

УДК 7.046.3:75](477.86-22)+27-312.47

КОРОНОВАНІ ІКОНИ БОГОРОДИЦІ В УКРАЇНСЬКІЙ УНІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ XVIII–XIX СТ. (ІСТОРИОГРАФІЯ І ЗРАЗКИ)

МАР'ЯНА ЛЕВИЦЬКА

*Інститут народознавства НАН України
відділ мистецтвознавства
проспект Свободи, 15, Львів, Україна, 79000*

2017 р. УГКЦ вшановує не лише 400-ліття Василіанського чину, але й 280 років від визнання чудотворною ікони Гошівської Богородиці та урочистого перенесення її до місцевого василіанського монастиря 1737 р. Звертаючись до традиції вшанування чудотворних ікон в українській Церкві, важливо висвітлити феномен коронування образів як релігійного, так і мистецького дійства, показати роль Василіанського чину в розвитку практик коронацій у XVIII–XIX ст. Стаття присвячена огляду головних унійних коронацій XVIII–XIX ст., з'ясуванню їхньої історичної й богословської основи та аналізу джерел, які розкривають різні аспекти цього унікального релігійно-культурного явища.

Ключові слова: коронація, культ, Богородичні ікони, практики поклоніння.

Пропонована стаття є своєрідним вступом до дослідження мистецьких творів зі сфери релігійних чудотворних образів. У поле нашого дослідження включені зразки релігійного малярства, вшановувані в монастирях Чину святого Василя Великого (далі – ЧСВВ) Руської та Литовської провінцій на території Речі Посполитої (чи держав-наступниць) «золотої епохи» діяльності Чину 1730–1790-х рр., переважно короновані і чудотворні ікони, культ яких суттєво вплинув на розвиток унійної церкви у XVIII–XIX ст. Стаття є частиною авторського ширшого дослідження, присвяченого іконографічним програмам малярства у храмах ЧСВВ у XVIII–XIX ст., яке виконують у відділі мистецтвознавства Інституту народознавства НАНУ.

Релігійний образ є об'єктом сакральної сили, предметом поклоніння, водночас залишаючись і твором мистецтва, і «продуктом» певної культури, і ці його іпостасі неможливо і не потрібно розділяти. Тому, виходячи з позицій мистецтвознавців, що досліджували функціонування образу через його культ (починаючи від А. Варбурга, Г. Белтінга, звертаючись до А. Лідова та міркувань щодо маріології С. Аверинцева)¹, варто розглядати релігійний образ у контексті його взаємозв'язків із богословськими текстами, літургійними практиками і обрядом. У такому контексті дослідження коронацій чудотворних ікон у традиціях унійної церкви є досить важливе, адже допомагає «окреслити» той сакральний простір, у межах якого розвивалося українське релігійне мистецтво у XVIII–XIX ст. Історик В. Щурат, наприклад, проводив виразні паралелі

¹ Ганс Белтінг, *Образ и культ. История образа до эпохи искусства*. (Пер. с нем., М.: Прогресс-Традиция, 2002), 225–227; Алексей Лидов, «Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования» у *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси*, ред. А. Лидов, (М.: Прогресс-Традиция, 2006), 9–31; Сергій Аверинцев, «Софіологія і Маріологія: попередні зауваження» у *Софія-Логос. Словник*, (К.: Дух і Літера, 2007), 318–327.

підйому українських паломницьких центрів Марійного культу із загальним підйомом Церкви у процесах самоутвердження тогочасної української нації.²

Другий важливий для дослідника культури аспект: коронаційні церемонії викликали до життя різні форми мистецької продукції програмного характеру, зокрема монументально-декоративні архітектурні композиції (стаціонарні в'їзні брами), живопис (монументальний на фасадах і в інтер'єрах церков, станковий), репродукційну графіку, скульптуру і ювелірне мистецтво (медалі, натільні хрестики тощо), літературні твори, гімнографію і музичні композиції, навіть мистецтво піротехніки. В такому контексті потрібно аналізувати коронації як синтез релігійно-мистецьких практик.

Ікони, які ми розглянули, короновані в різний час, не завжди об'єднані чіткими формальними характеристиками (як того вимагало б суто мистецтвознавче дослідження), їх загалом складно аналізувати як малярські твори через неможливість повноцінного огляду. Проте вони мають ряд важливих спільних ознак, за якими їх можна типологічно зіставити:

- 1) топоси походження і чудодіяння;
- 2) панегіричну історію;
- 3) потужний відгук у минулому і сучасному духовному житті України.

Ми маємо на увазі такі важливі святині, як Холмська, Почаївська, Теробовлянська, Крехівська, Гошівська і Зарваницька ікони Богородиці, культ вшанування яких сформувався і «розквітнув» саме завдяки унійній церкві протягом XVIII–XIX ст.

Звертаючись до історії, бачимо, що культ Пресвятої Богородиці у Східній Церкві сягає перших сторіч християнства: від міркувань отців церкви і проголошення Діви Марії Богородицею (Theotokos, гр. Θεοτοκος) до поширення у Візантії та слов'янському світі Середньовіччя і Нового часу.³ Культ Богородиці в українській традиції також має глибоку догматичну і літургійну основу; наприклад, на Св. Літургії Богородиці надано сім найвищих титулів: «Пресвята, Пречиста, Препоблагословенна, Славна Владичиця наша Богородиця і Приснодіва Марія».⁴ Але також Пречиста Діва не тільки Богомати, але й заступниця і покровителька в небі; її названо «кивотом Нового Заповіту», і як Христос є Царем Всесвіту, подібно Марія є Царицею Неба, а Її престол стоїть біля Христового престолу.⁵ Віра в заступництво Пресвятої Богородиці створила у візантійській церкві свято Покрови і культ вшанування Влахернської Богородиці, яка стала паладіумом Константинополя. При цьому Церква завжди наполягала на тому, що чудотворні образи належать до численних Божих ласк, і не сама ікона як матеріальний предмет, а Господь творить чуда за посередництва звернення до ікони.⁶

Поштовхом до відновлення культу Діви Марії в ранньомодерну епоху в католицькій Церкві стали постанови Тридентського собору (1563 р.) та Контр-реформація, покликані заперечити протестантські вчення, що применшували славу і вплив Богородиці. Після цього в XVII–XVIII ст. Центральною Європою прокотилася ціла хвиля коронацій чудотворних Богородичних ікон і статуй⁷. Прикметно, що на теренах Речі Посполитої

²Василь Щурат, Мариїнський культ на українських землях давньої польської держави (Львів: друк. Старопигійського Інститута, 1910), 4.

³Яків Креховецький, Богослов'я та духовність ікони. (Львів: Свічадо, 2005), 182.

⁴о. Юліан Катрій ЧСВВ, Божественна Літургія – джерело святості (Жовква: Місіонер, 2007), 24.

⁵Ibid, 25.

⁶Яків Креховецький, Богослов'я., 88–90.

⁷Victor W. Turner, and Edith Turner, Image and pilgrimage in Christian culture (Columbia University Press, 2011); Zbožne putování v evropské kultuře – Wallfahrten in der europäischen Kultur – Pilgrimage in European Culture. (Ed. D. Dolezal, W. Kuhne, sborník abstraktu, Příbram 2004).

найшанованіший образ Ченстоховської (Белзької) Богородиці і чимало інших коронованих католицьких образів були насправді зразками греко-візантійської, а згодом і руської/української/ малярської традиції XIV–XVII ст.⁸ Один із типових прикладів: легендарна «Мадонна Св. Яцка» – т. зв. «*Imago miraculosa B.V.M. ruthenice depicta*» (мальована на дереві руською манерою)⁹. Згодом цю святиню було перенесено до домініканського монастиря у Кракові, а потім у Торунь, де вона прославилася 1626 р. під час оборони міста від шведів¹⁰.

Українська унійна церква як оновлена гілка Вселенської церкви долучилася до цього коронаційного руху у XVIII ст. завдяки різним обставинам. Найважливішими причинами були:

конфесійна конкуренція (Н. Яковенко, А. Гіль) і можливість конфесійного діалогу (адже Богородичні чуда належали до «спільного фонду» латинського і грецького сакрального простору);

історичні реалії і Церква як субститут політичних інституцій для українців Речі Посполитої XVIII ст.;

потреба Божого захисту й опіки в драматичних умовах життя у персональному вимірі.

Історична основа коронацій

Корона ще з біблійних текстів була символом найвищої достоїнності і влади; корони в античності також були знаком виняткових заслуг і впливу, королівські інсигнії (трон і корона), долучені до релігійного образу, мали символізувати вершину земних почестей і людської побожної шани. Зокрема до вшанування Богородиці як Цариці Неба (*Regina Caeli*) відсилають різні біблійні тексти: Цариця поряд з Месією у псалмі Давида (Пс 44:10), «жінка, одягнута в Сонце» (Одр. 12:1), епізод із життя Соломона (1Цар 2:19)¹¹, чудесне Вознесіння, або «Взяття Марії в небесну славу», яке йшло за Успінням (описане у Григорія Турського та св. Єроніма). Варто згадати приклади з Богородичної гімнографії: антифони «*Alma Redemptoris Mater*» (Благая Мати Відкупителя), «*Ave Regina Caelorum*» / «Радуйся, Царице небес», «*Salve Regina*» / «Слався, Царице».

Хоча перша коронація образу Діви Марії сягає VIII ст. (часів папи Григорія III), сам урочистий обряд коронації в латинській Церкві було розроблено за папи Урбана III (1623–1644).¹² В 1-й пол. XVII ст. було короновано римський образ Богородиці Сніжної (*Sallus Populi Romani*); до коронації було виготовлено багато копій цієї ікони, які розійшлися всією Європою. Посттридентська реальність потребувала уніфікації різних варіантів поклоніння і вшанування чудотворних образів. Тому було прийнято чіткі умови Ватиканської капітули щодо визнання образу чудотворним /*gratiis refulgens*/ і прописано процедури, що передували його коронації¹³. Основними вимогами були:

1) слава про образ /лат. *clara imago*/ і його чудодіяння;

⁸ Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej* (Kraków: Collegium Collumbinum, 2001), 122–123.

⁹ Alojzy Fridrich, *Historia cudownych obrazów najświętszej Panny Marii w Polsce w 3 TT.* (Kraków, 1909–1911, t. 2), 348.

¹⁰ Ibid, 348.

¹¹ Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, (пер. І. Огієнка, Київ: Українське Біблійне Товариство, 2015), 594; 370; 1220.

¹² *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*, (Editio Typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1981). Промотором першої такої церемонії став Алессандро Сфорца Паллавічіні, 1640 р. було ухвалено рішення Папської капітули про коронацію; урочистості розробляли монахи фра Джироламо Паолуччі (названий «Апостолом Мадонни») та монах-капуцин Феделе да Германо.

¹³ Dana Vrabelova, *Korunování m ilostných mariańských obrazů v českých zemích* (Diplomová práce), Praha UK, 2010 (manuscript), 18–20.

2) широке територіальне розповсюдження культу, багато паломників із якнайдалших місць;

3) особисті свідчення про чуда, які записала і підтвердила спеціальна комісія та достойні свідки і які видано друком (т. зв. «Книги чудес»);

4) за три роки до планованої коронації місцевий єпископ вносив подання про неї до Папської капітули; далі папський бреве затверджував дати коронації та вигляд корон, які передавали з Рима (корони не можна було змінювати довільно за жодних обставин, якщо їх втрачали, треба було просити у Ватикану нові)¹⁴.

При цьому Папська капітула визначала, що:

неважливо, з якого матеріалу було виготовлено чудесний образ (картина, ікона, статуя, рельєф тощо);

не має значення його мистецька вартість, але образ має бути достатньо старовинним та історично цінним.

Сам місцевий обряд коронації визначали літургійні приписи (омивання образу свяченою водою, першим корону отримував Ісус, потім Марія, образ обкаджували і встановлювали на спеціальному Марійному троні чи вівтарі). Перший коронаційний обряд за цими приписами відбувся у соборі Св. Петра в Римі 1630 р.; першим у Речі Посполитій було короновано образ Богородиці Ченстоховської на Ясній Горі 1717 р. Точні повідомлення про більшість папських коронацій чудотворних образів на теренах Речі Посполитої та наступних держав протягом 1634–1924 рр. було укладено у збірнику «Incoronazione Mariane» (36 vol., Бібліотека Ватикану, dell' Archivio del Capitolo di san Pietro)¹⁵.

Першими джерелами щодо чудотворних образів Богородиці з латинського світу були т. зв. Марійні атласи: наприклад, «Atlas Marianus» 1657 р., 1672 р., виданий у Мюнхені¹⁶, або «Marianischer Atlas» монаха Августина Сарторія /Sartorius – з додатком 73-х гравюр і описами паломницьких місць, в якому згадувалася Богородиця Остробрамська з Вільна (рис. 1), яку однаково шанували і католики, й уніати). На українських землях перший переклад подібної Марійної енциклопедії під назвою «Hortulus Reginae»/ «Сад Цариці» (авторства саксонського проповідника Меффрета/ Meffreth) зробив чернець Київського братського монастиря Арсеній Корецький 1652 р., але його так і не було видано.¹⁷



Рис. 1. Ікона Богородиці Остробрамської (Вільно/Вільнюс, коронована 1727 р.)

¹⁴Ibid, 20.

¹⁵ Цит. за: Andrzej J. Baranowski, *Koronacje wizerunkow Maryjnych w czasach Baroku. Zjawisko kulturowe I artystyczne* (Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2003), 85. – Там відсутня лише інформація про коронацію в Сокалі 1724 р. та Луцьку 1746 р.; Nikolaus Gussone, «Die Krönung von Marienbildern» In: *Maria allerorten*, Franz Niehoff Landshut 1999, 185–196.

¹⁶ Atlas Marianus. De imaginibus Deiparae per orbem Christianum miraculosis. Avctore Guilielmo Gumpfenberg é Societate Iesv. Liber III-[IV]; Wilhelm Gumpfenberg, 1659.

In: Warburg Digital Collection Christian Art, доступ отримано 7 вересня 2017, <http://catalogue.ulrsls.lon.ac.uk/record=b2606719~S12>.

¹⁷ Наталя Яковенко, «Освоєння «чужого» сакрального простору (католицькі святі та чуда у прикладах Йоанікія Галятовського)», Київська академія, Вип.11 (2013), 27.

Хоча до «*Athlas Marianus*» 1672 року ввійшов збір південноруських чудес монаха єзуїта Войцеха Віюк-Кояловича¹⁸.

Джерела про чудотворні Богородичні образи та їхні коронації на теренах Речі Посполитої (та після її поділів, до кін. XIX ст) можна поділити на кілька груп. До найдавніших належать вже згадані різноманітні компендіуми місць Марійних паломництв у католицькій Церкві, серед яких згадуються святині, важливі і для унійної Церкви. Також до цієї групи можна віднести проповідницьку, гомілетичну літературу, яка рясніє прикладами чудодіянь за посередництва ікон. Одне з перших джерел – книжка монаха Києво-Печерської лаври Атаназія Кальнофойського «*Teratourgema lubo cuda, ktore byly tak w samym Swieto Cudtownym Monastyru Pieczarskim, Kiiowskim...*»), видана 1638 р., де згадано, до речі, чудотворну ікону Куп'ятицької Богородиці (з пограниччя україно-білоруського Полісся). У теологічній літературі київської православної Церкви «простір впливу» Марійних чудотворних ікон розкрито у проповідях чи повчаннях: Л. Барановича «*Найясніша неба і землі Цариця*» (1683); А. Радивиловського («*Огородок Марії Богородиці*» 1688).

Першим джерелом в унійній історіографії чудодіяння можна назвати книжку Т. Боровика з описом історії чудотворного образу Богородиці в Жировичах «*Historia cudownego obrazu Najświętszej Panny Marii w Żugowicach*» (Вільно, 1629). Ще одним виданням стала книжка авторства холмського єпископа Я. Суші «*Фенікс, тричі відроджений...*» («*Phenix tertiatu redivivus...*», 1646 р. Замость) про Хомську чудотворну ікону. Невдовзі, 1650 р. було видано книжку чудес католицької Будславської Богородиці (Е. Зеєлевич «*Зодіак на Землі*», 1650 р.), яка хоч і вшановувалася в монастирі бернардинів, але була важлива і в місцевих уніатів як образ, що прославляв навернення з протестантизму, тобто релігійну конверсію.¹⁹

Серед найвідоміших та найінформативніших українських джерел, де зібрано чимало прикладів чудес, здійснених за посередництва Богородичних образів, є «*Нове небо*» Йоанікія Галятовського (львівське видання 1665 р.), книжка, яку однаково використовувало і православне, і унійне духівництво.

Більшість з коронованих у XVIII ст. унійних образів мали також укладені книги чудес, які й були документальними свідченнями і підставою коронації для Ватиканської капітули. Серед таких джерел варто виділити «*Гору Почаївську...*» («*Gora Poczaiowska stopką cudownie z niej wupływające cudowne wodę maiąca u Obrazem cudownym Maryi Najświętszej Panny u Matki Boskiej uczczonej*» (Почаїв 1757 р.). В цій книжці описано не лише актуальні чудеса, які засвідчило духівництво і паломники, але також історію ікони.

Дещо відмінну групу джерел становлять безпосередні описи коронацій XVIII ст., які є унікальними документами історії та культури тієї епохи. Одним із перших таких описів була книжка Т. Вільчка «*Hasło Słowa Wożego*» (Львів 1754, рис. 2) з описом львівської коронації домініканського образу Богородиці; ще одним – опис коронації 1765 р. в Холмі, автором якого був холмський унійний єпископ М. Рилло (виданий у Бердичеві 1780-го). Характерно, що опис коронації в монастирі кармелітів у Бердичеві 1756 р., який підготував Г. Тржесневський, із гравюрами Т. Раковецького, вийшов під титулом «*Прикраса і оборона українського краю...*» («*Ozdoba i obrona ukraińskich krajów przecudowna w berdyczowskim obrazie Marya*», Бердичів, 1776).

¹⁸Іван Франко, «*Занепад літератури в Лівобережній Україні*» У: *Історія літератури*, 1892, *Енциклопедія життя і творчості Івана Франка*, 7 лютого 2016, доступ отримано 5 червня 2017, <http://www.i-franko.name/uk/HistLit/1892/XaraktUkrLit16-18/Decay.html>.

¹⁹Інакенцій Русецькі OFM, *Нацяняльны санктуарый Маці Божай Будслаўскай (Pro Christo, 2001)*.

У XIX ст. знову активізуються паломництва, вшановують ювілеї давніших коронацій, з'являються нові джерела з більшою увагою до історичних документів. Такі описи коронацій (переважно католицьких) подає монах С.Баронч у своїй праці «Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce» (Львів, 1891). Дослідник історії монастирів ЧСВВ у Галичині



Рис. 2. «Haslo Słowa Bozego», Т. Вільчек, книга чудес львівської Домініканської Богородиці, 1754 р.

А. Петрушевич згадує про ці факти у «Сводной Галицко-Руской Летописи». Ґрунтовним компендіумом чудотворних образів є праця монаха єзуїта Алоїза Фрідріха «Historia cudownych obrazów Najświętszej Panny Marii w Polsce» (Краків, 1909–1911). В українській історіографії зламу ХІХ–ХХ ст. варто виділити публікації І. Франка (історіографія чудодіянь висвітлена «на марґінесі» історії давньоукраїнської літератури) та В. Щурата, безпосередньо присвячені історії Марійного культу на українських землях²⁰.

Новий спалах інтересу до тематики паломництв і поклоніння чудотворним образам у католицькій Європі в історіографії спостерігається наприкінці ХХ ст. Маємо на увазі дослідження Й. Кнокса, Дж. Гарнетт і Г. Россер²¹, Я. Ройта (на чеському матеріалі)²², А. Барановського та М. Крука (на польському)²³, публікації Й. Герцогенберг²⁴, Н. Гюссоне, збірники і матеріали конференцій, присвячених вказаній тематиці від Ренесансу до сучасності²⁵. Згадану історіографію останніх років об'єднує важливий методологічний аспект: прагнення авторів показати, як «функціонує» чудотворний образ у середовищі за допомогою засобів культурної антропології.

Далеко не повний перелік джерел, який ми навели, показує, що серед багатьох коронацій на теренах Центральної Європи уніїні коронації і їхні контексти не знайшли належного висвітлення. Останніми роками до цієї проблематики частково зверталися польські вчені, які досліджували релігійну культуру Речі Посполитої ХVІІ–ХVІІІ ст. (А. Гіль, Б. Рок, А. Бетлей та ін.)²⁶.

²⁰Іван Франко, «Занепад літератури...»; Василь Щурат, Марійський культ на українських землях давньої польської держави (Львів: друк. Старопигійського Інститута), 1910, 4–6; о. Дем'ян Богун ЧСВВ, «Чудотворні ікони Матері Божої на Україні» у Календар «Місіонаря» (Жовква, 1937).

²¹Кнох J. (1990). Die Feier der Krönung eines Marienbildes. Salzburg/Trier/Zürich [b.r.]; Garnett, J., & Rosser, G. (2013). Spectacular miracles: Transforming images in Italy from the Renaissance to the present. Reaktion Books, 2013.

²²Jan Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. A 18. století.* - Univerzita Karlova v Praze, 2011.

²³Andrzej J. Baranowski, *Koronacje wizerunków Maryjnych w czasach Baroku. Zjawisko kulturowe I artystyczne.* – Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2003; Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej* (Kraków: Collegium Collumbinum, 2001); *Border of the Worlds. Essays about the Orthodox and the Uniate Churches in Eastern Europe in the Middle Ages and the Modern Period.* (Eds. A&Gil, W.Bobryk. Lublin-Siedlce, 2010).

²⁴Johanna Herzogenberg, «Zur Krönung von Gnadenbildern vom 18. bis zum 20. Jahrhundert», in: *Intuition und Darstellung: Erich Hubala zum 24. März, 1985.* Nymphenburger, s.281-287; Gussone N., *Zur Kronung von Bildern. Heutige Praxis und neuzeitlicher Ritus*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* (no.10, 1987), 151-164.

²⁵*The Atlas of the European Sacred Mounts, Calvaries and devotional complexes* by Amilcare Barbero Ponzano Monferrato (AL). Novara 2001; Daniel Doležal, Hartmut Kühne (dir.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur / Pilgrimage in European Culture*, Frankfurt am Main et al. : Lang (Europäische Wallfahrtsstudien, 1), 2006, 728 p.;

Lilija Berezhnaya «Kloster Pocajiv» in: *Religiose Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution and Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, hrsg.von.Bahlcke Joachim /Rohdewald Stefan/Wunsch Tomas (DE GRUYTER: Berlin, 2013), 37-51.

²⁶Andrzej Gil, «Geneza nowożytnego kultu ikony Matki Boskiej Chelmskiej» у Волинська ікона: дослідження та реставрація, випуск 10, Матеріали Х міжнародної наукової конференції (Луцьк 2003), 106-112; Bogdan Rok, «Sanktuaria Maryjne ziem ruskich w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku» w: *Czasy nowożytne. Studia poświęcone pamięci prof. Władysława Eugeniusza Czaplińskiego w 100 rocznicę urodzin* (Krystyn Matwijowski (red.), Wrocław 2005), 137-147; Andrzej Betlej, *Ceremonial settings accompanying religious celebrations in 18th century Lviv: an attempt at reconstruction*, доступ отримано 11 червня 2017, https://www.academia.edu/28864858/THE_ARTISTIC_SETTING

В українській історіографії ХХ – початку ХХІ ст. можна назвати історико-краєзнавчий нарис о. І. Ваврика, де коронації згадуються принагідно (1958). Нещодавно почали з'являтися окремі праці, присвячені чудотворним іконам Богородиці, зокрема праця І. Андрухів «Цариця Карпатського краю» про Гошівську ікону; праця о. Б. Праха «Милосердя двері» (2016). В окремих виданнях тематика паломницьких святинь і коронацій розглядалася у контексті діяльності монастирів УГКЦ²⁷. Проте очевидно, що це питання потребує методологічно глибшого підходу і висвітлення на базі різних джерел. Зокрема до практики коронацій з погляду історії ідей і уявлень в ранньомодерну епоху підходить у своїх дослідженнях Н. Яковенко²⁸.

Звертаючись безпосередньо до вшанування чудотворних ікон в унійній традиції, зокрема в монастирських осередках ЧСВВ, хронологічно першою була коронація Жировицької ікони (рис. 3), яка стала особливою покровителькою унії²⁹. Село Жировичі на теренах сучасної Білорусі було відоме як місце паломництва ще із ХV ст., але особливий його розквіт припадає на часи, коли ігуменом Жировицького чоловічого монастиря був «columna unionis» – блаженний Свмч. Йосафат (Кунцевич) (1613 р.). Завдяки старанням ігумена Жировицького монастиря Бенедикта Тулевича та місцевого магната Єроніма Радзивіла ікону було короновано 1726 р. за участі митрополита А. Шептицького та вірних «обох обрядів» (унійного та латинського). В тогочасних і пізніших описах унійних і католицьких коронацій ремарка про «вірних обох обрядів» або й «духівництво трьох обрядів» (латинського, унійного і вірменського) буде настійно повторюватися, ніби відкриваючи простір для міжконфесійного/ міжетнічного діалогу. Наприклад, такі спільні коронації провели в 1-й пол. ХVІІІ ст.:

у Сокалі в монастирі бернардинів (за участі львівського католицького архієпископа Скарбека та унійних ієрархів митрополита Лева Кишки та холмського єпископа Йосифа Левицького)³⁰,

у Підкамені в домініканському монастирі³¹,

у Львові в домініканському соборі³²,

в Бердичеві (наступного за коронацією дня літургію відправив унійний єпископ Ф. Володкович);

²⁷Ігор Андрухів, Цариця Карпатського краю. (Вид 2-ге доповн., Івано-Франківськ: «Нова Зоря», 2002); о.Богдан Прах, Милосердя двері. Під Покровом чудотворної ікони Ярославської Богоматері (Львів: Вид-во УКУ, 2016).

²⁸Наталя Яковенко, «Битва за душі»: Конкуренція богородичних чуд між уніятами та православними у 17 ст. (від Теодозія Боровика до Йоаникія Галятівського)» у Harvard Ukrainian Studies, Part 32-33, 2011-2014, 808-825.

²⁹Жировицький образ – це різьблена на ясписі маленька іконка з зображенням Богородиці типу Елеуса.

³⁰Andrzej J. Baranowski, Koronacje wizerunkow..., 21.

³¹Sadok Baracz, Cudowne Obrazy Matki Najswietszej..., 134.

³²Andrzej J. Baranowski, Koronacje wizerunkow..., 33.



*Рис. 3. Ікона Богородиці
Жировицької (Madonna del
Pascuolo, копія у церкві ЧСВВ
Св. Сергія і Вакха в Римі, ХVІІІ ст.)*

у Почаївському монастирі ЧСВВ (провів волинський єпископ Сильвестр Рудницький за участі представників усіх монастирів ЧСВВ польської провінції та великої кількості латинського духовництва, рис. 4)³³.

коронація «Матері Божої Ласкавої» в латинській катедрі Львова 1776 р. (за участі єпископів трьох обрядів – латинського, унійного і вірменського)³⁴.

Незважаючи на такі «жести примирення», впродовж XVII–XVIII ст. тривали конфресійно-майнові суперечки за чудотворні ікони і святині, з ними пов'язані. Наприклад, святині білорусько-українського пограниччя – Будславська, Куп'ятицька, Білиницька (коронована 1761 р.) ікони Богородиці, чи чудотворний образ із Межиріча-Острозького на Волині (українська ікона XVII ст., рис. 5) ставали об'єктами таких суперечок і «переходили» від православних до уніатів і знову до православних (Куп'ятицька ікона, Почаївська ікона), від уніатів до римо-католиків (ікона з Білинич), від православних до римо-католиків (ікона з Межиріча) тощо.

Про розповсюдження унійних коронацій Богородичних образів у XVIII–XIX ст. на українській території та їхнє порівняння з відповідними латинськими церемоніями дає уявлення таблиця, яку ми уклали. Дані таблиці демонструють певну часову кореляцію між латинськими та унійними практиками, подекуди підтверджуючи припущення про «конфесійну конкуренцію». Спираючись на вищевказані джерела, можна констатувати, що форми латинських коронацій мали значний вплив на дальші унійні церемонії.



Рис. 4. Церемонія коронації в Почаївському монастирі ЧСВВ, 1773 р.

Ф. Стрельбицький, мідерит

³³Jozef E. Dutkiewicz, Fabryka cerkwi Wniebowzięcia NMP w Poczajowie, w Dawna Sztuka (no.II, 1939), 131–162.

³⁴Andrzej J. Baranowski, Koronacje wizerunkow..., 33.

Разом із коронованими папським престолом іконами унійна церква вшановувала у XVIII ст. і чимало чудотворних, але тоді ще некоронованих ікон:

ікону Гошівської Богородиці (визнану чудотворною 1737 р., але короновану 2009-го, рис. 6);

Зарваницьку чудотворну ікону (короновану 1867 р., втрачену і віднайдену в копії 1988 р.);

Теребовлянську ікону (визнану чудотворною в XVII ст., перенесену до Львова у XVIII ст., короновану 2001-го);

Крехівську (Верхратську) ікону, яку 1688 р. єпископ Й. Шумлянський визнав чудотворною, перенесену до Крехова 1808 р., яка отримала декрет папи Лева XIII про відпусту).

Загалом у XVIII ст. в Речі Посполитій відбулося 26 коронацій – більшість в Русі Коронній, але лише шість із них були папськими коронаціями ікон у храмах ЧСВВ. У той же час зусиллями єпископів Й. Шумлянського та А. Шептицького у XVIII ст. чимало нових ікон було визнано чудотворними і з'явилося чимало локальних відпустових місць. Більшість коронацій, здійснених у XVIII–XIX ст., були кількадежними або й тижневими літургійними і театралізованими дійствами, з багатьма учасниками, широким розголосом і пишними мистецькими декораціями. З нагоди таких урочистостей нерідко виходили тиражі графічних відбитків із зображеннями коронованих ікон, їхніх чудес тощо. В сучасних музейних збірках можна відстежити географію поширення гравюр (мідеритів, дереворитів) із зображеннями Сокальської, Бердичівської, Підкамінської, Львівської домініканської, Почаївської, Гошівської і Зарваницької Богородичних ікон. Видавали також цілі цикли мідеритів, якими ілюстровано молитви і Богородичні пісні, акафісти.

На підставі зібраної і проаналізованої інформації можна зробити такі висновки.

Більшість українських чудотворних і коронованих ікон мають дуже подібні топоси походження, повторного віднайдення, чудесного порятунку самої ікони від природних стихій (вогнь, вода) та чудодіяння. Щодо походження це неодмінно мала бути візантійська/грецька/ ікона, привезена в часи Київської Русі, іноді легенда говорить про ікону, яку «малював апостол Лука на кипарисовій дошці» (до такого походження апелюють автори описів чудес Белзької/Ченстоховської/, Холмської, Львівської Богородиці та ін.)³⁵. Хоча вірогідне візантійське походження можна приписати Почаївській іконі.



Рис. 5. Ікона Богородиці-Одигітрії з Межиріччя-Острозького (XVII ст.)



Рис. 6. Ікона Богородиці Гошівської із гербом Василянського чину в картуші (копія XIX ст.), коронована 2009 р.

³⁵ Наприклад, на мідериті ікони львівської домініканської Богородиці, коронація якої відбулася 1751 р., є підпис: «Santa Maria de Victoria a S.Luca depicta».

Топос повторного віднайдення чудотворних ікон і їхнього урочистого перенесення до храмів (включно з віддаванням шани вірних різних обрядів) належить уже до періоду XVI–XVII ст. За переказами, ікона могла об'явитися на дереві в лісі (як Жировицький образ), почати чудодіяти в приватному будинку (Почаївська ікона), могла чудесно вціліти в пожежі, коли згорав увесь храм (Краснопушчанська ікона), могла сама приплисти по воді (як Київська братська ікона).

Типологічно прояви чудодіяння можна поділити на кілька груп, які будуть типовими для всіх розглянутих ікон:

1) масштабні чудеса, що поширюються на велику спільноту (переважно охорона від нападу чужинців, захист міста від нападників, захист під час облоги), виконуючи функцію паладіуму (оборона Тербовлянського замку від нападу турків чудотворною іконою 1651 р.; захист Почаївського монастиря 1675 р.; захист від нападу татар – чудо Улашківської Богородиці 1678 р.); порятунок від епідемій (Кристинопільська Богородиця – молитовний хід 1770 р. проти епідемії холери);

2) «приватні» чудеса різного виду: порятунок із татарської неволі (визволення з неволі київського воеводи Яна Тишкевича 1626 р. молитвами до Бердичівського образу; повернення монаха Почаївського монастиря у XVII ст.); захист у битвах (Тербовлянська ікона, що відвернула загрозу смерті від єпископа Й. Шумлянського в битвах під Жванцем 1676 р. і під Віднем 1683 р.);

3) оздоровлення важкохворих і навіть воскресіння мертвих; порятунок від природних лих (повені, пожежі, моровиці, граду, нападу хижаків тощо);

4) навернення іншівірців або покарання тих, хто сумнівається в чудодійній силі ікони чи навіть чинить святотатство (Богородиця Почаївська).

Аналізуючи типи Богородичних ікон та їхні художньо-стилістичні особливості, варто відзначити, що найпоширенішими є два типи: Богородиці-Одигітрії (Холмська, Тербовлянська, Гошівська ікони) і Богородиці-Елеуси (Почаївська, Жировицька ікони). Крехівська ікона належить до типу Елеуси, але положення рук Богородиці і Христа нагадує тип Богородиці Страстей (поширений у Балканському іконопису XIV–XV ст.). Частина ікон була різного роду копіями Белзької/Ченстоховської ікони Богородиці (Гошівська ікона); окремі ікони виявляли ознаки впливів латинської іконографії (де Богородиця зображена на троні зі скіпетром і Христос із державою – ікона з Білинич), деякі були копіями римської Марії Сніжної /Sallus Populi Romani (як-от Бердичівська ікона), кілька зразків (Остробрамська ікона, Будславська ікона) близькі до латинської іконографії Скорботної Матері Божої: зображення Богородиці без Ісуса, з молитовно складеними руками і опущеним поглядом. Досить рідкісним для XVII–XVIII ст. типом є ікона Богородиця-Знамення з Куп'ятин. Оскільки за часом створення, регіональними малярськими школами чи майстрами згадані ікони (а також – копії, які «перебрали» силу втрачених оригіналів) досить різні щодо манери виконання і стилістики, їх недоцільно аналізувати поміж собою, а варто аналізувати в контексті тих локальних осередків, де вони з'явилися і де їх вшановували. Незважаючи на значну кількість історичних джерел, щодо кожного з коронованих образів, лише окремі з них було проаналізовано на предмет художньо-стилістичних регіональних особливостей у контексті українського іконопису в історичній перспективі (зокрема Холмську ікону, Львівську домініканську ікону тощо). Тобто в такому ракурсі встановлення походження ікони і джерел її іконографії може бути наступним етапом ширшого дослідження чудотворних ікон у практиці поклоніння в унійних храмах XVIII–XIX ст. і відродження цих практик в сучасній Україні.

Таблиця

Унійні коронації XVIII–XIX ст. Латинські коронації

Жировицька різьблена ікона, коронація 1726 р.; копія з 1718 р. у храмі Св.Сергія і Вакха в Римі	Ченстоховська ікона 1717 р.
Ікона Богородиці з Білинич, монастир ЧСВВ у XVII ст., коронація 1761 р. в монастирі кармелітів	Сокальська ікона 1724 р.
Холмської Богородиці, коронована 1765 р.	Ікона Богородиці Остробрамської, Вільно 1727 р.
Краснопуцанська (Віциньська) ікона, визнана чудотворною 1706 р., коронована /?	Образ Домініканської Богородиці, Підкамінь, 1727 р.
Ікона Богородиці Почаївської, коронована 1773 р.	Луцька Мати Божа Св. Розарію, 1749 р.
Гошівської Богородиці (визнана чудотворною 1737 р., коронація 2009 р.)	Львівська домініканська Богородиця, 1751р.
Теребовлянська ікона, визнана чудотворною 1673 р. коронована 2001 р.	
Улашківська ікона (копія Ченстоховської), визнана чудотворною 1773 р.	Бердичівська Богородиця 1753 р.
Кристинопільська ікона Богородиці, визнана чудотворною 1771 р., коронована 1773 р.	Летичівська Богородиця 1778 р.
Богородиця з Межиріча-Острозького, визнана чудотворною 1779 р.	
Зарваницька ікона, коронована 1867 р.	
Крехівська /Верхратська/ Богородиця – чудодіяння із 1688 р., у Крехові з 1808 р.	
Деревнянська ікона Богородиці Страждальної (Жовква, Львів), чудотворна з кін. XVIII ст., коронована 2001 р., церква Св. Ап. Андрія Первозв, ЧСВВ, Львів	

**CROWNED ICONS OF THE THEOTOKOS (BOHORODYTSYA) IN THE UKRAINIAN
UNIATE TRADITION OF
THE XVIIIITH-XIXTH CENTURIES. HISTORIOGRAPHY AND SAMPLES.**

MARIANA LEVYTSKA

The Ethnology Institute of National Academy of Sciences of Ukraine
Department history of art
Svobody ave., 15, Lviv, Ukraine, 79000

SUMMARY

The represented article is an introduction to the analysis of the crowned miraculous icons in a religious and cultural context of the Basilian Order's activity within the Rzecz Pospolita boundaries in the 18th-19th cc. Such significant Ukrainian sacred icons as icons from Kholm, Pochayiv, Terebovlya, Krekhiv, Goshiv, and Zarvanytsya are included in the field of my research.

The main issue of the article is to demonstrate how the judgments and approaches to the crowned icons changed over the few decades. It is worth mentioning that coronation ceremonies generated different forms of the programmed artistic production. That is why I consider both icons and coronations as a synthesis of the religious and artistic practice of worship. Also, analysis of these icons outlines the sacred space within what Ukrainian religious art has been developed in the 18-19th cc.

Sources about miraculous icons of the Mother of God and their coronations can be divided into several groups. The first group consists of the oldest diverged compendiums of the Marian pilgrimage sites, among those – Uniate sacred places. We also can include Ukrainian homiletic literature of the 17-18th cc. to this group of the sources, which is abounded examples of miracles. A new explosion of the interest in the pilgrimages and practices of the worship of miraculous icons of the Catholic Europe is observed in the historiography from the end of the 20th c.

On the whole, 26 coronations took place in the Ukrainian territories of the Rzecz Pospolita, but only 6 of them were the official Pope's coronations in the Basilian monasteries. Considered coronations are related by some typological characteristics as topos of the provenance, panegyric history, power of the influence in the difficult circumstances. Sacred images became a local paladium in a situation where the church for the Ukrainians was a substitute of political institutions. I can argue that there were specific drivers that determined spreading the cult of the crowned miraculous icons. There was need of the God's protection in the dramatic circumstances of life in personal and public frames.

A special table of the icons that were crowned and confirmed as miraculous was composed. There is a comparison between Latin and Uniate coronations during 18th c. within Ukrainian lands. These data confirm some chronological correlations between Latin and Uniate worship practices, sometimes proving suppositions about the confessional rivalry.

Analyzing the types of the Theotokos (Bohorodytsya) icons and their artistic and stylistic features, it is worth noting, that two types were the most common – Odyhitria / (icons from Kholm, Terebovlya, Goshiv) and Eleusa (icons from Zhyrovychi, Pochayiv). Whereas all analyzed icons (originals and copies) are quite different from the time of origin, provenance from the regional artistic centres it is inappropriate to analyze them among themselves. They should be considered in the local context of their appearance and honoring, what could be the issue of the further researches.

Key words: coronation, cult, Theotokos icon, worship practice.

REFERENCES

Andruhiv, Igor. *Religious life in the Carpathian region: 1944–1990. Historical and legal analysis*. Ivano-Frankivsk, 2004. (In Ukrainian).

Atlas Marianus. De Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculis. Auctore Guilielmo Gumpfenberg e Societate Iesu. Liber III-[IV]; Wilhelm Gumpfenberg, 1659.

In: Warburg Digital Collection Christian Art, доступ отримано 2017, <http://catalogue.ulrls.lon.ac.uk/record=b2606719~S12>. (In Ukrainian).

Averintsev, Sergey. "Sophiology and Mariology: Preliminary Remarks", *Sofia-Logos. Dictionary*. Kyiv: Spirit and Letter, 2007. (In Ukrainian).

Baranowski, Andrzej J. *Coronations of Marian visions in Baroque times. Cultural and artistic phenomenon*. Warsaw: Institute of Art PAN, 2003. (In Polish).

Belting, Hans. *Image and cult. History of the Image to the Age of Art*. Moscow: Progress-Tradition, 2002. (In Russian).

Berezhnaya, Liliya. "Kloster Pocajiv" in: *Religiose Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution and Konkurrenz im Nationen und Epochenübergreifenden Zugriff*, hrsg.von. Bahlcke Joachim /Rohdewald Stefan/Wunsch Tomas. DE GRUYTER: Berlin, 2013, 37-51. (In English).

Betley, Andrzej. *Parade performances accompanying religious celebrations in the XVIII century Lviv: an attempt to reconstruct*. access June 11, 2017, https://www.academia.edu/28864858/THE_ARTISTIC_SETTING. (In Ukrainian).

Bible. *The Princes of the Old Testament Holy Writ to the New Testament*, (translated by Ivan Ogienko) in Ukrainian. Kyiv: Ukrainian Biblical Society, 2015 (In Ukrainian).

Border of the Words. Essays about the Orthodox and the Uniate Churches in Eastern Europe in the Middle Ages and the Modern Period. (Eds. A&Gil, W.Bobryk. Lublin-Siedlce, 2010. (In Polish).

Dolezal, Daniel & Kuhne Hartmut (dir.), *Wallfahrten in der Europäischen Kultur* In: *Pilgrimage in European Culture*, Frankfurt am Main et al. : Lang. Europäische Wallfahrtsstudien, no.1, 2006. (In German).

Dutkiewicz, Jozef E. *Fabryka Cerkwi Wniebowzięcia NMP w Poczajowie*, in: *Dawna Sztuka*, no.II, 1939, 131-162. (In Polish).

Franko, Ivan. "Zanepad Literatury v Livoberezhnij Ukrayini" U: *Istoriya literatury*, 1892, Encyklopediya zhyttya i tvorchoosti Ivana Franka, In Ukrainian, access February 7, 2016, <http://www.i-franko.name/uk/HistLit/1892/XaraktUkrLit16-18/Decay.html>. (In Ukrainian).

Fridrich Alojzy, *Historia Cudownych Obrazow Najswietszej Panny Marii w Polsce*. W 3 Vol. Krakow, 1909-1911, vol.2. (In Polish).

Garnett, J., and Rosser, G. *Spectacular Miracles: Transforming Images in Italy from the Renaissance to the Present*. Reaktion Books, 2013. (In Ukrainian).

Gil, Andrzej. "Geneza Nowozytnego Kultu Ikony Matki Boskiej Chelmskiej" w: *Volyns'ka ikona: doslidzhennya ta restavraciya*, Vypusk 10, Materiyaly X mizhnarodnoyi naukovoyi konferenciyi. Luc'k, 2003, 106-112. (In Ukrainian).

Gussone, Nikolaus, "Die Kronung von Marienbildern" In: *Maria allerorten*, Franz Niehoff Landshut 1999, 185-196. (In German).

Herzogenberg, Johanna. "Zur Kronung von Gnadenbildern vom 18. bis zum 20. Jahrhundert" , in: *Intuition und Darstellung: Erich Hubalazum 24. Marz, 1985*. Nymphenburger, 281-287. (In German).

Katry, Julian OSBM. *Bozhestvennaya Liturgy - The Source of Holiness. In ukrainian*. Zhovkva: Missionary, 2007. (In Ukrainian).

Knox J. *Die Feier der Kronung eines Marienbildes*. Salzburg/Trier/Zurich [b.r.]. (In German).

Krehovetsky, Yakov. *Theology and Spirituality "Icons"*. Lviv: Svichado, 2005. (In Ukrainian)

Kruk Mirosław P., *Ikony-Obrazy w Swiatyniach Rzeczypospolitej*. Krakow: Collegium Collumbinum, 2001. (In Polish).

Lidov, Aleksej. "Ierotopija. Sozdanie Sakral'nyh Prostranstv kak vid Tvorchestva i Predmet Istoricheskogo Issledovanija" v: *Ierotopija. Sozdanie sakral'nyh prostranstv v Vizantii i Drevnej Rusi*, red. Lidov A., (Moskva: Progress-Tradicia, 2006. (In Russian).

Ordo Coronandi Imaginem Beatae Mariae Virginis, Editio Typica, Typis polyglottis Vaticanis , 1981. (In Ukrainian).

Prakh o., Bohdan. *Myloserdya Dveri. Pid Pokrovom Chudotvornoyi Ikony Yaroslavs'koyi Bohomateri* (Lviv: Vyd-vo UKU, 2016. (In Ukrainian).

Rok, Bogdan. "Sanktuaria Maryjne ziem ruskich w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku" w: *Czasy nowozytne. Studia poswiecone pamieci prof. Wladyslawa Eugeniusza Czaplinskiego w 100 rocznice urodzin* (K. Matwijowski red., Wroclaw 2005, 137-147. (In Polish)

Rusjecki, Inakjencij OFM. *Nacyjanal'ny Sanktuarij Maci Bozhaj Budslawskaj*, in: *Pro Christo*, 2001. (In Belarusian).

Shchurat, Vasyly. *Maryins'kyj Kul't na Ukrayins'kykh Zemlyakh Davn'oyi Pols'koyi Derzhavy*. L'viv: druk. Stavropyhijs'koho Instytutu, 1910. (In Ukrainian)

The Atlas of the European Sacred Mounts, Calvaries and Devotional Complexes, by Amilcare Barbero Ponzano Monferrato (AL). Novara 2001. (In Italian).

Turner Victor W., and Turner Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, 2011. (In English).

Vrabelova, Dana . *Korunovani m ilostnychmarianskychobrazu v ceskychzemich*(Diplomova prace), Praha UK, 2010 (manuscript) (In Czech).

Yakovenko, Natalya. “Osvoyennya “chuzhoho” Sakral’noho Prostoru (Katolycki Soyati ta Chuda u Prykladax Joanykiya Halyatovs’koho, In Ukrainian, Kyivska akademiya, Vyp.11 (2013), 27. (In Ukrainian).

Yakovenko, Natalya. “Bytva za Dushi”: Konkurenciya Bohorodychnych Chud mizh Uniyatamy ta Pravoslavnymy u 17 st. (vid Teodoziya Borovyka do Joanykiya Halyatovs’koho in: Harvard Ukrainian Studies, Part 32-33, 2011-2014, 808-825. (In Ukrainian).

Zbozne Putovani v Europske Kulture – Wallfahrten in der Europaischen Kultur – Pilgrimage in European Culture.(Ed. D. Dolezal, W. Kuhne, sbornik abstraktu, Pribram, 2004. (In Czech).