, ни за душегубство, ни за волоченію дивку, що се там у Коцмани будет учинити, але щоби их судили наши єпискупи или дворници их, яко више пишем” [206, с. 230-231].

У середині XVIII ст. розгляд справ щодо моральних злочинів було знову цілком віднесено до компетенції Церкви, а точніше, у відання протопопів, які повинні були наглядати за моральним станом священників та мирян, а також мали право судити випадки інцесту, викрадення дівчат та конфліктних ситуацій у подружньому житті, накладаючи на винних грошовий штраф – глобу [428, с. 47].

Шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, котрий у 1710 – 1714 рр. неодноразово бував на Буковині, курсуючи з дорученнями шведського короля від Бендер до Польщі і навпаки, свідчить, що розпуста та перелюб у жителів Молдавії караються, але не на смерть. Якщо неодружена жінка народить дитину, то вона повинна дати до Яс 12 імперських талярів (якщо заможна), а коли вона селянка, тоді лише половину або й ще менше. Як тільки вона заплатить ці гроші, то не повинна боятися жодних інших покарань, навіть коли народить після цього ще кілька нелегітимних дітей, лише би заплатила названу вище суму [178, с. 361].

Турецький мандрівник Евлія Челебі, який у середині XVII ст. побував у Молдові, зазначає, що у Хотині “молдавські дівчата з чорними кучерями та непокритою головою дуже привабливі” [165, с. 51]. Воевода-просвітитель Д. Кантемір так само повідомляє: жінки з народу перевершують своєю красою шляхетних жінок, “але більшою частиною розпущені і аморальні” [115, с. 156]. При цьому він зауважує, що “у дівчат вважається ганьбою покривати голову хоча б тонким покривалом, бо непокрита голова вважається відзнакою дівочої чистоти” [115, с. 158]. Характерно, що колишній воевода протиставляє більш

розпущеним мешканцям долишньої Молдавії жителів горішніх волостей, повідомляючи, що “вони зберігають чистоту і цнотливість навіть до шлюбу” [115, с. 158].

Подружня невірність жінки каралась штрафом. Подібний вчинок дружини давав також привід чоловікові просити розлучення з нею у єпископа. За явно доведену зраду жінку саджали до в'язниці. Але після сплати нею штрафу, говорить Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, вона ставала вільною. Та коли б невірна жінка відмовилася платити визначену суму, її роздягали, вилили по вулицях, шмагаючи різками, а після цього виганяли [178, с. 361].

Молдавське законодавство та православна церква як наглядач моральності народу, зважаючи на релігійні канони в період пізнього Середньовіччя та ранній новий час, приписували карати на смерть за такі сексуальні збочення, як чоловічий та жіночий гомосексуалізм (содомія, лесбійство), педофілія, а також “сімейна содомія” – тобто анальний спосіб кохання між чоловіком та жінкою [407, с. 494-495]. Існування таких строгих покарань за ці відхилення вказує на їх спорадичну присутність у тогочасному суспільстві, в усякому разі у вищих його сферах.

Загалом варто відзначити, що навіть воєводський двір, який спершу знаходився в Сучаві, а згодом був перенесений до Яс, не був зразком моральності. А “ходіння наліво” окремих воєвод дали багато матеріалу тодішнім літописцям. Приміром, грішив цим молдавський воєвода Григорій II Гіка. За свідченням джерел, він “мав при собі багато дівчат, яких утримував, даючи їм одяг, а потім видавав заміж, нібито як доньок бояр”. Воєвода Василе Лупу силою забирав від батьків дівчат і утримував при дворі – це, за словами літописця, “призводило до падіння моралі”. Ненаситністю в плані розпусти відзначався й Арон Тиран. Та особливого розголосу набули розпусні вчинки воєводи Георгія Штефана, який, захопивши в 1653 р. Сучаву, обезчестив вродливу дружину Василе Лупу – черкешенку Катерину. Кажуть, що він вчинив це з метою помсти за те, що колись воєвода Василе переспав з його дружиною.

Історія знає й багато інших прикладів блудливих вчинків господарів, що для окремих з них закінчилися трагічно. Але якщо Богдан IV Лепушняну та Янку Сасул (дядько Богдана) через свої надмірні сексуальні апетити лише позбулися трону, то Штефан Рареш заплатив за це життям. Інший воєвода Молдавії, Олександр Лепушняну, що був відомий своїм полякофільством, закохався у доньку шляхтича Яна Тарло. Він часто перепливав Дністер, щоби зустрітися зі своєю коханкою, і навіть переніс свою резиденцію до Хотинської фортеці, аби бути ближче до неї. Однак під час такої чергової амурної подорожі через Дністер він був захоплений у полон одним польським паном. З неволі звільнився надто пізно – і молдавський трон посів інший воєвода. А на Янку-воєводу бояри подали скаргу просто до султана, бо той так знахабнів, що переспав з дружинами та доньками багатьох із них [407, с. 492-493; 186, с. 249].

Зважаючи на сказане вище, зовсім не викликає здивування повідомлення австрійського професора Б. Гаке про те, що під час подорожі Буковиною в 1788 – 1789 рр. він зустрів у гірській громаді Путилів сільського суддю, який “мав удома просто малий гарем” [244, с. 176].

Д. Кантемір засвідчує також наявність на початку XVIII ст. у Молдавському воєводстві різного роду “нечесних дівиць та блудниць”, які надавали свої послуги бажаючим. Постачали їх клієнтам за гроші так звані “шугубіни” [115, с. 157]. Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель додає, що “ага з Яс є найбільшим над повіями і вони йому платять достатню контрибуцію, але він понад міру вимагає від них додаткової плати” [178, с. 361].

Нова австрійська адміністрація, що з’явилася на Буковині восени 1774 р., серед інших заходів взялася також за справу поліпшення моралі місцевого населення. За словами Б. Гаке, “коли цісар здобув цю провінцію, мусів він в селах охайні шпиталі засновувати”, щоб лікувати її жителів, особливо мешканців гір, від венеричної хвороби, епідемія якої поширилася через жіночу стать від росіян “під час недавньої війни проти Порти”. “Однак від цієї хвороби, – підсумовує він далі, – не всім вдаєтьсявилікуватися через поширеність

розпусти” [244, с. 176]. Певною мірою цьому сприяло побутування серед гуцулок повір'я, що жінці гріх відмовити чоловікові [305, с. 16].

Досить активно розпочала цісарська влада й боротьбу з проституцією. Уже в 1784 р. проживання жінок легкої поведінки в Чернівцях було заборонено. 13 вересня 1793 р. окружне управління Буковини наказало чернівецькому суду визначити походження двох повій, котрі сиділи під арештом. Після цього їх мали провести містом, шмагати канчуками і відправити до місця проживання або за межі краю. В подальшому, у зв'язку зі змінами поглядів, повідомляє Р. Ф. Кайндль, ставлення до проституції стало терпимим, але запроваджувався медичний огляд [306, с. 181].

Що ж до традиційних поглядів на цноту та дошлюбні статеві контакти, то у ХІХ ст. буковинські українці-руснаки, як правило, аморальною поведінкою дівчини не дуже переймалися, поки не з'явилися більш віддалені наслідки [402, с. 65].

У випадку, якщо неодружена дівчина народжувала дитину, то сільський суддя (двірник) разом з бабою-повитухою (мошею) йшов до неї додому, щоб її “завити”, тобто покрити голову дівчини хусткою, яка була символом одруженої жінки. Таку жінку називали “покриткою” або “зведеницею”. Після народження дитини на покритку накладали штраф – 2 золоті, які надходили до церковної або громадської каси. Спокусник мусів одружитися з дівчиною, якщо він їй це обіцяв, або заплатити за вінок гроші. Позашлюбна дитина (дитина побічна, байстрюк, бенкарт, копил) носила прізвище матері, якщо інший чоловік перед двома свідками не визнавав своє батьківство [373, с. 31; 402, с. 65-66; 379, с. 129]. Це було зафіксовано і в державному законодавстві та церковних розпорядженнях. Зокрема, консисторський циркуляр від 11 квітня (23 травня) 1890 р. давав роз'яснення щодо запису до метрики прізвища дитини, народженої від вдови через кілька років після смерті чоловіка. У ньому зазначалося, що слід посилатися на §165 цивільного закону, згідно з яким незаконнонароджені не називалися прізвищем батька, їм надавалося прізвище матері. Тоді як діти народжені під час подружнього життя, як зазначалось у циркулярі консисторії

від 9 (21) червня 1890 р., вважалися законними, відповідно до надвірного декрету 1801 р. Лише сам чоловік міг довести зворотнє в судовому порядку [225, с. 33, 47].

Прикладом реєстрації позашлюбної дитини може служити виписка з метричної книги громади Сторонець-Путилів, зроблена священником Орестом Козаком у 1898 р. для Марії – незаконнонародженої доньки Акаліни Сотчук та Георгія Грамаджори. У ній зазначалося, що вона народилася 1 лютого, а охрещена була 8 лютого 1869 р. як позашлюбна дитина Акаліни, дочки Феодори Сотчук. Кумами були місцеві жителі Михайло Лазорек та Василина Пелепко. Таїнство хрещення здійснив священник Георгій Ганицький. Далі у метричній посвідці повідомлялося про зізнання у батьківстві перед свідками Симеоном Пелепком та Василієм Шкрабою селянина зі Сторонця-Путилова Георгія Грамаджори, котрий, як впливає із запису 15 лютого 1870 р., обвінчався з матір'ю своєї доньки [97, арк. 128].

Аж до виходу заміж покритка повинна була з'являтися на людях лише з хусткою на голові. В церкві вона стояла окремо, а в день весілля з неї глузували [402, с. 66; 379, с. 129]. Певних знущань зазнавали також батьки покритки. Зокрема, у румунів, священники, кепкуючи з батьків, які не вберегли доньки від блуду, намагалися дати дитині ім'я з певними викрутасами, щоб було складним для вимови селян [391, с. 38].

Цілком очевидно, що шлюб без кохання, досить поширений у тогочасному традиційному середовищі, не сприяв піднесенню моралі серед простого народу. Безпосередній наслідок цього – подружнтя невірність, яку нерідко обидві сторони демонстрували цілком відкрито. Особливо часто таке траплялося серед гуцулів [379, с. 109]. В останніх про подібну невірну пару навіть побутувала приказка: “Одно ходить в дітьче, а друге –в нетрудне” [447, с. 486; 494, с. 147].

Буковинський письменник Ісидор Воробкевич, що у 1867 р. був священником в гірському селі Руська Молдовиця, також засвідчує повний моральний занепад серед гуцулів у ті часи. “Мотиви, котрі я до своїх поезій і повістей, особливо з гуцульського люду беру, – пише він, – виношую я у своїй душі, бо вже чистоти

природної не знайдеш межі нашими гуцулами. Гуцул, загалом сказавши – зледацілий чоловік, п'яниця, злодій, раб жидівський – рідко, дуже рідко знайдеш де ще чисту душу. П'янство, злодійство, куревство, лінивство, сварка, заздрість – то свойства гуцулів. Моя парафія (Руська Молдовиця) має 5 кадастрових миль і бл. 2500 душ – і велика річ знайти 4-5 справедливих... людей: всі іденферентні проти церкви, поступу і всього доброго” [164, арк. 17].

На доказ цього розповідає Іс. Воробкевич свіжу пригоду зі своєї парафії: син убив батька у зимарці на полонині, обіклав зимарку дровами і спалив батька на уголь, а кости ще обухом побив. До того його намовив любас матері [164, арк. 17].

Народознавець Р. Ф. Кайндль описує процес, що відбувся 1891 року у Чернівецькому суді присяжних, де в якості звинувачуваної була гуцульська жінка з Конятина, яка у змові зі своїм коханцем вбила чоловіка і в той час, коли труп ще лежав у хаті, віддалася на печі плотській насолоді [305, с. 15].

Ще один випадок вбивства на ґрунті подружньої невірності трапився у 1909 р. в гірському селі Арджел на півдні Буковини. Там вже чоловік вбив свою дружину, з якою прожив 20 років. Як повідомляла газета “Православна Русь”, “причиною того злочину є одна вдова”, з якою селянин А. Лестун “налагодив останнім часом любовні стосунки. Жінка дорікала чоловіку за подружню невірність, тоді Лестун, щоби дати волю своєму злочинному кохання з вдовою, постановив позбутися дружини шляхом вбивства”. Виявивши в хаті тіло, жандарми одразу запідозрили в скоєнні злочину чоловіка, який, за словами кореспондента, “уже й зізнався до вини і сидить у в'язниці в Дорна-Ватрі” [154, с. 4].

Порушення шлюбу з боку жінки в традиційному середовищі каралося якнайсуворіше: її спокусника переслідували і при нагоді били до півсмерті, при цьому часто використовуючи кіл з плоту [379, с. 140]. Р. Ф.Кайндль та О. Манастирський зазначали, що в буковинських селах були такі люди, які вважали за честь допомогти скривдженому чоловікові помститися: якщо чоловік чатував

під плотом на коханця своєї жінки, то кажуть: “він підсідає” і майже завжди допомагали йому здійснити свій задум. Відомий випадок, коли селяни заманили одного панича, який залицявся до їхніх жінок, на те місце, де танцювала молодь, накинули йому на голову його ж плащ і так лущювали, що у нього пропало всяке бажання до любовних зальотів у майбутньому [402, с. 66]. Однак Р. Ф. Кайндль повідомляє, що у гуцулів чоловік не завжди поспішав фізично мститися спокуснику своєї жінки, коли той був багатим, вбачаючи в любовному захопленні дружини джерело добрих прибутків [305, с. 28].

Церковне та цивільне законодавство виключало статеві стосунки та шлюб між кровними родичами аж до шостого коліна. Забороняла їх і народна традиція. Однак поодинокі випадки інцесту, особливо в гірській місцевості, все ж траплялися. Так, за свідченням Р. Ф. Кайндля, в 90-х рр. XIX ст. набув розголосу випадок, який стався в Селятині, коли чоловік зачав дитину зі своєю дочкою [305, с. 15]. Що стосується кумівства, то народна мораль, як і церковні канони, вважала його нездоланною перепоною не лише до укладення шлюбу, але й для будь-яких сексуальних контактів. Сільські жителі були переконані, що від таких стосунків і особливо коли б люди, які перебувають у духовному родстві, наважилися вступити в шлюб, у них народяться діти-каліки [321, с. 53]. За словами В. Козарищука, у гуцулів іноді спеціально зводили запідозрену у сексуальних відносинах пару, даючи їм нагоду покумитися “аби не судили злі язики” [447, с. 545-546].

Намагаючись подолати подружню невірність в народному середовищі, консисторія закликала парафіяльне духовенство приділяти більшу увагу духовній просвіті своєї пастви. Так, у консисторському циркулярі від 23 листопада (5 грудня) 1897 р. священникам вказувалось: “Науку моралі треба пояснювати в коротких викладах, що стосуються як економічного побуту, так і громадського життя, які дають можливість викорінити такі відносно домінуючі в громадах недоліки як байдужість релігійна, занехаяння церкви, перелюб, тощо, заохочуючи віруючих до добрих справ різними прикладами з життя святих” [229, с. 72].

У XIX – на початку XX ст. поряд з таким негативним явищем, як подружня невірність серед українського та румунського населення краю, продовжувало існувати позашлюбне співжиття (конкубінат). На його досить значне поширення вказують численні доповідні записки духовенства та консисторські циркуляри тієї доби. Наприклад, парафіяльний адміністратор з Чернівців Григорій Гакман 18 (30) листопада 1864 р. повідомляв консисторію про факт незаконного співжиття мешканців Калічанки С. Германа та М. Сеньківської, що “справляють поганий вплив на моральність інших людей” [58, арк. 4]. Десять подібних нелегітимних пар у 1910 р. зафіксовано в селах Бурла та Долішні Партешти Радівецького повіту [60, арк. 3-4]. За повідомленням отця Семаки, у 1911 р. в Шипинцях Кіцманського повіту в незареєстрованому шлюбі жили А. Проданюк та Є. Мандріг [60, арк. 5].

Р. Ф. Кайндль свідчить, що у буковинських гуцулів особи, які живуть у незареєстрованому шлюбі, перед Тим, як зійтися, просто присягають один одному на вірність і покірливість при грудці солі та двох запалених воскових свічках [305, с. 26].

Буковинська консисторія намагалася вести боротьбу з позашлюбним співжиттям серед парафіян, закликаючи священників усувати всі умови, що сприяють конкубінатам. Такі розпорядження, зокрема, давалися консисторією у циркулярі від 14 (27) липня 1907 р., де вказувалося, що “з протоколів окружних протоієрейств дотично канонічних візитацій консисторія переконалася, що нешлюбні подружжя (конкубінати), які по містах і селах ще в значній кількості знаходяться, наш народ морально та матеріально нищать. Усунення сього лиха, котре веде за собою цілий ряд грубих пороків між нашим народом, лежить далеко більше в руках душ пастирів, ніж в руках мирських властей.

Про це говорить також крайовий уряд у допису до консисторії з дня 11 серпня 1894 р. Ч. 3118, де примічається, що тривалий успіх в поборюванні конкубінатів залежить в першу чергу від ревності в званні душпастиря і від поваги священника в громаді.

Для того обов'язком є кожного священика намагатися, передовсім усунути все те, що може спричинити нешлюбне подружжя (конкубінати), а коли його попри всі заперечення священика і навіть за сприяння епітропства церковного та за допомогою чільників громади усунути не вдасться, – тоді повинен він шукати допомоги у мирської влади”.

У циркулярі також зазначалось, що консисторія на засіданні 7 (20 червня) зобов'язала духовенство скласти в кожній громаді точний список конкубінатів і надіслати його до консисторії для подальших адміністративних кроків [237, с. 26-27].

Наскільки малоефективним виявилось виконання цього циркуляра на практиці свідчить боротьба священика у с. Плоска Антона Тофана проти незаконного співжиття місцевих мешканців Андрія Коваля та Євфимії Шешур, докладно описана ним у доповідній записці до консисторії у 1910 р. За свідченням панотця, ця незаконна пара, будучи родичами, жила разом і мала десятьох дітей, четверо з яких залишилися живі, а решта померли. Зі своєю законною дружиною Варварою А. Коваль мав двох дітей, але з нею не жив. Священик викликав А. Ковалю на розмову до канцелярії, де пояснив своєму парафіянину, що його позашлюбне життя є гріхом, але той відмовився покинути співмешканку. З огляду на це, отець А. Тофан не допустив А. Ковалю до сповіді та причастя під час Великого посту. Згодом Коваль прийшов до канцелярії священика з проханням обвінчати його зі співмешканкою. Отець А. Тофан відмовився це зробити через протизаконність таких дій. Тоді А. Коваль пішов до громадської канцелярії і там заявив, що, коли православний священик не дозволить йому обвінчатися з Євтимією Шешур, то він узаконить свої стосунки в старостві і перейде в унію [40, арк. 78 зв.-79].

Характерно, що вільні уявлення буковинських селян щодо моральної поведінки поширювалися й на певні сексуальні правопорушення. Так, жителі українських сіл Буковини не трактували як злочин згвалтування [379, с. 143]. За поняттями селян: “Дівка і корчма кожному вільна” [373, с. 36]. Якщо дівчина

піддавалася без гвалтування, то це тим більше не могло вважатися злочином [379, с. 143].

Спонукальним мотивом до поширеності таких випадків нерідко ставав алкоголь. В одній з народних пісень спокусник, намагаючись задовільнити свою похоть, прямо каже дівчині:

“Гей дам тобі, дівче, літру дай горівки,
Тай най буду знати, який розум в дівки?
Повів же ї під білу березу
Та звів же ї п’яну нетверезу” [313, с. 137].

Тому для дівчат, які дорожили власною репутацією, вважалося соромом з’являтися в місцях, де за склянкою оковитої традиційно відпочивали чоловіки. Це промовисто відображено в словах народної пісні:

“Пасут вівці
По-над гірці,
А кози боками, –
Сором дівці
На горівці
Меже парубками” [313, с. 114].

У буковинських румунів також часто траплялися згвалтування, але вони, як і українці, засуджували це правопорушення не так суворо, як закон [379, с. 91].

Варто відзначити, що, хоча православне духовенство краю і намагалося всіма наявними засобами поліпшити моральність населення, у його середовище теж спорадично проникали спокуси мирської розпусти. Як з жалем констатував в окружному посланні від 1 (13) травня 1868 р. єпископ Буковини Євгеній Гакман: “Хто би заперечував, яко в нашій єпархії багато з духовних в тому чи іншому випадку мають недоліки і виправлення вимагають (...). – Чи не було розбещених духовних, яким усунення, розжалування або перенесення визначено було?”

Монахів, які похотями і розпустою, неслухняністю і твердою впертістю спокусу давали? (...). – Чи не потрібно було священиків, в блуді викритих, покарати” [325, с. 58-59].

Зважаючи на конкретні факти, обурення владики розпустою окремих недостойних представників кліру можна зрозуміти. Промовистим прикладом крайнього падіння моралі може служити факт притягнення до кримінальної відповідальності крайовим кримінальним судом у Львові ректора Чернівецької духовної семінарії Володимира Сухопана за мужеложство, про що судова колегія докладно поінформувала в листі від 14 січня 1836 р. Окружне управління Буковини та Буковинську православну консисторію [29, арк. 1].

Свідчення про окремі випадки моральної розбещеності кліриків знаходимо і в джерелах кінця XIX – початку XX ст. Так, у 1895 р., за повідомленням “Буковинских Вѣдомостей”, один із жителів Садгори, що заборгував місцевому парафіяльному священику Нікітовичу, вимагав від панотця 100 зл. р. в якості компенсації за те, що той нібито перебував у любовних стосунках з його дружиною [100, с. 5].

16 (29) серпня 1905 р. Буковинська консисторія оприлюднила розпорядження про позбавлення сану “по причині блудів” ієромонаха монастиря Сучавиця Євсевія Поповича [235, с. 54]. А у 1916 р. потрапив під слідство за підозрою у мужеложстві ієромонах Октавіан Ісопескул – православний капелан (фельдкурат) військової команди у Граці, що до 1915 р. був професором богословського факультету Чернівецького університету. Як видно з матеріалів слідчої справи, він заночував у готелі в одній кімнаті зі своїм денщиком, розділивши з ним одне ліжко, хоча в кімнаті були ще два інших місця для сну. І саме в цьому ліжку були виявлені чіткі сліди, які могли з’явитися після статевого акту, що дало підстави запідозрити фельдкурата в аморальному вчинку.

Дізнанням займалися органи військової юстиції та крайова адміністрація Буковини. З огляду на це, Буковинська православна консисторія просила крайову

владу проведення спільного дисциплінарного розслідування проти ієромонаха та приватдоцента богословського факультету д-ра О. Ісопескула, висловлюючи при цьому жаль і сумніви з приводу того, що сталося, оскільки Ісопескул мав значні здобутки як орієнталіст та викладач богослов'я [46, арк. 5, 15-16, 44-44зв].

Матеріали фольклорного характеру теж засвідчують факти моральної нестійкості окремих представників духовної верстви. Наприклад, в одній з народних пісень темпераментна молодичка, вихваляючи свою вроду, без приховувань заявляла:

“Брови мої чорні

Очі мої повні!

Любили ня офіцери,

А тепер духовні” [313, с. 314].

Загалом, виходячи із наявних джерел, можемо стверджувати: хоча протягом довготривалої морально-просвітньої діяльності Православної Церкви та державної влади, спершу молдавської, а потім австрійської, в середовищі православного населення Буковини утвердилася офіційно оформлена в моногамний шлюб модель статевих відносин. У повсякденній практиці паралельно з нею існували інші альтернативні варіанти міжстатевих взаємин. У добу середньовіччя спорадично зустрічалися випадки умикання дівчат, проти яких молдавська влада та Церква запровадила суворі судові санкції. Досить поширеним явищем у молдавській та австрійській періоди історії Буковини був конкубінат – неузаконене співжиття сексуальних партнерів, а також позашлюбне народження дітей та подружня зрада. Православна Церква краю активно боролася проти цих явищ, але остаточно їх подолати їй так і не вдалося.

4.3. Уявлення православних жителів краю про час та святковий хронотоп

Звичаї обчислення часу та річного календарного циклу українців і східних романців, у тому числі й тих, що населяють Буковину, складні за своїм походженням, і їх виникнення губиться у глибині віків. У більшості з них проступають яскраво виражені аграрні риси, що вказує на переважно сільськогосподарський характер діяльності їхніх предків – давніх слов'ян та влахів.

У процесі взаємодії з природою протягом віків сільський житель на базі успадкованих від прашурів астрономічних, метеорологічних, агрономічних, фенологічних та інших спостережень створив власний сільськогосподарський календар, виробив погляд на часову градацію дня, доби та тижня, а також наповнив обрядово-сакральним змістом [349, с. 391; 403, с. 15].

При цьому варто мати на увазі, що для архаїчної свідомості час не був гомогенним. Існувало щонайменше два рівні часу, поєднані між собою онтологічно, – “сакральний” та “земний” [303, с. 694]. Як такий він поставав у різних формах, мав різну інтенсивність, “насиченість” і несхожі функції. Через це в етнокультурі українського та східнороманського населення Буковини, як і в будь-якій іншій, були свої щасливі і нещасливі дні, визначалися найкращі моменти протягом одного й того самого дня, періоди часу “концентрованого” і “розрідженого”, час “сильний” і “слабкий”.

Православне християнство, знищивши лише найбільш явні ознаки доволі аморфних язичницьких культів, інтегрувало народну культуру, просякнуту рештками архаїки та збагачену нехристиянськими елементами книжності і традиції Сходу та Заходу до своєї високої ієрархії цінностей [347, с. 11]. Цей симбіоз яскраво відобразився у поглядах українського та східнороманського населення Буковини на профанний і сакральний час як у XIX – XX ст., так і у більш ранні віки.

Відомо, що майже одразу після структурного оформлення в окрему митрополію з осередком у Сучаві, Молдавська Православна Церква взяла на себе місію хранителя традиційних цінностей народу, гаранта його етнокультурної ідентичності у час активної латинської експансії у східному напрямі [272, с. 30-34; 115, с. 179-180]. З переходом північної частини Молдови – Буковини – під владу австрійських Габсбургів цю роль перебрала на себе Буковинська православна єпископія, піднесена 1873 року до рангу митрополії. Характер впливу Православної Церкви на етнокультурні процеси в Молдавському князівстві, а відтак і в австрійській Буковині, були багато в чому визначені її первісним зв'язком з Галицькою митрополією та Константинопольським патріархатом [397, с. 49].

З огляду на виняткове становище Православної Церкви в середньовічній Молдові, тут, так само, як у Візантії та на Русі, час визначався за її богослужіннями. Тому рік, як і денні часи, належали до церковної компетенції. Варто зауважити, що вся східна церква, запозичивши систему індіктів як данину поваги традиції, за якою перший день був днем втілення Бога, відзначала його як день, що благословляв і освячував увесь рік. “Відтоді рік індікта (від 1 до 15) та місяць (за римським календарем) стають найчастішими даними”, – констатує французький візантолог А. Гійу [286, с. 237-238].

Книжна традиція молдавської доби засвідчує поширеність такої градації часу в церковному середовищі та серед вищих суспільних верств по всій Молдові, в тому числі і в тій її частині, яку джерела називають “Горішньою землею”. Зокрема, на одному з листів рукопису Путнянського I літопису міститься запис: “Въ сие льто прииде патриархъ цароградскый кир Иоасаф въ земли Молдавской, въ дни Александра воеводи и при митрополить Григориа и при епискупъ Анастасиа и Ефимиа радовскаго, въ лето 7060 и на девято текще месяца генуариа 1, круг солнцу 12, луный 9, едиктион 3, епакта 1, злато число 3” [149, с. 17]. Інший літописець XVI ст. єпископ Макарій, повідомляючи про кончину митрополита Молдавського і Сучавського Теоктіста, так само пише, що “по обходя лета единого убо, мирским же испльн тогда сущем седморо пять и

тысяць равно и единый прошибаусе, въ 15 тогожде месяца, прежде 17 каландъ февруариа, успе о господи въ старости дльзе царскый помазатель и молдавскы учитель митрополит кир Феоктисть” [149, с. 80].

Першопочатковою точкою подачі років як у літописах, так і в офіційних документах Молдови XV – початку XVIII ст., було створення світу, а номенклатура місяців тогочасних наративів та актів відповідала римській календарній традиції. Наприклад, автор Бистрицького літопису зазначає: “В льто 6867 прииде Драгоше воевода от Угорской земли, от Марамуріша, за туром на лов и господствовал 2 льта” [149, с. 24]. Аналогічним чином Путнянський анонім повідомляє: “В льто 6974 иунь 4 начят здати Путенскый монастыр” [149, с. 63]. Автор II Путнянського літопису констатує, що “в льто 7010 июлиа 23 прьставися раб божий Паисие, игумен путенскый” [149, с. 73]. Літописець, ворнік Г. Уреке, у XVII ст. пише про Штефана Великого: “А в десятому році свого володарювання, в 6974 році, 10 липня (iulie), почав будувати монастыр Путна на честь Бога та Пречистої Марії” [272, с. 41]. Логофет М. Костін у “Літописі землі Молдавської” говорить, що воевода Штефан Томша взявся завершити монастыр Солка, “який він побудував і який завершив у 7131, після правління” [272, с. 166]. Так само подає дати в своєму літописі, написаному в першій половині XVIII ст., ворнік І. Некулче: “7180 р. зробилося велике диво в Хотині, у маленькій церкві під фортецею” [272, с.286]. Натомість логофет Н. Костін, який писав свій “Літопис землі Молдавської” на початку XVIII ст., традиційно подаючи дати при описі подій переважно від створення світу, в окремих випадках наводить їх також від Різдва Христового. Приміром, говорячи про сватання воеводи Богдана до доньки польського короля Єлизавети, він зазначає, що це було “в рік від народження Спасителя нашего Ісуса Христа 1509, а від створення світу 7017” [186, с. 148].

Воеводська канцелярія та приватні особи майже до другої половини XVIII ст. вживали в документах датування від створення світу. Так, у грамоті, виданій воеводою Олександром постельнику Оані на село Строешти, зазначено, що її “Пис(а) Добрул(ь), оу Соч(а)в, в(ь) льто сцза фе(вруа)р(іе) й” (тобто 6961 лютого

8. – М.Ч.) [210, с. 36-37]. Аналогічно продатовано “Оновлений Катастиф цеху скорняків і кожокарів із Сучави”, який “в льто српа іереи Сава писал” (тобто 7181. – М.Ч.) [260, с. 328].

Окрім молдавських літописів та документів, повний перелік місяців знаходимо на фрескових “Четїї Мінеї” православних календарях XVI ст. у монастирських церквах Воронця та Сучавиці, що вказували, які свята відзначати щомісяця. Кожному розділові свят передував відповідний знак зодіаку [409, с. 30-166; 316, с. 341]. За словами дослідника календаря з Сучавиці французького антрополога Ж. Кюїзенє, складається враження, “нібито богословська думка того часу мала об’єднувати здобутки астрономії та античних пророкувань” [316, с. 341]. Починаються обидва календарі місяцем вереснем (“септемвриє”) зі свята Сімеона (традиційного початку літургійного року. – М.Ч.), далі йдуть “октовриє”, “ноевриє”, “декевриє”, “генуаріє”, “февруаріє”, “март”, “априль”, “маи”, “іуніє”, “юліє”, “августь” [409, с. 30-164].

В усьому Молдавському князівстві, як і в місцевій церкві, дотримувалися старого, юліанського календаря, який 325 року прийняла вся християнська ойкумена, затвердивши його на Першому Вселенському соборі в Нікеї [328, с. 148-149]. Як зазначається в 1-му правилі Святого помісного собору в Антіохії (341 р.), “всі, хто наважиться порушувати припис святого і великого собору, що відбувся в Нікеї, в присутності благочестивішого і боголюбивого царя Константина, про святий празник спасительної пасхи, хай будуть відлучені від спілкування і відкинуті від церкви, якщо продовжуватимуть пристрасно повставати проти доброї постанови. І це говориться про мирян. А коли хто з предстоятелів церкви, єпископ або пресвітер, чи диякон, після цього визначення, наважиться до розпусти людей, і до розрухи в церквах, відокремлюватися і з іудеями здійснювати пасху: такого святий собор віднині вже засуджує бути чужим церкві” [143, с. 50].

Як свідчить в “Описі Молдавії” колишній воєвода Д. Кантемір (1716 р.), в його країні весь народ “відкрито сповідує християнство, визнаючи себе членом східної церкви. Він не підтримує чужих вірувань у головних питаннях віри, не

відкидає нічого, до чого церква зобов'язує” [115, с. 171]. Сучасник Д. Кантеміра, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, який в 1710 – 1714 рр. неодноразово бував на півночі Молдови, пише про її жителів: вони всіх свят “дотримуються і святкують, але за юліанським календарем” [178, с. 354]. Такий консерватизм народу до певної міри пояснюють слова Д. Кантеміра: “Найголовніша ж причина, яка не дозволяє нам похитнутися у вірі, є та стійкість, з якою молдавани дотримуються східної церкви та ховаються від всяких інновацій” [115, с. 172].

Виходячи з вищесказаного, легко зрозуміти, чому в Молдавському князівстві так негативно поставилися до реформи календаря, яку здійснив 24 лютого 1582 р. папа Римський Григорій XIII, додавши до юліанського місяцеслова нових 10 днів. Починаючи з кінця XVI ст., цей календар, названий григоріанським, поступово поширився по всій Західній Європі [328, с. 149]. Дотримувалися його і католики Молдови – угорці та поляки.

Про неприязне ставлення до цих нечисленних іновірців, які дотримувалися тут григоріанського календаря, брат Бернардіно Кюріні у своїй реляції від 1599 р. повідомляв: “У всіх містах Молдови віднайшлося таке дуже велике непорозуміння, а саме скандал між православними і католиками, особливо в Сучаві, де є поляки, які єдині дотримуються нового календаря, а люди з тієї землі держаться старого. Тут виникли безкінечна плутанина і сварки, кожний вперто тримався своїх свят і постів” [174, с. 43].

Після включення Буковини до складу імперії Габсбургів за місцевою Православною Церквою зберігалось право користуватися юліанським календарем. Відповідно до розпорядження Буковинської консисторії від 22 лютого 1784 р. за № 35, в парафіяльних актах та кореспонденціях дата повинна була вказуватися за двома стилями – старим і новим. Наприклад, послання до окружних протоієреїв єпископа Буковини Даниїла Влаховича з приводу відзначення храмових свят датується, відповідно до вищеозначених приписів, за двома календарями – 7 (19) серпня 1802 р. [51, арк. 3]. Те саме знаходимо і в інших офіційних церковних актах.

Проте з джерел відомо, що, починаючи вже з першої половини XIX ст., окремі представники буковинського парафіяльного кліру нерідко стали опускати в своєму листуванні дату за юліанським календарем, зазначаючи її лише за григоріанським. Причому, допускали собі інколи таке і в кореспонденції до вищих інстанцій, що викликало цілу низку грізних циркулярів з боку консисторії, яка вимагала від духовенства дотримання в цьому питанні попередніх постанов. Зокрема, єпископ Буковини Євгеній Гакман в окружному посланні від 1 (13) травня 1868 р. дорікає місцевому духовенству, що воно “залишає материнську мову та місяцеслов”, і дає вказівку, аби клірики надалі повідомлення до вищих інстанцій “в народній мові і з числом обох календарів подавали” [158, с. 33]. Але це нагадування, як і попередні, очевидно, належним чином не спрацювало. Тому вже через рік циркуляром за № 5532 від 19 (31) грудня було дано повторне (до циркуляру від 25 січня (6 лютого) 1842 р.) розпорядження належним чином оформляти листування, оскільки “парохіати та протоієрейства ігнорують форму кореспонденції визначену циркулярами від 5 (17) квітня 1826 р. ч. 706 та від 9 лютого 1831 р. ч. 387”, а також “не проставляють, ігноруючи циркуляр від 24 травня (5 червня) 1838 р. ч. 3845, числа в проханнях за обома календарями” [160, с. 3-4].

Циркуляр Буковинської православної консисторії від 4 (16) грудня 1899 р. так само повідомляє, що “окремі священики і окружні протоієреї пишуть в офіційних листах дату лише за григоріанським календарем. Виходячи з того, що після об'єднання з Австрією в Буковинській Церкві зберігся юліанський календар, уряд не заперечував написання дат народження, смерті і вінчання в метричних книгах за двома датами.

Нагадуючи попередні циркуляри консисторії від 22 лютого 1784 р. ч. 35, рішення ц. к. уряду у Львові від 27 серпня 1853 р. ч. 36801 та крайової ц. к. буковинської адміністрації від 13 червня 1888 р. ч. 7411, наказуємо вживати юліанський старий календар, як це вказано і в консисторських розпорядженнях про 2 календарі від 24 травня (5 червня) 1838 р. ч. 3845, 25 січня (6 лютого) 1843 р. ч. 15 ст., від 3 (15) серпня 1893 р. ч. 2524”. Наприкінці циркуляра консисторія

закликає клір, щоби він суворо дотримувався згаданих розпоряджень і використовував два стилі [230, с. 124-127].

Поділом дня на відповідні відрізки часу в епоху Середньовіччя (а в сільській місцевості – і в модерний час) теж займалася Церква, насамперед, аби визначати години молитви [303, с. 694]. День починався з того, що в церквах відправлялася вранішня служба, на яку скликали ударами в било чи дзвони. За свідченням пастора шведського посольства К. Я. Гільтебранта (1657 р.), в Молдавському князівстві, “коли хочуть повідомити про те, що потрібно йти до церкви, використовують дерев’яне калатало (toaca)”. “Вперше я його побачив, – пише він, – на вулиці Менештурулуй, коло Клужа в Трансільванії (...). Це калатало звисало на ланцюгу посередині церкви. В нього ударяв священник за допомогою дерев’яного молотка. Починав від одного удару, а потім учащав биття до дуже частого. Але ця музика не була приємною для вух. Таке я чув потім у Молдові в багатьох місцях, особливо у Ясах та Сучаві” [175, с. 594]. Характерно, що в інвентарному описі майна буковинського монастиря Солка за 1785 р. згадано залізне калатало (toaca de fier) та 6 дзвонів [413, с. 118]. Отож, до кінця XVIII ст. чи не єдиним часовим орієнтиром для православної громади на Буковині були калатало та церковний дзвін. Хоча принагідно варто зауважити, що в середовищі знаті та монастирях ще в період пізнього Середньовіччя, очевидно, були якісь годинники. Недарма автор Бистрицького літопису вже на початку XVI ст. з точністю до години констатує смерть воєводи Штефана Великого: “В льто 7012 [1504] місяца юлиа 2 въ вторникъ преставися рабъ божий господиень Иоанн Стефанъ воевода, господарь земли Молдавской, яко въ 3 часа дне” [149, с. 34].

Але для простих жителів краю механічний пристрій для вимірювання часу став доступним лише наприкінці XVIII ст., з приходом сюди австрійської адміністрації. Тоді на вежі, поспіхом переобладнаної із дерев’яної шопи римокатолицької каплиці в Чернівцях, було встановлено годинник, який, згідно з угодою 1785 р., повинен був щоденно заводити й утримувати в належному стані годинникар Айзенбарт. У другій половині XIX ст. механічні годинники

встановили також на щойно спорудженій у Чернівцях кафедральній православної церкві Зішестя Святого Духа (1844 – 1864 рр.) та на резиденції місцевих православних владик (1864 – 1882 рр.) [306, с. 224, 228-229].

Відтоді традиційне ставлення до часу поступово витісняється новим, принаймні в міському середовищі. День, хоча і з суттєвим відставанням від Західної Європи (там такі зміни відбулися ще наприкінці XIV ст.), почали ділити вже суто штучно на години [303, с. 703].

XIX ст. стало часом поширення годинників спершу у міському, а потім і сільському середовищі. Як свідчать джерела, у другій половині XIX ст. кишеньковими годинниками обзавелося й парафіяльне духовенство Буковини. Але такий годинник був тоді дуже цінною річчю. Наприклад, у газеті “Буковинські Відомості” за 29 жовтня (10 листопада) 1895 р. повідомлялося, що парафіяни із Садгори, прихильники народовців, під час скандалу з місцевим парохом о. Нікітовичем забрали у “священника 10 гульд. и часы (зигарокъ)”, які потім тримав у себе якийсь Шербанович [100, с. 5].

Поступово з’являлися годинники й у буковинських селян. Цікаво, що до окремих вихідців із села, які, перебуваючи на військовій службі, брали участь у воєнних кампаніях Австрії, годинник міг потрапити в якості нагороди. Приміром, письменник і громадський діяч Буковини О. Попович у оповіданні “Громадський вихованець” розповідає про один з таких випадків: резервіст Петро Павлюк одержав за вірність від вмираючого капітана годинник, але й сам поліг у завзятому бою. Повертаючись додому, вояки передали його осиротілому синові Павлику – як пам’ять про батька [139, с. 169].

Штучний поділ дня на години, поширення годинників у народному середовищі спонукав Буковинську православну консисторію на початку XX ст. до уніфікації часу проведення відправ в усіх церквах краю. Циркулярним повідомленням від 19 квітня (2 травня) 1901 р. чітко вказувалася астрономічна година початку служби. “Раніше літургія і вечірня, – повідомлялося в циркулярі, – відправлялась в церквах краю не в один і той самий час. Відтепер правити літургію в неділю і свята від 1 квітня до 1 жовтня з 8 години ранку, а вечірню з 3

години по обіді; від 1 жовтня до 1 квітня літургію – з 9 ранку, а вечірню з 2 по обіді”. У примітці до сказаного зазначалося: там, де потрібно було б зважити на місцеві особливості, парафіянам необхідно звернутися по дозвіл до консисторії [232, с. 43].

Вплив книжної культури на погляди щодо градації часу проникав і в народне середовище Буковини. Там ці пласти поступово нашаровувалися на давній аграрний цикл. Як засвідчують етнографічні матеріали, зібрані в краї дослідниками-народознавцями протягом ХІХ – першої половини ХХ ст., буковинські українці (руснаки) ділили рік на 12 місяців, починаючи його з дня св. Василя, коли розпочинався громадянський рік [313, с. 66; 424, с.55]. Аналогічно рік починався і в румунського населення Буковини [305, с. 219-220]. Лише гірські жителі краю – гуцули – починали його днем св. Юрія, після якого виганяли на полонини свої отари [305, с. 133; 424, с. 75]. Назви місяців у буковинських руснаків-подолян мало чим відрізнялися від загальноприйнятих: січень, лютий або козибрід, марот, березень, май або травень, червень, липень, серпень, вересень, жовтень, листопад, грудень [313, с. 66]. У горян вони мали більш архаїчні, народні назви: травинь (травень), зелинь (червень), бедзинь (липень), копинь (серпень), жоути (вересень), падолест (жовтень), грудень (листопад), просениц (грудень), січень перший (січень), січень другий (лютий), март або марот (березень), бережинь (квітень) [305, с. 133]. У румунів Буковини номенклатура місяців була давнього латинського походження: *ianuarie, februarie, mart, aprilie, mai, iunie iulie, august, septembrie, octombrie, noembrie, decembrie*.

Жителі Буковинських Карпат, за словами Р. Ф. Кайндля, як правило, рахували місяці від нового місяця до наступного. Триваліші перебіги часу ними обчислювалися досить складно в залежності від важливості подій. Часто згадуваними періодами часу є важкі або голодні роки. Буковинський гуцул рідко міг згадати рік свого народження, ще рідше – день народження. Краще він пам’ятав рік, коли пішов до війська. Для визначення певного часу протягом року селяни називали важливі свята, періоди посту, ярмарки, періоди певних сільськогосподарських робіт, зокрема сапання [305, с. 110-111]. Наприклад,

термін для оплати внесків, відсотків тощо призначався в гірській місцевості на більші свята, а саме: навесні на день св. Юрія (23 квітня ст. ст.), восени на св. Дмитрія (26 жовтня ст. ст.) або на св. Козьми (1 листопада ст. ст.); час великих ярмарків теж служив для призначення термінів [305, с. 57-58]. Певні події також мали прив'язку до свят. Цю характерну особливість популярної хронології дуже влучно подав у творі “Циганка” (1869 р.) буковинський письменник, отець Ісидор Воробкевич: “Якось уже після Покрови цигани, вештаючись понад Бистрицею, шатром стали за нашою Кирлібабою” [19, с. 125].

Місяць у руснаків рівнини та передгір'я поділявся на чотири “ниділі” або “тижні”, а тиждень – на “сім день”: неділю, понеділок (понедіунок), вівторок, середу, четвер, п'ятницю та суботу [313, с. 67]. Для буковинських гуцулів були характерні ті самі назви днів тижня, що й для руснаків-подолян [305, с. 110]. У румунського населення тиждень називався *saptamina* і складався з семи днів, які мали назви – *Luni* (понеділок), *Marti* (вівторок), *Miercuri* (середа), *Joi* (четвер), *Viner* (п'ятниця), *Simbata* (субота), *Duminica* (неділя).

День і ніч в усіх місцевостях краю називали добою [313, с. 67]. Українці рівнинної та передгірної частин краю ділили день за часом трьох приймань їжі: “обід” (з 9-ї чи 10-ї години до полудня), далі йшов “полуденок” – полудень і, зрештою, сутінки – “вечеря” [403, с. 43; 526, с. 250]. Буковинські гуцули називали пору близько 9-ї години перед обідом – “у обід” або “у обіді”; опівдні – “у полудни”; по обіді – “з полудня”; пізно після обіду – “під вечер”; вечірня пора називається “вечер” [305, с. 110]. У румунів Буковини поділ дня також здійснювався за періодами приймання їжі. В рівнинній та передгірній частинах краю румунський селянин харчувався, як правило, тричі, а в горах – двічі на день. Сніданок, зазвичай, відбувався з 8 до 9 години ранку, обід – близько 12 години дня, вечеря – одразу після заходу сонця [360, с. 63]. Час до обіду називався “*rina la amiaza*”, обід – “*amiaza*”, післяобідня пора – “*dura amiaza*”.

У жителів рівнини час опівдні та опівночі вважався нещасливим. Якщо в якийсь день траплялося нещастя, то український селянин казав: “Се форальна днина” [403, с. 43]. На думку сільських жителів, існували й такі години, коли

благословення чи прокляття можуть одразу збутися [403, с. 43]. У кожної людини – своя фатальна година, яка визначалася днем, місяцем та часом народження. Так, жителі передгірного села Великий Кучурів вважали, що народжені в понеділок – вольові, вперті, а коли це дівчина – то ще й хитра. У вівторок – незібрані, а дівчина – на невдачі приречена. В середу – жартівливі, везучі; дівчина, народжена цього дня, – зрадлива. В четвер – з важким характером, дівчата – з тяжкою долею. В п'ятницю – веселі, щасливі. В суботу – чесні, помірковані. В неділю – високодуховні [321, с. 7]. Принагідно варто зауважити, що буковинські українці вважали непарні числа нещасливими, тому намагалися їх уникати [403, с. 44].

Буковинські гуцули також вірили, що кожного дня пора від світанку до обіду є чистою й щасливою, а від обіду до півночі – згубною. Саме в час після півночі аж до першого співу півня, за переконанням жителів гір, чорт і привиди займаються своїми нечистими справами, і в обідню пору теж. Так, в кінці XIX ст. Р. Ф. Кайндль зафіксував переказ, що “у перший понеділок після Зелених свят чорти збираються близько полудня на деяких горах, наприклад, на полонині Лучина, вони там танцюють і розтоптують землю, що на ній вже нічого не може рости” [305, с. 93].

Румунське населення Буковини було переконане, що ніч – це час розгулу нечистої сили. Тому перед північчю не повинна була розпочинатися жодна поїздка [360, с. 53]. Румунський етнограф початку XX ст. І. Весловський зазначає, що за повір'ями селян Молдавсько-Кимпулунзького повіту, саме вночі чинили своє зло вампіри. Зокрема, він описує випадок, який нібито трапився в долині “Ізворул алб”, коли до стайні одного господаря опівночі прийшов вампір у вигляді великого верблюда і висав усю кров у молодняка [541, с. 213].

Отже, час як абсолютна сутність сприймався у традиційному середовищі залежно від культурного контексту, історичного періоду, віку та соціального становища індивіда. Тому вищі прошарки населення та Православна Церква краю впродовж XIV – початку XX ст. наслідували візантійську, а почасти європейську, традицію сприйняття часу. Натомість, більшість населення

Буковини, переважну кількість якого становили українські та румунські селяни, довгий період жило за циклічним часом і не мало чіткого уявлення про хронологічний час. Сільські жителі не позначали років числами, а прив'язували їх до певних подій. Разом з тим, у народному середовищі Буковини був відчутний досить потужний церковний вплив, що насамперед проявлялося в тому, що й українці, і румуни ототожнювали пори року та окремі дні з тими чи іншими великими релігійними святами, котрі збігалися із сезонними заняттями селян.

4.4. Особливості відзначення православних церковних свят у Молдавському воєводстві й австрійській Буковині та їх впорядкування світськими і духовними властями краю

Господарський рік православного буковинця поділився за церковними святами. Однак через багатовікову адаптацію давніх традиційних вірувань до річного літургійного циклу Православної Церкви, клірикальне і народне тлумачення свят та святкових ритуалів не завжди збігались, оскільки вони, за словами священика й етнографа з Дорошівців О. Манастирського, “багатьма звичаями нагадували ще язичницьку передісторію” [526, с. 256]. Це явище було характерне як для українського, так і для східнороманського населення краю, про календарні звичаї та вірування якого священик і дослідник з південної Буковини Н. Кожокару зазначає: поруч з традиційними елементами календаря, пов’язаними з роботою, у румунів був також “ритуальний календар з автохтонних та запозичених свят. Після утвердження християнства вплив із-зовні не зупинився, а навпаки вплинув на релігійну традицію, фольклор, міфологію. Багато з цих форм було змінено, тому що християнський календар приніс нову концепцію про час і свята з літургійної православної традиції” [366, с. 201].

Початок православного святкового календаря, як і латинського, сягають VI – VIII ст., коли з’явився так званий мартиролог Ієроніма, що одержав свою остаточну редакцію у Галії. Цей місяцеслов містить у собі 6000 імен. Більшість днів має понад 10 поминань святих, частково – по 30-40, іноді – зверх 100 поминань, один раз (2 червня) – 240, але є і по 3-4 ім’я (3 лютого, 26 жовтня). У мартиролозі спостерігається виразне намагання, на противагу більш давнім зразкам, охопити всю Вселенську Церкву. Пам’яті східних святих у цьому календарі подано у тому ж обсязі, що й у сирському мартиролозі IV ст. [340, с. 320-321].

Наступний Константинопольський місяцеслов (датований VIII ст.) носив уже суто помісний характер. Тут згадуються 29 Константинопольських патріархів. Після константинопольських святих найбільше малоазійських, пап немає, із західних святих – лише Лаврентій, Гервасій та Протасій. Майже всі пам'яті припадають на нинішні числа (тільки немовлят – 31 грудня) і не збігаються з римськими датами [340, с. 322-323].

Аналіз мартирологів VI – VIII ст. засвідчує, що церковний рік як Сходу, так і Заходу вже тоді склався до найдрібніших деталей свого нинішнього вигляду. Спроби виділити серед всіх поминань святих свята на честь Спасителя до рангу найбільш урочистих робилися Отцями Церкви ще у IV – V ст. У подальшому склався канон 11 найважливіших свят (за винятком Введення).

Поширенню і піднесенню окремих свят сприяла й світська влада. Зокрема, імператор Юстиніан у 534 р. відновив заборони судових засідань на 25 грудня і 6 січня. Він же зробив обов'язковим святкування Стрітєння. Імператору Маврикію (582 – 602 рр.) приписується запровадження свята Різдва Богородиці та відновлення святкування Благовіщення і Стрітєння. З дванадцяти свят в цю епоху почали святкувати Преображення, Різдво Богородиці та Введення [340, с. 326-327].

До IX – XI ст. Константинопольський календар набув значного поширення на Сході. З'являються його різні редакції, зокрема “Місяцеслов імператора Василя”. Він був укладений за наказом Василя II Болгаробойці (†1025 р.) і включав 800 поминань святих. У цьому календарі ще не було багатьох преподобних – західних, сицилійських та критських святих, а 50 поминань перевершували перелік нинішнього місяцеслова [340, с. 400-401].

У 1166 р. імператор Мануїл Комнін своїм рішенням визначив для Візантійської імперії наступний перелік святкових днів, у які заборонялося працювати, – Різдво Богородиці, Воздвиження Хреста Господнього, смерть св. Іоана Богослова, св. ап. Фоми, св. ап. Якова, св. Луки, св. Іоана Златоуста, св. ап. Філіпа, св. ап. Матфея, Входження Богородиці в Храм, св. ап. Андрія, Зачаття Богородиці, Різдво і Хрещення Ісуса Христа, день св. Отців братів Афанасія і

Кирила, св. Григорія Богослова, Стрітєння Господнє, смерть св. Пророка Симона, Благовіщення, свято Пасхи, Воскрєшення Лазаря до восьмого дня після Пасхи, св. ап. Марка, св. Якова (брата Іоана), св. Іоана Богослова, св. ап. Симона Зилота, св. імп. Константина і Єлєни, св. ап. Алфея, св. ап. Варфоломїя, св. ап. Іуди-Фадєя, Лебєя та Якова, Рїздво Іоана Предтечї, св. ап Петра і Павла, день Дванадцяти Апостолів, Успення Богородицї, св. ап. Фадєя, Перенесення св. ап. Варфоломея, Успення Іоана Предтечї.

До цих святкових днїв імператор додав днї середини сорокаденного посту, піст на день Св. Трїйцї і на Вознесення, а також всї недільнї днї року. Таким чином, за словами французького візантолога А. Гїю, “робочї днї перемежовувались з 114–115 вихідними днями щорїчно, 18 з яких припадали на Рїздво і 10 на Пасху” [286, с. 236-237].

Слїд також вїдзначити, що до ХІ ст. у Християнськїй Церквї Сходу кїлькїсть найважливиших свят не вимїрювалася з такою точнїстю та символїчнїстю, як у ХІІ – ХІV ст. Наприклад, Криптоферратський Типїкон (ХІ – ХІІ ст.) нараховує 14 “Владичних свят”: Благовіщення, Рїздво Христове, Обрїзання, Стрїтєння, Хрещення, Воскрєшення Лазаря, Недїля вайї, Преображення, Таємна Вечєря, Розп’яття, Воскрєсїння, Нова недїля, Вознесїння і П’ятидесятниця. Феодор Продром у ХІІ ст. випускає з цього перелїку Таємну Вечєрю та нову Недїлю, зводячи їх таким чином до 12 свят; Никифор Калїст у ХІV ст. замїнив Обрїзання Успенням, знову ж одержавши 12 свят. Богородичнї свята, до яких не зараховували Благовіщення, тодї не входили в число дванадцяти [340, с. 406].

Проникнення вїзантїйського церковного калєндаря у Карпато-Дунайський рєгїон вїдбувалося одночасно з християнїзацїєю його населєння за грецьким церковним обрядом. Причому, в процесї християнїзацїї православний церковний калєндар адаптувався до мїсцевих обставин, включаючи в себе елементи народної традицїї [366, с. 200].

Таке органїчне поєднання канонїчного та традицїйного було характерним і для святкового калєндаря православного Молдавського воєводства, в тому числї

й північних його волостей, що входили до “Горішньої землі”. На жаль, молдавські літописці XV – XVII ст. не подають докладного опису відзначення календарних свят у православного населення Молдавської землі, а також їх повного переліку, обмежуючись лише оказіональними згадками про них в контексті опису історичних подій. Так, автор “Молдавсько-німецького літопису 1457 – 1499 рр.”, розповідаючи про розгром польського війська в 1497 р. на Буковині, зазначає, що сталося це “в день святого Діонісія-Дмитрія у четвер 17 жовтня” [149, с. 54]. Цей самий літописець, описуючи бій Штефана Великого з воєводою Ароном біля Должешт у 1457 р., констатує, що він відбувся “у вівторок страсного тижня, перед Пасхою” [149, с. 47]. У подібному контексті опису різних історичних подій згадується про свято Богоявлення, білий тиждень, Великий піст, Пасху, а також прощу жителів країни в середу та четвер Русального тижня до мощів св. Іоана Нового в Сучаву у хроніці “Землі Молдавської” Г. Уреке та вставках до неї Мисаїла Келугерула (XVII ст.) [272, с. 81, 34, 43, 69, 102, 103, 31]. Дещо більше інформації про свята православного населення Молдови подав на початку XVIII ст. воєвода-просвітник Д. Кантемір. Він, зокрема, описав народні звичаї на свята Іоана Предтечі (Синзинеле), у страсний четвер перед Пасхою та на Різдво Христове, а також подав свідчення, що окремі жителі воєводства, окрім встановлених днів, постяться в дні св. Афанасія, Георгія та Дмитрія [115, с. 173, 175].

Змістовніше описують святкування окремих календарних свят у Молдові іноземні спостерігачі. Так, у 1563 р. секретар Максиміліана Габсбурга Мартин Літератор (Готарді) сповіщав свого суверена у листі з Сучави, датованого 8-м січня, про особливості відзначення там свята Водохреща в часи господаря Геракліта Деспота Воде: “Шостого дня цього місяця воєвода пішов нижче фортеці до річки Сучава приблизно одну стадію, разом з великою процесією всього народу. Попереду несли скіпетр, корону, шаблю і дві золоті булави. Прибувши туди, після того як йому наділи на голову корону, і священники благословили воду на згадку хрещення Господнього, виголосивши належні

молитви для збереження неподільного щасливого його правління, він сів верхи на коня і повернувся додому з надією на голові короною” [272, с. 227].

Секретар французького посольства у Константинополі Де ла Кроїкс у своїй реляції 1676 року про Молдову і Валахію подав докладний опис відзначення при дворі молдавського господаря трьох свят – Різдва, Водохреща та Пасхи. Він згадує про звичай давати на Пасху і Богоявлення салют, який молдавські вояки роблять з рушниць та гармат, а також про обмін дарунками на Новий рік [177, с. 263-267].

Шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, що на початку XVIII ст. як кур'єр короля Карла XII кілька років поспіль курсував між Молдовою та Польщею, писав у своїх записках з приводу святкових звичаїв жителів Молдавського воєводства: “Різдво, Пасху, Русалії, особливо дні святих та всі інші свята вони святкують, але дотримуються їх за юліанським календарем. На Пасху вдаряють в клепало та б'ють у дзвони вдвічі довше. На Водохреща святять воду. У святкові дні приносять їжу до церкви, щоб освятити, і дуже часто церкви переповнені настільки, що неможливо пройти (...). Між Пасхою та Русаліями вони кожного четверга з хоругвами йдуть процесією до поля, і священник освячує його, щоб дало добрий врожай. Коли зустрічаються на Пасху, говорять: “Христос Воскрес!” і так до Вознесіння. А інші відповідають: “Воістину Воскрес!”. Вони дарують червоні яйця та кроплять один одного водою, а іноді навіть кидають до води своїх священників, від чого ті повинні відкупитися доброю їжею” [178, с. 354].

Однак якими б змістовними не були описи іноземців, повний перелік святкових днів, що вшановувалися православною церквою в Молдавському воєводстві, у них відсутній. З огляду на це, неоціненним джерелом щодо номенклатури церковних свят і пам'ятей святих є настінні місяцеслови-синаксарії, що збереглися з XVI ст. в монастирських церквах Воронця та Сучавиці. Першим дослідником цих календарів був д-р В. Мількович з Чернівців. Найдавніший з них – Воронецький фресковий синаксарій, який датують 1547 роком.

Календар розпочинається вереснем місяцем зі свята Семиона, що припадає на 1 вересня. Далі йдуть пам'ятні дні вересня: 2. Св. Маманта; 3. Анфіма; 4. Вавіли; 5. Захарія; 6. Чуда в Колосах; 7. Созонта; 8. Різдва Богородиці; 9. Анни та Іоакима; 10. Минодори, Митродори, Німфодори; 11. Феодора; 12. Автнома; 13. Корнила; 14. Воздвиження; 15. Никити; 16. Євфімія; 17. Віри, Любові, Надії; 18. Євменія; 19. Трифона, Саватія, Доримедона; 20. Євстатія; 21. Іони; 22. Фоки; 23. Зачаття Іоана; 24. Фекли; 25. Єфросії; 26. Преставлення Іоана Богослова; 27. Калістрата; 28. Харитона; 29. Св. Кіріака; 30. Григорія.

Жовтень включав свята: 1. Ананія; 2. Кипріяна; 3. Діонісія; 4. Ієродея; 5. Харитона; 6. Фоми; 7. Сергія, Вакха; 8. Пелагія; 9. Іакова; 10. Євламπίї, Євлампія; 11. Пилипа; 12. Проба, Тарьха, Андроніка; 13. Карпа; 14. Нозорія; 15. Лукіана; 16. Логина; 17. Осії, Андрія; 18. св.Луки; 19. Іоіля; 20. Артемія; 21. Ларіона; 22. Аверкія і 7 отроків; 23. Іакова; 24. Арети і дружини його; 25. Маркіяна; 26. Дімітрія; 27. Ністора; 28. Терентія; 29. Анастасія; 30. Зеновія; 31. Наркіса.

На листопад припадали свята: 1. Даміана і Козми; 2. Акендіна і тих, хто з ним; 3. св. Акендіна, Пігасія, Афонія; 4. Іоанікіє; 5. Галактіона, Епестими; 6. Павла; 7. Святих 33 мучеників; 8. Собор Архангелів; 9. Феоктиста; 10. Олімпія; 11. Віктора; 12. Іоана; 13. Іоана Златоуста; 14. Пилипа; 15. Гурія, Самона, Авіза; 16. Мафія; 17. Григорія; 18. Платона; 19. Авдея; 20. Григорія; 21. Введення; 22. Филимона; 23. Амфілофи; 24. Григорія Аграганського; 27 Іакова; 28. ?; 29. ?; 30. ?.

Грудень включав пам'ятні дні: 1. Наума; 2. Авакума; 3. Софонія; 4. Варвари; 5. Сави; 6. Николая; 7. Амбросія; 8. Патапія; 9. Зачаття Анни; 10. Міни, Єрмогена, Євграфа; 11. Даниїла; 12. Спиридона; 13. Євстратія, Аксентія, Євгенія, Мардарія, Ореста; 14. Фірса, Левкія; 15. Агеїла; 16. Трьох отроків в печі; 17. Пророка Даниїла; 18. Севастіана і дружини його; 19. Веніфатія; 20. Ігнатія; 21. Іуліяна; 22. Анастасія; 23. Святих 10 мучеників в Криті; 24. Євгенії; 25. Різдва Христового; 26. Преїде в Єгипет; 27. Стефана; 28. Св. 20 тисяч мучеників, котрі в Нікомедії; 29. Св. немовлят тисяча від Ірода убієнних; 30. Анісія; 31. ?.

На січень випадали дні пам'яті: 1. Обрізання Господнього, св. Василя; 2. Селевостра; 3. Малохія; 4. Феоктиста, Феопемпта, Феона; 5. Павла; 6.

Богоявлення; 7. Св. Іона; 8. Домініка; 9. Поліекта; 10 Григорія; 11. Феодосія; 12. Татіани; 13. Єрмила і Стратоніка; 14. Св. Отців убієнних в Синаї; 15. Павел; 16. Поклоніння чесних вериг; 17. Андроніка; 18. Афанасія, Кирила; 19. Макарія, Марії; 20. Єфимія Великого; 21. Максима; 22. Тимофія; 23. Св. Єксенії; 25. Григорія Богослова; 26. Ксенофонта; 27. Перенесення мощів Іоана Златоуста; 28. Єфрема Сирина; 29. Перенесення мощів Гнатія; 30. Еполета; 31. ?.

Лютий мав пам'ятні дати: 1. Трифона; 2. Стрітєння; 3. Симона; 4. Сидора; 5. Агафія; 6. Вукула; 7. Парфенія; 8. Теофана Стратилата; 9. Никифора; 10. Харлампія; 11. Св. Власія; 12. Мелетія; 13. Мартинівна; 14. Аксентія; 15. Онисима; 16. Памфіла; 17. Феодора Тирона; 18. Леонтія; 21. Тимофія; 22. Обретіння мощів святим в Євгенії; 23. Полікарпа; 24. Обретіння чесної глави [Іоана Предтечі]; 25. Тарасія; 26. Порфірія; 27. Прокопія Декаполіта; 28. ?; 29. ?.

Березень включав святкування пам'яті: 1. Ендокія; 2. Феодота; 3. Євтропія; 4. Павла і Оуліяни; 5. Конона; 6. 42 мучеників; 7. Єфрема і тих, що з ним; 8. ?; 9. 40 мучеників; 10. Кіндрата; 11. Софронія; 12. Теофана; 13. Принесення мощів св. Никифора; 14. Олександра; 15. Агапія; 16. св. Папи; 17. Алексія; 18. Кирила; 19. Хрисафа і Дарія; 20. Герасима; 21. Кирила; 22. Василія; 23. Никона; 24. Іакова; 25. Благовіщення; 26. Арх. Гаврила; 27. Матрона; 28. Іларіона; 29. Іона і Влахія; 30. Іона; 31. св. Інатія.

На квітень припадали свята: 1. Марії, Зосими; 2. Тита; 3. Никити; 4. Феодула і Гапода; 5. Клавдії; 6. Євмія; 7. Георгія; 8. Св. Апостолів; 9. Євксихія; 10. Терентія; 11. Антипа; 12. Василія; 13. Мартина; 14. Аристарха; 15. Крискента; 16. Агапія, Єрина і Хлонія; 17. Симеона; 18. Сави; 19. Феодора, що в Персії; 20. Феодора, що в Трихилі ; 21. Прокили; 22. Феодора; 23. Георгія; 24. Сави; 25. Марка; 26. Василія; 27. Симеона; 28. Масона, Сисипатра; 29. Мемнона; 30. Максима.

Травень включав пам'яті: 1. Єремії пророка; 2. Перенесення мощей св. Афанасія; 3. св. Тимофія і дружини його Маври; 4. Олвія; 5. Єрини; 6. Іова; 7. Акакія; 8. Іона; 9. Ісаї; 10. Симона; 11. Мокія; 12. Епіфанія; 13. Гликерії; 14. Сидора; 15. Пахомія; 16. Олександра; 17. Андроніка, Іонія; 18. Єфрасія; 19.

Патрикія; 20. Фалилеї; 21. Константина і Єлени; 22. Василиска; 23. Михаїла; 24. Симеона; 25. Третє обретіння чесеної глави [Іоана Предтечі]; 26. Карпа; 27. Ферапонта; 28. Єладія; 29. Феодосія; 30. Євтихія; 31. Єремії.

На червень випадали пам'ятні дні: 1. Оустина; 2. Никифора; 3. Лукіана; 4. Митрофана; 5. Єстафія; 6. Дорофея; 7. Феодота; 8. Феодора Стратилата; 9. Кирила; 10. Олександра, Антонія; 11. Варфоломея; 12. Онофрія; 13. Акилини; 14. Єлисея; 15. Амоса; 16. Тихона; 17. Маноїла, Самотіла, Ізмаїла, Савела; 18. Леонтія; 19. Зосими; 20. Мефодія Патарського; 21. Іуліана; 22. Єбсевіє; 23. Агрипини; 24. Рождество Іоаново; 25. Февронії; 26. Давида; 27. Самсона; 28. ?; 29. Петра і Павла; 30. Собор св. Апостолів.

Липень включав свята: 1. Козми і Даміана; 2. Положення чесної ризи; 3. Іакинфа; 4. Амадея Критського; 5. Ламбада; 6. Сисоя; 7. Фоми; 8. Прокопія; 9. Панкратія; 10. Св. 45 мучеників в Нікополі вірменським; 11. Єфимія; 12. ?; 13. Стефана; 14. Іустіна; 15. Кирика і Оулил; 16. Афіногена; 17. Марини; 18. Ємиліана; 19. Дія; 20. Вогняне сходження пророка Іллі; 21. Симона Юродивого, Іона; 22. Марії Магдалени; 23. Перенесення мощів св. Фоки; 24. Христини; 25. Анни матері Богородиці; 26. Єрмола; 27. Пантееймона; 28. ?; 29. ?; 30. Сили, св. Силоама; 31. Євдокима.

Серпень складався з пам'ятних днів: 1. Макавеїв: Єлеазара, Соломії і чад: Антонина, Гурія, Єлиазара, Євзона, Самона, Маркела; 2. Стефана; 3. Далмата; 4. ?; 5. Євсегнія; 6. Преображення Господнього; 7. Доментія; 8. Ємиліана; 9. Ап. Матфея; 10. Лаврентія; 11. Євпла; 12. Фотія; 13. Максима; 14. Міхея; 15. Оуспенія Богородиці; 16. Діомита; 17. Мирона; 18. Флора; 19. Андрія; 20. Самоїла; 21. ап. Фадея; 22. Агафоніка; 23. Євтихія; 24. Ап. Варфоломея; 25. Ап. Тита; 26. Андреяна; 27. Пімена; 28. Св. ?; 29. ?; 30. Павла Нового; 31. Положення чесного пояса [409, с. 127-166].

Фресковий календар у монастирі Сучавиця, що датується 1595 – 1596 рр., містить майже ту саму номенклатуру пам'ятей святих, що і воронецький. Він також розпочинається святом Симеона Стовпника (1 вересня), а закінчується пам'ятним днем положення пояса Пресвятої Богородиці (31 серпня) [409, с. 30-

126]. Разом з тим, як видно з їх порівняльного аналізу, сучавицький синаксарій має окремі доповнення та уточнення. Приміром, поряд з Симеоном Стовпником фігурує його мати Марфа; 14 жовтня святкується пам'ять не лише Назарія (як у воронцькому календарі), але й св. Гервасія, Версія і преподобної Петки (Параскеви) тощо [409, с. 30]. Дані фрескового місяцеслова в Сучавиці, що краще зберігся, також дозволяють заповнити окремі прогалини пам'ятей святих у Воронці. Зокрема, втрачено у воронцькому календарі святі з 28 по 30 листопада. Це – Стефан Новий, Парамон та Андрій Первозванний; 31 грудня – прп. Меланія; 31 січня – чудотворці Кир та Іоанн; 28-29 лютого – Василій та Касіян Римлянин; 8 березня – Феофілакт; 28 червня – повернення мощів св. Кира, Іоана; 12 липня – Прокла і Ларія; 28-29 липня – Прохора і Калиника; а 4, 28 та 29 серпня – 7 отроків у Ефесі, Мойсея Мурина і Усікновення глави Іоана Хрестителя [409, с. 30-126]

Характерно, що місцевий покровитель св. вмч. Іоан Новий ще не включений до жодного з цих синаксаріїв, оскільки дата його пам'яті буде остаточно визначена лише в часи митрополита Сучавського і Молдавського Анастасія Крїмки, проте сюжет перенесення його мощів з Білгорода (Четатя Албе) до Сучави вже вміщено на стінописах як Воронця (зовні при вході), так і Сучавиці (в інтер'єрі).

Очевидно, що саме такі православні мартирологи служили за структурну основу народного календаря буковинців, котрий, як свідчать матеріали пізнішого періоду, був наповнений великою кількістю церковних свят з дещо відмінними від релігійних канонів обрядами їх відзначення.

Характеризуючи загальний стан релігійних святкувань православних жителів Буковини наприкінці XVIII ст., австрійський картограф Й. Будінзкі зауважував, що вони “дуже вірять в прикмети, мають багато постів і свят” [198, с. 31].

Велика кількість свят, яка, на думку австрійської адміністрації Буковини, давалася взнаки на економічному стані населення краю, дала підстави цісарю скасувати щодо цієї проблеми status quo, який гарантувався при включенні

північної Молдови до складу Австрії, і поширити на Буковинську провінцію дію постанов Карловицького Собору від 6 квітня 1778 р. щодо скорочення переліку неробочих церковних свят у православних жителів Габсбурзькій імперії [221, с. 82-83; 235, с. 54-55].

Офіційно дія цих рішень була поширена на буковинський край у квітні 1786 р. із запровадженням “Постанови про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині”, у 17-му параграфі IV-го розділу якого подавався повний перелік православних церковних свят, які мали відзначатися урочистим богослужінням. До їх числа, згідно з регламентом, належали:

1. Різдво Пресвятої Богородиці (8 вересня ст. ст.).
2. Воздвиження Чесного Хреста (14 вересня).
3. Св. Параскеви (14 жовтня).
4. Св. Апостола і Євангеліста Луки (18 жовтня).
5. Св. Дмитрія (26 жовтня).
6. Собор Арх. Михаїла і Гавриїла (8 листопада).
7. Св. Іоана Золотоуста (13 листопада).
8. Св. Апостола і Євангеліста Матфея.
9. Введення в храм Пресвятої Діви Марії (21 листопада).
10. Св. Апостола Андрія.
11. Св. Миколая (6 грудня);
12. Різдво Господа Ісуса Христа (25 грудня).
13. Обрізання Господнє і Св. Василя (1 січня).
14. Богоявлення (6 січня).
15. Собор трьох святителів (30 січня).
14. Стрітення Господнє (2 лютого).
15. Свято 40 мучеників.
16. Благовіщення Пресвятої Діви Марії (25 березня).
17. Понеділок після Пасхи.
18. Вівторок після Пасхи.
19. Св. Георгія (23 квітня).

20. Апостола і Євангеліста Марка (25 квітня).
21. Апостола і Євангеліста Іоана (8 травня).
22. Св. царів Константина і Єлени (21 травня).
23. Вознесіння Господнє (в четвер 6 тижня по Воскресінню).
24. Понеділок по Зішестю Св. Духа.
25. Св. Іоана Нового (2 червня).
26. Різдво Св. Іоана Хрестителя (24 червня).
27. Св. Петра і Павла (29 червня).
28. Св. Іллі (20 липня).
29. Преображення Господнє (6 серпня).
30. Успення Пресвятої Богородиці (15 серпня).
31. Усікновення глави Св. Іоана Хрестителя (29 серпня) і всі неділі [255, с. 111].

Відповідно до розпорядження австрійської крайової адміністрації від 5 липня 1787 р., з означеного переліку святкових днів було вилучено свята Св. Луки, Св. Матфея, Св. Андрія, Св. Марка, Св. Іоана Богослова, свято 40 мучеників та Св. Іоана Золотоуста. Натомість до свят долучено Собор Пресвятої Богородиці (26 грудня) та Св. першомученика архд. Стефана (27 грудня) [27, арк. 1-3]. Таким чином число свят, що відзначалися в Буковинській єпархії, було остаточно внормовано [31, арк. 11; 221, с. 82-83; 235, с. 54-55].

Однак, незважаючи на внормування церковними та світськими властями святкового календаря, сільське населення Буковини продовжувало відзначати, окрім “приписних” (тобто визначених нормативними актами) празників, невеликі церковні святця та окремі дні, з якими у них були пов’язані традиційні забобонні вірування. Вже через рік після виходу останньої постанови Буковинський єпископ Досифей Хереску у посланні від 13 червня (24 червня) 1788 р. змушений був повчати мирян, щоб вони відступилися від забобонних вірувань утримуватися від роботи у певні дні тижня і малі церковні свята. Ось що він пише: “Ви привчені говорити, що святковий день Марка повинен бути для відпочинку биків, і що це би хоронило вас від біди. О! Як ви багато не знаєте. Ви

б хотіли свят для биків і корів, але хіба для них Бог створив церкву і свята. Це гріх (...). І знову ви вірите, що жінкам не можна прясти у п'ятницю, тому що якийсь святий щось тоді зробив, і кажете, що якщо це все не робити, то можна залишитись калікою на ноги і руки. Але що ви знаєте, вірні, через це ви блудите, тому що ні Божа Євангелія, ні Святі отці не наказують нам цього празнувати, святкувати п'ятницю. І тому це гріх робити проти Святих правил. Ще вірите, що в день Магдалини, ані в день Фоки не дозволено нікому возити возом, оскільки блискавка може його запалити і все згорить". Наприкінці послання владика ще раз наголошував мирянам: "Не дотримуйтеся віри у те, що існує свято биків, тому що це зневажає православну віру. Не відзначаєте свята, які не є зазначені церквою, і п'ятницю, яку з бабських казок або за звичайною звичкою ви святкуєте, тому що це вам приносить шкоду у ваших справах та ще й до того призводить до великих гріхів" [75, арк. 1-3; 464, с. 89].

У наступних століттях ситуація на Буковині з відзначенням населенням лише приписних релігійних свят, порівняно з попереднім періодом, мало чим змінилася. Наслідуючи переважно зовнішню обрядово-ритуальну форму православного християнства, буковинський селянин вважав гріхом не лише недотримання всіх визначених релігією дій, переважно посту, але також кваліфікував як гріх порушення традиційних звичаїв та свят, які не мали безпосереднього стосунку до християнської релігії, а були пережитками давніх дохристиянських вірувань, що глибоко заховалися у народній свідомості. Тому сільські жителі нерідко утримувалися від роботи у певні дні тижня чи якісь малозначущі церковні святця лише через те, що їх святкування в даній місцевості було освячено багатовіковою традицією. А виходячи з неї, неробочим у селян вважався майже кожний другий день [235, с. 54]. Серед останніх в українського населення рівнинної та передгірної частин Буковини відзначали свято "Маланки" (Прп. Меланії Римлянки), яке супроводжувалося традиційним карнавалом ряжених та колядуванням, день Св. Марка (цього дня заборонялося працювати волами), Св. Прокопія (святкувався від вогню), Св. Гавриїла та Св. Фоки

(громові свята, як і Св. Іллі), Покрова Пресвятої Богородиці та Св. Андрія (дівочі свята).

Крім того, українські селяни частково або повністю утримувалися від роботи в окремі дні тижня. Так, протягом усього “Білого тижня” перед Великим постом та у перший тиждень посту селянки не пряли і не ткали, бо Св. Феодор стоїть у куті. У середу Великодного тижня не рекомендувалося перебиратися до нової хати, тому що це – нещасливий день. У Великодню неділю не слід було брати до рук сіль, особливо дівчатам, бо руки будуть пітніти. Жінкам заборонялося працювати у п’ятницю. Так само цієї днини не рекомендувалося продавати ні яєць, ні молока, бо кури не будуть нестися, а корови втратять молоко [526, с. 256-262; 313, с. 67-74].

Гірські жителі Буковини – гуцули – відзначалися утриманням від роботи протягом ще більшої кількості святкових днів. Горяни, приміром, вшановували як празник день Св. Феодосія Великого, Св. Григорія Богослова, Перенесення мощів Св. Іоана Золотоустого, Рахманський Великдень, Св. Іоана Богослова, Перенесення мощів Св. Миколая, Св. Кирила, Св. Матфея (свято лисиці, а також громове), Св. Спиридона (від шкоди диких тварин), Св. Луки (не працюють волами), Св. Симеона, Михайлове чудо, Покрова Пресвятої Богородиці, Св. Катерини та Св. Андрія (дівочі свята), Віднайдення глави Св. Іоанна Хрестителя, Св. Лупа (від вовків), Св. Онуфрія (проти відьом). Особливо вшановувалися горянами громові (Св. Прокопія, Св. Володимира, Св. Кирика, Положення риз Пресвятої Богородиці, Св. Пилипа, Св. Феодора, Св. Гавриїла, Нерукотворного образу Господнього, Св. Марини і Св. Макрини, Св. Пантелеймона) та вогняні (Св. Фоки, Палія та Св. Магдалини) свята.

Існували у буковинських гуцулів також повір’я, пов’язані з відзначенням інших свят та днів тижня. Так, вшановуючи свято Св. Василя, вони були переконані, що цього дня не варто йти до церкви, бо не щаститиме в господарстві. В день Св. Анни жінки не повинні прати білизну та прясти льон, а чоловіки – брати до рук сокиру. Те саме стосувалося й п’ятниці, в яку жінкам заборонялося не тільки прясти і ткати, а й навіть пекти хліб. Чоловікам слід було

утримуватися від роботи у понеділок, бо це – тяжка днина на початок справ. Від вогню і небезпеки горянами практикувалося дотримання посту в першу п'ятницю Пилипівки, а в п'ятницю перед Благовіщенням – від вогню, граду та наглої смерті у вогні й воді [448, с. 293, 326-329, 658-726; 304, с. 99-110].

Подібно, як в українців, у східнороманського населення Буковини всі релігійні празники і святкові дні вважалися святими і відзначалися відповідно до традиційних способів і давніх звичаїв. Так, Різдвяні свята у румунських селян супроводжувалися колядою та маланкуванням ряжених. З-поміж інших свят буковинські румуни вшановували Рахманський Великдень, день Св. Фоки (від вогню), Св. Марини (щоб діти не потонули), Палія (від хвороб та диких звірів), Св. Харлампія (щоби худобу не вразила пошесть), Св. Андрія (від злих духів та вовків), а також перший четвер перед святом Вознесіння Господнього (від граду). Вшановувалися ними як неробочі й певні дні тижня. Зокрема, румунські селяни були переконані, що ні в якому разі не слід розпочинати польових робіт у вівторок, п'ятницю та суботу, а між Великоднем і Трійцею – також в четвер, аби не знищили посіви дощі та град. Так само жінкам треба утримуватися від прядіння або шиття у п'ятницю, бо можна одержати виразки на пальцях [539, с. 226-228; 360, с. 49, 55, 59].

Особливо урочисто відзначалися в українського й східнороманського населення краю Великодні та Йорданські свята, під час яких не лише освячували ритуальну їжу чи воду, але й салютували з рушниць та мортирок – моздірів. Цей звичай сягав ще молдавських часів, але в австрійський період із запровадженням у 1786 р. “Патенту для сільської пожежної поліції”, самовільна стрільба та влаштування феєрверків усередині поселень заборонялися [456, с. 472]. Для проведення таких дій потрібен був спеціальний дозвіл від місцевої австрійської адміністрації. Однак звернення до неї не завжди давали позитивний результат. Наприклад, жителі громади Воронець 4 лютого 1791 р. звернулися до окружної адміністрації Буковини з проханням дозволити їм стріляти з рушниць та пістолів під час проведення на річці Йорданського освячення води, на що отримали негативну відповідь, з огляду на “безглуздість і шкідливість цього звичаю” [50,

арк. 1]. Але традиція ритуальної стрільби на свята продовжувала зберігатись і в наступні століття, що вказує на певне ігнорування сільськими громадами краю урядових заборон.

Існували порушення попередніх урядових постанов і щодо святкових днів. Про це свідчить низка розпоряджень Буковинської духовної консисторії (скажімо, циркуляри від 28 квітня (10 травня) 1816 р. Ч. 229, 3 (15) грудня 1840 р. Ч. 2162), виданих на підтвердження попередніх адміністративних рішень [221, с. 82-83; 235, с. 53-57]. Характерно, що австрійські власті намагалися всіляко скоротити кількість православних свят, причому вилучалися навіть окремі з тих, що вже були визначені Духовним регламентом 1786 р. як святкові.

Проти таких порушень положень цісарської постанови з боку адміністративних органів Буковини у 1864 р. висловив протест Буковинський єпископ Євгеній Гакман. У своєму листі до крайового уряду від 27 березня (8 квітня) владики писав: “Греко-східна церква Буковини заслуговує на охорону та допомогу крайової адміністрації, і хоча вона ніколи не належала до толерованих церков у цісарсько-королівських державах, проте їй гарантовано у 1775 р., внаслідок певного розпорядження його величності, підтримку відповідно до законів Молдавії. У той час, хто дотримувався греко-східної церкви, мав багато прав і пільг. Ця церква є ще й сьогодні панівною в Молдавії, Валахії, Росії і, відповідно, має допомогу і підтримку з боку уряду для проведення богослужінь та дотримання святкових, недільних і сповідальних днів.

План врегулювання духовних справ на Буковині від 29 квітня 1786 р. містить положення, за якими скасовано окремі свята у IV розділі 17 параграфу, що містить список свят Буковинської єпархії з позначенням щодо уточнення їх дотримання.

Консисторія подавала крайовому уряду і колишньому Буковинському окружному управлінню численні прохання і скарги. Я хочу обмежитися лише повідомленнями від 1/1 до 3/3, надісланих консисторією 4/16 січня, 12/24 січня та 13/25 січня 1862 р. за №134 і 161, які містять відомості про жахливий стан зі святкуванням неділі та інших свят у столиці краю Чернівцях.

Внаслідок дозволу цісарско-королівського міністерства внутрішніх справ від 18 березня 1856 р. Ч. №5755 крайовий уряд листом від 28 травня 1858 р. № 610 попросив консисторію, з огляду на видання розпорядження щодо зовнішнього освячення свят і недільних днів, внести свої пропозиції. Консисторія дала на цей запит відповідь від 18/30 серпня 1858 р. Ч. № 1565 щодо греко-східних свят у відписі 4/4.

Ще хотів згадати дозвіл міністерства внутрішніх справ від 9 грудня 1849 р. №24.678 та прохання колишньої галицької адміністрації від 16 січня 1850 р. №71.401, що містить додаток 5/5 у відпис поданих заяв від 16/28 лютого 1850 р. №202 про важливі церковні свята і сповідні дні.

Однак ці прагнення не мають досьгодні результату, а численні скарги і прохання консисторії від 9/21 червня 1861 р. № 2214, 17/29 листопада 1861 № 3922 та 9/21 листопада 1862 р. № 1247 і досі не знайшли порозуміння.

Проте віра і віруючі мусять страждати, хоча всі ці заяви базуються на патенті від 31 грудня 1851 р., згідно з яким за кожною законом визнаною церквою застерігалосся право здійснення богослужінь. Тому я хочу представити крайовому уряду повторні клопотання:

1) щоб подібно до римо-католицької церкви законно було заявлено, що греко-східна церква має повне і рівне право на святкування своїх свят, які набули чинності законами і приписами вище санкціонованими в §17 розділу IV духовного регламенту і в додатку 4/4, відповідно до яких були б розширені святкові дні Буковинської греко-східної церкви, були б зрівняні в правах свята цієї церкви і набули чинності щодо їх виконання;

2) на додаток до 5/5 греко-східні церковні свята моєї єпархії отримали б санкції зверху.

Я вірю і подаю клопотання, щоб свята греко-східної церкви (подібно як свята греко-католиків, які живуть на Буковині) мали ті самі святкові і покайні дні, принаймні з огляду на галас і розваги на базарі, постоялих дворах та з боку ресторанних установ і особливу чутливість щодо цього 3-х останніх днів страсного тижня та для дня святої Пасхи” [31, арк. 2-3].

Пізніше адміністративними та консисторськими рішеннями від 28 березня (9 квітня) 1884 р. Ч. 3884 та 13 (26) серпня 1905 р. Ч. 6486.) перелік свят був загалом узгоджений з номенклатурою святкових днів, визначених у регламенті 1786 р. [221, с. 82-83; 235, с. 53-57]. Проте, не дивлячись на циркуляри світських та духовних властей, православні жителі краю продовжували святкувати, окрім приписних, ще цілу низку церковних свят та святкових днів, відзначення яких було освячено давньою віковою традицією, котра нерідко переходила у забобонність.

Так, у циркулярі консисторії від 13 (26) серпня 1905 р., спрямованому на подолання цього феномену, відзначалося, що “населення, не беручи до уваги розпорядження церковні і державні, святкує ще малі свята зі звичайної забобонності, бо вважає малі свята більш помічними, вишукує всякі пригоди, які колись сталися і, опираючись на них, святкує, – значить, нічого не робить”. Циркуляр зауважує, що “таке святкування не може бути Богу угодне, бо противиться волі Божій і заповіді церковній, породжує зарозумілість, поширює лінь і є в усякому разі мерзенним гріхом”. У розпорядженні нагадувалися постанови Собору Буковинсько-Далматинської митрополії, що відбувся у Відні 12 травня 1903 р., на якому, спираючись на Святе Письмо, церковні ієрархи прийняли рішення заборонити віруючим святкувати зі звичайної забобонності малі церковні свята, як то Чудо Св. Михаїла (6 вересня ст. ст.), Св. Косми і Даміана (1 листопада), Св. Катерини (24 листопада), Св. Варвари (4 грудня), Св. Фоки (23 липня), Св. Маккавеїв (1 серпня) та багато інших свят, бо тим святкуванням, як вказувалось в циркулярі, вони “ображають Велич Божу, приписуючи дням і речам божественну силу”. Виходячи з цього, консисторське розпорядження від 13 (26 серпня) 1905 р. давало буковинському духовенству вказівку докладати всіх зусиль “щоби наукою і принукою привести віруючих до занехаяння святкування наведених вище свят і всіх сумнівних і забобонних празників, до пізнання дорожності часу і працьовитості”, які принесуть з собою земний та небесний добробут [235, с. 53-57].

Насамкінець варто зауважити, що відзначалися всі церковні свята на Буковині за старим (юліанським) стилем, якого неухильно дотримувалися протягом століть не лише Православна Церква, але й населення. У 1924 р. нова румунська влада спробувала замінити його на новоюліанський. Однак ця акція викликала значний спротив українського населення краю та частини духовенства [23, с. 23].

Отже, на території Молдавського воєводства, в тому числі у його північних волостях (як і в пізнішій австрійській Буковині), подібно до інших земель візантійської релігійної традиції, запроваджений серед народу в процесі християнізації краю календар церковних свят майже повністю адаптував та трансформував старі дохристиянські вірування, тісно пов'язані зі способом життя і працею селянина до канонів православ'я. У результаті створилося складне явище синкретизму, що проявилось не лише у святкуванні визначених духовною владою великих релігійних свят, але й маленьких церковних святців та днів. Австрійська влада та Православна Церква краю, починаючи з кінця XVIII ст. і включаючи до початку XX ст., намагалася впорядкувати кількість святкових неробочих днів шляхом скорочення їх номенклатури, а також долаючи забобони, пов'язані з відзначенням окремих маленьких церковних святців.

4.5. Святкове дозвілля буковинців

Одноманітність повсякденності, буденні турботи віруючої людини чергувалися з вихідними, святковими днями. Першим і найдавнішим святом був недільний день або неділя. Вже у книзі Буття услід за оповіданням про створення світу йде мова про сьомий день, який був освячений Богом і в який Він відпочивав від усіх справ: “І скінчив Бог дня сьомого працю Свою, яку Він чинив. І Він відпочив у дні сьомім від усієї праці Своєї, яку був чинив” [4, 1 М. 2, 3]. Четверта Божа заповідь зобов’язувала й людину шість днів працювати, а сьомого дня припиняти свої справи та служити Богові [4, 2 М. 20, 8-10].

При встановленні святкових днів провідною думкою перших християн, яка загалом служила вихідним пунктом всього християнського життя, була необхідність наслідувати розп’ятому й воскреслому Ісусу Христу. Отже, в християнській свідомості день воскресіння Христового є днем торжества та радості. Ця думка знайшла свій вияв уже в перші дні існування Христової Церкви. Книга “Дії святих апостолів” розповідає, що “дня першого в тижні, (...) учні зібралися на ламання хліба” [4, Дії. 20, 7]. Таким чином, ще при апостолах Христових святкування сьомого дня було перенесено з суботи на неділю – перший день тижня, коли воскрес Спаситель. 29 правило Святого помісного собору в Лаодикії (IV ст.) стосовно цього постановляє: “Не годиться християнам іудействувати, і в суботу святкувати, але працювати їм в цей день: а день недільний переважно відзначати, коли можуть, як християнам. А коли знайдуться такі, що іудействують: нехай буде анафема від Христа” [143, с. 101].

Святкуючи неділю, день воскресіння Христового, християни ніби ще раз переживали цю подію, щоби за допомогою покаяння бути гідними спасительних плодів його смерті. Апостол Павло писав з цього приводу до коринтян: “Бо кожного разу, як будете їсти цей хліб та чашу цю пити, – смерть Господню звіщайте, аж поки Він прийде” [4, 1 Кор. 11, 26].

Так сформувалося святкове богослужіння, або Божественна літургія, обов'язкова для дня православного свята. Причому, християнська літургія конкретної недільної днини стала невіддільною від літургії попередньої та наступної неділь. Таким чином у Церкві сформувалися добовий, тижневий та річний літургійні цикли [335, с. 171-178].

Церковні правила зобов'язували віруючих в недільні та святкові дні відвідувати церкву. Скажімо, у 80 правилі Шостого Вселенського собору (Трульського), що відбувся в 692 р., зазначалося: “Коли хтось, єпископ, або пресвітер, або диякон, або будь-хто із зарахованих до кліру чи мирянин, не маючи жодної нагальної потреби або перепони, через які надовго усунутий був від своєї церкви, але перебуваючи у місті, в три недільні дні протягом трьох тижнів не прийде в церковне зібрання, то клірик нехай буде усунений з кліру, а мирянин хай буде віддалений від спілкування” [142, с. 570].

Молдавська літописна традиція здавна фіксує побожне ставлення до неділі у православних жителів “Горішньої землі”. Насамперед це проявлялося в дотриманні постанов Православної Церкви щодо обов'язкового відвідування віруючими в цей день церковних відправ. І цю вимогу намагалися благоговійно виконувати як прості миряни, так і господарі Молдови. Наприклад, молдавський літописець І. Некулче, наводячи давній переказ про воєводу Драгоша, повідомляє: коли той перебував у Сіреті, то в “неділі й свята йшов до християнської церкви, яка була ним збудована” [254, с. 99]. Характерно, що персоніфіковане зображення св. Неділі у вигляді жінки з короною на голові вміщено навіть серед зображень святців на фресці в пронаосі парафіяльної церкви с. Лужани (XV ст.) [471, с. 104-105; 371, с. 9].

В церквах у недільні та святкові дні, як свідчить екс-воєвода Д. Кантемір (1716 р.), православні жителі Молдавського воєводства “служать літургію за правилами святих отців Василя Великого та Іоанна Златоуста і на ній використовують заквашений хліб, причащаються хлібом та вином” [115, с. 172]. Сучасник Д. Кантеміра шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель до сказаного додає: “Вони слухають службу, але часто її не розуміють та не можуть

розтлумачити (бо в мирян немає книжок з молитвами). Перед іконами в церкві і вдома (...) вони падають на землю, ніби-то ікона є самим святим чи навіть Богом. Вони хотіли би самі помолитися, але не знають жодної молитви, а “Отче наш” знають дуже мало людей” [178, с. 352-353].

Через слабку обізнаність з церковними канонами в селянському середовищі траплялися в той період, як і в пізніші часи, факти порушення заборони на працю в недільну днину. Показовим прикладом чого може служити переказ, зафіксований літописцем І. Некулче, про зустріч господаря Штефана Великого із селянином, котрий в неділю орав свою ниву. Воєвода, який прямував до церкви, побачивши орача, якого, як він дізнався, звали Пурчелом, почав докоряти йому за такий негідний вчинок. Останній виправдовувався тим, що в інші дні плугом користувався його багатий брат. Пройнявшись до нього співчуттям, господар пробачив порушнику цей вимушений гріховний вчинок, а щоби й надалі так не чинив, віддав йому братів плуг [272, с. 269].

До речі, випадки порушень селянами табу на працю в недільний день траплялися й наприкінці XVIII ст., коли північні волості Молдавії увійшли до складу імперії Габсбургів. Так, австрійський картограф Й. Будінзкі, який відвідав Буковину в 1783 р., зауважив, що місцеві селяни “у неділю можуть працювати. Наприклад, везуть дерево на продаж” [198, с. 31]. А в місцевостях, де православні тісно контактували з іудеями, навіть траплялися випадки дотримання суботи, що надзвичайно турбувало місцевий православний клір. Про це засвідчує скарга священика парафії Садгора Григорія Шербановича на тутешніх парафіян, направлена до Буковинської православної консисторії 13 липня 1799 р., у якій парох інформує вищий духовний орган краю про те, що вони не відвідують церкву, працюють у євреїв і святкують суботу [84, арк. 1-2].

В XIX ст. зафіксовано факти примушування селян працювати у недільні та святкові дні в державних маєтках. Ці зловживання управителів стали предметом розгляду влади, внаслідок чого Окружним управлінням Буковини протягом 1816 – 1851 рр. було видано низку циркулярів про заборону затримувати парафіян на різних роботах в недільні і святкові дні в державних маєтках [82, арк. 41-46].

Однак при спорадичному існуванні подібних явищ, про які вже йшлося, варто звернути увагу на поширене в народному середовищі Буковини переконання, що порушення заборони на працю в недільну днину, а тим більше змушування до цього інших, обов'язково накличе нещастя на голову порушника. Такий погляд найбільш яскраво відобразила фольклорна традиція. Зокрема, у народній пісні “А в неділю поранесенько”, записаній Є. Ярошинською наприкінці XIX ст. в одному з буковинських сіл над Дністром, йдеться про коваля, який мало того, що гострив недільної днини серпи, але ще й зібрав женців, щоб вони вижали йому в полі пшеницю. Та коли він пішов додому пообідати, його захопили в неволю татари. Характерно, що в нещасті, яке спіткало коваля, народна традиція вбачає прямий акт Божої відплати за вчинений ним гріх. Цікаво, що лише ставши бранцем, коваль нарешті починає це усвідомлювати:

“– Відай мене Господь побив,
Що-м в неділю серпи острив,
За то мене Господь скарав,
Що-м в неділю женців збирав” [130, с. 119-120].

Виконуючи приписи “Постанови про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині”, виданої 29 квітня 1786 р. австрійським цісарем Йосифом II, православні священики зобов'язані були у всі недільні й святкові дні виголошувати в церкві перед народом катехитичні повчання або ж подавати тлумачення св. Письма та катехизису. Вони також повинні були зберігати в народі церковне благочестя та слідкувати, щоб як в недільні, так і в святкові дні до закінчення в церквах відправи не допускалося ні базарних, ні ярмаркових зібрань, ні загалом торгівлі, а особливо продажу горілки чи інших алкогольних напоїв під страхом стягнення за це порушення рівно, як за початок музичної гри в недозволений час, грошового – на користь місцевої церкви – штрафу в розмірі 1 флорина з винних в подібних безпорядках корчмарів. Крім того, до обов'язків священика входило контролювати, аби в ці дні народ не займався жодними роботами, за винятком випадків крайньої необхідності, і при тому не інакше, як з

дозволу на то кожного разу відповідних духовних і світських властей [255, с. 70-71, 78-79, 85].

Оберігаючи святість недільних і святкових днів, Чернівецька духовна консисторія циркуляром від 24 лютого 1831 р. за № 467 наказувала священикам довести до відома народу про накладення заборони на проведення ярмарків у неділю та свята. А 4 травня того ж року радівецький благочинний протопресвітер Костянтин Драчинський повідомляв консисторію про виконання цього розпорядження кліриками його протоієрейського округу [82, арк. 43].

З другої половини ХІХ ст. духовенство почало приділяти більше уваги благочестивому проведенню народом святкових та недільних днів. Закликали селян у проповідях відвідувати у вихідні дні церкву, а не поспішати на ярмарок чи до корчми. Характерним прикладом таких повчань може служити “Проповідь про святкування неділь та свят”, опублікована священиком О. Манастирським у церковному часописі “Світильник” за 1897 р., у якій, між іншим, зазначалось: “Настала неділя-воскресіння. Люди-селяни повставали рано раненько, як-то вони звикли, відновлені і освіжені здоровим сном по цілотижневій праці на полях або біля господарств і щоденний рух на дорогах і майданах припинився (...). Всюди загостила тиша недільна, котра приносить з собою спокій солодкий відпочинку і відновлення тілесного людини до подальшої праці, батько й мати повставали, очистилися та повбиралися в святкове вбрання і почали шептати гарячі молитви до все милостивого Господа, котрий дозволив їм минулий тиждень в праці відбути, – а за ними й діти (...). Одним словом сказавши: Ціле село, все що живе, молиться, посилає найкращі свої почуття до небесного зводу, почуття подяки, нові прохання, прославляє Бога трисвятого і старий і чоловік і жінка і дитина” [126, с. 430]. Далі автор наводить ідеальну модель відзначення селянами недільної днини: “І заледве що почувся голос дзвона селом, зараз настав рух на всіх вулицях, християни в своїх гарних строях спішать до церкви, а матері ведуть своїх маленьких діточок за рученьки і несуть в руках господарі жертву своєму Господові, котрий їх поблагословив даром своїм: свічку та піднесення з плодів землі. Церква битком набита (...). Поступово настає й св. літургія, проповідь, яку

народ уважно слухає та собі записує кожне слово в своє серце і люди повертаються додому заспокоєні в серці своїм, мир зайшов до їхніх хат і благословення Боже спочиває на цілій громаді” [126, с. 431-432]. По опівдні всі знову йдуть до церкви на вечірню. Після її завершення старші прямують до сільської читальні, а молодь збирається на сільському майдані і весело забавляється. “Отак маєте тут, любі мої, – резюмує О. Манастирський, – один світлий образок зі зразкового села, як повинні святкуватися правдиво похристиянськи неділі і свята” [126, с. 432].

Та цей ідеал був ще дуже далеким від реальності, на чому наголошує в своїй проповіді сам автор. Для прикладу він наводить інше село, в якому господарі ще звечора на неділю “п’ють отруту-горілку”. Вночі вони бродять селом, горлають та співають, заважаючи іншим людям відпочивати. Вранці, замість церкви, рушають на ярмарок. Сільський храм – майже порожній, зате в корчмі повно народу. Все це згубно впливає на молодь. “Парубки ходять, співаючи вночі, та чинять в підпилі стані людям всілякі пакості: одному забирають ворота, другому вибивають шиби, третьому щось украдуть, а четвертого таки обіб’ють і з того виходить неслава на ціле село” [126, с. 433]. Справді, надмірне споживання горілки у святкові дні не сприяло створенню позитивного враження від дозвілля буковинського селянина. Говорячи про цю негативну його рису, Г. Купчанко зазначав: “Буковинець руський дуже схильний до пияцтва і у нетверезому стані влаштовує сварки і бійки” [313, с. 59]. Однак в окремих селах краю, завдяки енергійним заходам священників-просвітителів, селяни почали відмовлятися від споживання горілки і відвідували церкву та читальню, як це, наприклад, сталося 1895 року в громаді Товтри [6, с. 2].

Великим святом у православного населення краю вважався “храм” (престольне свято), що мав напівцерковний, напівмирський характер. Його здавна відзначали в день пам’яті святого, на честь якого було освячено церкву. Наприклад, у вотивному написі, який зберігся в колишній митрополичій “катедрі” в Сучаві, зазначено, що 1514 року “збудувалася церква митрополії Сучавської, де є храм святого великомученика і переможця Георгія” [364, с. 38].

Джерела повідомляють про факт справляння храму в княжій Молдові ще наприкінці XV ст. Зокрема, у грамоті 1480 року повідомляється, що “нача се съ празникъ въ имя святого архистратига Мхаила и Гаврила и прочи бесплътнихъ силъ, в дъны благочестивого и Христу любиваго господина, Їо Стефана воєвода старого, божіимъ милостю господарь Земли Молдавскои, при архієпископе квр Феоктисть, митрополить Сучавскаго.

Оже събъравшимъ ся нищи отъ Яскаго тръга отъ Бога понежденіем и отъ пръчистіе его матеръ, промыслывшимъ между собое доброволна съставише себъ братство. повельніемъ господарем више писаного, старого Стефана воєводі, и съ благословеніемъ оучителемъ нашим, преосвещенимъ квр Феоктистом, митрополить Сучавскимъ. Паки же вьси брати, мы благословихомъ, съ благосърдіемъ нашим и божіемъ произволеніемъ, тогда и світлим срьдцемъ въземше Бога помощника намъ, грешнымъ, и пръчистаа Богоматеръ, яко да сътворимъ празникъ на вьськи года, по обичаи православныхъ христіанымъ” [210, с. 456].

Як видно з наведеного документу, генетичними попередниками такого роду храмових празників були трапези, влаштовані багатими для бідних, про які йдеться ще в 11 правилі Святого помісного собору в Гангрі (перша половина IV ст.) [143, с. 42].

Що стосується народної інтерпретації престольних свят, то вони включали не лише влаштування святкового застілля для односельчан і бідних, але й танців, на які сходилися місцеві жителі та гості з довколишніх поселень. Пиятика та бійки, що були традиційними супутниками народних храмових святкувань, спонукали австрійську адміністрацію та православно консисторію Буковини до регламентації відзначення престольних празників у кінці XVIII – на початку XIX ст.

Так, вже у “Постанові про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” (1786 р.) містилася вказівка, щоби в дні освячення церков та храмових свят не допускалося на церковних майданах громадських розваг протягом цілого дня [255, с. 79]. Наступний циркуляр щодо храмових свят було

видано 7 (19) серпня 1802 р. У ньому православна консисторія нагадувала окружним протоієреям Буковинської єпархії надвірний декрет від 9 серпня 1787 р., яким визначався термін проведення храму, і закликала благочинних та священників відвертати парафіян від непристойностей і непослуху, проводячи серед них роз'яснювальну роботу [51, арк. 3].

Більш категоричним щодо внормування храмових святкувань був циркуляр Буковинської консисторії від 13 листопада 1818 р. У ньому зазначалося, що “з причини неприємностей, які сталися з нагоди з'їзду населення на храм церкви, звернулося до цієї Консисторії шановне Окружне управління з нотою від 21 числа минулого місяця за № 10.250 наступного змісту:

Не лише з повідомлень доміній, які надійшли з цього приводу, але й з більших досліджень про минулі події – бійки й інші ексцеси між народом краю, які є неприємними, демонструючи, що під час освячення церкви або так званого храму в цьому краю зараз повсюди в один день або в інший, коли це святкують, те що взагалі має погані і шкідливі наслідки, і ще воно є дуже накладним для населення краю, багато шкоди наносить, тому що подальше святкування освячення церкви в місцях зі скупченням на дешевих гуляннях із топорами, відволікає жителів землі від роботи і не лише, воно дійшло до того, що й життя населення було в небезпеці, та до псування й змінення ним на зле своїх звичаїв, або до чогось дуже жахливого.

Через це треба вказати на необхідність припинення цих храмів, оскільки згідно губерніального циркуляру від 20 грудня 1786 р. та Високого декрету двору від 12 жовтня того ж року, який було надіслано для всіх управлінь краю, визначалось, що всі свята освячення церков, тобто так звані храми, без різниці релігій, щоб справляли в третю неділю жовтня кожного року”. У циркулярі відзначається, що встановлений для святкування церковних храмів у Високих приписах термін “за звичаями наших церков, Сходу, не є прийнятний”, але наказ про припинення зібрань людей з багатьох сіл на храм є “премилосердним піклуванням Високого припису для припинення неподобств, які стаються під час цих зібрань”. Тому консисторія наказувала священникам повідомити народу

протягом кількох тижнів про заборону храмів, на котрих здавна прийнято влаштовувати застілля, танці, різного роду розваги, під час яких через надмірне пияцтво стаються різні біди: бійки, а то й вбивства, “що є зовсім проти правил св. православної церкви”. Хто буде проводити такі храми, “буде розглядатися як такий, що потоптав канонічні правила”.

Храм наказувалося відзначати “лише церковно, по-християнськи, так як святкується під час великих господніх свят”. Після служби щоби усі святкували цей день в благополуччю в своїх хатах. Коли в селі начальство, парафія чи епітропство або ще хтось захоче підготувати стіл на честь храму, він може це зробити, але з гідністю, без танців, криків, пиятики, “де й священики можуть бути запрошені, а населення з інших сіл, особливо селяни, в день святкування щоб не приймались”.

У кінці циркуляра зазначалося: коли священик, залишивши церкву й парафію, піде в інше село на храм, то буде покараний дисциплінарним стягненням у вигляді штрафу від 15 до 20 левів на користь бідних [51, арк. 17-20].

Очевидно, всі ці приписи належним чином не виконувалися, тому у дописі Окружного управління Буковини, надісланому 26 травня 1839 р. до Буковинської консисторії, православному духовенству нагадувалися циркуляри від 21 жовтня 1818 р. та окружне розпорядження від 20 грудня 1786 р., у яких храмове свято наказувалося відзначати тільки третьої неділі жовтня і ні в які інші дні. За виконанням цього припису повинні наглядати поліція та духовенство, причому останнє зобов'язувалося також роз'яснити його народу [51, арк. 45].

Варто відзначити: з другої половини XIX ст. щодо святкування храму настали певні послаблення. Це, зокрема, засвідчують тогочасні народознавці-любители. Вони повідомляють, що в день освячення церкви селяни влаштовували застілля й танці, на які запрошували гостей із сусідніх сіл.

Досить влучну характеристику етнічної виразності народного храмового свята на Буковині дав наприкінці XIX ст. православний священик з Оршівців Ісидор Мартинович, який писав: “Як такий не займає наш буковинський храм в

правде в звичаях общехристиянских, якое окремишне становище, есть бо он, як у всех християнских народов, годовой обход торжественного дня, в котрий церкв месна светилася, що и етимология самого названия у всех християнських народов доказует. Но понесе тии годовии церковни празники не лише в релігійну сторону кожного народа, но більше еще в его поведение и забавы взглянути дозволяют, дальше кожний народ по своей жизни и своих обычаях особенными знаменами отличается, а дайте и той самый народ політичними или релігійними пределами разделенный не во всех взглядах, мнениях и обрядах сходный, и протое не всюди одну ж и ту саму поверховую физиономию сохраняет”. До сказаного отець Мартинович додає, що “хотівши же празник храма в неискаженной оригинальности видети, треба межи сільський народ, що еще “стародавни поведінки” з детскою побожністю плекает, удатися” [459, с. 207, 208].

Храм, зазвичай, розпочинався соборною службою Божою в місцевій церкві, куди парафіяни скликалися ударами дзвону. В ній спершу відправляється літургія, яка завершується великим водосвяттям, а також одно чи триразовим обходом процесії довкола церковної будівлі. Рідше в той самий день відправляється парастас за всіх ктиторів, “приложників” та померлих родичів.

По церковних урочистостях, як зауважує І. Мартинович, “властивий храм розпочинається” [459, с. 209]. Місцеві та приїжджі розходилися по хатах. Хтось йшов до знайомих, а хтось – до рідні. Там вони пили та гуляли протягом двох днів [313, с. 64; 526, с. 209-211]. У гірській місцевості святкування тривали два-три дні [304, с. 109; 521, с. 131]. Невід’ємною складовою храмового свята був “данець”, який влаштували поблизу корчми або біля церкви. В танцях брали участь молодь, одружені чоловіки й жінки та “храмові” – гості. Діти та старики не танцювали, вони приходили лише подивитися на цю “забаву” [459, с. 211; 313, с. 64; 304, с. 109; 360, с. 91].

Коли надходив пізній вечір, гості з села вибиралися додому, а приїжджі залишалися на ночівлю. Тим часом парубки, які після закінчення танців йшли до корчми, мають, за свідченням І. Мартиновича, “ще поміж собою не одну справу

розрішити, бо тепер, на їх “гадку”, – найліпша доба до того. Для того ж вечер є часом поєдинків і бійок сільських”. “І так кінчається день храмовий, но дуже рідко сам храм”, – резюмує священник-народознавець [459, с. 216-217].

Стислий опис храмового свята в румунському с. Джемене подав у парафіяльній хроніці громади за 1892 р. парафіяльний адміністратор Полікарп Попеску. За його свідченням, “у день патронів місцевої святої церкви, святих апостолів Петра і Павла, 29 червня було відправлено у святій церкві службу, і після того, як закінчилась вранішня, було здійснено освячення води або агізма та окроплено всю огорожу церковну і саму церкву зовні та всередині, потім почалася свята літургія. По її завершенню відбувся парастас за ктиторів церкви, після чого виголошено проповідь, у якій роз’яснювалось і доводилось до відома народу повчання щодо правильного святкування церковного храму. На це свято церкви прибула велика кількість православних християн із сусідніх сіл Румунії та з найближчих поселень” [378, с. 22].

Сільські жителі збиралися на святкові забави й танці не лише під час відзначення храму церкви, але й у інші святкові та недільні дні, якщо тоді, звичайно, не було посту [402, с. 45]. Угорський граф В. Баттяні, котрий побував на Буковині у 1805 р., так змальовує святкові розваги й “данець” жителів містечка Вашківці: “Коли приїхав до Вашківців, була неділя, вечір. Хтось лежав на землі, хтось грав у карти, хтось пив, а хтось танцював. Танцюючі ставали в ряди, які то зближувалися, то розходилися, змінюючись. Потім ставали у коло, крутилися ліворуч і праворуч, раптом розривали його і ділилися на окремі пари. У парах один крутиться, інший стоїть” [257, с. 165].

З пізніших джерел відомо, що кожне буковинське село мало свого керівника танців – “калфу”, який обирався з-поміж парубків. На нього покладалися обов’язки з підтримання порядку на місці танців, отримання дозволу від голови громади (двірника), запрошення музик та збір грошей для їхньої оплати [360, с. 89]. Крім схвалення від двірника, калфі необхідно було заплатити за “авторизацію” ще й місцевому священику. Лише в 1925 р. Буковинська православна консисторія позбавила священиків права брати гроші

за дозвіл на проведення розважальних заходів [242, с. 31]. Танці відкривав калфа з найбільш багатою та поважною дівчиною села. Запрошував він її свистом або голосно кликав: “Марійо ня!” Відтак решта парубків кликали по дівчині з-поміж тих, що стояли та чекали осторонь. Музиканти сиділи на лавці посеред танцюючих. Під час танців виспівують сатиричні коломийки [373, с. 8; 402, с. 45; 360, с. 91]. Танцювали як українські (“козак”, “коломийка”, “аркан”, “гуцулка”, “руська”), так і румунські (“гора”, “сербин”, “маріуца”, “сематарика”) танці. Ввечері, відтанцювавши “сербина”, дівчата залишали майданчик, а хлопці разом з музикантами йшли до корчми, де забава продовжувалася. Там неодноразово траплялися сварки та бійки між парубками, п’яними від горілки [373, с. 8; 402, с. 45; 360, с. 89-91].

У свята, зокрема великодні, молодь забавлялася на толоці або сільському цвинтарі різними іграми. Грали, наприклад, у “Зельмана”, “Вербову дощечку”, “Равлика”, “Лавку”, “Лотерею”, “Гойданку”, “Млинець”, “Пьонтри”, “Жмурки” тощо [402, с. 43; 403, с. 21, 46; 360, с. 89; 313, с. 62].

Отже, у православного населення північних волостей Молдавського князівства, з яких після їх приєднання до імперії Габсбургів було утворено австрійську провінцію Буковина, буденне одноманіття, щоденні турботи, праця в господарстві та в полі урізноманітнювалися дозвіллям недільних та святкових днів, освячених Православною Церквою як неробочі. Особливе місце серед них посідало свято храму, відзначення якого неодноразово врегульовувалося австрійськими властями та Буковинською православною консисторією, але так і не змінило своєї напівнародної суті. Загалом у народних святкуваннях вихідних днів та громадських урочистих подій з особливим колоритом розкривалися стереотипи індивідуальної та групової поведінки українського і східнороманського населення краю у громадських місцях та власних домівках протягом XV – першої половини XX ст.

РОЗДІЛ 5

ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ПРАКТИКИ В БУКОВИНСЬКОМУ КРАЇ ЗА ЧАСІВ МОЛДАВСЬКОГО ТА АВСТРІЙСЬКОГО ВОЛОДАРЮВАННЯ

5.1. Літургійний плюралізм на православному Сході та специфічні риси євхаристичного богослужіння в Молдавському воєводстві й австрійській Буковині

Євхаристичне богослужіння здавна посідало одне із головних місць у концепції духовного спасіння православного буковинця [21, с. 291-292]. Будучи душею східного християнства, центральною складовою усього літургійного життя Православної Церкви, воно тісно поєднувало обрядову відправу, обрядове обрамлення та обрядову інтерпретацію (містагонію) з поетичним багатством гімнографічних і молитовних творінь східних Отців Церкви [123, с. 2-28; 345, с. 18]. Та перш ніж сконцентрувати увагу на особливостях публічного богослужіння (літургії) у православного населення буковинського краю та для більш повного розуміння його змісту, коротко зупинимося на витоках та основних етапах історії чину євхаристичної відправи у визначних стародавніх релігійних центрах християнського Сходу, звідки вона поширилася в усі православні землі.

Початком історичного розвитку літургії як Таїнства Таїнств прийнято вважати момент її встановлення Ісусом Христом на Тайній вечері серед найближчих учнів. Апостол Павел у першому посланні до коринтян засвідчував, що “Господь Ісус тієї ночі, якої був виданий, узяв хліб і, віддавши подяку, розламав і сказав: “Це моє тіло, воно за вас дається. Це робіть на мій спомин”. Так само й чашу по вечері, кажучи: “Ця чаша – Новий Завіт у моїй крові. Робіть це кожний раз, коли будете пити, на мій спомин”. Бо кожного разу, як їсте хліб цей і п’єте цю чашу, звіщаєте смерть Господню, аж доки він не прийде” [4, 1

Кор. 11, 23-26]. Підкорюючись заповіді Спасителя, Церква надалі стала виконувати цей обряд, щоби згадувати Його Смерть в усі часи, аж до його другого пришествя [348, с. 24].

Як зазначає М. Кунцлер, спершу у літургійному житті первісної юдейсько-християнської громади в Єрусалимі відчувалася ще своєрідна “подвійність”, оскільки вірні брали участь у храмовому культі та в синагогальних богослужіннях, не задумуючись, чи цей культ й далі має якусь цінність щодо Отця, до якого християни зверталися через Сина. Вони остаточно відокремилися від віри Ізраїля лише тоді, коли в синагогальних службах були введені прошення про знищення відступників [312, с. 249].

Первісна християнська євхаристична (від грецького слова “подячна”) відправа полягала у спільній трапезі [340, с. 23; 312, с. 250]. Зростання громад призвело до розриву зв'язку між агапою (ранньохристиянською трапезою любові) та Господньою трапезою [340, с. 25; 312, с. 251]. В євхаристичній відправі, відокремленій від агапи, з'явилася низка інновацій: із традиції синагоги первісна еклесія перейняла літургію Слова і об'єднала її з Господньою трапезою [312, с. 251].

У перші століття літургійні відправи носили харизматичний характер, оскільки порядок підготовки до здійснення таїнства євхаристії формувався за індивідуальним принципом, що відображався в традиції певної місцевості [340, с. 42-44, 49-64, 70-111; 348, с. 30-32; 312, с. 252-253]. Тому з найдавніших часів у різних Церквах існували різні чини літургії, пов'язані з тим чи іншим апостолом. На крайньому Сході християнського світу, в східній Сирії та Центральній Азії відправлялася літургія апостола Фадея. На Близькому Сході, тобто в Єрусалимі та Візантії, була прийнята літургія апостола Якова. В Александрії, Єгипті та Абіссинії здійснювалася літургія апостола Марка, а в Римі і на всьому Заході – літургія апостола Петра. Пізніше літургія апостола Якова була опрацьована єпископом Кесарії Каппадокійської Василієм Великим та Константинопольським архієпископом, антиохійцем Іоаном Златоустим (Хрисостомом) [298, с. 139; 354, с. 106, 282]. Обидва літургійні чини датуються, в основному, IV – V ст.

Згідно з середньовічним візантійським порядком, який відображений у писаннях каноніста XII ст. Вальсамона, літургія Іоана Златоуста була звичайною євхаристичною формою, що здійснюється протягом всього року, крім часу Великого посту (тоді відправляють літургію Попередньо освячених Дарів, за винятком суботніх, недільних днів та свята Благовіщення); літургія Василя Великого служиться лише десять разів на рік в особливо урочистих випадках. За словами І. Мейєндорфа, з точки зору еклізіології, дуже важливою є обставина, що у Візантії євхаристія залишалася урочистим, святковим богослужінням і передбачала зібрання всієї місцевої християнської громади на трапезу Господню. Щоденне здійснення євхаристії в храмі, за винятком монастирського, Візантійська Церква не вважала нормою. Більше того, священику не дозволялося відправляти більше одного богослужіння в один і той самий день, а також служити більше однієї євхаристії на одному і тому самому престолі [323, с. 169-170].

З самого початку Константинової ери склалося кілька типів богослужбової відправи. Паралельно з формуванням так званого “кафедрального” богослужіння (за зразком Великої церкви) виробився монастирський тип відправи, представлений уставами Студійського монастиря в Константинополі та обителі св. Сави в Палестині. Вирізняючись наявністю низки автономних частин загального богослужіння (вечірня, повечір'я, опівнічна, вранішня і чотири канонічні часи, доповненими в Єрусалимі середніми часами), він часто суперничав з кафедральним типом відправи. Зокрема, в X ст. Студійське правило було занесене до Києва.

В XI ст. у Єрусалимі відбулося злиття чернечої практики з первісним “кафедральним” обрядом Великої церкви [340, с. 336-396; 323, с. 170-172]. Невдовзі цей синтез, який у науковій літературі прийнято називати “новосаваїтським” обрядом, став популярним повсюди. Особлива заслуга в його поширенні країнами візантійського впливу наприкінці XIV ст. належить колишньому афонському ісихасту, патріарху Константинополя Філофею

Коккіну, який докладно відобразив у своєму уставі все багатство обрядів богослужіння добового кола та євхаристії [345, с. 96-101].

У своєму завершеному вигляді, прийнятому протягом XIV – XV ст., візантійський обряд по суті своїй залишився під знаком пасхальної теми ранньохристиянського провісництва: у Христі людина переходить з рабства до свободи, з мороку – до світла, від смерті – до життя. Думка про динамічний перехід “старого” в “нове” є центральною темою кожної одиниці добового кола (вечірньої, повечір’я, опівнічної, вранішньої, першого часу, третього часу, шостого часу, дев’ятого часу, а також Божественної літургії з головними її складовими – проскомідією, літургією оглашених та літургією вірних). Тижневе коло також обіграє тему “старого” і “нового”, зосередивши її на недільному дні. Свято Пасхи, в свою чергу, є рухомим центром всього річного кола богослужінь [446, с. 650-658, 719-732, 796-813; 323, с. 173-175].

Саме завдяки багатству літургійної практики, що була суттєвим фактором духовного і повсякденного життя суспільства, виразом єдності у вірі та політичному баченні світу, Візантія стала по суті єдиною імперією, яка після свого політичного падіння в 1453 р. продовжувала ідейно-духовне життя на Сході й Південному Сході Європи, в образі звільненої від опіки татар Московської Русі та залежних від Порти дунайських воєводств Валахії та Молдови. За твердженням Х. Уайбру, ці історичні обставини накладали на Православні Церкви даних земель подвійну відповідальність. Будучи для своїх народів носіями християнської традиції, вони стали своєрідним стрижнем ідентичності, часто притисненої іноземними завойовниками [348, с. 194-195]. Цим можна пояснити певний літургійний консерватизм візантійського обряду в межах вселенського православ’я [323, с. 165].

У хроніках та історичних творах молдавських книжників XV – XVIII ст. зустрічаються непоодинокі згадки про здійснення богослужінь в церквах та монастирях різних місцевостей “Горішньої землі” – в Сіреті, Путні, Сучаві [254, с. 99; 272, с. 42; 186, с. 111, 117; 252, с. 149]. Наприклад, автор “Бистрицького літопису” повідомляє, що воєвода Штефан Великий, здобувши в 1465 р. Кілію,

“възвратися съ всѣмъ войскоу своея въ настолный град свой Сучавский. И тако повель митрополитом и епископом своѣм и всѣмъ иереом благодарити Бога о бывшем ему даровании от вышнѣго бога Саваофа, иже на херовимѣхъ почиваяй” [149, с. 26]. Інший хроніст Н. Костін повідомляє, що в 1470 р., під час освячення монастиря в Путні, “були на літургії єпископи і священники з дияконами біля жертovníка” [186, с. 111]. Літописець М. Костін подає свідчення про трепетне ставлення до літургійної відправи благочестивого воєводи Єремії Могили. Зокрема, він свідчить, що цей господар у 1595 р., будучи у стані війни з воєводою Резваном, одного недільного дня, під час наближення угорських вояків до Сучави, “не хотів виходити з церкви поки не завершили святу літургію, хоча війська ось-ось сягали церкви”. Лише по закінченню відправи Єремія очолив військо і розбив свого супротивника біля Арен [272, с. 151; 184, с. 16-17].

Певну інформацію про євхаристичну відправу в XV – XVI ст. на території північної частини Молдавського воєводства дає також іконографія тієї доби. Так, у вітварі Вознесенської церкви в Лужанах (поч. XV ст.) колись містилися фрески з сюжетами “Тайної вечері” та ходи святителів і дияконів з дарами (за тлумаченням святителя Симеона Солунського (поч. XV ст.) таке урочисте перенесення дарів під час Великого входу є виразом останнього пришествя Христа) [356, с. 25-26; 348, с. 190]. А в храмі Усікновення глави св. Іоана в Арборе (1500 р.) донині збереглася фреска із зображенням св. Миколая, який тримає Євангеліє і кадить престол [418, с. 12]. Цей сюжет відповідає завершенню Малого входу під час літургії оглашених.

На жаль, більш докладного свідчення про структуру та особливості євхаристичної відправи в молдавських джерелах до середини XVIII ст. не зустрічається. Навіть колишній воєвода Д. Кантемір у своєму досить змістовному “Описі Молдавії” (1716 р.) обмежився загальною констатацією, що “Символ віри під час богослужіння читається так, як було встановлено отцями церкви на Нікейському соборі. І додання папістів “і від Сина” відкидається (...). Вірять в сім таїнств. Відправляють літургію за правилами святих отців Василя Великого та Іоана Златоуста і на ній використовують квасний хліб,

причащаються хлібом і вином. Шанують святі ікони писані, а не скульптурні, і проголошують, що лише для слави єдиного Бога потрібно здійснювати богослужіння (...). Визнають і читають в церкві святе писання в перекладі семидесяти тлумачів; відкидають вульгату та інші переклади” [115, с. 172-173].

Набагато більше інформації стосовно богослужбової практики Молдавської Церкви в середині XVII – на початку XVIII ст. містять повідомлення іноземців, які відвідували край у той період.

Чільне місце серед них посідають свідчення Павла Алепського – архідиякона православного патріарха Антіохії Макарія III, який, супроводжуючи владику під час подорожі до Москви й назад в 1653 та 1654 рр., відвідав тодішню молдавську столицю Яси, де співслужив патріарху в чисельних богослужбових відправах в присутності воєводи. І хоча ці богослужіння відправлялися в храмах долішньої Молдавії, їх структура та зміст, очевидно, загалом відповідали тодішній літургійній практиці всієї Молдавської землі.

Особливо змістовним є його опис відправи в монастирі Галата у Ясах в 1653 р. Зокрема, про початок богослужіння та свою участь в ньому архідиякон повідомляв: “Через деякий час задзвонили у дзвін і вранці першої неділі поста ми пішли до церкви. Не було урочистої ходи з іконами під час молитви „Святий Боже”, так як прийнято в нас, але ставили ікону на тетрапод, покритий вишитим покривалом, і протягом молитви або співу „Все славить Бога”, наш патріарх спустився цілувати ікони, особливо ті в іконостасі. Всі присутні зробили те саме й вийшли (...).

Увійшли в церкву і одягли ризи ми та всі ігумени монастирів, тому що вони правлять літургію всюди, де буває і заходить слухати богослужіння господар. Потім прийшли й казали, щоб допомогли одягнути ризи нашому патріархові, тому що його величності господарю не подобається, коли богослужіння затримується, і всі вийшли з вівтаря.

Ось порядок богослужіння. Коли виходять, ігумени та священики тримають в руках щось із риз нашого патріарха – від стихаря до митри, і всі стають біля нього. Праворуч від нашого патріарха стоять “Гусел ефенді”, ігумен

монастиря Голія, а з лівої сторони ігумен монастиря св. Сави. Вони отримали ризи патріарха і допомогли йому одягнути їх. І робили це кожного разу, коли наш патріарх правив літургію. Ми покрили митру золотим покривалом і не знімали його доти, поки не одягнув її. Після того як наш патріарх облачився в ризи, він сів в своєму кріслі, і задзвонили всі дзвони, щоб оповістити прихід господаря.

Коли входив в монастир, два архієрея, котрі відправляли богослужіння, вийшли назустріч з свічками, а решта – диякони та священики – йшли попереду нашого патріарха. Вони стали в ряд за воротами церкви. З лівої сторони нашого патріарха стояв священик з фарфоровою мискою з освяченою водою та з гілкою василька, а з правого боку стояв священик з Євангелієм, а наш патріарх тримав в руках хрест, чекаючи на господаря і його сина, воєводича Штефана.

Цей вийшов з карети і, стоячи, очікував поки вийшов його батько. Карета була покрита парчею, а всередині обшита червоним оксамитом з позолоченим сріблом. Господар спустився і шість вояків йшли попереду нього, одягнені в однакову форму, носили рожеві шапки, а в руках – сокирки з хрестами.

Всі бояри, придворні урядовці та всі, хто були в його почті, злізли з коней і йшли поруч з ним, вояки стояли як в монастирі, так і у дворі монастиря”.

Сповнений вражень від нагоди служити літургію у присутності воєводи та спостерігаючи місцеві літургійні звичаї, П. Алепський продовжує їх опис: “Ми були сповнені переживань і поваги до нього, бо це була перша літургія, котру ми відправляли при ньому, і не знали звичаїв богослужіння в присутності господаря. Потім господар зайшов. Наш патріарх вийшов йому на зустріч, дав поцілувати Євангеліє, а потім хрест, окропив освяченою водою його та його сина. Він благословив їх один раз, потім другий раз. Опісля ми зайшли в церкву попереду господаря, він зайшов і зупинився перед своїм кріслом, зробив хресне знамення, повернувся праворуч, поклонився – і йому вклонилися. Піднявся (на підвищення. – М. Ч.) і стояв біля свого крісла, покритого червоним оксамитом. Те саме зробив і його син. Наш патріарх благословив їх втретє і теж став біля свого крісла.

Урядники та весь почт, в свою чергу, зайшли і стали з північної сторони. Постельник стояв з посрібленим посохом перед господарем, а спатарій з короною, шаблею та булавою став ліворуч. Решта з почту зупинилися в нартексі і зняли головні убори, як прийнято. Диякон кадив двері вівтаря та ікони, а потім господаря в його кріслі, воєводського сина і нашого патріарха, а по тому увесь почт.

Повернувшись на своє місце, диякон, стоячи, читав „Помилуй нас, Боже” і „Просимо Тебе, помилуй нас”. Також молився за господаря, христоробивого Іоана Васіле – воєводу і за його дружину Катерину, за воєводича, сина його, Штефана воєводу, просив для них миру, здоров’я, прощення та підтримки, і допомоги Господа нашого в усьому, та покарання ворогів його.

Завжди коли господар заходив в церкву, диякон кадив його і читав одні і ті молитви, за звичаєм. Придворні діти були одягнені в костюми з червоної тканини. Одні співали грецькою, другі – румунською і таким тоном, що зворушувало душу. Після літанія, виголошеного дияконом, вони співали „Господи помилуй” багато разів, далі священик завершував службу, діти читали многоліття для господаря, його дружини та сина, за звичаєм. Диякон вклонявся господарю, його сину, нашому патріархові перед і після літургії, як прийнято. Потім диякон ставав і, поклонившись патріархові, промовляв „Благослови, владико”.

Священик починав літургію і на кожний „Господи помилуй” молодь співала: “Господи помилуй” – з однієї сторони співали грецькою, а з другої – румунською. Диякон вклонився йому і зайшов до вівтаря, і ми зробили те саме, але тремтіли від хвилювання.

Після співу „Блаженні ті...” ми вийшли для „входу”, і один диякон йшов попереду з свічкою, інший ніс кадило. Наш патріарх спустився зі свого крісла, благословив „вход”. За звичаєм, я направився до господаря, дав йому поцілувати Євангеліє і поцілував йому праву руку та руку сина його, потім цілував руку нашого патріарха і зайшов знову у вівтар. Коли наш патріарх читав „Помилуй нас”, він повернувся до господаря, благословив його, потім його сина, його

спатарія та почт, відтак, за звичаєм, поцілував ікони і зайшов щоб кадити у вівтар. Він не кадив царські врата, тому що це прийнято в кінці співу „Во віки віків”, і вийшов благословити з трикирієм, а діти з двору господаря співали „Святий Боже” – дуже солодка мелодія, до слова “кріпкий”. Але ні наш патріарх, ні священики не сказали „На многая літа”. Диякон вийшов, піднявши Євангеліє, поклонився злегка і привітав присутніх та читав з Євангелія, стоячи під панікадилом. Після того, як закінчив, направився до господаря і його сина та дав їм цілувати Євангеліє, а потім сам цілував їм руки.

Під час читання співалась херувимська; наш патріарх вийшов із вівтаря з кадилицею, став між свічниками і кадив господаря та його сина, а потім вівтарні двері та ікони, і зайшов у вівтар. Я вийшов з дарами. Перед кріслом господаря застелили килимок, шитий золотом, а в середині був мотив з червоного оксамиту. Відтак застелили інший менший килимок такої ж форми перед кріслом його сина. Вони піднялися з крісел, ступили на килими і вклонилися до землі. Коли я підійшов до них, сказав: „Прийми Господи в Твоє Небесне Царство господаря Іоана Василе воєводу, його дружину Катерину і його сина Штефана воєводу”. Священик зробив так само. Наш патріарх вийшов, знявши митру, яку один із священиків ніс в якості святого тіла, відповідно до звичаю: кожен ніс щось в руках, аж до літургіона.

Оскільки був присутній господар країни, священик був змушений скоротити богослужіння. Під час співу псалмів господар спустився, щоб поцілувати ікони. Так зробив і його син. А потім піднялися в свої крісла.

Очевидно, що коли священик читає молитву „Благословляй, Господи, тих, хто благословляє Тебе”, він називає завжди господаря, його дружину та його сина, оскільки так прийнято в усій цій країні, а також від Валахії і козаків до Москви. Потім вийшли наш патріарх, священик і диякон, щоб кадити тацю з княжим коливом (кутею), яку приніс господар разом з вином у посрібленій чаші. Був такий звичай у господаря, тоді коли слухає літургію.

Наш патріарх читав молитву, за звичаєм, за ці дарунки і молився за господаря, його дружину та його сина. Після цього господар спустився, прийняв

з його рук анафору, і його син теж, і знову сіли у свої крісла. Потім і бояри та придворні урядовці, одні після інших, підійшли отримати анафору і цілували ікони, за звичаєм. Священик вийшов на вулицю роздавати анафору також тим, хто не був у церкві. Відтак принесли тацю з коливом перед господарем.

Наш патріарх, архієреї і решта священиків поклали руки на кутю, а патріарх молився довго за господаря, який приніс ці дарунки. Наш патріарх коштував перший, потім господар та його син, а в кінці всі ті, хто були поруч. Потім пили вино з чаші.

Після цього наш патріарх, стоячи під панікадиллом, молився за господаря і завершив службу. Зайшов у вівтар, зняв ризи, в той час діти з двору господаря читали многоліття для воєводи поки наш патріарх не надів мантию, а господар стояв біля свого крісла. Потім вийшов, в нашому супроводі, до дверей церкви. Залишився там, поки не вийшов господар і тільки потім, за звичаєм, благословив всіх, хто був у церкві.

Опісля патріарх разом з господарем піднялися в залу, деь у стороні, та розмовляли, поки не накрили столи, і направились в трапезну (...).

По обіді повернулися в церкву, слухали вечірню, а наш патріарх йшов попереду воєводи і благословив його при виході. Господар сів в карету і поїхав, а дзвони дзвонили поки карета не зникла з поля зору. Насправді, цей день варто запам'ятати на все життя, як я казав вище.

Нічого не цікавило мене так як молитва та спів молоді з двору господаря і їх намагання змагатися між собою.

Потім повернулися до нашого монастиря” [176, с. 61-65].

Крім цієї служби, П. Алепський описав у своїх подорожніх нотатках й інші відправи річного кола богослужінь Молдавської Церкви. В змісті окремих з них патріарший архідиякон теж відзначив певні локальні звичаї. Так, розповідаючи про богослужіння в інші тижні посту, він повідомляв: “У другий понеділок посту після шостої години (друга година після обіду. – М. Ч.) дзвонив дзвін, і ми вийшли перед восьмою годиною. Протягом всього поста богослужіння проходило за такими правилами.

Другу суботу посту відправили літургію, а ввечері співали вечірню. Ранком другої неділі відправили літургію в церкві монастиря. В середу третього тижня поста, тобто 9 березня, в свято 40 мучеників вийшли з святої літургії після сьомої години, тобто на 30 хвилин раніше звичайного.

В цей день люди приносили до церкви багато маленьких хлібів, круглих, звичайний хліб, пряники і калачі різних форм та багато свічок, а також коливо. Роздавали всім присутнім з благословенням, за звичаєм.

Ранком третьої неділі посту, коли співав „всяка душа” в кінці „святий Боже”, священник вийшов з вітваря, тримаючи над головою тацю з поміщенням на ній хрестом, а диякон йшов попереду нього з кадильницею і свічкою. Він повільно рухався доки не дійшов до тетраподу, встановленого під панікадиллом, на якому було Євангеліє; тетрапод був покритий оксамитовим покривалом зеленого кольору. Священник поставив там тацю, взяв кадильницю з рук диякона і кадив, співаючи „Хресту Твоєму поклоняємося”, – так три рази. Тоді наш патріарх спустився, зробив три великі поклони перед хрестом, цілував його, потім благословив віруючих хрестом, за звичаєм. Після нього зайшли ігумени, священники та решта людей і зробили те саме” [176, с. 65-67].

Сирійський мандрівник розповідає також, що обряд служби напередодні Різдва здійснюється тут за Константинопольським обрядом: “Дзвонять в дзвони і входять в церкву вранці, виходять лише після опівдня. Всі читають і моляться, потім зворушливо співають псалми” [176, с. 109]. А з нагоди нового 1654 року, за повідомленням П. Алепського, “патріарх відправляв літургію св. Василя Великого”, на якій був присутній воєвода [176, с. 114].

Свідчення західних мандрівників стосовно обрядової сторони богослужбової практики в Молдавському воєводстві тієї доби не такі докладні, як розповідь православного сирійця. Але, будучи представниками західного християнського світу, вони підмічали цікаві факти, на які православні автори мало звертали увагу. Так, пастор шведського посольства німець К. Я. Гільтебрант, який у 1657 р. відвідав багато місцевостей Молдови, зокрема Сучаву, зауважував, що священники там “читають все з друкованих книг, вони

рідко говорять щось додаткове, окрім того, що написано в книзі (...). Роблять свою релігійну службу зранку і пізно ввечері, з більшою смиренністю, ніж католики (...). Заходячи до церкви, віруючі падають на коліна то перед Дівою Марією, то перед св. Георгієм, то роблять поклони, вклоняючись і осіняючи себе хресним знаменням” [177, с. 593-594].

Навіть у вік Просвітництва рівень відправи богослужіння в провінційних храмах Молдови та його сприйняття в середовищі віруючого населення, в своїй масі неписьменного, нагадував колишні реалії духовного життя цивілізації середньовічного Заходу, ґрунтовно досліджені М. Блоком [278, с. 98-99]. Іноземцям-сучасникам така ситуація вже тоді почала впадати у вічі. Приміром, шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, який протягом 1710 – 1714 рр. неодноразово бував в Чернівецькій волості та інших місцевостях Молдавської землі, писав про жителів країни, що “вони слухають службу, але часто її не розуміють і не можуть розтлумачити (бо в мирян немає книжок з молитвами – молитовників)” [178, с. 352]. Однак тут варто звернути увагу на одну характерну особливість: ієратична формальність, яка завжди вражала в православній службі західних християн, була пов’язана не лише з низьким рівнем релігійної освіти чи пасивністю, але й з характерною, за твердженням Х. Уайбру, традицією православних молитися під час євхаристичного богослужіння очами і розумом [348, с. 15-16].

“Розумна молитва” – саме так називалася книга старця із Драгомирни Паїсія Величковського, який в 1763 р. влаштувався зі своєю чернечою братією з Афона в цій буковинській обителі [433, с. 109-110; 475, с. 60]. У розробленому ним для потреб монастиря за афонським зразком статуті четверте правило безпосередньо стосувалося регламентації богослужіння [433, с. 109; 497, с. 106]. У ньому зазначалося, що “правило соборне, вечірню, повечір’я, опівнічну, вранішню, часи і Божественну літургію, також на всі Господні, Богородичні і великих святих свята всенічні читання, на менші ж свята поліелей і славослів’я з читаннями та інший весь церковний чин і наслідування за соборним уставом, як на святій горі Афонській звикли, повинно завжди виконуватись в нашій обителі

неухильно, без поспіху в свій час. На службі ж ктитори і благодійники святої обителі, за чином та уставом святої Церкви, повинні згадуватися живі й померлі” [497, с. 106].

Початок австрійського володарювання на Буковині ознаменувався урочистим богослужінням у Троїцькій церкві Чернівців. Його відправив 1(12) жовтня 1777 р. у співслужінні духовенства Радівецький єпископ Досифей Хереску з нагоди принесення населенням краю присяги на вірність імператриці Марії Терезії [533, с. 12-14].

У виданій дев'ять років по тому Йосифом II “Постанові про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” стосовно богослужіння зазначалося: всі відправи “священик повинен здійснювати з належним благочестям, величчю й урочистістю”, а у недільні та святкові дні зобов'язаний “виголошувати в церкві перед народом катехитичні повчання або ж давати пояснення св. Письма і катехизису, виданому за визначенням Карловицького собору 1774 року” [255, с. 70-71, 75; 325, с. 39-41].

Російський чернець Парфеній, відвідавши в 30-х рр. XIX ст. богослужіння в монастирі Драгомирна, зауважив, що монахи там “читають і співають по-слов'янськи за російськими книгами. На ектенях згадують Благочестивого Російського імператора Миколая Павловича, згадують і свого державного цісаря” [136, с. 21].

Інший російський мандрівник В. Мордвінов, побувавши на Буковині сорок років по тому, повідомляв про особливості здійснення церковної служби в краї наступне: “В самій відправі богослужіння спостерігається взагалі існуючий в православної Церкві устав. Є, однак, і певні відмінності від прийнятого стосовно цього у нас в Росії порядку. За літургією, що здійснюється без диякона, священик читає Євангеліє, тримаючи його в руках, стоячи в царських вратах і обернувшись обличчям до народу; при дияконському ж служінні Євангеліє читається дияконом з аналоя, причому диякон стоїть обличчям до вітвара; символ віри та молитва Господня не співається, а читається, зазвичай, старшим поміж богомольцями духовних осіб. За літургією Василя Великого, одразу за співом “І

всіх і вся” і раніше вигуку священика “І даждь нам єдиними усти”, лик співає тропар св. Василю Великому на глас 4-й: “Небо явленного Христа таїнника, владичня світильника пресвітла: іже от Кесарії каппадокійськія страни Василя великого, всі да восхвалим”. Як за слов’янськими, так за румунськими богослужбними книгами, тропар цей зовсім не міститься ні в Типіконі, ні в Мінеї місячній. Звичай же співати цей тропар у вказаний час, запозичений з грецької Церкви. У грецькій Мінеї в службі св. Василю Великому цей тропар також не вказаний, але визначений в грецькому Типіконі під числом 1 січня – у день, в який вшановується пам’ять св. Василя Великого, причому зазначено, що тропар цей належить співати цього дня за літургією, услід за проказуванням диптиха. Таким чином, в Церкві грецькій тропар цей співався тільки один раз на рік, а саме 1 січня. В Буковині ж, рівно як в усіх православних сербів та румунів, які населяють всю південну Австрію, встановлено співати його не лише 1 січня, але і взагалі завжди, коли здійснюється літургія Василя Великого, з тією, як пояснюють метою, щоб з однієї сторони спів “І всіх і вся” не тягнувся без міри, а з іншої, щоб священнослужитель мав достатньо часу для того, щоб прочитати без поспіху встановлену молитву. Під час перебування мого в Буковині мені не довелося чути співу означеного тропаря слов’янською мовою, співали ж його порумунськи (...).

Якщо архієрей слухає в церкві богослужіння, здійснюване священиком, то він стоїть не у вівтарі, але у самій церкві на архієрейському місці, причому вже не священик, а сам архієрей підносить народу “мир” і робить відпуст. 6-го січня 1871 р., в день Хрещення Господнього довелося мені в Чернівцях бути присутнім на архієрейському служінні в кафедральному соборі. Літургію відправляв преосвященний Євгеній у співслужінні з чотирма особами: консисторським архімандритом Феофілом Бенделлою, протосинкелом і законовчителем нижчої гімназії в Чернівцях Веніаміном Іліуцом (руський) і з наявним у штаті причту кафедрального собору архідияконом Феоктистом Дронем (руський) та ієродияконом Ісаєю Ісопескулом (румун). Невеликий був собор, що брав участь у служінні з преосвященним, але при всьому тому відправа супроводжувалася

можливою урочистістю. Преосвященний прибув до собору у запряженій парю коней кареті, попереду якої їхав верховий в особливій ліврейній формі. Коли карета зупинилася на соборній площі біля огорожі, якою обнесено собор, пролунали залпи з особливо підготовлених тут же на майдані феєрверкових снарядів. Преосвященний вийшов з карети і, зустрінутий духівництвом, яке повинно було взяти участь у служінні, облачився тут таки на площі в мантию зі скрижалями і джерелами, кроєм та кольором абсолютно схожу з архієрейськими мантиями у нас в Росії, і з жезлом в руках, на очах у чисельного, скупченого на майдані народу, став простувати до церкви під спів ірмоса 9-ї пісні святкового канона. В храм увійшов преосвященний першим, за ним духівництво; під час ходи преосвященного по храму, лик співав “Достойно єсть”.

Приклавшись до святих ікон, архієрей став облачатися на амвоні, підготовленому не по середині церкви, а на солії перед царськими вратами. Під час облачення співали догматик 8-го гласу. Митра архієрейська з хрестом, за існуючим на всьому Сході звичаєм. По закінченню архієрейського облачення, одразу ж почалася літургія, оскільки часи були прочитані ще до прибуття преосвященного в церкву. Протягом всього богослужіння за іподияконів служили старші вихованці семінарії, одягнені в стихарі. Ріпиди перед початком літургії у вітвар внесені не були, а залишалися увесь час, поки відправлялося богослужіння, в самій церкві обабіч царських врат; таким чином і Малий, і Великий входи робилися без несення ріпід. При входженні духівництва у вітвар услід за малим входом, архієрей сам співав на церковно-слов'янській мові “Прийдіть поклонімся”, без участі решти духівництва, а потім уже цей спів був повторений співаками.

Перед співом “Трисвятого” звичайне многоліття проголошуване було по черзі обома дияконами, що стояли для цього на архієрейському амвоні з обличчями, оберненими один до одного, боком до вітваря, і тримали в своїх руках один – трикирій, а другий – дикирій. Під час многоліття імператору австрійському, при чому згадувався і увесь його титул, а також властям, архієрей стояв в царських вратах обличчям до народу; коли ж стали проголошувати

многолїття всьому священному карловицькому собору і самому преосвященному, то останньому подали крісло, на якому він вже залишався сидіти в царських дверях обличчям до народу до самого завершення многолїття. По благословенні народу трикирієм і дикирієм, після виголошення слів: “Призри з небес, Боже” та ін., преосвященний знову один, без участі духівництва, співав по-слов’янськи “Святий Боже”. Під час читання Апостола преосвященний сидів на горньому місці, а архімандрит Бенделла і протосинкел Іліуц, хоча також знаходилися на особливо до того призначених місцях, проте не сиділи, а стояли. Під час Великого входу виходили з вітаря в церкву одні диякони з воздухами і дискосом; чашу ж подали преосвященному з вітаря. По закінченні літургії преосвященний сам роздавав народу антидор” [325, с. 98-102].

Характерно, що радник Чернівецької консисторії архіпресвітер О. Манастирський, відвідавши в 1902 р. Сербію, Румунію, Османську імперію та Росію з метою знайомства з їхньою богослужебною практикою, теж знайшов там низку відмінностей, які різнили її з прийнятою в Православній Церкві Буковини. Зокрема, побувавши в австрійській частині Сербії, він відзначив, що св. літургія там здійснюється так само, як на Буковині, лише під час закликання Св. Духа дзвонять у маленький дзвіночок. У Румунії дзвонять у дзвіночок при перенесенні приготовлених дарів на престол. Подібно і в Румунії та Константинополі, під час херувимської пісні кадять не диякони, як на Буковині, а єпископ або патріарх. Відвідавши відправу літургії св. Василя Великого в Пері, О. Манастирський зауважив: її здійснюють так само, як в Буковинській Церкві, але Великий вхід роблять більш величаво.

Низку відмінностей виявив він у літургійній практиці Росії. Так, перебуваючи у Санкт-Петербурзі, О. Манастирський відзначив, що під час літургії диякон складає хрестообразно орарь аж при співі “Отче наш”; перед першою ектенією читають молитву за царя, а замість антифона “на всяком месте”, співають тут, як і в Румунії, “Благослови душе моя Господа”. Благословляє народ рукою не лише єпископ, але і всякий священник, подібно, як це прийнято також у Константинополі та на Афоні. Так само, відвідавши

богослужіння в Сергієво-Пустинському монастирі, архіпресвітер зауважив, що при св. літургії цілуються священики, які служать, не лише зі старшими, але й між собою, а диякони лише один одного. При освяченні дарів священики і диякони роблять великий земний поклон. Святе причастя приймають спершу священики, а потім вже диякони. У Свято-Даниловому монастирі він виявив, що слова “Господи спаси благочестивих” співаються перед початком трисвятого.

Найменше літургійних відмінностей побачив О. Манастирський в Києві. Владику вітають, як на Буковині. Облачається в ризи він не у вівтарі, як на Сході, а перед очами вірних. Але при архієрейській літургії служать 4 диякони та 1 протодиякон, орарь якого має вишиті золотом слова: Свят, свят, свят. ”Блаженні” перед входом не співається, лише читають ”В царствії твоєму”, а на Великому вході виносяться, крім св. сосудів і речей, ще й архієрейський жезл та 2 ріпиди [125, с. 28-29, 104, 106, 173, 178, 228-229, 236, 290-291].

Принагідно варто зауважити, що протягом третьої чверті ХІХ – на початку ХХ ст. Чернівецька консисторія видала окремі приписи щодо впорядкування в церквах Буковинської архієпархії богослужбових відправ під час святкових та пам’ятних днів. Так, у циркулярі від 30 травня (11 червня) 1876 р. вказувалося відправляти літургію та парастас за покійного митрополита Євгенія не в день його іменин, а в день смерті – 31 березня (12 квітня) [214, с. 29].

5 (17) липня 1897 р. консисторія своїм розпорядженням перенесла обов’язкову катехизацію молоді по св. літургії на час після відправи вечірньої. Лише в гірській місцевості, зважаючи на географічні особливості, вона залишила вибір часу за священиками [228, с. 66]. Наприкінці того ж року, у традиційному різдвяному посланні від 25 грудня (6 січня), митрополит Буковини й Далмації Аркадій Чуперкович закликав священиків роз’яснювати народу, як слід поводитися та молитися під час відправи св. літургії. Зокрема, він зазначав, що “треба повчати, що Богу приємні не лише ті молитви на виду у всіх, але й ті, які йдуть з серця в любій частині храму, а також, щоб були особливо уважними при літургії” [228, с. 94-97].

Циркуляром консисторії від 19 квітня (2 травня) 1901 р. було уніфіковано годину початку літургії для всіх парафій Буковини. Лише у гірських громадах в цьому питанні допускалися певні місцеві корективи [232, с. 43]. А в 1909 р. консисторія видала розпорядження щодо відправлення літургії в патріотичні свята не тільки в парафіяльних, але й філіяльних церквах краю і затвердила “Новий регламент стосовно доброго порядку та здійснення богослужіння в кафедральній церкві”, який замінив старе впорядкування служби в чернівецькій “катедрі”, запроваджене ще 1875 року. Передбачалося, що в подальшому він буде правити також за взірць для всіх церков Буковинської архієпархії [239, с. 1, 14-18].

Отже, євхаристичне богослужіння, започатковане в перші віки християнства як Таїнство Таїнств, церемоніально та символічно розвинуте в релігійних центрах Палестини і Константинополя, було остаточно оформлене у так званому новосаваїтському синтезі XIV – XV ст. – своєрідному стандарті для всіх Православних Церков, що перебували під впливом Константинопольського патріархату. Однак цей, в цілому єдиний за структурою та змістом, стандартизований літургійний взірць допускав певні особливості, пов’язані з локальними звичаями різних земель православного світу. В цьому сенсі православне Молдавське воєводство, а відтак і австрійська Буковина, не становили якогось винятку щодо наявності власних традицій відправи літургії, але вони принципово не вирізняли її від прийнятого загалом на Сході правила, що робило головні дійства літургії прерогативою духовенства, а євхаристичне благочестя простих парафіян зосереджувало на іконах та тих частинах служби, які вони могли бачити і чути.

5.2. Молитва та церковний спів на Буковині

Буковинці традиційно були побожними людьми і при різних потребах зверталися з молитвою до Господа. “Без Бога ні до порога” – говорить одне із народних прислів’їв, зафіксованих на Буковині в ХІХ ст. Інше констатує: “Жити, то морем плисти, а без молитви берега не ухопишся” [18, с. 5; 447, с. 411].

Відомо, що молитва була вже притаманна первісним спільнотам християн – так званим протагоніям. За свідченням Євангелія від апостола Матфея, найдавнішої християнської молитви – “Отче наш” – віруючих навчив сам Ісус Христос [4, Мт. 6, 9-13]. Решту молитов раннє духовенство “позичило” з Псалтирі та пізнішої (від VII ст.) гімнографічної поезії східних Святителів і Учителів Церкви. Однак головною християнською чеснотою щодо змісту молитви в усі часи залишалися слова Спасителя: “А, молячись, не говоріть зайвого, як язичники, оскільки вони думають, що в багатослівності своїй будуть почуті; не уподібнюйтесь їм, знає Отець ваш, в чому ви маєте потребу, раніше вашого прохання у нього” [4, Мт. 6, 7-8].

Від часу, коли християнство стало панівною релігією у Візантії, молитви заповнили все життя її православних підданих. Благословення і молитовні звернення супроводжували початок та кінець різних справ і починань, оберігали від хвороб, небезпек та інших страхів [286, с. 383-385; 323, с. 300]. Візантійська традиція звертання до молитви за різних життєвих обставин знайшла поширення й серед православного населення середньовічної Молдови та австрійської Буковини [407, с. 545-552; 447, с. 411].

Молдавські літописці, описуючи різноманітні діяння правителів країни, а особливо вдалі воєнні походи проти ворогів, наголошують на їхній побожності, що зримо виражалася у влаштуванні подячних молебнів за отримані з волі Божої перемоги. Наприклад, автор “Бистрицького літопису”, розповідаючи про перемогу господаря Молдови Штефана Великого в 1475 р. над турками при Васлуї, повідомляє: “И възвратися Стефан воевода съ вьсеми вои своими, яко

побѣдоносецъ въ настолный свой град Сучавски. И възидоша ему на срятение митрополит и иереие, носящи святое еуангелие въ руках и служаще и хваляще Бога о бывшем даровании от вышнѣго (...). И дарова многи тогда дарова въсей войсць своей и похвалъуще Бога о бывшем” [149, с. 28-29].

Вдала перемога, одержаний з ласки Божої престол, надія на духовне спасіння, певна життєва потреба – все це було мотивом подячної та прохальної молитви до Господа, а також підставою для обдарування монастирських обителів, ченці яких щоденно молилися за діючих правителів, членів їхніх родин та померлих предків. Характерно, що грамоти, які підтверджували той чи інший дар на користь монастиря, часто починалися зі скороченої форми молитви та вказували на мотив пожертви.

Так, у грамоті воєводи Мирона Барновського-Могили про дарування в 1627 р. монастирю Успення Богородиці в Ясах села Топорівці Чернівецької волості, було зазначено: “Въ имь Отца и Сына и Свѣтого Духа. Сє аз рабъ и поклоник свѣтъи єдиносѣщнѣи и животворѣщои и нераздѣлимѣи Троице (...) иже вес сїи благостинѣи иже избравил мѣ из чрѣва матери моеи и даровал мѣ господарством и воєводством землим за прѣвѣсходѣщому богатѣство своєи милости присно убо благодарить Бога подобаетъ яко отврѣзи нам двери милости своєи и свѣтразум и видихом и познайом яко никаа слава стоит на земли непрѣложнаа и сѣмрть непричаснаа нѣ яко цвѣт увѣдает и яко сѣ ни мимогрѣдет и раздушаетъ всѣк чоловѣк тѣмже благословенієм отца и сѣ поспѣшенієм сына и сѣ дѣйством свѣтаго и животворѣщаго Духа (...) ми дадохом и помиловахом и поклонихом тоа свѣтаа церков вишеписаннаа от трог Яском и сѣ єдно село на имѣ Топороуци” [204, с. 149-150].

Легендарного забарвлення набув факт дарування волосся монастирю Сучавиця вдовою господаря Єремїї Могили княгинєю Єлизаветою, яка 1616 року, потрапивши в турецьку неволю і прийнявши там іслам, просила ченців заснованої родом Могил обителі молитися за спасіння її душі [184, с. 37; 311, с. 46; 316, с. 342]. Очевидно, цим жертвним актом, як схильний тлумачити, говорячи про наявність подібних явищ в традиційній культурі різних народів,

французький антрополог А. ван Геннеп, молдавська княгиня намагалася зв'язати себе з християнською святинею, з Богом, перетворивши його на свого захисника [285, с. 152]. Таким чином вона прагнула спасіння душі за допомогою молитов насельників монастиря-усипальниці роду Могил й після своєї смерті в затворі турецького гарему. До речі, колишній воєвода Молдови Д. Кантемір, розповідаючи в 1716 р. про релігійні переконання православних жителів князівства, відзначав, що вони “не визнають індульгенцію, але вважають, що гріхи відпускаються церковними молитвами і поминками навіть після смерті” [115, с. 173].

Про те, як молилася основна маса православних віруючих Молдавської землі й наскільки глибоким було розуміння молитви в традиційному середовищі, маємо свідчення шведського офіцера Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля, який повідомляв у своїх записках, складених протягом 1710 – 1714 рр.: “Перед іконами в церкві і вдома, які вони використовують, як книжки, і ставляться до них, як до ідола, падають на землю, нібито ікона є самим святим, або навіть Богом. Вони би хотіли помолитися, але не знають жодної молитви, а “Отче наш” знають дуже мало людей в країні. А решта зранку і вечором, дорослі й діти, падають на коліна перед образами, хрестяться хто скільки хоче і говорить лише руські слова: “Господи помилуй”. Більша частина навіть не вміє повністю виголошувати ці слова; кланяються, хрестяться 20-30 разів, падають на коліна, цілують землю і буркотять “Господи, Господи”. Бояри, які навчалися в школах, знають більше” [178, с. 353].

В той час, коли не всі сільські священики вміли писати, а молитви ледве читали з книг і виголошували, зазвичай, напам'ять, чи не єдиними освіченими людьми в питаннях релігії були ченці, які проводили свій час в щоденних молитвах та послушенстві [400, с. 63]. Наприклад, старець Паїсій Величковський, будучи в 1763 – 1775 рр. ігуменом в монастирі Драгомирна, вимагав, щоби ченці постійно “читали писання святих Отців, творили розумну молитву і по силах покладали часті поклони зі сльозами”. Подібна молитва передбачалася 6-м правилом статуту Драгомирненської обителі: “В келіях братія

повинна сидіти зі страхом Божим, за переданням святих Отців, понад всякий подвиг надаючи перевагу розумній молитві, як таку, що любов Божу і джерело чеснот в серці розумом вдосконалює, як багато богоносних Отців про неї навчають”. Серед них преподобний Паїсій називає Іоана Златоуста, патріарха Каліста II, Симеона Солунського, Діодоха Токійського, Ісихія Єрусалимського, Нила Синайського, Іоана Лествичника, Максима Сповідника, Петра Дамаскина, Симеона Нового Богослова та Григорія Синаїта [495, с. 143].

Варто зауважити, що особливо популярною серед ченців-ісихастів була “Лествиця” ігумена Синайської гори преподобного Іоана Лествичника (VII ст.). Саме її схематично зображено у вигляді 30 шаблів вдосконалення ченця на північній фасадній стіні монастиря Сучавиця. Характерно, що 28 сходинка “Лествиці” була наглядною ілюстрацією розділу “Про молитву” як одного зі шаблів чернечого подвигу, адже, за преподобним Іоаном, саме “молитва є пряме устремління до Бога” [354, с. 539-540; 316, с. 348].

Після прилучення північної частини Молдавії до імперії Габсбургів ситуація з релігійною освітою в новій австрійській провінції – Буковині – дещо покращилася. Принаймні священики, відповідно до “Постанови про впорядкування духовної, церковної та шкільної справи на Буковині” 1786 року, повинні були навчати своїх парафіян основам православної віри та молитвам в школі й церкві [255, с. 70-71, 75].

Однак перехід основної маси сільського православного населення Буковини від усної молитовної традиції до книжної відбувався повільно. Діти навчалися молитвам вдома переважно від батьків. Передавали їх традиційно із вуст у вуста. Причому, в народному середовищі домінував погляд щодо буквального розуміння біблійного виразу “просіть і буде дано вам”. Тому селяни в усьому покладалися на силу молитви. Про це, зокрема, переконливо свідчать етнографічні матеріали другої половини XIX – початку XX ст.

Наприклад, священик та етнограф кінця XIX ст. О. Манастирський, повідомляючи про побожність буковинського українця-русіна, констатує, що він “майже ніколи не забуде проказати вранішню та вечірню молитви і засинає,

хрестячи постіль та бурмотячи таку сентенцію: “Святий хрест у головах, Божа сила у ногах, чисте місце піді мною, Господь мій захист наді мною” [526, с. 250]. Інший священик і народознавець Д. Дан зазначає: у русинів перед вживанням їжі та після всі присутні в хаті хрестилися [373, с. 7]. Уродженка с. Глибока, письменниця Д. Ботушанська, згадує у автобіографічній повісті “Підземний дзвін”, що коли її батько приступав в 1912 р. до будівництва хати, то “упав на коліна та гаряче-гаряче помолився Богу” [5, с. 758]

З молитви, за словами журналіста й етнографа ХІХ ст. Г. Купчанка, починалася у буковинців й святвечірня трапеза, а пам’ять померлих вшановувалася молитвою за спасіння їхньої душі [313, с. 59, 63]. Подібна традиція була характерною і для румунського населення Буковини [539, с. 203]. Молився селянин, повернувшись обличчям на схід, тому саме східна стіна української чи румунської хати на Буковині прикрашалася образами [313, с. 56; 539, с. 195].

Про рівень знання та розуміння сільським населенням краю церковних молитов промовисто свідчить один анекдот, вміщений у календарі на 1874 рік : “В одному селі Заставнецького повіту завдали раз пан-отець при сповіді 5 раз “Отче наш” говорити.

“Мамко ж-моя”, – сказала дівка сама до себе, вийшовши надвір і запхавши палець в рот, – “Пан-отець завдали мені аж 5 отче-нашів говорити, а я лише один знаю” [1, с. 70-71].

Ще нижчий рівень знань молитов та розуміння їх значення в середовищі сільського населення Буковинських Карпат в кінці ХІХ ст. відзначив священик і етнограф з с. Плоска В. Козарищук. Так, описуючи підготовку до весілля у місцевих жителів, він зауважує, що вони були стурбовані тим, “чи не розіб’ється весілля на отчику духовному з їх отчешами”, бо гуцули на те зважають і ще чинять по-старосвітськи: “Тра старатися на калач (дар), а чей ми упросим; одно діти знають, бо двічі – чи тричі в дому Божому були, а баба учила їх напам’ять таки по-нашому, без книжки; а то знаєте, молитву зговорити – не те, що в ріжок

трубити – але крішку обдарують, одно з другого навчаться опісля; та ми не погана віра, але християнські душі” [447, с. 411].

Почасти такі ситуації склалися через застарілі стереотипи селян. Але й парафіяльне духовенство не завжди сумлінно ставилося до своїх катехитичних обов’язків, більше дбаючи про власні справи та статки, ніж про релігійне навчання парафіян. Зокрема, дописувач із с. Витилівка повідомляв в 1905 р. до газети “Руська Рада”, що заробітчанин Василь Олійник, який не умів проказати молитви “Отче наш”, мусів дати місцевому священику Василю Велигорському 4 леви, а за заповіді – 3 леви, для чого мав продати 2 пражини города. Хоча, зауважує кореспондент, “Отченашу” панотчик не навчав ані в школі, ані в церкві, але гроші брати вміє добре [103, с. 93-94]. Так само, сповіщає “Руська Рада” про факти скарг на священика Драбика у Веренчанці, який радше просидить цілу ніч за картами з панами, але не посидить і годинки з селянськими дітьми, щоб їх хоча б опитати, як вже не навчити “Отченашу” [117, с. 83].

За відсутності належного релігійного навчання в традиційному середовищі наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст., подібно як і в попередні періоди, нарівні з канонічними, церковними молитвами побутували апокрифічні, народні молитви. Румунський фольклорист А. Горovej зазначає: румуни Буковини змалку навчали дітей багатьох різних молитов, наприклад молитви до янгола-хранителя:

“Янголе, янголятку мій, / Помолись Богу за душу мою. / Молися з дня аж до ночі, / Аж до смертного часу. / А коли прийде немилосердна смерть, / З невблаганною косою, / Щоб забрати душу мою. / Нехай тоді мені буде дана / Свічечка люба в руку, / І причастя в уста, / Ладаном огорнута та воском вкрита, / До святої церкви віднесена, / І на святий хрест покладена. / Моя мама, коли я народився, / Оскільки завдяки хрестові мене зачала, / На хресті мене хрестила, / І святий хрест мене захистив, / Від нечестивого духа, / Бог є завжди зі мною, / В усі святі дні. / Три Лазареві сестри, / Одна Меліна, друга Меделіна, / Інша прекрасна Русаліна. / Вранці прокинулись, / І на поле ж бо зібрались, / На поле Салима, / Та Єрусалима, / І після того взялись, / Там собі шукати нових квіточок. / Але вони квіточок не знайшли, / Проте знайшли маленьку бджілку, / Із бджілки

зробили собі кавальчик воску, / Із цього воску зробили свічечку, / Свічечка запалилася. / Рай відкрився, / Господь переміг, / Нас в обійми пригорнув, / І з вуст вимовив: / “Хто знатиме виголосити цю молитву, / Щомісяця, щотижня, / Душенька тоді його витягне, / З усіх негараздів: / Зі злиднів, / З гріха, / Від жаб як корови, / Від павуків як хати, / Від ящірок як буки, / Від змії як смереки” [391, с. 32-33].

Дослідниками кінця ХІХ ст. зафіксовано також низку народних молитов, які побутували серед українських селян Буковини. Так, в 1875 р. Г. Купчанко у пісенному додатку до своєї праці “Деякі історико-географічні відомості про Буковину” опублікував “старовіцькі” молитви: “На морі, на камені церковця стоїть”; “На чім церковця стоїть?”; “Стоїть гора камінна”; “Був великий чоловік та зрубав велике дерево, і зробив велику церкву” [313, с. 108-110]. А ієромонах Емануїл Воробкевич записав і оприлюднив в 1898 р. “гуцульську молитву” з с. Черногузи “На морі, на морі, на білому камені, там церква поставлена” [24, с. 1].

Спів молитов та релігійних гімнів під час церковних відправ давав православним віруючим якнайширшу можливість розкрити свої почуття до Бога у поєднанні зі словом. В усі часи спів належав до найбільш виразних засобів культу. Його милозвучність повинна була впливати на прихильність божества, а гучність мала відганяти демонів [341, с. 173].

У старозавітному культурі спів так само відігравав важливу роль, будучи, з одного боку, хвалебною піснею Богу, а з іншого, мав есхатологічний знаковий характер. Однак загальноприйняту колись тезу про те, що первісна християнська еклесія перейняла спів псалмів із практики синагоги, протягом останніх двох століть вчені все більше піддають сумніву. Ймовірно, співання гімнів, славослів'я і виголосів із самого початку побутувало у ранньохристиянському богослужінні [340, с. 25, 27; 311, с. 174].

Церкви православного Сходу, подібно до християн перших віків, користувалися у відправі лише співом і не знали жодних музичних інструментів, які знайшли поширення у богослужінні латинського обряду. Стилі співу в

церквах Сходу розвинулися по-різному, залежно від культурних особливостей народу [311, с. 185].

Візантійський спів базувався на восьми церковних гласах, що походили, як вважають, із Сирії [340, с. 58; 354, с. 484]. За словами М. Кунцлера, він знає хроматичні октави, які, можливо, сягають своїми коренями античності. Співали завжди в один голос [311, с. 185].

Коли візантійське християнство поширилося на Балканах і далі на північний схід, там разом зі східним обрядом почав утверджуватися й грецький спів. Пізніше на літургійний спів православних слов'янських народів вплинуло багатоголосся, яке розвинулося протягом XVII ст. у церковній хорovій традиції України та Росії [311, с. 185].

У Православній Церкві Молдавського воєводства та Буковинській єпархії також тривалий час домінував грецький спів. Про це, наприклад, свідчили у середині XVII ст. архідиякон з Антіохії П. Алепський, на початку XVIII ст. – колишній воєвода Молдови Д. Кантемір, а в другій половині XIX ст. – російський мандрівник В. Мордвінов [176, с. 96; 115, с. 193; 325, с. 98]. І лише наприкінці 60-х рр. XIX ст., за повідомленням В. Мордвінова, на Буковині заведено партесний спів, але “почути його можна лише у кафедральному соборі в Чернівцях, і до того ж винятково у святкові дні. Співають вихованці семінарії під керівництвом священика Ісидора Воробкевича (з місцевих руських), котрий при своєму музичному таланті, розвиненому у віденській консерваторії, поєднує також рідкісне мистецтво в керуванні церковним хором. Приїжджому з Росії, не звиклому до грецького носового наспіву, надзвичайно приємно почути знову звуки стрункої церковної музики, яка нагадує спів у наших кращих вітчизняних храмах, і за таку втіху не можна не подякувати від душі о. Воробкевичу, й побажати йому подальших успіхів у прийнятій ним на себе справі співати Богу нашому розумно” [325, с. 98].

Таким чином, підсумовуючи все сказане, можна констатувати: життя православного населення Буковини в молдавський і австрійський періоди історії краю відбувалося у рамках ритуалів народної релігійності, церковних канонів і

було пронизане вірою в Божий промисел. Релігійна побожність місцевих жителів наглядно проявлялася через молитву, молитовну жестикуляцію та церковний спів. У повсякденній практиці широкого віруючого загалу релігійність ґрунтувалася на принципах взаємного служіння: щира молитва і жертва Богу – в обмін на його милість. Тільки в середовищі насельників монастирів домінував принцип безумовної любові до Господа та віра в його пізнання завдяки містичній молитві. По мірі поширення в народі духовної просвіти та грамотності, подібні погляди на сенс молитви також починають проникати до народного середовища.

Крім молитви, в публічній, церковній відправі для більшої піднесеності почуттів до Бога здавна використовували спів. Тривалий час у церковному богослужінні середньовічної Молдавії та австрійської Буковини домінував грецький наспів, а поширений на території України й Росії партесний спів проникав у кафедральне богослужіння краю лише в останній чверті XIX ст., завдяки культурно-релігійним впливам Російської імперії.

5.3. Народна релігійність

У Молдавському воєводстві та австрійській Буковині, подібно до інших земель православного Сходу, дух християнського релігійного благочестя, що зримо проявлявся у вшануванні ікон, літургії, молитві, церковних обрядах та суворих постах, у повсякденній практиці традиційного загалу часто набував виразних рис своєрідного народного християнства, яке інколи переростало у релігійну забобонність. З огляду на це, богословські та есхатологічні уявлення про залежність людської долі та долі Всесвіту від промислу Божого, сформульовані у Святому Письмі та творах східних Учителів і Отців Церкви, циркулювали, головним чином, у досить вузькому колі носіїв писемної культури. Ці носії відзначалися усвідомленням існування у взаєминах людини й Бога причинно-наслідкових зв'язків як результатів певної дії. В народному середовищі з його усною традицією домінував міфологічний тип мислення, просякнутий синкретичними елементами, які зберігалися в буковинському селі протягом багатьох століть.

Виходячи з теологічних та есхатологічних уявлень щодо швидкоплинності світу і людського життя, молдавські літописці XV – XVIII ст. говорять про земне життя людини як про ланцюг випробувань в очікуванні блаженства, що завдяки спасительній жертві Христа настане після апокаліпсису. В кризові часи це уявлення перетворювалося на колективний страх перед знаменнями, що, на думку тогочасних книжників, віщували про наближення судного дня, якому передувало встановлення царства антихриста. Відображаючи поширені в епоху середньовіччя апокаліптичні настрої, автор слов'яно-молдавського літопису 1359 – 1512 рр. про це писав так: “В лето 7020 месяца априлия 3 оставиль Баязить царство свое богомерзкому своему сыну Сейлиму. И в льто при благочьстиваваго Иоанна Богдана воеводъ бысть морь и сьмрътономие велие и о вьсе нестроение въ земли Молдавской Божиимъ попущениемъ ово сьмрътия, ово же гладем, ино же чьстаа събирания въ войсках, яко многымъ глаголати, еже

бытии сицевыя зли вещь ради настати злочестиваго царь, яко же пишется о антихристь” [149, с. 61].

Отже, страх перед покаранням, розплатою за гріхи був зумовлений релігією і, відповідно, виявлявся у релігійних категоріях. Усі нещастя – хвороби, голод, військові нашествия – сприймалися як виявлення Божого гніву. Звідси, природною реакцією в усіх прошарках населення були пошуки захисту у небесного Владика. Панувало тверде переконання у тому, що Бог стане на бік правди, захистить слабкого. Ось як повідомляє автор Бистрицького літопису про невдалу каральну експедицію угорського короля Матяша Корвина взимку 1467 – 1468 рр. проти молдавського воєводи Штефана Великого та про поранення короля в битві при Байї: “И краль тогда устрьлен бисть на рати. И тако възвратишяся посрамлени иньм путем кратким; и не бысть яко же они мньху, ну бысть яко же бь вошь Божия, отьца вьседрьжитель понеже глаголет: “Да не хвалится премудрий прьмудростия своеу и да не хвалится силний силоу своеу, да не хвалится багатий богатством своим”. И инде бо глаголет: “Како силнии падоша, а немощни прьпоасануся силоу, тако да разумьем яко браннь ни от кого възможна, ну от Господа Бога силь” [149, с. 26].

Загалом для середньовічного суспільства, в тому числі й для жителів Молдавської землі, була характерна велика загальна готовність до насильства, адже війна тоді сприймалася як звичайне явище. Правителі Молдови потребували постійного ідеологічного підґрунтя у вигляді божественної санкції на ведення війни проти зовнішніх ворогів країни, а перемогу над ними розглядали як Господню помсту агресору.

Так, у Бистрицькому літописі з приводу розгрому загонами Штефана Великого польського війська Яна Ольбрахта в Козминському лісі восени 1497 р. зазначено: “И уадриша на них у четверток мьсяца охтябриа 26, и милостия Божиая и молитвами прьчистия Богоматере и молением святаго и сланного великомученика и мироточиваго Дмитрия възможе господинь Стефан воевода тогда, и разбишя их, и тако погнашя их пряз Буковину Козминова, убиваящи и сякущи” [149, с. 32]. Характерно, що на знак особливої вдячності

великомученику Дмитрію Солунському, який з'явився молдавському воєводі у видінні напередодні битви, Штефан звелів спорудити в Сучаві Свято-Дмитрівську церкву [272, с. 54; 384, с. 56].

Так само бачить Божий промисел у перемозі господаря Штефана Молодого (Штефеніце) над татарами “въ Чюхрь” в 1518 р. літописець Макарій, резюмуючи своє оповідання про цю подію словами: “Слава Господу Богу нашему Ісусу Христу, възмъздившому так тогда врагом нашим” [149, с. 77]. Представник молдавського боярства М. Костін теж висловлює у своєму літописному творі переконання: “Сам Бог оберігає православних у війні, через це й нам допоміг” [272, с. 225].

Тому образи Спаса та його святих воїнів – св. Георгія і св. Дмитрія були найпоширенішими зображеннями на бойових прапорах господарів, а у бій молдавські вояки йшли з ім'ям Христа на вустах. Зокрема, турецький мандрівник середини XVII ст. Е. Челебі свідчить, що молдавани атакували османське військо з вигуками “Ісус! Ісус!” [165, с. 166].

Віруюча людина, будь то воєвода чи простий смертний, за переконанням літописців, шанує церкву, дотримується релігійних свят, постів та обітниць. За повідомленням літописця Євфимія, подібні якості в перші роки правління були притаманні господарю Штефану Рарешу. На відміну від свого брата-потурнака Ілляша, він був “испрѣва благъ явльше ся, и боголюбивъ, и укротъвая вьсѣх, и цркъвами прилежа, и христианствъвнѣйший бывааше” [149, с. 99].

Так само, як благочестивого і побожного правителя, характеризує літописець Євфимій одного із наступників Штефана Рареша на престолі в Сучаві Олександра Лепушняну (1552 – 1561 рр.). Він свідчить, що цей воєвода “миръ Божий вьсѣх прѣимъаше, цркъви Молдавскыя земль и чьстныя монастыря вься повьсуду велицѣй чьсти сподоби, и бѣ прочее воєвода свѣтло празднуу и веселься душеу и благодаръ Бога, сьтворшаго ему таковаа и толика блага” [149, с. 102]. А хроніст Г. Уреке до сказаного додає, що, будучи вже важко хворим, Олександр Лепушняну виказав боярам свою передсмертну волю постригти його в ченці [272, с. 100].

Як видно з літописних творів, у ті часи для населення Молдавського воєводства була характерна беззастережна віра в різноманітні чудеса, відзнаки та прикмети, що сприймалися як своєрідне божественне попередження про грядущі нещастя та війни. Так, за свідченням літописця І. Некулче, року “7180 [1672 р. – М.Ч.] сталося велике диво в Хотині, у маленькій церкві під фортецею. Почала плакати ікона Пречистої Діви, що побачили всі люди (...). І падали сльози в чашу, яка була покладена під образом” [272, с. 286]. “У дні воєводи Дуки, – сповіщає той самий хроніст, – було три великих знаки. Показалася на небі зірка з хвостом, яку було видно декілька днів. З’їв вовк людей. І був великий землетрус, через який також впала велика вежа в Сучавській фортеці” [272, с. 307]. А під 1699 р. Некулче занотував, що тоді трапилося “сонячне затемнення, у вівторок, 12 вересня – бо не було видно жодної людини” [272, с. 341].

На жаль, більш докладних відомостей про народну релігійність у молдавських літописців немає. Прогалини в цьому питанні допомагають заповнити свідчення окремих іноземців, які відвідували край в якості посланців або вояків. Зокрема, шведський офіцер німець Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель засвідчує, що в Молдавії на початку XVIII ст. “знання звичайних людей про свою віру обмежується лише тим, що вони були хрещені, що існує свята Трійця, янголи та сатана і що існує вічне життя. Про слово Боже, як і про Біблію їм нічого не відомо, бо вони лише знають її читати, а більшість з них навіть не вміють писати” [178, с. 352].

На відміну від допитливого чужинця колишній молдавський воєвода Д. Кантемір обмежився в 1716 р. лише констатацією факту: “Простий народ в Молдові, подібно як і в багатьох інших країнах, ще не просвітлений світлом знання схильний до забобонів і ще не очистився цілком від старої скверни” [115, с. 173].

Отже, як можна судити з наявних матеріалів XV – XVIII ст., в традиційній культурі православного населення північних волостей Молдавського воєводства офіційні релігійні догмати православ’я тісно переплелися зі старими забобонними практиками (різноманітними віруваннями, повір’ями, прикметами)

і переважно в такому вигляді утвердилися у повсякденному житті віруючих. І хоча в середовищі освічених верств населення більше домінував канон, а в широкому народному загалі – традиція, всі православні жителі князівства, від воєводи і до його підданих, в кінцевому рахунку були релігійними людьми. Їхня віра проявлялася у всяку мить життя, часто виявляючись у спонтанній та, можливо, іноді наївній молитві до Бога, а також у різноманітних пожертвуваннях на користь церкви.

Особливо відзначилися в XV – XVIII ст. своєю донаторською та ктиторською діяльністю молдавські воєводи та знать. Маючи відповідні матеріальні ресурси і прагнучи отримати прощення гріхів та спасіння душі, вони опікувалися будівництвом та прикрашенням церков і монастирів [512, с. 78-79; 493, с. 70-73]. Хроністи вважали таку жертвність найбільшим проявом благочестя. Наприклад, хроніст І. Некулче писав про воєводу Штефана Великого, який мав правило всякий раз зводити нову церкву після чергової військової перемоги: “І так переказується від людей давніх і старих, що скільки війн провів, стільки церков та монастирів побудував” [253, с. 7].

Такі щедрі пожертви церквам та монастирям задля забезпечення їх довговічності і непорушності було прийнято скріплювати відповідними дарчими грамотами, наприкінці яких вміщувалася традиційна сакральна формула прокляття/закляття, котра вказувала потенційному порушнику на форми покарання в земному й потойбічному світі. Типовим зразком подібного документа може служити грамота воєводи Штефана Молодого від 30 червня 1522 р. про надання єпископству в Радівцях пасіки “на верх Красной на имь Хрузка”, яка закінчується закличенням: “А кто съ покусит разрушити наше дааніє, таковіи да ест от створшаго нибо и земль и от свѣтых верховних апостоль и от свѣтых кд пророк божіи и от вьсѣх иже богу оугодивших и да ест подобен Іудь и проклятому Аріє и Іудеие иже възпиша на господа Ісуса Христа, кровь его на ных и на чьдѣхъ их иже ест” [201, с. 24-25]. Дієвість цієї формули вербальної магії засновувалася на уявленні про силу словесного закличення в певний “сакральний” час. За твердженням румунських дослідників Л. Бакуменко та Р.

Пирнеу, прокляття, вміщене наприкінці дарчих грамот, включає тісно поєднані між собою умову і наслідок, що з неї виходить: хто порушить дарування, той буде покараний. А виконавцями покарання в формулі закліття покликані стати Бог, Богородиця та святі, які могли здійснити прокляття [438, с. 7-8]. Проклятих же порушників очікувала доля єретиків, перелічених в кінці тексту грамот.

В уявленнях тієї доби зазіхнути на добро Божих святинь, осквернити їх, вважалося великим гріхом, за який рано чи пізно Господь відплатить винуватцю. Так, за словами молдавського літописця Г. Уреке, кара чекала на господаря Деспота Геракліта, який розграбував церкви і з церковного срібла зробив гроші [272, с. 89]. Інший хроніст І. Некулче повідомляє, що “воєвода Василе (Лупу. – М. Ч.), невдовзі перед закінченням терміну свого правління, згрішив перед Богом, і втративши розум через власну жадібність, зруйнував монастир Путна, сподіваючись відшукати гроші, але не знайшов. І взявся його відбудовувати як був, але не допоміг йому Бог. Бо почав будувати та дійшов до вікон – і забрав Бог його володарювання, оскільки повстав логофет Георге Штефан з військом і скинув його з престолу” [272, с. 274]. Літописець М. Костін з осудом описує захоплення в 1653 р. козаками Тимоша Хмельницького монастиря Драгомирна, “в якому вони повели себе не як християни, а були схожі більше на поганів”, пограбувавши обитель та поглумившись з боярських і купецьких доньок та дружин, які там сховалися. Відплата за таке святотатство, як свідчить хроніст, не забарилася: Тиміш загинув під Сучавою від поранення в ногу, внаслідок “антонового вогню” [184, с. 140, 143].

Характерно, що офіційне молдавське законодавство було досить жорстким щодо святотатців. Зокрема, “Румунська книга настанов” (1646 р.) приписувала карати лютою смертю кожну людину, яка вчинить святотатство [181, с. 136]. Колишній воєвода Д. Кантемір писав в 1716 р., що в Молдавській землі святотатців, зазвичай, спалюють [115, с. 126].

Тим не менше, навіть з переходом північної частини Молдавського воєводства – Буковини – під владу австрійських Габсбургів у краї й надалі продовжували траплятися випадки обкрадання церков [93, арк. 1-13]. Приміром,

в 1798 р. парох Миколай Тарнавецький доносив про факт крадіжки культових речей з церкви с. Киселів [91, арк. 3]. Рік по тому було обкрадено церкву св. Параскеви “на Чернівецькому торзі” [92, арк. 1].

Загроза кари за святотатство в земному житті чи в потойбічному світі не спиняли злочинців. І це при тому, що в народному середовищі з метою запобігання крадіжок з церков, як свідчить автор анонімного опису “Буковина на початку 1801 р. за алфавітним порядком”, поширювалося багато чудесних історій “проти тих, які йшли красти, ніби їм щось бачилося і чулося в той час. В цьому розумінні злодій, або той, хто мав схильність до злочину, розглядався як такий, в якого вселився чорт” [199, с. 5].

Говорячи про релігійність православних жителів Буковини, румунський письменник кінця XVIII – початку XIX ст., трансильванець І. Будаї-Деляну стверджував: “Молдавани є всі греко-неунійної релігії, котрій вони дуже суворо слідуєть, але їхні релігійні забобони далеко не такі великі і різномірні як римокатолицькі” [170, с. 387].

Церковна іконографія давала зворушливі уроки релігії на візуальному рівні, але без належного тлумачення і повчання з боку духовенства, котре часто також було мало обізнаним в теології, ширила в народі спрощений образ Бога і святих, на що ще наприкінці XVIII ст. звернув увагу австрійський професор-натураліст Б. Гаке під час відвідин Путнянського монастиря [244, с. 96-97].

Етнографи XIX – початку XX ст. одностайно засвідчують побожність буковинських селян – русинів (українців) та румунів, але через брак освіти в народному середовищі ця релігійність іноді тісно перепліталася із забобонністю. Наприклад, С. Ф. Маріан та І. Сбієра констатують наявність подібних поглядів у буковинських румунів, зауважуючи, що їхня “релігійність та віра у Божий промисел межує з фанатизмом; звідси їхній вислів: “Що мені призначено, того не минути”. Дослідники зауважують, що “румуні чітко тримаються батьківської віри та стародавніх звичаїв” [359, с. 192]. У схожих рисах описував на початку XX ст. релігійність українців Буковини Д. Дан, констатуючи, що “русин, будучи фаталістом, відносив все що відбувається до волі Божої” [373, с. 15].

Як і в попередні періоди, протягом ХІХ – початку ХХ ст. уявлення сільських жителів Буковини про Бога і святих не відзначалися складністю теологічних сентенцій. За словами Р. Ф. Кайндля та О. Манастирського, “для буковинського русина “Святий Бог” – “вічний отець”. До нього він звертається, коли блискає і гримить: “Най Бог рятує весь віруючий світ і нас грішних”; перед ним він найчастіше клянеться, і ця клятва є найбільшою. До поклоніння Богу-Отцю приєднується вшанування Ісуса Христа, Святого Духа та Матері Божої, а також відзначення християнських свят та днів пам’яті святих” [403, с. 15]. Е. Фішер до сказаного додає: русинський селянин, “який перебував в той час на порівняно низькому рівні розвитку, уявляв собі Бога як всемогутню істоту (...), яка все бачить, все чує. З його силою та могутністю не може зрівнятися ніщо на Землі. Поняття про Бога матері прищеплюють дітям змалку, звертаючи їхню увагу на хатні образи. Загалом він уявляється селянам дуже спрощено як людина з притаманними їй органами чуття. Небо, де сидить триєдиний Бог, сільський житель уявляв собі першоджерелом світла і справедливості. Воно, як і рай, куди потраплять усі праведники і віруючі, знаходиться над зірками. Пекло, що міститься під землею, є пристанищем сатани та решти чортів, які мучать тут грішників, якими в традиційному середовищі вважаються не лише лихі люди, зокрема злодії, вбивці, клятвопорушники, лихварі, порушники посту, але й ті, хто не дотримувався традиційних звичаїв” [379, с. 117-118].

Румунський селянин, як засвідчує Е. Фішер, в своїх уявленнях про віру мало чим відрізнявся від свого єдиновірця-українця. Він “уявляв Бога, який є найвищою істотою, таким як подає йому його релігія, але у більш доступному для розумового осягнення вигляді. Всемогутній Бог бачився в селянському середовищі старим поважним чоловіком, бачити і молитися якому селяни вважали найвищою нагородою для праведників у раю – чудовому саду, де живуть всі святі й праведники і де немає клопотів та роботи. Порушники релігійних норм – грішники не могли туди потрапити. В уявленнях сільських жителів до їх числа зараховувалися не лише порушники релігійних та моральних

заборон, але й ті, хто порушував певні давні обряди, які не мали стосунку до Християнської Церкви.

На грішників чекає пекло – темне місце під землею, де всі грішники смажаться в гарячій смолі. У пеклі перебуває чорт” [379, с. 69].

До найтяжчих гріхів, за які погрожувалися пекельні муки, народ зараховував профанацію хреста, крадіжку з церкви, вбивство священника, батьків, вагітної жінки, ненародженої дитини [402, с. 80-81; 373, с. 36]. Важким гріхом було також самогубство, оскільки самогубцеві чорт нашіптує на вухо свій зловісний план, тому й забирає його душу до себе [402, с. 81].

Поширення наприкінці XIX ст. в традиційному середовищі просвіти поглиблювало знання народу про свою православну релігію, але водночас туди стали просякати різні нігілістичні ідеї, які сприяли появі релігійної індиферентності, що дуже турбувало духовенство краю. Зокрема, парох в гірському селі Плоска В. Козарищук в 1894 р. писав: “Сучасне покоління відзначається загалом не лише особливою релігійною байдужістю, але й суворим звичаєм легковажності. Наш гірський народ – то ще пів біди-лиха; у нього є власні недоліки і свій образ думок просякнутий забобонними думками, але прадідівська церква все таки ще у нього святість” [119, с. 622].

З метою покращення ситуації щодо релігійного навчання православного населення Буковини консисторія вживала певних заходів, закликаючи парафіяльних священників ретельніше ставитися до цього питання. Так, у плані церковної науки в школах краю, затвердженому циркуляром консисторії в 1897 р., вказувалося, що завдання духівника-катехита є подвійним: навчати і виховувати. А саме – вчити правд божественних та провадити релігійне виховання; пробуджувати благоговіння і страх перед Богом, усвідомлення релігії не лише розумом, але й серцем [229, с. 53-54].

Таким чином, узагальнюючи все сказане, можна констатувати: населення північних волостей Молдови й австрійської Буковини здавна відзначалося релігійністю та вірою у Божий промисел. Однак благочестя освічених людей певною мірою відрізнялося від релігійності неосвіченого народного загалу,

побожність якого була дещо наївною і, крім постулатів канонічного православ'я, включала давні звичаї, наповнені реліктами різних вірувань та забобонів, котрі традиційна свідомість теж розглядала як християнські. Широкі верстви віруючого народу ставилися до Бога з благоговінням не так з усвідомленої любові до нього, як зі страху перед його карою і грядущим судом в час апокаліпсису, ознаки наближення якого з жахом вбачали у природних катаклізмах, пошестях, війнах. З іншого боку, для всіх прошарків населення було характерним відчуття колективної надії на спасіння душі, якого сподівалися досягти завдяки жертвам на церкву, праведному життю та вірі в Бога. Що ж до щирої, безкорисливої любові до Господа, то вона увійшла в свідомість і серця віруючих лише з поширенням в традиційному середовищі систематичного релігійного навчання та грамотності, одночасно вплинувши на формування нових ідеалів і світоглядних пріоритетів духовності.

5.4. Формування культу крайового патрона. Прощі до святих реліквій

З часів Середньовіччя у повсякденну релігійну практику увійшов звичай звернення віруючих по допомогу до реліквій святих, культ яких зародився на Сході. Контакт з мощами святого частково ритуалізувався та був власною імпровізацією віруючої людини. Окрім загальноєвропейських для всього східнохристиянського світу паломницьких центрів, в окремих православних землях з кінця VIII – IX ст. почали з'являтися регіональні місця поклоніння реліквіям локальних святих, котрі притягували тисячі прочан, що сподівалися на чудесну допомогу.

У середньовічній Молдові особливого сакрального значення набули реліквії святого великомученика Іоана Нового, день пам'яті якого припадав на 2 червня (за старим стилем). З XV ст. його мощі зберігалися в Сучаві, через що святого, зазвичай, іменували Іоаном Сучавським. Поступово тут склався локальний культ цього святого, який з часом став духовним покровителем Молдавської землі, а пізніше й австрійської Буковини [476, с. 46-47].

У “Житті Іоана Нового”, складеному в першій половині XV ст. у монастирі Нямц ієромонахами-книжниками Григорієм (якого деякі дослідники ототожнюють з Григорієм Цамблаком) та Гавриїлом Уріком, розповідається, що Іоан народився близько 1300 року в благочестивій християнській сім'ї купців у Трапезунді (тепер – у Туреччині) [331, с. 95; 481, с. 128; 414, с. 418].

Принагідно варто відзначити: місто Трапезунд було тоді столицею Трапезундської імперії – держави, яка існувала у 1204 – 1461 рр. в області Понта (Північно-Східна Анатолія) на території колишньої візантійської фемі Халдія. Правила там нащадки відомої візантійської династії Комнінів, які у Трапезунді іменували себе Великі Комніни. Значну роль в історичній долі Трапезундської імперії зіграло її географічне розташування. Не відзначаючись особливим багатством сировинних ресурсів, імперія Великих Комнінів жила з торгівлі, адже саме на її території перетиналися найважливіші магістралі економічних зв'язків,

що охоплювали північне узбережжя Чорного моря, широкий близькосхідний регіон, західновізантійські землі та Північне Середземномор'я. Зокрема, через Трапезунд здійснювався торговий обмін між Малою Азією та північними землями – Кримом, Золотою Ордою і Руссю. Саме торгівельні операції давали значну частину засобів до існування приватним особам та імператорській владі.

Як видно із житія, Іоан, подібно до своїх батьків і більшості співгромадян, теж займався торгівлею. Відомо, що він здійснював торгівельні операції з м. Маурокастро, або Аспрокастроном (Білгородом) та іншими містами Північного Причорномор'я, що перебували тоді під владою татар [331, с. 95; 481, с. 128; 414, с. 418; 376, с. 131]. Молдавський дослідник Л. Полевой зауважує: серед жителів Аспрокастроу у джерелах 60-х рр. XIV ст. згадано кілька купців з Малої Азії, в числі яких були також Іоанніс з Трапезунда та Іоан – з Ерзерума [332, с. 68]. Збіг в іменах та місці походження дає підстави для ототожнення трапезундського негоціанта Іоанніса з благочестивим купцем Іоаном, котрий у 1360 р. (а не у 1330 р., як зазначено у низці наукових праць) направився на італійському кораблі з товарами до Білгорода, а прибувши, був оскаржений капітаном-католиком (генуезьцем) перед татарським правителем міста та не побажавши зректися православ'я і стати язичником-вогнепоклонником, прийняв там мученицьку смерть [331, с. 95; 481, с. 129].

Невдовзі після загибелі Іоана, на місці, де його мучили та вбили татари, почали з'являтися чудеса. Християни Аспрокастроу поховали останки Іоана в одній із церков міста. Вони там знаходилися більше сорока років, поки у 1402 р. (а не 1415 р.), “на другий рік свого правління” [272, с. 31], молдавський воєвода Олександр Добрий не звелів, за порадою митрополита Сучавського і Молдавського Йосифа (Мушата), перенести мощі Іоана до столичної Сучави, де їх помістили у митрополичій церкві св. Георгія в Мірауцах [272, с. 31; 376, с. 146; 398, с. 253-254]. Найбільш раннє зображення церемонії перенесення святих реліквій до Сучави та житія св. Іоана Нового міститься на фресках церкви св. Георгія у монастирі Воронець, виконаних у 1547 р. майстрами-іконописцями під керівництвом Марка Пристава [382, с. 99; 414, с. 472; 381, с. 421]. На стінописі із

зображенням перенесення мощів святого великомученика вміщено напис про те, що ця подія відбулася “у дні благочестивого і христоролюбивого Іоана Олександра воєводи і господині його Анни, і єпископа Йосифа” [376, с. 200]. Румунський дослідник В. Демчук зазначає: під княгинею Анною слід розуміти другу дружину воєводи Олександра, яка померла 14 квітня 1415 р., а не Анну Рингаллу – сестру Великого литовського князя Вітовта, на якій господар одружився опісля [376, с. 200]. Таким чином, якщо на фресці зображено саме цю Анну, названу в документах Някшею, то церемонія перенесення реліквій відбулася все ж 1402 року, а не 1415-го, як стверджують Флорін Грігореску та інші румунські дослідники, що посилаються на свідчення інтерполятора хроніки Г. Уреке Аксінте Урікару [376, с. 144-145, 200; 394, с. 63].

У 1589 р. молдавський воєвода Петру Шкіопу (Кульгавий), котрий перекрив митрополічу церкву св. Георгія (зведену ще у 1522 р.) та збудував біля неї муровану дзвіницю, також “приведе, – як зазначено у Сучавській настінній хроніці (1574 – 1590 рр.), – и святого Іоанна у митрополіу” [149, с. 139].

Мощі св. Іоана Нового зберігалися у Сучавській митрополії до 1686 року, що засвідчено окремими іноземними мандрівниками. Вони також зауважують, що під час Русалій для його вшанування там збиралися тисячі віруючих. Зокрема, один невідомий католик-італієць, котрий у 1606 р. їхав через Сучаву, констатував, що у цьому місті було 24 православні церкви та монастирі. “У одній із цих церков, яка є дуже гарна як всередині, так і зовні, знаходиться срібна рака святого Іоана монаха мученика, дуже шанована місцевими православними, до якого з початком Русалій на святкування сходиться багато людей” [174, с. 346]. Католицький місіонер Паоло Боніч, котрий мешкав дев’ять років у Сучаві, теж засвідчував у 1632 р., що в цьому місті знаходиться “православна архієпископія землі, яка називається митрополією, де знаходяться святі реліквії одного мученика” [175, с. 24]. Мандрівник В. Гагара, котрий подорожував Молдовою у 1637 – 1638 рр., так само констатував, що у Молдавській митрополії в Сучаві “зберігаються мощі святого мученика Христового, Іоана Нового” [175, с. 148]. Апостольський візитатор Пьетро Бакшич, розповідаючи у 1541 р. про Сучаву,

значає: “У монастирі з церквою присвяченій святому монаху Іоану, моці котрого колись переніс Олександр Добрий і, як кажуть, його тіло знаходиться у цьому монастирі” [175, с. 239]. Ніколо Барсі у 1632 р. також бачив у монастирській церкві в Сучаві “голову одного святого, що називається святий Іоан Новий (...). День цього святого відзначається на Русалії, коли окрім того збирається дуже багатий ярмарок, який триває вісім днів (...) прибуває і воєвода з цілим двором, заледве не 2000 чоловік, всі кінні” [175, с. 77]. Архидиякон Павло Алепський, котрий мандрував разом з Антіохійським патріархом Макарієм через Молдову у 1652 – 1654 рр., згадуючи про святкування дня св. Іоана Сучавського під час Русалій, зауважував: “Про мученика св. Іоана Нового нам розповідали, що він був закатований у Трапезунді більше, ніж століття тому. Молдавський воєвода направив послів та завдяки хитрощам зміг повернути його моці до їхньої країни (...). Карета воєводи, на якій були привезені моці цього святого, зупинилася в Сучаві. Там був побудований монастир та церква у фортеці, і поклали там святого, щоб був там вічно. Увесь народ цієї країни вірить в цього святого; на храмове свято, яке святкується у четвер після Русаліїв, сюди сходяться люди зі всієї країни, і навіть з інших земель” [176, с. 89].

У 1686 р., як згадує молдавський літописець І. Некулче, польський король Ян Собеський взяв митрополита Досифея з Яс разом з усіма облаченнями та скарбами митрополії. “Взяв також моці святого Іоана Нового з Сучави, які колись приніс з Турецької землі воєвода Олександр Добрий, і з’єднав з митрополитом Досифеєм у Польщі, в одному місті короля Собеського, а саме у Жовкві, де вони знаходяться до наших днів, а Досифей там помер” [253, с. 97]. Інший молдавський хроніст Ніколає Мусте змальовує цю подію більш докладно. Він констатує: “Коли король повертався через Яси, пішов з королем і отець митрополит Досифей, і взяв моці святого мученика Іоана Нового, які колись приніс до країни у фортецю Сучава воєвода Олександр Добрий, і переніс до себе у Польську землю, разом з багатьма скарбами, якими обдарували цього святого православні господарі та архієреї землі; там вони залишаються й дотепер” [196, с. 86].

У XVIII ст. молдавські воєводи неодноразово порушували питання про повернення мощів св. вмч. Іоана Нового з Жовкви до Сучави. Однак ці заходи не мали результатів [394, с. 124-125; 376, с. 165-166]. Після приєднання буковинського краю до імперії Габсбургів у 1781 та в квітні 1783 рр. Радівецький єпископ Досифей Хереску направив до Надвірної військової ради у Відні клопотання про повернення мощів святого на Буковину [520, с. 113].

Проте прохання владики було задоволено цісарем Йосифом II лише після відвідин імператором 16 червня 1783 р. Сучавського монастиря. Незабаром галицький намісник отримав відповідний наказ із Відня про термінову передачу святих мощів представникам Радівецького єпископа [476, с. 46].

30 червня (за новим стилем) за мощами до Жовкви прибули виряджені владикою Досифеєм архімандрит Мелетій та ієромонах Йосиф, ігумен Путни. Щоби запобігти можливим заворушенням серед віруючих в Галичині, австрійські власті виділили два регіменти солдат для підтримання порядку. Вночі австрійські військові підрозділи оточили василіанський монастир у Жовкві, і в присутності офіційних осіб тамтешні ченці передали мощі архімандриту Мелетію. Опівночі кортеж з мощами відбув із монастиря і попрямував за маршрутом: Львів – Товмач – Галич – Станіслав – Коломия – Заболотів – Снятин. На галицько-буковинському кордоні з боку с. Орошани мощі зустрічали Радівецький єпископ Досифей з 204-ма священиками та велике число віруючих. З прибуттям св. мощів було відправлено велику літію, після чого на знак радості влаштували святковий салют з гармат. 10 липня величава процесія дісталася Лужан. До ранку наступного дня мощі були поміщені у місцевій церкві Вознесіння Господнього. 11 липня, перейшовши р. Прут убрід навпроти села Біла, процесія з мощами прибула до Чернівців. Тут мощі святого помістили у церкві Св. Трійці, яка правила тоді за православну катедру. Під час перебування мощів у цьому храмі там відправлялися щоденні богослужіння. 19 вересня 1783 р. у супроводі велелюдної процесії мощі відбули з Чернівців до Сучави. Спершу їх занесли до церкви Успення Пресвятої Богородиці в Іцканах, де вони знаходилися до свята Воздвиження Чесного Хреста. 25 вересня єпископ Досифей

разом з численним духовенством та віруючими доправив мощі до церкви митрополії. З цього часу св. вмч. Іоан Новий був проголошений патроном Буковини [74 , арк. 1; 520, с. 113-115; 394, с. 127; 476, с. 46-47].

У 1786 р. купець Хаджі Іванчю з Ботошан подарував для мощів святого дерев'яну раку. Про це поінформував Буковинську консисторію сучавський священник Мисаїл [74 , арк. 19, 26].

Австрійський цісар Франц І, котрий у 1817 р. відвідав Сучаву і бачив мощі святого, зазначав у своєму щоденнику, що в оточеній муром православної церкві “є мистецьки розмальований і позолочений трон з колонами, всередині якого лежить під стіною у срібному саркофазі святий Іоан (...). Він прибраний у розписану тканину і обкладений золотом. Його голова, коли вона відкрита, цілком чорна. Народ виявляє багато пошани до нього. На срібному саркофазі, як і на образах на стіні, зображено його історію, муки та смерть. Цього святого цілий деньносять в процесії” [200, с. 471].

У 1870 р. дерев'яний балдахін над святими мощами був оновлений ворніком Йордакі Чолаком з Ботошан. Кам'яний балдахін, який зберігся донині, зробив австрійський архітектор Карл Адам Ромшторфер [394, с. 128].

З кінця ХІХ ст. до мощів святого великомученика Іоана Нового в Сучаву почали організовуватися масові прощі. Ініціатором таких організованих масових прощ жителів Буковини до святих мощів став священник (парох) з с. Давидешти (нинішнє с. Давидівці) Кіцманського протоієрейства отець Василій Нікітович. 16 (28) січня 1889 р. він звернувся з листом до Буковинської консисторії, у якому повідомляв вищій духовний орган краю про те, що значне число парафіян релігійної громади Давидешти, а також жителі населених пунктів Іванківці, Гаврилівці (Гаврилешти), Шишківці, Ставчани, Кіцмань та Витилівка з побожності вирішили здійснити “под предводительством Его преподобия в день Праздника святого великомученика Іоанна Новаго 2(14) Іуныя церковное путешествие кь Сучаве, где въ церкве ветхой митрополии находятся честныи мощі святого иже есть защитникомь краевымь и предь престоломь Божиимь молится изрядно о благополучии и щасливости всехъ жителей Буковины”. До

листа о. В. Нікітович доклав розроблену ним програму подорожі з Давидівців до Сучави й назад та просив Консисторію “о уделеніе архипастерского благословенія къ сему спасительному и душеполезному намеренію”.

30 березня (11 квітня) 1889 р. на засіданні консисторії митрополит Буковини і Далмації Сильвестр Морарю-Андрієвич дав своє архіпастирське благословення на цю подорож, затвердивши програму масової прощі. У виданому ним циркулярі від 3 (15) квітня того ж року з цього приводу зазначалося: “Сообщая сіе честному духовенству и побожнімъ христианамъ всякого стану нашей богослассаемой Епархии и желая яко сіе начатіе регулярного поклонного путешествованія къ всечестнымъ мощамъ святаго Великомученика Іоанна Новаго изъ Сучавы, который ради спасительной веры нашей православной церкви терпелъ жестокия муки и страшную смерть, переносяй благословенный плоды для укрепления нашихъ христіанъ въ вере и набожности христіанской, будетъ во ободреніе нашимъ христіанамъ й изъ прочь сторонъ края запрашаемъ изрядно честныхъ душепастырей и христіанъ изъ тихъ громадъ приходскихъ, которыми побожныи пилигримы (поклонники) переходити и въ которыхъ переночувати будутъ, да встречать ихъ со евангельскою любовію й уделять имъ возможную помощь. Совокупно запрашаемъ и всечесныхъ урядовъ публичныхъ, да благоизволятъ уделити сему поклонному путешествованію оборону публичной безпечности”. Тоді ж о. В. Нікітович сповістив усіх зацікавлених у подорожі осіб, що 2 (14) червня він має намір разом з деякими благочестивими віруючими з Давидівців “устроити путешествованіе къ мощамъ св. мученика Іоанна Нового въ Сучаве”, закликаючи всіх бажаючих “къ соучастию въ сёмъ богоугодномъ путешествіи”. Мета запланованої подорожі полягала, за його словами, у “поклоненіи святымъ мощамъ и полученіи утешенія и прощенія всехъ грехов” [101, с. 60-61].

30 травня (11 червня) 1889 року кілька сот прочан, що зібралися вдосвіта у парафіяльній церкві с. Давидівці, після відправлення божественної літургії і по молитві за успішну подорож, о 6-й годині ранку, з процесійним хрестом та двома

хоругвами під проводом священика В. Нікітовича вирушили на прощу до Сучави [151, с. 93].

Зі співом тропаря на честь св. вмч. Іоана Нового процесія прочан через поселення Суховерхів, Кіцмань та Лашківку дісталася Мамаївців. Тут до прочан приєдналася друга багаточисленна процесія прочан з Черемоського округу, яку очолювали священики Олександр Манастирський, Ілля Масекевич та Теофіл Драчинський. Коли о 12-й годині прочани прибули до м. Чернівців їх уже налічувалося близько кількох тисяч чоловік. У кафедральній церкві Зішестя Святого Духа “после отпенія славословія” прочани одержали архієрейське благословіння від митрополита Сильвестра, “дабы досягли святого места в здравіи и мире”. Потім перед паломниками з напутнім словом виступив керівник подорожування о. В. Нікітович. У своєму виступі він відзначив: “Больше як сто леть прошло съ того времени, якъ верные изъ различныхъ сторон, безъ различія стану, века, маетка, безъ взгляда на ихъ народность туда спешать, просити св. мученика Іоанна Новаго о его помощи. Здоровыми и веселыми вертають они домой, благодарять святого мученика за его помощ и прославляють Отца Небесного. Так надеемся и мы, возлюбленные во Христе братья и сестры, быти учасниками чудесной помощи святого мученика Іоанна Сучавского и по сей причине собрались мы сегодня тут, чтобы путешествовать къ святому месту, въ Сучаву” [150, с. 313-315]. По завершенні молебню в кафедральному соборі прочани після невеликого відпочинку вирушили через Чагор, Коровію, Фратівці до Тарашан, де заночували. А вранці 31 травня (12 червня) паломники продовжили свій шлях і близько 9-ї години дісталися до м. Сірет. Там після звичайної відправи у місцевій парафіяльній церкві рушили через Крайнічешти до Гатної, де зупинилися на ніч. У четвер 1 (13) червня віруючі продовжили свою подорож до Сучави. Прибувши до міста близько 9-ї години, прочани направилися до монастирської церкви, де зберігалися мощі святого. Тут вони поклонялися святим мощам, молилися в церкві, слухали акафіст святому. За

особливим бажанням прочан було здійснено водосвячення та елеосвячення [151, с. 94].

Перед самим святкуванням на вулицях біля церкви св. Георгія за давньою традицією виставлялися на продаж ікони, свічки, шнурівки для хрестиків, хустинки тощо. У п'ятницю 2 (14) червня мощі великомученика у супроводі святкової процесії священники урочисто проносили на своїх плечах по місту до найбільшої площі, де відправлялася свята літургія та відбувалося освячення води [476, с. 50].

При святих мощах зі святковою проповіддю перед присутніми виступив священник О. Манастирський, який від імені прочан просив святого великомученика, аби захистив він буковинський край “отъ града, губительства, трусу, потопу, вогню, меча, навали іноплемянників, межусобної брані та від всякого зла” [127, с. 418-420].

Тієї ж днини прочани вирушили у зворотну дорогу через Митоку-Драгомирну до Драгомирненського монастиря, де зупинилися на ночівлю. Наступного дня, по вранішній, віруючі вирушили далі і через Калінешти, Щербівці, Калафіндешти, Негушени направилися до Сірету та Опрішенів. У неділю 4 (16) червня після відправлення св. літургії прочани рушили до Тарашан, Францталю та Чагра. Вранці наступного дня вони прибули до Чернівців і у кафедральному соборі відслужили подячне богослужіння. Потім, після короткого відпочинку, подорожні дісталися до Давидівців, і там, віддавши хвалу Богові за його допомогу в успішній подорожі, розійшлися по домівках. Результати подорожі перевершили всі сподівання організаторів. Про це красномовно свідчить митрополит Буковини й Далмації Сильвестр. У виданому 1 (13) жовтня циркулярі зазначалося: “За тоє въ знакъ признанія преклонилимъ ся, на представленіе нашей всечестной Консистеріи, уделити отцу Василю Никитовичу церковное достоинство ексарха Нашой митрополіи со ознаменованіемъ червоного пояса”, а чесні отці І. Гомівка, Т. Калинчук, В.

Харинович, О. Манастирський, Т. Драчинський, Е. Воробкевич, І. Масекевич та інші, “котории изявили изрядное старанью и много причинилися до славного успеха поклонного путешествія”, удостоилися “благодаренія й признанія”. Особливої подяки і визнання був удостоєний від митрополита преподобний отець протосинкел Емануїл Чунтуляк, настоятель монастирської експозитури при старій митрополичій церкві в Сучаві, який “Познавше важность святого местца и драгоценность всечестныхъ мощей св. вмч. Іоанна Нового, и старавшися, вся употребить, достойно приймати и после по-возможности угости великое число побожныхъ поклонниковъ” [476, с. 51].

З нагоди першої велелюдної прощі жителів буковинського краю на поклоніння до мощей св. вмч. Іоана Нового в Сучаву була відкарбована пам’ятна медаль [151, с. 95]. Подібні витвори мистецтва прийнято в цілому називати релігійними медалями, виділяючи серед них паломницькі пам’ятні знаки. Вперше вони з’явилися в період Середньовіччя і були відкарбовані на честь паломників і паломництва до святих місць. У великій кількості такі медалі випускалися в Німеччині, Італії, Франції, Польщі та інших країнах. У переважній більшості випадків вони освячувалися та перетворювалися в святині, які оберігали від хвороб, небезпек й усіляких незгод. У другій половині ХІХ ст. медалі такого типу з’явилися на землях буковинського краю. На сьогодні відомо кілька типів буковинських релігійних медалей, випущених, здебільшого, в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. Їх дослідження дозволяє отримати нову інформацію з історії культурно-церковного життя краю. Так, на паломницькій медалі, випущеній з нагоди описаної вище прощі жителів краю до святих мощів Іоана Нового, в Сучаві знаходимо зображення самою святого та два різномовні варіанти надписів (слов’янський та румунський) [476, с. 51]. Перший варіант. На аверсі медалі в центрі знаходиться зображення святого з хрестом у правій руці та пальмовою гілкою в лівій. Навколо надпис: “Св. в. м. Іоанъ Новый иже въ Сучавъ”. На звороті (реверсі) розташовується напис у сім рядків: “Первое путешествие поклонниковъ до Сучавы подъ предводительствомъ пароха Василя

Никитовича оть Давидешь 2 Юнія 1889”. Знизу і зверху над написом знаходиться орнамент у вигляді ромба з шестикутними зірками по боках. Другий варіант. На аверсі – те ж саме зображення. Навколо надпис: “S. M. M. Ioan cel nou din Suceava”. На реверсі такий же за розміщенням надпис: “Intaiul peregrinagiu la Suceava sub conducerea parochului Vasilie din Davidesci 2 Iuniu 1889”. Більшість екземплярів таких медалей були виготовлені з бронзи, проте зустрічаються паломницькі знаки, хоча і дуже рідко, зроблені в білому (нойзільбер?) металі. Вага бронзових медалей – близько 16 г, а їхній діаметр становить 35 мм. [476, с. 51-52].

Масові прощі віруючих буковинців до святих мощів у Сучаву, започатковані отцем В. Нікітовичем в 1889 р., здійснювалися й наступними роками [225, с. 39-40]. Так, 29 травня (10 червня) 1891 року відбулося аналогічне паломництво до Сучави, в якому взяли участь прочани з Кіцманського, Черемоського, Сторожинецького та Віківського протоіерейських округів. Як і першого разу, цей похід очолював отець В. Нікітович [476, с. 52].

З початку ХХ ст. віруючі ходили на прощу до Сучави не лише пішки, але й мандрували залізницею¹ [144, с. 3]. Про це, зокрема, писав буковинський письменник І. Бажанський, констатує у своєму оповіданні “З моєї подорожі до Сучави”: “Від нас ідуть люди одні пішки, а одні їдуть і на колії на відпуст” [3, с. 322]. Піша проща в Сучаву була важкою, оскільки і уявлялась “далеким світом” і займала кілька днів. І. Бажанський, описуючи сприйняття сільськими жителями відстані до кінцевого пункту пішої мандрівки, зазначав: “Я ще дитиною був, а добре тямлю, як моя покійна бабка, дай їм Боже царство небесне, прийшли були раз з Сучави та з плечем кажуть: “Богу дякувати, що я вас, діти, ще виджу, а то я гадала, що з тих далеких світів і ворон кості мої до вас не занесе”. Сі їх слова глибоко застрягли мені в пам’яті, і мені все кортіло піти хоть раз коли в ті “далекі світи”, як моя бабка казали” [3, с. 322]. З огляду на це прочани стали добиратися до Сучави потягом, що було набагато швидше. І.

¹ Залізничний рух Чернівці – Сучава було започатковано ще в 1869 р. [Див.: 295, с. 352].

Бажанський, описуючи одну із подорожей до святих реліквій залізницею, так змальовував враження прочан з північної частини краю від відпусту: “ – Поїзд стає, Сучава недалеко! – заговорив хтось коло мене. І справді, недалеко на горбі по правім боці річки почали виринати куполи церковні та червоні дахи домів: се була Сучава (...). Як їхалося, так їхалося, боли заїхалося. Ну, тепер в дорогу пішки від станції до міста; з тої дороги таки є кусник добрий! Ми прийшли до міста аж на 11 годину перед полуднем, там справили нас добрі люди на дорогу до монастиря, де лежать мощі св. Івана, а за часочок були ми вже й коло дому божого (...). Служба Божа вже кінчилася, коли ми увійшли до церкви. Народу битком набито (...). Попри стіну з правого боку церкви під балдахіном лежить дорога, ціла в срібло вбрана трумна св. Івана. Там була найбільша глота; одні пхалися до трумни, а другі до панотця, що там при трумні сидів та продавав зілля чи що (...). У кріслах під стіною читали панотці людям акафісти (...). По відправі повстав нараз напереді по правім боці у церкві ще більший колот як коло трумни (...). Коло дверей людей було мало (...). Тут ми вже ждали, аж доки більша часть богомольців не перейшла попід святого Івана надвір. Аж як в церкві проріділося, пішли і ми. Тепер міг я все докладно бачити, що перше через товпу народу не міг. Маленька труночка усажена на низьких підпорах на вид брами, а в ній мощі св. Івана. Два сильні хлопці тримають з боків підпори, щоби товпи народу не звалили трумни, а люди, кинувши, кільки хто може, в бляхівку, ідуть схилено попід неї та й через тісні побічні двері надвір. Люди вірують, що річи, котрі були коло св. Івана, годиться коло себе носити та в хаті мати, вони й кидають при сій нагоді шапки, капелюхи, пояси і т. і., де видять, на святого, та обтирають хустками його обличчя. Та най би то один, два, десять так робили, а то сотки або й тисячі. Мучили св. Івана зажива турки, а тепер мучать християни; трясуть, термосять мощами, що аж тяжко дивитися. Який дорогоцінний скарб, а як його шанують!” [3, с. 328-330].

Окрім щорічних відпустів до мощів св. Іоана Нового в Сучаву, поклонятися котрим, до речі, ходили не лише православні віруючі з Буковини та

Молдавії, але й уніати з Галичини, буковинці досить часто паломничали до православного храму св. Іоана Хрестителя у колишньому монастирі Хрещатик, розташованому на правому березі Дністра. Як наголошував на початку ХХ ст. священник і етнограф Д. Дан, прочани “вірили, що освячена під час храмового богослужіння вода, яка витікає з джерела біля стін церкви, є дуже корисною при хворобах” [373, с. 16]. Про популярність серед віруючих з північної частини Буковини відпустів до колишнього монастиря у Хрещатику, під час яких селяни замовляли акафісти, згадував також І. Бажанський [3, с. 329]. У період Першої світової війни через військові дії прощі припинилися, а мощі св. Іоана Сучавського взимку 1914 р. були перевезені до румунської православної каплиці у Відні, що знаходилася на вулиці Льовельштрассе, 8. Повернули реліквії до Сучави лише 25 липня 1918 р. 27 липня вони прибули потягом на станцію Іцкани. З цієї нагоди було відправлено коротку доксологію та здійснено святковий салют. Цього дня їх було поміщено у місцевій церкві Успення Пресвятої Богородиці, а 28 липня, по відправленні святої літургії, мощі перенесли до церкви старої митрополії в Сучаві. У румунський період масові прощі віруючих до святих реліквій Іоана Нового в Сучаву відновилися [394, с. 130-131].

Загалом у вшануванні реліквій святого Іоана Нового Сучавського проявилася глибока релігійність православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини. Цей святий вважався покровителем місцевої Церкви і краю. У його офіційному культі, оформленому у житійній літературі та релігійному мистецтві, втілилися ідеали християнського смирення, моральної досконалості, стійкості у вірі та жертвовному служінні Христу. Річниця смерті мученика перетворилася на пишне церковне свято, яке відзначалося 2 червня (за старим стилем). В очах віруючих найбільш привабливою рисою св. Іоана Сучавського була чудодійність його мощів, яким приписувалася здатність відвертати біду та зцілювати хворих, котрі через контакт з реліквіями святого великомученика наділялися часточкою Божественної благодаті.

5.5. Боротьба з народними забобонами

Віра і марновірство завжди співіснували та конкурували між собою. У реліктах різних вірувань, що з часом були адаптовані християнізованим соціумом, дослідники схильні вбачати рештки різних дохристиянських релігійних практик, а у різноманітних чарівниках, відьмах, заклиначах та примівниках – нащадків колишніх служителів давніх культур.

Народна віра в існування чарів як самостійного джерела таємничої чудодійної сили існувала у різних народів з давніх часів. Поширення християнства сприяло утвердженню доктрини про ототожнення магії з культом диявола – Сатанайла (скинутого з небес ангела, що повстав проти Бога) та його вірних помічників – демонів (колишніх язичницьких божків і міфологічних персонажів), які обдурювали легковірних людей, підштовхуючи їх до богозневажливих вчинків. З огляду на це, магія і віра в неї вважалися служителями Церкви хибним забобоном та гріхом проти істинної віри, за який приписувалося карати епітимією [273, с. 49-52].

Зокрема, 61-ше правило П'ято-шостого (Тульського) Вселенського собору (691 – 692 рр.) передбачало шестирічну епітимію “для тих, котрі вдаються до чарівників або так званих стоначальників, або інших подібних, щоб дізнатися від них, що захочуть їм відкрити” [142, с. 548]. 24-те правило Анкірського помісного собору (314 р.) накладало п'ятирічну епітимію на осіб, котрі вірили у волхвування [143, с. 24-25]. 36-те правило Лаодикійського помісного собору (343 р.) передбачало відлучення від церкви кліриків, які би наважилися займатися чарівництвом, замовляннями, астрологією або вірили у такі гадання [143, с. 106]. Св. Василій Великий († 379 р.), архієпископ Кесарії Каппадокійської, у 65-му правилі постановив: “Той, хто розкається у чарах або в отруєнні, нехай проведе у покаєнні час визначений для вбивці”. А у 72-му правилі святий вказував: “Той, хто вдається до волхвів або інших подібних, нехай буде під епітимією стільки ж часу, скільки вбивця” (тобто двадцять років. – М. Ч.) [143, с. 441, 446].

Загалом, як видно із соборних постанов та правил св. Отців, Православна Церква бачила в чарівнику чи іншій особі, котра регулярно практикувала різні магічні дії, не злочинця, а грішника, якого слід виправляти призначенням церковного покаяння.

У період пізнього Середньовіччя, коли в країнах Західної Європи Католицька Церква перейшла від пасивного осудження до активного переслідування приспівників сатани, що вдавалися до магії, продавши йому свою душу [273, с. 52], православне духовенство країн Східної та Південно-Східної Європи не практикувало фізичного переслідування чародіїв, а приписувало карати їх, як було визначено у постановках св. соборів та Отців Церкви, багаторічними епітиміями за гріховні духу християнства дії.

Так, у Молдавському воєводстві, в складі якого перебував тоді й буковинський край, Православна Церква практикувала, відповідно до 65-го правила св. Василя Великого, як зазначалося у книзі “Сім таїнств Церкви”, що вийшла в Ясах у 1644 р., “відлучення чарівників за різну ворожбу від причастя терміном на двадцять років”. У цій праці також вказувалося, що чарівником може вважатися особа, котра зверталася по допомогу до диявола, намагалася дізнатися про різні таємниці та робила зло чесним людям [366, с. 27].

У той час як православне духовенство накладало на чародіїв духовні покарання, світське населення Молдови, беручи за приклад розправи над різноманітними чаклунами, відьмами та заклиначами на землях сусіднього Польського королівства, вдавалося до фізичного переслідування запідозрених у магії осіб.

Найчастіше репресіям охопленого забобонами населення піддавалися старі жінки, яких вважали чаклунками-стрігами. Один із перших описів розправи над стрігою був зроблений на початку XVIII ст. колишнім молдавським воєводою Д. Кантеміром, який, відзначаючи схильність жителів Молдови до забобонів, констатує: коли раптово помре досі здорове немовля і в його смерті запідозрять якусь стару, “то її зв’язують по руках і ногах та кидають до річки. Якщо вона потоне, то вважається невинною. А коли випливе, то рахується викритою, і тоді

її без жодного подальшого розслідування живою спалюють на вогнищі, незважаючи на те, що вона до останнього подиху даремно волає про свою невинність” [115, с. 173, 176-177].

У молдавські часи серед сільських жителів краю було відоме також вірування про наслання хвороб за допомогою магії. Про це може свідчити випадок, який трапився у 1761 р. в Молдавському Кимпулунзі. Там селянка Тудора Флоче звернулася до місцевого ворніка Ніколає Когельнічану зі скаргою, нібито “чабан Ніколає, син Костянтина Леуштяна та зять Григорія і Параскеви Флоче, зайшов у один з понеділків до хати Тудори та навчив її доньку Марію замовляти воду. І вона її випила та дала випити брату. Потім в інший понеділок вона примовляла на меду і в неї відібрало мову, а брат після цього ворожіння помер. На дізнанні у ворніка чабан Ніколає розповів, що зробив це з намови Григорія та Параскеви Флоче. Він також повідомив про здійснення маніпуляцій з волоссям, що і вони йому на ньому примовляли проти всіх у селі, хто з ним колись посварився. На очній ставці Параскева Флоче почала битися з чабаном, обзивати його, але не була в змозі спростувати той факт, що навчила його чарам. Вона пообіцяла вилікувати дівчину чабана, яка потім дійсно одужала, але не до кінця. І всі у селі побачили, що причина хвороби дівчини походить від заподіяних Григорієм Флоче та його дружиною дій. Суд з боку селян, який на них очікував, мав присудити їх до страшного покарання. Однак село з часом заспокоїлось, бо Григорія Флоче на момент слідства не виявилось вдома, що врятувало його від смерті. А інші не дали вбити його дружину”.

Цікаво, що ворник як представник офіційної молдавської адміністрації повірив у саму можливість наслання чар і визнав позивачку правою, на підтвердження чого видав 20 липня 1761 р. Тудорі Флоче відповідну грамоту [205, с. 65-66].

Що ж до Православної Церкви Буковини, то вона не бачила жодного раціонального зерна у подібних народних віруваннях. Так, Буковинський єпископ Досифей Хереску із жалем констатував у своєму посланні до мирян від 24 червня 1788 р., що повчання, які він досі давав, не звільнили їх ще “від злих

навичок”, а його праця виявилася знівеченою, оскільки всупереч його сподіванням парафіяни “не покинули даремну, пусту віру”.

Єпископ дорікав жителям краю: “Якщо буде такий випадок, що один з вас захворіє, – ви не шукаєте лікування у лікарів, а йдете до бабок, ворожок, які не знають читати та ще деякі з вас п’ють зілля з трав і робите обкурювання, однак, – це не лікує, а навпаки шкодить здоров’ю. А ви бідолахи вірите, що ці ворожки можутьвилікувати і так багато з вас помирають раніше, ніж це мало трапитись (...). Це було і є пустою вірою тому, що ніде у святому Письмі не написано, та святі Отці цього не кажуть (...).

Та ще маєте ту пусту віру: ви кажете чого все стається, що хтось сходить з глузду, що це падає з якоїсь причини або від занадто великих переживань, або через те, що комусь шкодять, і з цієї причини стається багато неприємностей. Ви кажете, що вселився диявол і лікуєте одержимого.

Ви вважаєте, що лише з самою молитвою можна спастись, але що знаєте ви, християни, тобто молитва багато допомагає, але це не може трапитись з волі людей, так як я вже вище казав з переживань, від травм, з травм голови та з інших подібних причин, які приносять біди. І тому ці молитви повинні бути поєднані з ліками хороших лікарів. Таких, як є тут на Буковині призначені доктори, поставлені з Божої волі на користь всіх. І через молитву з вірою у милість Божу, і ліки багато допоможуть, тому що для того залишив Бог лікарів на землі, щоб допомагали людям оздоровлювати їхні тіла. Бог допомагає, але необхідно щоб і людина собі допомагала. І так потім і Бог допоможе”. У кінці послання владика закликав віруючих не слухати байок, у випадку захворювання шукати лікування у лікарів, а не у ворожок, які не дадуть їм жодної користі, та не боятись “того, чого не треба боятись” [75, арк. 1-3].

Проте традиційний страх перед чарами як уявною причиною хвороби й надалі продовжував бентежити неосвічених селян, які нерідко звинувачували у шкідницькій магії своїх односельців. З листа Буковинської консисторії від 24 квітня (5 травня) 1789 р. до священників с. Товтри Дмитрія Алексієвича та Іоана Василієвича, наприклад, довідуємося: троє жителів цього села, а саме Іоан

Томатцький зі своїм сином та Симон Томатцький, поскаржилися до окружної адміністрації на місцевого мешканця Дмитра Котцемірського, який, за їхніми словами, своїми чаклунськими діями нібито спричинив сину першого з означених скаржників пухлину або хворобу, звану жителями “червона вовчанка”, про що окружна управа повідомила консисторію для подальшого розслідування цієї справи.

Консисторія висловила здивування священикам, що в їхній громаді ще знаходяться слабкі у вірі люди, які вірять у чари та не розуміють обману, що ворожбити не можуть насилати хвороб і зводять клепаки проти невинних людей. Тому парохам наказувалося пояснити парафіянам у проповіді шкідливість і гріховність поширених серед народу вірувань у чари та замовляння, “бо ніколи не було можливим, щоб один наслав на іншого чари і від тих чарів зробилася хвороба, як вважають ті згадані грішники, оскільки без волі Божої нічого не робиться” [95, арк. 1-2; 463, с. 38; 513, с. 72].

Принагідно варто відзначити: людина традиційного суспільства схильна була бачити шкідливу дію чарів не лише у смерті немовлят чи появі різних хвороб, але і вважала їх за причину таких природних катаклізмів, як посуха, град, повені. В окремих випадках охоплені забобонним страхом жителі краю вдавалися до виявлення осіб, що нібито практикували атмосферну магію і влаштовували над ними самосуди, які не виключали смертних випадків.

Відомо, що в квітні і травні 1785 р. у верхів'ях Черемошу буря з градом завдала місцевому населенню великих збитків. Невдовзі серед жителів буковинських сіл Яблониця, Конятин і Руське Довгопілля почала поширюватися чутка, що причиною стихійного лиха стали відьми. З огляду на це, 8 травня у названих громадах були зібрані усі старі жінки. Від них вимагали зізнання у відьомстві під загрозою спалення на спорудженому тут-таки великому вогнищі. І лише з великими труднощами кільком більш розсудливим селянам вдалося врятувати односельчанок від страшної смерті [521, с. 122].

Кілька років по тому на Буковині стався ще один випадок виявлення відьом, які на цей раз спричинили посуху. Як інформував Буковинську консисторію 7 червня 1790 р. чернівецький окружний протоієрей, через тривалу відсутність дощів у с. Вербівці місцевий пан Йордакі Пентюл разом з ворніком та жителями села вирішили вдатися до давнього і, як вони вважали, цілком ефективного способу викликання дощу – купання жінок у водоймі. Всі жителі зібралися біля ставка, і жінки пішли купатися. Під час цього купання жінка Татіана Іоана Юнищука, зайшовши на глибоке місце, втопилася, а іншу жінку – дружину Іоана Маніка – встигли врятувати, але і вона дуже хворіла через це купання. 8 червня 1790 р. той самий благочинний сповіщав консисторію про інший випадок, що трапився 3 червня у с. Ширівці. За його словами, ісправник графа Іоан Фрунзей наказав ворніку та ватаманам зібрати біля ставка всіх жінок села і випробувати їх у воді. Жінок зв'язували по руках та ногах кінською упряжжю й опускали по одній у ставок. Якщо жінка йшла під воду, то вважалася хорошою, а ту, що не тонула, вони сприймали вурдулачкою. Даючи свідчення протопопу, Фрунзей стверджував: вони сподівалися таким чином викликати дощ, знаючи, що подібним чином діють у Ляшській країні ляхи. Православне духовенство розцінило такі дії мешканців названих сіл як “єресь та непристойну справу” [521, с. 122; 474, с. 9-12].

З послання Буковинського єпископа Євгенія Гакмана до віківського протопресвітера від 30 червня (12 липня) 1848 р. також довідуємося, що під час посухи багато людей з Великого Кучурова та Волоки над Дереглуєм запідозрили, нібито кілька їхніх односельчанок є стріцями, тобто „зв'язувачками” дощу. Тому вони зібрали сходку, на якій вирішили скупати жінок, аби дізнатися, хто з них є стріцею. Після цього випробування серед народу поширилися чутки, буцімто Гафіца, донька Танасія Вардзаря та Гафіца, донька Тоадера Пасічника, є стріцями. Проти них повстало багато народу, їх схопили, витягли на толоку, де над ними познущалися різними способами та жорстоко побили, щоб вони випустили дощ на землю [49, арк. 1-8, 11]. Аби зняти із себе звинувачення, одна із цих жінок оскаржила дружину та тещу місцевого мандатора, нібито вони є

відьмами від дощу. І тільки порядна репутація врятувала останніх від звинувачення. А селян вдалося втихомирити лише за допомогою надісланої туди військової команди [463, с. 39; 401, с. 35; 521, с. 122].

Про ще один подібний випадок, який трапився в гірській місцевості Буковини, повідомляв президію крайової адміністрації у листі від 11 травня 1864 р. Путилівський повітовий староста. За його свідченням, схильне до забобонів місцеве населення здійснило насильницький акт стосовно жінок, яких запідозрили у тому, що вони є відьмами. Їх роздягнули і кинули у р. Черемош, де було найглибше.

У 1872 р. в с. Негостина так само була організована релігійна процесія, в результаті якої мешканок села скупали у Сіреті. У результаті випробувань, проти однієї із жінок, запідозреної у тому, що вона є відьмою, були вчинені насильницькі дії і навіть лунали заклики до її спалення. Цікаво, що ініціатором акції був місцевий священик [467, с. 118].

Усні перекази також зберегли інформацію про купання відьом в окремих місцевостях краю наприкінці XIX ст. Проф. Р. Ф. Кайндль переповідає низку таких оповідей з уст селян. Зокрема, в с. Орошани Кіцманського повіту, коли одного разу довго не було дощу, селяни кинули у воду стару жінку, яка могла передбачати погоду, а отже, й викликати посуху. А оскільки вона спливала, вони потримали її довший час під водою, і лише тоді почався дощ. Схожий випадок переслідування відьом через посуху влітку 1889 р. мав місце також в с. Лукавецький Майдан Вижницького повіту. Там жителі села намагалися схопити у лісі чотирьох відьом, які нібито відганяли дощ. Що з тими жінками трапилося потім, досліднику не відомо [521, с. 122-123]. Аналогічна пригода, за словами Р. Ф. Кайндля, трохи пізніше трапилася і в сусідньому с. Лукавці, де на правому березі Сірету, на місці біля пустотілої верби, яке користується недоброю славою, селяни помітили страшну горбату стару діву з цього села, котра там нібито танцювала з чортом. Місцеві жителі вважали її відьмою й уникали зустрічі з нею, бо вона, на їхню думку, завдавала шкоди християнам. Коли ж сталася сильна посуха, нещасну кидали на цьому місці у воду, щоби пішов дощ [521, с. 123].

У 1869 р., з огляду на наявність у народному середовищі різних забобонів, Буковинська консисторія видала черговий циркуляр щодо їх подолання шляхом поширення просвіти серед жителів краю. Доповідаючи у лютому 1870 р. про ознайомлення духовенства зі змістом цього розпорядження, путилівський протоієрей Іоан Ганицький долучив до свого листа куренду (відомість) з підписами священиків про оголошення їм з височайшим посланням від 16 (18) грудня 1869 р. за № 5919, у якому “духовенство зобов’язувалося корисними повчаннями безглузді забобони між парафіяльним народом викорінити” [49, арк. 122-124].

У своїх повчаннях священнослужителі намагалися переконати віруючих у тому, що у виникненні природних катаклізмів слід вбачати не дію демонічних сил та чарівників, а кару Божу за людські гріхи. І зарадити цьому лиху могла лише гаряча спільна молитва та релігійні процесії [342, с. 275].

Про поширений на землях колишнього Молдавського воєводства звичай здійснення релігійних процесій на поля в період між Пасхою та Русаліями з метою викликання дощу згадував ще на початку XVIII ст. шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель [178, с. 354].

Під час таких процесійних заходів священик обов’язково виголошував відповідну повчальну проповідь. Наприклад, у проповіді, виголошеній для парафіян в 1847 р. під час посухи, православний священик у Старих Мамаївцях Іоан Цурканович чітко вказував віруючим на людський гріх як на причину цієї Божої карі та закликав умилоствити Всевишнього шляхом щирого вимолювання у нього дощу: “Звернімося до нашого Творця! Вдамося з твердою вірою і теплими молитвами до Господа Бога, молимося Йому і просимо Його. Нехай простить нам наші гріхи, нехай відверне від нас Свій гнів на нас, нехай позбавить нас від карі і згуби та викаже нам Свою ласку небесну. Не шкодуймо нашої праці, зберімося всі, мале і велике, старці і немовлята, чоловіки й жінки, ідемо всі з процесією в поле, припадемо зі сльозами до нашого небесного Отця, і молімо його старанно, нехай змилосердиться над нами, і не віддасть нас, гріхів ради наших до рук посухи, і нас беззаконь ради наших здолає нас узами голоду,

але благості заради своєї, нехай благо розчинить повітря водяними хмарами, нехай зросить землю багатим дощем, наповнить надра земні животворними своїми водами і прозубіння нехай оживиться” [52, арк. 75-75 зв.].

Як свідчать джерела, у другій половині XVIII – XIX ст. в буковинському краї зустрічалися також непоодинокі випадки кидання у воду нечестивих мерців – упирів, яких разом з відьмами та стрігами вважали винуватцями посухи, граду та повеней, а також вбивцями людей і худоби.

У грудні 1790 р. з посланням, спрямованим проти подібних забобонів, звернувся до мирян єпископ Буковини Даниїл Влахович. Він, зокрема, зауважував, що окремі, нестійкі у християнській вірі, жителі краю наважуються “говорить и оставатися в своем дурачестве, си есть рассуждать, яко мертвии суть видмы или просто рещи опире и в ноци исходят от гробов и умертвляють скоти” і закликав боротися проти цього невігластва, яке є гріховним [350, с. 516].

Тим не менш подібні переконання існували в народному середовищі й у XIX ст. З документів відомо, що в 1844 р. австрійська крайова адміністрація у Львові дала вказівку Буковинській окружній адміністрації розібратися з фактами розкопування трупів з метою викликання дощу [75, арк. 10]. З вказівки Буковинської крайової адміністрації православної консисторії Буковини від 1 липня 1865 р. довідуємося про конкретний випадок, що стався у с. Мосорівка Заставнівського повіту, де під час посухи з метою викликання дощу кілька місцевих підлітків викопали тіло самогубця та кинули його у Дністер. Згідно з цим розпорядженням, консисторія повинна була вжити заходів для подолання подібних забобонів та призначити покарання як в релігійному, так і судовому порядку за такі вчинки [49, арк. 73; 467, с. 119].

В останній чверті XIX – на початку XX ст. при допомозі австрійської влади православному духовенству краю загалом вдалося подолати серед жителів Буковини найбільш шкідливі забобони, як то відшукування та переслідування відьом, а також знешкодження нечестивих мерців. Наприклад, буковинський народознавець І. Весловський, котрий працював директором лісогосподарської школи у Молдавському Кимпулунзі, засвідчував, що на початку XX ст. в

народному середовищі збереглися лише численні перекази про упирів, а випадків ритуального осквернення трупів вже не було. За його словами, цьому сприяли як адміністративні покарання, що накладалися владою на схильних до таких забобонних дій осіб, так і загальне підвищення освітнього рівня народу [541, с. 210]. Проте селяни по-давньому продовжували вірити у дієвість впливів ворожбитів, примівників та хмарників, вважаючи їх могутнішими за священників, і навіть переповідали про це різні байки. Зокрема, народознавець Р. Ф. Кайндль та священник О. Манастирський наводять у своїй праці “Русини на Буковині” народний переказ про градового з Черногузів, який за певну плату відганяв градову хмару. Дослідники констатують: “Коли одного разу він вимагав такої плати і від священника, той відмовився платити та, розсердившись через такі забобони, у своїй недільній проповіді засудив цю справу. Наприкінці проповіді він вимагав від градового довести свою здатність керувати хмарами, наполягаючи, щоб град побив лише священникові поля. Коли закінчилось богослужіння і всі виходили з церкви, несподівано надійшла градова хмара і град побив посіви священника, а поля селян, які вносили плату, залишилися неушкодженими” [403, с. 52]. Характерно, що навіть у судових позовах буковинських селян на градівників щодо невиконання ними взятих на себе зобов’язань ставилися під сумнів не їхні надприродні здібності, а величина платні, яку вони вимагали. За приклад може служити скарга 15-ти жителів с. Ропча на місцевих заклиначів граду Івона та Ніколая Меглеїв, подана 23 червня 1869 р. до Сторожинецького повітового суду, в якій селяни, по суті, не стільки заперечують уміння градівників, скільки висловлюють невдоволення великою платою (грішми та натурою), яку отримували брати за свої послуги від громади. Позивачі вимагали від суду накладати штраф на прибуток заклиначів [49, арк. 115, 117; 467, с. 120; 466, с. 159]. Рішення суду, який відбувся 22 грудня 1869 р., було несподівано м’яким: І. Меглея звільнили від покарання як такого, що був уведений в оману власними переконаннями у надприродних здібностях. Водночас суд звернувся до православної консисторії краю посприяти духовному вихованню місцевого населення та подоланню забобонів [49, арк. 120, 123; 466,

с. 159].

Наголошуючи у 1894 р. на необхідності подолання різних забобонних вірувань серед жителів Буковинських Карпат, священник в с. Плоска В. Козарищук зазначав, що саме з цими уявленнями там зав'язується “важка боротьба”. За його словами, “у гірського чоловіка тверда натура, але він симпатизує чудесам та шарлатанам і мало вірить у лікувальну допомогу лікаря. Тут потрібно священнику поборювати страшну деморалізацію, яка йде поруч з байдужістю до церкви та віри”. Тому, на думку отця В. Козарищука, “поширення між народом здорових понять про духів, про життя духовне і ухиляння його від омани та марновірства повинні стояти на чолі душ пастирських прагнень у проповідях та розповідях з натяками, що в добрій справі добре жити по-давньому, а у лихій обов'язок наш відходити від старовини, жити власним розумом. Сказати необхідно народу правду в очі, але переконливими словами і прикладами, справами (...). Вірування у силу чародіїв-знахарів підтримують, як сказано, аморальність. Кожна справа у нас пов'язана з прикметами та ворожбою і супроводжується закляттями. Доки ворожбити, ворожки та примірники будуть шануватись в народі, важко боротися з невіглаством” [119, с. 675-676].

Отже, релігійність православного населення Буковини в часи молдавського та австрійського володарювання нерідко переходила у забобонність, і важко було знайти межу, де закінчувалася віра та починалося марновірство. Тому жителі краю приписували здатність викликання природних катаклізмів та хвороб різним напівдемонічним персонажам, яких намагалися виявити серед людей та по можливості знешкодити. Загалом такі дії суперечили не лише здоровому глузду, але й догматам християнства. Тому Православна Церква та державна влада вели постійну боротьбу з народними забобонами і навіть подолали найбільш шкідливі з них шляхом адміністративних покарань та просвітницької роботи. Але остаточно викоринити забобонні вірування серед українського та східнороманського населення краю так і не вдалося, оскільки вони стали однією зі складових народної релігійності та увійшли до усної народної фольклорно-міфологічної традиції.

РОЗДІЛ 6

ЗАСАДНИЧІ АСПЕКТИ ПРАВОСЛАВНОГО ЦЕРКОВНОГО БУДІВНИЦТВА ТА ІКОНОПИСНИХ ТРАДИЦІЙ У КРАЇ

6.1. Нормативно-канонічні засади візантійського церковного ктиторства і їх реалізація на теренах Чернівецької та Сучавської волостей Молдавського воєводства

В основі традиційної практики спорудження, утримання та реставрації культових будівель на Буковині впродовж XV – останньої чверті XVIII ст. лежало нормативно оформлене низкою законодавчих актів Молдавського воєводства давнє візантійське ктиторське право, витoki якого слід шукати у канонах (постановах) вселенських і помісних соборів, а також римському праві [440, с. 33].

Правила Халкидонського собору (канони 4-й, 8-й та 24-й) започаткували серію нормативних заборон на створення монастиря без дозволу єпископа місцевої Церкви [142, с. 337, 347, 384]. Права ктитора, тобто засновника культової споруди, тут ще ніяк не окреслювалися, він лише зобов'язувався до кінця облаштувати обитель, яку заборонялося перетворювати на мирську установу. Таким чином, церковне законодавство розглядало ктиторство як обов'язок, що покладався на засновника культової будівлі в інтересах Церкви.

Світське право і перш за все ранньовізантійське законодавство на перших порах визнавало за суб'єкт права лише кафедральну церкву. За імператорським законодавством IV ст. саме вона користувалася правом власності. Решта церковних установ, за твердженням М. Морозова, набували своїх прав шляхом поступового відділення від кафедри і мали, з огляду на це, похідну від неї природу. Це були локальні і парафіяльні церкви. Благодійні установи і монастирі навпаки розглядалися як приватні колегії.

Перша вказівка, спрямована на зближення монастиря з церковним

інститутом, належить до кінця V ст., коли імператор Анастасій I поширив на нього указ щодо невідчуження церковної власності. Закон імператора Зенона вперше згадує про власність, призначену на побудову храму. За цим законодавчим актом, управління майном, заповіданим на богоугодні цілі (наприклад, на будівництво церкви), здійснювалося за власною волею заповідачів, але за встановленими правилами успадкування згідно із заповітом. Єпископ лише наглядав, щоб ктитор і його спадкоємці не змінювали характеру пожертви. В іншому разі він міг усунути управителя й самого ктитора. Подальше законодавство імператора Юстиніана I (527 – 565 рр.) розвинуло цю постанову [468, с. 252-256].

За 67-ю новелою Юстиніана, ктиторське право – це сукупність прав, які отримувала фізична чи юридична особа на підставі спорудження або поновлення церковної установи. Відносини ктиторства набували чинності з моменту формальної передачі (дарування) ктитором майна певній церковній інституції, яку на ці кошти будували, утримували чи ремонтували.

Законодавство Юстиніана встановлювало для засновника церкви право носити почесний титул ктитора, можливість рекомендувати єпископу кандидатуру своїх кліриків на місце священника до фундованого ним храму, проте вибір ктитора не був обов'язковим для владики. Ктитор також користувався правом “зовнішнього управління” закладом, порядкуючи його майном через управителя або особисто. Через ктитора як юридичного опікуна церква отримувала пожертви, котрі, однак, фундатор не мав право відчужувати.

Отже, згідно з юстиніанівським законодавством, ктитор мав лише почесний титул й окремі права в управлінні, які були мінімальними, оскільки вся юрисдикція на практиці концентрувалася в руках владики [453, с. 661; 370, с. 4-7; 440, с. 37-38].

У 897 р. 131-ша та 5-та новели Юстиніана увійшли до складу “Василісків” імператора Лева VI, котрими визначено правила передачі майна, заповіданого на спорудження богоугодних закладів. Відповідно до них, єпископ, який брав участь у закладенні підмурівку храму, або уповноважений ним пресвітер

встановлював на місці майбутнього вівтаря хрест і після прочитання відповідних молитов давав дозвіл на будівництво [440, с. 36-37].

За своїм змістом ктиторство мало багато спільних рис з патронатом, оскільки визначалося як особливий привілей світської чи духовної особи, котра збудувала храм. Різновидом патронату у Візантійській Церкві XI – початку XII ст. був харистікаріат [440, с. 34].

На території Буковини практика ктиторства відома з XV ст., коли її запозичив з Візантії разом з іншими інституціями тодішній молдавський господар Олександр Добрий (1400 – 1432 рр.). Зокрема, документи, датовані часом правління цього воєводи, вже засвідчують появу на теренах краю цілої низки ктиторських монастирів. Наприклад, у грамоті від 13 квітня 1415 р. зазначається: “† мл(с)тію бжією мы алезандръ воєвода господръ земли молидавскої чини(м) знаменито ис съмъ листомъ нашимъ кто нанъ оузритъ или его оуслышитъ чтучи понеже благопроизволи гсвоми блгымъ моимъ произволениемъ и въ задшіе стопочившемъ родителемъ нашимъ и въ задшіе и здравие гсвами и дътеи гсвами и додо(х) **монастиру пана ивана дворника оуспенію стои бци еже е(ст) на хоморю** (виділення наше. – М.Ч.) едно село на врѣхъ солонця где е(ст) былъ татомиръ” [207, с. 116].

Однак, коли з плином часу окремі засадничі принципи ктиторського права через незнання і забуття зазнали на теренах Молдови значних змін, його наново врегулював молдавський господар Іо Григорій Гіка. У виданому ним 15 липня 1764 р. хрисові зазначалося: виходячи з 67-ї новели Юстиніана, яка вимагала, щоб “єпископ потурбувався не лише про тих, кому завжди надається дозвіл на побудову церкви, але й про таких, які неспроможні забезпечити церкву потрібними коштами і святими церковними облаченнями, що необхідні для прикрашення церков, а також для підтримки священиків і церковнослужителів відповідно до 17-го канону Сьомого собору, який проголошує: “Хто хоче побудувати церкву чи монастир, не маючи потрібного для здійснення цього і насмілиться це чинити, нехай буде йому заборонено від місцевого єпископа. А коли має потрібне для завершення: то намір свій нехай доведе до кінця ”. Це

наказуємо виконувати також і Ми стосовно церков та їх побудови” [255, с. 411; 370, с.7].

З огляду на згадані вище нормативні акти, фізичні та юридичні особи, які хотіли збудувати церкву чи заснувати монастир, змушені були діяти в рамках зазначених приписів та канонів ктиторського права, які поширювалися на територію Чернівецької та Сучавської волостей у XV – останній чверті XVIII ст.

Попередніх проектів для спорудження дерев'яних церков буковинські зодчі в ті часи не розробляли; храми зводили за давнішими зразками та власним досвідом. Взірцем для будівництва з середини XIV ст. служила дерев'яна церква воєводи Драгоша у Волівці (1346 р.), в 1468 р. перенесена до Путни [277, с. 169], а також муровані храми Молдови та дерев'яні церкви Прикарпаття й Поділля, що суттєво вплинули на етнічну виразність архітектурних форм культових споруд Буковини молдавської доби.

Місце під церковну будівлю обиралося підвищене. Легендарні перекази, зафіксовані у давніх молдавських хроніках, нерідко пов'язують його вибір та розпланування майбутньої культової споруди з випадком або волею провидіння, яке керувало діями засновника. Наприклад, молдавський літописець XVIII ст. І. Некулче переказує: “Штефан Великий, коли почав будувати монастир Путна, спершу вистрілив із лука з однієї гори біля монастиря”, де стояла дерев'яна церква. “Там, куди впала його стріла – розташував вівтар. І від місця звідки він стріляв є велика відстань до монастиря. І наказав стріляти трьом боєрашам – дитячому ватаву та двом дітям. Куди впала стріла дитячого ватава, зробив ворота, куди впала стріла одного з дітей боярських зробив дзвіницю. А один боєраш, кажуть, поцілів далі за Штефана-воєводу в пагорб, який називався Сіон, біля монастиря. І є там знак – кам'яний стовп” [272, с. 267-268]. За словами хроніста, воєвода Штефан настільки гарно оздобив цей монастир, що “золота всередині і зовні було більше, ніж тиньку, а покриття було з олова” [272, с. 268].

Будівництво храмів та монастирів вважалося в ті часи богоугодною справою, яка давала надію на порятунок душі у потойбічному світі. В історичних джерелах збереглися численні свідчення про ктиторську діяльність воєвод, бояр,

служилих людей, духовенства та заможних парафіян, котрі жертвували на спорудження церков кошти, землі, будівельні матеріали, виступаючи таким чином в якості їхніх ктиторів [532, с. 321; 202, с. 86]. Так, воєвода Олександр Добрий збудував та обдарував монастир Молдавиця. Боярин Федір Витольд добудував у середині XV ст. муровану церкву в Лужанах, споруджену попереднім власником села Враничем на початку XV ст. Воєвода Мирон Барновський-Могила завершив спорудження монастиря Драгомирна, заснованого митрополитом Анастасієм Крімкою, та церкви св. Іллі у Топорівцях – родинному маєтку Барновських. У 1698 р. на пожертви Теодора Калмешула (Каллімахи) та його сина, майбутнього воєводи Молдови, Іоана Каллімахи споруджено церкву св. Миколая в Молдавському Кимпулунзі. Зусиллями господаря Молдови Ніколає Олександра Маврокордата між 1709 і 1715 рр. збудовано Успенську церкву біля Турецької криниці у Чернівцях [422, с. 27, 30; 423, с. 29]. Чернівецький староста Думітру Пара та мазилі Георгіца Ончул, Думітраш Гафенко, Теодор і Григораш Костя, Іоніца, Николай та Мирон Купаренки, Ілля і Танасій Цинта та Ієнакій Хереску виступили фундаторами церкви в скиті Замостя (1723 р.) [532, с. 331]. На пожертви боярина Леки зведено дерев'яну церкву св. Параскеви у Чернівцях (1724 р.) [423, с. 27]. Коштом чернівецького старости Строеску споруджено Миколаївську церкву (1748 р.) в Чернівцях, розташовану на куті Селище [64, арк. 4]. Молдавський і Сучавський митрополит Антоній став фундатором дерев'яної монастирської церкви в скиті Гореча (1730 р.), Радівецький єпископ Миколай Васілевич виступив засновником церкви у скиті Вижниця (1694 р.) [396, с. 117]. Ктитором монастирської церкви св. Миколая у Ревні (1744 р.) був проігумен Манявського скита ієромонах Ісайя. Будівництвом церкви св. Михаїла у Берегометі над Сіретом (1773 р.) опікувався мазиль із Лукавця Олександр Василько. Низку дерев'яних та мурованих храмів збудував на свої кошти Радівецький єпископ Досифей Хереску (мурована церква на кладовищі в Сучавиці, дзвіниця церкви св. Миколая у Радівцях, дерев'яні церкви у Вадул-Владичній під Радівцями (1773 р.), Св. Трійці у Чернівцях (1774 р.). Парафіяльний священик Никифор Єремійович (Кіфа) із сином –

священноієреєм Никифором Никифоровичем виступили ктиторами дерев'яного храму у Заставні.

Траплялися в буковинському краї також випадки, коли церковне будівництво фінансувалося релігійними громадами. Приміром, на кошти парафіян було збудовано церкви у Рогізній (1680 р.), Ропчі (1684 р.), Ставчанах (1700 р.) [262, с. 45, 47, 49, 59, 110, 115, 121, 125, 136, 141, 150], Кам'янці (1760 р.), Панці (Клинівка) (1775 р.) [262, с.111, 115, 121], а також церкви в Русько-Довгопільському околі [367, с. 22].

Засновники церков та монастирів, а також їхні нащадки чи ті, до кого переходило право опіки над храмами внаслідок купівлі маєтку, де вони розташовувалися, повинні були подбати про утримання та забезпечення всім необхідним як культової споруди, так і кліриків, що там служили. Наприклад, господар Костянтин Маврокордат, опікуючись збудованою його батьком Ніколає Маврокордатом Успенською церквою в Чернівцях, видав у 1732 р. грамоту, згідно з якою, “княжій” церкві кожного року щомісяця мало надаватися “по 2 ока лампадної олії та 30 драм ладану з господарської митниці” для його “вічного поминання” [303, с. 108-109]. Також священники цього храму користувалися низкою привілеїв та пільг, а також мали право брати з продавця за кожну продану в Чернівцях голову худоби чотири бані, а з покупця – два бані. До того ж різник повинен був видавати їм щонеділі з м'ясної лавки одно око м'яса. Ці пільги підтверджувалися молдавськими господарями в грамотах 1741 та 1743 років [399, с. 34-35]. Монастирський храм у с. Ревна оновлено в 1764 р. за кошти Великого скита у Маняві, до володінь якого належала ця обитель [536, с. 65]. Благодійником жіночого скиту у Вижниці виступив чернівецький староста Костянтин Туркулець [396, с. 118].

За турботи з утримання храмів та кліриків православна церква надавала ктиторам і їхнім наступникам різні привілеї та почесні права. А саме: 1) вони отримували почесний титул “ктитор” – тобто засновник; 2) як для них, так і для їхніх нащадків церква влаштовувала молитви на відпущення їхніх гріхів і для викуплення їхніх душ; 3) вони отримували право встановлювати на збудованих

ними церквах дошки чи написи (епіграфії); 4) вони, а також члени їхньої сім'ї, мали право встановлювати портрет у відведеному для цього в церкві місці; 5) церква давала їм право займати під час богослужіння почесне місце в церкві, першими приймати св. причастя, посвячений хліб, освячені гілки, помазання св. миром, служіння, кадіння. Окроплені св. водою, процесійному обході навколо церкви, у процесіях, тощо; 6) вони пропонували достойних кліриків на священників та дияконів для їхньої церкви; 7) здійснювали контроль над подарованою церкві власністю; 8) у випадку зубожіння отримували від церкви кошти на утримання; 9) мали право на поховання у церкві чи біля неї [370, с. 4-5].

Варто відзначити, що ктитори успішно реалізували надані їм права і привілеї як при житті, так і після смерті. Так, ктиторські портрети розмістили у збудованих або добудованих своїм коштом храмах воєводи Штефан Великий (Воронець, Петрівці, Св. Іллі), Петру Рареш (Молдовиця), Єремія Мовіле (Сучавиця), митрополит Григорій Рошка (Воронець), пиркелаб Лука Арборе (Арборе), боярин Федір Витольд (Лужани), священник Кіфа (Заставна) та ін. Серед ктиторів, похованих у своїх храмах, варто згадати воєвод Драгоша (Воловець), Богдана I (Радівці), Штефана Великого (Путна), Єремію та Симеона Мовіле (Сучавиця), митрополита Анастасія Крмку (Драгомирна) та інші [493, с. 71-73; 356, с. 12].

Таким чином, в основі церковного будівництва у північних волостях Молдавського воєводства, як і по всій Молдові загалом, лежало нормативно оформлене окремими законодавчими актами молдавських воєвод давнє візантійське ктиторське право. Особа, котра бралася будувати храм, повинна була взяти на себе його матеріальне утримання, як і забезпечення церковного кліру. За це Церква надавала засновнику культової споруди почесне звання ктитора та наділяла правами і привілеями. Загалом у північних волостях Молдови протягом XV – останньої чверті XVIII ст. засади ктиторського права реалізувалися на практиці у повному обсязі, що засвідчено як писемними, так і матеріальними пам'ятками.

5.2. Принципи церковного патронату та їх практичне втілення в православному культовому будівництві австрійської Буковини

Наприкінці XVIII ст. давнє ктиторське право було трансформовано австрійською владою, згідно з цісарським “Планом врегулювання духовенства, церкви та шкільництва на Буковині” від 29 квітня 1786 р. [255, с. 28-134], в інституцію церковного патронату. В цілому регламент залишав незмінними основні права та обов'язки засновників та опікунів храмів, які почали називатися церковними патронами. Патрони повинні були опікуватися будівництвом та матеріальним забезпеченням буковинських православних храмів доти, поки цю функцію не буде перекладено на створений з церковно-монастирських володінь єпархіальний фонд, коли його економічні можливості це дозволять.* Правом патронату над тією чи іншою церквою, залежно від юрисдикції громади, користувалися землевласники, парафіяни або місцева адміністрація (у містах та державних маєтках). Безпосереднє піклування про зовнішній вигляд церков і постачання їх необхідним начинням у “Регламенті” віднесено до обов'язків епітропів.

Епітропи спільно зі священниками повинні були складати інвентарні списки парафій, вести облік прибутків і витрат усього церковного майна. Витрати з церковної каси на суму понад 6 крейцерів здійснювалися ними лише з дозволу місцевої адміністрації чи землевласників, які користувалися правом патронату або єпархіального єпископа. На церковних патронів покладалися також обов'язки пильнувати разом з поліцією, щоби під час освячення нових церков і храмових празників, упродовж цілого дня, не допускалося на церковних майданах жодних громадських розваг [477, с. 657, 661; 325, с. 42].

16 жовтня 1788 р. урядовим розпорядженням за № 23562 було врегульовано права й обов'язки буковинських патронів. Імперський декрет

*Інститут церковного патронату проіснував на Буковині до 1925 р., коли його було скасовано румунською владою відповідно до “Закону про уніфікацію Румунської православної церкви” (Див.: 242, с. 46).

визначав патронат як церковне звання, що об'єднує певних осіб, покликаних займатися сприянням офіційній Церкві.

Різниця між поняттями ктитор і патрон полягала в обставинах будівництва та утримання культових споруд. Ктиторами церков ставали за власним бажанням. Ця обставина була умовою того, що ктитор як власник маєтку повинен був, згідно з австрійським законодавством, виконувати й обов'язки патрона розміщеної у його маєтку церкви [518, с. 641-642].

Статус церковного покровителя визначався чітким колом прав та обов'язків, окремі з яких сягали ще до австрійських часів. Церковному патрону, наприклад, належало право подання та іменування кандидата у священники для підопічної йому церкви. Патрон-ктитор, так само як і в молдавські часи, мав право на розміщення у притворі спорудженої ним церкви настінної таблиці та ктиторського портрета, а також на поховання всередині храму). Останній привілей скасовано цісарським декретом від 23 січня 1785 р. Надалі патронів-ктиторів ховали біля церкви, в межах церковної огорожі.

У випадку, коли патрон-ктитор перебував у матеріальних нестатках, він мав право претендувати на надлишок з прибутків церковної та парафіяльної каси. Згідно з урядовим розпорядженням 1795 р., патрон одержав право разом з єпітропами винагороджувати та зміщувати церковних даскалів (співаків) і пономарів (служителів).

Патрон мав першість серед мирян при розподілі дори (просвіри), помазанні св. миром під час літії, в процесії, прийнятті св. таїнств, при розподілі свяченої верби, ладану, кропленні св. водою тощо [518, с. 713-717, 787-788].

Головним обов'язком церковного патрона було внесення відповідного паю на будівництво нової церкви або парафіяльного будинку, а також ремонт останніх. Окрім цього, патрон зобов'язувався постачати церкву необхідним начинням та обладнанням [518, с. 789].

Оскільки інститут церковного патронату реально пов'язувався із земельним володінням, тогочасне австрійське законодавство поділяло патронів на приватних (у приватних маєтках) та громадських (у містах та володіннях

православного релігійного фонду). Приватний патронат репрезентувався власниками маєтків, а громадський – адміністрацією, яка представляла цісаря [518, с. 642].

Як засвідчують протоколи обстежень буковинських парафій, наприкінці XVIII – на початку XX ст. переважна більшість парафіяльних, філіяльних і локальних церков Буковинської єпархії знаходилися під патронатом землевласників або православного релігійного фонду. Так, у протоколі канонічної візитації Миколаївської церкви у Драчинцях за 1824 р. церковним патроном значиться власник села – барон Теодор Мустаца [61, арк. 1], а в протоколах обстеження церков у селах Нові та Старі Мамаївці за 1828 р. – релігійний фонд як власник маєтку [63, арк. 9; 62, арк. 5].

Починаючи з 1843 р., здійснення таких патрональних обов'язків, як будівництво церкви чи парафіяльного будинку, придбання під їх спорудження земельної ділянки, відшкодування квартирних витрат священикові розподілялися на основі співучасті (конкурентності) між власником маєтку, патроном і громадою парафіян: 1/3 частину вносив патрон, 1/3 – домінія і 1/3 – парафіяльна громада. Було також нормативно окреслено види робіт та перелік будівельних матеріалів, які повинні забезпечити кожна із названих вище сторін.

У зв'язку з прийняттям Закону про зміну поземельних відносин від 7 вересня 1848 р., постала потреба й у зміні порядку участі. У 1857 р. крайова адміністрація запровадила нові правила, згідно з якими обов'язки з надання контрибуції на будівництво церков і парафіяльних будинків розподілялися між патроном, громадою парафіян, колишньою домінією, якщо власник маєтку належав до православної конфесії, та платоспроможними членами громади. Грошова квота на придбання необхідних будівельних матеріалів та транспорту була поділена на 2 частини таким чином, що половину вносив платоспроможний патрон і половину – громада парафіян спільно з патроном або власником маєтку. Робота оплачувалася громадою, а опорядження церкви необхідним начинням покладалося на патрона. Обов'язки щодо придбання місця під церкву чи парафіяльний будинок та грошової оплати за нічліг для священика були

розподілені між патроном (1/3) і громадою (2/3).

Такий розподіл коштів був змінений крайовою адміністрацією у 1862 р. Відповідно до нового рішення крайової влади, патрон вносив лише 1/6 частину коштів, а 5/6 мала вносити громада. Згадані правила були особливо сприятливими для патронів.

В інструкції 1870 р. міністерство віросповідань ще раз врегулювало права й обов'язки патронів, встановивши в цьому питанні статус-кво. Зазначений циркуляр зобов'язував патрона забезпечувати церкву вбранням, начинням та богослужбними книгами. Інше обладнання – ікони, процесійні речі, страни, дзвони – патрон постачав з допомогою громади.

У зв'язку з тим, що право патронату над церквою реально пов'язувалося з великим земельним володінням, то обов'язки патрона у випадку продажу маєтку переходили до іншого власника, нерідко чужинця, а подекуди навіть єврея [518, с. 789-792]. Характерною особливістю інституту церковного патронату на Буковині в XIX – на початку XX ст. було те, що патронами православних храмів у приватних володіннях могли бути особи не лише православного віросповідання, а й інших християнських конфесій. В окремих громадах краю поруч з патронами-християнами фігурують і патрони-іудеї. Так, в шематизмі Буковинської православної архієпископії за 1896 р. патроном парафіяльної церкви у Ставчанах значиться римо-католик Антон Кохановський рицар фон Ставчан [262, с. 136], багаторічний бургомістр Чернівців, який володів маєтком у цьому селі. Патроном парафіяльної церкви у Шишківцях був вірмено-католик Миколай рицар фон Ромашкан [262, с. 136], а в с. Боянчук поруч з патронесою місцевої церкви Ольгою Тарнавською згадується як церковний патрон іудей Кіссіель Сокол [262, с. 146].

Щоби стати церковним патроном, власникові маєтку потрібно було звернутися до крайової адміністрації в Чернівцях з проханням про занесення його особи до списків церковних патронів Буковини. Як це, наприклад, зробив 1882 р. буковинський поміщик Д. Рейзен [38, арк. 1-2].

Ухвала про будівництво нової церкви приймалася ктитором або загальною

сходкою парафіян. Під час останньої нерідко збирали також перші грошові пожертви. Ініціаторами збирання таких грошових внесків нерідко були відомі й авторитетні у громадах люди. Зокрема, в 1869 р. збір коштів на нову церкву у гірському селі Сторонець-Путилів організував тодішній путилівський двірник, відомий письменник Йосип (Юрій) Федькович, який на дошці у центрі села написав оголошення про початок цієї акції [71, арк. 102]. А на спорудження нового храму у Витилівці збирав громадські пожертви по всій Буковині 1895 р. ієромонах монастиря Путна Доримідонт Нікітович [7, с. 4].

Місце під будівництво храму намагалися придбати в центрі поселення, на узвишші, як правило, неподалік старої церкви. Воно мало бути сухим, бо від цього фактора залежала довговічність культової споруди. Наприклад, коли навесні 1884 р. релігійна громада с. Сторонець-Путилів виявила на подарованій паном Г. Айвасом ділянці під нову церкву мочари, то вирішила будувати храм поблизу старої церковної будівлі (відстань від центральної дороги до старої церкви була 12-15 сажнів). Для цього парафіяни просили у митрополита посприяти їм у придбанні цієї, більш придатної для будівництва, ділянки, що належала одному єврею [71, арк. 171]. Через підтоплювання у 1893 р. було також перенесено та перебудовано парафіяльну церкву в Слободі-Банилові [265, с. 148].

Траплялися випадки, коли культові споруди зводилися на місці старих сакральних будівель або пам'ятних подій. Зокрема, в 1898 р. священик М. Купчанко збудував дерев'яну церкву св. Анни на горі біля Вашківців, що була об'єктом народного паломництва через легенду про дівчину Анну, яка там, рятуючись від татар, стрибнула в розколину у землі [521, с. 125]. Церква у Виженці була збудована на місці де, за народними переказами, колись розбили татарську орду [329, с. 135].

У XIX ст. постачання дерева та каменю для будівництва церкви здійснювалося відповідно до правил конкурентності. Одну частину матеріалів давали церковні патрони, а іншу – багаті парафіяни. Приміром, в 1897 р. на будівництво ювілейної церкви в Горішньому Лукавці церковний патрон

Миколай рицар де Василько пожертвував 30 дубів вартістю 300 кор. та 3000 кор. готівки, землевласниця Олімпія Глушкевич подарувала 20 ялиць вартістю 50 кор., а господар Іван Кисилиця Олексів – 10 дубів вартістю 50 кор. [193, р. 858-859].

Подекуди під час будівництва церковних споруд громаді допомагали землевласники сусідніх громад. Так, у газеті “Буковинські Відомості” від 2 (14) лютого 1897 р. повідомлялося: “Високоблагородний пан Георгій барон Василько, дідич берегометського фунденкомесу подарував для нової православної церкви в Горішньому Лукавці 40 тис. драниць вартістю 300 зол. р.” [12, с. 3].

Іноді в цілях економії на будівництві використовували також добротну деревину зі старих культових споруд. Скажімо, на спорудженні в 1893 р. парафіяльної церкви у с. Слобода-Банилів (Панська Долина) для будівництва використали весь придатний матеріал із старої церкви 1792 р., яку розібрали [265, с. 148].

Перед початком будівництва громада повинна була подбати також про заготівлю каміння для підмурівку храму. Наприклад, у протоколі обстеження парафії Сторонець-Путилів за 1876 р. зазначено: “Громада декларується протягом цієї зими камінь на фундамент церкви скласти на місці її спорудження” [71, арк. 126].

Важливим етапом підготовки до будівництва було замовлення проекту церкви в архітектора. У протоколі візитації парафії Берегомет над Сіретом за 1877 р. цей етап підготовчих робіт до будівництва храму описується наступним чином: “Коли церковний патрон та парафіяльна громада переконалися у необхідності побудови нової церкви, то почали готуватися в такий спосіб: патрон Алеко барон де Василько якнайшвидше старається придбати її креслення, а громада вибрала уповноважених, щоби протягом наступної осені й зими матеріал пристарати і наступного року почати будувати” [70, арк. 76].

В Чернівцях було кілька інженерів, які займалися проектуванням культових споруд (В. Коритинський, Т. Коссовські та ін.). З джерел відомо, що, приміром, план для спорудження нової дерев'яної церкви у Ленківцях, розробив

у 1879 р. чернівецький архітектор Вінцент Коритинський, а проект дерев'яного храму у Зеленеві виготовив в 1901 р. цісарсько-королівський інженер в Чернівцях Т. фон Коссовскі [194, с. 650]. Зразком проекту мурованої культової споруди може служити план церкви у с. Погорилівка, розроблений у 1870 р. [67, арк. 186].

Коли громада та церковний патрон зібрали достатню суму грошей, вибрали і придбали придатне місце, а також підготували необхідні будівельні матеріали (каміння, дерево) та замовили проектну документацію для будівництва храму, громадські представники зверталися за дозволом на початок будови до духовних та цивільних властей краю.

Як можна побачити з листування громади Молдавського Кимпулунга з Чернівецькою консисторією, окружним управлінням Буковини та Галицьким губернаторством в 1798 р. щодо одержання дозволу на будівництво нової дерев'яної церкви Успення Пресвятої Богородиці, така дозвільна процедура була запроваджена австрійськими властями ще з кінця XVIII ст. [28, арк. 1].

У XIX ст. розроблений архітектором план церкви та її кошторис необхідно було погодити спершу з будівельним департаментом крайової адміністрації, опісля проект подавали на розгляд консисторії та владики. Зокрема, подібним чином відбувалася процедура затвердження проекту дерев'яної православної церкви у Ленківцях. Із резолюцій на ньому видно, що 28 лютого 1879 р. проект був спершу погоджений у технічному департаменті крайового управління Буковини, і аж 13 (25) травня 1879 р., після схвалення консисторією, завізований митрополитом Сильвестром Морарю-Андрієвичем [42, арк. 98].

Перед початком зведення храму владика видавав громаді та церковним патронам будівельну грамоту. Прикладом такого документа може служити грамота, надана митрополитом Сильвестром для релігійної громади с. Берегомет над Сіретом у 1888 р. У ній зазначалося, що, з огляду на давність та малі розміри старої дерев'яної місцевої церкви, збудованої ще 1773 року, “его светлость маршалъ края и патронъ парохіальный, господінь Барон Олександръ Василько Серецкий со пречестноуи сопругой Екатериной, також со всечестнейшовъ

матерью Анной и чадами своїми Георгієм, Стефаномъ, Олександром и Віктором – во согласію и соуествіем усердныхъ парафіянъ, заключеши, на сем месте ветхой церкви, созидати изъ камени и цеглы нову церковь, подлугъ плану утвержденному изъ стороны началства церковного и політичного, сего року – по приуготовленію нужднаго матеріала, хотевши зачатіи сіе богоугодное устроение, увольняемъ зачатіе и посылаемъ радостно наше архієпіскопское благословение” [70, арк. 93-94].

Після залагодження всіх формальностей укладався контракт з підрядчиком про будівництво. Часто траплялися випадки, коли будували без проекту, а за зразком вже існуючих храмів. Так було у с. Ростоки Вижницького повіту, коли консисторія, аби надалі не затягувати для громади справу з будівництвом, дозволяла “обрядовое основаніе проектовой церкви въ Ростокахъ въ отношеніе къ рапорту Протоіерейскому отъ 8/20 февр. 1872. Числ. 33 съ тимъ прибавленіемъ да церковь оная, если еще планъ относительный отъ краевого правительства неодобренъ, то по плану одной изъ выбудованныхъ оуже церквей зделается, и чтобы пастырь духовный въ счете громадске касательно будованя церкви не вмешивался, за чимъ Протоіерейство надзирати имеетъ” [48, арк. 121].

Безпосереднім зведенням культових споруд займалися найняті за контрактом майстри. Імена будівничих дерев'яних храмів збереглися на архітектурних деталях споруджених ними церков та в усній традиції. Приміром, напис, вирізаний на одвірку церкви св. Арх. Михаїла і Гаврила в Морі (первісно збудована в Босанчі) сповіщає: “Цей святий храм... звели майстри Кирил Унгурян та Кречун Казак з Уйдешт, 1774” [363, с. 73]. Так само з напису на одвірку Миколаївської церкви у Вамі довідуємося, що її звів 1796 року Дергет Матей [363, с. 94]. У вівтарі церкви Успення Пресвятої Богородиці в Оршівцях вирізьблений напис про те, що цей храм збудував 1850 року місцевий майстер В. Дробико. Будівничим Дмитрівської церкви у Кічері (Червоній Діброві) народна традиція називає майстра Онуфрійчука [484, с. 141].

Особливо славилися своєю майстерністю теслі-гуцули. За твердженням мистецтвознавця І. Грабаря, серед них є “цілі родини, що займаються виключно

спорудженням храмів, при чому технічні знання у них нерідко переходять від батька до сина впродовж цілого ряду поколінь, завдяки цьому в них живі ще традиції, і до останнього часу вони продовжують зводити у своєму народному стилі храми по всьому галицькому Поділлю й на Буковині” [288, с. 365]. Переказують, зокрема, що дерев'яну церкву в с. Кам'яна на Сторожинеччині збудували саме гуцульські майстри. В Шепоті над Сучавою теж існує переказ про будівництво місцевого храму св. Іллі теслями з галицької Гуцульщини.

Необхідно відзначити, що духовні та цивільні власті Буковини постійно наглядали за якістю будівельних робіт та матеріалів, що використовувалися під час будівництва храмів. Тож з метою подолання недоліків у будівництві церков у державних маєтках та запобігання таким випадкам надалі, крайова адміністрація 8 квітня 1870 р. видала спеціальне розпорядження, згідно з яким у подальшому при “будівництві та ремонті церков парафіяльних будинків в маєтках релігійного фонду окрім нагляду технічного чиновника, створювався для контролю місцевий комітет, що складався з уповноважених парафії від належного керівництва маєтків релігійного фонду і місцевого священика”. А там, де громада разом зі священиком сама взяла на себе будівництво церкви, цей контроль мав здійснювати протоієрей разом з церковним епітропством [160, с. 42-46]. У джерелах є численні згадки про обстеження будівництва церков інженерами крайової адміністрації та представниками повітових властей. Наприклад, цісарський інженер Лукасевич за вказівкою крайового управління Буковини виїздив 25 грудня 1880 р. на обстеження церковного будівництва у с. Суховерхів. 14 червня того ж року він побував з аналогічною метою в с. Южинець Кіцманського повіту, про що доповідав крайовим властям у листі, прохаючи повернути йому витрати за обидва службові відрядження, котрі разом склали суму в 37 фл. 51 кр. [499, с. 232]. Сторожинецький окружний староста в листі від 25 січня 1877 р. теж інформував крайову адміністрацію в Чернівцях про службову поїздку окружного комісара Гаспарі на обстеження церковного будівництва в Барбівцях [32, арк. 50]. З матеріалів службового листування між окружними та крайовими властями довідуємося також, що роботами з

будівництва церкви в цьому селі займався будівельний підрядчик Селіг Фішер [32, арк. 76].

Спорудження та опорядження нового храму іноді затягувалося на кілька років. Тривалість будівництва залежала від фінансової спроможності громади та патрона. І хоча будівництво дерев'яної церкви обходилося громаді й патрону в цілому дешевше за мурований храм, воно теж вимагало значних коштів. Так, загальна сума витрат на побудову церкви в Барбівцях становила, відповідно до розробленого в 1876 р. кошторису, 5459 фл. 91 кр. [32, арк. 39]. Трохи менше витрат передбачав кошторис для церкви у Ленківцях, який було складено 15 березня 1879 р. і затверджено будівельним департаментом в 1881 р. У ньому видатки на будівництво складала 3231 фл. і 56 кр. (з них на мулярські роботи передбачалося витратити 460 фл. 56 кр., теслярські – 2464 фл. 58 кр., столярні – 165 фл., слюсарні – 82 фл., склярські – 59 фл. 42 кр.) [42, арк. 3, 8-10]. Мурований храм у Погорилівці коштував громаді 10000 корон [67, арк. 9].

Траплялося, зібраних коштів не вистачало для завершення будівництва, тоді зверталися по допомогу до Буковинського православного релігійного фонду. Зокрема, так зробили в 1870 р. парафіяни с. Плоска, де зведена по вікна церква, за словами громадських уповноважених, “еще неокончена остаеть и окончания ради ея просить громада помощи изъ фондушу релігійного” [68, арк. 71-72].

Окремі храми Буковини споруджувалися якщо не повністю, то частково на кошти фонду (приміром, церкви в Іпотештах (1829 р.), Мілієві (1855 р.), Старих Мамаївцях (1864 р.), Костиші (1875 р.), Ленківцях (1881 р.), Рівні (1883 р.), Шишківцях (1886 р.), Ревній (1889 р.), Кам'яній (1895 р.), Нових Бросківцях (1895 – 1897 рр.), Горішньому Лукавці (1898 р.) та ін.).

Розміри фондівських внесків на церковне будівництво були чималі. Скажімо, на спорудження церкви у Горішньому Лукавці фонд пожертвував 4000 корон [193, с. 858]. Загальна ж сума витрат релігійного фонду у вигляді контрибуцій та субвенцій на подібні цілі лише за один, 1889, рік становила 7100 флоринів. Загальний капітал фонду складав 654.095 флоринів 73 кр. [531, с. 332, 337].

Окремі пожертви на будівництво надходили безпосередньо від імені цесаря, який був патроном релігійного фонду. Так, на будову ювілейної церкви в с. Горішній Лукавець цесар Франц-Йосиф I великодушно пожертвував аж 200 кор. [193, с. 858].

Варто зауважити: після спорудження нової церкви стару церковну будівлю, яка залишалася поза використанням, або розбирали, або ж продавали чи дарували біднішій парафіяльній громаді, котра такий храм перевозила на свою територію і вже там відновлювала чи споруджувала із його матеріалу новий [422, с. 27]. Ця практика, до речі, набула в буковинському краї значного поширення. До прикладу, у 1779 р., коштом графа Якова Логотетті перенесено у с. Долішні Ширівці колишню “князівську” церкву з Чернівців (1715 р.) [264, с. 58]. А у 1787 р. перевезено до Садгори каплицю ліквідованого чоловічого скиту в Мамаївцях. 1789 – 1790 рр. на кошти господаря Максима Кокоянчука переміщено до Нових Мамаївців єпископську церкву з Вадул-Владичної (1773 р.) [63, арк. 9]. У 1797 р. перевезено до Хлівища стару церкву XVI ст. з Веренчанки. 1879 р. перенесено до Іспаського Майдану стару церкву із Дихтинця, а 1887 р. перевезли з Молдавського Кимпулунга до Чуморни Миколаївську церкву (1698 р.) [262, с. 99, 133-134, 137].

Ціна таких старих церковець була невисока. Приміром, господар Миколай Пелипко 1899 р. купив стару церкву із Горішнього Лукавця для х. Лукавецький Майдан за 200 кор. [193, с. 859].

Окремі церковні споруди переміщували по кілька разів. Скажімо, колишню парафіяльну церкву з Калінештів над Сіретом переносили два рази, спершу в Негостину (1798 р.), а потім 1855 р. – до Банештів [422, с. 27].

Будівництво церковних дзвіниць у краї наприкінці XVIII та у XIX ст. здійснювалося відповідно до державних та церковних приписів за рахунок церковних патронів та релігійних громад. Так, у 1863 р. на кошти релігійного фонду було збудовано нову дерев'яну дзвіницю у с. Старі Мамаївці, яке належало до володінь Буковинського православного релігійного фонду [62, арк. 45]. А в 1898 р. на засіданні архієпископської консисторії в Чернівцях

обговорювалося питання про виділення земельної ділянки з фондівських володінь для зведення нової дзвіниці у Валя Путней, релігійна громада якої теж знаходилася під патронатом фонду [191, с. 346]. Дієву допомогу в справі будівництва нових церковних дзвіниць надавали й релігійні громади. Зокрема, коштом парафіян у 1787 р. було зведено дерев'яну дзвіницю у Нових Мамаївцях [63, арк. 3]. А на початку XIX ст. при фінансовій підтримці парафіяльної громади споруджено дерев'яну дзвіницю у Берегометі над Прутом. Четверту частину коштів на її будівництво пожертвував, за народними переказами, церковний епітроп Іван Купчанко, щоб одужала його важкохвора дочка. А 1823 р., також на кошти парафіян, збудовано дерев'яну дзвіницю у Селятині [47, арк. 7].

Варто відзначити, що в XIX – на початку XX ст. будівництво дзвіниць на Буковині розпочинали тільки після схвалення в крайовій адміністрації їхньої проектно-кошторисної документації. У 1877 р. такий проект та кошторис на суму 240 фл. 29 кр. було затверджено в технічному департаменті крайового управління Буковини для спорудження дзвіниці у громаді Шепіт [34, арк. 1]. Як правило, дзвіниці в той час зводили одночасно з церквами. Матеріал для будівлі використовували переважно новий, хоча були випадки, коли застосовували і залишки старих споруд. Прикладом цього може служити побудова дзвіниці та церкви у Сергіях (1876 р.), де, за словами священника Г. Ганицького, із залишків колись занедбаного монастиря “случаєм ставлення теперешной святой церкви не только звоницу вибудовали, но и много матеріалу до самого устроения церкви употребили” [69, арк. 160].

Таким чином, в основу традиційної практики спорудження православних культових споруд на Буковині наприкінці XVIII – на початку XX ст. було покладено оформлене австрійським законодавством право церковного патронату, яким користувалися власники маєтку в тій чи іншій громаді. Саме будівництво церков відбувалося на засадах співучасті патрона і громади у видатках на придбання місця під будову, будматеріалів, виготовлення необхідної дозвільної та проектної документації. Спорудження дерев'яних храмів здійснювалося за традиційними зразками.

6.3. Обрядовий аспект церковного будівництва в краї

Згідно з православними церковними канонами освячення місця під церкву, так само як і її благословення, входило до компетенції архієрея [158, с. 34], який міг за власним бажанням делегувати здійснення цього акту окружному благочинному чи уповноваженому протоієрею. Самочинно закладати або освячувати храм жоден священноієрей не мав права, під страхом покарання – усунення із кліру, що передбачалося 31-м Апостольським правилом [142, с. 93].

Відповідно до “Чину освячення храмів” під час закладання нової церкви владика чи уповноважений для проведення цього послідування священнослужитель після звичайного початку служби і співу тропаря на честь святого, якому присвячувався храм, мав прочитати молитву, в якій випрошував “благословення та благоспінності творцям і зміцнення сил будівничим” [473, с. 731]. Відтак, він повинен був покласти в основу майбутньої церкви перший (наріжний) камінь, накресливши ним зображення хреста на місці, куди його покладає, та промовити слова зі святого Писання: “Основа и Вышній. Богъ посреде его, и не подвижится, поможетъ ему Богъ утро за утра” [473, с.731]. На завершення чину священнослужитель встановлював на місці майбутнього престолу церкви дерев'яний хрест і виголошував відповідну молитву, щоби “Господь силою и действиемъ честнаго и животворящаго креста освятиль место сіе во отгнаніе демоновъ и всякого сопротивнаго” [473, с. 731].

Молдавські літописці XV – XVIII ст. досить лаконічні щодо опису здійснення чинопослідувань закладення та освячення православних культових споруд на теренах “Горішньої землі”. Так, повідомляючи про акт заснування монастиря у Путні, автор першої редакції Путнянського літопису 1359 – 1526 рр. обмежився короткою констатацією факту, що воєвода Штефан Великий “в льто 6974 иунь 4 начят здати Путенский монастырь” [149, с. 63].

Більш промовистими були середньовічні хроністи при описі освячення цієї обителі. Зокрема, анонімний автор Путнянської хроніки другої редакції (1359 –

1518) розповідає, що після перемоги в 1470 р. над татарами “на Липничи, близ Нистра”, воєвода Штефан “взвратися съ побѣдоу и прииде да освятыт храм Пръсвятѣй Богородици съ помощіу Божиєу рукоу пръосвященнаго митрополита кир Феоктиста и епископа Тарасия, и съ игумени вѣсѣх монастырь. И на литургии бѣху вѣсѣх числом 64 архиереи и ереи и диаконы у жрѣтвниць септемврия 3 при архимандритѣ Иоасафѣ” [149, с. 70].

Значно більше інформації щодо обрядової сторони православного культового будівництва на Буковині містять джерела австрійської доби. Так, з 1874 р. зберігся досить докладний опис закладення парафіяльної церкви в с. Сергії Вижницького повіту, зроблений путилівським благочинним протоієреєм Іоаном Ганицьким, що брав безпосередню участь в цьому священнодійстві. За його словами: “Сперва совершена в местной старой парохіальной церкви отъ Сергійовъ соборная св. литургія со призываниєм святого Духа Протоієреємъ разомъ зъ місцевим парохом отцемъ Георгемъ Ганицькимъ и соседнимъ парохомъ изъ Сторонца отцемъ Никономъ Томнюкъ. На закінченні процесії предидущей со свещами церковного братства и епитропства и со звономъ въ усии дзвони бысть восходъ священническаго собора, иже примноженная приходомъ пароха от Плоской отца Василия Товстюка, на место, где же имеетъ быти создания новая церкви, тут бысть, во-первыхъ последование малого освященія воды тижъ освящение креста для водруженія его на месте сооружаемого олтаря, по сему дадеся отъ местного душепастыря сему акту во всемъ отповедательное Евангельское слово, возбуждающее многочисленную присутствующую сход народа, щобъ ті доброохотно сложились во помощ, крім тихъ 600 гульденів, що дали напередодни. Въ кінці восхвалена бысть словомъ отъ Протоієрея. Сему последоваль чинъ благословенія і положенія въ тоуому углу, отъ востока камня основанія новой церкви по уставу церковному и тако оуже почаса создание новой церкви въ приходе Сергійяхъ” [69, арк. 146]

Подібним чином за участю делегата від консисторії архіпресвітера-ставрофора Георгія де Реус-Мірзи 28 травня (8 червня) 1895 р. відбулося заснування нового храму у Нових Бросківцях [73, арк. 15].

Під час закладання підвалин нової церковної будівлі, за давньою народною традицією, у кутки між балками теслі клали кілька монет, ладан, зерна освяченої пшениці та клаптики фелоні (ризи) [500, с. 138]. Принагідно зауважимо: схожа будівельна жертва у різних її варіантах зафіксована дослідниками кінця XIX – початку XX ст. у буковинців рівнинної та гірської зон при спорудженні житла. У народному середовищі панувало переконання, що ці речі забезпечать добробут і щастя господарям та відлякуватимуть від оселі нечисту силу [522, с. 252; 373, с. 4; 403, с. 74]. Очевидно, згадані предмети подібні функції мали виконувати, за уявленнями народних будівничих, і в Божому домі.

Коли храм було збудовано і підготовлено все необхідне до його освячення, патрон, громада, церковне епітропство та священник прохали консисторію, щоб єпархіальний архієрей дав благословення і дозволив посвятити церкву в день, який парафіяни окремо обумовлювали. У кінці XVIII – на початку XIX ст. це прохання громада передавала через окружного протоієрея [90, арк. 1-18]. Типовим прикладом подібного клопотання може служити лист парафіян с. Виженка до Черемоського окружного протопресвітера, в якому вони просять свого благочинного “сотворити ходатайство до Причистнаго єпископа Нашого ащеби пришли и сотворили благословеніе нашей церкви, до котороу благословенія совсёмь готово, что потребно есть, а что недостане шиби, то нехай озмутъ зъ собою, что они сами разумеють, а что за тое будетъ отдамо, только нашей день упрошаемъ, ащеби поблагословили нашу церковь Дня 13 или 14 сего месяца Марта 1798” [66, арк. 1]. Благочинний, у свою чергу, адресував прохання до консисторії. Зокрема, протопресвітер з Теремблечого Філіп Ієремієвич передав до консисторії у грудні 1807 р. прохання парафіян із Корчештів, у якому ті висловлювали побажання поблагословити їхню новоспоруджену церкву 1 січня 1808 р. [368, с. 6].

Однак в XIX ст. така субординація часто порушувалася, тому 4 (16) липня 1897 р., з метою впорядкування процедури внесення до консисторії подібних клопотань, митрополит видав розпорядження за № 3767, в якому зазначалось: “Останнім часом трапляється, що прохання про благословення чи то

новозбудованих, чи реставрованих церков вносять просто в Консисторію навіть не компетентні душпастирства але громадські уряди або будівничі комітети.

Оскільки такі вчинки не є правильними, на майбутнє наказується наступне: Всі прохання про благословення церков мають вносити до Консисторії виключно компетентні душпастирі за посередництвом протопресвітерів.

Одержавши таке прохання, мають протопресвітери обов'язок вдатися на місце і переконатися, чи церква обладнана всім потрібним начинням і у всі ризи і чи знаходяться всі потрібні для благословення предмети, як подано їх у приписі про благословення церков; тоді спершу мають протопресвітери подати згадані прохання до Консисторії з доповіддю про сказане; після чого Консисторія розпорядиться з відповіддю для здійснення випроханого благословення церкви.

Що стосується посвячення основного каменю церкви, то мають вносити прохання до Консисторії також виключно компетентні душпастирі, але аж по закінченню переговорів про дозвіл і підтвердження на будівництво церкви” [228, с. 62-63]. У 1900, 1905 та 1906 рр. консисторія неодноразово нагадувала парафіяльним священикам про те, аби вони, у власних інтересах, завчасно (протягом 30-ти днів) подавали до неї рапорти про завершення будівництва та ремонту церков, “щоби уможливити свідецію о строеніяхъ въ семь уряде” [231, с. 3; 236, с. 20].

Освячував новозбудований храм владика або його делегат, який від імені духовного предстоятеля здійснював благословення церкви і покладав на її престол освячений архієреєм антимінс. Проводився чин освячення новозбудованого храму Божого у відповідності до положень церковного “уставу” (типіку), яким передбачалося влаштування в новій церкві св. престолу, виголошування молитов храмоосвячення, обмивання, миропомазання престолу і церковних стін, вбирання і прикрашення престолу, опорядження і скроплення св. водою жертovníка та належного до нього начиння, кадіння вівтаря та окроплення св. водою стін і всього культового обладнання храму [454, с. 758-772; 515, с. 30-37].

Як можна побачити з “Програми освячення кафедральної церкви в столиці

Буковини Чернівцях”, складеної 23 червня (5 липня) 1864 р. єпископом Буковини Євгенієм Гакманом, здійснення всіх цих ритуальних обрядів владика детально розписав як у переддень, так і на саму посвяту новозбудованої чернівецької “катедри”. Зокрема, у суботу 4 (16) липня по полудню, програмою передбачалося “довге дзвоніння у дзвін. Прибуття священників на малу вечірню, що повинна була тривати з 4 до 9 години, після чого проводитиметься вечірній малий відпуст. О 8 годині, коли битимуть тричі у великий дзвін, запалять лампади і свічки. Відтак ще тричі вдарять у всі дзвони, скликаючи народ на велику всеношну, яку здійснюватиме собор духовенства, що складається із семи священників та диякона. За цим на всеношній читатимуться “Дії апостолів” [30, арк. 5].

В день благословення храму, а він припадав на неділю 5 (17) липня, “о п’ятій годині ранку довго дзвонитимуть у великий дзвін, запалять лампади і свічки, ще раз вдарять тричі у всі дзвони і приступлять до странів. Відтак робитиметься відпуст, здійснюватиметься велике освячення води за встановленим на місяць серпень порядком.

О 9 годині прибуде до воріт церковної огорожі архієрей. Зустрічатиме його на воротах процесія священників і причетників, які проведуть владика до церковних дверей зі співом тропаря храму церкви цієї. Як дійдуть до порога храму, співатиметься аксеон. Єпископ прямує до амвону посередині церкви, благословляє народ. При цьому співали “В спомин”, “Многая лета”.

Потім єпископ, що знаходиться на амвоні вбраний в архієрейські шати, йде до столу, приготованого священниками. До вівтаря він заходить разом з усіма через великі двері, які потім зачиняються і заслоняються завісою. Тут владика при допомозі священників одягає поверх шат білу сорочку; священники теж вдягають білі сорочки і розпочинається чин храмоосвячення.

Невдовзі вони виходять через південні двері та йдуть за святими мощами і святими тайнами від нового храму до церкви Успення Пресвятої Богородиці, а за ними все духовенство. Процесія рухатиметься пішки по вулиці Панській, через майдан крайової столиці, вниз до великої вулиці, яка називається Львівською,

вулицями Цуренською й Турецькою до Успенської церкви. Повертатимуться вони до нової церкви вулицями Турецькою, Цуренською, Львівською через столичну площу до вулиці Семигородської. В процесії спершу мала йти шкільна молодь з учителями, за ними нестимуть хрест та процесійні хоругви у два ряди. За цією процесією повинні йти церковні брати з факелами, далі клірики, священники, після них – архієрей, за ним представники ц. к. адміністрації, президент краю, бригадний генерал, повітові старости, міська адміністрація, бояри, представники фінансових кіл, почесні громадяни з сім'ями, військові, цивільні, а опісля народ.

Попереду архієрея, десь у п'яти кроках, повинні були йти диякони, причетники, що нестимуть репіді, лампади і святі тайни, між причетниками і дияконом повинні були слідувати два клірики, карета і архієрейська митра, ще далі від причетників йдуть співаки, хористи. А перед співаками в десяти кроках – два виборні із народу з храмовою іконою нової церкви.

Після прибуття процесії до церкви, вони не заходять всередину храму, а тричі обходять її, прямуючи від великих дверей в південному та східному напрямку, кроплять зовнішні стіни свяченою водою під протяжний спів агізмів. Відтак архієрей стає перед великими дверима робить освячення. Далі всі, окрім процесії (яка поки єпископ не здійснить освячення і відправить святу літургію продовжує стояти під церквою), заходять до храму через великі двері. Після освячення, архієрей відправляє святу літургію у співслужінні 12 священників. При цьому владика стоїть посередині, а решта духовенства – по праву та ліву руку, обабіч престолу. Тут же знаходяться два диякони. І так закінчиться служба освячення церкви в перший день. Люди, відповідно до чинів займатимуть належні їм місця в церкві таким чином: ц. к. намісник краю біля крісла патрона, праворуч, а президент краю біля стани архієрейської, ліворуч. Також інші особи, що були вище названі, відповідно до становища розташовуватимуться коло амвона з південного боку, а народ – в наосі і пронаосі” [30, арк. 5-6 зв.].

На третій день, у понеділок 6 (18) липня, було заплановано, що “зранку довго дзвонитимуть у великий дзвін, запалять лампади і свічки, потім ще вдарять

у всі дзвони тричі і почнуть о 8 годині за уставом вранішню. О 9 годині розпочнеться свята літургія, що відправлятиметься собором священників, які після того, як здійснять велику панахиду (парастас), стануть ктиторами цієї церкви й цим завершиться вся служба освячення церкви” [30, арк. 6 зв.].

З джерел відомо: означена програма була реалізована в повному обсязі. У неділю владика Євгеній освятив кафедральну церкву, а в понеділок, окрім відправи у соборі, він також заклав наріжний камінь в основу каплиці майбутньої митрополичої резиденції.

Власноручне освячення парафіяльних храмів здійснювалося владиками в другій половині XIX – на початку XX ст. рідше, ніж у попередні періоди [159, с.32]. Є дані, що Буковинський митрополит Сильвестр Морарю-Андрієвич освятив парафіяльні та філіальні церкви у Суховерхові (1884 р.), Берегометі над Сіретом, Кошуї, Кошулівці (всі – у 1889 р.), Кисилеві (1891 р.) та ін. [187, с. 665; 188, с. 665-666, 780-784]. За участю митрополита Аркадія Чуперковича було освячено 14 (26) жовтня 1899 р. парафіяльну церкву у с. Горішній Лукавець, споруджену на честь 50-річчя правління імператора Франца Йосифа I.

Окрім владики, в урочистостях взяли участь президент краю барон Бургіньон, радники консисторії Г. Ілясевич, Г. Ганицький, О. Манастирський, професор А. Скедль, російський консул Панчолузов, губернський консул Ф. Роллер, директор пошти Поск, прок. по фінансах Зубржичський, секретар Ясеницький, барон Сквінд, старости повітів Табора, Відманн, Кзежньовський, Патак, протопресвітери, парохі і кооператори, а також близько 4000 людей із повітів Вижниця, Путила, Кіцмань, Заставна. З нагоди освячення церкви владика хіротинізував в екзархи пароха із Вижниці Теодора Семанюка та місцевого парафіяльного священника Віктора Захаровського. Після відправлення св. літургії останній звернувся до присутніх зі святковою промовою з нагоди благословення храму. Відтак, відбувся банкет, який влаштував на 200 персон місцевий церковний патрон Миколай рицар фон Василько.

Супроводжувала митрополита від залізничного двірця до церкви та палацу, а ввечері назад кавалькада із 100 вершників, які прибули сюди з різних куточків

Вижницького повіту [192, с. 823-824].

Більш скромним було освячення парафіяльних храмів, яке здійснювали уповноважені владикою клірики із Чернівців, або окружні протоіереї. Зокрема, у 1891 р. за участю митрополичого делегата, сучавського протопресвітера М. Іліуца відбулося освячення церкви у Лукачештах. Благочинному співслужили чотири священники. З нагоди цієї події в помешканні парафіяльного експозита А. Воевітки у Мезенештах влаштовано святковий обід на 30 персон, серед яких були сучавський повітовий староста та медик [190, с. 765].

У 1897 р. на свято Різдва Пресвятої Богородиці для благословення новозбудованої церкви у с. Нові Бросківці прибув “як митрополичий делегат” архимандрит-митрофор Володимир фон Репта. За словами очевидця, “через цю дорогу витали о. архимандрита священники в ризах с процесіями и множеством верных в Дубовцах, Глиници, Драчинцах, Бобовцах, и т. д. В Брошковцах самых ожидала достойного гостя бандерія из 80 ъздоковъ, а приезд его возвестили выстрелы изъ мортирей.

Благословение церкви одбулось съ властивымъ православною церкви торжеством и блескомъ, а вечеромъ того же дня одбулся в честь о. архимандрита величавый походъ съ смолоскопами, в которомъ принимали участь и члены соседнихъ громад. На границе Сторожинецкого повита о. архимандрита повіталь мьсцевий староста” [14, с. 3].

В урочистому освяченні нової парафіяльної церкви в Зеленеві, що відбулося 22 вересня 1902 р., окрім уповноваженого владикою делегата архіпресвітера-ставрофора Діонісія де Бежана та консисторського радника отця Олександра Манастирського, взяли участь 14 священників та 2 диякони [194, с. 649].

За благословення храму з громади брали платню, розміри якої визначав єпархіальний архієрей. Наприклад, за освячення в 1808 р. парафіяльної церкви у Корчештах (Корчівцях) парафіяни заплатили досить значну на той час суму – 39 флоринів. Таку ціну встановив їм єпископ Буковини Даниїл відповідно до такси, визначеної “Духовним регламентом” [368, с. 6].

Факт освячення храму владика підтверджував власноруч підписаною грамотою. Зразками таких актів можуть служити церковні грамоти з сіл Букшоя (надана громаді єпископом Буковини Євгенієм Гакманом 5 листопада 1860 р.) [377, с. 129; 378, с. 110-111] та Южинець (підписана митрополитом Буковинсько-Далматинським Аркадієм Чуперковичем 26 вересня 1896 р.; тепер зберігається в експозиції Чернівецького музею народної архітектури і побуту) [500, с. 140-141].

День благословення церкви – храм – парафіяни відзначали щороку, а особливо урочисто він проходив під час ювілею парафії. “Буковинські Відомості” писали з приводу відзначення в 1897 р. ювілейного храмового свята у с. Нижній Лукавець: “Праздникъ Св. Николая Чудотворця былъ сего року въ Лукавци на Сирети особливо торжественнымъ днемъ. Въ день сей припадалъ 100 летній юбілей основанія православнаго прихода и благословенія церкви в нижномъ Лукавци” [15, с. 3]. У церкві тоді було відправлено святкове богослужіння, а землевласник Василько влаштував урочистий обід.

Церковні дзвіниці, як і інші сакральні місця (храми, каплиці, цвинтарі), теж підлягали обов'язковому освяченню. Процедура благословення нової вежі для дзвонів розпочиналася з читання св. молитов, потім її стіни окроплювали свяченою водою, помазували св. елеєм та обкурювали ладаном. Зокрема, 3 (15) листопада 1880 р. так було освячено церковну дзвіницю та дзвін у громаді Будинець. У церемонії їх освячення взяли участь архімандрит монастиря Путна о. Дисидер Козуб, п'ять священиків та диякон. У зв'язку з цією визначною для села подією перед селянами зі святковою проповіддю виступив екзарх Самоїл Піотровський, парох у Красній. Подякувавши у своїй промові віруючим за здійснену ними богоугодну справу, він згадав добрим словом і подвижницькі заходи щодо спорудження щойно освяченої дзвіниці покійного сільського двірника Нікулуце Заме, котрий, за словами священика, “що перед смертю хотів, щоби вірні цієї громади звели біля церковних воріт нову високу й дуже гарну дзвіницю, а в ній поруч із старим дзвоном встановили новий – великий і гучний дзвін” [189, с. 784].

В цілому обрядовий аспект культового будівництва в північних волостях

Молдавського воєводства, а пізніше і в австрійській Буковині ґрунтувався на відповідних положеннях церковного “тіпикону” та вироблених віками народних традиціях. Насамперед проводилося освячення місця під будову і закладення наріжного каменю, а також встановлення хреста у вівтарній частині майбутнього храму, що символізувало очищення цього простору. При закладенні основи зодчі вкладали будівельну жертву. Готова церква благословилася владикою або його делегатом. Чинопослідування освячення храму передбачало влаштування і обмивання престолу, освячення стін та покладання антимінсу.

Отже, у формуванні та динаміці розвитку традиційної практики культового будівництва на Буковині знайшли відображення соціально-економічні, суспільно-політичні, правові та етнокультурні фактори і явища різних періодів історії краю.

6.4. Іконописні традиції Буковини та їх унормування Чернівецькою православною консисторією

Уявлення про триєдиного Бога як найвищу і найнеосяжнішу істоту, що створила Всесвіт, Землю і людину, а також про безсмертя душі, віддання на тому світі по заслугам всім праведникам і грішникам та культ святих у свідомості українського та східнороманського населення Буковини цілком збігалися з тим, як їх подавала Православна Церква, але відтворювалися вони простим людом у дещо спрощеному, доступнішому вигляді. Зокрема, своєрідно інтерпретуючи тезу про створення Богом людини “за своїм образом і подобою”, селянин уявляв Бога-Творця в образі старого поважного чоловіка, бачити якого і молитися якому є найвищою нагородою для праведників у раю. Антитезою Бога і раю в народній свідомості були чорт і пекло – уділ грішників. Загалом релігійний світогляд буковинців ще тривалий час органічно поєднував грецький обряд та слов’янську літургію, запроваджені в процесі християнізації краю, з окремими давніми звичаями і традиціями, що походили ще з передхристиянських часів [360, с. 47, 99].

Для створення правильних уявлень серед народу про Бога, святих угодників, а також про їхню боротьбу за спасіння людства проти сил зла, Церква з давніх часів використовувала іконографію, що служила своєрідним Святим Письмом для неграмотних. Саме за допомогою ікон, розміщених у хаті чи храмі, матері змалку прищеплювали дітям любов до Бога [360, с. 121].

Церковні канони, що стосуються шанування ікон, не вимагають від православних християн поклоніння їм як кумирам. Вони для віруючих – лише зображення-образи Бога, ангелів або святих. Зокрема, сьоме правило VII Вселенського собору в Нікеї (787 р.) приписувало відновити в Християнській Церкві шанування ікон та інших звичаїв, які були відкинуті в часи іконоборства [142, с. 612; 317, с. 202]. У 9-му соборному правилі наказувалось, щоб “всі дитячі байки, і несамовиті глумління, і брехливі писання, що складаються проти чесних

образів”, передавалися в Константинопольську єпископію як єретичні. За невиконання цієї постанови єпископам та священникам загрозувало позбавлення сану, а мирянам, або ченцям – відлучення [142, с. 616]. До складу постанови собору входило й визначення модусу вшанування святих ікон, джерелом якого, безперечно, була формула візантійського богослова першої половини VIII ст. св. Іоана Дамаскіна: “Ми вшановуємо образи, віддаючи шану не речам, але за їх посередництвом тим, хто на них зображується. Оскільки, як говорить божественний Василій, віддана іконі честь переходить на першообраз” [113, с. 16, 106]. Честь же зображенням святих та християнським атрибутам, згідно постанов отців собора, належалося віддавати “фіміамом і поставленням свічок” [449, с. 785]. Тож маючи своїм джерелом Святе Письмо та Святе Передання, ікона є вмістилищем і проповідником тієї самої істини, що й святе Євангеліє, з тією тільки різницею, що вона психологічно впливає на віруючих за допомогою зримих образів.

Протягом віків Східна Церква виробила певний іконографічний канон в зображенні святих, який було акумульовано у спеціальних підручниках візантійського церковного малярства – Ермінеях, що з’явилися у X ст. і перекладалися та редагувалися протягом XII – XVI ст. Цього канону повинен був дотримуватися всякий художник, котрий писав ікони. Особливо ретельно його дотримувалися іконописці грецьких монастирів півострова Афон, де “найсмирненіший з-поміж малярів, Діонісій, ієромонах з Фурни” уклав у 1730 р. на основі різних редакцій “Ермінею для майстерності малярської” [212, с. 7, 13, 20-21; 420, с. 157].

Іконопис Буковини, що спершу була складовою Молдавського воєводства, а після 1774 р. опинилась у складі імперії Габсбургів, тривалий час знаходився під впливом псевдовізантійського іконописання афонських монастирів, яке всіляко підтримувалося місцевою православною церквою. Для виконання іконописних робіт у церквах і монастирях краю досить часто запрошувалися приїжджі грецькі, італійські або галицькі майстри [420, с. 156, 169; 535, с. 452]. Так, приміром, на образі з іконостасу монастирської церкви в Мамаївцях

зазначено: “Цю ікону виконав 1760 року Матей Дунаєвський, маляр зі Львова” [535, с. 452]. А для церкви в Бурдюженах біля Сучави малював образи у 1785 р. Веніамін з Троади [420, с. 170].

Займалися іконописом й місцеві маляри. Так, з грамоти 1415 р. довідуємося про надання молдавським господарем Олександром Добрим іконописцям (зографам) Никиті та Добрі двох сіл – Крайнічешт та Левкушешт “на Дрєсливци” – в рахунок того, що вони повинні розписати воєводі “за тья два села двь црквы една о(т) Долнего трьга, а другаа котора” його “воля будеть, разве црквы от Радовци, или единь домь или пру(ст)” [207, с. 121-122]. “Тома зуграв із Сучави” у 1535 р. розписав фресками церкву монастиря Гумор. Брати Іоан і Софроній близько 1595 – 1596 рр. розмалювали монастирський храм у Сучавиці [414, с. 570, 601].

У джерелах початку XVII ст. згадується “живописець Стефань оть сучавского трьга” [420, с. 198]. А напис на Євангелії з сучавського монастиря, який датується 1570 р., повідомляє навіть про існування “братства зуграфського”, члени якого займалися ілюструванням кодексів та малюванням образів [420, с. 200]. Про малярську науку у якогось відомого русинського майстра на Буковині згадує й відомий валаський маляр Пирву Муту (1657 – 1735 рр.) [326, с. 594; 415, с. 231].

З другої половини XVIII ст. в церковне мистецтво Буковини проникають елементи західно-європейських мистецьких стилів, зокрема бароко. Найбільш яскраво це проявилось у настінних розписах та іконах монастирських церков у Горечі та Петрівцях [535, с. 454]. У колишній петрівецькій обителі зберігся, між іншим, гарний образ Христа на троні, який має супровідний напис румунською мовою, виконаний кирилицею: “Радул, зуграв, переробив його, 1802 р.” [535, с. 452]. Ще один буковинський художник – Теодор Рудніцький – виконав у 1805 р. новий іконостас для церкви початку XV ст. в Лужанах [371, с.11].

З першої чверті XIX ст. в іконописання Буковини проникають нові традиції академічного класицизму, носіями яких виступали професійні художники, котрі отримали освіту у Віденській академії мистецтв. Виконавський рівень їхніх

творів був значно вищим, ніж у колег іконописців-аматорів, витвори яких відзначалися наївністю і примітивізмом. Дбаючи про виконавську майстерність церковних образів, а також про їхню відповідність східно-християнським церковним канонам, Буковинська православна консисторія вже у першій чверті XIX ст. взялася за впорядкування місцевого іконописання. На перших порах регламентаційні акти консисторії носили рекомендаційний характер. Так, у першому такому циркулярі, виданому 27 (15) жовтня 1815 р. за підписом єпископа Буковини Даниїла Влаховича, духовні власті краю рекомендували духовенству і віруючим у разі потреби замовляти образи та іконостаси у чернівецького художника Івана Фоляковського, який навчався малярства у Відні [72, арк. 3]. Тоді ж було визначено єдині тарифи за виконання тих чи інших образів [72, арк. 60].

У цей період Буковинська консисторія вдавалася і до прямого протегування окремим професійним майстрам, у тому числі й приїжджим, у справі одержання замовлень. Зокрема, в 1820 р. у зверненні до духовенства церковних патронів, єпітропів та релігійних громад єпископ Даниїл рекомендував за потреби виготовлення нових іконостасів звертатися до майстра Іосифа Штайнхаусера із Сомбора, що в Бачківському комітаті, який упродовж 23 років виготовляв іконостаси для церков Срему, Славонії та Банату (австрійська Сербія) [89, арк. 1].

Наступники єпископа Даниїла продовжили започатковані ним заходи в справі надання художникам прав на виконання в церквах краю іконописних робіт. Так, у циркулярі Буковинського єпископа Ісаї Балошескула від 2 (14) березня 1826 р., виданому на підтвердження попереднього розпорядження за № 830 від 27 (15) жовтня 1815 р., в черговий раз рекомендувалося всім окружним протопресвітерам “наймати для виконання ікон, які відповідали б переданню та історії східної церкви, згаданого пана Іоана Фоляковського, відомого іконописця малярського цеху в Чернівцях і укладати з ним контракти із доброю домовленістю” [72, арк. 3, 50]. На підставі цього розпорядження у березні того ж року “богомаз” Іван Фоляковський малював ікони для церкви в с. Ботошана [72,

арк. 65]. Циркуляр від 24 січня (5 лютого) 1844 р., виданий за підписом генерального вікарія, архімандрита Теофіла Бенделли, так само рекомендував замовляти ікони для церков лише у відомого чернівецького майстра І. Фоляковського [72, арк. 16].

У 1846 р. право на виконання іконописних робіт у православних церквах краю одержав від консисторії ще один маляр-академік Михайло Паславський [72, арк. 69]. Користуючись цим правом, у 1854 р. він виконав гарну хоругву із зображенням св. Миколая та Матері Божої для чернівецької церкви св. Миколая, яка обійшлася замовнику в 5 фл. [55, арк. 7]. А в червні 1856 р., відповідно до складеного консисторією плану, реставрував для цієї церкви ікони [72, арк. 54].

Маловідомі малярі, які виявляли бажання взятися за виконання ікон для церков на замовлення парафіян чи місцевого духовенства, повинні були, відповідно до консисторських розпоряджень, переконати вищий духовний орган краю у своїй професійності пробними творами. Для чого необхідно було звернутися туди за посередництвом окружного протоієрея, представивши на пробу один із образів. Як це зробив, наприклад, маляр Карл Янушкевич, який для одержання чергового замовлення у 1841 р. подав для експертної оцінки до консисторії пробний образ св. великомученика Іоана Нового, після чого отримав підтвердження на малювання ікон для церков Русько-Довгопільського протоієрейства. В 1844 та 1845 рр. окружний протопресвітер Іоан Ганицький, посилаючись на попередні розпорядження духовних властей, клопотав перед консисторією, щоб маляру К. Янушкевичу (Хлушкевичу) було дозволено виконати образи для іконостасу парафіяльної церкви в с. Плоска [72, арк. 52], оскільки цей художник ще раніше зарекомендував себе як справжній фахівець, виготовивши іконостаси для церков у Яблониці (1837 р.) й Сергіях (1838 р.) та аїри (гріб Господній) у церкви с. Яблониця, Конятин, Довгопілля, Стебні, Киселиці, Усть-Путилів, Тораки та Петраші, а також ікони та процесії для церков в Тораках, Киселицях та Сторонці. У квітні 1846 р. протоієрей Іоан Ганицький доповідав в консисторії, що він замовив згаданому малярові ще одну ікону для

церкви в Довгопіллі і просить консисторію дати свою згоду на це замовлення [72, арк. 83].

У 1842, 1845 та 1846 рр. маляр Георгій Ісопескул з Фундул-Молдової також просив Буковинську духовну консисторію дозволити йому виконувати ікони для церков Молдавсько-Кимпулунзького протопресвітерства [72, арк. 47, 71]. З аналогічними проханнями у 1843 – 1846 рр. зверталися до консисторії малярі Василь Жуковський, Теодор Сербенчук та даскал Іван Камінський [72, арк. 47, 75].

У рішенні від 19 (31) травня 1846 р. Буковинська духовна консисторія дозволяла малярам Карлу Янушкевичу виготовляти ікони для церков Русько-Довгопільського протопресвітерства, Василеві Жуковському – для Дністровського, Георгію Ісопескулу – для Молдавсько-Кимпулунзького, Івану Камінському – для Віківського, а Теодору Сербенчуку – для Чернівецького протопресвітерства [72, арк. 47].

29 травня (10 червня) 1846 р. клопотав перед консисторією про дозвіл для маляра з Сучави Лорінца Фіалковського сучавський протоієрей Лазар Григорович. У клопотанні зазначено: цей художник вже мав нагоду показати свої фахові якості, виготовивши іконостаси для церков у Реусенах та Літенах, а також виконуючи ікони для церков та монастирів Сучавського протопресвітерства [72, арк. 81].

Так само парох з Бросківців Афанасій Гарнавський у листі від 28 лютого (7 березня) 1847 р. повідомляв консисторію про те, що, відповідно до виданого нею розпорядження, він дав сторожинецькому малярові Багену виконати на пробу образ Св. Катерини [72, арк. 73].

З другої половини ХІХ ст. Буковинська православна консисторія запровадила спеціальну посаду єпархіального маляра. В різний час її обіймали як запрошені консисторією із Відня академічні малярі (серед них – Карл Йобст, Карл Аренд, Фрідріх фон Шиллер), так і місцеві випускники Віденської академії мистецтв (Епамінонда Бучевський, Євгеній Максимович та ін.) [535, с. 456]. Приміром, віденським малярам Карлу Йобсту та Карлу Аренду було довірено

розписувати інтер'єр кафедрального собору та резиденції Буковинських митрополитів у Чернівцях [527, с. 25]. Фрідріх фон Шиллер виконав у 1898 р. іконостас для новозбудованої православної церкви у Львові, що знаходилася під юрисдикцією Буковинської архієпархії [191, с. 525]. Епаміонда Бучевський, будучи єпархіальним маляром, виконав ікони Ісуса Христа і Богородиці для церкви св. Миколая у Драчинцях [78, арк. 16], а також іконостаси для церков у Ревній, Стражі, Міговенах-Бунінцях, Конятині, Суховерхові та ін. [527, с. 25; 35, арк. 96, 98; 36, арк. 40].

Починаючи з другої половини ХІХ ст., майстер, який брався за виготовлення іконостасу, перед початком роботи повинен був виконати низку процедур формального характеру. Спершу він мав скласти кошторис витрат і розробити план іконостасу, які відтак подавалися на затвердження до технічного департаменту крайової адміністрації та Чернівецької архієпископської консисторії [36, арк. 40; 35, арк. 96, 98]. Подібна процедура мала стати перепорою для нефаківців.

Та нерідко траплялися випадки, коли священики та місцеві будівельні комітети передавали оновлення старих та малювання нових церковних іконостасів таким малярам, які не мали поняття про малярство східних церков і “вигадували образи невідповідні православному обряду” [228, с. 10], котрі консисторія не могла схвалити. Тому вищий духовний орган краю, спираючись на рішення ц. к. міністерства просвіти і віросповідань від 26 січня 1874 р. Ч.11.784, вирішив остаточно внормувати справу церковного іконописання в краї. У циркулярі від 19 лютого (3 березня) 1897 р. консисторія постановила: надалі малювати іконостаси та образи для новоспоруджених церков Буковинської єпархії дозволяється лише кільком буковинським малярам, “які довели достатньо, що можуть відповідати вимогам православної церковної обряди” [228, с. 10-11]. А оновлення старих образів дозволялося здійснювати лише за окремого дозволу консисторії, “причому в кожному окремому випадку треба буде назвати маляра, якому будуть передані роботи” [228, с. 10-11].

Як впливає з наступного консисторського розпорядження, виданого 30 травня (12 червня) 1903 р., попередня постанова консисторії досить часто порушувалася місцевими будівельними комітетами. Особливо такі порушення були характерні для парафій під патронатом землевласників-дідичів, де найчастіше для виготовлення та поправлення іконостасів користувалися послугами малярів “не авторизованих з боку консисторії для виконання церковного малярства” [234, с. 45]. Тому консисторія, поновлюючи попередній циркуляр від 19 лютого (3 березня) 1897 р., повідомляла місцевий клір, що нею визначено для виконання церковного малярства лише проф. Євгеній Максимович та проф. Микола Івасюк. А їхніми помічниками для менших робіт – кафедральний періодевт Ігнатій Янович, Вероніка Чоконь (уроджена Боднарескул), Василь Кикифой та Георгій Берлінський. Постанова зобов’язувала всіх священиків Буковинської архієпархії використовувати для розписування та поновлювання церков тільки вищезгаданих малярів [234, с. 45].

Не обминала своєю увагою Буковинська православна консисторія й тих витворів іконопису, які купувалися віруючими для власних осель. Якісні образи були дорогими, і придбати їх могли собі дозволити лише багаті люди. Виконавська ж якість переважної більшості дешевих ікон, мальованих переважно художниками-аматорами на полотні, дошках або склі, була невисокою [537, с. 346; 424, с. 47, 71]. Досить популярними серед селян були дешеві літографії ікон, продюкованих римо- та греко-католиками. Не розуміючи принципової різниці між східною та західною іконографією, сільські жителі купували ці недорогі поліграфічні витвори і прикрашали ними своє житло.

Останній факт почав особливо турбувати духовні власті краю і спонукав їх до випуску друкарським способом православних ікон. Уже в травні 1889 р. на засіданні консисторії митрополит Буковинський і Далматинський Сильвестр Морарю-Андрієвич запропонував виділити з Буковинського православного релігійного фонду субсидію в сумі 6000 фл. в. а. для масового друкування кольорових образів за оригіналами, виконаними єпархіальним маляром-академіком Епаміондою Бучевським, мотивуючи це тим, що православні

віруючі Буковини мають гостру потребу в дешевих і якісних іконах [188, с. 386-388]. У 1891 р. за наказом владики у Відні було видруковано літографічні репродукції образів найбільш популярних серед народу святих – Св. Миколая, Св. Іоана, Св. Дмитрія, Св. Катерини, Св. Варвари. Ці ікони були доставлені на Буковину, і їх можна було придбати вже освяченими зі складів при всіх церквах та монастирях краю [226, с. 58-60].

Консисторія також заохочувала віруючих до купівлі мистецьки намальованих православних образів, виконаних відповідно до канонів східно-християнської іконографії в малярських закладах Австро-Угорської імперії. Так, у циркулярі від 22 листопада (5 грудня) 1901 р. повідомлялося буковинському кліру та парафіянам, що віруючі можуть придбати для своїх осель православні ікони, виконані за афонськими зразками мистецьким закладом релігійного малярства Йозефа Гофріхтера в Райхенау (Богемія), в книгарні Ромуальда Шали, що в Чернівцях [232, с. 3-4].

Таким чином, як у молдавську, так і в австрійську добу, буковинське іконописання розвивалося в рамках афонського іконописного канону, який ретельно підтримувався місцевою Православною Церквою. Дбаючи про виконавську якість церковних образів, а також їхню відповідність східно-християнським церковним канонам, Буковинська православна консисторія вже у першій чверті XIX ст. взялася за впорядкування місцевого іконописання. На перших порах регламентаційні акти консисторії носили рекомендаційний характер. З другої половини XIX ст. духовні власті краю зайняли в цьому питанні більш жорстку позицію, вимагаючи від кліру та громад беззастережного виконання консисторських постанов щодо вноормування іконописної справи на Буковині. В цілому, завдяки вжитим консисторією заходам у кінці XIX – на початку XX ст., в краї значно покращилася ситуація не лише з іконами для православних храмів, але й для сільських помешкань віруючих.

ВИСНОВКИ

Соціально-релігійний чинник посідав одне з визначних місць у повсякденному житті населення краю, за яким через великі букові лісові масиви в історичній традиції утвердилася назва “Буковина”. У своєму розвитку ця земля пройшла тривалий шлях адміністративно-територіального та церковно-адміністративного формування, належачи спершу до Молдавії, а потім – до імперії Габсбургів, у складі якої край набув автономного статусу. Наслідком цього стало формування в середовищі жителів Буковини характерного регіонального патріотизму – буковинізму.

У кінці XIV – XVIII ст. населення цієї території зазнало досить суттєвих міграційних і кількісно-складових змін, що сприяло формуванню Молдавської землі як поліетнічної держави. Найбільш давні жителі воєводства – молдавани й русини – посідали домінуючі позиції в етнічній структурі північних волостей. Русинською та молдавською мовами розмовляла більша частина населення північної частини Молдавської землі. Поряд з молдаванами й русинами в краї також мешкали цигани, серби, болгары, вірмени, угорці, євреї, саси. Ці етнічні групи жили переважно розсіяно, і лише окремі з них утворили компактні громади, які, однак, з часом асимілювалися з чисельно домінуючим молдавським та русинським населенням.

Після включення північно-західної частини Молдавії до складу імперії Габсбургів нова австрійська провінція “Буковина” й надалі продовжувала зберігати свій поліетнічний характер. Поруч з корінними жителями, котрі мешкали тут з молдавської доби, у краї почали оселятися заохочувані австрійською владою колоністи – німці, угорці, поляки, словаки, чехи, липовани. Проте старожитнє українське та східнороманське населення продовжувало зберігати домінуючі позиції. При цьому українці населяли головним чином, північ Буковини, а румуни мешкали на півдні.

Більшість місцевого населення здавна належала до Православної Церкви, яка в молдавську добу була панівною, а в австрійський період продовжувала зберігати провідні позиції найчисельнішої, за кількістю віруючих, релігійної інституції краю. Переважне число православних склали представники української та східнороманської спільнот, а також осілі цигани, які з часом асимілювалися з румунами та українцями. Спільне віросповідання українців та румунів спричинило відсутність у них протягом тривалого часу чіткого етнічного розмежування. Проте нова національна доба поставила православне українське і східнороманське населення перед вибором пріоритетних орієнтирів власної ідентичності. У румунської громади усвідомлення власної етнічної приналежності утвердилося раніше, ніж в українців, які коливалися між конфесійною солідарністю з румунами та власною етнічністю. На ґрунті цього українська спільнота Буковини стала об'єктом домагань греко-католицьких місіонерів з Галичини та місцевих румунізаторів, які прагнули, використовуючи національну або конфесійну спільність, залучити її в площину власних інтересів.

Міжконфесійні взаємини в північній частині Молдавії у кінці XIV – XVIII ст. характеризувалися як періодами відносної толерантності, так і окремими моментами нетерпимості. Більш стабільні толерантні відносини склалися на Буковині в період перебування краю у складі імперії Габсбургів. Причому, австрійська адміністрація докладала чимало зусиль для їх створення та подальшого підтримання. Особливих успіхів було досягнуто в містах, що стали мультикультурними центрами. Для менш освіченого сільського населення характерне роздільне сусідство з притаманними народу забобонами у ставленні до іновірців, які часто підігрівалися недобррозичливою поведінкою католицьких місіонерів з Галичини, котрим, в свою чергу, сприяла австрійська влада. Це завдавало шкоди Православній Церкві краю, яка, підтримувала політично та матеріально воєводською владою, намагалася наслідувати на теренах Молдавії візантійську модель взаємин Церкви й держави, посідала у Молдавській землі панівне становище.

Перехід Буковини під владу католицької імперії Габсбургів звів Православну Церкву краю до становища легальної, але другорядної, порівняно з панівним в Австрії римо-католицьким віросповіданням, релігійної організації. Її внутрішнє життя було внормовано австрійськими законами, а майно секуляризоване і віддане до релігійного фонду, яким розпоряджалася держава. Лише запровадження в 1867 р. конституційних свобод у релігійній сфері та піднесення Буковинського єпископства до рангу митрополії сприяли певному піднесенню Православної Церкви в краї. Проте загальне ставлення австрійської влади до православної Буковинсько-Далматинської митрополії в другій половині XIX – на початку XX ст. не було однозначним, оскільки декларовані на папері права та привілеї не завжди належно реалізовувалися у повсякденній практиці церковно-державних взаємин.

У молдавський період вища православна церковна ієрархія краю складалася із Сучавського митрополита та Радівецького єпископа, яких обирав собор з-поміж висунених господарем Молдови кандидатів. До компетенції митрополита чи єпископа належали відповідні до їхнього рангу церковно-адміністративні та судові функції. Побут владик не відзначався розкішшю. Митрополит мешкав у Сучавському монастирі, а пізніше – в Ясах. Резиденція Радівецького єпископа знаходилася в монастирі Богдана у Радівцях. Утримувався вищий клір за рахунок данини від духовенства та з надходжень за треби.

Після прилучення Буковини до імперії Габсбургів відбулася реорганізація Радівецького єпископства в Буковинську єпархію, підпорядковану в 1783 р. Карловицькому митрополиту. Для церковно-адміністративного урядування в єпархії було створено єпархіальне управління – консисторію, члени якої призначалися цісарською владою. Владні прерогативи Буковинського єпископа, а з 1873 р. – митрополита Буковини й Далмації – зазнали певних обмежень, порівняно з молдавським часом, в рамках австрійського державного законодавства. Утримання владики та консисторії здійснювалось за рахунок Буковинського православного релігійного фонду, утвореного з секуляризованих

державою церковно-монастирських маєтків. Зокрема, за рахунок фонду в Чернівцях була споруджена розкішна митрополича резиденція.

Поставлення владики в Православній Церкві краю як у молдавський, так і австрійський періоди, незалежно від способу обрання кандидата собором чи світськими властями, вважалося справою “милості Божої”, а сам архієрей бачився спадкоємцем “апостольської благодаті”, покликаним Христом наставляти і напучувати пастирів та паству.

Безпосереднім опікуванням паствою займалися парафіяльні священники. У північних волостях Молдавського воєводства парафіяльне духовенство не мало сталого матеріального забезпечення. Воно жило, головним чином, з платні за треби, з продуктивних пожертв та власного господарства. Лише причт патронованих воєводами храмів користувався пільгами, привілеями та міг розраховувати на щедрі пожертви можновладців. Освітній та моральний стан сільського кліру вимагав покращення. Окремі заходи молдавської влади щодо його поліпшення помітного успіху не мали.

За австрійського правління на Буковині соціально-економічне становище сільських православних священників суттєво покращилося. Для утримання парафіяльного кліру було визначено сесійні ґрунти та встановлено сталу платню з релігійного фонду. Виведені за штат по старості священники забезпечувалися пенсією. Позитивних змін зазнав побут парафіяльного духовенства, покращилися житлові умови. Помітно зріс освітньо-культурний рівень священників, а також остаточно сформувалась їх станова свідомість. Разом з тим австрійська влада встановила жорсткий контроль за діяльністю православного парафіяльного духовенства, намагаючись перетворити священника на відданого слугу Австрійської монархії.

З давніх часів парафіяльний священник посідав одне з найвизначніших місць у соціальній структурі православної сільської громади на Буковині. Це було пов'язано не лише з його церковним, але й світським становищем. Перше – ґрунтувалося на церковних канонах та державних законах, друге – на давній патріархальній традиції. Ще одна особливість становища священника на селі

полягала в тому, що під час виконання службових обов'язків він був переважно об'єктом високого вшанування, натомість в позаслужбовий час через традиційні уявлення, перетворювався на об'єкт народних забобонів.

Важливими центрами релігійного життя горішньої частини Молдови були монастирські обителі, засновниками яких виступали молдавські воєводи, представники знаті, духовенства та ченці-самітники. У третій чверті XVIII ст. в північних волостях Молдови було близько 35 чернечих обителів та більше 500 ченців. Донатори наділяли монастирі та скити маєтками, земельними угіддями і різним майном, за рахунок чого утримувалася чернеча братія, створювалися монастирські лікарні та школи. Уклад життя чернечих спільнот регламентувався так званими “Великими і малими правилами” св. Василя Великого та монастирськими статутами, що визначали шлях духовного вдосконалення ченців. Персональний склад насельників монастирів складався як з місцевих жителів, так і вихідців з інших земель, де переважала православна традиція. У часи молдавського правління чисельні монастирські обителі краю були не лише осередками чернечого подвигу, але й визначними центрами духовності, культури та мистецтва.

Врегулювання австрійською адміністрацією церковного життя на Буковині призвело до скорочення в краї числа православних монастирів з 28 до 3, а також секуляризації монастирських володінь та майна, з якого утворено релігійний фонд. Із його коштів ченцям була визначена стала платня. Водночас австрійська влада встановила жорсткий контроль за життям монастирів, обмежила їх число та штат, позбавила культурно-освітніх функцій, а також ліквідувала таке явище, як самітництво.

Духівник супроводжував людину традиційного суспільства протягом всього її життя. Особливе місце в життєвому циклі посідали церковні таїнства та обряди хрещення, вінчання й соборування, в яких знайшли відображення стереотипи та ритуалізовані форми поведінки різних суспільних верств і прошарків. Подібно до молдавської доби, австрійська влада залишила за Церквою на Буковині реєстрацію актів громадського стану, запровадивши при

цьому систематичне ведення метричних книг народження/хрещення, вінчання та поховання, а також сталих грошових такс за відправлення треб. Здійснення церковних таїнств у краї повинно було відбуватися в рамках австрійського цивільного законодавства, порушення якого з боку духовних осіб каралося владою в адміністративному порядку. Процес переходу у православ'я представників інших конфесій теж був врегульований цивільними законами. Організація похорону та впорядкування місць поховання так само зазнали державного вноормування. Однак подібна канонічна та адміністративна регламентація обрядів життєвого циклу православних буковинців по суті не змінила їхнього первісного перехідного змісту.

У сімейному житті в середовищі православного населення Буковини домінував оформлений у церкві моногамний шлюб. Хоча у повсякденній практиці паралельно з ним існували також інші альтернативні варіанти міжстатевих взаємин. У добу середньовіччя зустрічалися випадки викрадення дівчат. Досить поширеним явищем у молдавський та австрійський періоди історії Буковини було неузаконене співжиття сексуальних партнерів, а також позашлюбне народження дітей та подружня зрада. Православна Церква краю активно боролася проти цих явищ, але остаточно їх подолати їй так і не вдалося.

Протягом століть на Буковині існували дві паралельні моделі сприйняття часу – книжно-церковна та народна. Вищі прошарки населення та Православна Церква краю впродовж XIV – початку XX ст. наслідували візантійську, а почасти європейську традицію сприйняття часу. Натомість більшість населення Буковини, переважне число якого становили українські та румунські селяни, довгий період жило за циклічним часом і не мало чіткого уявлення про хронологічний час. Сільські жителі не позначали років числами, а прив'язували їх до певних подій. Проте з часом книжно-церковна модель сприйняття часу почала утверджуватися й у народному середовищі Буковини, що проявлялося в ототожнюванні пір року та окремих днів з тими чи іншими великими релігійними святами, котрі збігалися з сезонною роботою селян.

Протягом століть календар православних церковних свят майже повністю трансформував та адаптував старі дохристиянські вірування, тісно пов'язані зі способом життя і працею селянина, до канонів православ'я. В результаті створилося складне явище синкретизму, що проявилось не лише у святкуванні визначених духовною владою великих релігійних свят, але й маленьких церковних святців та окремих днів тижня. У кінці XVIII – на початку XX ст. австрійська влада та Православна Церква краю намагалися впорядкувати кількість святкових неробочих днів шляхом скорочення їх номенклатури, а також долаючи забобони, пов'язані з відзначенням вже згадуваних окремих маленьких церковних святців. Тим не менш, населення продовжувало святкувати більше свят, ніж було визначено циркулярами. Православні жителі Буковини також суворо дотримувалися визначених Церквою постів, вважаючи їх засобом ідентифікації зі своїм культурно-релігійним середовищем.

Буденне одноманіття православних жителів краю урізноманітнювалося дозвіллям недільних та святкових днів. Особливе місце серед них посідало храмове свято, відзначення якого неодноразово врегульовувалося австрійськими властями та Буковинською православною консисторією, але так і не змінило своєї напівнародної суті.

У недільні та святкові дні віруючі відвідували церковні богослужіння. Євхаристична відправа, започаткована в перші віки християнства як Таїнство Таїнств, церемоніально та символічно розвинуте в релігійних центрах Палестини і Константинополя, було остаточно оформлене у так званому новосавайтському синтезі XIV – XV ст. – своєрідному стандарті для всіх Православних Церков, що перебували під впливом Константинопольського патріархату. На території північної Молдавії, а пізніше й австрійської Буковини, цей єдиний за структурою та змістом стандартизований літургійний взірець мав певні особливості, пов'язані з локальними звичаями. Відправа велась спершу церковнослов'янською мовою, яка з давніх часів була в Молдавському воєводстві не лише богослужбовою, але й діловою. Проте процес набуття Молдавською державою та Церквою в середині XVII ст. виразного етнічного

зabarвлення зумовив перехід на діловодство і богослужіння національною румунською (молдавською) мовою.

Все життя православного населення Буковини в молдавський і австрійський періоди історії краю відбувалося в рамках ритуалів народної релігійності та церковних канонів і було просякнуте вірою в Божий промисел. Релігійна побожність місцевих жителів наочно проявлялася через молитву, молитовну жестикуляцію та церковний спів. У повсякденній практиці широкого віруючого загалу релігійність ґрунтувалася на принципах взаємного служіння. Тільки в середовищі насельників монастирів домінував принцип безумовної любові до Господа та віра в його пізнання завдяки містичній молитві та ісихії. По мірі поширення в народі духовної просвіти та письменності подібні погляди на сенс молитви починають також проникати до народного середовища. Проте побожність православних жителів краю нерідко переходила у забобонність. Тому буковинці приписували здатність викликання природних катаклізмів та хвороб різним напівдемонічним персонажам, яких намагалися виявити серед людей та по можливості знешкодити. Церква і влада боролися проти таких хибних уявлень.

Глибока релігійність православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини проявлялася також у вшануванні реліквій святого Іоана Нового Сучавського, який вважався покровителем місцевої Церкви і краю.

Виявом високої духовності православних жителів північних волостей Молдавського воєводства було широкомасштабне церковне будівництво, в основі якого лежало нормативно оформлене низкою законодавчих актів молдавських воєвод давнє візантійське ктиторське право. Наприкінці XVIII – на початку ХХ ст. традиційна практика зведення православних культових споруд на Буковині базувалася на оформленому австрійським законодавством праві церковного патронату, яким користувалися власники маєтку в тій чи іншій громаді. Саме будівництво церков відбувалося на засадах співучасті патрона і громади у видатках на придбання місця під забудову, будматеріалів,

виготовлення необхідної дозвільної та проектної документації. Обрядовий аспект культового будівництва в північних волостях Молдавського воєводства, а пізніше і в австрійській Буковині, ґрунтувався на відповідних положеннях церковного “тіпікону” та вироблених віками народних традиціях, що включали освячення місця під будову і закладення наріжного каменю, а також встановлення хреста у вівтарній частині майбутнього храму, що символізувало очищення цього простору. При закладенні так званої основи (підмурку) зодчі вкладали будівельну жертву. Готова церква благословлялася владикою або його делегатом. Чинопслідування освячення храму передбачало влаштування й обмивання престолу, освячення стін та покладання антимінсу. Значна увага приділялася іконописному оформленню культових та житлових споруд. Здавна православне релігійне мистецтво на півночі Молдавії розвивалося в рамках афонського іконописного канону, який ретельно підтримувався місцевою Православною Церквою. З першої чверті XIX ст. церковні власті взяли за впорядкування місцевого іконописання. На перших порах заходи носили рекомендаційний характер, а з другої половини XIX ст. набули рис обов’язкових приписів.

Отже, в цілому можна констатувати: протягом багатьох віків Церква та духовенство не лише духовно опікувалися православним населенням північних волостей Молдавського воєводства, а пізніше й австрійської Буковини, підтримуючи в ньому належну побожність, але сприяли також його моральному вихованню і вдосконаленню, просвіті та культурному розвитку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Джерела

1. Анекдоти // Буковинско-русскій мѣсяцесловъ на обыкновенный годъ 1874. – Черновць: Типомъ Рудольфа Екгардта, 1873. – С. 70-71.
2. Бадені Я. В Чернівцях. Враження з кількадевної поїздки / Ян Бадені; пер з польск. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – 80 с.
3. Бажанський І. З моєї подорожі до Сучави / І. Бажанський // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 322-332.
4. Біблія або книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – К.: Воскресіння, 1992. – 1523 с.
5. Ботушанська Д. Клятва. (Уривок з автобіографічної повісті “Підземний дзвін”) / Д. Ботушанська // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 758-760
6. Буковински Въдомости. – 1895. – 5 (17) марта.
7. Буковински Въдомости. – 1895. – 16 (28) апреля.
8. Буковински Въдомости. – 1895.– 21 мая (2 іюня).
9. Буковински Въдомости. – 1896. – 7 (19) января.
10. Буковински Въдомости. – 1896. – 10 (22) марта.
11. Буковински Въдомости. – 1897. – 19 (31) января.
12. Буковински Въдомости. – 1897. – 2 (14) февраля.
13. Буковински Въдомости. – 1897. – 9 (21) февраля.
14. Буковински Въдомости. – 1897. – 13 (26) октября.
15. Буковински Въдомости. – 1897. – 14 (26) декабря.

16. Буковински Вѣдомости. – 1898. – 12 (24) апреля.
17. Буковинско-рускій мѣсяцесловъ на обыкновенный годъ 1874. – Черновць: Типом Рудольфа Екгардта, 1873. – 72 с.
18. Буковинско-руски народни пословиць (Изъ сборника о. Димитрія Дана. Пароха въ Лужанахъ // Буковински Вѣдомости. – 1895. – 12 (24) марта.
19. Воробкевич С. Циганка / С. Воробкевич // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 121-129.
20. Галипъ М. О вимогахъ нынешного часу до священничого стану въ напрямъ публичного житя / Мелетій Галипъ // Candela. Foaia bisericeasca-literaria. Anul 1897. – Cernăuți: б/в, 1897. – Р. 370-377.
21. Галипъ М. О соблюденіи дней недѣльныхъ и праздничныхъ / Мелетій Галипъ // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1887. – Cernăuți: б/в, 1887. – Р. 283-293.
22. Галип Т. З моїх споминів / Т. Галип // Буковинський журнал. – 1994. – Ч. 1-2. – С. 152-179.
23. Горбашевський Ю. Битва за Буковину. Мої спогади про драму українців під окупаціями чужинців / Юрій Горбашевський. – Чернівці: ВАТ “Чернівецька обласна друкарня”, 2003. – 220 с.: іл.
24. Гуцульська молитва (причинок до апокрифичної літератури собрал ієромонах Ем. Воробкевичъ) // Буковински Вѣдомости. – 1898. – 15 (27) ноября.
25. Державний архів Чернівецької області (далі ДАЧО). – Ф. 1. Окружне управління Буковини. – Оп. 1. – Спр. 171. Розпорядження Галицького губернаторства про накладення штрафу на священника Шушкевича за незаконне укладення шлюбу в с. Мамаївці. – 2 арк.
26. ДАЧО. – Ф. 1. Окружне управління Буковини. – Оп. 1. – Спр. 172. Матеріали про встановлення розміру доходів священників. – 265 арк.
27. ДАЧО. – Ф. 1. Окружне управління Буковини. – Оп. 5. – Спр. 14.

- Листування з Галицьким Губернаторством і Чернівецькою консисторією з приводу зменшення кількості релігійних свят. – 5 арк.
- 28.ДАЧО. – Ф. 1. Окружне управління Буковини. – Оп. 5. – Спр. 108. Листування з Галицьким губернаторством та Сучавським окружним комісаріатом про дозвіл жителям громади Молдавський Кимпулунг побудувати дерев'яну церкву. – 3 арк.
- 29.ДАЧО. – Ф. 1. Окружне управління Буковини. – Оп. 1. – Спр. 6968. – Листування з кримінальним судом м. Львова з приводу притягнення до відповідальності ректора Чернівецької духовної семінарії Володимира Сухопана за мужеложство. – 1 арк.
- 30.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 1. – Спр. 2548. Листування з православною консисторією Буковини з приводу здійснення урочистого відкриття кафедрального собору і закладення фундаменту будівлі резиденції православного єпископа в Чернівцях. – 19 арк.
- 31.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 5132. Листування православної консисторії Буковини з приводу порядку святкування недільних та святкових днів. Перелік святкових днів. 1864 – 1865 рр. – 21 арк.
- 32.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини – Оп. 2. – Спр. 5144. Кошториси, звіти з приводу будівництва церкви в Барбівцях за 1864 – 1877 рр. – 80 арк.
- 33.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 8627. – Кошториси, плани, протоколи та листування щодо будівництва православної церкви Св. Параскеви в м. Чернівці. – 111 арк.
- 34.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 9930. Листування з Радівецьким повітовим управлінням і технічним відділом м. Чернівців про будівництво дзвіниці в парафії Шепот за 1874 – 1875 рр. – 4 арк.
- 35.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 10955. Справа про будівництво церкви та дзвіниці в громаді Міговени, акти, кошториси,

- плани за 1885 р. – 243 арк.
- 36.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 10964. Кошториси, акти про встановлення іконостасу в Стражі за 1877 р. – 48 арк.
- 37.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 12319. Листування з Радівецьким повітовим управлінням про страхування церков від пожежі за 1881 р. – 6 арк.
- 38.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 12624. Прохання поміщика Д. Рейзена про внесення його до списків церковних патронів Буковини за 1882 р. – 2 арк.
- 39.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 14633. Листування з православною консисторією Буковини та повітовим управлінням Кимпулунгу про звільнення священника громади Кирлибаба Олександра Попшора через незнання руської мови. – 21 арк.
- 40.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 26423. Справа про притягнення до дисциплінарної відповідальності священника православної церкви в громаді Плоска Тофана Антона за пропаганду на користь приєднання населення Буковини до Росії та за вимагання грошей у парафіян. – 229 арк.
- 41.ДАЧО. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 2. – Спр. 28526. Листування з православною консисторією Буковини та Чернівецьким повітовим управлінням з приводу дисциплінарного розслідування по звинуваченню православного священника громади Луковиця у образі депутата державної ради Спинула та в заклику жителів до визнання себе румунами при переписі населення. – 8 арк.
- 42.ДАЧО. – Ф. 4 с. ч. Чернівецьке повітове управління. – Оп. 2. – Спр. 23. План, кошториси та звіти про будівництво церкви в Ленківцях. – 100 арк.
- 43.ДАЧО. – Ф. 27. Чернівецький губернський комісар в місті Чернівці. – Оп. 1. – Спр. 136. Щодо православного та греко-католицького духовенства. Рапорти про листування з управлінням протопресвітера військового та

морського духовенства в областях Австро-Угорщини щодо призначення на вакантні посади православних і реко-католицьких священників. – 50 арк.

- 44.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 15. Листування з окружним управлінням Буковини про примушування парафіян гірських районів до відвідування церкви. 1803 р. – 4 арк.
- 45.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 103. Листування з крайовою шкільною радою з приводу розгляду доповідної на вчителя початкової народної школи в с. Луковиця Горішня Чернівецького протоієрейства Дм. Макогона у справі проведення ним агітації серед учнів про перехід в уніяцтво. – 16 арк.
- 46.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 230. Матеріали по розслідуванню донесення на військово-польового священника Октавіана Ісопескула, що підозрювався у мужеложстві. – 62 арк.
- 47.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 1654. Інвентарний опис церкви в Селятині за 1877 – 1927 рр. – 28 арк.
- 48.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 1789. Акти обстеження церкви в Ростоках за 1794 – 1882 рр. – 182 арк.
- 49.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 1. – Спр. 3318. Листування з церковними парафіями з приводу проведення роз'яснювальної роботи серед парафіян проти впливів чаклунства, ворожінь і чорної магії. – 159 арк.
- 50.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 3319. Циркулярний лист окружного управління Буковини в м. Чернівці з приводу проведення свята Йордан. – 3 арк.
- 51.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 1. – Спр. 3321. – Листування з церковними парафіями про проведення престольних свят. – 57 арк.
- 52.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 1. – Спр. 3332. Циркуляри і листування з протоієрействами та церковними парафіями щодо організації релігійних процесій та молебнів на посівних площах у зв'язку із посухою на Буковині. – 222 арк.

- 53.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 1. – Спр. 3605. Формулярні списки особового складу монастирів Путна, Драгомирна та інших. – 129 арк.
- 54.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 1. – Спр. 7306. Листування з церковними парафіями з приводу проведення агітації серед парафіян про шкідливість алкоголізму. – 81 арк.
- 55.ДАЧО. – Ф. 320. – Оп. 2. – Спр. 1671. Інвентарний опис церкви св. Миколая в Чернівцях за 1868 – 1910 рр. – 25 арк.
- 56.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 2. – Спр. 2753. Прохання парафіянки Морцун Смаранди про видачу їй дозволу на вживання м'ясної їжі в дні посту. 1828 р. – 3 арк.
- 57.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 2. – Спр. 2786. – Доповідні записки священників щодо проведення ними церковної служби українською та російською мовами. – 8 арк.
- 58.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 2. – Спр. 2862. – Виписки з протоколів обстеження та листування щодо фактів позашлюбного співжиття серед парафіян церковної парафії Чернівці. – 29 арк.
- 59.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 2. – Спр. 2879. Листування з церковними парафіями Буковини щодо прохань осіб, котрі є родичами про надання їм дозволу на шлюб. – 67 арк.
- 60.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 2. – Спр. 2897. – Виписки з актів обстеження щодо випадків позашлюбного співжиття парафіян. – 5 арк.
- 61.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 448. Акти обстеження церкви в Драчинцях за 1824 – 1886 рр. – 154 арк.
- 62.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 478. Акти обстеження церкви в Старих Мамаївцях за 1825 – 1873 рр. – 81 арк.
- 63.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 481. Акти обстеження та інвентарний опис церкви в Нових Мамаївцях за 1824 – 1873 рр. – 100 арк.

- 64.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 562. Акти обстеження церкви св. Миколая в Чернівцях за 1826 – 1872 рр. – 61 арк.
- 65.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 673. – Акти обстеження стану церковної парафії Нижні Станівці за 1875 – 1898 рр – 174 арк.
- 66.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1780. Справа про побудову, обстеження і ремонт церкви у Виженці за 1785 – 1892 рр. – 74 арк.
- 67.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1826. Справа про будівництво церкви в парафії Погорилівка. – 188 арк.
- 68.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1833. Акти обстеження церкви в Плоскій за 1874 – 1891 рр. – 205 арк.
- 69.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1844. Акти обстеження церкви в Сергіях за 1869 – 1877 рр. – 167 арк.
- 70.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1898. Акти обстеження церкви у Берегометі над Сіретом за 1827 – 1891 рр. – 111 арк.
- 71.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 1991. Акти обстеження церкви в Путилі за 1864 – 1894 рр. – 256 арк.
- 72.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 3. – Спр. 2018. Справа про надання права художникам на розписи церков. – 149 арк.
- 73.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 2139. Листування з консисторією з приводу будівництва церкви в Нових Бросківцях. – 36 арк.
- 74.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 2310. Листування з парафіями Буковини щодо надання дозволу священикам на проведення прощі до церкви св. Іоана у м. Сучаві. – 231 арк.
- 75.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 3. – Спр. 2311. Доповіді, доповідні записки, листування з Синодом і Крайовим управлінням, Генеральною дирекцією культів відносно вжиття заходів по боротьбі з сектантством, алкоголізмом та марновірством. 1788 – 1928 рр. – 92арк.

- 76.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 3. – Спр. 2315. Листування з протоієрействами Буковини щодо дотримання жителями релігійних обрядів при похованні. – 16 арк.
- 77.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 3. – Спр. 2824. – Матеріали про церковну службову діяльність, призначення на службу, введення на посаду та інші питання, що стосуються персоналу церковної парафії Сторонець-Путилів (протоколи, прохання, листування та ін.). – 131 арк.
- 78.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 3. – Спр. 3228. Акти обстеження та інвентарний опис церкви в Драчинцях за 1889 – 1939 рр. – 76 арк.
- 79.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 57. Повідомлення парафіян церковної парафії Борівіці про уніяцьку пропаганду галицьких монахів. – 3 арк.
- 80.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 126. Циркуляр протоієрействам Буковини про весняний піст і порядок проведення церковної служби в ці дні. – 4 арк.
- 81.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 138. Циркуляр консисторії про порядок і час хрещення та вінчання. 1810 р. – 4 арк.
- 82.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 142. Циркуляри окружного управління Буковини про заборону затримання парафіян на різних роботах у неділі та святкові дні в державних маєтках і листування з протоієрействами щодо цього питання. – 233 арк.
- 83.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 175. Листування з парафіяльними священиками Сторожинецького протоієрейства про порядок сповіді парафіян та осіб духовного звання під час посту. Списки висповіданих парафіян. 1841 – 1858 рр. – 410 арк.
- 84.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 196. Листування зі священиком церковної парафії Путила про порядок хрещення жителя єврейської національності. – 3 арк.

- 85.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 197. Листування з Дністерським протоієрейством та церковною парафією Онут щодо розгляду прохання турка Макареуци Мустафи про надання дозволу на прийняття православної віри. – 5 арк.
- 86.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 208. Повідомлення окружного управління від 25 червня 1809 р. та листування з протоієрейством Чернівецького округу про перехід Ваша Іогана з католицького у православне віросповідання. – 4 арк.
- 87.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 328. Справа щодо розгляду скарги священика церковної парафії Садгора Шербановича Григорія на парафіян, котрі не відвідують церкву, працюють у євреїв і святкують суботу. – 4 арк.
- 88.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 421. – Донос протопопа Чуперковича Гавриїла на священика громади Пожорита Дониса Миколая щодо недбалого ставлення до своїх обов'язків та пияцтва. – 2 арк.
- 89.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 562. Оголошення щодо рекомендації єпископа Буковини Даниїла Влаховича церковним парафіям майстра з виготовлення іконостасів Іосифа Штайнхаузера. – 2 арк.
- 90.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 582. Прохання хотинського протоієрея про освячення нових церков за 1789 р. – 18 арк.
- 91.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 836. Перелік вкраденого церковного майна в с. Киселів за 1798 р. – 8 арк.
- 92.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 837. Донесення священика Леонтія Ніколаєвича з церкви Параскеви в Чернівцях про крадіжку церковних речей. – 1 арк.
- 93.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 838. Донесення про крадіжку церковного майна в Молодії та Вікові. – 13 арк.
- 94.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 1036.Справа щодо розгляду прохання парафіяльного священика громади Кадубівці Павловича

Даниїла про посвячення його сина Миколая Павловича в сан священника після закінчення клірикальної школи. – 6 арк.

- 95.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 1234. Донесення парафіян громади Товтри про наявність в громаді чаклуна, котрий поширює різні забобони. – 5 арк.
- 96.ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини. – Оп. 4. – Спр. 1235. Донесення поміщика громади Довгопілля Ромашкана Якоба на старосту державного маєтку, котрий разом з вояками образив парафіяльного священника та перервав церковну службу. – 1 арк.
- 97.ДАЧО. – Ф. 1245. – Оп. 10. – Спр. 34. Книга народження реєстрації актових записів про по с. Путила, Путильського району за 1842 – 1871 рр. – 144 арк.
- 98.ДАЧО. – Ф. 1245. – Оп. 10. – Спр. 36. Книга реєстрації актових записів про шлюб по с. Путила, Путильського району за 1841 – 1909 рр. – 280 арк.
- 99.Де-Витте Е. Буковина и Галичина. Путевые впечатления (с историческими очерками). Лето 1903 г. / Де-Витте Е. – К.: Типо-литография Т. Г. Мейнандера, 1904. – 249 с.
100. Діявольська інтрига // Буковински Вѣдомости. – 1895. – 29 октябрия (10 ноябрия).
101. До мощей святого мученика Іоанна Сочавського // Русска правда. – 1889. – 1 мая.
102. Дописи. Изъ Стор. Путилова. Украински политычни дурисвѣты передъ гуцулами // Православная Русь. – 1909. – 2 (15) октябрия.
103. Дописи. З Вителівки // Руска Рада. – 1905. – 18 (31) марта.
104. Дописи. З Радівців // Борба. – 1911. – 1 серпня.
105. Допись. Изъ Товтерь // Буковински Вѣдомости. – 1895. – 5 (17) березня.
106. До соймових виборів. Волох чи русин? // Борба. – 1910. – 15 грудня.

107. Дощівник І. По стипендію (Уривок) / І. Дощівник // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 562-564.
108. Дроздовський Г. Тоді в Чернівцях і довкола. Спогади старого австрійця / Георг Дроздовський. – Чернівці: Молодий буковинець, 2001. – 256 с.
109. Евлогий (Георгиевский), мит-ит. Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной / Евлогий (Георгиевский). – М.: Московский рабочий. Изд-ий от-л Всецерковного православного молодежного движения, 1994. – 620, [1] с.
110. Жалобы и желанія // Русска правда. – 1889. – 1 травня.
111. Изъ Выжницъ // Православная Русь. – 1909. – 31 іюля (13 августа).
112. Изъ Панской Долини // Буковински Въдомости. – 1897. – 9 (21) февраля.
113. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания / Иоанн Дамаскин. – СПб.: Азбука-классика, 2001. – 192 с.
114. Ілюстрований Буковинський православний календар на рік звичайний 1898. Рочник ХХV. – Чернівці: З друкарні тов-ва “Руська Рада”, 1897. – 68 с.
115. Кантемир Д. Описание Молдавии / Димитрий Кантемир. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973. – ХХVІІІ, 218 с.
116. Карбулицький І. Мої спогади про Ольгу Кобилянську / І. Карбулицький // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 453-460.
117. Кацапські стовпи православія // Руска Рада. – 1905. – 11 (24) марта.
118. Кельсиев В. Галичина и Молдавия. Путевыя письма / Василий Кельсиев. – СПб.: Печатня В. Головина, 1868. – 351 с.
119. Козарищукъ В. М. Средства къ поднесенію нравственнаго и

- матеріального благосостояння народа горского / Козарищукъ В. М. // *Candela. Foaia bisericeasca-literara. Anul 1894.* – Cernăuți: б/в, 1894. – С. 622-630, 673-683.
120. Костецкий К. Хроніка парохії гр.-кат. в Чернівцях від її основання аж до часу біжучого 26/2 1912 / Целестин Костецкий // *Буковинський журнал.* – 1996. – Ч. 3-4. – С. 95-114.
121. Крещеніє жида // *Буковински Въдомости.* – 1895. – 24 сентября (6 октябрю).
122. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. – Відділ рукописів. – Ф. 167. І. Левицький. – Оп. II. – Спр. 1511. – П. 50. В. Козарищук. – 20 арк.
123. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. – Відділ рукописів. – Ф. 167. І. Левицький. – Оп. II. – Спр. 2076. – П. 64. О. Манастырський. – 27 арк.
124. Манастырській А. Въ якій способ можна-бы бракуючи дома для приходниковъ и сотрудниковъ въ сей Архидієцезіи скоро сбудовати? / Александръ Манастырській // *Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1901.* – Cernăuți: б/в, 1901. – С. 763-767.
125. Манастырській А. Мое путешествіе по православном свѣтъ / Александръ Манастырській // *Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1903.* – Cernăuți: б/в, 1903. – Р. 27-43, 99-115, 163-179, 227-243, 283-299, 345-349.
126. Манастырській А. Проповідь о святкованью неділь и святъ / Александръ Манастырській // *Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1897.* – Cernăuți: б/в, 1897. – Р. 430-434.
127. Манастырській А. Проповѣдь сказана въ Сучавъ при мощах св. вмч. Іоанна Нового / Александръ Манастырській // *Candela. Foaie bisericeasca-literara Anul 1889.* – Cernăuți: б/в, 1889. – Р. 418-420.
128. Манастырській А. Проповѣдь сказана противъ емиграціи въ Америку / Александръ Манастырській // *Candela. Foaie bisericeasca-literara Anul 1897.* – Cernăuți: б/в, 1897. – Р. 109-113.

129. Молдавия в эпоху феодализма: Переписи населения Молдавии в 1772-1773 и 1774 гг. – Кишинев: Штиинца, 1975. – Т. VII. – Ч. 1. – 575 с.
130. Народні пісні з-над Дністра в записах Євгенії Ярошинської / Упор. М. В. Гуць. – К.: Музична Україна, 1972. – 324 с.
131. Некрологи // Наука. Ежемесячный иллюстрированный журнал для русского народа за 1902-й годъ. – Черновцы: Изъ Буковинской общественной типографии, 1902. – С. 33-34.
132. Орлик П. Конституція, маніфести та літературна спадщина: Вибр. Твори / Пилип Орлик. – К.: МАУП, 2006. – 736 с.
133. Орлик П. Маніфест. – Листи. – Подорожній діарій. (Уривок) / Пилип Орлик // Хроніка 2000. Наш край. – 1993. – Ч. 3-4 (5-6). – С. 73-103.
134. Отець Александр Манастырскій и его славные маленькіе певаки // Русска правда. – 1890. – 15 січня.
135. Парфеній, инок. Сказаніе о странствіи и путешествіи по Россіи, Молдавіи, Турціи и Святой земль / инок Парфеній. – Москва: Переиздание Свято-Успенского Святогорского мужского монастыря, 2001. – 239 с.
136. Передне слово // Буковинскій альманахъ выданный въ пам'ять десятильтного существованья (1875-1885) общества русскихъ академикомъ “Союзъ” въ Черновцяхъ. – Черновць: Изъ печатнъ Г. Чоппа, 1885. – С. I-XXII.
137. Письмо изъ Буковины // Русская Рада. – 1875. – 17 вересня.
138. Политика въ церкви // Русская Правда. – 1911. – 13 (26) мая.
139. Попович О. Громадський вихованець / О. Попович // Письменники Буковини другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття: Хрестоматія. Частина 1. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 169-175.
140. Попович О. Відродження Буковини / Омелян Попович // Буковинський журнал. – 1992. – Ч. 1. – С. 123-151.
141. Попович О. Відродження Буковини / Омелян Попович // Буковинський журнал. – 1992. – Ч. 2-3. – С. 116-196.
142. Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа

- Далматинско-Истрийского. – М.: Издательство “Отчий дом”, 2001. – Т. I. – 649 с.
143. Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. – М.: Издательство “Отчий дом”, 2001. – Т. II. – 643 с.
144. Православная Русь. – 1909. – 12 (25) іюнія.
145. Православная Русь. – 1910. – 5 (18) февраля.
146. Православная вѣра чи волоская? // Русская Правда. – 1911. – 21 сѣчня (3 лютаго).
147. Русская правда. – 1910. – 16 (29) жовтня.
148. Селянський рух на Буковині в 40-х роках ХІХ ст. Збірник документів / [упоряд. Ф. П. Шевченко]. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1949. – 289 с.
149. Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. – М.: Наука, 1976. – 150 с.
150. Слово будетеса тримати дня 30 мая (11 іюня) 1889 въ Черновецкой кафедральной церкви правосл. Приходникомъ села Давидовцы и предводителемъ первого путешествия къ мощамъ св. Мученика Іоанна Сучавского о. Василиемъ Никитовичемъ, после уделенія богомольцамъ архіерейского благословення высокопреосвященнымъ митрополитомъ Кирь Сильвестромъ // Candela. Foaia bisericeasca-literaria. Anul 1889. – Cernăuți: б/в, 1889. – Р. 313-315.
151. Сочавски странники // Русска правда. – 1889. – 15 серпня.
152. Сплени Г. фон. Опис Буковини / пер. з нім., передмова і коментар О. Д. Огуя, М. М. Сайка / Габріель фон Сплени. – Чернівці: Рута, 1995. – 110 с.
153. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. – Минск: ООО “Хаврест”, 2003. – 495 с.
154. Убийство жены // Православная Русь. – 1909. – 1 (14) мая.
155. Уніатська нетерпимость // Православная Русь. – 1909. – 19 іюня (2 іюля).
156. Унія идеть! // Православная Русь. – 1909. – 29 мая (11 іюня).

157. Федькович Ю. Твори. Т.1. Поезія. Ч.1. Лірика / Юрій Федькович. – Чернівці: Буковина, 2004. – 270 с.
158. Фоаеа Ордінчіунілор Конскторіулуй епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1868. – Черньюці: Ку тіпаріул луі Рудолф Екхардт, 1868. – 100 п.
159. Фоаеа Ордінчіунілор Конскторіулуй епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1869. – Черньюці: Ку тіпаріул луі Рудолф Екхардт, 1869. – 138 п.
160. Фоаеа Ордінчіунілор Конскторіулуй епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1870. – Черньюці: Ку тіпаріул луі Рудолф Екхардт, 1870. – 103 п.
161. Фоаеа ордінчїунілор Консісторіулуі епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1871. – Черньюці, 1871. – 71 п.
162. Фоаеа Ордінчіунілор Конскторіулуй епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1872. – Черньюці: Ку тіпаріул луі Рудолф Екхардт, 1872. – 56 п.
163. Фоаеа Ордінчіунілор Конскторіулуй епіскопал ін требіле бісерічештіале Діечесеі Буковіней. Анул 1873. – Черньюці: Ку тіпаріул луі Рудолф Екхардт, 1873. – 76 п.
164. Центральний державний історичний архів у м. Львові. – Ф. 386. – Оп. 1. – Спр. 38. Маковей О. Статті про життя та діяльність С. Воробкевича. – 80 арк.
165. Челеби Э. Книга путешествий (извлечения из сочинения турецького путешественника XVII века). Вып. 1. Земли Молдавии и Украины / Эвлия Челеби. – М.: Издательство восточная литература, 1961. – 335 с.
166. Anuarul Archidiecezei ortodoxe-orientale a Bucovinei pe anul 1926. – Cernăuți: Editura Consiliului eparhial ortodoxe al Bucovinei. Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1926. – 124 p.
167. Anuarul Arhidiecezei ortodoxe a Bucovinei pe anul 1927. – Cernăuți: Editura Consiliului eparhial ortodox al Bucovinei, 1927. – 120 p.

168. Apologie der griechisch-orientalischen Kirche der Bukowina. – Czernowitz: 6/B, 1890. – 60 s.
169. Bohm A. Durch die Bukowina. Eine Reiseskizze zur Excursion des Osster. Reichsforstuereines in der Bukowina im Juni 1897 / A. Bohm. – Czernowitz: R. Eckhardt'sche k. k. Universitet-Buchdruckerei, 1897. – 55 s.
170. Budai-Deleanu I. Scurte observatii asupra Bucovinei / I. Budai-Deleanu // Bucovina în primele descrieri geografice, istorice, economice și demografice. – București: Editura Academiei Romane, 1998. – P. 378-425.
171. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1968. – Vol. I. – 586 p.
172. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1970. – Vol. II. – 687 p.
173. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1971. – Vol. III. – 766 p.
174. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1972. – Vol. IV. – 633 p.
175. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1973. – Vol. V. – 700 p.
176. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică, 1976. – Vol. VI. – Partea I. – 822 p.
177. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică și enciclopedică, 1980. – Vol. VII. – 620 p.
178. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura științifică și enciclopedică, 1983. – Vol. VIII. – 689 p.
179. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura Academiei Romane, 1997. – Vol. IX. – 703 p.
180. Cantimir D. Descrierea Moldovei / Dimitrie Cantimir. – București: Editura Ion Creanga, 1978. – 263 p.: il.
181. Carte româniască de învățătură. – București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1961. – 431 p.: il.

182. Chalcocondil L. Expuneri istorice. În românește de Vasile Grecu / Laonic Chalcocondil. – București: Editura Academiei republicii populare Romîne, 1958. – 355 p.
183. Costin M. Opere / Miron Costin. – București: Editura de stat pentru literatura și arta, 1958. – 534 p.
184. Costin M. Letopisetul Țării Moldovei. De neamul moldovenilor / Miron Costin. – București: Editura Minerva, 1979. – 286 p.
185. Costin N. Letopisețul Țării Moldovei dela zidirea lumea până la 1601 / Nicolae Costin. – București: Editie cu o introducere de Ioan St. Petre, 1942. – 664 p.
186. Costin N. Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumini pîna la 1601 și de la 1709 la 1711 / Nicolae Costin. – Iași : Editura Junimea, 1976. – 348 p.
187. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1884. – Cernăuți: 6/В, 1884. – P. 664-666;
188. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1889. – Cernăuți: 6/В, 1889. – P. 316-324, 386-388, 659-670, 780-784;
189. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1890. – Cernăuți: 6/В, 1890. – P. 404-408.
190. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1891. – Cernăuți: 6/В, 1891. – P. 765-766;
191. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1898. – Cernăuți: 6/В, 1898. – P. 122-127, 345-348, 411-412, 525-526.
192. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1899. – Cernăuți: 6/В, 1899. – P. 200-208, 823-832.
193. Cronică // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1901. – Cernăuți: 6/В, 1901. – P. 661-668, 849-860.
194. Cronică // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1902. – Cernăuți: 6/В, 1902. – P. 649-650.
195. Cronicarii greci care au scris despre români în epoca fanariotă / Constantin Erbiceanu. – București: Cronicar, 2003. – 361, [40] p.

196. Cronicele României seu Letopisețele Moldovei și Valahiei / Publ. de M. Kogălniceanu. – București: Imprimăria națională, 1874. – Tomu III. – 535 p.
197. Descrierea Bucovinei și a stării ei lăuntrice de Vasile Balș / Vasile Balș // Bucovina în primele descrieri geografice, istorice, economice și demografice. – București: Editura Academiei Române, 1998. – P. 330-359.
198. Die Bukowina in Anfang des Jahre 1783. Nach ein Denkschrift des Mappirungsdirectors Johann Budinszki. – Czernowitz: Verlag der Universitätsbuchhandlung Pardini, 1894. – 83 s.
199. Die Bukowina zu Anfang des Jahres 1801. in alphabetischer Darstellung. Nach einer amtlichen Denkschrift herausgegeben von Dr. J. Polek. – Czernowitz: Bukowinaer Vereinsdruckerei, 1908. – 75 s.
200. Die Reisetagebücher des österreichischen Kaisers Franz I aus der Bukowina 1817 und 1823 // Wagner R. Vom Moldauwappen zum Doppeladler. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Bukowina / R. Wagner. – Augsburg: Hoffman-Verlag, 1991. – S. 435-495.
201. Documente bucovinene / Teodor Bălan. – Cernăuți: Institutul de Arte grafice și Editura “Glasul Bucovinei”, 1933. – Vol. I. – 298 p.
202. Documente bucovinene / Teodor Bălan. – Cernăuți: Editura consiliului eparhial al Mitropolie Bucovinei. “Glasul Bucovinei”, 1937. – Vol. III. – 254 p.
203. Documente bucovinene / Teodor Bălan. – Cernăuți: Editura Mitropolie Bucovinei, 1938. – Vol. IV. – 299 p.
204. Documente bucovinene / Teodor Bălan. – Iași: TAIDA, 2005. – Vol. VII. – 338 p.
205. Documente din vechiul ocol a Campulungul Moldovenesc culese, adoptate și publicate de T. V. Stefanelli. – București: Librăriile Socesc. & Comp. și C. Sfetea, 1915. – 483 p.
206. Documentele lui Ștefan cel Mare / Publ. de I. Bogdan.– București: Socec. & Co, 1913. – Vol. I. – XLVI, 518 p.
207. Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare/ Publicate de M. Costăchescu. – Iași: Viața Românească S.A., 1931. – Vol. I. – XXXV, 557 p.

208. Documente privitoare la istoria Românilor 1750 – 1818 / Culese de Eudoxiu de Hurmuzaki. – București: Din Stabilementul în Artel Grafice Socecu. Sander & Teclu, 1876. – Vol. VII. – 512 p.
209. Documente privitoare la istoria Românilor urmare la colectiunea lui Eudoxiu de Hurmuzaki / Publicate de Ioan Bogdan. – București: Sub auspiciile Ministeriului Cultelor si Instructiunii publice și ale Academiei Române, 1900. – Vol. XI. – 909 p.
210. Documente româniei historică. A. Moldova. – București: Editura Academiei Republicii socialiste Romania, 1976. – Vol. II. – 647 p.
211. Documente româniei historică. A. Moldova. – București: Editura Academiei Republicii socialiste Romania, 1980. – Vol. III. – 685 p.
212. Erminia picturii bizantine / Dionisie din Furna. – București: Editura Sophia, 2000. – 352 p.
213. Foaiă Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopal în trebile bisericesti ale Diecesei Bucovinei. Anul 1874. – Cernăuți: Tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1874. – 158 p.
214. Foaea Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopal în trebile bisericesti ale Archidiecesei Bucovinei. Anul 1876. – Cernăuți: Cu tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1876. – 53 p.
215. Foaea Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopal în trebile bisericesti ale Archidiecesei Bucovinei. Anul 1877. – Cernăuți: Cu tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1877. – 62 p.
216. Foaiă Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1878. – Cernăuți: Cu tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1878. – 68 p.
217. Foaiă Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopal în trebile bisericesti ale Diecesei Bucovinei. Anul 1879. – Cernăuți: Cu tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1879. – 70 p.

218. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopal în trebile bisericesti ale Diecesei Bucovinei. Anul 1880. – Cernăuți: Tipariul lui Rudulf Eckhardt, 1880. – 149 p.
219. Foia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în trebile bisericescu ale Diecesei Bucovinei. Anul 1881. – Cernăuți: Tipariul lui Rudolf Eckhardt, 1882. – 85 p.
220. Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1883. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopala, 1884. – 149 p.
221. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1884. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopala, 1885. – 145 p.
222. Foia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1885. – Cernăuți: Tipografica Archiepiscopala, 1886. – 132p.
223. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1887. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopala, 1887. – 133 p.
224. Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1889. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopala, 1890. – 108 p.
225. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1890. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopala, 1891. – 86 p.
226. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1891. – Cernăuți Tipografia arhiepiscopala, 1892. – 100 p.
227. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacirile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1893. – Cernauti: Tipografia universitara c.r. Rudolf Eckhardt, 1894. – 132 p.

228. Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1897. – Cernăuți: Tipografia universitară c.r. Rudolf Eckhardt, 1898. – 104 p.
229. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1898. – Cernăuți: Tipografia universitara c.r. Rudolf Eckhardt, 1899. –142 p.
230. Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1899. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1900. – 130 p.
231. Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1900. – Cernăuți: Societatea tipografica bucovineană, 1901. – 128 p.
232. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1901. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1902. – 81 p.
233. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1902. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1903. – 136 p.
234. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopescu în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1903. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1904. – 79 p.
235. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopescu în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1905. – Cernăuți: Societatia tipografia bucovineana in Cernauti, 1906. – 122 p.
236. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1906. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1907. – 84 p.
237. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1907. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1908. – 47 p.

238. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1908. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1909. – 130 p.
239. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1909. – Cernăuți: Tipo-și litografia concesiunată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1910. – 92 p.
240. Foaia Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecezei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1916. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1929. – 50 p.
241. Foaia Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecezei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1918. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1919. – 43 p.
242. Foaia ordinantelor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Arhidiecezei ortodoxe a Bucovinei. Anul 1925. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1925. – 172 p.
243. German I, arhiepiscopul Constantinopolului, st. Tălcuirea Sfintei Liturgii / German. – Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2005. – 131 p.
244. Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen / B. Hacquet. – Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. – Erster Theil. – 207s.
245. Iorga N. Neamul românesc din Bucovina / Nicolae Iorga. – București: Minerva, 1905. – 158 p.
246. Iorga N. Acte românești din Ardeal, privitoare în cea mai mare parte la legăturile Secuilor cu Moldova / N. Iorga // Buletenu Comisiei istorice a României / Publicat de I. Bogdan. – București: Aelierele grafice Socesc. & Ca, 1916. – Vol. 2. – P. 179-272.
247. Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne, fait à la suite de son Excellence Mr. Jaq. Porter, Ambassadeur d'Angleterre, par le R.P. Joseph Boscowich, de la Comp. de Jesus, en M.DCC.LXII [1762] / Joseph Boscowich.

- Lousanne: Chez Franc. Grassem et Comp., M.DCC. LXXII [1772]. – VIII, 323 p.
248. Kohl J. G. Reisen im Inneren von Russland und Polen: Th.3. Die Bukowina. Galizien / J.G. Kohl. – Dresden u. Leipzig: Arnoldische Buchhandlung, 1841. – VIII, 518 s.
249. Krekwitz G. Das ist Richtige Beschreibung Dess ganzen Konigreichs Hungarn / Georg Krekwitz. – Franckfurt und Nurnberg: Druckts Johann Philipp Andrea, 1686. – 1074 s.
250. Letopisețul Țării Moldovei până la Aron Voda (1359-1596) întocmit de Grigore Ureche vornicul și Simion Dascalul / Editie de Constantin C. Giurescu. – Craiova: Editura scrisul Romanesc, 1934. – LXXXII, 216 p.
251. Mazerean V. Domnia lui Ștefan cel Mare și cea lui Ștefan Tomșa / Ed. De Sim. Fl. Marian / V. Mazerean. – Suceava: Societatea tipografică bucovineană in Cernăuți, 1904. – 59 p.
252. Mazareanu V. Istorie pentru Sfânta Manastăre Putna / V. Mazareanu // Portret in cronica: Stefan cel Mare si Sfânt (1504-2004). – Suceava: Mușatinii, 2004. – P. 147-150.
253. Neculce I. Letopisețul Țării Moldovei și o samă de cuvinte / Ion Neculce. – București: Editura de stat pentru literatură și artă, 1959. – 456 p.
254. Neculce I. O samă de cuvinte / Ion Neculce // Portret in cronica: Stefan cel Mare și Sfânt (1504-2004). – Suceava: Mușatinii, 2004. – P. 99-103.
255. Normalien der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diöcese von 1777-1886 / Zusammengestellt und redigit infolge des Bukowinaer gr.-or. Erzbischoflichen Consistoriums vom 13/25 Marz 1886 ad Nr. 726 vom Consistorial-Rath Myron M. Calinescu. – Czernowitz: Verl. des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1887. – Bd. I. – 562 s.
256. Osterreichische Staatsarhiw. Abteilung Kriegsarchiw. Kartensammlung. – B IX a 424. Klosterkarte der Bukowina. Bezeichnet in Kartusche links unter Aller in dem k. k. Buccoviner District befindlichen, und dener Klosterneigenthumlich zugehörigen Ortschaften dazu “Extrahirt von F: Adler

- Oberleutnant vo 2-ten Wallach: Granenitz Infant. Regiment". Masstab: 2 grosse Mielen – 1.345.600. Ende 18. Jahrhundert Lavrere Federzeichnung 581x518 mm.
257. Reise durch einen Theil Ungarns, Siebenburgens, der Moldau und Buccovina im Jahr 1805. vom Grafen Vinzenz Batthyani / Vinzenz Batthyani. – Pest: bei Konrad Adolph Hartleben, 1811. – 236 s.
258. Rohrer J. Bemerkungen auf einer Reise von der Turkischen Grenze uber die Bukowina durch Ost-und Westgalizien, Schlesien und Mahren nach Wien / J. Rohrer. – Wien: Bey Anton Pichler, 1804. – VI, 311 s.
259. Simedrea T. Catastivul de hirotonii al episcopiei Rădăuțului pe anii 1757 – 1782 / Tit Simedrea. – Cernăuți: Tipografia Mitropoliei Bucovinei, 1943. – 28 p.
260. Suceava. Fila de istorie documente privitoare la istoria orasului 1388–1918. – București: Directia generala a arhivelor statului din republica socialista Romania, 1989. – Vol. I. – 860 p.
261. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1878. – Cernowitz: Verlage des griechisch-orientalen erzbisch. Consist. s.a., 1878. – 148 s.
262. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1896. – Cernowitz: Verl. des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1896. – 169 s.
263. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1901. – Cernowitz: Verl. des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1901. – 228 s.
264. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1903. – Cernowitz: Verlage des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1903. – 215 s.
265. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1904. – Cernowitz: Verlage des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1904. – 222 s.
266. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1908. – Cernowitz: Verlage des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1908. – 216 s.
267. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1912. – Cernowitz: Verlage des gr. or. erzbisch. Consist. s.a., 1912. – 147 s.
268. Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr

1914. – Cernowitz: im Verlage des gr. or. erzbischoflichen Consistoriums s.a., 1914. – 192 s.
269. Schlozer A. L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts / Schlozer A. L. – Gottingen: Im Verlage der Vandenhoeckschen Buchhandlung, 1781. – Achter Theil. – Heft XLIII-XLVIII. – 392 s.
270. Tabelul localităților din Bucovina de general Gabriel Spleny von Mihaldi (1775) // Bucovina în primele descrieri geografice, istorice, economice și demografice. – București: Editura Academiei Romane, 1998. – P. 232-266.
271. Topographische Beschreibung der Bukowina mit militärischer Anmerkung von Major Friedrich von Mieg / Herausgegeben von Dr. Johann Polek. – Czernowitz: Druck von Hermann Czopp, 1897. – 38 s.
272. Ureche G., Costin M., Neculce I. Letopisetul Țării Moldovei...: Cronici. [Ingr. Textelor, glosar și indici de Tatiana Celac] / Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce. – Chișineu: Huperion, 1990. – 638 p.

Монографії

273. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века / Арнаутова Ю.Е. – СПб.: Алетейя, 2004. – 398 с.
274. Арсеній, єпископъ Псковскій. Изсльдованія и монографіи по исторіи Молдавской церкви / Арсеній. – СПб.: Типографія Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1904. – 583 с.
275. Баладыженко К. Буковина (“Зеленая Русь”) и ея прошлое. Историко-географическій очеркъ / Кость Баладыженко. – Петроградъ: Типографія Бр. В. и И. Леннинкъ, 1915. – 50 с.
276. Бартлер Р. Становление Европы: Экспансия, колонизация, изменения в сфере культуры 950-1350 гг. / Роберт Бартлер; пер с англ. С. Б. Володиной. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. – 432 с.
277. Бълоусь Т. И. Церкви русскія въ Галиціи и на Буковинь въ сравненіи съ храмами и зданіями у иныхъ, преимущественно у древнихъ народовъ / Бълоусь Т. И. – Коломыя: Черенками и иждивеніем Мих. Бълоуса, 1877. – 186 с.

278. Блок М. Феодальне суспільство / Марк Блок; пер з фр. В. Шовкуна. – К.: Вид. дім “Всесвіт”, 2001. – 528 с.
279. Буковина в контексті європейських міжнародних відносин (з давніх часів до середини ХХ ст.) [Кол. моногр.] / В. М. Ботушанський, С. М. Гакман, Ю. І. Макар та ін. [За заг. ред. В. М. Ботушанського]. – Чернівці: Рута, 2005. – 744 с.
280. Буковина: історичний нарис [Кол. моногр.] / Відп. ред. В. М. Ботушанський. – Чернівці: Зелена Буковина, 1998. – 416 с.
281. Валентей Д.И. Проблемы народонаселения / Валентей Д.И. – М.: Высш. школа, 1961. – 160 с.
282. Возний І. Поселення Х – XIV ст. у межиріччі Верхнього Сирету та Середнього Дністра. Частина І. Укріплені поселення та давньоруські міста / Ігор Возний. – Чернівці: Золоті литаври, 2005. – 256 с.: іл., табл.
283. Воскресенский Гр. А. Православные славяне въ Австро-Венгрии / Воскресенский Гр. А. – СПб.: Издание С.-Петербургского Славянского благотворительного общества, 1913. – 205 с.
284. Гедеон (Губка), иеромонах. История Православной Церкви на Буковине (в период вхождения Буковины в состав Австрийской империи (1777 – 1918 гг.) / Гедеон (Губка). – Сергиев Посад, 1996. – 72 с.
285. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп. – М.: Вост. лит., 2002. – 198 с.
286. Гийу А. Византийская цивилизация / Анри Гийу; пер с фр. Д.Лоевского. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 552 с.
287. Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей: Болгарской, Сербской и румынской или Молдо-Валашской / Голубинский Е.. – М.: Изъ университетской типографіи (Катков и К^о), 1871. – 732 с.
288. Грабарь И. История русского искусства / Игорь Грабарь. – М.: Издание И. Кнебель, б/г. – Т. II. – Вып. 8. – С. 337-480
289. Грушевський М. Ілюстрована історія України / Репринтне відтворення видання 1913 р. / Михайло Грушевський. – К.: “Золоті ворота”

- ДТК УРСР – “Радуга”, 1990. – 524 с.
290. Добржанський О. Національний рух українців Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / Олександр Добржанський. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 574 с.
291. Добржанський О., Макар Ю., Масан О. Хотинщина. Історичний нарис / Олександр Добржанський, Юрій Макар, Олександр Масан. – Чернівці: Молодий буковинець, 2002. – 464 с.
292. Доманицький В. Про Буковину та життя буковинських українців / Василь Доманицький. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – 76 с.
293. Доманицький В. Про Буковину та життя буковинських українців / Василь Доманицький. – К.: З друкарні Першої Київської Друкарської Спілки, 1910. – 53 с.
294. Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII – XIV вв. / Егоров В. Л. – М.: Наука, 1985. – 248 с.
295. Жалоба І. Інфраструктурна політика австрійського уряду на північному сході монархії в останній чверті ХVІІІ – 60-х роках ХІХ ст. (на прикладі шляхів сполучення) / Ігор Жалоба. – Чернівці: Книги – ХХІ, 2004. – 520 с.
296. Жуковський А. Історія Буковини / Аркадій Жуковський. – Чернівці: Час, 1991. – Ч. 1. – 119 с.
297. Жуковський А. Історія Буковини / Аркадій Жуковський. – Чернівці: Час, 1994. – Ч. 2. – 224 с.
298. Закон Божий. Вторая книга о православной вере. Репринтное издание / Под ред. Рост. М. Добужинского. – М.: Советский писатель, 1991. – 237с.: ил.
299. Иванов С.А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина? / Иванов С.А.. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.
300. Игумен Илларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание / Игумен Илларион (Алфеев). – СПб.: Алетейя,

2001. – 675 с.
301. История Румынии [Кол. моногр.] / И. Болован, И.-А. Поп (координаторы) и др. – М.: Издательство “Весь мир”, 2006. – 680 с.
302. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / митрополит Іларіон. – К.: А.Т. “Обереги”, 1992. – 424 с.
303. Історія європейської ментальності [Кол. моногр.] / За ред. Петера Дінцельбахера. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.
304. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндль; пер з нім. З. Пенюк – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.
305. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндль. – [2-е вид., випр і доп.]. – Чернівці: Молодий буковинець, 2003. – 200 с.
306. Кайндль Р. Ф. Історія міста Чернівців / Раймунд Фрідріх Кайндль; пер з нім. В. Шинкарь, В. Семенко. – Чернівці: Місто, 2003. – 278 с.
307. Карбулицький І. Розвій народного шкільництва на Буковині / Ілярій Карбулицький. – Вашківці: Руська рада, 1907. – 148 с.
308. Козлов В.И. Динамика численности народов. Методология исчисления и основные факторы / Козлов В.И. – М.: Наука, 1969. – 407 с.
309. Копчак С.І. Населення українського Прикарпаття / Копчак С.І. – Львів: Вища школа, 1974. – 185 с.
310. Кордуба М. Ілюстрована історія Буковини / Мирон Кордуба. – Чернівці, 1906. – 89 с.
311. Кунцлер М. Літургія Церкви / Міхаель Канцлер; пер. з нім. монахині Софії. – Львів: Свічадо, 2001. – 616 с.
312. Кунцлер М. Литургия Церкви. Книга первая / Михаэль Канцлер; пер. С нем. Е. Верещагина. – М.: Христианская Россия, 2001. – 304 с.
313. Купчанко Г. Нькоторыя историко-географическія свьдѣнія о Буковинь / Григорий Купчанко. – К.: Типография М.П.Фрица, 1875.–315 с.

314. Купчанко Г. Русскій народ / Григорий Купчанко. – Вьдень: б/в, 1889. – 26 с.
315. Купчанко Г. Буковина и еи русски жители / Григорий Купчанко. – Вьдень: б/в, 1895. – 52 с.
316. Кюїзенъе Ж. Пам'ять Карпат. Тисячолітня Румунія: погляд зсередини / Жан Кюїзенъе; пер. з фр. – Львів: Ahill, 2004. – 466 с.
317. Лебедев А. П. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков: С приложениями к “Истории Вселенских соборов” / Лебедев А. П.. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.
318. Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: От начала крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. / А. П. Лебедев.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 432 с.
319. Макар Ю. І., Пивоваров С. В., Юрійчук Ю. А. Садогурська монетарня / Макар Ю. І., Пивоваров С. В., Юрійчук Ю. А. – Чернівці: Рута, 1998. – 80 с.
320. Маковей О. Життепис Осипа Юрія Гординського-Федьковича / Осип Маковей. – Чернівці: Золоті литаври, 2005. – 432 с.
321. Маковій Г. Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки / Гарафина Маковій. – Київ: Український письменник, 1993. – 205 с.
322. Масан О. Владика Євген (Гакман) – визначний діяч православної Церкви на Буковині в XIX столітті. Нарис життя і діяльності / Олександр Масан. – Чернівці: Місто, 1999. – 76 с.
323. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
324. Можарівський В. Православна церква на Буковині. Доба Митрополій (сер. XIX – 1 пол. XX ст.) / Володимир Можарівський. – Чернівці: б/в, 2006. – 213 с.
325. Мордвинов В. Православная церковь въ Буковинь / Владімир

- Мордвинов. – СПб.: Типографія А. М. Котомина, 1874.–139 с.
326. Нариси з історії Північної Буковини [Кол. моногр.] / Відп. ред. Ф. П. Шевченко. – К.: Наук. думка, 1980. – 340 с.
327. Никифорак М. В. Буковина в державно-правовій системі Австрії (1774-1918 рр.) / Никифорак М. В. – Чернівці: Рута, 2004. – 384 с.
328. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т.: Т. 1–2 / Іван Огієнко. – К.: Україна, 1993. – 284 с.
329. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР [Кол. моногр.] / отв. ред. Г.Н. Логвин. – К.: Будівельник, 1986. – Т. 4. – 385 с.
330. Пивоваров С. В. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра (XI – перша половина XIII ст.) / Сергій Пивоваров. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – 300 с.
331. Пивоваров С. Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра / Сергій Пивоваров. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001. – 152 с.
332. Полевой Л. Л. Очерки исторической географии Молдавии XIII - XV вв. / Полевой Л. Л. – Кишинёв: Штиинца, 1979. – 204 с.
333. Полянко О. Нарис з історії Православної церкви на Буковині / Олег Полянко. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001. – 55 с.
334. Попик С. Д. Українці в Австрії 1914-1918. Австрійська політика в українському питанні періоду Великої Війни / Попик С. Д. – Київ-Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 236 с.
335. Православная вера / Автор-составитель Наталия Будур. – М.: Олма-Пресс, 2002. – 320с.
336. Продан И. С. Буковинские очерки. Забытый русский уголок въ Австрии / Продан И. С. – Харьковъ: б/и, 1914. – 34 с.
337. Прокопович Е. Кінець австрійського панування в Буковині / Еріх Прокопович. – Чернівці: Золоті литаври, 2003. – 80 с.

338. Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / Стивен Рансимэн; пер. с англ. Л. А Гердт. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 464 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
339. Савва, схиигумен. О Божественной литургии / схиигумен Савва. – СПб.: Сатись, 2001. – 238с.
340. Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением / Михаил Скабалланович. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2004. – 814 с.
341. Скорейко Г. Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини ХІХ – початку ХХ ст.: історико-демографічний нарис / Ганна Скорейко. – Чернівці: Прут, 2002. – 220 с.
342. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 1. – 704 с.
343. Смаль-Стоцкий Ст. Буковинська Русь. Культурно-історичний образок / Степан Смаль-Стоцкий. – Чернівці: З друкарні товариства Руська Рада, 1897. – 293 с.
344. Степанюк Д. М. Експлуататорська роль православної церкви (на матеріалах буковинської митрополії) / Степанюк Д. М. – Чернівці: Облвидав, 1971. – 27 с.
345. Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Роберт Ф. Тафт; пер. с англ. А.А. Чекаловой. – СПб.: Алетейя, 2000. – 160 с.
346. Тейлор А. Дж. П. Габсбурзька монархія 1809-1918. Історія австрійської імперії та Австро-Угорщини / Тейлор А. Дж. П.; пер з англ. А. Портнова. – Львів: ВНТЛ-Класика, 2002. – 267 с.: іл.
347. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Толстой Н. И. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
348. Уайбру Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда / Хью Уайбру; пер с англ. А. Дорман.

- М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2000. – 212 с.
349. Украинцы. [Кол. моногр.] / Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. – М.: Наука, 2000. – 534с.
350. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. [Кол. моногр.] / Упор., прим. та біогр. Нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Космічної, О.О. Боряк; Вст. ст. А.П. Пономарьов. – К.: Либідь, 1991. – 637с.
351. Урланис Б.Ц. Рост населения в Европе. Опыт исчисления / Урланис Б.Ц. – М.: ОГИЗ, 1941. – 436 с.
352. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 / Федоров В. А. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
353. Фёдоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды / Фёдоров-Давыдов Г.А. – М.: Из-во Моск. ун-та, 1973. – 180 с.
354. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Георгий Флоровский. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 633, [7] с.
355. Четвериков С. И. Молдавский старец Паисий Величковський: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество / Четвериков С. И. – Париж: YMCA-PRESS, 1988. – 307 с.
356. Чучко М. К. Вознесенська церква в Лужанах: історія, архітектура та опорядження найдавнішої пам'ятки середньовічного культового будівництва в північній частині Буковини / Чучко М. К. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – 44 с.
357. Чучко М. К. “И взят Бога на помощь”: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) / Чучко М. К. – Чернівці: Книги – XXI, 2008. – 368 с.
358. A History of Romania / Edited by Kurt W. Treptow. – Iași: Veritas, 1996. – 724 p.

359. Bendella T. Die Bukowina im Konigreiche Galizien / Teophil Bendella. – Wien: H.F.Muller's Kunsthandlung, 1845. – 38 s.
360. Bevolkerungs der Bukowina=Населення Буковини / Переклад з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Квасецького.– Чернівці: Зелена Буковина, 2000. – 160 с.
361. Bidermann H.J. Die Bukowina unter Osterreichischer verwaltuvg 1775-1875 / Bidermann H.J. – Lemberg: Druck von Kornel Piller, 1876. – 86 s.
362. Bocănețu A. Istoria orașului Cernăuți pe timpul Moldovei / Alexandr Bocănețu. – Cernăuți: Institutul de arte și Grafice și editura “Glasul Bucovinei”, 1929. – 102 p.
363. Bratiloveanu G., Spănu M. Monumente de arhitectura in lemn din ținutul Sucevei / G. Bratiloveanu, M. Spănu. – București: Miridiane, 1985. – 133 p.: il.
364. Caproșu I. Vechea catedrală mitropolitană din Suceava / Ioan Caproșu. – Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Suceavei, 1980. – 122 p.: il.
365. Ceaușu M.-Ș. Parlamentarism, partid și elită politică în Bucovina habsburgică: 1848-1918 / Ceaușu M.-Ș. – Iași: Junimea, 2004. – 605 p.
366. Cojocaru N. Tradiții la cultul creștin. Din perioada primara până astazi / Nicolae Cojocaru. – Suceava: Editura Lidana, 2004. – 362 p.
367. Cotlarciuc N. Stifferrecht und Kirchenpatronat in dem Furstentum Moldau und in Bukowina / Nico Cotlarciuc. – Stuttgart: Verlage von Ferdinand Enke, 1907. – 203 s.
368. Cramariuc Gh. P. O biserică din Bucovina / Cramariuc Gh. P. – București: Tipografia curții regele F. Göbe F. II. s.a., 1939. – 7 p.
369. Dan D. Cronica episcopiei Rădăuți cu apendice de documente slavone originale și mai multe ilustratiuni / Dimitrie Dan. – Viena: Din Tipografia i. r. a Curții și statului in Viena. – VIII, 264 p.
370. Dan D. Das Patronat der griechisch-orientalischen Kirche in der Bukowina / Dimitrie Dan. – Czernowitz: Buchdruckerei Jakob Riemer, 1904. – 32 s.
371. Dan D. Lujenii. Biserica, proprietarii moșiei, satul și locuitorii lui. Schița istorică, topografică și etnografică / Dimitrie Dan. – Cernăuți: б/в, 1893. – 34 p.

372. Dan D. Rolul preoției Bucovinene în menținerea Românismlui dela robirea (1775) – la desvobirea Bucovinei (15/XI-1918). Un adaos la istoria bisericii române / D. Dan. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1925. – 65 p.
373. Dan D. Rutenii din Bukowina / Dimitrie Dan. – București: Socesc. Extr. din Analele Academie Române. Ser. 2. Tom 35, 1913. – 44 p.
374. Daszkiewicz S. Die Lage der gr.-or. Ruthenen in der Bukowiner Erzdiocese. Zugleich Antwort auf die “Apologien” des Bukowinaer gr.-or. Mitropolit Silvestru Morariu-Andriewicz / Daszkiewicz S.. – Czernowitz: б/в, 1891. – 170 s.
375. Demciuc V. M. Cinstire binecredinciosului voevod Ștefan cel Mare și Sfânt (2 Iulie 1504 – 2 Iulie 2004). 500 de ani de la strămutarea la cele veșnice / Demciuc V. M. – Suceava: Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2004. – 52 p.
376. Demciuc V. Un “Palladium” al Moldovei. Sfantul Ioan cel Nou de la Suceava / Vasile Demciuc. – Bacau: Editura Bunavestire, 2004. – 254 p.
377. Diacon V. Cronicile Suhei Bucovinene / Vasile Diacon. – Iași: Tipo Moldova, 2005. – Vol. I. – 456 p.
378. Diacon V. Cronicile Suhei Bucovinene / Vasile Diacon. – Iași: Tipo Moldova, 2005. – Vol. II. – 422 p.
379. Die Bukowina. Allgemeine Haimatkunde=Буковина. Загальне краєзнавство / Переклад з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Квасецького. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – 488 с.
380. Die gr.-or. Kirchenfrage in der Bukowina und die Jungruthenen. – Czernowitz: б/в, 1906 – 124 s.
381. Dumitrache V. Mânăstirile și schiturile României pas cu pas. – Vol. 2. Mitropolia Moldovei și Bucovinei / Vasile Dumitrache. – București: Nemara, 2002. – 576 p.
382. Dumitrescu S. Chivitele lui Petru Rareș și modelul lor cerese / S. Dumitrescu. – Brașov: Editura Anastasiei, 2001. – 404 p.

383. Fischer E. Die herkunft der Rumanen. Eine historisch-linguistisch-ethnographische Studie / Emil Fischer. – Bamberg: Verlag und Druck der Handels-Druckerei, 1904. – 303 p.
384. Fischer E. Kozmin. Zur Geschichte des polnisch-moldauischen Krieges im Jahre 1497 / Eduard Fischer.=Фішер Е. Козмін. До питання про історію польсько-молдавської війни 1497 року / Едуард Фішер; пер. з нім. В. Іванюк. –[Спеціальний випуск журналу “Зелена Буковина” (№№ 1-2, 2003)]. – Чернівці: Зелена Буковина, 2003. – 78 с.
385. Georgian C. Bucovina in picture (Epaminonda A. Bucevschi) / Corneliu Georgian. – București: Monitorul official și imprimeriile statului imprimeria nationala, 1935. – 43 p.
386. German L. Problema istorica a bisericei din Bucovina / L. German. – București; б/в, 1914. – 32 p.
387. Giurescu C.C. Istoria românilor / Giurescu C.C. – București: All educational, 2003. – Vol.I. – 464 p.
388. Giurescu C.C. Istoria românilor / Giurescu C.C. – București: All educational, 2003. – Vol.II. – 527 p.
389. Giurescu C.C. Istoria românilor / Giurescu C.C. – București: All educational, 2003. – Vol.III. – 792 p.
390. Gonța A. I. Studii de istorie medievală / Alexandr I. Gonța. – Iași: Editura Dosoftei, 1998. – 402 p.
391. Gorovei A. Datinele noastre la naștere și la nuntă / Artur Gorovei. – București: Paidea, 2002. – 152 p.
392. Gorovei Ș. Întemeirea Moldovei: Probleme conntroversate / Ștefan Gorovei. – Iași: Editura Universității alexandru Ioan Cuza, 1997. – 331 p.
393. Grigoraș N., Caproșu I. Biserici și mănăstiri vechi din Moldova / N. Grigoraș, I. Caproșu. – București: Editura Meridiane, 1971. – 74 p.
394. Grigorescu F. Sfântul Ioan cel nou de la Suceava în viața credincioșilor / Grigorescu F. – Suceava: Tditura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2003. – 205 p.

395. Gronih I. Un album al Cernăuțului=Album von Czernowitz / Isiu Gronih. – Cernăuți: Luceafărul, 1925. – 42 p.
396. Hostiuc E. Schiturile și sihăstriile Bucovinei de altă dată / Erast Hostiuc. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1936. – 192 p.
397. Iorga N. Isotoria bisericii romănesti și a vieții religioasă a romanilor / Nicolae Iorga. – Valenii-de-Munte: б/в, 1908. – Vol. I. – 431 p.
398. Isotoria romănilor / Red. acad. Ș. Ștefanescu și T. Mureșanu. – București: Editura enciclopedică, 2001. – Vol. IV. – 874 p.
399. Kaindl R. F. Geschichte von Czernowitz von der alterste Zeit bis zur Gegenwart / Kaindl R. F. – Czernowitz: Universitats-Buchhandlung H. Pardini, 1908. – 224 s.
400. Kaindl R. F. Geschichte von Czernowitz / R. F. Kaindl.=Кайндль Р.Ф. Історія Чернівців / Кайндль Р.Ф.; пер. з нім. В. Іванюк. – Чернівці: Зелена Буковина, 2005. – 359 с.
401. Kaindl R. F. Kleine Studien / Kaindl R. F. – Czernowitz: Verlag der k.k. Universitatsbuchhandlung H.Pardini Crack von H.Czopp, 1893. – 46 s.
402. Kaindl R. F., Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina / R. F. Kaindl, A. Manastyrski. – Czernowitz: Buchdruckerei H.Czopp, 1889. – I. Theil. – 87 s.
403. Kaindl R. F., Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina / R. F. Kaindl, A. Manastyrski. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1890. – II. Theil. – 98 s.
404. Kozak E. A. Die inschriften aus der Bukovina. Epigrafische beitrage zur Quellenkunde der Landes- und Kirchengeschichte / E. A. Kozak. – Teil. I. Steininschriften. – Wien: Im Sesbstverlage, 1903. – 214 s.
405. Kupczanko G. Die Schicksale der Ruthenen / G. Kupczanko.– Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1887.– 195s.
406. Marian S. F. Sărbătorile la romăni (studio etnografic) / S. F. Marian. – București: Institutul de Arte Grafice, Karol Göbl, 1899. – Vol. II. – 310 p.
407. Mazilu D.H. Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viața privată /

- D.H. Mazilu. – Iași: Polirom, 2003. – 622 p.
408. Mihăescu D. Bucovina și Basarabia (pornind de la numele lor) / Doru Mihăescu. – Iași: Tehnopress; Edit. DAN, 2000. – 170 p.
409. Milkowicz W. Zwei Fresko-kalender in den Bukowiner Klosterkirchen in Woronetz und Suczawitza aus dem 16. Jahrhundert / Wladimir Milkowicz. – Wien, 1898. – 179 s.
410. Nistor I. Der Nationale Kampf in der Bukowina / Ion Nistor. – București: Institut de Arte Grafice “Carol Gobl”, 1919. – XVIII, 227s.
411. Nistor I. Istoria bisericii din Bucovina și a rostului ei national-cultural în viață românilor bucovineni / Ion Nistor. – București: Ed. Academie Române, 1916 – XX, 295 p.
412. Onciul D. Din trecutul Bucovinei / Dimitrie Onciul. – București: Speranța, 1915. – 34 p.
413. Onciul I. de. Fondul religionariu gr.-or. al Bucovinei. Substratul, formarea, desvoltarea și starea lui de față. Reproducere separata de’n Candela 1889-1891 / Isidor Onciul. – Cernăuți: Tipo- și litografia consesionata Arch. Silvestru Morariu-Andrieviciu, 1891. – 349 p.
414. Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române / Mircea Păcurariu. – București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991. – Vol. 1. – 677 p.
415. Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române / Mircea Păcurariu. – București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991. – Vol. 2. – 679 p.: il.
416. Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române / Mircea Păcurariu. – București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991. – Vol. 3. – 606 p.
417. Paraschiv M. Documente latine de cancelarie din Moldova: sec. XIV – XVIII / Mihaela Paraschiv. – Iași: Junimea, 2004. – 487 p.
418. Pascu M. I. Roumanie. Bucovina... “l’archipel monastique” / M. I. Pascu. – Suceava: Edite par Tipo Dec, 1995. – 32 p.

419. Piguliak H. Die Kirchenfrage in der Bukowina / H. Piguliak. – Czernowitz: 6/B, 1914. – 34 s.
420. Podlacha W. Malowidla sciennie w cerkwach Bukowiny / W. Podlacha. – Lwow: Nakladem Towarzystwa dla Popierania nauki Polskiej, drukarnia uniwersytetu Jagiellonskiego pod zarzadem J. Filipowskiego, 1912. – 208 s.
421. Prokopowitsch E. Die rumanische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus / Erich Prokopowitsch. – Graz-Koln: Bohlau, 1965. – 192 s.
422. Romstorfer K. A. Die Kirchenbauten in der Bukowina / Karl Adam Romstorfer. – Wien: Aus der Keiserl Hof-und Staatsdruckerei, 1896. – 32 s.
423. Reli S. Călăuza monumentelor religioase istorice din Eparhia Bucovinei / Simeon Reli. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitul Silvestru, 1937. – 195 p.
424. Simiginowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen / Simiginowicz-Staufe L.A. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1884. – 203 s.
425. Tarnawski T. Der poetische Charakter des gr. or. Gottesdienstes: Inagurationsrede gehalten am 2. Dezember. 1904 / Teodor Tarnawski. – Czernowitz: 6/B, 1905 – 28 s.
426. Torouțu E. I. Poporația și clasele sociale din Bucovina / E. I. Torouțu. – București: 6/B, 1916. – 431 p.
427. Torouțu E. I. Români și clasa de mijloc din Bucovina. Studii statistic / E. I. Torouțu. – Cernăuți: 6/B, 1912. – 154 p.
428. Țighiliu I. Între diavol și bunul Dumnezeu: clerul și cultura în principatele Dunarere (1600-1774) / Iolanda Țighiliu. – București: Paidea, 2002. – 312 p.
429. Țugui P. Bucovina – istorie și cultură / Pavel Țugui. – București: Editura Albatros, 2002. – 519 p.
430. Udișteanu D., arhim. Udeștii de pe Suceavă: cercetare istorică / D. Udișteanu. – Suceava: Mușatinii, 2005. – 249 p.

431. Ungureanu C. Bucovina in perioda stapinirii austriace (1774-1918): aspecte etnodemografice și confesionale / Constantin Ungureanu. – Chișineu: CIVITAS, 2003. – 304 p.
432. Vicovan I. Istoria bisericii ortodoxe Romane / Ion Vicovan. – Iași: Trinitas, 2002. – Vol. I. – 299 p.
433. Vicovan I. Istoria bisericii ortodoxe Romane / Ion Vicovan. – Iași: Trinitas, 2002. – Vol. II. – 372 p.
434. Voronca Z. Rutenizarea Bucovinei / Zacharia Voronca. – Cernăuți: б/в, 1903. – 44 p.
435. Wickenhauser F. A. Molda der Beitrage zur Geschichte der Moldau und Bukowina. Geschichte der Kloster Homor, Set. Onufri, Horodnik und Petrouz / F. A. Wickenhauser. – Czernowitz: Druck von Rudolf Eckhardt's Erben, 1881. – I. Band. – 247 s.
436. Zach K. Orthodoxe Kirche und rumanisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert / Krista Zach. – Wiesbaden: In kommission bei Otto Harrassowitz, 1977. – 223 s.
437. Ziglauer F. Geschichte Bilder aus der Bukowina zur Zeit der osterreichischen Militarverwaltung / Ferdinand Ziglauer. – Erste Bilderreihe: Dargestellt im Spiegel der Denkschriften des kommandierenden Generals Freiherrn von Enzenberg. – Czernowitz: H. Pardini, 1893. – 176 s.

Статті

438. Бакуменко Л., Пырнеу Р. Проклятие как средство для защиты церковной собственности в средневековой Молдавии / Бакуменко Л., Пырнеу Р. // Религиозное мировоззрение в древнем и современной обществах: праздники и будни. Тезисы докладов и сообщений. VIII Международная Кримская конференция по религиоведению. Севастополь, 15-20 мая 2006 г. – Севастополь: б/и, 2006. – С. 7-8.
439. Боднарюк Б. Життя і побут єгипетських пустельників IV – V ст. / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії,

- археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – С. 15-40.
440. Боднарюк Б. Інститут ктиторства в монастирях ранньосередньовічної Візантії: витоки, правові засади і майнова специфіка / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – Т. 2 (22). – С. 25-51.
441. Боднарюк Б. Матеріали до питання про становище духовенства на Буковині в кінці ХІХ ст. / Богдан Боднарюк // Буковина – мій рідний край. ІІ Історико-краєзнавча конференція молодих дослідників, студентів та науковців. Матеріали. – Чернівці: “Візит - Інфо”, 1997. – С. 44-48.
442. Боднарюк Б. Св. Пахомій Великий і формування в Єгипті киновітного чернецтва протягом ІV – першої половини V ст. (І) / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2005. – Т. 2 (20). – С. 7-31.
443. Боднарюк Б. Становлення канонічної аскетичної традиції в практиці християнського чернечого подвигу (аспекти суб’єктивної реалізації) / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2000. – Т. 3. – С. 67-87.
444. Боднарюк Б., Чучко М. Етнодемографічні процеси на Буковині в період середньовіччя: загальні тенденції та особливості розвитку (І) / Богдан Боднарюк, Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – Т. 2 (22). – С. 73-85.
445. Боднарюк Б., Чучко М. Етнодемографічні процеси на Буковині в кінці ХІV – ХVІІІ ст.: загальні тенденції та особливості розвитку (ІІ) / Богдан Боднарюк, Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2007. – Т. 1 (23). – С. 65-77.
446. Брынзань К. Литургика православно-восточной церкви / Корнелій

- Брынзань // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1903. – Cernăuți: б/в, 1903. – Р. 304-307, 356-368, 492-505, 567-584, 644-658, 719-732, 797-813.
447. В. М. К. [Козарищук В. М.]. Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ / Козарищук В. М. // Наука. Ежемесячный Иллюстрированный журналъ для русскаго народа за 1889. Годъ XVIII. – Вѣна: б/в, 1889. – С. 356-363, 407-412, 474-486, 541-547, 596-605, 611-665, 729-744.
448. В. М. К. [Козарищук В. М.]. Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ / Козарищук В. М. // Наука. Ежемесячный Иллюстрированный журналъ для русскаго народа за 1890. Годъ XIX. – Вѣна: б/в, 1891. – С. 21-25, 81-89, 215-226, 285-295, 324-329, 603-613, 658-661, 723-729.
449. Воробкевичъ И. Науки для народа. О церковной свичцѣ / Исидор Воробкевичъ // Candela. Foaia bisericeasca-literaria. Anul 1889. – Cernăuți: б/в, 1889. – Р. 785-788.
450. Воробкевичъ И. Науки для народа. О иконостасѣ и иконопоклоненію / Исидор Воробкевичъ // Candela. Foaia bisericeasca-literaria. Anul 1890. – Cernăuți: б/в, 1890. – Р.254-258.
451. Воробкевичъ И. О значеніи и древности дѣйствій, совершаемыхъ при освященіи храмовъ / Исидор Воробкевичъ // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1884. – Cernăuți: б/в, 1884. – Р. 758-772.
452. Воробкевичъ Э. Е. Радовецкое православное епископство и его церковь. Историко-археологическая студія / Эммануил Евгений Воробкевичъ // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1897. – Cernăuți: б/в, 1897. – Р. 251-259.
453. Галипъ М. Патронатъ церковный, его права и одолженія / Мелетий Галипъ // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1887. – Cernăuți: б/в, 1887 – Р. 660 – 669.
454. Гебюкъ І. Похоронни обычаи въ Кимполунгскомъ повѣтъ / Іоанн Гебюкъ // Буковински Вѣдомости. – 1896.– 1 (13) декабря.

455. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів: НТШ, 1912. – Т. XXXI – XXXII. – С. 131-424.
456. Грябан В., Чучко М. Ритуальна стрільба в традиційній обрядовій культурі українців Буковини кінця XVIII – XX ст. / Вікторія Грябан, Михайло Чучко // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців, Чернівці, 26-29 серпня 2002 р.: Історія: Збірник наукових статей. Частина 2. – Чернівці: Рута, 2004. – С.472-474.
457. Добржанський О. Українське і румунське національне відродження на Буковині другої половини XIX-початку XX ст. / Олександр Добржанський // Україна-Румунія-Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти взаємин: Матеріали міжнародної наукової конференції, Чернівці, 16-17 травня 2001 р. – Чернівці: Букрек, 2002. – С. 131-141.
458. Издатель [Е. Маковъевичъ]. Русские жители Буковины и ихъ въра / Е. Маковъевичъ // Народный календар на годъ 1897. – Выжница: Печатня и накладъ С.Л. Иппена, 1896. – С. 33-42.
459. І. М. [Іс. Мартинович]. Храмъ на буковинской Руси / Іс. Мартинович // Руська хата. Буковинський альманах на рік 1877.– Львів-Чернівці: З друкарні товариства имени Шевченка, 1877. – С. 206-218.
460. Кнігніцький М. Християнські чесноти у розкритті святого Афанасія Великого / Кнігніцький М. // Світильник. Церковно-богословський журнал. – 2000. – № 6. – С. 12-15.
461. Копачук Н. Дещо про Конгрес православної церкви на Буковині / Николай Копачук // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1910. – Cernăuți, 1910. – P. 474-479.
462. Кудрявцев О. Великая Русь рицаря де Ланноа. Первое западное описание Руси / Кудрявцев О. // Родина. – 2003. – № 12. – С. 76-79.
463. Мисько Ю. Джерела до вивчення пережитків язичницьких вірувань на Буковині / Юлія Мисько // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто, 2000. – Вип. 2.– С. 38-39.

464. Мисько Ю., Чучко М. Відображення пережитків язичницьких вірувань населення Буковини в церковних документах XVIII – XIX ст. / Юлія Мисько, Михайло Чучко // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць. – К.: Стило, 1999. – С. 89-92.
465. Міщенко І. Культіві споруди Буковини в творах образотворчого мистецтва XVIII – пол. XX ст. (З колекції Чернівецького художнього музею) // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто. 2000. – Вип. 2. – С.40-41.
466. Мойсей А. Магічна практика відвернення дощу і граду у східнороманського населення Буковини (на матеріалах архівно-музейних установ України, Румунії та Республіки Молдови) / Антоній Мойсей // Буковинський журнал. – 2007. – Ч. 4. – С. 156-163.
467. Мойсей А., Чучко М. Метеорологічна магія українського та східнороманського населення Буковини у світлі документів і наративів XVIII – XIX ст. / Антоній Мойсей, Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2007. – Т. 2 (24). – С. 113-123.
468. Морозов М.А. К вопросу о возникновении ктиторства в Византии (IV – V вв.) / Морозов М.А. // Жебелевские чтения-3. Тезисы докладов научной конференции 29-31 октября 2001 года. – СПб., 2001. – С. 252-256.
469. Моя гостина у хмарника. (Написаль В.М. Козаришукъ) // Буковински Вѣдомости.– 1896. – 21 іюля (2 августа).
470. Нестеровский П. Село Каплевка, Хотинскаго уезда / Петр Нестеровский // Кишиневские Епархиальные Вѣдомости. – Кишинев: б/и, 1892. – № 16 (15 августа). – С. 355-367.
471. Німчук В., Шинкарук В. Епіграфи Вознесенської церкви XV ст. у с. Лужани на Буковині / Німчук В., Шинкарук В. // Буковинський журнал. – 1998. – Ч. 1. – С. 101-107.
472. О встрече со священникомъ // Кишиневскія Епархіальныя

- вѣдомости. – 1912. – № 44. – С. 1303-1304.
473. О службах особенныхъ, совершаемыхъ церковію по извѣстному случаю, или потребностямъ христіанъ // *Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1899.* – Сernăuți: б/в, 1899. – Р. 731-740.
474. Пивоваров С., Мисько Ю. Язичницькі звичаї населення Буковини в документах кінця XVIII ст. / Сергій Пивоваров, Юлія Мисько // II Всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців “Національні та етносоціальні процеси в Україні”: Матеріали. – Чернівці, 1997. – С. 9-12.
475. Пивоваров С., Боднарюк Б., Чучко М. Паїсій Величковський і реорганізація аскетичної чернечої практики в Молдові у другій половині XVIII ст. / Сергій Пивоваров, Богдан Боднарюк, Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2007. – Т. 2 (24). – С. 57-61.
476. Пивоваров С., Чучко М. Святий великомученик Іоанн Новий і перше масове паломництво прочан до Сучави / Сергій Пивоваров, Михайло Чучко // *Світильник. Церковно-богословський журнал.* – Чернівці: б/в, 2000. – № 5. – С. 45-53.
477. Православная церковь въ Буковинь. Устройство православной церкви въ Буковинь на основаніи распоряженій императора Іосифа II. (Изъ записокъ путешественника Владімира Мордвинова) / Владімир Мордвинов // *Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1888.* – Сernăuți: б/в, 1888. – Р. 580-592, 649-663.
478. Програма спецкурса “Антинародная деятельность православной церкви Северной Буковины (1774–1940)” (для студентов исторического факультета) / Сост. Буховец И. А. – Черновцы: ЧГУ, 1988. – 7 с.
479. Пурич Ш. Этнонимы в румынско-восточно-славянском конвергентном пространстве / Штефан Пурич // *Україна-Румунія-Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти взаємин: Матеріали міжнародної наукової конференції, Чернівці, 16-17 травня 2001 р.* – Чернівці: Букрек, 2002. – С. 111-120.

480. Рихло П. Міжетнічні та міжкультурні відносини у Буковині 1918-1940 рр. / Петро Рихло // Буковина 1918-1940 рр.: зовнішні впливи та внутрішній розвиток. – Чернівці: Зелена Буковина, 2005. – С. 119-140.
481. Руссев Н. Д. Житие Иоанна Нового: легенды и историческая действительность / Руссев Н. Д. // Аккерманские древности. – Белгород-Днестровский: б/и, 1997. – Вып. 1. – С. 127-162.
482. Сайко М. До питання про формування греко-католицької конфесії на Буковині (остання чверть XVIII – початок XIX ст.) / Михайло Сайко // Питання історії України: Збірник наукових статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2003. – Т. 6. – С. 203-206.
483. Скорейко Г. Православ'я на Буковині: фактор єдності чи розбрату (др. пол. XIX – поч. XX ст.) / Ганна Скорейко // Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. – Чернівці: Рута, 1996. – Вип. 6-7. – С. 81-95.
484. Слободян В. Шедеври української сакральної дерев'яної архітектури / Василь Слободян // Вісник. Укрзахідпроектреставрація. – [Львів]. – 1996. – Ч. 4. – С. 52-57.
485. Смаль-Стоцький С. Буковинська Русь. Культурно-історичний образок / Степан Смаль-Стоцький // Зелена Буковина. – 1996-1997. – № 3-4, 1. – С. 19-153.
486. Старик В. Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького Війська – важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині XVIII століття / Володимир Старик // Буковинський журнал. – 2002. – Ч. 3-4. – С. 152-173.
487. Танасійчук В. Правне і дійсне положення православної церкви на Буковині / Василь Танасійчук // Candela. Foaiе bisericeasca-literara. Anul 1910. – Cernăuți: б/в, 1910. – Р. 603-607.
488. Ткачук І. Церковно-релігійне життя / Іван Ткачук // Буковина, її минуле і сучасне / Під ред. Д. Квітковського, А. Жуковського, Т. Бринзана. – Париж-Філадельфія-Детройт: Зелена Буковина, 1956. – С. 724-756.

489. Туринський Е. Значення Чернівців для православної теології у Південно-Східній Європі / Еміль Туринський // Буковинський журнал. – 1996. – Ч. 3-4. – С. 70-85.
490. Халиппа И. Ньсколько словъ по поводу открытія Бессарабской Ученой Архивной Комиссії / Халиппа И. // Кишиневскія Епархіальныя вѣдомости. – 1898. – № 20. – С. 662-665.
491. Чучко М. В полоні колективних страхів і надій: з історії народного благочестя на півночі Молдавської землі та в австрійській Буковині / Михайло Чучко // Науковий вісник. Одеський державний економічний університет. – Одеса, 2007. – № 9 (46). – С. 146-157.
492. Чучко М. Взаємини православного парафіяльного духовенства з сільською громадою на Буковині наприкінці XVIII – на початку XX ст. / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 2004. – Ч. 1. – С. 184-190.
493. Чучко М. Духовні пріоритети та побут православних чернечих обителів Буковини в епоху пізнього середньовіччя та нового часу / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2007. – Т. 2 (24). – С. 69-88.
494. Чучко М. Етнокультурні моделі міжстатевих взаємин у традиційному середовищі Буковини кінця XV – початку XX ст. / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 2004. – Ч. 3-4. – С. 141-152.
495. Чучко М. “И хвалящее бога обывшем даровании...”: молитва та церковний спів в середовищі православного населення Буковини кінця XV – початку XX ст. / Михайло Чучко // Питання історії України: Збірник наукових статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2007. – Т. 10. – С. 141-146.
496. Чучко М. Іконописання на Буковині та його регламентація місцевою православною консисторією / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т.2. – С.206-213.

497. Чучко М. Літургійний плюралізм на православному Сході та специфічні риси євхаристичного богослужіння в Молдавському воєводстві й австрійській Буковині / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2007. – Т. 1 (23). – С. 100-110.
498. Чучко М. Між релігією та нацією: проблема вибору пріоритетних орієнтирів ідентичності в середовищі православної спільноти Буковини ХІХ – початку ХХ ст. / Михайло Чучко // Питання історії України: Збірник наукових статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – Т. 9. – С. 85-89.
499. Чучко М. Організаційно-обрядова практика дерев'яного церковного будівництва на Буковині в ХV – ХІХ ст. / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2002. – Т.1. – С. 221-240.
500. Чучко М. Організаційні та обрядові засади буковинського дерев'яного церковного будівництва ХVІІІ – ХІХ ст. / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 1998. – Ч. 1. – С. 135-141.
501. Чучко М. Піст у традиційній культурі православного населення Буковини ХVІІ – початку ХХ ст.: соціальна взаємодія церковних канонів і етнічних стереотипів / Михайло Чучко // Етнокультурна у контексті світової історії: Матеріали VI міжнародного наукового семінару “Черезовські читання”, Чернівці, 20 березня 2004 р. – Чернівці: Прут, 2004. – С. 246-255.
502. Чучко М. Православна церква та духовенство на Буковині в другій половині ХІV – третій чверті ХVІІІ ст. / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 2002. – Ч. 3-4. – С. 174-180.
503. Чучко М. Православна церква і національне відродження в австрійській Буковині / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – Т. 2 (22). – С. 117-134.

504. Чучко М. Православні календарні свята на Буковині в кінці XVIII – на початку XX ст.: регіональні особливості їх відзначення та офіційна номенклатура / Михайло Чучко // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. статей. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці: Рута, 2004. – Вип. 229-230. – С. 19-22.
505. Чучко М. Проблема взаємин православного парафіяльного кліру і мирян на Буковині в кінці XVIII – на початку XX ст.: нормативний та традиційний аспекти / Михайло Чучко // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, 2004.– Вип. 4 (7). – С. 161-165.
506. Чучко М. Проведення дозвілля у святкові дні православним населенням північних волостей Молдавського князівства та австрійської Буковини / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2006. – Т. 1 (21). – С. 118-128.
507. Чучко М. Регіональні особливості етнодемографічної та конфесійної ситуації на Буковині в середині XIV – на початку XXI ст. / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2004. – Т. 1. – С. 124-139.
508. Чучко М. Соціально-економічне становище та побут буковинського православного духовенства в імперії Габсбургів / Михайло Чучко // Український історичний збірник. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – Вип. 7. – С. 141-152.
509. Чучко М. Уявлення православного населення княжої Молдови та австрійської Буковини про час та святковий хронотоп / Михайло Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2005. – Т. 2 (20). – С. 65-75.
510. Чучко М. Феномен буковинської толерантності в контексті взаємин православних з представниками інших конфесій у XIV – на початку XX ст.

- / Михайло Чучко // Історична панорама: Збірник наукових статей ЧНУ. Спеціальність “Історія”. – Чернівці: Рута, 2007. – Вип. 3. – С. 21-32.
511. Чучко М. Церковнослов’янська мова в релігійному житті православного населення Молдавського князівства та австрійської Буковини / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 2006. – Ч. 4. – С. 161-169.
512. Чучко М. Чернівецькі дерев’яні церкви XVIII ст.: історія, спорудження, архітектура, доля / Михайло Чучко // Буковинський журнал. – 2007. – Ч. 2-3. – С. 78-84.
513. Чучко М. К., Гостюк А. В. Традиції народного лікування в українців та румунів Буковини кінця XVIII – початку XX ст. / Михайло Чучко, Аліна Гостюк // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Зб. наукових праць. – Харків: НМЦ “СД”, 2004. – Вип. 7. – С. 71-77.
514. Ших І. Дописи. Изъ Буковины / Іоанн Ших // Рускій Сіонъ. Шестый рочникъ. – Львов: б/в, 1876. – С. 324-327, 356-360, 674-681.
515. Юцковській Т. О значеніи и древности дѣйствій, совершаемыхъ при освященіи храмовъ / Юцковській Т. // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1890. – Cernăuți: б/в, 1890. – Р. 30-37.
516. Яворська І. Деякі аспекти церковної політики Австрії XVIII – XIX ст. на Буковині / Яворська І. // Питання історії України: Зб. наук. статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2003. – Т. 6. – С. 206-209.
517. Яремчук С. Життєвий шлях православного священика Кассіяна Богатирця / Сергій Яремчук // Питання історії України: Зб. наук. статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2003. – Т. 6. – С. 275-280
518. Dan D. Patronatul in biserica ortodocsă din Bukowina / Dimitrie Dan // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1903. – Cernăuți: б/в, 1903. – Р. 635-643, 710-718, 787-796.
519. Dan D. Die Zigeuner / Dimitrie Dan // Die Osterreich-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 330-338.

520. Gramadă I. Aducerea moaștelor s. Ioan dela Zolkiev la Suceava (1783) / Gramadă I. // Junimea Literară. Anul VI. – Cernăuți: 6/В, 1909. – № 6. – P. 112-115.
521. Kaindl R. F. Beitrage zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes / Kaindl R. F. // Zeitschrift fur osterreichische Volkskunde. VIII Jahrgang. – Wien: 6/В, 1902. – III – IV Heft. – S. 118-131.
522. Kaindl R.F. Die Huzulen / Kaindl R. F. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 271-282.
523. Kaindl R.F. Zauberglaube bei den Ruthenen in der Bukowina und Galizien / Kaindl R. F. // Globus. – Braunschweig: 6/В, 1892. – LXI. Band. – S. 279-282.
524. Kaindl R.F. Zwei ruthenische Mytten aus der Bukowina / Kaindl R. F. // Am Ur-Quell. – Hamburg: 6/В, 1891. – B. I. – Hft. 1.–S. 16-17.
525. Kupczanko G. Krankheitsbeschworungen bei russischen Bauern in der Bukowina / Kupczanko G. // Am Ur-Quell. – Hamburg: 6/В, 1891. – B. II. – Hft. 1.–S. 12-14.
526. Manastyrski A. Die Ruthenen / Manastyrski A. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 228-271.
527. Maximowicz E. Der Christus typus in der byzantinischen Kunst, in besonderer Berucksichtigung der heimischen malerei / Maximowicz E. // Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums, 1893. – Czernowitz: 6/В, 1893. – S. 21-26.
528. Onciul I. Der griechisch-orientalische Relioionsfond / Onciul I. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 155-174.
529. Onciul I. Fondul religionariu gr. or. al Bucovinei, substratul, formarea, desvoltarea, administrarea și starea lui de față / Onciul I. // Candela. Foaie

- bisericească-literară. Anul 1889. – Cernăuți: 6/B, 1889. – P. 671-687.
530. Onciul I. Fondul religionariu gr. or. al Bucovinei, substratul, formarea, dezvoltarea, administrarea și starea lui de față // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1890. – Cernăuți: 6/B, 1890. – P. 1-20, 193-219.
531. Onciul I. Fondul religionariu gr. or. al Bucovinei, substratul, formarea, dezvoltarea, administrarea și starea lui de față / Onciul I. // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1891. – Cernăuți: 6/B, 1891. – P. 1-15, 129-144, 324-338.
532. Pahomi M. Schituri și biserici din ținutul Cernăuți / Mircea Pahomi // Analele Bucovinei. – 1991. – Tom I, 2. – P. 321-337.
533. Polek J. Die Huldigung der Bukowina am 12. Oktober 1777 / Johann Polek // Jahrbuch des Bukowinaer Landes-Museums. Zehnter Jahrgang. 1902. – Czernowitz: 6/B, 1902. – S. 3-36.
534. Polek J. Josep's II. Reisen nach Galizien und der Bukowina und Ihre Bedeutung für letztere Provinz / Johann Polek // Jahrbuch des Bukowinaer Landes-Museums. Sechster Jahrgang. – Czernowitz: 6/B, 1898. – S. 25-140.
535. Romstorfer K.A. Bildende Kunst / Romstorfer K.A. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 409-459
536. Romstorfer C.A. Die alte gr. or. Kirche in Rewna / Romstorfer C.A. // Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museums, 1893. – Czernowitz: 6/B, 1893. – S. 65-67.
537. Romstorfer K.A. Ortsanlagen und Wohnungen / Romstorfer K.A. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag von Eduard Beiyer, 1899. – S. 338-353.
538. Sbiera I. G. Miscarea bisericeasca a Romanilor din Bucowina / Sbiera I. G. // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul XV. – Cernăuți: 6/B, 1896. – P. 97-113.
539. Sbiera I., Marian S. F. Die Rumanen / Sbiera I., Marian S. F. // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien: Verlag

- von Eduard Beiyer, 1899. – S. 191-228.
540. Trebici V. Bucovina. Istorie și demografie / Vladimir Trebici // Septentrion. – 1990. – № 1. – P. 43-65.
541. Weslowski E. Die Vampirsage im rumanischen Volksglauben / Elias Weslowski // Zeitschrift für österreichische Volkskunde. – Wien: 6/B, 1910. – XVI. Jahrgang. – S. 209-216.
542. Zugrav I. Calugărița / Ion Zugrav // Archiv für Landskunde der Bukowina. – Radautz: 6/B, 1927. – I. Heft. – S. 6-10.