

КАРПАТИ:
*людина, етнос,
цивілізація*

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА

6'2016

Івано-Франківськ

УДК 94(292.451/.454)

ББК 63.3

**Івано-Франківська обласна рада
Івано-Франківська обласна державна адміністрація
Прикарпатський національний університет імені Василя
Стефаника Інститут історії, етнології і археології Карпат
Centralny ośrodek turystyki górskiej РТТК**

Карпати: людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ, 2016. – Вип. 6. – 260 с.

The Carpathians: populace, ethnos, civilization. – Ivano-Frankivsk, 2016. – Vol. 6. – 260 p.

Головний редактор

Микола Кугутяк (м. Івано-Франківськ)

Відповідальний редактор

Світлана Боян-Гладка (м. Івано-Франківськ)

Редакційна рада:

Володимир Баран (м. Київ)

Олег Жерноклеєв (м. Івано-Франківськ)

Дмитро Степовик (м. Київ)

Єжи Каплон (Краків, Республіка Польща)

Роман Кирчів (м. Львів)

Георгій Кожоляно (м. Чернівці)

Ігор Кочкін (м. Івано-Франківськ)

Василь Марчук (м. Івано-Франківськ)

Антоанета Олтяну (м. Бухарест, Румунія)

Степан Павлюк (м. Львів)

Михайло Паньків (м. Івано-Франківськ)

Борис Савчук (м. Івано-Франківськ)

Ганна Скрипник (м. Київ)

Петро Сіреджук (м. Івано-Франківськ)

Богдан Томенчук (м. Івано-Франківськ)

Петро Федорчак (м. Івано-Франківськ)

*Рекомендовано до друку вченою радою навчально-наукового Інституту історії,
етнології і археології Карпат (протокол № 1 від 2.09.2016 р.)*

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації (серія
КВ № 15084-3656Р від 7 квітня 2009 р.)*

Адреса редакційної колегії:

76025, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, ауд. 713 Інститут історії,
етнології і археології Карпат Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника,
тел.: 59-61-87

**СТОРІНКИ ЖУРНАЛУ ВІДКРИТІ ДЛЯ ДИСКУСІЙНИХ
МАТЕРІАЛІВ, А ТОМУ ЇХ ЗМІСТ НЕ ОБОВ'ЯЗКОВО ВІДОБРАЖАЄ
ПОГЛЯДИ РЕДАКЦІЙНОЇ РАДИ**

Археологія. Історія

УДК 902.2:271
ББК 63.4(4Укр)

*Микола Кугутяк, Василь Романець,
Богдан Томенчук, Володимир Гавадзин,
Ігор Сеньків
(м. Івано-Франківськ, Болехів, Україна)*

ОХОРОННІ АРХЕОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ГОШІВСЬКОГО МОНАСТИРЯ В ЧОРНОМУ ДІЛКУ

У статті розкрито результати роботи Карпатської історико-археологічної експедиції Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника спільно з охоронною археологічною службою України Інституту археології НАН України в Івано-Франківській області за 2016 рік. Було проведено археологічне обстеження і охоронні розкопки на території першого осідку Гошівського монастиря в урочищі Чорний Ділок. Дослідниками виявлено оборонні стіни, вежі та залишки кам'яних фундаментів двох дерев'яних церков XVI–XVII ст. Розвідкові охоронні дослідження підтвердили свідчення народних переказів про існування давнього монастирського комплексу, який був розташований тут до переселення в другій половині XVII ст. монастиря на територію Ясної Гори, де він функціонує до сьогодні.

Ключові слова: археологічне обстеження, охоронні розкопки, оборонні стіни, кам'яні фундаменти, дерев'яні церкви, розвідкові охоронні дослідження, народні перекази, монастирський комплекс, Чорний Ділок, Ясна Гора.

У 2016 р. з ініціативи о. Вінкентія, ігумена Гошівського греко-католицького монастиря Чину Святого Василя Великого, на території першого первинного осідку обителі в урочищі Чорний (Красний) Ділок було проведено розвідкові охоронні археологічні обстеження з метою перевірки свідчень народних переказів про наявність тут давнього монастирського комплексу. Роботи здійснено Карпатською історико-археологічною експедицією (керівник професор М. Кугутяк, науковий консультант доцент Б. Томенчук) згідно з окремим планом та програмою наукових досліджень середньовічних монастирів Прикарпаття Навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Дані охоронні археологічні дослідження Гошівського монастиря проводилися спільно з дочірнім підприємством “Культурна спадщина Прикарпаття” охоронної археологічної служби України Інституту археології НАН України (директор В. Романець). Самі археологічні роботи здійснювалися студентами I курсу спеціальності “Історія” Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, котрі проходили археологічну навчальну практику (керівник-методист В. Гавадзин) та місцевими краєзнавцями (керівник-організатор І. Сеньків).

У результаті археологічних обстежень урочища Чорний Ділок, котре являє собою досить великий (200х50 м) мисовидний майданчик, утворений двома глибокими ярами зі сторони лівого берега невеликого потічка (ліва притока р. Лужанки), було виявлено залишки давнього монастирського комплексу. Як і повідомляли народні перекази, він складався з двох окремих майданчиків, де перший (100х60 м), очевидно, виконував господарську функцію. Культурний шар тут відсутній. Лише в південно-східній його частині простежено залишки невеликої земляної дамби, яка була споруджена для функціонування водяного млина. Другий майданчик (80х30х60х40 м) розміщувався в напільній (західній) частині мису. Саме тут знаходився невеликий монастирський осідок, який з чотирьох сторін був обмежений дерев'яною стіною стовпової конструкції. Найкраще фіксується східна стіна (довжина 40 м), від якої на поверхні ще збереглась канавка (ши-

рина 0,35 м) від заглибленої (0,35 м) основи дерев'яних колод. У південній частині цієї стіни простежується неглибокий (0,35–0,40 м) котлован від дерев'яної споруди (3 x 4 м), яка, імовірно, слугувала східною в'їзною вежею.

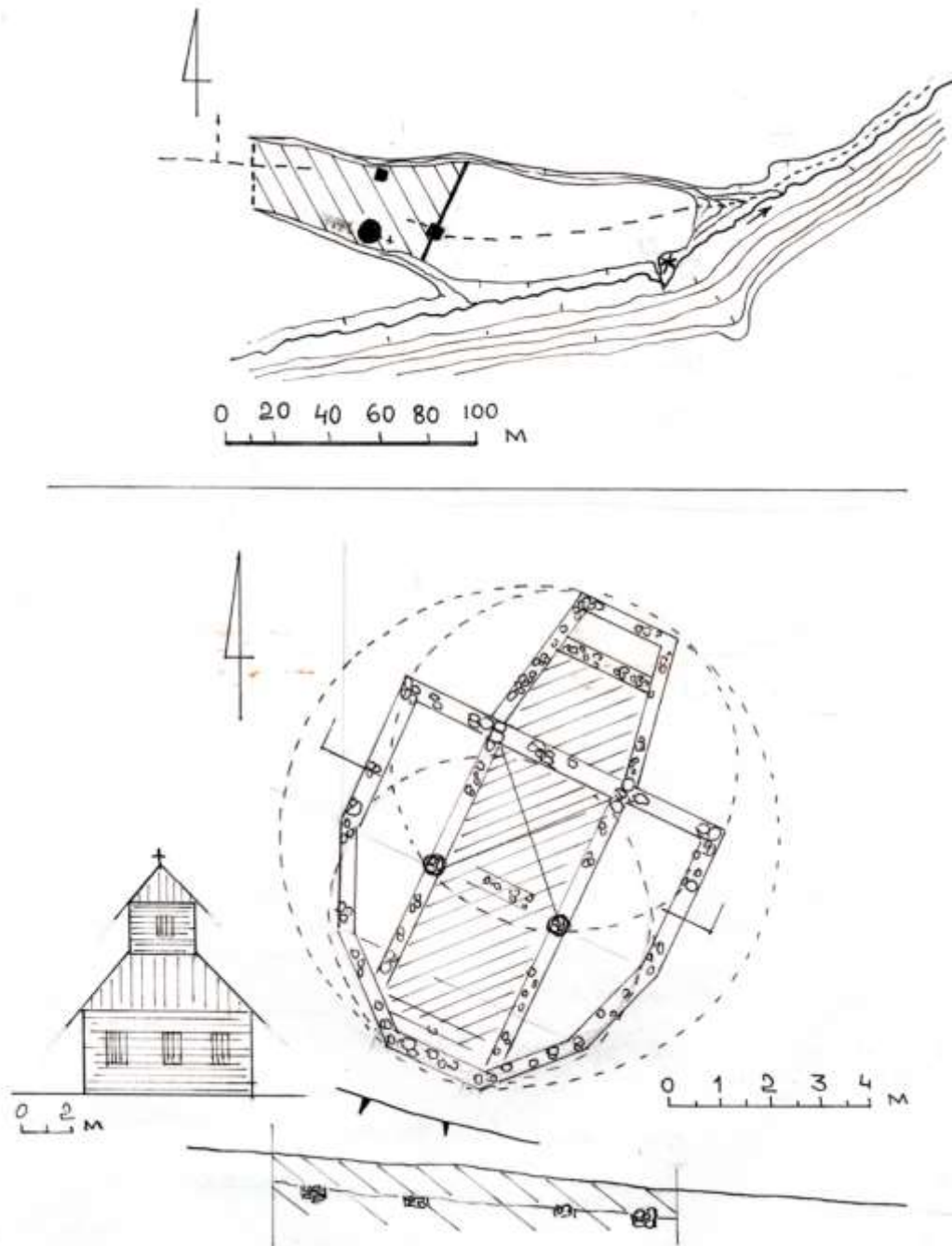


Рис. 1. Гошівський монастир. Перший монастирський осередок у Чорному Ділку і план розкопаних фундаментів церков

Подібною за конструктивними особливостями була споруда, зафіксована нами в структурі північної стіни з боку яру і криниці (джерела). В південно-східній частині цього основного монастирського комплексу, біля південного яру, було виявлено і досліджено в результаті охоронних археологічних розкопок залишки погано збережених кам'яних (галька) фундаментів дерев'яної монастирської церкви. Це була невелика (довжиною 9,2 м і шириною 6,7 м) споруда ротондального типу. Її основна частина являла собою, очевидно, розімкнутий (2,7 м) дев'ятерик (2; 2,7; 2; 2; 2; 2; 2; 2,7; 2 м), до якого з північного сходу (азимут 25°) примикала трапецієвидна апсида (довжиною 3 м, шириною 2–2,7 м).

У центральній частині будівлі зафіксовано сліди двох стовпових ямок з кам'яною обкладкою від дерев'яних колон підкупольного квадрату (2,7x2,7 м).

Всередині цієї ротондальної споруди було простежено кам'яні фундаменти, ймовірно, ще давнішої будівлі (довжиною 8 м і шириною 2,7 м), яка являє собою видовжену прямокутну основну частину з невеликою трапецієвидною апсидою.

Таким чином, охоронні археологічні розвідкові дослідження, проведені на території урочища Чорний Ділок, підтвердили свідчення народних переказів і, зокрема, рукописного “Монастирського літопису” про існування тут у XVI–XVII ст. невеликого монастирського осідку, де спочатку була побудована, очевидно, церква Спаса, а потім, після пожежі, церква Успіння Пречистої Богородиці Владичиці. Остання, можливо, відновлена коштом Євстахія Шумлянського, який згодом прийняв чернецтво і похований у цій монастирській церкві під головним вівтарем.

Фундатором нового монастиря став Микола Гошовський, який подарував монастирю чудотворну ікону пресвятої Богородиці (“Цариця Карпат”).



Рис. 2. Розкопки фундаментів церкви Гошівського монастиря

У 30-рр. рр. XIX ст. на Ясній горі було побудовано вже кам'яний монастир, центральне місце в якому займала велична кам'яна церква. Вона, як і остання церква в Чорному Ділку, також була побудована в ротондольному плані, що, мабуть, повинно було означати наступність церковної традиції Гошівського монастиря, історія якого почалась, очевидно, ще в XVI ст. Тому згодом, за задумом ігумена о. Вінкентія, на місці старого монастиря в Чорному Ділку буде відновлена дерев'яна ротонда, фундаменти якої будуть музеєфіковані (рис. 1; 2).

**Николай Кузутяк, Василий Романец,
Богдан Томенчук, Владимир Гавадзин,
Игорь Сенькив**

(г. Ивано-Франковск, Болехов, Украина)

Охранные археологические исследования Гошевского монастыря в Черном Дилке

В статье показаны результаты работы Карпатской историко-археологической экспедиции Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника совместно с охранной археологической службой Украины Института археологии НАН Украины в Ивано-Франковской области за 2016 год. Было проведено археологическое обследование и охранные раскопки на территории первой резиденции Гошевского монастыря в урочище Черный Делок. Исследователями выявлены оборонительные стены, башни и остатки каменных фундаментов двух деревянных церквей XVI – XVII вв. Разведывательные охранные исследования подтвердили показания народных преданий о древнем монастырском комплексе, который существовал здесь до переселения во второй половине XVII в. монастыря на территорию Ясной горы, где он действует до сих пор.

Ключевые слова: археологическое обследование, охранные раскопки, оборонительные стены, каменные фундаменты, деревянные церкви, разведывательные охранные исследования, народные предания, монастырский комплекс, Черный Дилок, Ясная гора.

**Mykola Kuhutyak, Vasyl Romanets,
Bogdan Tomenchuk, Volodymyr Havadzyn,
Igor Senkiv**

(Ivano-Frankivsk, Bolekhiv Ukraine)

Security archaeological research of the Hoshiv monastery in the Chorny Dilok

The article shows the results the work of the Carpathian historical and archaeological expedition of the Carpathian National University named after V. Stefanik together with security archaeological service of Ukraine of the Institute of Archaeology NAS of Ukraine in Ivano-Frankivsk region in 2016. It was conducted archaeological survey and security excavation on the territory of the first location of the Goshiv monastery in the Chorny Dilok tract. The researchers found defensive walls, towers and remains of stone foundations of two wooden churches of the 16th – 17th centuries. Security intelligence studies confirmed the evidence of folk legends about of the ancient monastery complex that existed here before moving in the second half of the 17th century of the monastery to the Yasna hora area, where it function today.

Key words: archaeological surveys, protective excavations, defensive walls, stone foundations, wooden churches, security intelligence research, folk legends, monastery complex, Chorny Dilok, Yasna hora.

УДК 902
ББК 63.4

Галина Панахид, Ігор Кочкін
(м. Львів, м. Івано-Франківськ, Україна)

СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ КАРПАТСЬКОЇ АРХЕОЛОГІЇ

Одним із видів міжнародної наукової співпраці є спільні конференції. Міжнародна археологічна конференція в Підкарпатському музеї в м. Кросно (Республіка Польща) відбувається щорічно вже двадцять років. Тут спілкуються, обмінюються думками, дискутують археологи, історики, природознавці з країн Карпатського регіону – Польщі, Словаччини, України, Чехії, Угорщини. У статті подана інформація про Кросненську конференцію, яка відбулася у листопаді 2015 року.

Ключові слова: археологія, наукова конференція, міжнародна наукова співпраця, карпатська археологія.

19–20 листопада 2015 року у Підкарпатському музеї в м. Кросно (Республіка Польща) відбулася щорічна міжнародна наукова археологічна конференція, яка має свою історію та певні усталені традиції. Перша конференція про стан і необхідність археологічних досліджень у Польських Карпатах була організована двадцять років тому в Тшцініці (*Trzcynica*). За цей тривалий період багато разів змінювалася тематика – об'єктами наукових дебатів на міжнародних форумах були різні історичні епохи, прикладні й теоретичні проблеми археології: транскарпатські культурні контакти; значення сировини в археології; археологічні методи досліджень тощо. Об'єктом уваги науковців – учасників конференції 2015 року були стан і перспективи карпатської археології та проблеми археологічних досліджень Карпатського регіону.

У цій конференції взяли участь майже 60 науковців з Польщі, Словаччини, Чехії, Угорщини, України. Науковий захід відбувався у формі чотирьох сесій, кожна з яких підсумовувалася обговорюванням рефератів і змістовною дискусією.

Відкриваючи конференцію до присутніх звернувся директор Підкарпатського музею в Кросно Ян Ганцарські (*Jan Gancarski*). У вітальному слові доповідач пригадав історію конференції, акцентував увагу на науковій важливості та значному прогресі археологічних досліджень у Карпатах. Археологічні методи еволюціонували – від поверхневих розвідкових робіт у 1970-х роках до широкомасштабних розкопок на важливих пам'ятках та рятувальних робіт у місцях реалізації великих інвестицій. Наукові археологічні дослідження Карпатського регіону проводяться також на території України і Словаччини. Карпати досліджувалися не лише археологами – були застосовані різноманітні методики, використані сучасні технології, проведені комплексні міждисциплінарні дослідження. Вагомі результати дає лазерне сканування території (LIDAR), завдяки чому можна виявити окремі археологічні об'єкти в гірських лісових масивах. Кросненська конференція впродовж багатьох років служить майданчиком для презентації результатів досліджень, обміну думками, проведення дискусій науковцями-археологами країн Карпатського регіону. Разом із тим, Карпати мають ще багато таємниць і не вивчених досі об'єктів, які чекають на своїх дослідників.

Упродовж двох днів роботи конференції було виголошено 38 доповідей, проведено кілька насичених дискусій, обговорено ряд актуальних проблемних питань.

Першою сесією, на якій головувала проф. Рената Мадида-Легутко (*Renata Madyda-Legutko*), були підняті проблеми історії археологічних досліджень у Карпатах, первісної археології, методології досліджень. Реферативну частину відкрив проф. Ян Махнік (*Jan Machnik*). У своїй доповіді-рефлексії “Моє захоплення вивченням праісторії Карпат” багатолітній учасник Кросненської конференції, один з її батьків-за-

сновників, поділився своїми враженнями від значного поступу в дослідженнях гірських територій, який відбувся впродовж кількох десятків років. Професор Махнік представив також коротку історію археологічних досліджень Карпатського регіону, висловивши твердження, що “сильна віра в науку робить неможливе можливим”. Ця теза була ілюстрацією до фактів виявлення археологічних пам’яток у високогір’ях Карпат – на верховинах, перевалах – там, де, вважалося, не могло бути жодних пам’яток.

Історіографічний напрям продовжила Галина Панахид у повідомленні “Сто років польсько-українських досліджень в Старуні на Передкарпатті”. Дослідниця запропонувала слухачам історію досліджень та проаналізувала основні етапи спільних робіт у різних наукових сферах – археології, геології, палеогеографії, на території унікального об’єкта.

Доповідь проф. Павла Вальде-Новака (*Paweł Valde-Nowak*) “Порожнеча і багатство археології кам’яної доби в Карпатах” стосувалася короткої історії археологічних досліджень регіону польськими і словацькими науковцями. Автор акцентував увагу на найважливіших пам’ятках, проаналізував методи досліджень, охарактеризував проблемні питання карпатської археології.

Про палеоліт Українського Передкарпаття – геохронологію, технологію і культуру розповів у своєму рефераті проф. Олександр Ситник. Палеолітична експедиція Інституту українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України впродовж 30 років досліджує Передкарпаття. Автор проаналізував основні ареали локалізації палеолітичних пам’яток та фази заселення регіону.

Доповідь “Карпатські обсидіани – родовища і властивості” виголосив проф. Антонін Пріхистал (*Antonín Přichystal*). Окресливши основні регіони поширення обсидіану в Карпатах та його властивості як сировини, автор проаналізував також цікаві археологічні артефакти.

Доктор Іван Хебен (*Ivan Cheben*) і магістр Міхал Хебен (*Michal Cheben*) представили доповідь “Житла лендельської культури в Чорних Клячанах (*Čierne Kľačany*) – питання обробки міді”, у якій охарактеризували локальні аспекти цього промислу і розповіли про комплексне дослідження пам’ятки.

Про нові археологічні відкриття в Польських Бещадах розповів проф. Анджей Пелісяк (*Andrzej Pelisiak*). Автор охарактеризував сучасний стан досліджень, презентував найновіші знахідки, отримані під час проведення розвідок уздовж піших туристичних шляхів, аргументував потребу продовження археологічного вивчення цього регіону.

Реферат “Польсько-словацький дослідницький проект стосовно баденської культури у Прикарпатті”, який представили доктор Ева Хорватова (*Eva Horváthová*) і магістр Альберт Заставни (*Albert Zastawny*), стосувався результатів реалізованого проекту, метою якого було дослідження культурних особливостей і зв’язків між людськими спільнотами в епоху пізньої міді.

Доктор Януш Будзішевські (*Janusz Budziszewski*), магістри Міхал Якубчак (*Michał Jakubczak*) і Міхал Шубські (*Michał Szubski*) у повідомленні “Дослідження видобутку кам’яної сировини в Карпатах у нових технологічних реаліях” продемонстрували можливості використання сучасних технічних досягнень (зокрема лазерного сканування території – LIDAR) для локалізації копалень кременю, мергелю, іншої сировини.

Перша сесія завершилася дискусією, у якій взяли участь Я. Махнік, А. Пріхистал, О. Ситник, А. Пелісяк. Було піднято питання про культурно-технологічні особливості виготовлення знарядь праці, проблемні аспекти локалізації родовищ обсидіану, необхідність продовження археологічного вивчення Бещад тощо.

Впродовж другої сесії, яка проходила під головуванням проф. А. Пріхистала, було виголошено 8 доповідей, присвячених результатам досліджень археологічних пам'яток доби раннього металу (енеоліт і бронзовий вік). Розпочав сесію доктор Ярослав Пешка (*Jaroslav Peška*), який охарактеризував фінал енеоліту і добу ранньої бронзи в Моравії та на півдні Верхньої Сілезії на підставі результатів абсолютних датувань.

Професор Марія Новотна (*Mariá Novotná*) і доктор Мар'ян Соják (*Marián Soják*) розповіли про коштянську групу та її культурно-генетичний зв'язок з межановицькою культурою. Автори представили історію дослідження культур, датування, пам'ятки та цікаві знахідки, зупинилися на проблемних питаннях, зокрема розграбування поховань коштянської культури "чорними археологами".

Повідомлення магістра Павла Мадея (*Paweł Madej*) "Плешовський і самбожецько-коштянський варіанти епішнурового комплексу в карпатській частині долини Вісли" проілюструвало тезу про те, що керамічні артефакти, виявлені в Карпатській улоговині, можуть бути маркерами торговельних та міграційних шляхів певних людських популяцій. Прикладом такої кераміки є літцен-кераміка – посуд торговців, які мандрували карпатськими шляхами.

Про плешовську групу межановицької культури у світлі нових, переломних відкриттів розповів у своєму рефераті доктор Пйотр Влодарчак (*Piotr Włodarczak*). Були представлені результати нових досліджень у Тарговіску над Тушницею, датування матеріалів та специфічні особливості цієї пам'ятки, зокрема наявність великої кількості господарських ям.

Нові дані про особливості поселень доби ранньої бронзи в окремих регіонах Карпат оприлюднила присутнім магістр Зузана Літвякова (*Zuzana Litviakova*). Авторка презентувала хронологію доби бронзи для Карпатського регіону, карту локалізації пам'яток та їх топографію, а також результати археологічних досліджень.

Магістри Ян Ганцарські та Павел Мадей (*Jan Gancarski, Paweł Madej*) виголосили доповідь про розвиток епішнурових груп у передгір'ї Низьких Бескидів. Доповідачі охарактеризували особливості культур, поширених у регіоні, їх відмінності та спільні риси.

У доповіді "Стан досліджень культурних особливостей Польських Карпат на початку доби бронзи" доктор Яцек Гурські (*Jacek Górski*) розповів про культуру Отомані на півдні Карпат, порівняв окремі групи культур та сформулював висновки про виникнення епікарпатського культурного кола і зміну напрямку руху культур у регіоні в епоху бронзи.

Пам'ятку оборонного типу Машковіце, історію її досліджень, етапи будівництва споруди, проведені геомагнітні та інші дослідження представив доктор Марцін Пшибила (*Marcin S. Przybyła*) у рефераті "Найновіші результати досліджень городища епохи бронзи в Машковіцах, повіт Новий Сонч".

У ході дискусії, яка підсумувала другу сесію, піднімалися питання про важливість та актуальність комплексного дослідження археологічних пам'яток. Об'єднуючи локальні дослідження, важливо їх синтезувати, розглядати культуру як явище глобальне для певного регіону, а не як набір окремих поселень на певній території. Також науковці висловилися стосовно необхідності вивчення пам'яток, пов'язаних із покладами солі. Сіль була важливим природним ресурсом і фактором, який впливав на розселення різночасових спільнот – місця поширення солі завжди були густозаселені.

Третю сесію, яка проходила під головуванням професора Анджея Пелісяка, розпочала доповідь польсько-українського авторського колективу: професор Пшемислав Макарович (*Przemysław Makarowicz*), старший викладач Ігор Кочкін, кандидат істо-

ричних наук Юрій Болтрик, магістри Віталій Рудь, Галина Панахид, Якуб Небещаньські (*Jakub Niebieszczański*), Матеуш Цваліньські (*Mateusz Cwaliński*), Ян Романішин (*Jan Romaniszyn*), Роберт Станюк (*Robert Staniuk*), Рафал Скшинецькі (*Rafał Skrzyniecki*), Губерт Лепьонка (*Hubert Lepionka*). Група науковців з Познані, Івано-Франківська, Києва, Львова впродовж кількох років реалізує міжнародний дослідницький проект на Передкарпатті. У доповіді “Кургани епохи бронзи у Східному Передкарпатті” автори представили результати проведених робіт. Було презентовано топографічні особливості розташування курганів, результати їх комплексного вивчення – геофізичні дослідження, лазерне сканування території; проаналізовано найцікавіші знахідки тощо. Також акцентовано увагу на необхідності продовження цих досліджень, які започатковані польськими та українськими науковцями ще на початку ХХ ст.

Реферат магістра Петри Хебенової (*Petra Chebenová*) “Поселення культури полів поховальних урн у гірській частині басейну Житава (*Požitavia*)” ознайомив присутніх з етапами проведення робіт, комплексним підходом до вивчення пам’яток, результатами досліджень, здійснених у 2012–2015 рр.

Окремі аспекти заселення передгір’я Західних Карпат у добу пізньої бронзи – раннього заліза охарактеризував у своєму повідомленні магістр Міхал Фелькан (*Michal Felcan*). Доповідач проаналізував природні ресурси та топографію регіону; зв’язок пам’яток з гідрологічними умовами. Особливо детально були представлені знахідки – бронзові наконечники, які досліджувалися на предмет слідів деформації та ушкоджень від використання. Вивчався також хімічний склад металевих артефактів.

Магістр Марцін Пшибила (*Marcin M. Przybyła*) представив доповідь “Нові перспективи досліджень праісторичного солеваріння в Західній Малопольщі”. Автор охарактеризував локалізацію соляних джерел, основні осередки продукції солі, археологічні артефакти – керамічний посуд для виварювання солі, який у різних культур дещо відрізняється технологією виготовлення, оздобленням тощо.

Тематику солі в археології продовжив старший викладач Прикарпатського університету ім. В. Стефаніка Ігор Кочкін, який виголосив реферат “Результати і перспективи інтердисциплінарних досліджень місць видобутку солі у Північно-Східних Карпатах”. Доповідач представив місця виходу і видобутку солі в Галицькій Гуцульщині, історію дослідження солеваріння в Карпатах, етнографічні розвідки з цієї тематики. Важливість останніх підкреслив під час дискусії проф. Ян Махнік, відзначивши, що культура і побут сучасних мешканців Карпат дають можливість використовувати етнографічні методи в археологічних дослідженнях регіону.

Про археологічні знахідки латенського та римського періодів у збірці Словацького національного музею в м. Мартін розповіли магістри Мірослава Швігурова (*Miroslava Švihurová*) та Марек Бот (*Marek Both*), представивши карту з локалізацією пам’яток і найважливіші знахідки. Важливим аспектом музеєфікації археологічних знахідок є їх оцифрування у єдиній загальноєвропейській системі. Ця система дозволяє уніфікувати представлення музейних матеріалів і робить їх доступними для науковців з цілого світу.

У рефераті професора Ренати Мадиди-Легутко (*Renata Madyda-Legutko*) і доктора Кшиштофа Туні (*Krzysztof Tunia*) “Необхідність вивчення римського часу в польській частині Карпат” представлено найновіші матеріали з розкопок і аргументовано важливість їх комплексного дослідження. Продовженням цієї тематики була наступна доповідь проф. Р. Мадиди-Легутко і доктора Юдити Родзінської-Новак (*Judyta Rodzińska-Nowak*), у якій авторки обґрунтували стан і необхідність досліджень заселення гірської частини долини Сяну в римському періоді.

Доктори Ян Гунка (*Ján Hunka*) і Маріян Соаяк (*Marián Soják*) презентували нові дані про вторгнення монголо-татарських військ в Угорщину в 1241–1242 рр. Провівши розкопки в кількох печерних комплексах, археологи виявили сліди тривалого перебування там людей, які переховувалися від нападників. Численні знахідки, поховання в печерах підтвердили важкі умови та трагічну долю втікачів, що суперечить легендам, які розповідали історії про порятунок людей.

Про відкриття гончарної печі з часів римських впливів у Ліпниці Дольній (*Lipnica Dolna*) (пам'ятка 8) розповіли магістри Матеуш Клосовіч (*Mateusz Kłosowicz*) і Томаш Лещиньскі (*Tomasz Leszczyński*). Автори охарактеризували загальний стан вивчення пам'яток римського періоду в цій частині Карпат; представили результати власних розкопок, використовуючи комп'ютерне тривимірне моделювання.

У доповіді професора Міхала Парчевського (*Michał Parczewski*) “Оцінка стану досліджень заселення східної частини Польських Карпат у ранньослов'янську епоху” була детально представлена історія вивчення пам'яток – від перших досліджень 1950-х рр. до сучасних розкопок, які проводяться під час рятувних робіт при будівництві автострад (2009–2012 рр.). У різні періоди досліджень використовувалися різні методи й методики, що впливало на якість результатів та їх інтерпретацію.

Підсумки та перспективи археологічних досліджень Хотинської фортеці представила присутнім кандидат історичних наук Юлія Мисько. Авторка проаналізувала основні періоди функціонування фортечно-архітектурного комплексу та аргументувала необхідність продовження комплексного вивчення цього об'єкта.

Остання сесія проходила під головуванням проф. М. Парчевського. Відкрили її магістри Агнес Кірالی (*Ágnes Kiraly*) і Кріштіан Тот (*Krisztián Tóth*) повідомленням про “Нове законодавство, нові археологічні методи – адаптація до викликів ХХІ ст.” Доповідачі розповіли про дослідницький проект, реалізований на території області Боршод-Абауй-Земплен (*Borsod-Abaúj-Zemplén*) на північному сході Угорщини. Дослідження були комплексними – спочатку науковці збрали бібліографію, вивчили актуальний стан проблем, потім провели геофізичні та геомагнітні виміри, пошуки за допомогою металодетектора.

Магістри Пьотр Котовіч (*Piotr Kotowicz*) і Марцін Гліняновіч (*Marcin Glinianowicz*) у рефераті “Значення “підйомного матеріалу” у формуванні культурного візерунка східної частини польських Карпат у праісторичну епоху і ранньому середньовіччі” зачепили дуже актуальну проблему. Останнім часом до музеїв Польщі потрапляє багато випадкових знахідок, більшість яких приносять шукачі скарбів. Доповідачі представили найцікавіші артефакти, передані скарбошукачами до музеїв. Виникла дискусія, в ході якої були підняті питання: Як поступати з шукачами скарбів? Заборонити металодетектори? Дозволити пошуки з відома консерватора і з використанням GPS-навігатора для точної локалізації знахідки? Думки присутніх розділилися. Були висловлені аргументи на користь співпраці з “чорними археологами” та аргументи проти такої співпраці.

Окремі думки про стан досліджень праісторичної доби й середньовіччя у західній частині Польських Карпат представили присутнім доктори Едельгарда і Євгеніуш Фольтини (*Edelgarda M. Foltyn, Eugeniusz Foltyn*). Доповідачі охарактеризували родовища кам'яної сировини, її вивчення і петрографічні дослідження; використання каменю людиною в різних епохах. Були представлені способи обробки кременю, які використовувалися окремими культурними спільнотами у палеоліті.

Магістр Божена Хоронжи (*Bożena Chorąży*) і доктор Богуслав Хоронжи (*Bogusław Chorąży*) представили реферат про стан і необхідність археологічних досліджень у

Сілезьких Бескидах та прилеглий частині Цешинського передгір'я. Особливістю вивчення цього регіону є те, що основним джерелом археологічної інформації є поверхневі розвідки. Автори представили зафіксовані пам'ятки та проаналізували основні знахідки.

Доповідь про археологічні дослідження з точки зору музеїв Словаччини виголосила доктор Марія Которова-Єнчова (*Mária Kotorová-Jenčová*). Авторка продемонструвала цікаву статистику про кількість фахівців-археологів, які працюють у музейних установах різних рангів і мають право на проведення розкопок. Крім цього, музейні археологи опрацьовують виявлені матеріали, складають документацію, популяризують результати своїх досліджень. Однією з музейних проблем є збереження і музеєфікація віднайдених артефактів. Також були прокоментовані позитивні й негативні сторони музейної археології.

У рефераті “Кілька уваг до дослідження історичних шляхів в Карпатах” доктора Даниці Сташшікової-Штуковскої (*Danica Staššiková-Štukovská*) було наведено їх мапу та проаналізовано основні з них – Бурштиновий, Соляний та інші.

Магістри Ян Ганцарські (*Jan Gancarski*) та Марцін Пшибила (*Marcin M. Przybyła*) представили результати неінвазійних досліджень на пам'ятці № 29 в Ясло. Розкопки на цій пам'ятці проводилися у 1980-х роках. Два роки тому тут здійснено геомагнітні дослідження, які виявили нові об'єкти – рештки будівель, господарські ями та ін.

Тему використання неінвазійних методів польових досліджень у вивченні праісторичних типів поселень гірської частини басейну Сяну продовжив магістр Ян Буляс (*Jan Bulas*). Співробітники відділу епохи заліза Ягеллонського університету впродовж багатьох років досліджують структури поселень, локалізацію окремих об'єктів, використовуючи різні методи: лазерне сканування території; геомагнітні дослідження; застосування металодетектора; аналіз аерофотознімків. Доповідач охарактеризував позитивні сторони кожного методу.

На завершення конференції доповідь про стан і проблематику археоботанічних і палінологічних досліджень у Польських Карпатах представила група авторів: професори Марія Літинська-Зайонц (*Maria Lityńska-Zajac*), Магдалена Москаль-дель Гойо (*Magdalena Moskal-del Hoyo*), Альдона Мюллер-Бенек (*Aldona Mueller-Bieniek*), Агнешка Вацнік (*Agnieszka Wacnik*). Доповідачки звернули увагу присутніх на важливість використання в археології палеоботанічних і палінологічних методів та на значущість отриманих результатів. За допомогою таких методів археологи отримують інформацію про природне середовище, тип ландшафту, побут і харчування давніх людей, їх роль у перетворенні довкілля.

Обговорення останньої доповіді, яка порушила важливе питання комплексного і міждисциплінарного вивчення археологічних пам'яток, стало початком змістовної дискусії. Археологи підтвердили необхідність застосування у дослідженнях методів і методик інших наукових дисциплін, а також сучасних технічних досягнень. Це не лише полегшує локалізацію нових пам'яток (наприклад, використання даних лазерного сканування території), але й дозволяє виявити об'єкти, які можуть знаходитися в межах ділянок розкопок (використання геомагнітних методів). Під час підсумкової дискусії піднімалися й інші актуальні питання: музеєфікація археологічних пам'яток; популяризація археології як науки; проблема “чорних археологів”; рятівні археологічні дослідження в місцях великих інвестицій (будівництва автострад). Щодо останніх, то важливою проблемою є величезні масштаби археологічних робіт та обмеженість часу на їх проведення.

Своїми роздумами-рефлексіями стосовно історії розвитку польської археології, основних сучасних наукових напрямів поділився з присутніми багаторічний учасник

Кросненської конференції професор Ян Махнік. Доповідач виділив і проаналізував окремі етапи археологічних досліджень Карпатського регіону. Важливою заслугою цієї конференції є надання науковцям з Польщі, Словаччини, Чехії, Угорщини, України, які репрезентують різні напрями (археологію, географію, історію, краєзнавство, музейництво), майданчика для спілкування. Щорічні зустрічі в Кросно, представлення результатів робіт, обмін думками, обговорення актуальних досліджень, дискутування довкола проблемних питань дозволяють оцінити сучасний стан та накреслити перспективи розвитку карпатської археології.



Рис. 1. Будівля Підкарпатського музею в м. Кросно (Польща)

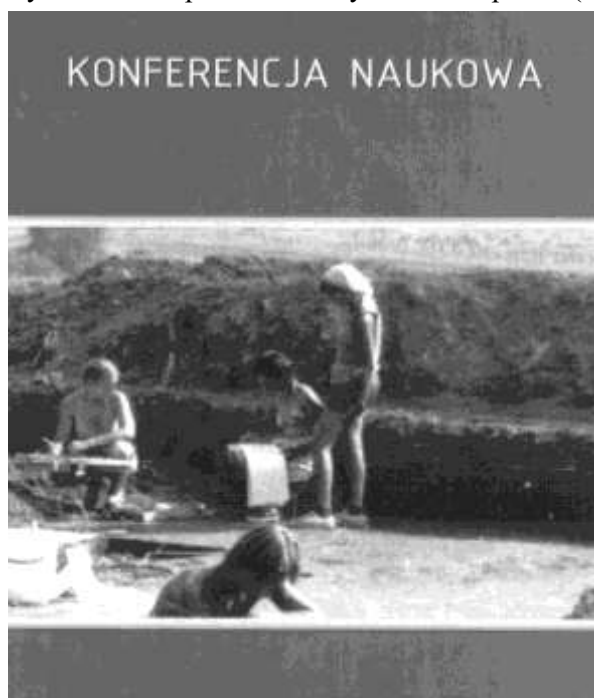


Рис. 2. Програма конференції



Рис. 3. Доповідь доктора габілітованого, професора Яна Махніка (Польща)



Рис. 4. З доповіддю виступає доктор історичних наук, професор Олександр Ситник (Україна)

Галина Панахид, Игорь Кочкин
(Львів, Івано-Франківськ, Україна)

Состояние и перспективы Карпатской археологии

Одним из видов международного научного сотрудничества являются совместные конференции. Международная археологическая конференция в Подкарпатском музее в г. Кросно (Республика Польша) проходит ежегодно уже двадцать лет. Здесь общаются, обмениваются мнениями, дискутируют археологи, историки, естествоведы из стран Карпатского региона – Польши, Словакии, Украины, Чехии, Венгрии. В статье представлена информация о Кросненской конференции, которая состоялась в ноябре 2015 года.

Ключевые слова: археология, научная конференция, международное научное сотрудничество, карпатская археология.

Halyna Panakhyd, Ihor Kochkin
(Lviv, Ivano-Frankivsk, Ukraine)

State and perspectives of the Carpathian archaeology

One of the types of international scientific cooperation is a joint conference. The international archaeological association annual conference in the Podkarpackie Museum in the city of Krosno (Poland) has been taking place for twenty years. Archaeologists, historians and naturalists from the Carpathian region – Poland, Slovakia, Ukraine, Czech Republic and Hungary – get together to communicate, exchange ideas and debate. The article offers the information about the Krosno conference, 2015.

Key words: archaeology, conference, international scientific cooperation, Carpathian archeology.

УДК 271:055.1
ББК 86.29(4Укр)

Beata Lorens
(m. Rzeszowski, Poland)

MONASTER BAZYLIANSKI W HOSZOWIE W XVIII WIEKU

У статті розглядається історія Василянського монастиря в Гошові в XVIII ст. у Долинському районі Івано-Франківської області. Монастир став святиннею поклоніння Матері Божій у зв'язку із розміщенням в тамтешній церкві у 1737 р. славнозвісного чудотворного образу – копії Ченстоховської ікони Божої Матері. Завдяки цьому простежувався розвиток монастиря, що перебував під опікою шляхетної родини Гошовських. На підставі джерельних матеріалів здійснено спробу відтворити його матеріальний стан у XVIII ст.

Ключові слова: василіани, монастир, Гошів.

W XVIII w. do sanktuariów maryjnych zlokalizowanych na terenie ziemi lwowskiej dołączył monaster bazyliński pw. Przemienienia Pańskiego w Hoszowie koło Bolechowa. Było to możliwe dzięki umieszczeniu w cerkwi monasterskiej pw. Trójcy Świętej i Przemienienia Pańskiego kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, uznanej przez metropolitę unickiego Atanazego Szeptyckiego za cudowną.

O XVIII-wiecznej przeszłości monasteru bazylińskiego w Hoszowie nie zachowało się wiele informacji. Do odtworzenia najstarszych dziejów monasteru posłużył fragment rękopisu zatytułowanego: “Księga Historii klasztoru Hoszowskiego ZSBW, w ktorej dawność, spustoszenie, Restawracya y wzrastanie mieysca, łaski Dobrodzieiow, cuda, pogrzeby znaczniejsze etc. Wpisane z Rozkazu X. Jozafata Siedleckiego za starszego Proba Szewskiego A. 17671¹. Poza nim nie udało się dotrzeć do żadnego inwentarza sporządzanego w latach 40–70 XVIII w. przy okazji wizytacji monasteru lub instalacji jego przełożonego. Wśród zbiorów wizytacji monasterów prowincji Opieki NMP, przechowywanych głównie w archiwach ukraińskich, ale również i polskich, nie odnaleziono żadnej wizytacji sporządzonej w monasterze hoszowskim. Fakt ten rodzi pytanie, czy monaster hoszowski leżał aż tak na uboczu, aby nie być wizytowanym w ciągu prawie 40 lat przez prowincjałów lub ich delegatów? Stwierdzenie takie wydaje się bardzo mało prawdopodobne. Być może zatem w przyszłości uda się ustalić miejsce przechowywania tychże dokumentów. Do odtworzenia stanu materialnego placówki wykorzystano zatem wizytacje pochodzące z początku XIX w. – z 1803 r., 1808 r. i z 1813 r. Ponadto sięgnięto do źródeł przechowywanych w zbiorach archiwaliów dotyczących monasterów z terenu eparchii lwowskiej. Z informacji zawartych w opracowaniach bazylińskich wiadomo o księdze, w której zapisywano cuda przypisywane Matce Bożej w ikonie hoszowskiej. Według Michała Wawryka do końca XVIII w. odnotowano ich 117. Historyk bazyliński nie podawał jednak miejsca przechowywania tego źródła².

W XVIII stulecie monaster hoszowski wchodził najprawdopodobniej jako prawosławny. Przyjął bowiem unię z Kościołem łacińskim zapewne wraz z całą eparchią lwowską w 1700 r. Pozostawał wówczas pod zwierzchnictwem unickich biskupów lwowskich. Po 1739 r., czyli po utworzeniu Kongregacji Opieki NMP, znalazł się w jej granicach, zaś po zjednoczeniu zakonu bazylińskiego w Rzeczypospolitej w 1743 r. pozostawał aż do 1780 r. w prowincji Opieki NMP. W okresie po 1780 r. znalazł się w galicyjskiej prowincji bazylińskiej pw. Zbawiciela³.

Według kroniki monasterskiej spisanej w 1767 r. o przeszłości monasteru hoszowskiego nie zachowały się przekazy pisemne, ale odtworzono ją tylko w oparciu o opowiadania ludzi. Legendarny początek prawosławnego monasteru wiązano z 1570 r. i działalnością wodza Kuczulada z Tuchorszczyzny (Tucholszczyzny?), który za zasługi wojskowe oddane Rzeczypospolitej został uszlachcony. Kolejne wzmianki pozwalały sądzić, że monaster zniszczony

na początku XVII w. przez Tatarów został odnowiony w 1629 r. Został umocniony dzięki rodzinie Szumlańskich – Eustachemu i jego synowi biskupowi lwowskiemu Józefowi Szumlańskiemu. Eustachy Szumlański, który dzierżawił Hoszów, miał odbudować w 1629 r. monaster i cerkiew Zaśnięcia NMP zbudowany na uroczysku Krasny Diłok zwanym też Czornyj Diłok, w pobliżu obecnego monasteru hoszowskiego. Tam też został pochowany⁴.

W II połowie XVII w. monaster przeniesiono nieco wyżej, na wzgórze zwane Jasną Górą. Było to piaskowcowe wysokie wzniesienie porośnięte sosnowym lasem, położone nad rzeką Świcą, w pobliżu drogi prowadzącej z Bolechowa do Doliny⁵. 12 IV 1667 r. w monasterze hoszowskim, jeszcze wówczas prawosławnym, zebrała się szlachta ziemi lwowskiej, aby wyrazić swe poparcie dla Jana Szumlańskiego nominowanego na biskupa lwowskiego⁶.

Monaster stanowił miejsce obronne w walkach z Tatarami. Tutaj szlachta pod wodztwem Stefana Bratkowskiego przy pomocy armaty, przechowywanej później w klasztorze, odparła najazd tatarski. W jego trakcie jeden z Tatarów wystrzelił do krzyża na kopule cerkwi, pozostawiając ślad⁷.

Czerńcy hoszowscy przyjęli unię z Kościołem łacińskim najprawdopodobniej około 1700 r. wraz z oficjalnym jej przyjęciem przez całą eparchię lwowską na mocy decyzji biskupa Józefa Szumlańskiego. To właśnie ten hierarcha 21 I 1704 r. zapisał monasterowi hoszowskiemu sumę 3000 złp, od której właściciele wsi Hoszów mieli płacić roczną prowizję w kwocie 240 złp w dniu święta Trzech Króli według kalendarza rzymskiego. W zamian zakonnicy hoszowscy mieli odprawiać Służbę Bożą i parastas raz w tygodniu w intencji rodziców biskupa – Eustachego i Anny z Hoszowskich Szumlańskich, a po śmierci ofiarodawcy również za niego⁸. Zapis ten biskup Szumlański potwierdził w swoim testamencie 12 XI 1707 r. prosząc o jego zrealizowanie ze względu na to, że w cerkwi monasterskiej w Hoszowie spoczywało ciało jego ojca⁹. W latach 1710–1725 trwał proces w Trybunale Koronnym o wyegzekwowanie tego zapisu¹⁰.

Szczególny rozwój tego miejsca rozpoczął się w 1737 r., kiedy do monasteru trafił obraz będący kopią wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej. Okoliczności jego umieszczenia w cerkwi bazylikańskiej przedstawił w 1759 r. jego ofiarodawca Mikołaj Hoszowski. Obraz zakupiony został w Oławie na Śląsku przez porucznika chorągwi węgierskiej Szukaya pozostającego na służbie królewicza Jakuba Sobieskiego, a mieszkającego we wsi Chorobrowe w kluczu pomorzańskim. Po śmierci króla Augusta II, z powodu niebezpiecznej sytuacji, córki porucznika Szukaya schroniły się we dworze Mikołaja Hoszowskiego w Dunajowie. Po ich wyjeździe żona Mikołaja – Katarzyna z Dobrowlańskich Hoszowska znalazła zwinięty, nieoprawiony obraz za skrzynią w pokoju, w którym zatrzymały się panny Szukayówny. Hoszowscy kazali wizerunek oprawić i zawiesili na ścianie. Poprosili również właściciela o to, aby mogli go zatrzymać. W dworze Hoszowskich na obrazie pojawiły się lzy oraz biła od niego niespotykana jasność. Przywołani duchowni z Dunajowa ks. Stefan Starzyński i ks. Adam Undorf zabrali obraz do tamtejszego kościoła łacińskiego i umieścili w zakrystii. Tam znajdował się przez rok, ku wielkiemu żalowi Hoszowskiego, który chciał, aby umieścić go w eksponowanym miejscu i otoczyć czcią. Po długich namowach zdołał przekonać proboszcza dunajowskiego ks. Piaseckiego do oddania mu obrazu. Powziął wówczas zamiar umieszczenia go w monasterze w Hoszowie. Poradził się również metropolity unickiego Atanazego Szeptyckiego, przebywającego w Uniowie, jak ten problem rozwiązać. Ten kazał mu przewieźć obraz do dworu w Hoszowie, sam zaś nakazał zwołać komisję w celu przesłuchania świadków wydarzeń i zaprotokołowania ich zeznań. Stosowny proces odbył się w Uniowie. W jego wyniku metropolita Szeptycki nakazał w uroczystej procesji przenieść obraz z dworu Mikołaja Hoszowskiego do monasteru bazylikańskiego w Hoszowie w święto Przemienienia Pańskiego 5 VIII 1737 r.¹¹. Wydał również 22 VII (11 VII starego stylu) 1737 r. w

Uniowie dekret stwierdzający cudowność obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, należącego do Mikołaja Hoszowskiego, a w 1736 r. przechowywanego w kościele w Dunajowie. Obraz miał zostać umieszczony w ołtarzu monasterskiej cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Hoszowie¹².

Wydarzenie to pobudziło ofiarność okolicznej szlachty. W kolejnych latach odnotowywano darowizny na rzecz monasteru. W 1737 r. szlachcic Bazyli Masiuk Strutyński zapisał na jego rzecz swoje domostwo z gospodarstwem. Składało się ono z drewnianej izby z alkierzem, z dwoma oknami, wyposażonej w biały piec kaflowy, sieni i drewnianej piekarni, przy której znajdowała się komora. Na podwórzu znajdowały się: szopa dla bydła, drewniana stajnia, stodoła drewniana z komorą oraz dwa brogi siana w gumnie. Ponadto w skład majątności wchodził sad, ogród, pole i dwóch poddanych chłopów¹³.

Z kolei w 1755 r. szlachcic Aleksander Hoszowski Kubarycz, syn Teodora i Marianny Ilnickiej, zapisał na ręce ihumena Antoniego Bublńskiego sumę 1000 złp. Prowizja roczna od tej sumy miała wynosić 70 złp. W zamian bazylianie mieli odprawiać w intencji fundatora jedną mszę czytaną tygodniowo przy ołtarzu św. Onufrego¹⁴. Być może to właśnie ten Aleksander Hoszowski po śmierci żony wstąpił do monasteru hoszowskiego, a składając profesję w 1756 r. przyjął imię Ambroży¹⁵.

Najważniejszą jednak fundacją stanowiącą podstawy materialne funkcjonowania monasteru w II połowie XVIII w. był zapis dokonany w monasterze hoszowskim 8 X 1759 r. przez 18 przedstawicieli linii męskiej i żeńskiej rodziny Hoszowskich. Byli to: Mikołaj Hoszowski, Julianna z Hoszowskich Korabiewska, Mikołaj Korabiewski, Andrzej Karbowski, Stanisław Ilnicki Zankowicz, Stefan Hoszowski Kubarycz, Jan Hoszowski Stecewicz, Jerzy Hoszowski Kubarycz, Jan Hoszowski Kubarycz, Hrehory Hoszowski Kubarycz, Jan Hołdysz Hoszowski, Teodor Hoszowski Siarkowicz, Mikołaj Hoszowski Misiewicz, Michał Bakay Hołyński, Bazyli Hoszowski Szosztakowicz, Jan Hoszowski Kubarycz, Jan Płytko Witwicki, urodzony z Hoszowskiej Stecewiczówny, Jan Płytko Witwicki urodzony z Hoszowskiej Hołdyszówny. Wszyscy oni dysponując częścią dóbr położonych we wsi Hoszów na tzw. Jasnej Górze wyrazili zgodę, aby cała góra z polami, łąkami, lasami i zaroślami stała się własnością bazylianów. Jako motywy swej decyzji podali: “aby w tey Cerkwi Chwała Boska na wieki nie ustawała, krzewiła się y rozszerzała, cześć y honor Matki Bożej w obrazie cudowney wiecznie trwał, niemniej św. Onufrego pustelnika y wszystkich świętych chwała pomnażała się”. W przywileju określono granice posiadłości monasteru, posługując się nazwami geograficznymi i miejscowymi, m.in. na północy dobra monasterskie sięgnęły Potoku Olszańskiego, zaś na wschodzie rzeki Świcy. Ponadto pozwolili wnieść przy klasztorze austerię, czyli zajazd dla ugoszczenia pielgrzymów przybywających z pobożności do cerkwi bazylikańskiej. W tejsze austerii można było prowadzić sprzedaż alkoholu wytwarzanego w gospodarstwie klasztornym. Zgodnie z zastrzeżeniem Mikołaja Korabiewskiego zakonnicy nie mogli pozwolić “na miejscu świętym” osiedlać się Żydom. W zamian zakonnicy hoszowscy byli zobligowani do odprawiania dwóch Służb Bożych w tygodniu. Jedna miała być sprawowana w intencji zmarłych przodków benefaktorów, zaś druga za żyjących fundatorów. Bazylianie mieli sporządzić rejestr imion zmarłych polecanych w modlitwach, który miał być przechowywany w zakrystii cerkwi. Ponadto do obowiązków zakonnych należał odprawienie parastasu (Officium Defunctorum) w piątek przed sobotą mięsopustną, stanowiącą w tradycji wschodniej dzień modlitw za zmarłych. Fundatorzy mieli również zapewnić pochówek w miejscu honorowym, najpewniej w krypcie cerkwi bazylikańskiej¹⁶.

Do osób wspierających monaster materialnie należeli też przedstawiciele magnaterii i bogatej szlachty, m.in. kasztelan kamieński Stanisław Kossakowski i jego żona Katarzyna z

Potockich, starosta bachtyński Dominik Dzieduszycki i jego żona Barbara z Dzierzków oraz starościna mogilnicka Wieniawska¹⁷.

W XVIII w. zabudowania klasztorne, jak i cerkiew, były drewniane. Świątynia pw. Trójcy Świętej i Przemienienia Pańskiego w wizytacji z 1803 r. określona została jako “cała z drzewa”, pokryta dachem gontowym. Została wyceniona wówczas na 250 złr¹⁸. Niewiele wiadomo na temat jej architektury oraz wnętrza. Na podstawie przekazów źródłowych można stwierdzić, że w wielkim ołtarzu przechowywano słynący łaskami obraz Matki Bożej¹⁹. Wiadomo, że znajdował się w niej również ołtarz św. Onufrego, a także ambona i cztery ławki. Ołtarz św. Onufrego opisano jako “snycerskiej roboty”, “zółto malowany”²⁰. Cerkiew wyposażona była wówczas w organy, a raczej pozytyw z dwoma miechami, o siedmiu głosach²¹. Organy stanowiły dość rzadki element wystroju świątyń unickich, choć w cerkwiach bazylikańskich występowały stosunkowo często. Ponadto w 1808 r. zarejestrowano w cerkwi instrumenty muzyczne, w tym dwie nowe trąby i jedną starą, dwie waltornie, dwa kotły na chórze. Klasztor utrzymywał wówczas trębacza²². Wiadomo, że w tym bazylikańskim sanktuarium używano organów aż do czasów II wojny światowej. Na organach i instrumentach muzycznych grano przy odsłonięciach cudownego obrazu Matki Bożej i w czasie innych uroczystości cerkiewnych²³. Organista mieszkał w drewnianym budynku, krytym słomą, należącym do monasteru²⁴.

Drewniana cerkiew została odnowiona w 1772 r. dzięki staraniom ihumena Jozafata Lenkiewicza. Było to konieczne ze względu na wcześniejszy pożar, który zapewne zniszczył świątynię, nie uszkadzając jednak otoczonego kultem wizerunku Maryi. Jednak w I połowie XIX w. drewniana cerkiew przestała istnieć. W latach 1834–1842 wybudowano nową murywaną świątynię, wzniesioną według planu architekta Mozera, istniejącą do dnia dzisiejszego²⁵.

Inwentarz z 1808 r. ujawniał, że w cerkwi hoszowskiej wśród cennych paramentów liturgicznych znajdowało się sześć kielichów srebrnych i paten, jeden kielich tombakowy połączony, trzy puszkę, w tym puszkę na łańskie komunikanty, monstrancja wyłacana, trybularz srebrny, Ewangeliarz w srebrnej oprawie, sukienka i korony na obrazie NMP, złote wota, korale i perły²⁶. Obok paramentów srebrnych i połączonych w cerkwi przechowywano przedmioty służące liturgii wykonane z cyny, miedzi i mosiądzu. Wyróżnić należy zwłaszcza krzyże, relikwiarze, zwierciadła, 12 par lichtarzy cynowych. Ponadto w skarbcu przechowywano dwa pancerze i dwa szyszaki, które stopniowo przerabiano, np. na lampy²⁷.

Cerkiew posiadała bogaty zestaw szat liturgicznych, wśród których były 34 aparaty w różnych kolorach, trzy ornaty łańskie, sześć dalmatyk, 25 alb, dziewięć stuł, 15 humerałów. Ponadto konieczne wyposażenie stanowiła bielizna ołtarzowa (40 puryfikatorów, 16 korporatów, obrusy, chustki), a także nakrycia, płaszczonica, dwie chorągwie, sześć antepeidiów, kilim na ambonę, dywan na ławki²⁸.

Zestaw ksiąg liturgicznych, odnotowanych w 1803 r., liczył 36 tomów. Znajdowały się wśród nich: mszały, apostoł, tryfolej, oktoichy, triody, jarmołoje, czasosłowy, trebniki, minneje, akafisty, pieśni, a także mszał łański²⁹. Wyposażenie cerkwi pozwala wnioskować, że odbywały się w niej również celebracje w obrządku łańskim, zapewne ze względu na polską ludność pielgrzymującą do cudownego obrazu Matki Bożej.

Przy cerkwi usytuowana była drewniana dzwonnica, pokryta dachem gontowym. Umieszczony w niej był spichlerz. Wartość tej budowli w 1803 r. oszacowano na 50 złr³⁰. Według wizytacji z 1808 r. w dzwonnicy wisiało cztery dzwony różnej wielkości oraz sygnaturka³¹. W 1843 r. zamiast drewnianej wystawiono murywaną dzwonnice³². Wokół cerkwi i cmentarza wzniesiono parkan z dyli drewnianych, z gontowym daszkiem, który wyceniono na 75 złr³³. Ofiarodawcą potrzebnego drzewa na parkan był kasztelan kamiński

Stanisław Kossakowski, który w 1755 r. pozwolił zakonnikom wybrać drzewo z lasów należących do niego³⁴.

W XVIII w. budynek klasztoru był drewniany. W 1762 r. miał miejsce pożar, który go zniszczył. Dzięki pomocy benefaktorów w 1771 r. ihumen Jozafat Lenkiewicz wybudował nowy, także drewniany monaster, ale z murowanymi piwnicami. Było w nim 10 cel dla zakonników. W 1803 r. wyceniono ten budynek na 500 złr³⁵. Brak materiałów źródłowych zawierających opis budynku nie pozwala bardziej szczegółowo zaprezentować wyglądu i wyposażenia klasztoru. Można jednak stwierdzić, że zapewne reprezentacyjnym pomieszczeniem był refektarz. Na początku XIX w. w usytuowanej w nim szafie przechowywano nakrycia stołowe, zarówno cynowe jak i fajansowe (16 noży, 29 cynowych łyżek, cynowy półmisek, cztery talerze cynowe i cztery fajansowe, sześć cynowych kubków, dwie wazy, cztery filiżanki) oraz obrusy i serwety. W klasztorze znajdowały się również dwa zegary ściennie³⁶. W budynku klasztornym, albo tuż koło niego, zlokalizowana była kuchnia, w której przechowywano sprzęt niezbędny do gotowania (kociołki, baniaki, rondle, brytfany, różna, patelnia, moździerz)³⁷. Nowy murowany klasztor w miejsce drewnianego wzniesiono w latach 1836–1837 za przełożęstwa ihumena Juliana Mokrzyckiego (1830–1869)³⁸.

W 1813 r. w bibliotece klasztornej przechowywano 136 tomów ksiąg łacińskich, polskich i ruskich. W inwentarzu wymieniono jeszcze dodatkowo 36 tomów ksiąg chórowych. Większa część księgozbioru trafiła do monasteru hoszowskiego zapewne w XVIII w. Wśród zgromadzonych woluminów znajdował się inkunabuł wydany w Strasburgu w 1495 r. autorstwa św. Bonawentury³⁹. Występowały również tomy opublikowane w XVI–XVII w. Zwraçała uwagę obecność ksiąg wydawanych w typografiach zachodniej i południowej Europy (Antwerpia, Kolonia, Paryż, Wenecja). Pod względem tematyki w bibliotece dominowała literatura teologiczna oraz kaznodziejska⁴⁰.

W pobliżu klasztoru w XVIII w. usytuowany był drewniany dom dla gości i pielgrzymów, złożony z dwóch izb, pokryty dachem gontowym. W 1803 r. potrzebował on remontu, gdyż jego wartość oszacowano na 25 złr⁴¹. W połowie XIX w. na jego miejscu wybudowano piętrowy dom zajezdny (hotel)⁴².

Obejście gospodarcze składało się z piekarni, stajni, wozowni, browarów i gumna. Drewniana piekarnia z komorą i stajnia dla koni oszacowane zostały na 100 złr. Wozownia na słupach, pokryta dachem gontowym, warta była 6 złr. Klasztor w 1803 r. posiadał dwa browary: jeden drewniany, wymagający remontu, warty 5 złr, zaś drugi również drewniany, złożony z izby z alkierzem i sieni, krytych słomą, oszacowany został na 12 złr 30 kr. Ponadto przy budynkach gospodarczych znajdowało się gumno ogrodzone płotem, w którym stały drewniana stodoła kryta słomą, cztery brogi, szopa pod słomą, a także obora. Wyceniono je na 100 złr⁴³.

Tabela 1

Źródła przychodów monasteru hoszowskiego w 1781 roku⁴⁷

Kategoria	Wartość		Roczny dochód	
	złp	gr	złp	gr
nieruchomości	3 186	20	159	10
Kapitał	10 200	-	460	-
fundacje mszalne	-	-	857	-
Jałmużna	-	-	516	25
Suma	13 386	20	1993	5

Stan materialny monasteru hoszowskiego nie wyróżniał go spośród monasterów bazylikańskich położonych w ziemi lwowskiej. W okresie 7 VI 1740 – 24 X 1740 przychody

monasteru wyniosły 648 złp 7 gr, zaś wydatki sięgnęły kwoty 516 złp 1 gr. W kasie pozostawało 131 złp 5 gr.⁴⁴. Według relacji z 1749 r. monaster posiadał grunty orne i lasy. Na jego rzecz zapisano kapitały w łącznej sumie 5000 złp. Dochody klasztoru wiązały się również z obecnością obrazu Matki Bożej. Można było liczyć na wpływy do skarboxy cerkiewnej szczególnie w okresie odpustów: św. Jerzego, Trójcy Świętej, Przemienienia Pańskiego, Narodzenia NMP i Opieki NMP⁴⁵. W 1764 r. oceniano wartość dóbr monasterskich oraz kapitałów na 17 tys. złp⁴⁶.

Według dokumentów sporządzonych na polecenie władz austriackich do celów podatkowych monaster hoszowski powinien rocznie uzyskiwać prawie 2000 złp przychodu. Jednak taka suma zapewne nigdy nie trafiała do kasy monasterskiej ze względu na niewywiązywanie się dłużników z terminowego wypłacania prowizji. W 1782 r. przychód wyniósł 502 złr, zaś wydatki zamknięto sumą 500 złr⁴⁸.

W 1803 r. monaster w Hoszowie posiadał grunty, w skład których wchodziły: pola orne, ogród, łąki i niwy, położone w większości na terenie wsi Hoszów oraz w sąsiedniej Gerynce. W sumie ich powierzchnia wynosiła 93 morgi 668 sążni, czyli ponad 53 ha⁴⁹. W 1803 r. klasztor posiadał sześciu poddanych chłopów, z których pięciu odrabiało jeden dzień pańszczyzny w tygodniu, zaś jeden pracował w gospodarstwie klasztornym 12 dni w roku⁵⁰. Z kolei w 1808 r. obok wspomnianych wcześniej 6 poddanych (trzech ciągłych i trzech piesznych) klasztor miał jeszcze 11 poddanych oddanych czasowo w zastawie, spośród których 10 odrabiało pańszczyznę ze sprzężajem⁵¹.

Zakonnicy mieli prawo korzystać z pastwisk dla bydła w lasach dworskich. Posiadali również możliwość propinacji alkoholu we własnej karczynie, której jednak do 1803 r. nie wybudowano. Monaster nie miał prawa wrębu w lasach dworskich, stąd drewno potrzebne jako materiał budowlany kupowano, zaś na opał wycinano należące do klasztoru zarośla⁵². Klasztor posiadał pasiekę liczącą w 1808 r. 9 pni pszczelich⁵³.

W 1808 r. w gospodarstwie klasztornym trzymano konie w łącznej liczbie pięciu sztuk, dwa woły, jednego buhaja, cztery krowy oraz dwa cielęta, 22 sztuki trzody chlewnej, a także drób (osiem kur, 12 gęsi i cztery kaczki)⁵⁴. Pracą w folwarku monasterskim zajmowała się czeladź, złożona z siedmiu osób, w tym m.in. z kucharki i furmana⁵⁵.

W 1711 r. przedstawiciel monasteru hoszowskiego ihumen Sylwester był obecny na zjeździe przedstawicieli monasterów z eparchii lwowskiej w Uniowie⁵⁶. Przełożonym wspólnoty zakonnej w latach 1717–1724 pozostawał Dionizy Sienkiewicz, który jednocześnie był ihumenem monasteru św. Jerzego we Lwowie i oficjałem katedralnym lwowskim⁵⁷. Ihumenem klasztoru w Hoszowie był również w I połowie XVIII w. Józef Hoszowski, zapewne przedstawiciel miejscowej szlachty⁵⁸. Kolejni przełożeni tego miejsca w II połowie XVIII w. troszczyli się o jego stan materialny, prowadząc liczne inwestycje w zakresie budowy czy remontów budynków monasterskich.

Tabela 2

Ihumeni monasteru hoszowskiego w XVIII wieku (wykaz niepełny)

Lp.	Ihumeni	Lata sprawowania funkcji
1.	Sylwester	1711
2.	Dionizy Sienkiewicz	1717 – 1724
3.	Józef Hoszowski	1737
4.	Witali Piliński	1739 – 1749
5.	Antoni Bublński	1754 – 1755
6.	Probus Szewski	1767
7.	Jozafat Lenkiewicz	1771 – 1773
8.	Gabriel Bajewski	1773 – 1790
9.	Hipolit Lenkiewicz	1803

Liczba zakonników w monasterze zwiększała się w ciągu XVIII w. Według spisu monasterów z eparchii lwowskiej z 1724 r. w monasterze hoszowskim przebywało trzech zakonników⁵⁹. W 1740 r., a więc już po utworzeniu Kongregacji Opieki NMP, skupiającej monastery położone w południowo-wschodniej Rzeczypospolitej, w monasterze w Hoszowie przebywało pięciu zakonników: czterech ojców i brat. Przełożonym wspólnoty był wówczas Witalis Piliński (1700–1771), który wstąpił do zakonu we Lwowie w 1733 r. Znał język polski i ruski. Pozostali zakonnicy to: Teofil Rybczyński z Sośnicy (ok. 1708–1744), Gerwazy z Mszany (ur. ok. 1687 r.), Innocenty z Hiniewa koło Hoszowa (ur. ok. 1700 r.) oraz brat Ławrenty Pancyna z Witwicy (ur. ok. 1680 r.)⁶⁰. W styczniu 1749 r. w monasterze przebywało pięciu zakonników⁶¹, zaś w sierpniu 1749 r. odnotowano czterech zakonników⁶². W 1754 r. w monasterze pozostawało pięciu zakonników: czterech kapłanów i jeden diakon⁶³. W 1773 r. w klasztorze hoszowskim przebywało sześciu zakonników: pięciu ojców i brat⁶⁴. W 1775 r. monasterze było siedmiu zakonników: sześciu ojców i brat⁶⁵. Najwyższą liczbę profesów przebywających w Hoszowie odnotowano w drugiej połowie lat 70. XVIII w. W 1776 r. mieszkało w nim 11 osób: 10 kapłanów i jeden brat⁶⁶, zaś w 1778 r. w Hoszowie i podległych mu dwóch rezydencjach przebywało łącznie 14 osób, w tym 13 ojców i jeden brat⁶⁷. Od początku lat 80. XVIII w. liczba zakonników spadała – w latach 1780–1783 było w nim 10 zakonników: dziewięciu ojców i jeden kleryk⁶⁸. W 1789 r. w klasztorze hoszowskim przebywało pięciu zakonników⁶⁹. Z kolei w 1792 r. odnotowano ośmiu profesów: siedmiu kapłanów i jednego brata⁷⁰.

W latach 60. i 70. XVIII w., w związku z likwidacją w prowincji koronnej monasterów niespełniających warunku utrzymania przynajmniej ośmiu profesów, do klasztoru w Hoszowie przyłączano inne mniejsze monastery. We wrześniu 1765 r. do Hoszowa przeniósł się zakonnik Innocenty Bożakowski ze zlikwidowanego monasteru w Grabowie⁷¹. Monaster ten na mocy postanowień podjętych na kapitule zakonnej w Dubnie w 1745 r., miał zostać zlikwidowany, ale według akt generalnej wizytacji eparchii lwowskiej, na które powołuje się Andrzej Pawłyszyn, jeszcze w 1762 r. miało przebywać w nim dwóch czerńców, o których nie wiedziały władze zakonne⁷². Monaster grabowski nie był ujmowany w wykazach bazylikańskich z lat 50. XVIII w. i ostatecznie przestał funkcjonować w 1765 r.⁷³

Już w latach 60. XVIII w. na mocy decyzji władz prowincji koronnej monasterowi w Hoszowie podporządkowano czasowo klasztor w Pacykowie, a później w Swaryczowie⁷⁴. W 1776 r. te dwie placówki stały się rezydencjami monasteru w Hoszowie⁷⁵. W 1783 r. klasztorowi hoszowskiemu podporządkowano także rezydencję w Łuce⁷⁶. Te decyzje wpłynęły na wzrost liczby zakonników przypisywanych do monasteru w Hoszowie.

Monaster w Hoszowie w XVIII w. nie miał praw parafialnych⁷⁷. Jednak ze względu na przybywających pielgrzymów wśród zakonników byli kaznodzieje i spowiednicy, zajmujący się pracą duszpasterską, np. w 1789 r. obowiązki kaznodziei pełnił Jozafat Hanczakowski, zaś spowiednika – Innocenty Przykucki⁷⁸.

Zagrożeniem dla funkcjonowania monasteru była polityka religijna cesarza Józefa II. Monaster w Hoszowie dzięki staraniom protoihumena Wiktora Starożyńskiego udało się ocalić od kasaty. Pretekstem do tego była prośba wniesiona przez okoliczną szlachtę o założenie w klasztorze publicznej szkoły normalnej. Wprawdzie władze gubernialne wątpiły w powodzenie tego przedsięwzięcia ze względu na oddalenie klasztoru od wsi, ale podjęte działania odsunęły kasatę klasztoru, który ostatecznie przetrwał do 1946 r.⁷⁹

1. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (dalej cyt. ЦДІА України, м. Львів), ф. 408, оп. 1, спр. 975 (Wypisy z historii bazylikańskiego monasteru we wsi Hoszowie), арк. 1.
2. Ваврик М. По василіяньских монастырях. – Торонто : Вид-во ОО. Василян, 1958. – С. 168.

3. Патрило І. Нарис історії галицької провінції ЧСВВ // Нарис історії Василянського Чину святого Йосафата (Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. XLVIII). – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1992. – С. 304–312.
4. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 1–2; Andrusiak M. Józef Szumlański pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708). Zarys biograficzny. – Lwów : Towarzystwo Naukowe, 1934. – С. 23–24.
5. Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені Василя Стефаника, Відділ Рукописів (dalej cyt. ЛННБ), ф. 5, оп. 1, од. зб. 1087 – Miscellanea historyczne spisane częściowo przez Franciszka Siarczyńskiego, С. 240–241; Hozzów / F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski (ред) // Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. t. III. – Warszawa : nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego, 1882. – С. 168.
6. Архивъ Юго-Западной Россіи издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторе, ч. 1, т. 10, Кіевъ 1904, нр ХСІ. – С. 203–205.
7. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 2–2 зв.
8. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1252 – Zapis lwowskiego biskupa Szumlańskiego dla monasterów w Lwowie i Hozzowie 1704–1710, Арк. 1–4.
9. Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej cyt. APP), Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego (dalej cyt. АВGК), sygn. 188 – Ex actio castrensis (różnych miejscowości) 1626–1782. – С. 115.
10. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1252, арк. 7–8 зв.
11. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 4–7 зв.; ф. 684, оп. 1, спр. 1231 – Dekret kijowskiego metropolity AStanazego Szeptyckiego o ikonie NMP w monasterze hozzowskim 1737–1847, арк. 2–3 зв. (Światło na objaśnienie Narodow (obraz) Maryi Najświętszej objaśniający Grzeszników ciemnych na duszy, a na ciele chorobami z Dunajowa na Górę Hozzowską, teraz od niego Łaskami objaśnioną Roku którego Słońce Sprawiedliwości Jezus Promienie Bóstwa utaił Roku 1737 die 5 sierpnia).
12. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1231, арк. 1–1 зв.
13. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 12 зв.–13 зв.
14. Там само, арк. 13 зв.–14.
15. ЛННБ, ф. 3, од. зб. 614 – Cathalogus Alphabeticus... t. I, Арк. 18. W 1756 r. został wyświęcony na kapłana, a zmarł w 1770 r.
16. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 11–12 зв.
17. Там само, арк. 3–3 зв.
18. Там само, арк. 14.
19. Там само, арк. 1 зв.
20. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1246 – Inwentarz klasztoru Hozzowskiego Zakonu S. Bazylego Wielkiego w czasie wizyty prowincyańskiej zrobiony w roku 1847, арк. 1 зв.
21. Там само; ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14 зв.
22. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236 – Inwentarz klasztoru S. B. W. Hozzowskiego w grudniu 1808 pod wizytę zrobiony, арк. 2 зв.–3 зв., 7 зв.
23. Osadczy W. Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji. Lublin: Wyd. UMCS, Europejskie Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2007. – С. 118.
24. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14 зв.
25. Ваврик М. По василянських монастирях. Названа праця. – С. 171.
26. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236, арк. 1 зв.
27. Там само, арк. 2 зв.–3 зв.
28. Там само, арк. 1 зв.–3.
29. Там само, арк. 4.
30. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14.
31. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236, арк. 3.
32. Ваврик М. По василянських монастирях. Названа праця. – С. 171.

33. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14.
34. Там само, арк. 2 зв.–3.
35. Там само, арк. 14.
36. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236, арк. 4 зв.
37. Там само, арк. 4 зв.–5.
38. Ваврик М. По василіяньських монастирях. Названа праця. – С.171.
39. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1243 (Inwentarz monasteru hoszowskiego) R. 1813, арк. 8–9 зв. Doctoris seraphici sancti Bonaventure, Egregium opus subtilitate et deuoto exercitio precellens paruoru[m] opusculoru[m], Secunda pars, Strasbourg : [Georg Husner], 1495.
40. Там само, арк. 8–9 зв.
41. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14.
42. Ваврик М. По василіяньських монастирях. Названа праця. – С. 171.
43. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 14–14 зв.
44. Державний архів Тернопільської області (dalej cyt. ДАТО), ф. 258, оп. 3, спр. 1254 (Inwentarze monasterów bazylińskich 1741–1772), арк. 35 зв.
45. Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae. ed. A. G. Welykyj. vol. II: 1731–1760. (Analecta OSBM, series II, sectio III). Romae: PP. Basiliani, 1979. – S. 182.
46. Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae. ed. A. G. Welykyj. vol. III: 1741–1769 (Analecta OSBM, series II, sectio III). Romae: PP. Basiliani, 1965. – S. 230.
47. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1273 (Zapisy przychodów i wydatków monasteru w Hoszowie 1781–1790), арк. 1–1 зв.
48. Там само, арк. 9–9 зв.
49. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, сп. 975, арк. 14 зв.–15.
50. Там само, арк. 15.
51. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236, арк. 7 зв.
52. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк. 17.
53. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1236, арк. 7.
54. Там само, арк. 5.
55. Там само, арк. 7 зв.
56. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 973 – Artykuły albo ustawy... 1711, арк. 18.
57. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1267 – Materiały dotyczące sporów ziemskich monasteru w Hoszowie 1700–1725, арк. 9; ЛННБ, ф. 77, оп. IV, од. зб. 981. – Akty i dokumenty uniowskiego, onufrijskiego i innych monasterów 1641–1780. – арк.13.
58. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 975, арк.13.
59. ЛННБ, ф. 77, оп. IV, од. зб. 981, арк.13.
60. ДАТО, ф. 258, оп. 3, спр. 1254, арк. 35.
61. Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae. vol. II. – S. 182.
62. Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (dalej cyt. APPD), Ławra Poczajowska, sygn. 2 – Skrutinia, арк. 53 зв.
63. Cathalogus Monasteriorum et Personarum Provinciae Protectionis B. V. Mariae Ordinis S. Basilii Magni Anni 1754 / Ваврик М. М. // Нарис розвитку і стану василіяньського чина XVII–XX ст. Топографічно–статистична розвідка. (Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. XL). – Рим: Вид-во ОО. Василіян, 1979. – С. 118.
64. Catalogus Monasteriorum Ordinis Sancti Basilii Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae cum residentibus in iis Religiosis Patribus et Fratribus ex Anno 1773 a Mense Septembri, ad Septembrem 1774 Anni, Poczajowien[si] 1773, b.p.
65. Catalogus monasteriorum Ordinis Sancti Basilii Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae, cum residentibus in iis Religiosis Patribus et Fratribus ex Anno 1775 in Anno 1776, Poczajów [bdw], b.p.
66. Catalogus Monasteriorum Ordinis Sancti Basilii Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae, cum residentibus in iis religiosis Patribus et Fratribus ex dispositione Religiosissimi Patris Domini Iosephi Morgulec in Capitulo Unioviae celebrato electi superioris

- provincialis confectus ex Anno 1776 in Annum 1777, Poczajów [1776]. / Ваврик М. М. Нарис розвитку і стану василіянського чина... – С. 160–161.
67. Catalogus Professorum Ordinis S. V. Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae juxta Ordinem Alphabeticum Monasteriorum ex Anno 1778 in Annum 1779, Poczajoviensi [1778], b.p.
68. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 1273, арк. 2, 6; ЦДІА України, м. Львів, ф. 146, оп. 84, спр. 2181 – Sprawozdania, spisy, korespondencja o stanie finansowym monasterów bazylikańskich, t. I, 1783–1815, арк. 10.
69. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 281 (Spis zakonników bazylikańskich na terytorium prowincji galicyjskiej 1789), арк. 2.
70. APP, ABGK, sygn. 1769 – Religiosi 1793–1795. – С. 9.
71. Коссак М. Монастирі Галичини. “Лавра” 1999. нр 7. – С. 46; Вуянко М. Грабівський святомихайлівський монастир. “Карпати: людина, етнос, цивілізація” 2011, вип. 3: Матеріали Міжнародної наукової конференції Скит Манявський у духовному і культурному житті України та зарубіжжя доріччя заснування. – С. 72–73.
72. Pawłyszyn A. Prawosławne i unickie monasterium męskie na terenie eparchii lwowskiej w latach 1596–1739. Przyczynek do powstania nowego katalogu / J. Gwioździk, R. Witkowski, A. M. Wyrwa (ред) // Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku. Poznań: Wyd. Nauka i Innowacje, 2014. – С. 278.
73. Коссак М. Монастирі Галичини. “Лавра” 1999. нр 7. – С. 46
74. Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae. vol. III. – С. 230.
75. V. Lorens. Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780. Rzeszów: Wyd. UR, 2014. – С. 51.
76. ЦДІА України, ф. 146, оп. 84, спр. 2181, арк. 10.
77. Tabella Monasteriorum Ordinis S. Basilii M. Provinciae tituli Protectionis V. V. Mariae... 15 Januarii vs. 1774 confecta / М. М. Ваврик // Нарис розвитку і стану василіянського чина... – С. 136.
78. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 1, спр. 281, арк. 2.
79. Chotkowski W. Redukcje monasterów bazylikańskich w Galicji (Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego – Polska Akademia Umiejętności, seria 2, 38). Kraków : Polska Akademia Umiejętności, 1922. – С. 43.

Беата Лоренс

(г. Жешув, Республіка Польща)

Василианский монастырь в Гошыве в XVIII веке

В статье рассматривается история Василиянского монастыря в Гошыве в XVIII в. в Долинском районе Ивано-Франковской области. Монастырь стал святыней поклонения Матери Божией в связи с размещением в тамошней церкви в 1737. знаменитого чудотворного образа – копии Ченстоховской иконы Божией Матери. Благодаря этому прослеживалось развитие монастыря, находившегося под опекой благородной семьи Гошовских. На основании исходных материалов предпринята попытка воссоздать его материальное положение в XVIII в.

Ключевые слова: василиане, монастырь, Гошив.

Beata Lorenc

(Rzeszow, Poland)

The Basilian Monastery in Hoshiv in the 18th century

The article describes the history of the Basilian monastery in Hoshiv in the 18th century. The monastery was, turned into the Marian shrine after the reproduction of the miraculous painting of Our Lady of Czestochowa icon had been placed in that Orthodox Church in 1737. It enabled the development of monastery remaining under the protection of Hoszowski noble family. Based on source materials, in 18th century an attempt to restore its condition was, made.

Key words: monastery, basilian orden, Hoshiv.

УДК 248: 271
ББК 86.29 (4 Укр)

Микола Кугутяк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ИСИХАЗМ І УКРАЇНСЬКА АСКЕТИЧНА ТРАДИЦІЯ В ЖИТТІ МОНАХІВ ВЕЛИКОГО СКИТУ

*До святих, які на землі,
що шляхетні вони, –
до них все жадання!
Псалом 16:3*

У статті простежено відродження української аскетичної традиції в житті монахів Великого Скиту (Манява), а також роль і місце у цьому процесі ісихазму – подвижницької течії світового православ'я. Розкрито особливості кінівійної та усамітнено-пустельницької форм соціальної організації скитських ченців.

Ключові слова: Великий Скит (Манява), Іов і Феодосій Скитські, ісихазм, аскетична традиція, кінівія, пустельництво.

З часу виникнення християнського чернецтва в Єгипті, Палестині й Сирії в III–V ст., як реакції на глобальні кризові явища пізньоантичного суспільства, воно оформилось у два основні напрями – анахоретство* і кінівітство**. Їх засновниками вважають, відповідно, св. Антонія Великого (250–356) і св. Пахомія Великого (292–346).

Зародившись у Єгипті, Палестині, Синаї та Сирії, аскетична чернеча традиція у своїх двох основних формах розвивалася в історичному, етнокультурному й географічному вимірах. Подвижницький метод богопізнання на основі набутої духовної практики і містичного досвіду одержав теоретичне обґрунтування в працях ряду знаменитих синайських подвижників, зокрема Іоанна Ліствичника (VII ст.), Ісихія Пресвітера (VIII ст.), Філофея Синайського (IX ст.) та інших¹.

Завоювання Єгипту, Палестини, Сирії в другій половині VII ст. арабами-мусульманами, а згодом сельджуками, гоніння християн спричинили переміщення центру монастирського руху до Візантії, зокрема на Афон. З IX ст. Свята Гора стала важливим осередком східного, православного чернецтва.

Як і на Сході, тут утвердилися дві основні форми монастирського подвижництва: пустельницька (анакоретська) і кінівітська (лаврська), які представляли монахи Петро Афонський і Євфимій Фессалонікійський. Згідно з хрисовулом (грамотою) імператора Василя I з 885 р., Афон був призначений для проживання тільки аскетів і заборонений для перебування пастухів та інших мирян, які нелегально поселялися в “Саду Богородиці”².

Засновником спільнотного життя монахів на Афоні став сповідник і друг імператора Никифора Фоки преподобний Афанасій Афонський, який заклав у 963 р. фундамент знаменитого монастиря Велика Лавра. Відлюдне пустельництво реорганізовувалось у чернечі братії, лаври, на зразок кінівітських монастирів св. Пахомія, де важлива роль відводилась, поруч з усамітненням, рукоділлю монахів і їх спільному проживанню. Ініціатива Афанасія викликала обурення і спротив святогірських старців, які виступали за збереження на Святій Горі пустельницької аскези в її найсуворішій формі, повного відходу людини від світу, усамітнення і мовчання. Опозицію Афанасію очолив відомий афонський пустельник Павло Ксиропотамський.

* Анахорет у перекладі з грецької означає “пустельник”, “відлюдник”, тобто людина, яка віддалилась, відійшла, покинула світ людей.

** Кінівія у перекладі з грецької – спільне життя, гуртожиток.

Візантійський імператор Іоанн Цимисій підтримав права великих кіновітських монастирів відповідно до поглядів Афанасія, який залучив до Великої Лаври багатьох монахів, що раніше жили усамітно в окремих келіях.

Розпочата Афанасієм реформа знайшла своє продовження в X ст. у будівництві ряду великих монастирів – Ватопедського, Іверського, Ксенофонтного, Філофеевого, Дохіарового та інших. В XI ст. на Афоні утвердився спільнотний спосіб чернечого життя. Кількість монастирів швидко зростала й сягала 180. Більшість із них були невеликими скитами або просто келіями, а не монастирями в сучасному розумінні. Самі терміни “келії” і “скит” походять від назв пустельних місцевостей у Єгипті, де були перші поселення монахів.

У скити, поширені на Афоні, об’єднувалися групи монахів, які жили в келіях. Скити поділялись на осібножительні (ідеоритмічні) та ті, де проживали кілька ченців. Керівництво скиту здійснювалось дикеєм пожиттєво в кіновітстві, або ж його обирали старці в ідеоритмі щорічно 8 травня. Монахи осібножительних скитів жили окремо, кожен вів своє господарство, сам дбав про їжу й одяг. Спільними були богослужіння та кладовище. Ідеоритмічних монастирів, хоч і поширених на Афоні, було менше, ніж спільнотних. У келіях, побудованих на зразок дерев’яних хат з храмом, монахи жили групами по 3–6 чоловік. Як правило, вони займалися сільським господарством або ж ремеслом, з чого й жили.

Найсуровішою формою чернечої аскези були пустині, аскетерії, що знаходились далеко від людських поселень у важкодоступній місцевості біля гори Афон. Здавня відомими пустинями були: Керасія, Агіос-Васіліос, Мікра-Агіо-Анна, Катунакія, Карулія. За традицією аскети жили в невеликих викутих у скелях печерах, хижках чи гірських ущелинах, відділених одне від одної крутими скелями і глибокими прірвами. До них можна було добратись лише вузькими стежками чи ланцюговими містками. До деяких печер аскетів доступу не було. Пустельники, які в них жили, день і ніч перебували в молитві до Бога. Скити, келії, каліви та пустині підпорядковувались великим кіновітським монастирям.

Система управління на Афоні ґрунтувалась на статутах 971–972 рр., 1046 р., 1394 р.; за ними найвища влада належала Священному зібранню, до якого входили настоятелі всіх монастирів. Адміністративну владу здійснював Священний Кінот, який складався з представників від монастирів. Він знаходився в поселенні Карея, що відігравало роль адміністративного центру півострова.

За першим статутом під назвою “Трагос” (Козел), оскільки написаний на шкірі козла, головою всього Афона була Священна Епістасія (виконавча влада) в складі 4 членів; очолював її прот (перший, головуючий), повноваження якого не були чітко виписані. Обрання прота відбувалось на зібранні настоятелів монастирів³.

У XII ст. заснування монастирів було обмежене, зате поширеним стало будівництво в обителях нових окремих келій. Хрисовулом імператора Олексія I від 1089 р. заборонялось перебування на Святій Горі будь-якої істоти жіночої статі.

Афонські монастирі часто потерпали від нападів сарацинів і каталонських піратів, у результаті яких багато було знищено або пограбовано, а монахів побито.

В XI–XII ст. на Святій Горі поселялися, поруч із греками, монахи інших національностей – серби, грузини (івери), русини. Очевидно, в числі перших на Афон з Київської Русі прибув преподобний Антоній, який, за Афонським патериком, був на Святій Горі в 1008–1011 рр. і в 1017–1027 рр.⁴. Згодом він став засновником чернецтва на Русі.

Києво-Печерський патерик і “Житіє преподобного Феодосія Печерського”, написані літописцем Нестором наприкінці XI ст., свідчать про те, що на Русі в XI–XIII ст.

були відомі дві основні форми чернецтва. Одну з них, печерно-пустельницьку, яку російський дослідник Я. Щапов характеризував як єгипетсько-сирійську, започатковано на Русі Антонієм; другу, палестино-константинопольську (спільнотну), заклав преподобний Феодосій⁵. У Києво-Печерському монастирі, як і на Русі загалом, вони співіснували. Ці два потоки духовного життя, доповнюючи один одного впродовж віків, визначали основні форми й онтологічну сутність чернечої традиції в Україні.

Відомості про перші монастирі на Русі, зокрема в Києві, дійшли до нас із 1037 р. в період князювання Ярослава Володимировича, коли “чорноризци почаша множитися и монастирове починаху бити”⁶. У “Повісті временних літ” ідеться про те, що князь Ярослав Володимирович заклав два монастирі – святого Георгія (чоловічий) і святої Орини (жіночий). За прикладом візантійських імператорів київський князь заснував монастирі на честь святих покровителів, тим самим на Русі було започатковано традицію будівництва княжих монастирів. Юридично княжі монастирі залежали виключно від князя, вони повністю ним забезпечувались і практично були ктиторськими*. У Києві та його околицях княжі династії мали свої родові чернечі обителі, що передавалися з покоління в покоління. Очевидно, вони були невеликі й не потребували значної кількості монахів. З часом ктиторство поширилось на бояр, вельмож, церковних ієрархів.

На відміну від ктиторських монастирів, пустельницькі обителі закладали монахи-анакхорети. У класичному варіанті це проявилось під час заснування Печерського монастиря, який уперше згадується в літописі за 1051 р. Монастир виник не завдяки князям чи багатим ктиторам, а в результаті подвижництва монахів-печерників.

У повісті “Чого ради прозавався Печерський монастир”, а також у “Житті Феодосія” монах Нестор повідомляє про те, що преподобний Антоній після повернення з Афона довго скитався по монастирях. За однією з легендарних версій, Антоній деякий час жив у печерному монастирі біля с. Лядова, що на Дністрі⁷.

Згодом преподобний Антоній поселився біля княжого села Берестово в печері, викопаній монахом Іларіоном, майбутнім київським митрополитом, перебував день і ніч у праці й молитві. За значенням для Київської Русі Нестор порівнює Антонія Печерського з Антонієм Великим (Єгипетським), у пам’ять про якого одержав чернече ім’я. До печери Антонія сходились послідовники, які прагнули наслідувати його. З печерництва почав свій чернечий подвиг і преподобний Феодосій та інші сподвижники Антонія. Так виник підземний монастир з печерною церквою і 12 ченцями, постриженими Антонієм.

Зростання чисельності монахів привело до побудови наземного монастиря. На першого ігумена Антоній спочатку благословив монаха Варлаама, а згодом Феодосія; сам поселився в окремій печері під новим монастирем, з якої не виходив до кінця свого життя.

Позитивним для подальшого розвитку Печерського монастиря було те, що монахи не залежали від князів і мали змогу самостійно організовувати внутрішнє чернече життя. На перших порах монастир керувався усними настановами Антонія, а під час богослужінь дотримувались Типікону Великої церкви Св. Софії у Константинополі. З переходом наземного Печерського монастиря на кіновітську систему організації чернечого життя постала проблема його статуту, який, як правило, складався з двох частин: богослужбової (Типік) і дисциплінарної, де викладалися правила життя монахів.

На той час були відомі три основні статuti для спільнотних монастирів: Єрусалимський, складений Савою Освяченим (VI ст.), поширений на Сході; Студитський Теодора (Феодора) Студита (IX ст.), якого дотримувались у Константинопольському

* Ктитор з грецької – будівничий, засновник (“строїтель”) монастиря чи церкви. В Україні з часом термін утратив своє первісне значення і був перенесений на церковного старосту – титаря.

патріархаті; Афонський – статут Афанасія Афонського (X ст.). Усі вони були складені на основі статутів Пахомія Єгипетського і Василя Великого.

Будучи ігуменом Печерського монастиря, Феодосій запровадив Студитський статут, переписаний зі списку монаха Студитського монастиря Михаїла, який прибув до Києва з Константинополя з митрополитом Григорієм біля 1065 р., згодом доповнений списком монаха Печерського монастиря Єфрема. Літописець Нестор у зв'язку з цим зазначав: “І постановив (Феодосій. – М. К.) у своєму монастирі, як сповняти монастирську службу і як класти поклони, і читати, і стояти в церкві, і всі церковні правила, і як сидіти під час трапези і що їсти в які дні, все по уставу”⁸. З Печерського монастиря Студитський статут поширився по інших монастирях України, хоча не завжди його в повному обсязі дотримувались. Із запровадженням статуту для ченців установлювалися суворі правила поведінки. Ігумен Феодосій особисто стежив за дотриманням статутних норм спільнотного монашого життя. Оскільки кожен чернець мав свою келію, то ходити до чужих вважалося гріхом. Заборонялись розмови монахів після вечірньої молитви. Кожен був зобов'язаний молитись у своїй келії.

Особливо вимогливим був Феодосій у дотриманні трапезного чину, який мав здійснюватись у визначений час і тільки в трапезній. Тримати їжу в келіях суворо заборонялось. Якщо Феодосій знаходив у келіях своїх учнів продукти, зайвий одяг чи інші речі, то “кидав у піч як диявольське і гріховне”⁹.

За монастирським статутом монахам заборонялося їсти м'ясо протягом року. Лише в скоромні дні вживали рибу й сир. У суботу й неділю їли варену кашу з гороху або сочевиці. Іноді на обід подавали варену пшеницю, змащену медом. Продукти купляли в місті за гроші, виручені від продажу виробів монашого рукоділля¹⁰.

У Печерському монастирі за Феодосія праця була обов'язковою для всіх, зокрема й для ігумена, оскільки виступала основним джерелом матеріального утримання монахів. Давні монастирські статuti зобов'язували ченців жити з праці своїх рук і дарунків від мирян не брати. На цьому наголошувалося у статутах Василя Великого та Феодора Студита. Останній навчав усякий надлишок віддавати бідним. Ідеологи чернечої аскези мали на меті цілковитий відхід від світу й не допускали навіть часткову залежність від нього. Прихильники пустельництва, найсуворішої форми подвижництва, дотримувались таких вимог, однак кіновійним монастирям з великою кількістю ченців, у тому числі хворих, калік, старих, утриматися власними силами було важко. Митрополит Іларіон (І. Огієнко) писав: “Перші монахи міцно держалися свого приречення (обіту) “нестягання” (безкорисности), але світ помалу стукався у монастирі і давав про себе знати. І вже в Греції на X вік зовсім защепився звичай брати приноси від світських осіб і цих приносів з часом ставало все більше та більше... Монастирі стали приймати дарунки від світу – і це був початок зміни старої монашої ідеології... і в Україну ця ідеологія монашої безкорисливості чистою не прийшла. Ігумен Печерського монастиря в Києві Феодосій, учень преп. Феодора Студита, уже спокійно брав приноси від людей. Феодосій багато роздавав принесеного бідним, поставив шпиталю, відвідував з їжею в'язниці і т. ін. І народилося велике протиріччя в монастирській ідеології: монахи втікали від світу, щоб жити працею рук своїх, а цей світ сам уперся в монастирі і приніс їм зовсім світське – став давати їм матеріальні приношення, які зробили працю монаха непотрібною. За малими приношеннями пішли більші, а потому стали дарувати монастирям і земельні маєтки, які сильно стали монастирям на дорозі до Бога”¹¹.

Два різні підходи до розуміння чернечого аскетичного ідеалу у вигляді суворого усамітненого подвижництва й спільнотного, більш поміркованого кіновійного монастирського устрою існували в Україні до XVIII ст.

Слава Печерського монастиря привертала увагу представників усіх прошарків суспільства. З пожертвами для обителі йшли князі, бояри, купці, воїни та прості миряни, які дарували гроші, будинки, землю і навіть села. Іпатіївський літопис за 1158 р. повідомляв про те, що князь Ярополк Ізяславович подарував Печерському монастиреві ряд сіл. Його дочка зробила пожертву у вигляді п'яти сіл з челяддю. Печерський монастир значно розбагатів, вів велику харитативну й культурно-освітню діяльність.

Загалом джерела монастирських доходів були різними, але основними залишались добровільні пожертви вірних. Для відомих у народі монастирів значною статтею доходів були пожертви за посмертний молитовний спомин душі або ж за поховання на території обителі. В Києво-Печерському патерику йдеться про обіцянку преподобних Антонія і Феодосія, що кожен монах чи мирянин, похований у монастирі, буде помилуваний і спасе свою душу¹². Згодом у народі склалось повір'я про те, що кожен, хто буде похований у монастирі, врятується. Значного поширення набули записи в монастирській пом'яники, синодики – окремі книги, куди вносили імена всіх, хто робив пожертву монастирю за поминання душі.

Закладені Феодосієм статутні норми спільнотного устрою Печерського монастиря після його смерті протримались недовго. Дослідники відзначають відхід Печерської обителі від суворих кіновійних засад Студитського статуту.

З поширенням християнства монастирі виникали в різних регіонах Русі, зокрема в Галичі. Якщо в Києві в княжий період існувало 22 монастирі, то в столиці Галицько-Волинської Русі, за літописними й археологічними даними, їх було біля 10.

У відомих літописних джерелах нема інформації про те, які типи монашества були поширеними в Галицькій Русі. Очевидно, у XII–XIII ст. переважали невеликі обителі, засновані на келіотській системі, з незначною кількістю подвижників. Найпоширенішою формою монашої аскези на початковому етапі її розвитку було анахоретство, пустельництво. Це засвідчено загальним досвідом раннього християнського чернецтва. Виняток становили окремі княжі (ктиторські) монастирі, засновані в Галичі та його околицях, які дотримувалися спільнотної статутної регламентації внутрішнього монастирського життя. Загалом ця проблема потребує окремого спеціального вивчення на основі археологічних досліджень і літописних джерел.

Суперечливими даними володіє сучасна наука стосовно чисельності, типологічних моделей і архітектурно-конструктивних особливостей такого самобутнього явища, як печерне подвижництво Верхнього та Середнього Подністров'я. При цьому слід зазначити, що печерні пам'ятки Подністров'я, Криму й Києва слід розрізняти за специфікою ґрунтових і скельних будівель та ландшафтно-геологічними особливостями.

Дослідження скельно-печерних пам'яток Подністров'я почалося в середині XIX ст. і з великими перервами триває до наших днів. Із загального числа праць середини XIX – початку XX ст. варто виокремити роботи І. Вагилевича, Я. Головацького, А. Кіркора, Г. Оссовського, В. Деметрикевича, А. Грушецького, В. Антоновича, Б. Януша (В. Карповича), Я. Пастернака.

Про чернечі печерні пам'ятки Верхнього та Середнього Подністров'я доповідав Я. Головацький на Першому археологічному з'їзді в Москві (1869). Детальніше він зупинився на печерних комплексах у Розгірчому, Бубнищі. Про печерний монастир у с. Рукомиш Я. Головацький писав: “Тут згадаю про печеру святого Онуфрія біля колишнього монастиря у с. Рукомиш, поблизу Бучача Чортківського повіту. В одній з таких печер влаштовані житлові келії та невелика церква”¹³.

Найбільш масштабними були дослідження Г. Оссовського, який у 80–90-х рр. XIX ст. зумів обстежити близько 80 печерних пам'яток Подністров'я¹⁴. Значний вклад у ви-

вчення лівобережжя Дністра зробив київський дослідник В. Антонович. Він обстежив 30 пам'яток, значна частина яких виявилася печерними обителями з багатими петрогліфічними комплексами язичницького та християнського періодів. Особливу увагу вченого привернули печерні монастирі біля сіл Нагоряни, Лядова і Буша. Про останній з них В. Антонович писав: “Про монастир цей ми знаходимо свідчення у двох литовсько-руських літописах. Літописи ці розповідають історію завоювання Подолії князями Коріятовичами у другій половині XIV століття... З цього уривка видно, що монастир у Бакоті існував раніше приходу Коріятовичів; він виник, очевидно, в той час, коли Бакота була адміністративним і вічовим центром тієї частини Подолії, якою керували Галицькі князі”¹⁵.

Скупульозним дослідником печерних утворень Подністров'я був В. Деметрикевич. Із обстежених ним 10 пам'яток 7 виявилися так званіми “печерами і гротами монахів”. “Гроти в 7 місцевостях, – писав він, – тобто в Розгірчу, Страдчу, Монастирку Більчанським, Сільцю, Спасі, Межигірцях і Крехові були викуті руськими ченцями, або щонайменше штучно перебудовані”¹⁶. В. Деметрикевич порівнював їх з відповідними пам'ятками Криму та слідом за російськими вченими кінця XIX ст. М. Кондаковим та І. Толстим вважав, що вони походять з XI–XII ст.

На увагу заслуговують дослідження Б. Януша (В. Карповича), який у праці “Доісторичні старожитності Східної Галичини”, написаній польською мовою, подав опис ряду печерних пам'яток. В окремій розвідці, присвяченій монастирському печерному комплексу біля с. Розгірче, віднесеному ним до княжого періоду, В. Карпович повідомляв про 45 печерних пам'яток у Галичині, з яких 22 ідентифікував як монастирі¹⁷. Княжим періодом датував також печерний монастир біля с. Страдч відомий український археолог Я. Пастернак у своїй “Археології України”.

Наприкінці XX – на початку XXI ст. дослідження печерно-пустельницьких пам'яток Подністров'я набуло нової динаміки. До їх вивчення долучились Л. Мацкевий, Б. Рідуш, М. Рожко, І. Винокур, В. Артюх, П. Нечитайло та інші. Виявлення та обстеження кількох десятків нових печерних комплексів Подністров'я значно розширило дослідницьку базу проблеми. Наявні в цілому ряді печерних об'єктів (Стінка, Непоротове, Стіна, Жванець, Нагоряни, Оксанівка) наскельні петрогліфи християнського змісту дали змогу дослідникам “припустити порівняно ранню появу печерної церковної архітектури на Дністрі”, а компаративний аналіз із аналогічними християнськими петрогліфічними комплексами Румунії та Болгарії уможливив датувати їх VIII–IX ст. Торкаючись проблеми кількісної характеристики підземних чернечих пам'яток, дослідник П. Нечитайло зазначив, що “їх кількість у регіоні Подністров'я сягає 100 об'єктів”¹⁸.

Проведені вченими Інституту історії, етнології і археології Карпат польові дослідження впродовж 2008–2016 рр. дали змогу локалізувати десятки не відомих раніше чернечих печер, гротів (Далишево, Кунисівці, Ісаків, Петрів, Нижнів, Одаїв, Кутище, Делева, Сілець, Підпечари, Сокіл, Межигірці, Томашівці), наземних середньовічних монастирів правобережжя Дністра та його приток.

Останніми роками триває нагромадження петрогліфічного матеріалу, який засвідчує наявність культової скельно-печерної традиції в Подністров'ї ще в дохристиянські часи і ранню появу на тих же пам'ятках християнських чернечих печер і гротів.

Загалом, на сьогодні, незважаючи на всі зусилля дослідників останніх десятиліть, феномен чернечого печерного подвижництва Подністров'я залишається маловивченим. Відсутня його узагальнююча кількісна і якісна характеристики, методологічна концепція. Досі не з'ясовано проблеми методики датування пам'яток, їх типології, не визначено роль і місце в духовно-аскетичній практиці чернецтва України, Центральної та

Південно-Східної Європи. Лише комплексне інтердисциплінарне вивчення пам'яток регіону покликане дати обґрунтоване наукове пояснення цього самотнього явища.

Складність оцінки феномена печерного чернецтва в Україні загалом і в Подністров'ї зокрема полягає в тому, що він не цілковито відповідний печерним аскетеріям Сходу чи Середземномор'я, де вони не виступають специфічним різновидом духовного пошуку. В умовах теплового й сухого клімату Єгипту, Палестини, Сирії, Синаю, а також Афона печери були скоріше затишними оселями, що захищали від пекучого сонця і вітру. Самобутнього світоглядно-аскетичного вигляду печерне подвижництво набуло в суворих природно-кліматичних умовах України. Цей висновок знайшов своє обґрунтування в працях відомих дослідників історії церкви в Україні – І. Огієнка, А. Карташова, Є. Кабанця, Т. Бобровського та інших.

Український історик, церковний і громадський діяч І. Огієнко (митрополит Іларіон) у своїй праці “Українське монашество” писав: “Печерництво, як форма подвигу, було рано занесене до нас в Україну. Але в Україні, через брак гір, печерництво було підземне, а не надземне, як у Греції. Грецькі печери були природні, гірські, мали світло й повітря, до того ж були сухі; українські ж печери були підземні, викопані в землі, а тому темні, вогкі й без повітря. Ось тому печерництво, що в греків властиво не було подвижництвом, у нас стало високим подвигом”¹⁹.

Подібну думку висловив сучасний дослідник історії печерного затворництва на Русі Є. Кабанець у своїй статті “Походження печерного затворництва на Русі в історико-географічному вимірі”. Посилаючись на працю російського вченого А. Карташова “Очерки по истории Русской церкви” (М., 1991), Є. Кабанець доходить висновку про те, що східне чи середземноморське печерництво не могло слугувати на Русі тривким зразком для наслідування; особливим різновидом подвижництва, випробовування і духовного пошуку воно стало лише в нас, на вітчизняному есхатологічному ґрунті, завдяки суворим кліматичним умовам і тій поставі, яку надав йому преподобний Антоній. Сучасний київський археолог Т. Бобровський вбачає в самітницьких печерних обителях на Русі домінуючу форму духовного пошуку й монастирської організації.

Таким чином, середньовічна практика усамітненої печерної аскези, що зародилася в Києві, Подністров'ї та в інших регіонах України, незважаючи на деякі місцеві архітектурно-будівельні особливості її вияву, виступає самотнім явищем, на ґрунті якого формувалась вітчизняна світоглядно-ментальна пустельницько-анахоретська традиція монашого життя.

Започатковані в княжий період печерно-анахоретська й кіновійна форми монастирництва на Русі, в XIV–XVII ст. продовжували співіснувати. Попри те, загальний вектор розвитку чернецтва в Україні був пов'язаний зі зростаючими тенденціями переходу одноосібного чи колективного анахоретства (келіоти) до статутного кіновійного способу життя.

На відміну від попереднього періоду, коли монастирі засновувались, в основному, в містах або в їх околицях, тепер вони виникали біля віддалених сіл, у безлюдних лісистих узгір'ях, на берегах рік і важкодоступних гірських схилах.

Житійна література та усна традиція переповнені архетипними свідченнями про монахів-анахоретів, що поселялись у безлюдній місцевості й жили у викутих у скелі чи викопаних у ґрунті печерах, до яких згодом приєднувались їх послідовники й з келіотських общин; на відповідному етапі розвитку виникали спільнотні монастирі. За таким зразком засновувались або відновлювались Лаврівська, Крехівська, Унівська, Краснопушчанська, Почаївська та інші обителі.

Однак далеко не всі відлюдні одноосібні чи колективні анахоретські обителі переростали в спільнотні монастирі. Суворі умови історичної дійсності, пов'язані з частими війнами, набігами татар, епідеміями чуми та іншими обставинами, спричиняли до того,

що багато келіотських і одноосібних чернечих осель існували впродовж тільки одного, двох чи трьох поколінь. Найчастіше про них не залишилося жодних документальних свідчень, крім усної традиції або ж мікротопонімії у вигляді назв місцевостей – Монастир, Монастирище, Монастирок, Церквище, Черче (від чернець) та інші.

Виявом нового рівня розуміння аскетичного ідеалу була поява в післямонгольський період в Україні скитів і пустиней. Стосовно самої термінології на означення типології монастирів, рівня соціальної організації монахів, то у вітчизняній науковій літературі вона ще не знайшла свого повноцінного усталеного визначення. Загалом під терміном “скит” в Україні розуміли невелику келіотську чернечу общину, яка дотримувалася суворих аскетичних правил і перебувала в підпорядкуванні спільнотної обителі, що виникла на відповідному етапі розвитку келіотської общини. Очевидно, одним з перших документально засвідчених скитських монастирів була Матронинська Троїцька печерна обитель, заснована ще в литовський період у Холодному Яру біля м. Черкаси²⁰.

Термін “пустинь” використовувався на означення природно-географічного розташування монастиря, який знаходився далеко від населених пунктів, у безлюдній місцевості. В XIV ст. біля Путивля виникла відома згодом Мовчанівська Сафронівська Печерська пустинь. Цілий ряд скитських монастирів їх засновники називали пустинями, зокрема Ніл Сорський, Іов Княгиницький. Відмінність спільнотного монастиря від пустині полягала в тому, що в першому випадку чернецтво очолював ігумен, а в другому – чорний монах, старець або так званий стрітель. Скити й пустині в багатьох випадках спричинились до появи нових сіл і міст.

Київський митрополит Фотій у своїй грамоті за 1418 р., посилаючись на Василя Великого, Антонія Єгипетського, Григорія Синаїта та Іоана Ліствичника, подав класифікацію монаших чинів, першим з яких назвав спільнотний, другим – пустельницький з двома або трьома монахами, третім – осібножительний. Усі три чини, на його погляд, мали рівноцінне значення. Однак при заснуванні нових монастирів поширена була скитська форма подвижництва, що за митрополитом Фотієм відповідала середньому, або “царському” чину.

Характеристику монаших чинів XIV–XVII ст. доповнює вчитель Паїсія Величковського Василь Поляномерульський, який у своєму передньому слові до праць відомих аскетів Григорія Синаїта, Філофея Синайського, Ісихія Пресвітера, Ніла Сорського виділяє три типи монастирництва: 1) спільнотний; 2) царський, або середній (два або три монахи живуть на основі спільного майна, трапези, одягу, рукоділля); 3) одноосібне пустельництво (досконалих і святих подвижників)²¹.

Поширення середнього типу чернечого подвижництва у вигляді скитництва мало під собою певну соціально-етичну основу, пов’язану з тогочасним розумінням аскетичного ідеалу, який не тільки обмежувався спільнотним чернечим життям, послухом і загальним благочестям, але й несприйняттям так званого “обмирщення” монастирів, значна частина яких стала на шлях нагромадження багатств, придбання сіл, кріпаків і їх експлуатації.

Запровадження скитських статутів було спрямоване на моральне очищення чернецтва, відродження його первісних ідеалів. У період Київського митрополита Григорія Цамблака (1415–1419) в Україні бере свій початок Скитський статут під назвою “Предание по уставу”, поширений у кількох списках. У 1596 р. він був використаний під час видання Слідуваного Псалтиря в Острозі.

Скитський статут мав важливе значення для розвитку монастирництва в Україні, Росії, Білорусії. Один зі списків цього статуту був зроблений видатним російським релігійним діячем, преподобним Нілом Сорським. “Предание” було покладене в основу

організації заснованого ним скиту. Устав справив значний вплив на його світогляд і творчість.

Скитський статут і Слідуваний Псалтир, випрацювані в Україні, лягли в основу поволзьких, сибірських, соловецьких і старообрядних скитів, вплинули на загальну культуру богослужбового чину Московського царства²².

Скитський статут був розрахований на здійснення богослужінь за відсутності священика і містив детально розроблені літургійні правила. Друга частина статуту мала дисциплінарний характер.

Як уже зазначалось, важливою складовою українського аскетичного ідеалу була убогість, відмова від нагромадження набутих неправдою багатств, привласнення чужого майна, експлуатації людини. Практиці несправедливо нажитого багатства протиставлялась євангельська заповідь любові до ближнього. Бідність виступала соціально-етичним принципом, онтологічною засадою буття людини загалом, на основі якої виводилась любов і правда. Засуджувались власність і багатство не загалом, а те, що було набуто насильством, неправдою, експлуатацією, які своєю чергою ведуть до ненависті й ворожнечі. Нажите монастирем майно аскетична традиція за євангельською настановою адресувала бідним. Ігумен Печерського монастиря Феодосій принесені дари віддавав злиденним або ж витрачав на харитативні цілі. Благочинна діяльність монастиря виступала однією з найважливіших його функцій.

Імператив морального очищення церкви й суспільства, апологія християнського благочестя і бідності, проповідування рівності всіх перед Богом (хто від Бога родиться, той і шляхтич), захист упослідженої людини й осуд несправедливо нажитого багатства, зажерливості світських вельмож і церковних ієрархів лягли в основу творчості Івана Вишенського. Особливо різкій критиці були піддані ним «владики, архімандрити й ігумени, котрі монастирі привели в запусітіння і починили собі із святих місць фільварки, а самі зі слугами та приятелями у них перебувають тільки тілесно і по-скотському; на святих місцях лежачи, гроші збирають, із тих прибутків, що подані для Христових богомольців»²³.

Складовою теми нестяжання і матеріальних основ функціонування обителі була праця, рукоділля монахів. Жити праведним трудом ченців зобов'язував монастирський статут. Проте господарські принципи існування скиту й спільнотної обителі відрізнялись тим, що в кіновійних монастирях більше практикувались польові сільськогосподарські роботи, в той час як у скитах переважно займались дрібним ремеслом, рукоділлям. Для аскетичного споглядального, скитсько-пустельницького світобачення нагромадження багатств і власності було принципово неприйнятним.

Іншим важливим джерелом існування скиту була пожертва світських і церковних осіб, яка обмежувалася виключно необхідним для проживання. Все зайве або не приймали, або віддавали бідним. У зв'язку з цим міра виступала світоглядним принципом оскільки вважалось, що добро перетворюється у зло через відсутність почуття міри.

У сучасній науковій літературі побутує думка про те, що скитська форма чернечого життя виникла на Русі в XIV ст. на ґрунті ісихазму. Сучасна російська дослідниця історії руської церкви Е. Белякова у зв'язку з цим зазначає: «Поширення скитів як форми монастирської організації пов'язано з відродженням традиції єгипетського чернецтва. До певної міри ця форма протистояла спільнотним монастирям і більше відповідала практиці ранніх ісихастів. Історія слов'янського монастирництва не знає скитів до початку XIV ст. Їх поява пов'язана з тим способом чернечого ««ділання», яке поширювали ісихасти»²⁴.

Сам термін “ісихазм” (від грецького слова “ісихія” – “спокій”, “мовчання”, “уса-мітнення”) вживається на означення релігійно-містичної течії православ’я у вигляді од-ноосібного споглядального пустельництва з дотриманням суворих умов життя і праці. Це релігійне вчення, узаконене низкою константинопольських церковних соборів XIV ст., займало важливе місце в історичному розвитку східного християнства. У су-часній науковій літературі, що нараховує сотні праць, розглядаються богословські аспекти вчення, його роль і місце у східному християнстві й ставлення до західного, ставлення до візантійського “гуманізму”, літератури і мистецтва XIV–XV ст. Потребують вивчення проблеми, пов’язані з історичними обставинами проникнення ісихазму на Русь, а також визначення його ролі в духовно-інтелектуальних пошуках українсько-го чернецтва XIV–XVIII ст.

Первісний зміст цього терміна відображав споглядальну, пустельницьку форму життя ченців Єгипту, Палестини і Малої Азії наприкінці III – на початку IV ст. Вона відрізнялась від гуртожитської організації монахів, заснованої Пахомієм Великим. Духовна практика ісихастів, ґрунтуючись на християнській есхатології, відзначалася внутрішньою постійною молитвою і “розумним діланням” (розвопличенням), прагнен-ням до особистого благочестя і святості, які розглядалися як початок оновлення інших людей і всього світу. Філософсько-релігійне тлумачення пустельництва ґрунтувалось на ідеї протиставлення духу і матерії, розвопличення. Один з виразників цієї містичної течії Єваґрій (IV ст.), учень Орігена, вважав, що метою духовного життя є відновлення первісного споглядання Божої сутності шляхом постійної молитви і “розумного ділання”.

Осуд Церквою Орігена й Єваґрія в 553 р. з їх ідеями неоплатонізму (розвопличення) звільнив ісихазм від “оріґенізму”. Термін “розумне ділання” тепер трактувався не як розвопличення, а як долучення до “вопличеного Слова” шляхом “Ісусової молитви”²⁵.

У науковій літературі термін “ісихазм” також часто ототожнюється з медита-тивним психосоматичним методом творення постійної мислено-сердечної Ісусової молитви (“Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене”), яка мала відбуватися в ритмі, узгодженому з ритмами дихання та серцебиття молільника. Постійна молитва була однією з основних рис споглядального звернення до Ісуса Христа, чие ім’я, на думку Іоана Ліствичника, мало “приліпитися” до дихання. На відміну від платонів-ського спіритуалізму Єваґрія, який заперечував тілесно-матеріальну сторону життя людини, психосоматичний метод ісихастів указував на їх позитивне ставлення до ті-лесного і матеріального. З кінця XIII ст. медитативна психосоматична практика по-ширилась у середовищі афонських монахів.

Американський дослідник І. Мейєндорф звернув увагу на те, що психосоматична практика постійної Ісусової молитви, узгодженої з ритмом дихання, використовувалася серед прихильників еретичного вчення богомилів, яких у Візантії називали меса-ліанами. У зв’язку з цим, критик ісихазму монах Варлаам Калабрійський називав іси-хастів месаліанами, “пуподушниками”, звинувачував їх в омфалопсихії.

Критик ісихазму Никифор Григора закидав йому навіть язичницький політеїзм, оскільки поширення Божої сутності на окремі енергії вело, на його думку, до впро-вадження багатобожжя в християнську теологію. Академік Д. Ліхачов убачав зв’язок ісихазму з неоплатонізмом.

Виступ візантійського богослова XIV ст., афонського подвижника Григорія Пала-ми на захист ісихазму спричинився до концептуального оформлення етико-містичного вчення про можливість реального, а не тільки інтелектуального богоспілкування. Пала-мізм як система богословських понять сформувався в результаті полеміки Г. Палами з

прихильниками західного християнства, зокрема Варлаамом Калабрійським. Сам термін “паламізм” часто вживається як синонім ісихазму.

Визначальною рисою паламізму було поняття “Божественної енергії”, що виявляється через Божественне світло, яке пронизує і животворить весь земний світ. Енергія у вигляді “Божественного світла” виступала посередником між Божою сутністю і світом людей. “Бог, – писав Г. Палама, – пізнається не у Своїй надприродній сутності, а у Своєму боготворчому дарі, тобто у Своїй енергії, у благодаті усиновлення, ... у іпостасному баченому осяянні”²⁶. Ісихасти вважали, що людина спроможна сприймати Божественну енергію безпосередньо органами чуття і що введення себе в стан містичного споглядання шляхом безмовної постійної молитви та нерухомоті уможливило сприйняття Божественного (Фаворського) світла. Споглядальне пустельництво ісихастів ґрунтувалось на тому, що людина, яка дотримується Божих заповідей, може піднятися над матеріальним світом, досягти раю, обожнитись, не тільки душею, розумом, але й тілом завдяки Божій благодаті.

У наукових працях зустрічається також поняття “політичного ісихазму”, під яким розуміють політичну, соціальну й культурну програму, що проводилась як у межах імперії, так і в слов'янських країнах. Дослідники ісихазму І. Медведєв, Г. Прохоров, Д. Ліхачов звернули увагу на вплив ісихастського руху на політичне піднесення Московії XIV–XV ст. та на її мистецтво. Уже згаданий І. Мейсндорф зосередився на політичних аспектах ісихазму, зокрема на підтримці Візантією Москви, а не Великого князівства Литовського, у межах якого знаходилась Київська митрополича кафедра. У зв'язку з цим дослідник пише: “Очолювана литовською династією, територія сучасної Білорусії і України була в мовному і культурному сенсі незалежною від Золотої Орди “руською” державою, яка претендувала з більшими, здавалось би, підставами, ніж Москва, на очолення всієї Русі. Для досягнення цієї мети вона володіла і економічними, і військовими можливостями... Тому причини переваг, наданих Візантією Москві, нелегко встановити. Їх треба шукати і в щедрій матеріальній допомозі, що надсилалася з Москви в Константинополь, і в складній візантійській дипломатії на Сході, що включала відносини з турками, Золотою Ордою, Кавказом і Чорномор'ям, де важливу роль відігравала генуезька торгівля. У будь-якому разі послідовно промосковською візантійська політика була тоді, коли в Константинополі головувала партія ісихастів і Контакузина, порушувалась ця політика партією Палеологів. Таким чином, Контакузину і його оточенню Москва певною мірою зобов'язана тим, що вона стала “Третім Римом”. Деякі руські книжники це розуміли і склали пов'язану з іменем патріарха Філофея легенду про “білий клубок”²⁷.

Отже, ісихазм, як споглядальна індивідуально-пустельницька форма чернечого життя, виник ще в Єгипті, Палестині та Малій Азії. Як богословська течія, аскетична практика і психосоматичний метод творення постійної Ісусової молитви здавна широко відомий. Ісихастський досвід був узагальнений у працях Іоана Ліствичника (VII ст.), Ісихія (VIII ст.) та інших. Нового етапу свого розвитку ісихазм набув у XIII–XIV ст. у середовищі візантійських монахів, що відображено, зокрема, в працях Г. Палами. Вітчизняні й зарубіжні дослідники відзначають, що ісихазм, як споглядально-аскетичне вчення, почав проникати на Русь у середині XIV ст. Однак він не набув тут окремого релігійно-філософського значення, не розроблявся як учення, а проявився скоріше в широкому застосуванні практики постійної Ісусової молитви.

Ісихазм, у розумінні паламізму, в Україні не став глибинним релігійним явищем; він не простежується у вітчизняній літературі, мистецтві, а його вплив на місцеве релігійне середовище був поверховий і малопомітний. Лише у XVIII ст. видатний україн-

ський церковний діяч і богослов Паїсій Величковський у своїй праці “Про розумну або внутрішню молитву” визначив споглядання і діяння як шлях до духовної досконалості.

Поширення в Україні в XIV–XVII ст. близького до кіновії келійного скитництва, як форми монастирської організації, було пов’язане з відродженням традиції єгипетського чернецтва. Стосовно практики одноосібного пустельництва, печерництва (Київ, Подністров’я), то воно набуло значного поширення в Україні ще задовго до появи паламізму, що було показано вище. Вивчення джерел його походження і філософсько-богословського змісту є актуальним завданням історичної науки.

Ісихазм, як первинна ортодоксальна єгипетсько-палестино-сирійська традиція чернечого пустельництва, аскетичного усамітнення і відстороненого споглядання, був здавна відомий і широко практикований в Україні. Саме східна практика ранньохристиянського богопізнання виводила на біблійну традицію пустелі як особливе місце для служіння Богу пророків і святих, виступала надихаючим зразком і містично-світглядним мотиваційним ідеалом для наслідування. Вітчизняна агіографічна література переповнена порівняннями й зверненнями до аскетичного усамітненого досвіду видатних ранньохристиянських подвижників Сходу.

Відомий сучасний український дослідник сакрального мистецтва Дмитро Степовик у зв’язку з цим звернув увагу на особливості української аскетичної традиції. Він зазначає: “Ми не повинні забувати, що тиха мовчазна молитва – це й наша києво-руська, українська чернеча (і не тільки чернеча, але й світська) традиція, яка не в усьому ідентична грецькому ісихазму й паламізму. Українська традиція праведного життя в тиші, у самотній печері чи келії, виникла задовго до появи вчення Григорія Палами. Наша традиція виключала культ неприйняття чи й навіть ненависті грецьких ісихастів до західної християнської культурної традиції; виключала повне відсторонення від контактів зі світським життям і побутом; виключала психологію індивідуального спасіння шляхом відчуження від решти суспільства; виключала методи боротьби з пристрастями та спокусами шляхом пригнічення власного організму й навіть членопошкодження; виключала будь-які вияви фанатизму. Навпаки, український варіант ісихазму ґрунтувався на принципах наслідування Христа й апостолів, тобто на людинолюбстві, братолюбстві, на культурно-виховній, часто жертівній праці – як на рівні побуту в монастирі, так і на рівнях книгописання, книжної мініатюри, ікономалярства. Замкнене тихе життя в усамітненні або в гуртожитковому братерстві, постійна тиха й мовчазна (умоглядна) молитва, яку практикували ісихасти, у варіанті скито-манявських ченців, постійно єдналися з природним інтересом до скарбів власної і чужинецької християнської культури. Наші ісихасти-мовчальники вміли бути самітниками в печерах, але й уміли бути чудовими мандрівниками, і то не тільки на Афон. Допитливість їхня поширювалася, насамперед, на глибинне опанування і розуміння євангельських істин, Господніх притч, плекання безмежної любові до Господа Ісуса Христа, Пресвятої Трійці, Богородиці Марії”²⁸.

Торкаючись великоскитської чернечої традиції, дослідниця історії Великого Скиту С. Сенік першою звернула увагу на те, що вчення Г. Палами в скитській рукописній спадщині не простежується. “Немає ні слідів існування якихось фізичних вправ, щоб сприяти молитві Ісусу, – пише вона, – ні якихось посилянь на вчення, які взяли початок від Палами. Роботи, що роз’яснювали цей метод і вчення, судячи з усього, були досить рідкісні в Україні і їх безпосередній вплив неможливо виявити”²⁹.

Перебуваючи майже 15 років на Афоні, Іов Княгиницький досконало вивчив грецьку мову, ознайомився з працями святих отців Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Златоустого, Григорія Назіаніна, Іоана Ліствичника, а також Григорія

Палами, який свого часу був монахом монастиря Ватопед. Тут він познайомився з теорією і практикою паламізму. Однак концепція Г. Палами не знайшла відображення ні в “Житті Іова”, ні в його праці, присвяченій Кирилу Транквіліону Ставровецькому, де Іов торкався богословських аспектів православ’я.

Немає сумніву також і в тому, що Іов був добре володів практикою мислено-сердечної Ісусової молитви, яка мала узгоджуватися з ритмом дихання і серцебиття. Здобувши ґрунтовну богословську освіту в Острозькій академії, Княгиницький знав праці отців церкви, єгипетських і синайських ісихастів, які надавали молитві до Ісуса великого значення. Іов і Феодосій особисто широко практикували Ісусову молитву. У зв’язку з цим у “Житті Іова” Ігнатій з Любарова зазначав: “Сам же він (Іов. – М. К.) в усі дні свого життя постійно, повсякчас тримав її, уста його постійно рухалися”. Попри те, в ряді скитських рукописів XVII ст., як і в інших джерелах, не виявлено жодного опису ортодоксальних методів молитви із застосуванням психосоматичної практики. Традицію постійної Ісусової молитви, практикованої скитськими монахами, С. Сенік виводить від знаменитих єгипетських пустельників-ісихастів. “Вони, безсумнівно, були ознайомлені з ортодоксальним методом та з ученням Палами, – зазначає дослідниця, – але, можливо, цей метод був надто прихований, а вчення надто теоретичним, щоб набутися значного змісту в їхньому житті. Цей їхній особливий спосіб молитви... спрямований на наслідування якомога повнішою мірою ортодоксальних єгипетських ченців”³⁰.

Уподібнення вітчизняної аскетичної практики близькосхідній чернечій традиції ще більше проявилось у ставленні до феномена самоти в пустелі як необхідної умови духовного зростання і єднання з Богом. У богопізнавальній практиці раннього анахоретства саме пустеля виступала ідеальним відлюдним місцем для пізнання Бога. Основними вимогами отців – засновників близькосхідного пустельництва – Антонія, Пахомія, Сави Освяченого, Аммона та інших були самота, тиша, безлюдна місцевість, споглядання, посвята Богу. Обґрунтовуючи ідею самоти, учень Антонія Аммон писав: “Перш за все – самота; самота породжує аскезу і сльози; сльози породжують страх; страх породжує покору та дар передбачення; передбачення породжує любов; любов робить думку вільною від будь-якої хвороби, безпристрасною і тоді людина розуміє, що не далеко від Бога”³¹.

Богословське обґрунтування самоти в пустелі, як головної умови аскетичної практики, впливало з євангельської настанови – любові до Бога. “Тільки любов до Бога, – писав сирійський аскет Феодорит, – дозволила аскетам перейти межі людської природи. Запалені божественним вогнем, вони спокійно зносять наступи холоду і, вкриті небесною росою, витримують жар сонця. Божественна любов живить їх, зігріває, зодягає, дарує крила та вчить їх літати, готує до сходження на небо, дозволяє їм бачити, наскільки можливо, улюблену істоту... Отже, той, хто приймає любов Божу, нехтує всіма земними речами й попирає всі чуттєві задоволення, знецінює багатство, славу й людську хвалу, не робить жодної різниці між царською багрянницею та павутиною, зрівнює коштовні камені до камінців на морському узбережжі. Він не вважає добре здоров’я найкращим із благ, хворобу – нещастям, бідність – бідною, не вбачає щастя в багатстві чи насолодах... Він нехтує всіма речами, оскільки бачить лише свого єдиного Бога і нічого не ставить вище служіння Йому”³².

До ідеї чернечої аскези в пустелі, на самоті, як першої необхідної умови богопізнання в цілому ряді своїх творів звертався Іов Вишенський. Для обґрунтування власної думки він постійно покликався на праці Іоана Златоустого, Василя Великого, Григорія Богослова, Ісаака Сиріна, Іоана Ліствичника, Діонісія Ареопагіта, Семеона Нового Богослова, Григорія Синаїта та інших.

Свій твір “Писання, яке зветься “Видовище мислене” І. Вишенський повністю присвятив феномену пустельного подвижництва. На його думку, священник, духовний наставник, щоб рятувати душі й наставляти інших, перш за все сам зобов’язаний здійснити духовне подвижництво, очиститись від гріхів світу цього, стати новою людиною. Запорукою цього, вважав Вишенський, мав бути відхід від світу в пустелю, самота і піст. Покликаючись на Іоана Златоустого, він писав: “Священником, вождем і наставником багатьох не може бути такий, хто не досягне просвіти і звершення зі словесною мудрістю, щоб знати, як кого по-різному спасати. До просвіти, за Діонісієм Ареопагітом і за церковним, духовним, подвижним слідом, перший ступінь – очищення, а після очищення входять у просвіту, від просвіти – у звершення і кінечне верховне благослов’я; а початок очищення – чернецтво, відречення від світу, втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пісництвом, щоб позбутися старого чоловіка і втілитись у нового (після зцілення пристрастей) чоловіка, яким є Христос. Тому і сам Златоустий голод терпів і через те ішов геть від священства і від мирського мешкання в печеру, коли ще не був зцілений. А коли відчув безпристрасність, тоді знову повернувся до людей... Так само й Григорій Богослов відходить у Понт, Василій Великий – у пустелю, щоб зцілити пристрасті, не задовольняючись однією словесною хитромудрістю без гоєння єства”³³.

Ідея усамітненого пустельного життя пронизує і “Житіє Іова”. Ігнатій з Любарова дев’ять разів повертався до проблеми пустелі, яка в скитській традиції трансформувалася у поняття “пустині”. Цей термін він вживав на позначення саме пустелі як безлюдного місця. Разом з тим, поняття “пустинь” набуває ознак організаційного чернечого устрою у вигляді невеличкого скитика у відособленій пустельній місцевості з усамітненим житлом відлюдника або ж кількома келіями анахоретів.

Скитик у пустині був первинним ідеалом Іова. Свій подвижницький шлях він почав з усамітнення в пустині, до чого прагнув усе життя. Мав звичай часто відходити в пушу без їжі на день чи два, де “молився зі сльозами Господу Богові день і ніч”.

Усунувшись від керівництва монастирем, Іов, як і Антоній Печерський, залишився на самоті у своїй відлюдній келії на Скитику і відвідував церкву й обитель лише у святкові дні. “На схилі віку, – писав Ігнатій, – він знову пішов у гори у свій перший скит, де почав свій перший великий подвиг проходити, особливо в перші дні свої – тільки чуванням, плачем, зітханнями та постійною увагою”. Нахил до усамітнення виявляв і Феодосій. У своєму статуті для Скитика він зазначав, що сумує “за попереднім мовчазним, усамітненим скорботним життям, якого я зазнав на початку”.

Іов Княгиницький та Іов Вишенський неодноразово підкреслювали, що Скит знаходиться в Марковій пустині. Саме так підписав свого листа Княгиницький до Кирила Транквіліона, а Іов Вишенський своє звернення до Іова підписав: “Боголюбному братові моему в Христі, отцю Йову, який скитує у Скиті, в пустині Марковій”.

Акцентування ідеї пустині є цілком зрозумілим. В їх уявленні вона не зводилась до природного ландшафту, а виступала ієротонією – священним духовним простором, що знаходиться за межами профанного світу. До канонічної природної топографії пустині належали гора, камінь, печера, скеля, джерело, річка. Не випадково в Марковій пустині навколишні гори, камені й річки були сакралізовані. Духовний подвиг анахорета в життійному писанні монаха Ігнатія був можливий саме в пустині. Він неодноразово прирівнював Іова до біблійних пророків-пустельників: “Не менш і наш преподобний отець Іов у тиші мовчання, в пустині при потоці Батерсовім, як і Ілля при потоці Хоривстім та інші Святі пустельники, просіяв”.

Практика усамітненого подвижництва Іова не була якимось відособленим явищем, а виступала органічним продовженням вітчизняної аскетичної традиції, започаткованої Антонієм Печерським. Незважаючи на багатовікову відстань, ця традиція проявилась у вражаючій подібності чернечого досвіду Антонія та Іова, обставин заснування Печерського монастиря і Великого Скиту, а також у діяльності Феодосія Печерського і Феодосія Скитського. Іов Княгиницький, як і Антоній Печерський, виявляв нахил до усамітнення; як і засновник чернецтва на Русі, він прийняв постриг на Афоні й провів там довгі роки подвижництва, пройшовши шлях від послушника до анахорета-печерника. Свій духовний подвиг на Батьківщині Іов, як і Антоній, почав з усамітненої келії, біля якої гуртувалися учні, а згодом виник кінovийний монастир, який розбудував Феодосій. Із заснуванням монастиря Скит Іов, подібно до Антонія, пішов у самітну келію, де в молитвах завершив своє життя.

Очевидно, що ця дивовижна подібність не є випадковістю чи збігом історичних обставин, а свідчить про архетипність явища, відродження традицій та ідеалів українського чернецтва. Не випадково в монашому середовищі XVII ст. Іов виступав носієм і обновителем давніх аскетичних традицій, закладених Антонієм Печерським. Численні документи свідчать про те, що чернечий досвід Іова і Феодосія був прикладом для наслідування монахів багатьох українських монастирів. Загалом суть монастирської реформи Іова, проведеної в Печерській, Унівській, Дерманській та інших обителях, зводилась до відродження чернечих традицій Антонія і Феодосія. “Житіє Іова” постійно звертається до досвіду святих отців, аскетичний подвиг яких виступає надихаючим прикладом для Іова, який у своїй молитві, переданій Ігнатієм, просить Бога “піднести знову в роді нашому занепале християнське євангельське і чернече подвижницьке спільне життя за заповідями твоїми, на обновлення і красу Церкви твоєї святої, як це раніше було в Русі, за отих святих отців наших Антонія і Феодосія та інших, які в печері засяяли в місті Києві. З плином часу та зміною осіб збідніло благочестя і чернечьке спільне благочинство згасло, а оселі прийшли в запустіння. Підними знову благодаттю твоєю божественною старанність людей твоїх і дай нам ревність і любов до подвигів і життя отців наших, оскільки дуже ми збідніли”.

Заснування монастирів ченцями-пустельниками, печерниками було поширеним явищем у середньовічній і новочасній Україні. Відомі монастирі в Лядовій, Бакоті, Нагорянах, Сатанові були засновані монахами, які викували собі печери в скелях. В околицях Крехова два схимонахи, Юїл і Сильвестр, біля 1618 р. викопали печери-келії, а на горі побудували храм Святих Петра і Павла. До них приєдналися послідовники, що дало початок новій обителі. На місці архікатедрального собору Св. Юра у Львові в княжі часи під Святоюрською горою в печерах жили монахи. Знаменита Почаївська лавра бере свій початок від келій пустельників, які поселилися на Почаївській горі наприкінці XVI ст. Іов Залізо, пострижений у монахи в Угорницькому монастирі, був першим настоятелем Почаївської обителі й зіграв важливу роль в її становленні. Скельний монастир княжого періоду в с. Рукомиш Бучацького району Тернопільської області, що фіксується історичними документами з 1379 р., заснували монахи, які в травертинових останцях викували дві печери: одну – для богослужінь, іншу – для помешкання. Поруч побудували храм Св. Бориса і Гліба. Здавна відомі скельно-печерні чернечі обителі в селах Розгірче, Бубнище, Страдч, Погоня, Стіжка, Стільсько та інших.

Про обставини заснування більшості середньовічних монастирів документальних свідчень не збереглося, а тому їх фундаторами часто виступають князі, королі, шляхта чи церковні ієрархи, які наділяли їх земельними угіддями.

Усамітнений спосіб життя ченців приваблював послідовників. Велика повага народу до анахоретів, які вміли лікувати, володіли даром зцілення і передбачення, заохочувала до пустельництва. Однак у результаті монастирських реформ і церковного законодавства XVIII–XIX ст. під тиском держави ця форма чернечого життя була інституціоналізована й лише в окремих випадках проіснувала в Україні, зокрема на Прикарпатті до Другої світової війни.

Проте початкова анахоретська стадія чернечого подвижництва в пізньосередньовічній і новочасній практиці переростала, переважно, у скитництво. Ця форма монастирської організації через свою поміркованість, усередненість відносно кіновітства і пустельництва, давала певну особисту свободу у виборі форм подвижництва. На окремому етапі свого розвитку скити еволюціонували в кіновійну обитель, але зберігали крихітні скитики з невеликою кількістю великосхимників. Саме таким шляхом – від пустині до кіновії – розвивався Великий Скит. Про це писав ігумен Феодосій у статуті для Скитика: “благодаттю Божою наше скитське, чернече життя, яке почалося від блаженного Старця і Отця нашого, з двох чи трьох перейде в загальне спільне життя багатьох, де будуть благочинство і творча праця, загальна турбота про всіх і спільні клопоти, де заради іншого треба буде поступитися в їжі, дотримуватися загальних правил”. У той же час Феодосій обнови Скитик, “який почався від преподобного Старця, і узаконив у ньому церкву Пресвятої Богородиці як нагороду, щоб дотримувалися в ньому попереднього аскетичного життя і берегли мовчазність ті чотири чи шість братів, які там житимуть під владою, благословенням і промислом отця ігумена великого Скиту”.

Заслуга Іова Княгиницького полягала в тому, що він, виявляючи нахил до усамітнення, мовчазності й тиші, сам виступив ініціатором створення гуртожитського монастиря, нового Ватопеду в Україні, заохочуючи інших до “чернечого подвижницького спільного життя”.

Така настанова Іова засвідчила відданість євангельським заповідям і суспільним потребам свого часу. Будучи пустельником, самітником, який прагнув молитви, мовчання і тиші, Іов невтомно проповідував ідею посвяти свого життя чернечій общині. Своїм особистим прикладом явив зразок служіння монашій спільноті. Характерною особливістю життя Іова в общині було постійне звернення до думки братів. Усі важливі справи були предметом обговорення з братією, після чого приймалось остаточне рішення, потреба якого була усвідомлена всіма. Велика повага до громади проявлялась і в повсякденному житті. Під час трапези старець дозволяв подавати на стіл тільки ту страву, якої вистачало всім. Цього правила він дотримувався все життя. “Подивись на істинного ченця, співжителя, – писав його біограф, – який і при відході своїм не допустив у собі слабкості. Приніс бо йому послушник якусь їжу і сказав: “Тільки тобі це приготував”. Той розсердився на послушника і сказав: “Це роздор співжителю, друже мій, я всі дні життя свого намагався не вивищуватися, не підніматися понад брата свого (а був із ним тут ще й другий брат – ієромонах Георгій), а ти при кончині життя мого порушуєш звичай”. Він бачив уже свій відхід і так і не їв”.

Іов був глибоко переконаний у тому, що монастирське життя в Україні і в новозаснованому Скиті має ґрунтуватися на християнських і євангельських заповідях служіння в общині. Всі скитські писання наголошують на необхідності дотримання спільнотного життя, називають його “євангельським і апостольським”. Феодосій у своїй передмові до “Завіту Духовного” звертався “до заповідей Господніх Євангельських та Апостолів Святих і Святих отців, бо ними укладається, будується та вдосконалюється життя наше духовне, монаше... Вони ж від Христа дванадцять апостолів, від апостолів –

сімдесят учнів, потім ще п'ять тисяч тих, хто увірували, – у них були серце і душа єдині, і всі вони були разом, а пізніше скільки їх стало? Від них бо Отці та провідники наші монаші, і від них діти-монахи та послушники. До наших днів благодать Бога, віра і діяння заповітів Його творять і будують Церкви, монастирі. Спільне життя та монаше братство буде; в ім'я цього говорю про благодать Святого Духа і сьогодні”.

Заклики до наслідування “апостольського життя” у Феодосія, як і в православній традиції загалом, вживалися в розумінні дотримання общинного чернечого життя за прикладом Христа і дванадцяти апостолів. У католицькій традиції під цим терміном розуміють активну місіонерську і пастирську діяльність³⁴.

Життя в чернечій общині засновники Скиту протиставляли поширеній недузї східного й західного чернецтва, так званому безмонастирному, мандрівному монашеству. Більшість таких ченців тікали від труднощів монастирського укладу, послуху й роботи, йшли від обителі до обителі, шукаючи легкого життя. У XVI–XVII ст. на Афоні ідеоритмічний спосіб життя був загальним явищем³⁵. Значного поширення набуло мандрівне монашество на Сході Європи, зокрема в Україні. Іван Огієнко називав його “лицемірним”. “Такі монахи, – писав він, – любили взагалі подорожувати, на одному місці не сиділи, вели бродяче життя й ставали справді бродячими монахами. Це було зло, проти якого виступив уже VI Вселенський Собор. Ці безмонастирні монахи часом звали себе пустинниками (єремітами), плентались по містах, вдавали з себе подвижників, обманювали народ і з цього жили”³⁶.

Однією з найважливіших складових реформування Іовом українських монастирів було дотримання общинного життя. Біограф Ігнатій зазначав, що ігумен Дерманського монастиря Ісаак Святогорець запросив старця “для керівництва й організації спільного життя”, архімандрит Києво-Печерської лаври просив Іова “приїхати до них для виправлення общинного життя”. “Старець же, коли був у Києві в монастирі Печерським, – писав Ігнатій, – багато трудився, радячи, навчаючи, наказуючи і просячи, що треба жити так, як заповідав святий Василій – оберігати спільне монастирське життя і церковне благочинство, дотримуватися суворого посту, любити убогість, стриманість, уникати пристрастей і самолюбства, покорятися в усьому старшим”.

Життя у спільноті й об'єднанні духовного братства Феодосій обґрунтовував Божою заповіддю “ближнього свого любити, як самого себе”. Цій темі він присвятив главу першу “Завіту Духовного” – “Про любов”. Общинне чернече життя в братній любові виступає запорукою спасіння в останній, кризовий есхатологічний час, коли “чистота зневажена, спорожніла та вичерпалась любов, добро збідніло”.

Пріоритет чернечого життя в спільноті не виключав можливості усамітнення для монаха з багаторічним досвідом. У “Завіті Духовному” Феодосій радив “не уникати пустелі і жити в праці”. Ті, хто прагнув більш суворого аскетичного усамітнення, мали змогу, з благословення ігумена, приєднатись до невеликої общини з 3–6 братів у Скитику Іова або ж жити в усамітненні в скиті на горі Вознесінці. Таким чином, у Великому Скиті гармонійно поєднувались два типи чернечого подвижництва: кінвійний спосіб життя у великій общині з аскетичним усамітненням у мовчанні й тиші на Скитику й на Вознесінці. Ці два традиційні рівні духовного життя Великого Скиту, засновані Іовом і Феодосієм, доповнювали один одного, витворюючи в суспільній свідомості ідеал і надихаючий зразок аскетичного подвижництва.

Релігійне й культурне відродження в Україні наприкінці XVI–XVII ст. вимагало нових підходів до соціальної організації суспільства, актуалізації духовних і етнокультурних пріоритетів, що проявилось в активній церковній і культурно-освітній діяльності братств.

Нові суспільні виклики і переломні події спонукали до реформування та організаційного оновлення чернечих спільнот на засадах упорядкованого общинного життя. У цей час в Україні виникли десятки нових спільнотних монастирів, зростала їх консолідуюча й духовно-культурна роль, авторитет у суспільному житті.

Глибоку релігійно-церковну кризу в XVI–XVII ст. переживала Європа, що проявилось у реформаційних і контрреформаційних рухах, поширенні протестантизму, релігійних війнах, утвердженні в духовному житті стилю бароко з його суперечливим поєднанням гедонізму й аскетизму, формуванням наукового світогляду і зануренням у містично-споглядальну аскезу, видатними науковими відкриттями у природознавстві й експансією монастирів з так званим “піввіком святих” (перша половина XVII ст.).

За цих умов старі монаші ордени бенедиктинців, францисканців, цистерціанців, кармелітів зазнали радикального реформування; запроваджено нові суворі статuti, в основі яких було повернення до первісних ідеалів аскетичного подвижництва з прима- том молитви, мовчання, рослинної їжі й фізичної праці, духовної чистоти та святості³⁷.

Відчуваючи нові духовні віяння і потребу часу, Іов і Феодосій створили спільнот- ну чернечу інституцію, оперту на апостольських і святоотечних настановах, відродже- ній аскетичній традиції Антонія і Феодосія Печерських. Наголошуючи на ролі духовної традиції та спадкоємності в діяльності Іова, монах Ігнатій зазначав: “Правду кажучи, він з’явився істинним наслідником тих давніх Святих Отців”. Відродження ідеалів за- сновників вітчизняного чернецтва й аскетичного духовного досвіду було суттю подвижницьких зусиль Іова.

Повернення до первісних засад чернечого життя, проповідуване засновниками Великого Скиту, не зводилось до запровадження суворих правил співжиття в монашій спільноті, але в першу чергу полягало в наслідуванні Христа й апостолів, зверненні до Божих заповідей, настанов святих отців, прославлянні Святої Трійці, Пресвятої Бого- родиці, практикуванні Ісусової молитви. Скитські тексти рясніють посиленнями на Святе Письмо, заповіді святих отців – Василя Великого, Іоана Ліствичника, Петра Да- маскіна, Пахомія, Єфрема Сиріна, Семеона Нового Богослова, Феодора Студита, Антонія і Феодосія Печерських, Ніла Сорського, Йосифа Волоцького (Московського) та інших.

На самому початку “Життя Іова” Ігнатій звертає увагу на характерну рису Іова – постійне звернення і прославляння Святої Трійці: “Безперервно з уст його линула пісня Святого Дамаскіна про Трійцю Святу”. Спостерігаючи за старцем під час богослужінь, його біограф зауважив: “Коли траплявся якийсь стих про Святу Трійцю або коли читали “Слава Отцю і Сину, і святому Духові”, або коли сам читав, тоді, великий страх відчуваючи, разом з тим велику, неказану радість показував на своєму благородному обличчі, що виходила з його нутра, з його душі”. Сам Іов, звертаючись до братії, наста- новляв: “завжди на нашій церковній прославлянні славиться свята животворяща і нероздільна Трійця і тому, коли приходять у співі і псалмах “Слава”, з великим страхом і усвідомленням хай співається і славиться трьохіменне Божество”.

У своєму зверненні до Кирила Транквіліона Ставровецького з приводу його праці “Зерцало Богословія” Іов застерігав і закликав його звернутись до вчення про Трійцю в Старому й Новому заповітах, праці Василя Великого “Про пісництво” і повчань “оте- ческого” Києво-Печерського патерика. Далі Іов виклав богословсько-догматичні засади вчення про Трійцю, звернувши особливу увагу, поруч з Богом Отцем і Богом Сином, на третю іпостась – Дух Святий.

Уже неодноразово згадувалось про живу традицію українського чернецтва – по- стійну молитву до Ісуса. У вітчизняних джерелах уперше про Ісусову молитву йдеться

в розповіді про Святошу – чернігівського князя Миколу, який у 1106 р. зрікся світського життя і став монахом Печерського монастиря. У Києво-Печерському патерику сказано, що він “въ устѣх всегда имяше молитву Ісусову без престани: «Господи Ісусе Христе, сине Божий, помилуй мя»³⁸ .

Поширення молитви до Ісуса на Русі на початку XII ст. актуалізує проблему джерела виникнення традиції, яка, очевидно, була запозичена за посередництвом Афона або прямо з праць ранніх синайських ісихастів, зокрема Іоана Ліствичника, праці якого були відомі на Русі.

Іов Скитський розглядав Ісусову молитву як засіб боротьби зі спокусами й закликав братію, щоби “молитву Ісусову безперестанно мали в собі..., адже хто не має цієї чистої молитви у своєму серці, хто не промовляє її постійно, той не має зброї на боротьбу”. Феодосій велику увагу приділяв спільним і келійним молитвам, співам псалмів, поклонам, читанню акафістів на честь Ісуса Христа, Пресвятої Богородиці. Навчаючи послухників молитви до Ісуса, він у п’ятій главі “Завіту Духовного” посилається на Іоана Ліствичника (Синайського). Для зосередження він радив постійно промовляти словами чи в думці молитву до Ісуса: “Краще навчаймося життєдайним молитвам, у яких буде пам’ять про Ісуса, стоячи, сидячи, лежачи – в келії та в церкві, у роботі ремісничій і під час трапези, у дорозі. Постійно з думками, помислами та устами говоріть: “Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного”, відганяючи усі дивні думки та помисли”. Статут для Скитика (“Регула”) зобов’язував ченців промовляти Ісусову молитву 6 вервиць удень і 6 уночі “з великою увагою, набожністю, у свідомості й розчуленні”.

Ісусова молитва була частиною молитовного правила Великого Скиту. Богослужбний церковний чин у православної скитській традиції передбачав вечірню, повечірню, утрень і “часи”, які могли тривати до чотирьох годин. Келійні молитви з Псалтирем, Ісусовою молитвою, поклонами тривали від трьох до шести годин³⁹ .

На першому етапі самотнього життя Іова в Марковій пустині богослужінь не відбувалось, оскільки не було священика й церкви. Випробовуючи Феодосія під час його першого відвідування Скиту, Іов заявив про те, що “у нас же церкви немає, ми обходимося й так, бо самотники не шукають церков, але в мовчанні і плачі намагаються очищатися і рятувати душу”. З приходом Феодосія і побудовою Хресто-Воздвиженського храму свхаристійна літургія відбувалася щоденно. Те саме молитовне правило діяло на Скитику.

Скитські джерела відзначають красу богослужінь, соборних співів, церковного убранства, мистецької довершеності вівтаря. Болгарська дослідниця історії музики Олена Тончева опублікувала три скитські нотолінійні ірмолої. При цьому відзначила високу культуру церковно-пісенної практики Великого Скиту, існування в ньому відомої у Східній Європі школи болгарського, київського, волинського, острозького і скитського соборного співу, яка ґрунтувалася на народній традиції та західноєвропейських ренесансних і барокових стилях. У своєму факсимільному виданні О. Тончева вмістила документ – свідчення того, що родоначальником скитської церковно-пісенної традиції був перший ігумен монастиря Феодосій, який “після преподобного Іова першоначальник, обитель святу скитську створив і в ній братію зібрав, тоді й співи церковні започаткував, це є той, який кліросні співи Октоїха розпочав”⁴⁰ .

У главі шостій “Завіту Духовного” Феодосій закликав ченців “спішити наслідувати життя спільне у благодіянні церковному, утішитись піснями соборними та богослужбними, величчю храму святого, шат святих і посудин”. За ігумена Дорофея скитські ченці підготували два нотолінійні збірники ірмолоїв⁴¹ .

У скитському Синодику в записі за червень 1666 р. згадується монах Іоаким, керівник церковного хору, який “дуже приуспів у співі церковному”; в записі за березень 1680 р. ідеться про ієродіякона Феофілакта, “установника, дуже майстерного у співі, особливо болгарському і нашому скитському”; містяться також відомості про керівника хору ієромонаха Феодула з Коропця, установників Авксентія, Яннуарчика, Серапіона, співців Ісаака, Пафнутія, видатного маляра Якіма.

У давній традиції українського чернецтва була глибока пошана до святих отців, подвижників Христової церкви. На основі їхніх праць і заповітів було засновано скитське чернече життя. Однак найбільший авторитет і шана у скитських джерелах виявлялась до святого Василя Великого (329–379), архієпископа Кесарійського, одного з отців церкви, переконаного прихильника монашого життя в общині. Його аскетичні повчання про піст і чернече життя в спільноті були здавна відомі в Україні. Вони відіграли важливу роль в організації общинного чернечого життя у православній і греко-католицькій традиції. Заходами Київського митрополита Вельямина Рутського в 1617 р. окремі українські та білоруські уніатські монастирі були об’єднані в Чин святого Василя Великого.

Твори святого Василя були у великій пошані в засновників Скиту. Іов, виявляючи нахил до усамітнення, благословив Феодосія на ігуменство і передав йому книгу Василя Великого як перший скитський статут, якого він мав дотримуватись. У своїх писаннях Феодосій 13 разів посилається на праці святого Василя. У главі 12 “Завіту Духовного” він прямо заявив про те, що “усі ці настанови та описані обов’язки, які я взяв від євангельських та апостольських заповідей Христа Бога і взірцевого життя його, устами святого Василя (в цьому ж завіті) коротко зібрав та написав на пам’ять отцям і браттям моїм і дітям по духу, потрібно берегти”.

У главі шостій “Завіту Духовного” Феодосій, описуючи традиції “богоподібної святої обителі”, веде мову про “скитський спосіб життя”; під ним він розумів таку модель чернечої спільноти, яка жила за продуманою системою заповідей, правил і обітниць. Чернече життя у Великому Скиті було засноване на заповідях Іова, а також статуті Феодосія, написаному наприкінці 1620-х рр., що одержав назву “Завіту Духовного” і складався з двадцяти глав і дев’ятнадцяти “наказів і повелінь”. Для монахів, які жили на Скитику, діяв окремий, ще суворіший, статут (“Регула”). Вони зводились до таких основних заповідей, правил і настанов: смирення, послух, терпіння, цнота, мовчання, убогість, праця, піст, трапезний чин, виборність керівництва, виховання.

Заповідям смирення, послуху та їх антиподам – гніву, злобі та сваркам Феодосій присвятив главу другу “Про смиренність, скромність і послух”, а також главу сьому “Про життя без гніву та злоби”. Таким поширеним людським вадам, як гординя, пиха, лукавство, підступ, заздрість, гнів і злоба, Феодосій протиставив братню любов, послух, смирення, скромність і терпіння. Для обґрунтування своєї позиції він робив десятки посилань на праці та повчання святих отців, у першу чергу на Василя Великого, Антонія і Феодосія Печерських та Іова Скитського. Морально-етичні категорії послуху, скромності й терпіння виступали запорукою братньої духовної єдності, сердечної чистоти. Статут Феодосія проголошував “життя без злості”, гніву і сварок. “Нехай не дозволяє ігумен смуткові, злобі та гнівові бути, – писав він, – бо дуже згубною є пристрасть гніву”. Також Феодосій застерігав: “вперто сперечатися, задовольняючи свою волю та гординю, не потрібно. Про це прошу і молю, Отці і браття мої, бо набрався досвіду за багато літ. Щоб у терпінні та смиренні творили справу Божу та впорядковували дім цей... Без смирення та мудрості, без покори, терпіння та любові неможливо зберегти духовну злагоду та спільне умиротворення”. “Завіт Духовний” вимагав від

монахів скласти клятву про дотримання трьох основних чернечих обітниць: послуху, смирення і посту.

Скитський спосіб життя суворо обмежував комунікацію монахів із зовнішнім світом і всередині спільноти. Проблема усамітнення і мовчання, які в практиці ранніх ісихастів-пустельників займали провідне місце, в “Завіті Духовному” присвячено главу 6 “Про мудрість у мовчанні” і главу 16 “Про мовчання після вечірньої служби”. Обітниці мовчання та усамітнення визнавалися характерними рисами саме скитського способу життя: “Оскільки наша Свята обитель є богоподібною, де спільне апостольське життя та пустельне усамітнення, то багато хто і в давнину, і сьогодні прагне мовчання та усамітнення заради чистої молитви, особливо через недуги тілесні, жорстокості життя та злиденність страждених”. Саме відмова від зв’язків зі світом спонукала Іова усамітнитись у Марковій пустині з метою якомога повнішого дотримання чернечих обітниць.

Феодосій радив усіляко уникати марнослав’я і багатослів’я, “натомість мовчання та посту смиренно дотримуйтесь”. Після вечірні слід було “в мовчанні йти в келію, як в могилу і не розмовляти з братом”. На Скитику існувала сувора настанова дотримання мовчання. Розмовляти дозволялось тільки в чотирьох випадках: під час богослужбних співів і молитов, читання собі та іншому Святого письма, повчань про любов до ближнього і вивчення правил церковного чину.

У главі 17 Феодосій застерігав ченців не виходити з монастиря без дозволу настоятеля, не залишати обительі без благословення ігумена, оскільки непокора й самоволя ведуть до загибелі. У скитському Синодику міститься запис під номером 170 за жовтень 1655 р. про монаха Сильвестра, який “вийшов із монастиря без благословення і на шляху посічений був татарами й помер”. З великою пошаною відзначали в по смертних записах тих монахів, які 30–50 років не виходили з обительі. Перед смертю Феодосій “нагадував і молив братію від Обительі Святої не відлучатися”.

Скитський статут зобов’язував ченців усіляко уникати зустрічей з жінками, а тим більше спілкування з ними.

Фундаментальною євангельською заповіддю життя в чернечій спільноті була відмова від власності, матеріальних цінностей і достатку, експлуатації, натомість дотримання убогості, безкорисливості, життя з праці власних рук. У зв’язку з цим С. Сенік порівнює скитську традицію з чернечими обітницями бенедиктинців: покорою, доброчесністю та убогістю. Поняття “убогості” в християнській чернечій традиції випливало з онтологічної засади монашого світогляду – відмови від світу і його матеріальних благ, повної посвяти себе наслідуванню Христа. Саме ця засаднича настанова була вихідною в житті Іова та Феодосія: “Вірно і отці наші святі: хто від страху Господнього, інші від відторгнення світу та нестяжіння майна, а від навчання життю монашому, яке починається зі слів Христових: “Той, хто хоче слідом за мною йти, хай зречеться себе, і хто хоче досконалим бути, хай продасть майно своє та, взявши хрест, йде за мною”. Відмова від багатства, матеріальних благ, “мирщення” монастирів, разом із проповіддю бідності, посту і праці, закликком повернення до первісних ідеалів засновників чернецтва були головними напрямками пропонованих Іовом реформ українських монастирів.

Феодосій не розвивав теми “нестяжіння майна”, як це мало місце в Московському царстві наприкінці XV – початку XVI ст. під час дискусії між Йосифом Волоцьким з Волоколамського монастиря (йосифляни) і Нілом Сорським з Білозерської обительі (нестяжателі). За зразком перших пустельників наголос було зроблено на матеріальній убогості скитського способу життя, особливо в одязі та їжі. У главі 15 “Про одяг і взуття” “Завіту Духовного” Феодосій повчав: “Одягом не марнослався, згадай овечину Іллі та рубище (мішковиння, верету) Ісайї; також одежину Іоана Хрестителя із шерсті

верблюжої – пам’ятай про це”. Статут для Скитика вимагав від ченців постійно носити одягу бідну, полатану й грубу, влітку завжди ходити босими, наслідуючи давніх пустельників.

Суворе дотримання ідеалів та обітниць, зокрема в частині відмови від власності й багатства, ставило на перше місце особисту працю всіх ченців, як це було заведено Феодосієм у Печерському монастирі. Праця ченців і послушників розглядалась як початок смирення і послуху.

Для розуміння господарських принципів існування Великого Скиту важливо зазначити, що в скитських рукописах не йдеться про польові сільськогосподарські роботи, а в першу чергу про рукоділля, тобто ручну роботу, пов’язану з вирізьбленням з дерева хрестиків, ложок, виготовлення виробів з вовни. Багато часу займало виконання щоденної роботи в монастирі, зокрема економа, пекаря, кухаря, свічника, ключника, воротаря, скарбника, керівника хору. Монахи залучалися також до заготівлі дров, харчів, догляду за хворими й немічними в лічниці, переписування богослужбних книг і праць святих отців, прибирання двору, видобутку та продажу солі.

У Статуті для Скитика час для рукоділля і келійної праці був чітко визначений – після утрени, обідньої трапези і вечірні. Виготовлені за тиждень вироби необхідно було в суботу чи неділю здати ігумену для зберігання і подальшого продажу на ринку.

З господарським розвитком монастиря в середині XVII–XVIII ст., окрім “праці рукодільної”, застосовувалась робота ремісничка. У Скитському Синодику йдеться про монахів, які займалися ковальством, бондарством, римарством, овочівництвом, столярством, кравецтвом, токарством, а також виконували обов’язки маляра, пасічника, мельника, конюха, виноградаря.

Важливим джерелом існування монастиря була милостиня, або пожертви світських і церковних осіб за посмертне молитовне поминання душі. У великому скитському пом’янику містяться записи десятків тисяч імен світських осіб з різних регіонів України, а також з Білорусії, Росії, Молдавії, Угорщини, Польщі, Болгарії.

Головною метою написання скитських рукописів, за свідченнями самих авторів, було виховання нових поколінь ченців, підготовка їх до духовного подвигу й праведного життя. Дидактичні настанови пронизують усі монаші писання. У главі 20 Статуту Феодосій, підсумовуючи, вказує на те, що всі настанови й обов’язки були написані ним на пам’ять “братіям моїм і дітям по духу”. Звертаючись до молоді, він закликав: “насамперед віддавай свою працю в юні роки в ім’я Христа – і потішиш у старості багатством та силою душі. В юності зібране та надбане у старості немічній годує та тішить. І ще: трудімося, юні тілом, живімо у тверезості, смерть бо незвідана”.

У главі третій “Про чистоту тілесну” “Завіту Духовного”, посилаючись на Святого Єфрема, він наполягав на необхідності виховання юних з ранніх років життя: “велика біда у суспільному житті підлітковому, ще про чистоту говоримо з ним, але серце вже скалічене... для юних та незіпсуті тіла до остатку на службу Богові та в повазі до тайнств Господніх виховаймо, бо це було і є Божою благодаттю”.

Важлива роль у вихованні молодих ченців відводилась не тільки ігумену, але й так званім старцям: “у цій обителі святій нашій, перш ніж брати юних на послух, дозволу питай у Старця”. Під проводом скитських старців послушники набували досвід чернечого подвижництва, вчилися грамоти, вивчали Божі заповіді, монастирські правила й церковний чин. Характерною ознакою діяльності скитських монахів була підготовка нових поколінь ченців, вихованих на ранньохристиянських традиціях суворого подвижництва. Багато вихованців Великого Скиту стали відомими релігійно-церковними діячами, настоятелями чи протоігуменами інших монастирів.

Великий Скит відзначався демократичністю внутрімонастирських відносин. За “Завітом Духовним” ігумен обирався на один рік “по чину святої Афонської гори і за звичаєм духовного права, тобто повноваження Патріаршого і благословенням Божим і святішого патріарха Константинопольського і святого собору нашого”.

Ігумен мав бути обраним з числа монахів-священиків чи дияконів, яким були притаманні християнські чесноти любові до Бога і ближніх, терпимості, пошани до монастирського статуту, дотримання звичаїв і традицій. Особливо наголошувалось на необхідності ігумену все “будувати та лагодити за порадою старців, як це заведено, бо на цьому стоїть свята обитель”. На таких же засадах обирали економа монастиря. Керівництво обителі зобов’язане було нарівні з усіма дотримуватись посту, спільного трапезного чину й усіх інших вимог статуту.

За Синодиком скитським та іншими джерелами впродовж усього існування Великого Скиту було понад 40 ігуменів. Чимало з них, зокрема Феодосій, Доротей, Іоан Завадський, Касіян Комарянський, Гераклій Завадський, Зиновій Бодачевський, Партеній Буржинський, Олімпій Гриневич, Авраам Юркевич, Ісайя Запайдович, Гедеон Корчинський, Ісаак Протасевич, обиралися настоятелями багато років і внесли значний вклад у розбудову Великого Скиту.

Порівняльний аналіз таких аспектів чернечого життя як молитва, смирення, послух, праця, виборність, у православній і католицькій традиціях свідчить про те, що вони, за деякими винятками, загалом були схожими. Стосовно ж трапезного чину і посту, то великоскитський спосіб життя був одним з найсуворіших у тогочасному християнському світі. Це підтверджують чернечі статuti францисканців, кармелітів, які в другій половині XVII ст. відновили суворе дотримання статуту основоположника західноєвропейського чернецтва святого Бенедикта Нурсійського (VI ст.), що виключав з раціону монахів (окрім хворих і слабких) м’ясо чотириногих тварин, проте дозволяв вино (не більше склянки на день)⁴².

Характерною особливістю скитського способу життя було дотримання найсуворіших умов аскези. Уже знаходячись в Угорницькому монастирі, Іов з невеликою общиною перебував у “постійному пості, у чужанні і безперестанній молитві”. Дуже швидко звістка про його суворе аскетичне життя поширилася всією Україною. Іова почали запрошувати настоятелі інших монастирів для “керівництва й організації спільного життя”. Монах Ігнатій повідомляв, що старець у Марковій пустині жив суворим життям, “вимучуючи своє єство голодом, спрагою, чужанням, працею”. Неодноразово повертаючись до трапезного чину Іова, біограф зауважував, що старець, коли жив сам, “дуже жорстоко себе тримав”, тільки хлібом і водою живився і то після дев’ятої години, а часто їв через день або два. З утворенням чернечої общини готували їжу почергово, “але строго під міру”. Чернече правило “міри” спонукало Іова, як і Антонія Печерського, ніколи не приймати “зайвого”, зокрема милостині у вигляді масла й сиру (коров’ячого чи овечого). Цього трапезного правила старця чернеча спільнота Великого Скиту дотримувалася впродовж усього часу існування монастиря.

Ігумен Феодосій у “Завіті Духовному” і “Регулі” розвинув і систематизував трапезну традицію Іова. Темі посту й трапезного чину він присвятив сім глав статуту (8–14). У главі 8 “Про поміркованість та обмеження харчів і напоїв” він виклав трапезні традиції та їх загальні принципи: “ця свята обитель (монастир) обирає пісне та скитське та схимницьке життя... без масла, сиру та вина. Так склалося, цього і до сьогодні дотримуємось”. Пісна рослинна їжа, без м’яса і молочних продуктів запроваджувалася у Скиті назавжди: “Бог через святого Старця дає нам назавжди наказ на піст – зерном, овочами, які із землі проростають, та якими харчуватись, і нехай так буде аж до кінця світу”.

Загальне положення про обмеження харчів виходило з настанови про те, що всяка надмірність є гріхом, і регулювалось принципом “їсти свою міру” для вгамування тілесної потреби, але не більше. Суворий трапезний чин, якого дотримувались монахи, мав уподібнювати їх до блаженних старців. Лише в суботу, неділю чи під час великих свят “риба якщо на олії, то рідко коли... хіба тільки новоприбулим монахам та ще хворим і немічним”. Від неділі святого Фоми всю П’ятидесятницю в понеділок, середу та п’ятницю подавали трапезу один раз на день “за традицією пісною”. У вівторок, четвер, суботу й неділю їжа була двічі на день з олією. На добавку, в міру, могли бути огірки, капуста, квашені гриби (рижики), боби, сухе коріння.

Під час посту скитські монахи утримувалися не тільки від молочних продуктів, яєць, але й риби. У піст Святих Апостолів у понеділок, вівторок та середу їжу подавали один раз на день без олії та добавки, у четвер – двічі з медом, у п’ятницю рекомендувалось бути “без їжі приготовленої”, або ж приготувати овочі на парі, “щоб не перенасичуватися”.

У м’ясопусну неділю і впродовж усього літа в понеділок, середу і п’ятницю рослинна їжа була один раз у день з добавкою. У вівторок і четвер – одноразове харчування з олією, в суботу та неділю могла бути риба.

Лише на Великдень (один тиждень) і на Різдво (два тижні) дозволялась “масляна і сирна їжа” двічі на день, а також риба, олія. Пити інокам годилось воду або ж борщ (кислий напій). У вівторок, четвер, суботу, неділю чи у великі свята допускалося спожити пиво – “чашу – одну або дві на день... хоча споконвіку вариться пиво, але нехай час та міру воно має. Медовуха чи ракія (слив’янка), якщо хтось приносив, вживались тільки хворими на шлунок, перед святами”.

Ще суворішого трапезного чину дотримувались ченці в малих скитах. У понеділок, вівторок і четвер була тільки одна страва (“затирка”) без олії. У середу та п’ятницю “на сухо (ксерофагія – суха їжа. – М. К.) або овочі парені і біб відварений”. У суботу, неділю і на великі свята їжу подавали двічі на день, одну з них з олією. Для пиття була вода або борщ “зі стриманням”. Риба й пиво там не вживались ніколи. У випадку тяжкої хвороби чи знесилення монаха знімали з суворого посту.

Статутні правила для Скитика свідчать про те, що трапезний чин тут був на межі фізичних можливостей людини. Досвідчені аскети на Скитику жили за прикладом перших близькосхідних, афонських і києво-печерських анахоретів-пустельників. Скитські ченці XVII–XVIII ст. відродили середньовічний український аскетичний ідеал, явили зразок чернечого подвижництва для християнського світу.

Завдяки духовній атмосфері, що панувала у Великому Скиті, він набув великого морального авторитету в Україні й Східній Європі. Своїм прикладом Скит справляв благотворний вплив на українські та молдавські монастирі. За різними джерелами, на скитський статут упродовж XVII ст. перейшли Дубнівський, Лаврівський, Краснопушчанський, Бесідський, Підгорецький, Крилоський та інші галицькі й волинські монастирі. Скитські вихованці заснували нові монастирі в Підгірцях, Коломії, Товмачику, Мамаївцях стали відомими настоятелями раніше створених чернечих обителів.

Незаперечний авторитет Скиту в православному світі був важливою мотиваційною складовою того, що молдавські правителі передали відомий середньовічний монастир у Сучавиці у безпосереднє підпорядкування скитським ченцям для їх відродження та організації монашого життя.

Слава про духовне подвижництво скитських ченців і красу богослужінь ширилася серед населення краю навіть після прийняття унії в Галичині на початку XVIII ст. Тисячі мирян і паломників відвідували Скит на свято Воздвиження Чесного Хреста,

відпуст на Івана (7 липня). В XVII ст. Великий Скит набув на західноукраїнських землях такого ж авторитету і пошани, якими користувалась Києво-Печерська лавра в період Київської Русі.

Таким чином, в умовах релігійного й національно-культурного відродження в Україні кінця XVI – початку XVII ст. Іов і Феодосій Скитські разом зі своїми послідовниками зуміли створити унікальну в українській духовній практиці Великоскитську чернечу інституцію з особливим, патріаршим, церковно-правовим статусом. Головна життєва місія Іова і Феодосія, суть їх духовного подвигу полягали в тому, що через діяльність Великого Скиту їм вдалось відродити ранньохристиянські ісихастські та вітчизняні традиції чернечого подвижництва за взірцем Антонія і Феодосія Печерських, оновити український аскетичний ідеал, заснований на наслідуванні Христа й апостолів, любові до Пресвятої Трійці, Богородці й людинолюбстві, вченні святих отців, зокрема Василя Великого. Сформований у монастирі особливий скитський спосіб життя гармонійно поєднував спільотно-кіновійний та усамітнено-пустельницький рівні чернечої аскези, являючи тим самим модель, надихаючий зразок духовного подвижництва, підхоплений у XVIII ст. Паїсієм Величковським. Завдяки видатній культурно-просвітній і виховній діяльності ченців Великого Скиту були підготовлені нові покоління українських релігійно-культурних діячів, які відіграли важливу роль у духовному відродженні краю.

1. Боднарюк Б. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III–XI ст. / Б. Боднарюк. – Чернівці, 2012. – С. 189.
2. Кадас С. Свята Гора Афон. Монастири и их сокровища / С. Кадас. – Афины, 2009. – С. 11.
3. Там само. – С. 14, 21.
4. Афонский патерик или Жизнеописания святых на святой Афонской Горе просиявших. – М., 2001. – С. 517–521.
5. Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки. – М., 2002. – С. 16.
6. ПСРЛ. III Ипатіевская лѣтопись. – СПб., 1845, Т. II. – С. 267.
7. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 99.
8. Києво-Печерський патерик. – К., 1991. – С. 19–20.
9. Огієнко І. Назв. праця. – С. 112.
10. Монашество и монастыри в России XI–XX века... – М., 2002. – С. 16.
11. Огієнко І. Назв. праця. – С. 144–146.
12. Голубинський Е. История Русской церкви / Е. Голубинський. – М., 1904. – Т. 1, ч. 2. – С. 217.
13. Головацкий Я. Об исследовании памятников русской старины, сохраняющихся в Галичине и Буковине / Я. Головацкий // Труды I-го Археологического съезда 1869 года. – М., 1871. – Т. 1. – С. 219–242.
14. Берест Р. Середньовічні монастирі Галичини. Житло та побут / Р. Берест. – Львів, 2011. – С. 52.
15. Антонович В. О скальныхъ пещерахъ на берегу Днѣстра въ Подольской губерніи / В. Антонович. – Одеса, 1886. – С. 16.
16. Demetrykiewicz W. Groty wykute w skałach Galicyi Wschodniej pod względem archeologicznym / W. Demetrykiewicz // Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i etnograficzne. T. VI. – Kraków, 1903. – S. 84, 91.
17. Карпович В. Скальний монастир у Розгірчі / В. Карпович // Записки ЧСВВ. – Львів, 1930. – Т. 3. – С. 562–573.
18. Нечитайло П. Погляд на початки християнської архітектури України (до концепції О. А. Плагменицької) / П. Нечитайло // Археологія. – 2006. – № 3. – С. 87, 88.
19. Огієнко І. Назв. праця. – С. 98.
20. Кабанець Є. Походження печерного затворництва на Русі в історико-географічному вимірі / Є. Кабанець [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.readera.org/article/>.
21. Монашество и монастыри в России XI–XX века... – М., 2002. – С. 125, 136.

22. Там само. – С. 156–157, 160–162.
23. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К., 1986. – С. 56, 59.
24. Белякова Е. Русская рукописная традиция скитского устава / Е. Белякова // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. – М., 2002. – С. 153.
25. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // Труды отделения древнерусской литературы. Т. XXIX. – Л., 1974. – С. 292–293.
26. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих / Г. Палама. – М., 2011. – С. 211.
27. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // Труды отделения древнерусской литературы. Т. XXIX. – Л., 1974. – С. 303–304.
28. Степовик Д. Великий Скит у Маняві в духовному й культурному житті України / Д. Степовик // Карпати: людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ, 2011. – № 3. – С. 5.
29. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercian Kalamazoo; Spencer ; Coalwille, 2001. – P. 25.
30. Ibid.
31. Боднарюк Б. Самота як головна вимога аскетичної практики в ранньохристиянському анахоретизмі (на прикладі подвижництва Авви Єваґрія) / Б. Боднарюк // Волинські історичні зошити. – 2010. – Т. 5. – С. 148.
32. Там само. – С. 150.
33. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К., 1986. – С. 218.
34. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century... – С. 45.
35. Кадас С. Свята Гора Афон. Морнастыри и их сокровища... – С. 15.
36. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 131.
37. Шоню П. Цивілізація класическої Європи / П. Шоню. – Екатеринбург, 2005. – С. 470; Жерноклеєв О. Скит Манявський: соціум, традиції, виховання / О. Жерноклеєв // Карпати: людина, етнос, цивілізація. – 2011. – № 3. – С. 36.
38. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик / Д. Абрамович. – К., 1991. – С. 114.
39. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century... – P. 51–52.
40. Тончева О. За “Болгарский роспев”. Част II / О. Тончева. – Софія, 1981. – С. 689.
41. Ibid. – С. 1, 5.
42. Жерноклеєв О. Скит Манявський: соціум, традиції, виховання... – С. 38–39.

Николай Кугутяк

(г. Івано-Франковск, Україна)

Исихазм и украинская аскетическая традиция в жизни монахов Великого Скита

В статтє прослеживається возродження української аскетическої традиції в життї монахів Великої Скита (Манява), а також роль и место в этом процессе исихазма – подвижнического течення мирового православия. Раскрыты особенности киновиальной и уединенно-отшельнической форм социальной организации скитских монахов.

Ключевые слова: Великий Скит (Манява), Иов и Феодосий Скитские, исихазм, аскетическая традиция, киновия, отшельничество.

Mykola Kuhutyak

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Hesychasm and Ukrainian asket Tradition in the life of the Great Skit monks

The revival of the Ukrainian ascetic traditions in the life of the monks of the Great Skit (Manyava) as well as the role and place of isichasm - selfless flow of world Orthodoxy in this process traced the is article. The features of the kinoviya and hermitage forms of social organization of the monastery monks are.

Key words: Great Skit (Manyava) Job and Theodosius of the Skit, hesychasm, ascetic traditio, Kin.

УДК 396.261-055.2(477): 27-53
ББК 63.59 (4 Укр)

Оксана Кісь
(Львів, Україна)

РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНОК-ПОЛІТВ'ЯЗНІВ У ГУЛАГУ

Розглянуто релігійне життя українок у таборах і в'язницях ГУЛАГу. На основі аналізу особистих спогадів колишніх жінок-політв'язнів розкрито повсякденні практики особистої та спільної молитви і таємних богослужінь у таборах, а також висвітлено відзначення християнських свят (Різдва і Великодня). Релігійні жіночі практики в таборах були формою пасивного спротиву тоталітарній системі та способом підтримання основних соціальних ідентичностей жінок-політв'язнів.

Ключові слова: ГУЛАГ, українські жінки-політв'язні, релігійні практики, тоталітаризм, жіноча історія.

Масові політичні репресії доби сталінізму є однією з найбільш трагічних сторінок новітньої історії України. У 1940–1950-х рр. українці становили другу за чисельністю етнічну групу серед усіх в'язнів ГУЛАГу¹ та їхній досвід перебування у таборах не став предметом усебічного вивчення. Білою плямою в історії політичних ув'язнень залишається специфічний досвід десятків тисяч українських жінок: на 1 січня 1945 р. частка жінок серед усіх невільників радянської репресивної системи досягала 30,6%², але українські дослідники не приділяють належної уваги гендерним аспектам табірною повсякдення³. Водночас, наявні джерела (насамперед, мемуари, автобіографії, усні спогади колишніх політв'язнів) дозволяють частково реконструювати життя українок за колючим дротом та зрозуміти, що допомагало їм вижити в неволі⁴. Дослідники, які досі аналізували особливості жіночого досвіду ГУЛАГу, зосереджували свою увагу насамперед на нелюдських умовах утримання і праці невільниць, а також на таких специфічних жіночих вимірах їхнього повсякдення, як сексуальне насильство і трагедія материнства⁵. У цій статті буде представлено релігійне життя українських жінок-політв'язнів (зокрема повсякденні релігійні практики, підготовка і відзначення головних християнських свят) та охарактеризовано їхнє значення для виживання в умовах ув'язнення.

Повсякденні релігійні практики в таборах і в'язницях

У своїх спогадах жінки-політв'язні повсякчас звертають увагу на виняткову роль віри, яка допомагала їм витримати всі страждання, не зрадити під час катувань, зберегти людське обличчя і моральні цінності в нелюдських умовах таборів та пересилоч⁶. З молитвою зверталися жінки за підтримкою до Бога та Матері Божої у найскрутніші хвилини свого життя: в очікуванні допиту і неминучих тортур, вироку суду чи перед обличчям смерті від виснаження або хвороби в таборах⁷. Колишня невільниця Анна Іваницька (1925 р. н.) згадує про свої молитви перед тортами:

“Але я молилася, я йшла і молилася. Я кожен раз молилася і просила Бога, щоб я не заговорила, але щоб я жила. Перед Богом я нічого не просила, тільки щоб не заговорила (...) Я все кажу “Боже, я не планувала, Господи, тої дороги своєї – Ти скерував мене на цю дорогу, дай мені сили витримати.” І так було, що я витримала все, і не тільки я”⁸.

Перед лицем потужної і нещадної радянської репресивної машини людина почувалася безсилою і беспорядною, то ж апелювала до найвищого судді і захисника: “Тут можеш кричати – ніхто не почує, можеш плакати – ніхто не пожаліє і не допоможе. Хіба Господь Бог, якому ми молилися, щоб дав сили і здоров'я все це перенести і не зламатися духом”⁹. Ледь не дослівно описують внутрішню нездоланну потребу в молитві й

інші невольниці: “Багато молилися і просили Бога, щоб допоміг це пережити, витримати” (Марія Тесля-Павлик, 1927 р. н.); “Я знала, що все ще буде – те страшне, що яке було з іншими. Молилася, щоб Господь допоміг вистояти, все витримати або вмерти, тільки б своїх не зрадити” (Євдокія Будник-Кекіш, 1924 р. н.)¹⁰. Політв’язнів єднав спільний гіркий досвід страждань, то ж не дивно, що у своїх зверненнях і мольбах до Бога було багато подібного: вони просили не милості, але стійкості та сили духу.

Таку особливу невольничу молитву склала молода українка Анна Коцур (1923 р. н) в одному з Тайшетських таборів у 1952 р.¹¹. Характерно, що в цій молитві жінка благала не лише про полегшення своїх страждань, але й про кращу долю для України:

*То спаси нас, Боже, і наші родини,
не дай нам пропасти в ці тяжкі хвилини.
Не дай погібати, просим Тебе, Боже,
й Тебе, Божя Мати,
і Ви, всі святії при Божім престолі.
Просим, не відмовте нам кращої долі.
За край наш рідненький Ви всі заступіться,
над нашим народом Ви змилосердіться.*

У Матері Божій вбачали невольниці свою єдину заступницю, якій звіряли свої болі та просили помочі. Наприклад, Анна Іваницька розповіла про віщій сон напередодні свого звільнення з табору, у якому їй явилася Мати Божа та повідомила добру вістку¹².

В’язням було заборонено мати особисті речі, тому всі предмети релігійного призначення (натільні хрестики, вервечки, молитовники, образки тощо) вилучали в них ще при етапуванні до місць позбавлення волі. Тому ці речі мали особливу цінність для в’язнів. Деяким невольницям вдавалося діставати їх навіть за колючим дротом (замасковані в посилках з дому чи в обмін на інші речі, їжу чи послуги). Ольга Годяк згадує, як їй протягом 10 років – попри щотижневі обшуки – вдалося зберегти в таборі присланий з дому молитовник, який використовували для спільної молитви в бараках¹³.

“Молитовник був великою рідкістю. А водночас дуже цінився, бо з нього можна було проказувати молебен. А це мало велике значення для тих, що молилися гуртом! Здавалося, що людина побула хоч коротко в церкві. Звичайно спільною молитвою українок проводила котрась із інтелігенток. У нашому бараку це була старша около 50-літня жінка”¹⁴. Очевидно якщо молитовник був рідкістю, то власна іконка (найчастіше саморобна) була практично в кожній невольниці. У музеях є чимало зразків таких образків: вишиваних чи потайки виготовлених у в’язничних камерах, на пересилках, у бараках¹⁵. У них до канонічних образів додано елементи, що віддзеркалюють патріотичні почуття, прагнення волі і справедливості та інші мотиви¹⁶.

У спогадах також часто зустрічаємо згадки про власноруч виготовлені вервиці та натільні хрестики. Їх виліплювали з чорного глевкого невольницького хліба. Для цього доводилося виділити частину свого скупого пайка, то ж потреба в молитві для цих напівголодних жінок була либонь більшою, ніж потреба в хлібі.

“Українки носили на шиї хрестик, зроблений із зубних щіточок. Оті хрестики виробляли наші товариші-в’язні і посилали нам у дарунок перед святами, тим самим шляхом, що й листи (...) Українки робили собі вервечки. Хлібний м’якуш пережували добре в роті, а потім місили в пальцях тісто так довго, аж воно вже не липло. З того виробляли малі кульочки і насильовали на нитку”¹⁷.

Польська письменниця Беата Обертинська у своїх спогадах описує один з епізодів, який їй розповіла українка Ольга в одному з таборів Воркути про випадок у Замарстинівській в'язниці:

“Багато священиків було ув’язнено у Замарстинові. Невільниці робили вервечки з хліба. Вони знали, що коли їх поведуть на прогулянку, чоловіки будуть митися у лазничці поруч з коридором. Дивовижним чином одній з жінок вдалося наблизитися до віконечка та попросити священика освятити вервечки. У вікні з’явилася рука (більше схожа на криваве місиво) та перехрестила хлібну вервечку”¹⁸. Невільниці чудово усвідомлювали ризики, на які наражалися, виготовляючи, зберігаючи та використовуючи релігійні атрибути, але свідомо йшли на них: “За те карали, кидали в карцер, відбирали право листування. При обшуках конфіскували вервечки та іконки, відбирали молитовники. Але молитви не могли нікому відібрати”¹⁹. Потреба жінок активно практикувати власну віру була явно сильнішою за страх перед покаранням, яке їх чекало за порушення табірних правил і регламентів.

Окрім індивідуальної молитви, як інтимно-особистого способу спілкування з Богом, жінки також влаштовували спільні групові молебні в неділі та імпровізовані літургії у найбільші християнські свята – на Різдво та Великдень. Німкеня Валлі Шліс, яка перебувала в одному з таборів ГУЛАГу разом з українками, згадувала про спільну недільну молитву:

“Всі спішилися, щоб покінчити (зі справами) до 12 год. Тоді йшли молитися, або як казали “на Службу Божу”. Це не було справжнє богослуження, а збірна молитва в котромусь з бараків (...) А тому, що було це тайно, то кожної неділі міняли бараки і групи, щоб не звернути уваги начальства на наші сходини. Молились тихо перед медаликом або іконкою, що хтось зумів зберегти”²⁰.

У своїх спогадах Стефанія Чабан-Гаваль (1926 р.н.) докладно розповіла про власний літургійний досвід у таборі на півострові Таймир навесні 1953 р., коли вона виконувала функції священика²¹. Текст відправи спочатку відновлювали з пам’яті спільними зусиллями, аж доки комусь із невольниць не прислали малого молитовника. Якось у переповненому святково прибраному бараці вона відправила воскресну службу Божу, відтак виголосила патріотичну “проповідь”, зосередившись на боротьбі за волю України. І навіть представники адміністрації табору та охорони, що несподівано увійшли до бараку, почувши вимовлене хором великодне вітання “Христос Воскрес! Воістину Воскрес!”, мовчки вийшли, жодним чином не зреагувавши на це зухвале порушення режиму.

Парадоксальним чином, в умовах повного позбавлення громадянських прав і жорсткого обмеження можливостей, практика спільної молитви надавала українським жінкам цілком новий унікальний досвід активного богослужіння. Ніколи раніше, у своєму звичайному житті, ці жінки і дівчата не мали б змоги виконувати центральну ритуальну роль у християнській літургії – як священик чи дяк. Тому, як не дивно, цей релігійний досвід за ґратами можна вважати емансипаційним, адже це вперше жінки отримали доступ до царини і випробували себе в ролях, які були для них цілковито закритими і забороненими. Характерно, що у своїх спогадах жінки говорять про ці моменти з помітною гордістю і піднесенням.

Спогади жінок-політв’язнів засвідчують виняткову роль віри, молитви та релігійних практик у підтриманні духу невольниць, їх психоемоційної стійкості, що було сприятливим фактором для виживання у таборах.

Відзначення релігійних свят

Практично в кожному спогаді жінок знаходимо розповідь про відзначення головних християнських свят – Різдва та Великодня. Попри неймовірні труднощі повсякден-

ного виживання у таборах, українки чекали цих свят і готувалися до них заздалегідь, намагаючись запаситися продуктами для святкового столу та іншими атрибутами свята (писанками, вербовими чи хвойними гілочками тощо). При цьому невольниці прагнули відтворити традиційний формат свята, зберегти бодай основні його елементи.

Готуючись до Різдва чи Великодня, невольниці потрохи відкладали свій скупий пайок хліба, щоб з нього приготувати святкове частування. У день свята житло мало бути прибраним та святково оздобленим, одяг – найкращим та чистим, святковим. Стефанія Чабан-Гаваль (1926 р. н.) так описує підготовку до Великодня у таборі в Норильську навесні 1955 р.:

“Наближався Великдень. За кілька днів до цього свята весь барак (2 секції) не споживали вечірньої пайки хліба... В суботу великодню з каші поробили “торти”. З хліба також придумали “паски”. Крашанки, зроблені з глини, вифарбували фарбою, якою пишуть лозунги. Принесли зелених гілок, хто чим мав понакривали столи. Всю ту “красоту” розставили на столах, уквітчали зеленню гілок, і став справді святковий настрій у всіх... Прийшов Великдень. Усі одягнені в те, хто що мав ще з дому, але всі в чистому. В бараці прибрано. Збираються до Богослуження”²².

Ледь не ідентичними за змістом є інші спогади про підготовку і святкування Різдва та Великодня у таборах та в’язницях, де утримували жінок-політв’язнів²³. Характерно, що обов’язковими атрибутами такого невольничого святкового столу були “солодощі” – завчасно відкладені пайки цурку та “торт” – виготовлений з доступних у місцях позбавлення волі примітивних продуктів (каші, покришеного печива чи просто хліба). Саме вони доповнювали ілюзію свята та підтримували відповідний настрій в умовах, де радість, здавалося б, була неможливою.

Окрім того, українські жінки-політв’язні, засуджені за активну співпрацю з ОУН та УПА, використовували такі нагоди для піднесення національного та патріотичного духу своїх посестер, для їхнього згуртування у протистоянні радянській репресивній машині. “Наперед кожна дістала ложочку куті, бо її не було багато, а потім всіх інших добрих страв. Вкінці заспівали коляд та ще й вислухали одну–дві промови...”²⁴.

Ще одним невід’ємним аспектом спогадів про святкування Різдва та Великодня в ув’язненні є те, що до участі в них українки запрошували всіх мешканців таборового бараку чи в’язничної камери, незалежно від їх національності чи віросповідання. Валлі Шліс зазначала, що “в’язні-українки пильно готувалися до святкування (...) Їх запал і охота уділялися і в’язням іншої національності і ми всі допомагали їм (...) Притягали всіх, хто тільки жив у бараку. Байдуже, чи був їх вірування чи взагалі вірив у Бога”²⁵. Інша невольниця підкреслювала: “Не лишили нікого осторонь – всіх запросили до святої вечери”²⁶. Часто вони не розуміли, що відбувається, однак переймалися загальним піднесеним настроєм. Відчуття сакральності моменту часом передавалося навіть охоронцям, і хоча їм належало припинити та розігнати це заборонене дійство, вони, вступереч чинних інструкцій, часом дозволяли ув’язненим довершити службу Божу. Ганна Позняк (1925 р. н.) згадує такий випадок у таборі № 75 на Харківщині навесні 1947 року:

“На самий Великдень всі стали раненько до підйому, коли тільки почало сходити сонце (...) У нас був молитовник, і ми почали “відправляти” Службу Божу. Прибігли наглядачі, але стояли і нічого не говорили, навіть у декого з них в очах були сльози (...) Але на Пасху вихідного нам не дали, а погнали в ліс на роботи і послали з нами начальника виховної частини (...) Ми сказали, що в таке велике свято робити не будемо. Стали всі в кружок і почали молитися (...) Він зрозумів, що заставити нас працювати не зможе і сказав: “Ну ладно, я не скажу, що ви сделали саботаж, празднуйте, только после

праздника вы должны перекрыть норму.” Ми погодилися. Нам було дороге те, що він нас зрозумів”²⁷.

У дні великих церковних свят жінки, слідуючи традиції, намагалися уникнути важкої праці. Часом це призводило до суворих покарань, але могло бути й так:

“Відмова бригади [працювати на Великдень] викликала погрози із цькуванням собаками, попереджувальними пострілами вгору. Раптом котрась із жінок заспівала «Христос Воскрес із мертвих...» Спів підхопили всі жінки – це надало їм моральну силу стійкості проти свавілля. Конвоїри розгубилися – вперше побачили супротив, і офіцер наказав: «Строїться, пошли в зону!»²⁸.

Таким чином, задля відзначення головних християнських свят українські жінки-політв’язні таємно і відкрито порушували низку правил і регламентів ГУЛАГу. Заради підтримання традицій вони свідомо наражались на ризики суворих покарань, демонстрували чималу винахідливість, цілеспрямованість і відважність, кидаючи виклик репресивній системі.

Радянська репресивно-каральна машина була покликана зруйнувати особистість в’язнів, позбавити їх основних соціальних ідентичностей (національних, політичних, релігійних), розчавити волю індивіда, перетворивши кожного на позбавлену культурного коріння безлику істоту. За таких обставин збереження традиційної системи цінностей становило ключове завдання політв’язнів. Християнська віра та релігійні практики відігравали в цьому винятково важливу роль, допомагаючи жінкам-політв’язням не лише підтримувати гуманістичний світогляд, але й зв’язок з національною спільнотою, з якої їх було вирвано в насильницький спосіб, і таким чином зберігати лояльність саме до цінностей та моральних норм рідної культури. Виконуючи традиційні господарсько-ритуальні ролі в ході підготовки та відзначення християнських свят, жінки відтворювали усталені гендерні сценарії і моделі поведінки та підтримували власну гендерну ідентичність (чинили, “як належить українській жінці”), протидіючи нівелюванню. Особливе значення релігійності відображене в домінуванні християнських мотивів у творчості невольниць. Відтворюючи звичні релігійні практики, українські жінки вперше змогли самостійно виконувати всі складові церковного ритуалу, отримали унікальну можливість випробувати себе в ролі священнослужителів.

Щонедільні богослуження і відзначення найбільших християнських свят (Різдва та Великодня) фактично структурувало час в умовах ув’язнення, що сприяло підтримці психічного здоров’я жінок-політв’язнів. Монотонність табірної життя, щоденний одноманітний ритм якого характеризувала виснажлива праця на межі виживання, голод, хвороби і повна відсутність інформації про зовнішній світ неминуче призводили до дезорієнтації у часі, збайдужіння до себе та інших, депресивних станів, отупіння. Натомість підготовка до святкових подій надавала особливого смислу табірній рутині та емоційно мобілізувала жінок, стимулювала їхній інтерес до життя. Позбавлені практично всіх прав, ресурсів і можливостей, жінки демонстрували виняткову цілеспрямованість і, попри очевидні ризики, все ж знаходили спосіб реалізувати свої релігійні потреби. Прагнення за всяку ціну відтворити традиційний триб святкового дійства стимулювало винахідливість та творчий потенціал жінок, а також сприяло піднесенню їхнього духу.

Попри їх цілковито ненасильницький характер і таємний спосіб проведення, спільні табірні молитви і відзначення християнських свят слід розглядати як дієву форму пасивного спротиву радянській репресивній системі: таким чином жінки ставили під сумнів її тотальний характер, демонструючи неспроможність режиму ціковито контролювати свідомість жінок-політв’язнів. Релігійні жіночі практики в таборах стали фор-

мою протидії дегуманізуючій системі ГУЛАГу: вони допомагали в'язням зберегти основні соціальні ідентичності (релігійну, національну, гендерну), а також сприяли розвитку солідарності в'язнів, що було одним з ключових факторів виживання у таборах і в'язницях.

1. Земсков В. Н. ГУЛАГ (историко-социологический аспект) / В. Н. Земсков // Социологические исследования. – 1991. – № 6. – С. 3, 10–11.
2. Гриценко В. Женское лицо ГУЛАГа: Как на Мертвой дороге росло население СССР [Электронный ресурс] / В. Гриценко, В. Калинин // Новая Газета. – 2009. – 8 апреля. – № 36. – Режим доступа : <http://www.novayagazeta.ru/data/2009/036/33.html>.
3. Єдиною українською дослідницею, яка звернула увагу на гендерні аспекти політичних репресій, є Тамара Вронська, див.: Вронська Т. Сталінська гендерна політика у добу “великого терору” (1937–1938 рр.) / Тамара Вронська // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – К. : Телесик, 2009. – № 32. – С. 137–175; Вронська Т. Каральна політика стосовно жінок та дітей у добу Великого Терору / Тамара Вронська // Вронська Т. Упокорення страхом: сімейне заручництво в каральній практиці радянської влади (1917–1953 рр.). – К. : Темпора, 2013. – С. 142–192. Утім, вона зосереджується на дуже специфічній групі жінок (“дружини зрадників батьківщини”) та конкретному періоді (добі Великого Терору), то ж її студії далеко не вичерпують тему.
4. Докладний огляд доступних джерел до вивчення цієї теми див.: Кісь О. Вивчення досвіду українок-політв'язнів ГУЛАГу: стан досліджень та джерельні ресурси / Оксана Кісь // Гендер та філософія: гендерні студії у філософських науках (22 листопада 2012 року). Гендер та культурологія: гендерні дослідження феноменів культури (21 лютого 2013) : збірник матеріалів круглих столів. – Острог : Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2013. – С. 50–61.
5. Mason E. Women in the Gulag in the 1930 s / E. Mason // Women in the Stalin Era / ed. by Melanie Pliś. – N. Y. : Palgrave, 2001. – P. 131–150; Еплблом Е. Історія ГУЛАГу / Енн бом / пер. з англ. А. Іщенко. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська Академія”, 2006. – С. 249–267; Cormos G. Women Humiliated in the Romanian Communist Prison / Gratian Cormos // The Scientific Journal of Humanistic Studies. – 2009. – Vol. 1 (1). –P. 72–75; Максимова Л. А. Материнство в лагерьх ГУЛАГа / Л. А. Максимова // Гендерная теория и историческое знание : матер. Международной научно-практической конференции / отв. ред. А. А. Павлов. – Сыктывкар : Сыктывкарский государственный университет, 2003. – С. 80–83; Рогинский А. “Аресту подлежат жены...” / А. Рогинский, А. Даниэль // Узницы “АЛЖИРа”: Список женщин-заключенных Акмолинского и других отделений Карлага. – М. : Звенья, 2003. – С. 6–30; Чеснокова О. И. Женский опыт ГУЛАГа в советской истории 1930–1950-х годов / И. О.Чеснокова // Женщины в истории: возможность быть увиденными : сб. науч. ст. / под ред. И. Р. Чикаловой. – Минск : БГПУ им. Максима Танка, 2001. – С. 189–193; Кузин В. Женщины ГУЛАГа [Электронный ресурс] / В. Кузин // Грани эпохи: этического-философский журнал. – 2007. – № 32. – Режим доступа : <http://ethics.narod.ru/articles7/3210.htm>; Шаповалова В. Сестренки, мамки, дамки: тема насилия в женских лагерных мемуарах / Вероника Шаповалова // Бытовое насилие в истории российской повседневности (XI—XXI вв.). – СПб. : ЕУ СПб, 2012. – С. 142–163.
6. Дослідники відзначають, що й у спогадах чоловіків про часи невільництва особливе місце посідає молитва та інші релігійні практики, що допомагало зберігати людяність: Еплблом Е. Історія ГУЛАГу. – С. 303, 333.
7. Коваль-Надорожняк С. Спогади / Стефанія Коваль-Надорожняк // В намісті з колючого дроту. Спогади жінок, в'язнів ГУЛАГу, учасниць норильського повстання 1953 року / упоряд. Кривуцький І. та ін. – Львів : Манускрипт, 2009. – С. 184; Беноні П. “Визволителі” вдруге / Павліна Беноні // Нескорена Берегиня: Жертви московсько-комуністичного терору ХХ століття / Світова федерація українських жіночих організацій (СФУЖО) ; упоряд. Б. О. Гордасевич ; ред.: Г. Л. Гордасевич, Ю. Зайцев. – Торонто ; Львів : Піраміда, 2002. –

- С. 86–87; Лемеха В. Пильнуй, Україно, пильнуй! / Віра Лемеха // Нескорена Берегиня: Жертви московсько-комуністичного терору ХХ століття / Світова федерація українських жіночих організацій (СФУЖО) ; упоряд. Б. О. Гордасевич ; ред.: Г. Л. Гордасевич, Ю. Зайцев. – Торонто ; Львів : Піраміда, 2002. – С. 135.
8. Інтерв'ю з Анною Іваницькою (1925 р. н.), записане у серпні 2009 // Архів Меморіального музею тоталітарних режимів “Територія Терору”. – ф. 1. – оп. 1.
 9. Позняк (Скрипюк) Г. Мені було 19: Автобіографічна розповідь / Ганна Позняк (Скрипюк). – К : Видавничий Дім “Києво-Могилянська Академія”, 2001. – С. 57.
 10. Тесля-Павлик М. (“Мотря”) / Марія Тесля-Павлик // В намисті з колючого дроту. Спогади жінок, в'язнів ГУЛАГу, учасниць норильського повстання 1953 року / упоряд. І. Кривуцький та ін. – Львів : Манускрипт, 2009. – С. 136; Будник-Кекіш Є. Крем'янецька тюрма / Євдокія Будник-Кекіш // Нескорена Берегиня: Жертви московсько-комуністичного терору ХХ століття / Світова федерація українських жіночих організацій (СФУЖО) ; упоряд. Б. О. Гордасевич ; ред.: Г. Л. Гордасевич, Ю. Зайцев. – Торонто ; Львів : Піраміда, 2002. – С. 81.
 11. Молитви політв'язнів, складені Анною Коцур. Тайшет, ОЛП-29, 1952 р. [Електронний ресурс] // Віртуальний Музей ГУЛАГу. – Режим доступу : http://gulag-museum.org.ua/ua_persony/kocur_molytva.htm.
 12. Інтерв'ю з Анною Іваницькою.
 13. Інтерв'ю з Ольгою Годяк (1925 р. н.), записане у серпні 2009 // Архів Меморіального музею тоталітарних режимів “Територія Терору”. – ф. 1. – оп. 1.
 14. Шліс В. Молитва у Воркуті / Валлі Шліс // Наше життя. – 1956. – № 10. – С. 7.
 15. Зразки таких вишитих ікон, виготовлених жінками-політв'язнями, можна знайти на сайті Віртуального Музею ГУЛАГу [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gulag-museum.org.ua>
 16. Кочергіна С. Долі галицьких політв'язнів та алегорична символіка в їх табірних виробках (на матеріалах виставки “Военно-історичних пам'яток”) [Електронний ресурс] / Світлана Кочергіна // Наукові записки Львівського історичного музею. – 1998. – Вип. 7. – Режим доступу : http://gulag-museum.org.ua/ua_press/alegory.htm.
 17. Шліс В. Названа праця. – С. 7.
 18. Obertynska V. (Rudzka M.). W domu niewoli... – S. 66.
 19. Шліс В. Названа праця. – С. 7.
 20. Шліс В. Неділя у Воркуті / Валлі Шліс // Наше життя. – 1956. – № 9. – С. 6.
 21. Чабан-Гаваль С. Останній Великдень за ґратами / Стефанія Чабан-Гаваль // В намисті з колючого дроту. Спогади жінок, в'язнів ГУЛАГу, учасниць норильського повстання 1953 року / упоряд. І. Кривуцький та ін. – Львів : Манускрипт, 2009. – С. 15–19.
 22. Чабан-Гаваль С. Названа праця – С. 17; Валентина Н. Великдень у в'язниці (з пережитого) // Наше життя. – № 4. – 1990. – С. 2–3.
 23. Заячківська-Михальчук Г. Заручниця імперії (спогади політв'язня). – Львів : ПП Сорока, 2009. – С. 160; див також: Коханська Г. С. З Україною у серці: Спомини. – Торонто ; Львів : Літопис УПА, 2008. – С. 277–278; Інтерв'ю з Ольгою Годяк; Інтерв'ю з Дарією Гусяк (1924 р. н.) записане у червні 2009 // Архів Меморіального музею тоталітарних режимів “Територія Терору”. – Ф. 1, оп. 1.
 24. Позняк (Скрипюк) Г. Мені було 19. – С. 142.
 25. Шліс В. Різдво у Воркуті / Валлі Шліс // Наше життя. – 1957. – № 1. – С. 4.
 26. Там само.
 27. Заячківська-Михальчук Г. Заручниця імперії. – С. 160; див також: Коханська Г. С. З Україною у серці. – С. 277–278; Інтерв'ю з Ольгою Годяк; Інтерв'ю з Дарією Гусяк.
 28. Позняк (Скрипюк) Г. Названа праця – С. 142.
 29. Там само – С. 45.
 30. Цит. за: Дерев'яний І. Великдень за ґратами [Електронний ресурс] / Ігор Дерев'яний // День. – 18 квітня 2012. – Режим доступу : <http://incognita.day.kiev.ua/velikden-za-gratamy.html>.

Оксана Кись
(Львов, Украина)

Религиозные практики украинок-политзаключенных в ГУЛАГе

Рассмотрена религиозная жизнь украинок в лагерях и тюрьмах ГУЛАГа. На основе анализа личных воспоминаний бывших женщин-политзаключенных раскрыты повседневные практики индивидуальной и общей молитвы и тайных богослужений в лагерях, а также показаны формы празднования Рождества и Пасхи. Женские религиозные практики в лагерях были формой пассивного сопротивления тоталитарной системе и методом поддержания основных социальных идентичностей политзаключенных.

Ключевые слова: ГУЛАГ, украинские женщины-политзаключенные, религиозные практики, тоталитаризм, женская история.

Oksana Kis
(Lviv, Ukraine)

Religious Practices of the Ukrainian Women Political Prisoners in the GULAG

This article focuses on the Ukrainian women religious activities in the GULAG camps and prisons. Everyday practices of individual and common prayers and secret liturgies in the camps are explored. It also describes celebrations of major Christian holidays (Christmas and Easter). Those women's religious practices represent a form of passive resistance to the totalitarian system aimed to preserve basic social identities of the women political prisoners.

Key words: GULAG, Ukrainian women political prisoners, religious practices, totalitarianism, women's history.

УДК 930.2: 75 (477.82) «12»
ББК 63.215 (4 Укр)

Іван Миронюк, Ігор Коваль, Олена Білик
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ДВОГОЛОВИЙ ОРЕЛ – ГЕРАЛЬДИЧНИЙ СИМВОЛ ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

Національна символіка має свою величну і неповторну історію. Учені з різних напрямів наукових досліджень геральдики Галицько-Волинської держави ведуть тривалу суперечку про те, яке зображення виконувало роль основного символу князівства. Здійснивши комплексний аналіз писемних, геральдичних, архітектурних і археологічних джерел, автори статті прийшли до висновку, що це був двоголовий орел. Його утвердженню на території Галицько-Волинської Русі сприяло античне походження і почесне місце у візантійській традиції, а також надзвичайна популярність цього образу в давньоруському мистецтві.

Ключові слова: Галицько-Волинська Русь, геральдика, герб, орел, Холм.



Рис. 1. Бронзовий барельєф двоголового орла розміром 58x50x8 мм. Приватна колекція



Рис. 2. Срібна підвіска з зображенням двоголового орла 30 мм. Приватна колекція

Сучасні дослідники одноставно сходяться на думці, що основними символами, які функціонували як територіальні знаки Галицько-Волинської Русі XII–XIV ст. були: 1) двоголовий орел; 2) лев; 3) галка; 4) прями́й хрест. У даній статті зроблено спробу проаналізувати різні види історичних джерел, використавши новітні досягнення археологічної науки, з метою показати, що в епоху правління Галицько-Волинською державою Романа Мстиславовича (1199–1205) і Данила Романовича (1245–1264) головним геральдичним символом був двоголовий орел.

Розповідаючи про храми, які князь Данило Романович спорудив у Холмі в 40-х роках XIII ст., укладач холмської частини Галицько-Волинського літопису, зокрема, зазначив: “За поприще од города стоїть також башта кам’яна, і на ній – орел кам’яний вирізьблений; висота ж каменя – десять ліктів, а з верхівками і підніжжями – два-надцять ліктів”¹.

Сучасні українські дослідники досить часто послуговуються цим перекладом Іпатіївського літопису, зробленим Леонідом Махновцем. Але в такому випадку зрозуміти мистецьку сутність унікального пам’ятника з орлом в околицях Холма буде неможливо. Слідуючи за буквою літопису, ми довідуємося: “Стоить же столпъ поприще от города камень, а на немъ орель камень изваянь, висота же камени десять лакоть, с головами же и с подножиями 12 лакоть”².

Російський історик Дмитро Іловайський першим з дослідників мистецтва Галицько-Волинської Русі висловив здогад, що князь Данило спорудив стовп (колону) або чотиригранну вежу, наверху якої стояв висічений з каменю двоголовий орел. Зображення орла мало би символізувати знамено чи герб держави³. Версію про двоголового орла на холмському пам'ятнику повторив відомий галицький церковний історик Антон Петрушевич⁴.

На думку Михайла Грушевського, різьблене зображення двоголового орла прикрашало одну з сторожових веж-замків, що захищали підступи до Холма. Визначний історик здогадувався, що від цієї вежі вціліли залишки мурованої споруди оборонного характеру біля села Білавина на р. Угорці⁵. Іван Крип'якевич однозначно вважав літописну споруду поблизу Холма стовпом, а не вежею. “З цього опису виходить, що скульптура зображала двоголового орла, – роздумував учений. – Неясно, чи це була тільки архітектурна прикраса стовпа, чи герб. Якщо це княжий герб, то він належить Данилу, який побудував цей “стовп” разом з іншими холмськими укріпленнями. Цікаво було б з'ясувати, як цей герб знайшовся в Галицько-Волинському князівстві. В тому часі двоголовий орел був гербом візантійських імператорів”⁶. Здійснюючи аналіз родових знаків і гербів галицько-волинських князів, академік І. Крип'якевич мав усі підстави вважати зображення орла геральдичним символом Данила Романовича. Справа в тому, що український історик XVII ст. Феодосій Софонович, описуючи битву під Ярославом 1245 р., залишив цікаві спогади про те, що напередодні бою над княжими військами літали з криком орли і сумирне вороння, що було сприйнято Даниловими дружинниками як добрий знак, бо орел був їхнім гербом⁷. Більше того, в одного з останніх українських літописців ми знаходимо і власну інтерпретацію зображення холмського орла: “От города поприще повставиль столпь и на немь орель каменныи выбитым. Высота того каменного орла десять локти з головою и с подножкомь двенадцать локти”⁸.



Рис. 3. Бронзова пластика з барельєфом двоголового орла розміром 68x50x6 мм. Продана на аукціоні “Віоліті” 2015 року



Рис. 4. Позолочена півовальна бронзова пластика з зображенням хреста та двоголового орла розміром 30x40 мм. Приватна колекція

Отже, автор “Хроніки” мав на увазі велетенський постамент орла, висота якого сягала п'яти метрів, а з головою і підніжками 6 м. Свідчення Ф. Софоновича розбурхували уяву новітніх істориків і вони, як, наприклад, Микола Котляр, поміщували літописну пам'ятку на башті одного із замків в околицях Холма⁹. Тим самим шляхом пішли й історики мистецтва. Видатний російський мистецтвознавець Михайло Воронін у цілій серії публікацій післявоєнного періоду зосереджував увагу на “величезній” скульптурі птаха. Український дослідник Микола Макаренко тлумачив голови з підніжками і скульптурне зображення орла на стовпі як річ звичайну в романському мистецтві¹⁰. На наш погляд, найбільше наблизився до розуміння образу орла в передмісті

Холма радянський дослідник Олександр Некрасов. Він убачав у холмській скульптурі візантійську емблематику чи її місцеву модифікацію. Подібні зображення в мистецтві XII–XIII ст. добре відомі завдяки пам'яткам візантійського кола¹¹.

Немає нічого дивного, що візантійську емблематику запозичили володарі Галицько-Волинської держави, адже у свій час вона прийшла до Константинополя з Риму, де орел вважався символом Юпітера і самої Римської республіки. На хоругві Помпея містився срібний орел на блакитному полі, а в Юлія Цезаря – золотий орел на яскраво-червоному полі. Візантійські імператори в різні часи своїм геральдичним символом обирали одноголового або двоголового орла. У Візантії використання зображення двоголового орла, як символу влади, започаткував Костянтин Великий. Заснувавши нову столицю імперії Константинополь, він у 326 році вибрав своїм гербом золотого двоголового орла на яскраво-червоному тлі.

Підвіски з геральдичною символікою Римської імперії були популярними як прикраси на українських землях у II–IV ст. На знайденій поблизу с. Городища Зборівського району на Тернопільщині свинцевій підвісці зображений орел із розкритими паралельно тулубу крилами і головою, повернутою вліво (рис. 6). На той час іконографія орла посіла почесне місце і в християнському мистецтві¹².



Рис. 5. Мідна підвіска з хрестом та залишками позолоти розміром 28x28 мм. Приватна колекція



Рис. 6. Свинцева підвіска римського періоду розміром 30x30 мм з зображенням орла

Історик Володимир Пшик також убачав у скульптурі орла її візантійський родовід. У світлі його концепції, така емблематика на Галицько-Волинській Русі могла з'явитися після вимушеної втечі сюди візантійського імператора Олексія III Ангела близько 1204 р., коли біля Холма споруджувалися вежі в Столп'є і Білавино¹³. Геральдист Андрій Гречило запропонував оригінальну художню реконструкцію герба Данила Романовича: “Отже, можна припустити, що орла вирізьбили на великій плиті (можливо, вона мала форму щита), а її верхній і нижній краї й були отими, не зовсім зрозумілими, “головами й підніжками”¹⁴.

Проблема мистецького образу холмського орла належить до кола наукових зацікавлень львівського історика мистецтва Володимира Александровича. У ґрунтовній статті, присвяченій виключно цій темі, він спробував відтворити художню структуру загадкового постаменту. За аналогіями, відомими з архітектурних пам'яток Боголюбово у Володимиро-Суздальській Русі, дослідник аргументовано доводить, що зображення орла знаходилося на кам'яному стовпі під чотиририкою капітеллю, на якій були вирізьблені небесні охоронці-ангели¹⁵.

Єдине, про що ми можемо з упевненістю говорити, намагаючись уявити зображення орла, – це те, що воно було виконане в техніці рельєфного різьблення. Однак у

літописному тексті немає жодного натяку на конкретну іконографію самого геральдичного символу. Загальний вигляд пам'ятки галицько-волинської геральдики, очевидно, був подібний до зображення орла на одній із секцій парапету хорів Софії Київської, яке професор Сергій Висоцький розглядав як герб Давньоруської держави¹⁶. Певні геральдичні традиції Галицького князівства знайшли відображення у творах декоративно-прикладного мистецтва епохи правління Ярослава Осмомисла (1153–1187). Серед керамічних плиток, якими прикрашали підлоги і стіни храмів Галицької Русі, зустрічається два типи геральдичних зображень орлів. Вони знаходяться як на чотирикутних полив'яних керамічних виробках, так і закомпоновані у подвійний рельєфний круг¹⁷. У християнській іконографії орел символізував образ Ісуса Христа.

Рельєфні керамічні плитки з фігурами орла були відкриті археологами тільки в княжому Галичі (урочище Золотий Тік, біля фундаментів Успенського собору, на місці храму-квадрифолю XII ст.), а також на одному з церквиськ літописного Василева на Буковині¹⁸.

Орли в мозаїчному наборі значно більшого масштабу були зображені на керамічній пілозі в розкопаному археологом Богданом Томенчуком дерев'яному храмі-ротонді XII ст. на давньоруському городищі в Олешкові, що на Покутті¹⁹.

Сучасні дослідники стверджують, що храми, прикрашені керамічною плиткою з геральдичними зображеннями орла, були спеціально побудовані у Василеві та Олешкові для візантійського цесаревича Андроніка I Комніна, який утік від переслідування імператором Мануїлом I Комніним і знайшов притулок у 1163–1165 рр. при дворі свого двоюрідного брата князя Ярослава Осмомисла в Галичі. Цесаревич отримав від галицького князя “декілька городів для піддержки”²⁰. Передбачаючи можливість утворення союзу Галицького князівства, Угорщини і половців проти Візантії, імператор змушений був піти на примирення зі своїм родичем – претендентом на престол. Андронік I Комнін став спочатку привителем Кілікії, а пізніше (в 1182 р.) підняв повстання проти імператора Олексія II Комніна, захопив Константинополь і став правителем Візантії.

Відомий російський історик Олександр Майоров стверджує, що двоголовий орел, як символ держави, отримав загальне поширення в Галицько-Волинській Русі в період правління Романа Мстиславовича (1199–1205), а також у час князювання його сина Данила після перемоги в Ярославській битві (1245–1264). Цей геральдичний знак був запозичений Романом Мстиславовичем у Візантії після його одруження з дочкою візантійського імператора Ісаака II Ангела Єфросинією (Анною)²¹. “Однозначно можна стверджувати, – доводить знавець геральдики А. Гречило, – що двоголовий орел на початку XV ст. був стабільним територіальним знаком на західноукраїнських землях: на прапорі Перемиської землі під час Грюнвальдської битви 1410 р. фігурував жовтий двоголовий орел під однією короною на синьому полотнищі”²².

Знак двоголового орла з Візантії поширився також на Болгарію, Сербію, Чорногорію, Албанію та Румунію. У зазначених країнах він став символом їх державності та незалежності.

Зображення двоголового орла можна побачити на монетах правителів турків-сельджуків та ханів Золотої Орди (рис. 8). У першій половині XV ст. двоголовий орел став геральдичним знаком Священної Римської імперії, а з кінця цього століття – символом влади московських правителів (рис. 9). За більш поширеною версією використання двоголового орла в геральдичній традиції московських царів пов'язане з одруженням великого князя Івана III з Соєю (Софією) Палеолог, племінницею останнього візантійського імператора.



Рис. 7. Зображення орла на керамічній плитці з Василева. Івано-Франківський краєзнавчий музей (Івано-Франківськ, Україна)



Рис. 8. Аверс золотоординської монети 1270–1290 рр. Діаметр монети 20 мм



Рис. 9. Двоголовий орел на печатці Івана III (1497 р.). Російський державний архів давніх актів (Москва, Росія)

Особисті знаки галицько-волинських князів (тамги, тотеми) та геральдичні символи керованої ними держави на цю пору вивчені недостатньо, що пов'язано зі свідомим знищенням, приховуванням або втратою історичних пам'яток. Проведений нами пошук артефактів у музейних зібраннях та приватних колекціях дозволив знайти цікаві історичні пам'ятки княжої доби з цієї тематики. В одній із приватних колекцій ми виявили невеликий за розмірами бронзовий рельєф із зображенням двоголового орла в класичній геральдичній позі. Чудовий взірець давньоруської металопластики (рис. 1) було виявлено на городищі XII–XIII ст. в с. Шевченкове Галицького району Івано-Франківської області. Відкриття геральдичної пам'ятки поблизу церкви Святого Пантелеймона є додатковим аргументом до твердження тих науковців (О. Головка, О. Мельничук, Б. Томенчук), які вважали, що фундатором цього храму був Роман Мстиславович.

Кігтями своїх ніг орел утримує крила паралельно тулубу. Його голови повернуті вліво і в право. Поверхня тулуба орла вкрита круглою лускою. Оповіті кільцями шия та тулуб вказують на його приручений стан. Подібні зображення двоголового орла на інших пам'ятках того періоду (рис. 2) дають підставу стверджувати, що відтворений на рельєфі птах і є геральдичним знаком Галицько-Волинської Русі.

Бронзову пластину з рельєфним зображенням двоголового орла (рис. 3) теж знайдено на західноукраїнських землях і продано у 2015 р. на аукціоні “Віоліті”. Орел на пластині зображений у візантійському стилі. На його крилах містяться трипелюсткові лінії. Форму цієї квітки має також хвіст. У Візантії цей знак вважався символом влади імператора, яку правитель отримав від Бога. На прирученість орла вказує кільце на шії, за яке він був підвішений. Тулуб птаха вкритий лускою дещо дрібніших розмірів. Зображення геральдичного символу виконало жвавіше, з численними декоративними елементами на тулубі, крилах і хвості птаха; голови орла трактовано без схематизації, а з збереженням натурального виразу. Все це свідчить, що в першій половині XIII ст. геральдична традиція Галицько-Волинської держави отримала стійку мистецьку основу.

Ми прийшли до висновку, що бронзовий рельєф і бронзова пластинка із зображеннями двоголового орла використовувались відповідно, в Галицько-Волинській Русі та Візантії як вірчий знак, яким правителі делегували певним особам владні повноваження. Такий спосіб делегування влади посадовим особам практикувався китайськими імператорами, монгольськими і золотоординськими ханами. Владні знаки цих правите-

лів містились на дерев'яних дощечках, мідних, срібних або золотих пластинах. Тюркські народи називали вірчий знак "пайцза". Такі пластини-басми мали й мистецьку цінність, адже на їх поверхні виконувалися зображення правителів і акуратний напис. Зокрема, в епоху правління Чінгісхана чиновники найвищого рангу носили на поясі золоту пластину із зображенням тигрової голови. На ній ієрогліфами було написано: "Наказ подарованого небом імператора Чінгіса – провадити справу на свій розсуд".

Золотоординські хани (царі) видавали подібні пайцзи разом із грамотами (ярликами) своїм васалам-руським князям та митрополитам, і в такий спосіб, делегували їм владні повноваження. На цю пору відомо шість таких золотоординських документів.

Ознакою державного посадовця в середні віки на Волині служила позолочена півовальна бронзова нашивка, на якій відкарбовані "розквітлий" хрест та двоголовий орел із розкритими крилами (рис. 4). Голови орла розміщені відповідно над лівим і правим раменами хреста, а нижній кінець хреста ніби є тулубом птаха. Композиційно хрест та орел розміщені в середині дугоподібного двозуба. Ще раніше, до запровадження цього символу, геральдичним знаком князівства на Волині служив хрест із видовженими раменами (рис. 5).

Художньо-релігійний символ двоголового орла має східне походження. Найбільш давні зображення відносяться до VII ст. до н. е. Вони виявлені в Малій Азії на території Хеттської держави. Одним з кам'яних рельєфів II ст. до н. е. був відкритий в індійському місті Таксіла. Традиційне розміщення двоголових орлів над входами до східних храмів чи громадських споруд засвідчує, що символіка пов'язана з ідеєю охорони правої і лівої сторін, яка зародилася в глибокій давнині і збереглася до наших днів²³.

Як бачимо, культурне спілкування населення Галицько-Волинської Русі з сусідніми народами і країнами сприяло утвердженню в державній символіці образу двоголового орла. Разом з тим, він став невід'ємним елементом різних галузей давньоруського декоративно-прикладного мистецтва, оскільки краса цього гордого птаха заворожувала мистецьку уяву місцевих художників, а для звичайних громадян орел був оберегом і захисником у всіх випадках життя.

1. Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К. : Дніпро, 1990. – С. 419.
2. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Императорскою археографическою комиссиею. – М., 1908. – Т. 2. – Стб. 845.
3. Иловайский Д. Даниель Галицкий и начало Холма / Д. Иловайский // Памятники русской старины в западных губерниях. Холмская Русь. – СПб., 1885. – Вып. 7. – С. 4.
4. Петрушевич А. О город Галич за Луквою / А. Петрушевич // Вестник Народного Дома. – Львів, 1887. – Ч. 50–59. – С. 467.
5. Грушевський М. Історія України-Руси / М. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1992. – Т. II. – С. 384.
6. Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство / І. Крип'якевич. – 2-ге вид., із змінами і доповненнями. – Львів, 1999. – С. 154.
7. Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх / Ф. Софонович. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 146.
8. Там само. – С. 155.
9. Котляр М. Галицько-Волинська Русь / М. Котляр. – К. : Видавничий дім "Альтернативи", 1998. – С. 240.
10. Макаренко М. Скульптура й різьбярство Київської Русі перед монгольських часів / М. Макаренко // Київські збірники історії і археології, побуту й мистецтва. – К., 1930. – б. I. – С. 90.
11. Некрасов А. И. Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII века / А. И. Некрасов. – М., 1936. – С. 136.

12. Пуцько В. Г. Літописне оповідання про місто Холм / В. Г. Пуцько // Український історичний журнал. – 1997. – С. 119.
13. Пшик В. Про перебування візантійського імператора Олексія III Ангела на Галицько-Волинських землях / В. Пшик // Республіканець. – 1994. – № 3–4. – С. 53.
14. Гречило А. До генези герба Перемишльської землі / А. Гречило // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич, 2002. – Вип. 6. – С. 81.
15. Александрович В. Літописний монумент з орлом поблизу Холма / В. Александрович // Фортеця : збірник заповідника “Тустань”: на пошану Михайла Рожка. – Львів : Камула, 2009. – Кн. I. – С. 99–100.
16. Висоцький С. О. Герб Київської Русі за часів Ярослава Мудрого / С. О. Висоцький // Старожитності Русі-України : збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1994. – С. 119.
17. Крвавич Д. П. Українське мистецтво / Д. П. Крвавич, В. А. Овсійчук, С. О. Черепанова. – Львів : Світ, 2004. – Ч. 2. – С. 131–141.
18. Ткачук Т. М. Галицькі керамічні плитки із рельєфними зображеннями та гончарні клейма. Каталог / Т. М. Ткачук, К. Л. Тимус. – Галич, 1997. – С. 5.
19. Томенчук Б. П. Дослідження дерев'яної ротонди на давньоруському городищі в Олешкові на Пруті / Б. П. Томенчук // Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1993. – Т. ССХХV. – С. 95.
20. Літопис Руський / За Іпатьським списком переклав Леонід Махновець. – К. : Дніпро, 1990. – С. 226.
21. Майоров О. В. Галицько-волинський князь Роман Мстиславич. Володар, воїн, дипломат / О. В. Майоров. – Біла Церква, 2011. – Т. II. – С. 605.
22. Гречило А. Становлення символів Руського королівства (друга половина XIII – початок XIV ст.): версії, міфи й традиція / А. Гречило // Доба короля Данила в науці, мистецтві, літературі. – Львів, 2008. – С. 262.
23. Галкин Л. Л. Символика джучидских монет / Л. Л. Галкин // Проблемы советской археологии. – М. Наука, 1978. – С. 222.

*Иван Мыронюк, Игорь Коваль, Елена Билык
(г. Ивано-Франковск, Украина)*

Двуглавый орел – геральдический символ Галицко-Волынского государства

Национальная символика Украины имеет свою величественную и необычную историю. Ученые самых разных направлений научного исследования геральдики Галицко-Волынского государства ведут долголетнюю дискуссию о том, какое изображение исполняло роль главного символа княжества. Осуществив комплексный анализ письменных, геральдических, архитектурных и археологических источников, авторы статьи пришли к выводу, что им был двуглавый орел. Его утверждению на территории Галицко-Волынской Руси содействовало античное происхождение и почетное место в византийской традиции, а также необычная популярность этого образа в древнерусском искусстве.

Ключевые слова: Галицко-Волынская Русь, геральдика, герб, орел, Холм.

*Ivan Myronyuk, Igor Koval, Olena Bilyk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)*

The two-headed eagle – heraldic symbol of the Galician-Volhynian state

National symbols of Ukraine have their valuable and unique history. Scientists from different fields of heraldry researches of the Galician-Volhynian state discussed for a long time about the image that was served as the main symbol of the Principality. Having made a comprehensive analysis of the written, heraldry, architectural and archeological sources, the authors concluded that it was a two-headed eagle. Its establishment on the territory of the Galician-Volhynian Rus was promoted by ancient origin and honor place in the Byzantine tradition and also extraordinary popularity of this image in the ancient Rus art.

Key words: Galician-Volhynian Rus, heraldry, coat of arms, eagle, Holm.

УДК 2-136.8/929: 903.6
ББК 63.3 (2)г

Любов Саннікова
(м. Київ, Україна)

ДУМКА ЩОДО ПРИРОДИ ТОТЕМІЗМУ У СВІТЛІ ВІДКРИТТЯ АНАТОЛІЄМ КИФІШИНИМ ПРАШУМЕРСЬКОЇ ІМАГОГРАМИ З ПАЛЕОЛІТИЧНОГО СВЯТИЛИЩА ЗАВОЄЛИ

До 80-річчя Анатолія Кифішина

Автор статті вважає, що в Завоєлах відтворено первісну імагограму, яка засвідчує архаїчний початок тотемізму. Виявлено здійснений первісними символами “запис” про порядок у Природі і закономірності її відродження.

Ключові слова: Завоєли, А.Г. Кифішин, імагограма, жук-скарабей, тотемізм.

Нещодавно ми мали змогу ознайомитися з працею А. Г. Кифішина “Прашумерські палеолітичні наскельні храми Завоєли – Урич і “Вінок трав” богині Ішхари”, написану ним у листопаді 2013 року й надруковану Альманахом товариства “Просвіта-Світо-вид”¹. Ця невелика за обсягом робота має фундаментальне значення у вивченні генези міфології, зокрема її архаїчного початку – тотемізму.

На окремо збережених каменях палеолітичного наскельного храму Завоєли виявлено архаїчні петрогліфи, фіксацію яких у вигляді прорисів здійснено професором М.В. Кугутяком². А. Г. Кифішину належить визначення стилю цих петрогліфів, який, згідно з хронологічною класифікацією наскельних доісторичних зображень Європи (А, В, С за Анрі Леруа-Гураном), відповідає символічній та імагографічно-ідеографічній писемності її найбільш архаїчного періоду ХХХV–VII тис. до н. е. Нижня дата наскельного панно визначена А. Кифішином за найдавнішим стилем зображення тварин, зокрема “лисенятка”.

Як відомо, А. Леруа-Гураном стиль I визначено проміжком часу від 32 до 25 тис. років до н. е. Загалом стиль виступає як результат закріплення в часі й просторі єдиних зображувальних і вимовистих умовностей. Для зображень стилю I притаманний крайній схематизм. Із фігурами тварин пов’язані особливі знаки – реалістичні (фігуративні) символи статі, переважно жіночі. Стиль I А. Леруа-Гурана спорадично спостерігається впродовж усієї епохи верхнього палеоліту³ і в чистому вигляді існує на окремих пам’ятках Європи, до яких, очевидно, належать Завоєли. Палеолітичний храм у Завоєлах вирізняється наскельним типом зображень на відкритому повітрі, тобто є наскельним храмом.

А.Г. Кифішин виокремлює два яруси зображень, серед яких на верхньому, найбільш архаїчному, виділяє з лівого боку його найдавнішу частину 100–75 тис. р. до н. е., уточнюючи “умовно: написи”. Ідеться про зображення комах-тотемів: zir-ba-ba “жук-скарабей”, що піднімається угору -il₂-la, і an-zu-zu “павук”, що опускається вниз (šú₂-šú₂) на колісниці (gi-gir). За його визначенням, основна частина написів належить до 75–50 тис. р. до н. е.

Певно, присутність у палеолітичній імагограмі комах-тотемів – жука-скарабея і павука вказує на фіксацію початку міфу про оновлення (відродження, творення, “означення”) світу щонайменше в більш давні часи, ніж уважалося зазвичай.

Оскільки міфологія первинно виникла і тривалий час існувала в усній формі, то дослідники давніх міфів розглядають її як частину фольклористики, яка вивчає міфологічні сюжети⁴. Раніше ми мали змогу докладно висвітлити традиції, пов’язані з вивішуванням різдвяного павука⁵. Під час дослідження матеріалів виявилось, що різдвяний

павук – це “скелет майбутніх форм”, тобто того, що має бути. А оскільки мовиться про оновлений цикл часу – “означення” світу, то не дивно, що силяння павуків молоді дівчата розпочинали від дня святої Ганни – дня уродин Сонця, готуючись до Різдва.

Ми досліджували різдвяну роль “павукá”, а вірніше – “паву́ки”. Це один з найдавніших символів з усіх відомих. Павука – істота, здатна сама із себе витягувати “часо-простір” – an-zu-zu, або “той-із-самого-себе”: з небуття розгортається буття шляхом творення павутини⁶.

Павука як першопредок цілком відповідає ознакам стилю I за А. Леруа-Гураном, за яким переважають ознаки жіночі статі: тче – народжує сама із себе каркас майбутнього.



Імагограма наскельного панно Завоєли.

Прорис верхньої частини графічних зображень Каменя Довбуша
(с. Космач Косівського р-ну (Кугутяк 2012, рис. 5) (прим. Прісілок Завоєли знаходиться біля с. Космач)

Транскрипція		
<u>lar = 2 x utu</u>	<u>am</u>	2-й ярус
	skarabeus (zirbaba)	
(il ₂)	muš bir ₃ AZ (sig ₃)	(bar)
<u>an.zu.zu</u>	<u>am</u>	1-й ярус
	gigir - <šú₂>	
	a.za-LULU ∞ AM.SI (kun-lal)	
	(bar)	
Переклад:		
Подвійне сонце	заради Дикого (=Ану) Бика	
Скарабей	Змія	блискавка
(піднімається)	(Інанна)	(б'ється)
		Ведмідь
		(заради творення світу)
Павук	заради Дикого (=Ану) Бика	
(опускається вниз)	що виходить	зваблює
на колісниці	(з безодні) Лисиця	(хвостом огортає)
		Мамонта
		(заради творення світу)

Символограмою “павуки” розпочинається міфоритуальне панно про оновлення світу. Проте разом із нею до цих священних дій залучений “жук-скарабей”. Про що нам може “розповісти” ця символіграма?

Символ священного жука-скарабея уславлений давніми єгиптянами:



Бог Сонця, що сходить, Хепрі зі **скарабес**м замість голови

Проте скарабей єгипетської міфології – це вже нові часи порівняно з первісною символіграмою жука-скарабея на карпатському панно! Чому ж звичайний жук-гнояк стає тотемом? Відповідь слід шукати серед життя первісних оаз природного існування жуків-скарабейів у часи, які ми називаємо Первиною. Можна тільки уявити, що могла спостерігати давня людина серед Первини майже 40-тисячної давнини! Саме ті часи залишили відлуння понять, які сучасна наука називає словом “тотемізм”.

Однак кожен із тотемів починає “говорити”, якщо ми знаємо причину його народження! Ця причина прихована у визначальних для людського життя смислах – не дикого, а впорядкованого і виваженого, яке опікувалось і переймалося підтримкою свого буття у вимірах біосфери Землі. Народження і смерть об’єднували всі зусилля людських первісних громад.

Оскільки людина спостерігала живу природу та її відродження, то й “записувала” найголовніші закономірності живими символами природи.

Павучиха розпочинає виплітати павутиння, відчувши одну з констант, яка визначає оживлення природи щовесни. Це температура $+4^{\circ}\text{C}$ ⁷. Жуки, більш відомі як жуки-гнояки, так само розпочинають катання кізюкових кульок, під впливом тепла сонячних променів. Дії цих комах ілюструють універсальні коди руху життя, які стають його живими “записами” для людства, котре доволі рано розпочало фіксацію-запис важливої для його життєдіяльності природної інформації.

У Завоєлах ми спостерігаємо один з найдавніших в історії людської культури “запис” про порядок у Природі і закономірності її відродження. Первісне мислення наших далеких предків дозволило створити шляхом відтворення зображень певних істот – комах, плазунів, земноводних, птахів, ссавців тощо, кожен з яких постає символом певної закономірності і представником певного класу життєдіяльності в природі.

Так виникають класи тотемів, серед яких найбільш давніми є комахи й земноводні, їх поведінка яскраво показує людині відродження життя з небуття. Так, самка павука, здатна продувати павутиння із самої себе, символізує щоразу феномен потенції життя із самого себе, більш відомий нам як відродження. Жук-гнояк являє собою символ потенції у вигляді кульки, в яку він заховує яйця. І павука, і жук стають головними “персонажами” міфоритуального запису про відродження Первісної Природи. Цей

запис у Завоєлах – дивом збережений на камені первісний факт багатого й насиченого смислами світосприйняття людиною закономірностей, що панують навколо неї.

Щасливий випадок дозволив професорові М. В. Кугутяку показати шумерологу і засновнику давньої міфоритуалістики А. Г. Кифішину досі не відомий для дослідників Карпат матеріал, який беззаперечно належить до розряду реліктів людської культури.

У невеликій за обсягом роботі “Пра-шумерські палеолітичні наскальні храми Завоєли – Урич і “Вінок трав” богині Ішхари”⁸ учений визначив не лише час здійснення записів на первісному панно (зі святилища) у Завоєлах, але й осмислює його міфоритуальне наповнення у контексті міфоритуалів давнини⁹.

Підсумовуючи вважаємо:

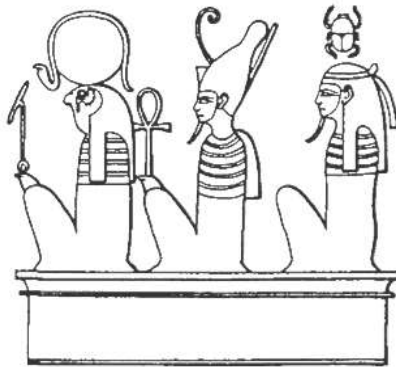
1. Вірування стародавніх єгиптян – це химерне переплетення фетишизму і тотемізму, політеїзму і монотеїстичних уявлень, теогонії і космогонії, культу і суперечливих міфів. Із первісних релігійних уявлень особливо сильним у Єгипті був тотемізм. Єгиптяни вважали священного тотема своїм першопредком.

У Давньому Єгипті існували оповідання про те, що Сонце – це величезна куля, яку котить по небу сонячний жук, подібно до того, як гнойові жуки котять свої кульки по землі.



Скарабей котить сонячний диск

Згідно з єгипетською міфологією, Сонце – це золоте теля. Його народжує вранці, приймаючи вигляд корови, богиня неба Нут. За день теля дорослішає, стає биком; бик цей – утілення Ра. Увечері бик злягається з коровою Нут; після цього Нут проковтує сонячного бика, а уранці народжує знову. “Ра воскресає у своєму синові”. В той же час Сонце – це не теля, а золотий диск.

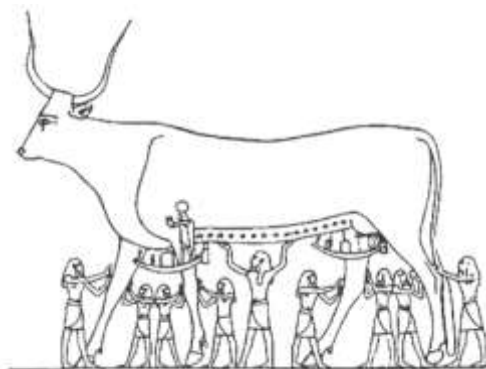


Сонячне божество в різні години дня виступало в різних іпостасях:

“Я бог Хепра вранці, я бог Ра опівдні, я бог Атум увечері”

А що таке небо? Це і річка, по якій пливе Човен Вічності, і крила шуліки, і тіло богині Нут (коли Нут уявляється жінкою), і її живіт (коли богиня приймає вигляд корови). Ці суперечні міфологічні образи виникли в різні періоди історії Стародавнього Єгипту, але у свідомості єгиптян вони потім співіснували одночасно.

Хепрі у вигляді жука-скарабея котить диск по небу до зеніту і передає Ра. Бог Сонця перевозить його в Човні Вічності (дослівно: “Човен Мільйонів Років”) на захід і там віддає його богові Атуму, який опускає диск за горизонт. Вночі Сонце по водах підземного Нілу, що протікає через Замогильне Царство, перевозять назад на схід.



Небо в образі корови із зірками на животі. Спереду і ззаду Небесну Корову підтримують боги-хранителі; у центрі (з піднятими руками) – бог вітру і повітря Шу; перед ним і позаду нього – вечірня й уранішня іпостасі Човна Сонця

Човен Вічності пливе водами небесної річки, символічне зображення якої підтримує рогами богиня Нут у вигляді корови. Богиня народила золоте теля – сонячний диск. Гора, з-за якої впливає Човен, забарвлена в рожевий колір – це і колір зорі, і кров Нут при пологах, і колір існуючої насправді гори Ель-Курна.

Над Човном висить новонароджене Сонце – бордовий стилізований диск; його котить по небу жук-скарабей Хепрі (самого Хепрі немає, але його мають на увазі). У середині диска – голова Овна: це, по-перше, одна з подоб, у якій зображували Ра (Амона-Ра), а в даному випадку, крім того – стилізоване зображення Овна ніби асоціативно містить у собі й образ золотого теляти.

Назустріч світилу, що сходить, розкрив пелюстки лотос, і павіан видає триумфуючий крик, вітаючи новий день. Павіан у поєднанні з лотосом символізує рослинний і тваринний світ. Сам лотос, священна рослина бога флори Нефертума, втілює красу, народження і воскресіння після смерті».

Якщо не занурюватися до глибин деталізації наведеного фрагмента єгипетської міфології, то не складно помітити певні сходження її символічних сюжетів до змісту первісної імагограми в Завоєлах, якому присвячена згадана вище праця А.Г. Кифішина.

2. Нещодавно (2013) єгипетські науковці (American University in Cairo) на захід від міста Луксор виявили давні “узори” на кам’яній плиті. Сам предмет знайдено на території “ваді” – сухого річкового русла, де раніше вже виявляли різноманітні артефакти Додинастичного періоду. “Узори” на плиті, вважають археологи, з’явилися приблизно 6 тисяч років тому. Ця знахідка породжує нові запитання про минуле однієї з найдавніших цивілізацій планети.



Вік каменю 6 тисяч років. Зображення належить Додинастичному періоду
Давнього Єгипту

Поверхня каменя спрямована на схід і вкрита зображеннями павуків, павутиння і комах, що потрапили до неї. Учені губляться у здогадках щодо істинної версії призначення цих зображень. Як зазначає єгиптолог Саліма Ікрам (Salima Ikram), павуки – це міфологічні персонажі багатьох культур світу (наприклад давньогрецька богиня Арахна).

Ідея павуків, що купаються у сонячних променях, мала релігійне значення. Така уява могла об'єднувати в собі силу сонця і здатність цих істот виживати, і бути гідним шанування або тотемній вірності.

Якщо жук-скарабей посідає чільне місце серед персонажів єгипетської міфології, то чомусь павука серед них немає. Забули чи не мали канонічного взірця?

3. Варто привернути увагу до зображення дикого бика. Цілком можливо, що жук-скарабей і дикий бик пов'язані між собою функціональними зв'язками, які “проглядаються” у площині виникнення й оформлення первинних спостережень серед живої природи, і спробою їх “записати”, зафіксувати як надважливу інформацію для людської життєдіяльності. З огляду на певні особливості Карпатських гір і часу, коли здійснено прорис на камені, то диким биком міг бути тур.

Зображення дикого бика на верхньому ярусі імагограми виконано за “стилем I, коли з першого погляду можна впізнати вид тварини за притаманними для неї деталями, часто з доволі точними рухами й ракурсною перспективою”¹⁰. Дикий бик – тур, зображений у Завоєслах, цілком відповідає особливостям стилю I. До того ж, у той час панувала жіноча стать, що проявилось у зображенні переважно жіночих символів. Тобто імагограма містить зображення туриці (?). Це стосується й зображення павуки, яка уособлює природу жіночою сутністю.

Цілком можливо, що зображення жука-скарабея і туриці в одній площині (верхнього ярусу) зумовлене функціональними залежностями цих істот у природі: жуки-гнояки утворюють кульки з турових кізків. Очевидно, кізкова кулька, у середину якої жук-гнойовик ховає відкладені яйця, маніфестує народження порядку з хаосу.

Синонімічно: кулька = сфера, дикий бик = тур, кізак = послід тварин¹¹.

Кулька символізує приховану потенцію для оновлення: заховані яйця жука-гнояка як ще одна потенція для підтримки життя (жуків). Личинки руйнують оболонку кульки і тим демонструють відродження нового (циклу) цілої популяції цих істот. Кізякова кулька жука-гнойовика з яйцями-кульками як подвоєна потенція життя закріплені записом zir-ba-ba.

Таким чином, якщо справедливі наші припущення, то зображення жука-скарабея і туриці є найдавнішою фіксацією міфологічного сюжету про “означення” світу, пред-

ставленого ще комахами-тотемами та тваринами-тотемами. Якщо в Завоєлах зображена туриця, то в єгипетському міфі – це вже небесна корова.

Професор М.В. Кугутяк припускає й пише про жука-оленя чи рогача. А який, насправді, жук зображений на камені? Функціонально виправдане зображення жука-гнояка, бо ж вони здатні катати кульки. Єгипетські жуки-скарabei катають овечі кізьяки, а карпатські – турові! Між іншим, жуки-гноювики або жуки-скарabei катають свої “сімейні” кульки удвох!



1. Кифишин А. Г. Пра-шумерські палеолітичні наскальні храми Завоєли – Урич і “Вінок трав богині Ішхари” / А. Г. Кифишин // Альманах “Духовні корені вічного буття українців” / [редакційна рада: О.Т. Полівчак та ін.]: НПП “Просвіта-Світовид” / Анатолий Кифишин. – Івано-Франківськ, 2013; Кифишин А. Г. Мифоритуал древности в 3-х т. Т. 1, ч. 2: Дошумерский мифоритуал / Анатолий Кифишин. – Івано-Франковск, 2014.
2. Кугутяк М. В. Стародавні храми на священних вершинах Косівщини / М. В. Кугутяк. – Косів, 2012.
3. Религии доистории / Андре Леруа-Гуран // Первобытное искусство / Сибирское отделение Акад. Наук СССР; отв. редактор Р.С. Васильевский. – Новосибирск, 1971.
4. Рыбакова А. Мифология [Електронний ресурс] / Рыбакова А. – Режим доступу : <http://www.opentextnn.ru/history/myth/theory/?id=722>.
5. Саннікова Л. П. “Павук” приносить вість: традиції й фундаментальна наука // Свята Мова Творця у Звичаї Народу: еніофеноменологія староукраїнської культури / Л. П. Саннікова. – К., 2005; Саннікова Л. П. Про павука, бабу і ... інфобіотоми як індикатори біоенергоінформаційних полів // Розмай – Зелен гай: Гіпотези про Первину (Зшиток 2) / Л. П. Саннікова. – К., 2012; Саннікова Л. П. Луни первовіку: Павучиха снує новий світ // Очерети-роси: Гіпотези про Первину (Зшиток 7) / Л. П. Саннікова. – К., 2014.
6. Саннікова Л. П. Первовічна павутинка // Іриця: Релікти живої пам’яті (Зшиток 9) / Л. П. Саннікова. – К., 2015.
7. Саннікова Л. П. Павук, павука, павучиха; Павутина – геометрія досконалості // Словник Реліктів живої пам’яті (Зшиток 10) / Л. П. Саннікова – К., 2015.
8. Кифишин А. Г. Пр-шумерські палеолітичні наскальні храми Завоєли – Урич і “Вінок трав богині Ішхари”. Названа праця.
9. Кифишин А. Г. Мифоритуал древности. Названа праця.
10. Филиппов А. К. Проблема еволюції стилей в искусстве палеолита / А. К. Филиппов // Проблемы первобытной культуры. – Уфа, 2001.
11. Словник української мови 1979. – Академічний словник (1970–1980 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua>.

Любовь Санникова

(г. Киев, Украина)

**Мнение о природе тотемизма в свете открытия Анатодем Кифишиным прашумерской
имагограммы с палеолитического святилища Завоелы**

Автор статьи считает, что в Завоелах воспроизведена первоначальная имагограмма, свидетельствующая об архаичном начале тотемизма. Обнаружена совершенная первоначальными символами “запись” о порядке в Природе и закономерности ее возрождения.

Ключевые слова: *Завоелы, А.Г. Кифишин, имагограмма, жук-скарабей, тотемизм.*

Liubov Sannikova

(Kyiv, Ukraine)

**The idea about the nature of totemism in the light of the discovery by A. Kyfishyn of the great-
Sumerian imahohramy from the Paleolithic sanctuary of Zavoyely**

The author thinks that Zavoyely reproduced the original imahohram that certifies the archaic beginning of totemis is reproduced. The “record” on the order of nature and the laws of its revival, made the original characters was found.

Key words: *Zavoyely, A G. Kyfishyn, imahohrama, scarab beetle, totemism.*

УДК 908 (477.86)
ББК 26.891(4 Укр)

Віталій Нагірний
(м. Краків, Республіка Польща)

КОЛИ ЧЕРЛЕНИЦЯ (ЧЕРЛЕНИЧА) СТАЛА ЧЕРНЕЛИЦЕЮ?

У статті аналізується еволюція назви сучасного селища міського типу Чернелиця. Автор відстоює думку, що первісною назвою населеного пункту була Черлениця (Черленича). На думку дослідника, зміна назви на сучасну відбулася в останній третині XVIII ст., що могло бути зумовлене механічною заміною літер у початковій назві селища після переходу місцевості під владу австрійської адміністрації.

Ключові слова: Черлениця, Черленича, Чернелиця, черлений.

Походження назв населених пунктів Покуття і їх трансформація протягом віків є однією з надзвичайно цікавих і складних дослідницьких проблем. У цьому легко переконатись на прикладі Чернелиці – селища міського типу, розташованого на правому березі р. Дністер, у Городенківському районі Івано-Франківської області¹. Сьогодні воно відоме саме під назвою Чернелиця. Однак так було не завжди – назва цього покутського селища пройшла певну трансформацію протягом століть, а в початковому варіанті мала зовсім інше звучання, ніж у наші часи.

Поселення на території сучасного селища Чернелиця вперше (ми не беремо до уваги давньоруське городище на території сучасного хутора Залісся II) згадується під датою 7 березня 1440 р., в дарчій грамоті польського короля Владислава Варненчика, якою він обіцяв на найближчому сеймі надати у село, разом з іншими 16 населеними пунктами Покуття і Поділля, червогородському старості Теодорику Бучацькому, герба Абданк². Цікаво, що в даному документі населений пункт згаданий під відмінною від сучасної назвою – Черленича (Czerlenycza). Схожі версії назви зустрічаємо і в галицьких земських актах з 1454, 1461, 1463, 1465, 1467, 1469, 1493 років. У них населений пункт названо: “Czerlenycza”, “Magna Czerlenycza”, “Czerlenica”, “Czerlyenycza”, “Czerlienycza”, “Czarlencze”, “Czerlenycza gnyla”³. Іншу, ближчу до сучасної, назву “Чернелича” (“Czernelycza”) протягом XV–XVI ст. зустрічаємо тільки одного разу – в акті поділу спадку Теодорика Бучацького між його синами Михайлом та Яном, датованому 11 травня 1469 р.⁴. Як бачимо, протягом початкового періоду існування поселення на території центральної частини сучасного селища його найбільш поширеною назвою була “Черленича” або похідна від неї “Черлениця”. Тобто, в основі первісної назви лежав давньоруський корінь “черлен”, а не “чернел” – корінь сучасної назви.

Безперечно, ми не маємо жодних підстав сумніватися в тому, що оригінальною назвою наддністрянської місцевості була “Черленича”, яка досить швидко трансформувалася в тісно пов’язаний з нею топонім “Черлениця”. Це підтверджується як джерелами XV століття, так і численними письмовими документами XVI–XVII ст.⁵. Д. Бучко, автор праці про назви населених пунктів Покуття, вважав, що таке найменування поселення походить від сьогодні безіменної річки, котра в середньовіччі мала назву “Черлениця” або “Чернелиця”⁶. Однак це пояснення дуже поверхове і не відповідає історичним реаліям. Ані історичні джерела, ані народна пам’ять не зафіксували в околицях селища жодної річки чи річечки, котра могла б мати таку назву. На сьогоднішній день в Чернелиці є тільки один потік, від якого, теоретично, могла б отримати назву місцевість. Однак він має зовсім іншу назву – “Довжок”, що повністю спростовує версію Д. Бучка.

Значно правдоподібнішим і обґрунтованішим видається інше пояснення назви “Черленича”/“Черлениця” – від староруського слова “черлений”, що означає “черво-

ний”⁷. І справді, в околицях селища до наших днів збереглися багаті поклади червоної глини і червоного каменю (найкращим прикладом може бути гора Червона, що знаходиться приблизно 7 км вище за течією Дністра, на протилежному боці річки). Обидва ці матеріали активно використовувалися населенням Чернелиці в побуті – як для виготовлення кераміки, так і для будівництва. Видається цілком логічним, що саме цим пояснюється походження первісної назви селища.

Однак як і коли дійшло до зміни назви з “Черлениця” на “Чернелиця” і звідки взялася ця друга назва? На жаль, збережені джерела не дають ясної відповіді на останнє запитання. Що ж стосується часу зміни назви, то можемо досить упевнено говорити про те, що назва “Чернелиця” або “Чернолиця” входить до повсякденного вжитку не раніше другої половини XVIII ст. Щоправда, вперше ми зустрічаємо її вже в 1469 р., а потім ще двічі в першій половині XVII ст. – в майнових справах Язловецьких з 1624–1625 рр.⁸ та Чурилів і Станіславських – 1638–1639 рр.⁹. Однак до 1750-х рр. вона більше не вживалася жодного разу, тому припускаємо, що в даний період місцевість носила назву “Черленича”/“Черлениця”. Підтвердженням цього є як приватна кореспонденція власників містечка, так і офіційна документація. Так, у заповіті великого коронного гетьмана Ієроніма Язловецького з 1607 р., якому в той час належав населений пункт, зустрічаємо назву “Черлениця (“Czerlenica”)¹⁰. Таку ж назву (“Черленице”/“Czerlenice”) бачимо в скарзі його доньки Ядвіги Язловецької королеві Володиславу IV на свого зятя Януша Тишкевича датованій 1636 р.¹¹ та в “Сводной Галицко-Русской летописи съ 1600 по 1700 годъ” (під датою 1658 р.)¹². “Черленицею” названо населений пункт і в “Інструкції Галицького сеймику послам на Загальний (Вальний) сейм у Варшаві” від 25 лютого 1659 р.¹³. Така назва вживалася і в другій половині XVII ст., що підтверджують справа про поділ спадщини Євфросинії Чарторийської з Станіславських¹⁴ та інші документи Чарторийських¹⁵ і нових власників містечка – Дідушицьких¹⁶.

Ситуація не змінилася і в першій половині XVIII ст., коли – як і раніше період – покутська місцевість виступала під назвою “Черлениця”. Її ми зустрічаємо, зокрема, в документах 1711¹⁷ та 1744 р.¹⁸.

Фактично, нова назва – “Чернелиця” (“Czernelica”) – з’явилася у вжитку тільки в середині XVIII ст. Ми зустрічаємо її в датованому 26 липня 1755 р. документі тодішньої власниці містечка, Марціани Потоцької¹⁹. Однак аж до першого поділу Речі Посполитої в 1772 р., як у поточному вжитку, так і в офіційних документах, домінувала стара назва – “Черлениця”. Так, у наступних документах, від 9 липня 1757 р. та 1762 р., тієї ж Марціани Потоцької зустрічаємо власне назву “Черлениця”²⁰.

Видається, що різка зміна назви відбулася на нову, тільки після входження Галичини до складу Австрійської імперії в 1772 р. Важко пояснити чому австрійська адміністрація віддала перевагу назві “Чернелиця”, але то власне вона, починаючи з кінця 1770-х – початку 1780-х рр., повністю витіснила “Черленицю” і стала офіційною назвою покутського містечка. Саме її ми зустрічаємо як в офіційних документах австрійської влади (наприклад, на “Мапі фон Міга” (1779–1782)²¹ чи в “Йосифінській метриці” (1787)²²), так і в документах тодішніх власників населеного пункту Петра Потоцького (1780)²³, Бахмінських (1774, 1775–1778, 1779–1781)²⁴ і Вороничів (1777)²⁵, а також в документах греко-католицької парафії (1782–1784)²⁶ і домініканського монастиря²⁷. Як бачимо, протягом 70-х – 80-х рр. XVIII ст. назва “Чернелиця” фактично цілковито витіснила назву “Черлениця”²⁸. Одночасно з’явився і певний різновид назви “Чернелиця” – “Чернолиця”²⁹, однак він не набув поширення.

Збережені архівні матеріали дозволяють вважати, що в останній третині XVIII ст. стара назва містечка була повністю усунена і в усіх офіційних документах вживалася

вже тільки назва “Чернелиця”³⁰. Таким чином, “процес перетворення” Чернелиці в Чернелицю завершився і остання назва міцно утвердилася як в офіційних документах, так і в поточному вжитку та збереглася до наших днів.

На завершення хочемо висловити кілька припущень щодо причин зміни назви покутського містечка. Народна пам’ять і традиція пов’язують цю зміну як з діяльністю в Чернелиці вже згаданої вище “чорнолицької” княгині Євфросинії Чарторийської зі Станіславських³¹, так і з осадженням на цих теренах “чорнолицих” полонених татар. Однак наскільки достовірні наведені версії про зміну назви покутського містечка? На нашу думку, другу з них можна відкинути одразу. Відомо, що населений пункт знаходився на прикордонних територіях, а полонених татар влада Речі Посполитої оселяла в глибинних регіонах держави (наприклад у Литві). З огляду на це, не маємо підстав говорити про можливе осадження полонених степовиків у покутській місцевості, відповідно не може бути жодного зв’язку між цим процесом і зміною назви вказаної місцевості. Що ж стосується першої з версій – походження нової назви від темного кольору обличчя Євфросинії Станіславської, то вона могла б видаватися правдоподібною, якщо б зміна назви населеного пункту відбулася в часи Євфросинії, а не в другій половині XVIII ст., коли містечко вже близько століття не було пов’язане з родом Чарторийських. Не виключено, однак, що до зміни назви привів інший фактор – свідоме або помилкове замінення літер і поява складу “нел” замість “лен” за часів нової, австрійської адміністрації. Відповідно назва “Чернелиця” перетворилася у “Чернелицею”, простішу у вимові для нової влади³². На користь такої гіпотези може свідчити факт, що приклад Чернелиці/Чернелиць не є поодиноким. Приблизно в той же час Черленів став Черниловим, Черленівка – Чернилівкою, а Черлятин – Чернятином³³. Однак це залишається тільки нашим припущенням, оскільки підтвердити його не дозволяє стан джерельної бази. Не виключено також, що причини зміни назви були зовсім іншими. Пошук відповіді на це питання ми залишаємо фахівцям, які спеціалізуються у власних назвах українських місцевостей.

1. Детальніше про історію населеного пункту, див.: Нагірний В. Історія Чернелиці / В. Нагірний // Пам’ятки України. – 2015. – № 7 – 9: Чернелицький замок / упоряд. В. Нагірний. – С. 6–11.
2. Zbiór dokumentów małopolskich. – T. 8: Dokumenty z lat 1435–1450, uzupełnienie: dokumenty z lat 1286–1442 / wyd. I. Sułkowska-Kuraś i S. Kuraś. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 1975. – S. 78 (№2252). Див. також: Сіреджук П. З історії заселення Городенківщини / П. Сіреджук // Ямгорів. Літературно-краєзнавчий і мистецький альманах. – Івано-Франківськ. – № 7– 8. – 1994–1995. – С. 49; Nagirnyj W. Pod władaniem Buczackich i Jazłowieckich: Czernelica w okresie od XV do pierwszej połowy XVII wieku / W. Nagirnyj // Kurier Galicyjski. – 2013. – № 23–24 (141–142). – S. 43.
3. Akta Grodzkie i Ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie w skutek fundacyi śp. Alexandra hr. Stadnickiego / wyd. staraniem Galicyjskiego Wydziału Krajowego [дали: AGZ]. – T. 14. – Lwów, 1889. – S. 426; Там само. – Т. 12. – Lwów, 1887. – S. 270, 283, 316, 327; Там само. – Т. 19. – Lwów, 1906. – S. 225, 229, 263.
4. Там само. – Т. 12. – Lwów, 1887. – S. 327. Див. також: Nagirnyj W. Czernelica czy Czerlenica – jaką była pierwotna nazwa pokuckiego miasteczka? / W. Nagirnyj // Kurier Galicyjski. – 2013. – № 22 (140). – S. 21.
5. Детальний перелік джерел XV–XVII ст. див. у праці: Николович Я. Закувала зозуленька ой під Черленицев. Нариси, документи з історії містечка / Я. Николович. – Львів : Априорі, 2013. – С. 28–36.
6. Бучко Д. Г. Походження назв населених пунктів Покуття / Д. Г. Бучко. – Львів, 1990. – С. 121.

7. Про значення слів “черлений” і “червлений”, див.: Словник української мови : в 11 т. Т. 11. – К., 1980. – С. 296, 310.
8. Центральний державний історичний архів України, м. Львів [далі: ЦДА України, м. Львів]. – ф. 6. – оп. 3. – спр. 37. – арк. 73.
9. Там само. – Спр. 106. Див. теж: Николович Я. Названа праця. – С. 33, 37–38.
10. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника [далі: ЛННБУ]. – Відділ рукописів. – ф. 141 (Фонд Олександра Чоловського). – оп. 1. – спр. 45. – арк. 3 (справа містить копію заповіту з 1622 року, з дописками з 1623 р.).
11. ЦДА України, м. Львів. – ф. 5. – оп. 1. – спр. 130. – арк. 646.
12. Сводная Галицко-Русская летопись съ 1600 по 1700 годъ // Литературный сборник издаваемый Галицко-русскою Матицею. 1872 и 1873. – Львовъ, 1874. – С. 84, 128.
13. AGZ. – Т. 24. – Lwów, 1931. – S. 157.
14. ЦДА України, м. Львів. – ф. 5. – оп. 9. – спр. 602. – арк. 663.
15. AGZ. – Т. 24. – Lwów, 1931. – S. 440; Т. 10. – Lwów, 1884. – S. 373.
16. Там само. – Т. 22. – Lwów, 1909. – S. 234.
17. Николович Я. Названа праця. – С. 310.
18. AGZ. – Т. 23. – Lwów, 1928. – S. 192, 226.
19. ЛННБУ. – Відділ рукописів. – ф. 9. – оп. 1. – спр. 778. – арк. 296 зв.
20. Там само. – арк. 436 зв., 852.
21. Петришин Г. Карта фон Міга (1779–1782) як джерело до містознавства Галичини / Г. Петришин. – Львів, 2006. – С. 260.
22. ЦДА України, м. Львів. – ф. 19. – оп. 10. – спр. 82. – арк. 1 і наступні.
23. Там само. – ф. 134. – оп. 2. – спр. 860. – арк. 6 а, 10 зв., 12 зв., 14.
24. Там само. – ф. 6. – оп. 3. – спр. 55. – арк. 122; спр. 57 – арк. 37, 39; спр. 59. – арк. 409, 416.
25. Там само. – спр. 55. – арк. 107.
26. Там само. – спр. 61. – арк. 94.
27. Там само. – спр. 69. – арк. 18.
28. Певний відголос вживання подвійної назви в останній чверті XVIII ст. бачимо тільки в “Теках Антонія Шнайдра” – матеріалах до історії Галичини кінця XVIII – першої половини XIX ст., зібраних львівським краєзнавцем Антонієм Шнайдром у 1850–1870-х рр. Див.: ЛННБУ. – Відділ рукописів. – ф. 144 (Теки Антонія Шнайдра). – спр. 5. – арк. 184.
29. Там само. – ф. 141 (Фонд Олександра Чоловського). – спр. 449. – арк. 2; Там само. – ф. 141 (Фонд Олександра Чоловського). – спр. 1878. – арк. 1.
30. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich we Wrocławiu. – Dział rękopisów. – Sygn. 80–59. – арк. 33; Там само. – Sygn. 603. – арк. 13; ЦДАЛ. – ф. 146. – оп. 84. – спр. 2675. – арк. 1.
31. Никифорок В. Старожитності Городенківщини / В. Никифорок, В. Смеречанський. – Снятин, 1995. – С. 21; Випасняк І. П. М. Чернелиця: містечко над Дністром (короткий історичний нарис) / І. П. Випасняк, Я. М. Яценюк. – Чернівці : Технодрук, 2007. – С. 93; Войнар М. Легенди Чернелицького замку / М. Войнар // Студентські історичні зошити. – 2013. – Вип. 4. – С. 144–145; Николович Я. Названа праця. – С. 12–15.
32. Николович Я. вважав, що ця зміна відбулася ще за часів польської адміністрації. Див.: Николович Я. Названа праця. – С. 17. Однак збережені документи свідчать про таку зміну тільки після включення Галичини до складу Австрійської імперії.
33. Там само. – С. 17.

Виталий Нагурный

(г. Краков, Республіка Польща)

Когда Черленица (Черленича) стала Чернелицей?

В статье анализируется эволюция названия современного поселка городского типа Чернелица. Автор отстаивает мысль, что сначала названием населенный пункт назывался Черленица (Черленича). Исследователь считает, что замена названия на современное произошла в последней трети XVIII вв., что могло быть условлено механической заменой букв в

начальной версии названия после перехода населенного пункта под власть австрийской администрации.

Ключевые слова: Черленица, Черленича, Чернелица, черлений.

Vitaliy Nagirnyy
(Krakow, Poland)

When Cherlenytsya (Cherlenycha) became Cherlenytsya?

The article analyzes the evolution of the modern name of townships Chernelytsya. The author defends the idea that the original name of the settlement was Cherlenytsya (Cherlenycha). On the researcher's opinion, the name change to the modern held in the last third of the eighteenth century, which could be due to a mechanical substitute of the initial letters of the name of the village after the transition of this region under the Austrian administration.

Key words: Cherlenytsya, Cherlenycha, Chernelytsya, cherlenyy.

УДК 316.3+314.1 (477.86)
ББК 60.584 (4 Укр)

Артур Гоцинський
(м. Краків, Республіка Польща)

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА ТА ЧИСЕЛЬНІСТЬ НАСЕЛЕННЯ ЧЕРНЕЛИЦІ ЗА ДАНИМИ ІНВЕНТАРНИХ ОПИСІВ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII ст.

З огляду на невелику кількість джерел, проблеми пов'язані, з демографією південно-східної частини Речі Посполитої в новий час, відносно слабо досліджені. Однак з окремих місцевостей збереглися інвентарні описи, які дозволяють хоча б частково відтворити соціальну структуру, кількість населення та заможність мешканців. До таких місцевостей належить Чернелиця, розташована на Покутті. В даній статті аналізуються інвентарні описи, матеріали яких свідчать, що основну частину населення Чернелиці склали селяни. Окремі групи становили міщани, а також обслуга замку, мельники і лісники. За даними інвентарних описів у Чернелиці проживали також євреї, але їх чисельність і рід занять встановити важко. Автор приходить до висновку, що протягом 1753–1780 рр. спостерігаються два паралельні процеси: зростання чисельності населення містечка, у першу чергу польського і єврейського, та загальне погіршення майнового стану жителів Чернелиці.

Ключові слова: Чернелиця, інвентарні описи, євреї, селяни, панщина, Петро Потоцький.

Питання, пов'язані з історичною демографією південно-східних регіонів Речі Посполитої періоду нового часу, на фоні значної кількості літератури про центральні воєводства польсько-литовської держави, порівняно мало висвітлені¹. Протягом кількох останніх десятиліть вийшло друком кілька десятків праць, як польських, так і українських істориків, у яких висвітлюється загалом або ж частково проблема осадництва на українських землях та їх заселення у XVIII ст.². Така диспропорція пояснюється незначною, порівняно з центральними регіонами, кількістю збережених джерел, які дали б можливість провести детальні демографічні дослідження³. Останні у багатьох регіонах південно-західних воєводств були знищені внаслідок військових дій козаків, турків і татар⁴. Частина з них збереглася і до сьогодні – як в оригіналах, так і копіях. Значною мірою цьому посприяв історик О. Чоловський, який переписував і зберігав різного виду документи, що містять чимало інформації щодо заселення південно-східних земель Речі Посполитої⁵.

Одним з регіонів, соціальна структура та рівень матеріального забезпечення населення якого досить непогано висвітлені на сторінках згаданих документів, є сучасне селище міського типу Чернелиця Городенківського району Івано-Франківської області. Дане містечко, яке почергово знаходилося під владою Язловецьких, Белжецьких, Чарторійських і Потоцьких, зазнало значних випробувань у період Хмельниччини та війн Речі Посполитої з Османською імперією у другій половині XVII ст.⁶. Зрозуміло, що і козаки, і загони татар не надто переймалися збереженням місцевої інфраструктури, вдаючись до руйнувань, пожеж, а також жорстокого винищення та взяття в ясир населення Чернелиці. У вогні палаючих будівель згоріли численні документи, які сьогодні могли б сприяти поглибленому аналізу проблем, пов'язаних, зокрема, зі зміною кількості населення Чернелиці. У зв'язку з цим досить важко детально проаналізувати структуру та суспільно-демографічні процеси в тих же маєтках XVII ст. Ситуація значно змінилася за умов згасання конфліктів, для яких ця територія була театром військових дій. Доказом цього служать уцілілі до сьогоднішнього часу інвентарні описи маєтків другої половини XVIII ст., які дають можливість визначити приблизну чисельність населення Чернелиці.

Дані джерела детально відображали стан і рівень збереження маєтку на той час. Підготовлені вони були з метою оподаткування та отримання гарантій надійності

угоди на випадок смерті одного з членів сім'ї, застави, продажу або оренди маєтку⁷. Описи містили списки селян, які мешкали в Чернелиці, із зазначенням поіменно кожного з них інколи вказувались також вид занять, тваринний інвентар та розміри виплат на користь пана. На жаль, у них не подавалися списки членів селянських сімей, обмежуючись тільки головою сім'ї, та не відображалась інформація щодо площі землі, яка ними оброблялася. Стосовно Чернелиці збереглися також метрикальні книги, які виступають одним із найважливіших джерел при дослідженні історичної демографії. Це пояснюється тим, що, на відміну від інвентарних описів, вони містять списки не тільки чоловіків, а всіх членів сімей, які населяли містечко. На жаль, відомими є тільки документи римо-католицької парафії. Однак існувала також греко-католицька парафія, джерельні матеріали якої слабо збереглися. Безсумнівно, документи, складені чернелицькими ксьондзами, виступають цікавим доповненням до даних інвентарних описів. У зв'язку з цим виникають певні труднощі з цілісним аналізом структури населення відповідно до прийнятих у історичній демографії норм. Наша стаття, зрештою, не є демографічною розвідкою, а спрямована швидше на висвітлення деяких питань з історії Чернелиці.

Першим з інвентарних описів, аналіз якого ми здійснили, є детальний список періоду управління маєтком дружини волинського воєводи Михайла Потоцького, Маріанни Потоцької, датований 16 березня 1753 р.⁸. Він містить перелік мешканців залежно від роду їхніх занять, починаючи від ремісників і закінчуючи селянами.

З тексту опису випливає, що в Чернелиці на той час мешкало 32 особи із сім'ями, які займалися ткацтвом. Очевидно, всі вони належали до цеху, існування якого підтверджує привілей 1714 р., виданий тогочасним власником маєтку М. Потоцьким⁹. Кожна із зазначених осіб займалася щонайменше одним ремеслом, яке було заняттям і для всієї родини. 13 осіб займалися двома ремеслами. У списку також згадуються три жінки-вдови. Дві з них займалися виготовленням запасок, а одна на ім'я Габрушка згадується поряд із чоловіками як власниця двох ремесл¹⁰. Також у Чернелиці разом із сім'ями мешкало 12 шевців, 3 кушнірі та 4 ковалі. Існування професійних груп сільського ремесла було необхідним для нормального функціонування фільварку, оскільки ремісники не тільки виконували численні ремонтні роботи, а й забезпечували населення необхідними для життя та праці речами¹¹.

Однак більшість вказаного у списку населення була зайнята працею в сільському господарстві. У інвентарному описі їх об'єднано в групи залежно від розмірів плати, яку вони отримували, та кількості панщини, яку виконували. Інвентарний опис 1753 р. згадує 29 осіб, які обробляли землю парою тяглових тварин¹². Це були люди, майнове становище яких значно відрізнялося від становища інших мешканців осади. Доказом цього є кількість худоби, якою вони володіли. Кожен з них мав принаймні пару коней або волів, що, зрештою, було необхідністю для виконання визначеної кількості панщини. Деякі з господарів володіли значно більшою кількістю худоби. Для прикладу, Г. Василів та М. Політика мали по 12 штук худоби. Більшість із таких господарів мали також по три корови, які, окрім молока, також забезпечували органічні добрива. Як правило, кількість корів у більшості господарств не перевищувала 3 штук. Варто звернути увагу й на те, що в Чернелиці досить популярним було розведення овець – оскільки місцеві селяни володіли значною кількістю тварин цього виду. Найчастіше вівчарством займалися особи, які були власниками також тягловою худобою. Наприклад, М. Політика мав 90 овець, Г. Василів – 50, а П. Андрух, який володів тільки 5 штуками тяглової худоби, мав 62 вівці. У інших господарів їх кількість значно перевищувала 10 штук¹³. Тут немає нічого дивного, беручи до уваги багатство лук та пасовищ

Покуття, власники яких, чудово це розуміючи, розвивали вівчарство як одну з провідних галузей сільського господарства¹⁴. Серед власників тяглової худоби були й такі, які взагалі не мали овець, що можна пояснити відсутністю відповідних сільськогосподарських будівель для утримання отар чи іншими обставинами – господар перед формуванням інвентарного опису міг продати тварин або ж вівці могли загинути чи бути використаними для харчування.

Варто зауважити, що декілька осіб, які розводили корів, мали також телят. У незначній кількості розводили свиней, за винятком трьох господарів. Жоден із власників тяглової худоби не мав більше 5 свиней¹⁵.

Особи, які відробляли панщину однією твариною (поєдинкові господарства), мали меншу площу орних земель. Це позначилося на кількості тваринного інвентарю. Майже кожен з 36 зазначених у списку господарів мав щонайменше 1 штуку тяглової худоби, чого вистачало для відробітку панщини. Варто також згадати, що один із чернелицьких селян мав три пари в'ючних тварин. Такі господарі зрідка володіли коровами, значно охочіше розводили свиней, що забезпечували їх необхідною кількістю м'яса та тваринного жиру, які, залежно від потреб, можна було продати або ж використати як продукти харчування. Такі селяни також мали овець, кількість яких була значно меншою, аніж у їх багатих сусідів¹⁶.

Наступною категорією чернелицьких підданих, зайнятих працею в сільському господарстві, були піші, які обробляли панщину без інвентарю. Опис 1753 р. згадує 34 особи цієї групи. Вони, як правило, не володіли худобою. Хоча декотрі все ж мали по парі волів, корів, декілька овець чи свиней¹⁷.

Проаналізований нами документ згадує також 1 чиншовика та 7 людей, які перебували на утриманні двору. До таких варто віднести осіб, які очолювали сільську управу: С. Лазука, який виконував функції в'їта, та Г. Дзида, який був присяжним. Крім того, Л. Капчак згадується як отаман – сільський урядовець, завдання якого полягало в передачі наказів економа селянам та гуменному, функції якого виконував Л. Брехунець. Крім того, занотовано прізвища трьох побережників (осіб, які охороняли ліси)¹⁸. Також варто згадати 8 чернелицьких млинарів, які, окрім свого основного заняття – помолу зерна, займалися розведенням тварин, доказом чого є кількість овець, що перебувала у їх власності¹⁹. У Чернелиці мешкало також 15 євреїв, заняття яких важко визначити. Відомо, що декотрі з них володіли худобою. Всі євреї платили чинш розміром 6 зл.

Відповідно до інвентарного опису 1753 р., у Чернелиці мешкала 181 особа. Враховуючи той факт, що всі вони мали сім'ї, можна припустити, що населення містечка сягало 600–700 людей. Варто наголосити, що більшість вказаних у документі осіб мали руські прізвища.

Досить цінним джерелом для дослідження кількості населення Чернелиці зазначеного періоду є документ, виданий у зв'язку із запровадженням Йосипом II у 1775 р. рустикального податку²⁰. Це був один із перших фіскальних обтяжень Габсбургів, дія якого поширювалася на всі категорії сільського населення²¹. У документі згадується 28 селян, які володіли кількома парами тяглової худоби. Порівняно з інвентарним описом 1753 р., жили вони значно бідніше, про що свідчить кількість тваринного інвентарю у їх власності. Кожен з них мав щонайбільше 2 коней чи волів, а часто тільки одного. Більшість узагалі не мали у своєму господарстві цих тварин. Декілька селян тримали по одній корові, майже всі мали по одній свині. Значно зменшилася кількість овець, оскільки навіть найзаможніші селяни не мали їх більше 10 штук²².

Відповідно до згаданого раніше документа у Чернелиці зросла чисельність осіб, які володіли незначною кількістю тяглової худоби, або ж осіб, які її взагалі не мали, що свідчить про зниження рівня життя в регіоні. Нараховувалося 44 селян, які відробляли панщину тільки 1 штукою тяглової худоби (поєдинкові), та 77 селян, які худобою взагалі не володіли (піші)²³. Як бачимо, чисельність перших зросла на понад 100 %. Власність обидвох груп значно зменшилася порівняно з 1753 р., оскільки зазначені в джерелі особи мали у володінні максимально кілька овець, свиню та корову²⁴. Наступною групою селян, відповідно до наведеного документа, були огородники – господарі, які володіли порівняно невеликим земельним наділом. У Чернелиці станом на 1775 р. таких нараховувалося 60. У їхній власності перебувала незначна кількість худоби – по 2–3 штуки²⁵. Останньою групою, чисельність якої можна визначити зі списку платників податків 1775 р., були халупники – селяни, які взагалі не мали земельної ділянки, а їхня власність обмежувалася хатою, у якій мешкали. Таких у Чернелиці була 21 особа²⁶.

Документ 1775 р. згадує 234 особи. Він не виокремлює ремісників залежно від роду занять, хоча, можна припустити, що їх зараховано до групи огородників. Євреї, які мешкали в містечку, були зачислені до категорії халупників, доказом чого є типові єврейські імена та прізвища, що фігурували в цій рубриці даного списку. Загалом, порівняно з даними 1753 р., чисельність населення містечка зросла, однак значно знизився рівень їхнього життя, доказом чого є той факт, що селяни володіли незначною кількістю худоби. Можна припустити, що така ситуація була зумовлена також подіями Коліївщини.

Наступним джерелом, яке містить інформацію щодо чисельності та занять населення Чернелиці станом на другу половину XVIII ст., є інвентарний опис містечка, створений з метою проведення поділу між кредиторами Петра Потоцького²⁷. У процесі її реалізації необхідністю стало формування детального списку мешканців. На відміну від документів попередніх років, селяни були поділені на групи не залежно від кількості панщини, яку вони відробляли, або ж роду занять. Осіб вписували до рубрик опису в довільній послідовності. Щоправда, біля прізвища вказувалося, до якої групи селян належить певний мешканець. Що ж стосується євреїв, то в описі їх вписано в окрему рубрику. При ідентифікації ремісників особливо цінними є записи щодо кількості інвентарю, де зазначалося, чим саме займалися певні особи²⁸.

Відповідно до інвентарного опису 1780 р., у Чернелиці мешкало 27 парових, 36 поєдинкових, 80 піших селян, 115 халупників та 14 коморників. Остання група не згадувалася в попередніх списках. У даному документі під цією назвою подані особи, діяльність яких не була пов'язана із сільським господарством²⁹. Доказом цього є факт зарахування до даної групи кількох євреїв³⁰. Порівняно з документом 1775 р., чисельність населення Чернелиці дещо зросла, оскільки опис 1780 р. згадує 272 особи. Що ж стосується зміни кількості певних груп кметів, то вони не були суттєвими. Варто зауважити, що, на відміну від зазначеного раніше документа, виокремлено окрему групу чернелицьких євреїв, які згадувалися раніше як халупники. Їхня кількість зросла з 21 до 45 осіб. Більшість із них подано як халупників, тільки декілька осіб – як коморників. Важко визначити, чим займалася більшість із них, однак біля деяких прізвищ усе ж містилися прізвиська, які вказували на рід занять. Завдяки цьому відомо, що 6 євреїв були кравцями, деякі мали прізвиська “скляр”, “кушнір” чи “пекар”, які дають підстави визначити їхню професійну діяльність³¹.

До халупників зараховано 115 осіб. Така кількість пов'язана із зовсім іншим підходом до класифікації селян, аніж це було в документі 1775 р. Інвентарний опис 1780 р. не виокремлює огородників. Натомість осіб, які раніше належали до цієї групи, за-

числює до халупників. Кількість селян, які володіли парою або ж однією штукаю тяглової худоби, а також піших селян дещо знизилася у порівнянні з попереднім документом.

Значною перевагою інвентарного опису 1780 р. є вміщена в ньому інформація щодо професії та чисельності чернелицьких ремісників. Зокрема, згадуються 7 млинарів, 1 стовбяр, 2 м'ясники, 8 шевців, 2 гончарі та 2 кушнірі³². У документі також вміщені дані про осіб, які працювали при дворі. Згадано людей, зобов'язаних охороняти ліси, лісничого та 4 побережників. Також подано інформацію про 2 отаманів та гуменного. Обов'язки останнього передбачали нагляд за будівлями фільварку та тваринним інвентарем, йому ж належали ключі від гумна та приміщень, у яких зберігалися корми. У селі також мешкав органіст, 4 шляхтичі та міщанин³³. Згадане джерело подає інформацію щодо організації сільської самоуправи. Завдяки документу відомо, що функції вїйта в 1780 р. виконував В. Крупа, окрім якого на чолі осади було ще двоє присяжних³⁴. Досить відчутним є брак інформації про ткацьку ремесло. Щоправда, в інвентарному описі згадується майстер, однак не зазначено його професії. Не вистачає також інформації щодо ремісників, які займалися ткацтвом³⁵.

Загалом чисельність населення Чернелиці протягом 5 років дещо зросла, однією з причин чого було збільшення єврейської громади міста.

У 1780 р. Чернелицю поділили між кредиторами її власника П. Потоцького. Мова йде про литовського підчашого Йоахима Кароля Потоцького, густинського підчашого Кшиштофа Рильського, Маріанну Морську, Миколая Волського та Стжегоцького³⁶. Це ускладнює дослідження структури населення містечка, оскільки кожен із власників формував власні списки підданих. До сьогодні зберігся тільки реєстр частини містечка, яка належала Вікторії Подбельській і охоплювала центральну частину Чернелиці разом із замком³⁷. Хронологічно він відноситься до 1798 р. Документ згадує 10 євреїв та 20 селян, які обробляли землю.

Важливу роль при дослідженні чисельності населення Чернелиці варто відвести церковним джерелам. Одним із них є список католиків, які приступили до сповіді в 1789 р.³⁸. На його підставі можна стверджувати, що на той час у містечку мешкало 66 родин, які належали до вказаного костелу. Тогочасний ксьондз костелу Святого Архангела Михаїла Якуб Ковнацький скрупульозно склав список парафіян, зазначаючи вік кожного. Завдяки створеному ним реєстру відомо, що в Чернелиці проживало 306 дорослих та 92 дітей римокатолицького віросповідання, тобто, разом 398 осіб. Хоча в містечку мешкала найбільша кількість сімей, однак воно не було найбільшою за чисельністю осіб осадою, належною до Чернелицької парафії. Трохи більше осіб проживало в Раковці³⁹. На жаль, інвентарний опис Я. Ковнацького не містить переліку осіб інших віросповідань. Не зважаючи на це, він має значну перевагу, оскільки подає кількість домашніх господарств у Чернелиці у XVIII ст. Відповідно до списку у містечку більшість сімей складалася з 5–7 осіб, серед яких переважали батьки та діти. Щоправда, траплялися випадки, коли в селянських домах знаходилося місце для родичів когось із членів подружжя чи сиріт⁴⁰. Відповідно до реєстру Я. Ковнацького, найбільша в Чернелиці родина складалася з 13 осіб: 2 батьків, 4 синів, 2 дочок, комірника з дружиною, його 2 синів і дочки⁴¹. Варто зауважити, що на підставі реєстру можна визначити різницю у віці між членами подружжя, яка сягала, як правило, до 10 років⁴². Траплялися також подружжя, різниця у віці яких сягала навіть 18 років. Прикладом може послужити сім'я Петрасевичів. На момент складання списку Казимиру Петрасевичу було 43 роки, а його дружині Анні тільки 25⁴³. Можна стверджувати, що вона не була його першою дружиною, про що свідчить вік найстаршого сина Миколи, якому на той

період виповнилося 18 років. Зрозуміло, що такий факт у тогочасний період не був рідкісним, однак є своєрідною цікавинкою з повсякденного життя чернеличан. Варто також зазначити, що більшість зазначених у документі осіб мали польські прізвища.

Наступний документ такого типу був складений Я. Ковнацьким у 1791 р.⁴⁴. З нього випливає, що протягом двох років кількість католиків у Чернелиці зросла до 443 осіб. Містечко було найбільш заселеним регіоном Чернелицької парафії, оскільки чисельність населення Раковця дещо зменшилася⁴⁵. Можна було б припустити, що вагомий приріст кількості населення містечка був зумовлений високими показниками народжуваності, однак кількість дітей, які не приступали до сповіді, зросла тільки на 7 осіб. Привертає увагу той факт, що з невідомих причин до Чернелиці прибуло 40 дорослих осіб⁴⁶. Зрозуміло, що частину з них становили люди, які протягом двох останніх років досягли повноліття; частина ж осіб, мабуть, переселилися з інших населених пунктів. У наступнім інвентарнім описі, який хронологічно датується 1792 р., чисельність населення католицького віросповідання в Чернелиці зросла на 1 особу⁴⁷.

Католики становили більшу частину мешканців містечка. Однак варто пам'ятати, що в осаді мешкали також греко-католики та євреї, чисельність яких могла сягати навіть 200 осіб. Можна також припустити, що до кінця XVIII ст. кількість населення Чернелиці становила 700–800 осіб.

Таким чином, зважаючи на брак джерельних матеріалів, немає можливості здійснення детального аналізу кількості та соціальної структури населення Чернелиці наприкінці XVIII ст. На підставі інвентарних описів періоду 1753–1780 рр. можна стверджувати, що впродовж вказаного часу зросла чисельність мешканців з польськими прізвищами. Це дозволяє припустити, що дещо збільшився відсоток католиків у містечку. Крім того, зросла кількість єврейського населення та, очевидно, чисельність населення Чернелиці загалом.

Переклад з польської Мар'яни Мосорко

1. Bibliografia polskiej demografii historycznej po 1945 roku / oprac. P. Łozowski // Struktury demograficzne rodziny na ziemiach polskich do połowy XX wieku. Przegląd badań i problemów / red. P. Guzowski, C. Kuklo. – Białystok, 2014. – S. 157–373.
2. Guldon Z. Badania nad zaludnieniem Ukrainy w XVII wieku / Z. Guldon // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. – 1965. – T. 13. – S. 561–566; Serczyk W. Gospodarstwo magnackie w województwie podolskim w drugiej połowie XVIII wieku / W. Serczyk. – Wrocław, 1965; Крикун М. Населення Подільського воєводства в першій половині XVII ст. / М. Крикун // Український історико-географічний збірник. – Вип. 1. – К., 1971. – С. 115–123; Крикун М. Динаміка чисельності поселень Подільського воєводства в XVI–XVIII ст. / М. Крикун // Історичні дослідження: Вітчизняна історія. – 1985. – № 11. – С. 57–63; Kędelski M. Zaludnienie prawobrzeżnej Ukrainy w drugiej połowie XVIII wieku / M. Kędelski // Przeszłość Demograficzna Polski. – 1990. – T. 18. – S. 53–91; Крикун М. Динаміка кількості поселень Брацлавського воєводства в 17–18 ст. / М. Крикун // Проблеми історичної географії України: збірник наукових праць / ред. Ф. П. Шевченко. – К., 1991. – С. 33–42; Budzyński Z. Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan, rozmieszczenie, struktura wyznaniowa i etniczna / Z. Budzyński. – T. 1–2. – Przemyśl, 1993; Bondyra W. Migracje szlachty czerwonoruskiej w dobie saskiej / W. Bondyra // Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych / red. J. Półcwiartek. – Rzeszów, 1997. – S. 103–110; Litwin H. Napływ szlachty polskiej na Ukrainę 1569–1648 / H. Litwin. – Warszawa, 2000; Крикун М. Брацлавське воєводство у XVI–XVIII століттях. Статті і матеріали / М. Крикун. – Львів, 2008; Крикун М. Подільське воєводство у XV–XVIII століттях. Статті і матеріали / М. Крикун. – Львів, 2011; Крикун М. Воєводства Правобережної України у

- XVI–XVIII століттях. Статті і матеріали / М. Крикун. – Львів, 2012; Зваричук Е. Динаміка розвитку міських поселень у Подільському воєводстві (30-ті роки XV – перша половина XVII ст.) / Е. Зваричук, С. Маланчук // Мандрівець. – 2012. – № 1. – С. 24–28; Litwin H. Posadami wielkich miast Ukrainę ozdobił. Rozwój pogranicznych majątków hetmana wielkiego koronnego Stanisława Koniecpolskiego / H. Litwin // Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą / red. M. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak. – Białystok, 2012. – S. 209–217.
3. До таких також варто віднести списки подимного та поголовного податків, інвентарні описи маєтків, списки Порядково-Цивільних комісій (до 1789 р.) та метрикальні книги, складені представниками духовенства. Guzowski P. Badania demograficzne nad rodziną wiejską w okresie staropolskim / P. Guzowski // Struktury demograficzne... – S. 13–17.
 4. Тимів І. Руйнування історичних пам'яток Руського і Подільського воєводств татарськими і турецькими набігами. У статті розглядається проблема втрати пам'яток церковної архітектури та історичних джерел унаслідок кримсько-татарських і турецьких набігів на землі Руського і Подільського воєводств у XVI–XVII ст. / І. Тимів // Мандрівець. – 2008. – № 1. – С. 19–26.
 5. Zima I. Aleksander Czołowski 1865–1944. Luminarz lwowskiej kultury / I. Zima. – Gdynia, 2011. – S. 301.
 6. Гощинський А. Від Авданців до Пілавітів: власники Чернелиці від XV до кінця XVIII століття / А. Гощинський // Ямгорів. Літературно-краєзнавчий і мистецький альманах. – Ч. 24–25. – 2014. – С. 180–187; Його ж: Czernelica za czasów Czartoryskich (do 1676 roku) // Kurier Galicyjski. – 2014. – № 3 (199). – S. 26.
 7. Nowosad W. Archiwa szlachty Prus Królewskich / W. Nowosad. – Toruń, 2005. – S. 88.
 8. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Zbiór Aleksandra Czołowskiego. – Sygn. 452. – K. 74–84, 101–110.
 9. Narodowe Archiwum w Krakowie. – Teki Schneidra. – 336: Przywilej Mikołaja Potockiego dla cechu tkackiego w Czernelicy 5 grudnia 1714 r.
 10. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Zbiór Aleksandra Czołowskiego. – Sygn. 452. – K. 75. Причиною цього могла служити згода цеху на самостійне заняття ремеслом удовою до досягнення повноліття її найстаршого сина. У її підпорядкуванні міг перебувати також кваліфікований та досвідчений працівник, завдяки чому вона отримала дозвіл на подальшу діяльність або ж вона могла бути вдовою майстра цеху, а отже отримала дозвіл на заняття ремеслом на певний проміжок часу. Важко визначити реальну причину такого стану речей, оскільки статут цеху не зберігся до нині.
 11. Serczyk W. Gospodarstwo magnackie w województwie podolskim... – S. 124.
 12. Ibidem. – S. 76–77.
 13. Ibidem. – S. 77.
 14. Budzyński Z. Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku. Studia z dziejów społecznych / Z. Budzyński. – Rzeszów, 2005. – S. 93. Годівля овець була основним заняттям населення Покуття ще в XVI ст. Spieralski Z. Kampania obertyńska 1531 r. / Z. Spieralski. – Warszawa, 1962. – S. 13.
 15. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. – Zbiór Aleksandra Czołowskiego. – Sygn. 452. – K. 77.
 16. Ibidem. – K. 78.
 17. Ibidem. – K. 79.
 18. Ibidem. – K. 77.
 19. Ibidem. – K. 80.
 20. Центральний державний історичний архів України, м. Львів [далі: ЦДА України, м. Львів]. – ф. 146. – оп. 17. – спр. 1111. – арк. 1–6.
 21. Grodziski S. Historia ustroju społeczno gospodarczego Galicji 1772–1848 / S. Grodziski. – Wrocław, 1971. – S. 67.
 22. ЦДА України, м. Львів. – ф. 146. – оп. 17. – спр. 1111. – арк. 1–2.

23. Там само. – арк. 2–4.
24. Там само. – арк. 2–4.
25. Там само. – арк. 4–5.
26. Там само. – арк. 5–5 зв.
27. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 134. – оп. 2. – спр. 860. – арк. 18–23.
28. Там само. – арк. 18–23.
29. Zamorski K. Folwark i wieś. Gospodarska dworska i społeczność chłopska Tenczynka w latach 1705–1845 / K. Zamorski. – Wrocław, 1987. – S. 108–109.
30. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 134. – Оп. 2. – Спр. 860. – Арк. 22–23.
31. Там само. – Арк. 22–23.
32. Там само. – Арк. 18–23.
33. Там само.
34. Там само.
35. Там само. – Арк. 22.
36. Гоцинський А. Від Авданців до Пілавітів: власники Чернелиці від XV до кінця XVIII століття / А. Гоцинський // Ямгорів. Літературно-краєзнавчий і мистецький альманах. – Ч. 24–25. – 2014. – С. 183–184.
37. ЛННБУ. – Відділ рукописів. – ф. 141 – оп. 1. – спр 449. – арк. 1–17.
38. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 146. – оп. 13. – спр. 95. – арк. 63–68.
39. Цікаво, що в Раковці мешкало наполовину менше сімей, ніж вказано у списку. Крім того, сім'ї в тій місцевості були чисельніші, аніж у Чернелиці. На підставі документа ксьондза Ковнацького відомо, що в Чернелиці проживало значно більше неповнолітніх, аніж у Раковці. Там само. – арк. 68.
40. Неодноразово членів сімей чи осіб, які підпорядковувалися господарю, мешкали під його дахом і виконували певні роботи на його користь, подавали як коморників. Korczyński M. Studia nad rodziną chłopską w Koronie w XVII–XVIII wieku / M. Korczyński. – Warszawa, 1998. – S. 100.
41. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 146. – оп. 13. – спр. 95. – арк. 57.
42. Там само. – арк. 56–59.
43. Там само. – арк. 59.
44. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 146. – оп. 13. – спр. 96. – арк. 5–19.
45. Там само. – арк. 19.
46. Там само. – арк. 19.
47. Там само. – арк. 54.

Артур Гоцинський

(г. Краков, Республіка Польща)

Социальная структура и численность населения Чернелицы по данным инвентарных описаний второй половины XVIII в.

Из-за небольшого количества источников, проблемы, связанные с демографией юго-восточной части Речи Посполитой в новое время, относительно слабо исследованы. Однако с отдельных местностей сохранились инвентарные описания, которые позволяют хотя бы приблизительно восстановить социальную структуру, количество населения и его материальное состояние. К таким местностям принадлежит Чернелица, расположенная на Покутье. Инвентарные описания позволяют считать, что основную часть населенного пункта составляли крестьяне. Отдельные группы оставляли горожане и обслуживающий персонал в замке, мельники и лесники. Инвентарные описания свидетельствуют, что в городе проживали также евреи, но их численность и род занятий тяжело установить. В целом, на протяжении 1753–1780 гг. наблюдается два параллельных процесса: рост количество населения города, в первую очередь польского и еврейского, а также ухудшение материального состояния жителей Чернелицы.

Ключевые слова: Чернелица, инвентарные описания, евреи, крестьяне, паницина, Петр Потоцкий.

Arthur Hoschynskyy
(Krakow, Poland)

Social structure and the number of population of Chernelytsya according to the inventories of the second half of the 18th century

Because of the small number of sources, problems relating to demography of the south-eastern part of the Polish–Lithuanian Commonwealth in Modern era are relatively poorly investigated. However, territories areas remained inventories that allow at least partially recreating the social structure, the number of population and prosperity of the residents. Chernelytsya located in Pokuttya belongs to these areas. This article analyzes the inventories, which suggest that the bulk of Chernelytsya population were the peasants. Some groups were tradesmen and castle attendants, millers and foresters. Inventories show that the Jews lived in Chernelytsya too, but their number and occupation is hard to set. The author concludes that during 1753–1780 there were two parallel processes: the growth of the number of population, especially of the Polish and Jewish, and general deterioration of property of Chernelytsya residents.

Key words: *Chernelytsya, inventories, the Jews, peasants, boon, Petro Potocki.*

УДК 930.25: 281.93. (477. 83/86) “1914/1918”
ББК 86.29 (4 Укр)

Роман Цюцяк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СТАНОВИЩЕ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ МОНАСТИРІВ ЧИНУ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО В ГАЛИЧИНІ 1914-1918 рр.

У статті автор поставив перед собою мету окреслити основні напрями діяльності Російської православної церкви та російського окупаційного режиму в Галичині щодо греко-католицьких монастирів Чину святого Василя Великого в роки Першої світової війни, а також показати становище та діяльність монастирського чину на прикладі шести монастирів у Крехові, Лаврові, Жовкві, Бучачі, Погоні та Гошеві. Автор усвідомлює те, що тема потребує подальшого, більш глибокого опрацювання та аналізу з залученням широкого кола архівних джерел.

Ключові слова: Чин святого Василя Великого (ЧСВВ), монастирі, Галичина, Перша світова війна, Російська імперія.

Однією з політичних цілей, яку ставили перед собою російський імператор Микола II і його уряд, вступаючи в 1914 р. у Першу світову війну, було приєднання Галичини до складу Російської імперії. Територіальним домаганням надавалася релігійна мотивація: боротьба за “вигнання” католицизму та унії зі споконвічних православних земель і повернення населення в “дідівську” віру. Але на шляху цього стояла греко-католицька церква та монастирський орден Чину святого Василя Великого (далі – ЧСВВ), що проводив активну місіонерську діяльність.

Мета дослідження: проаналізувати на прикладі шести обителів у Крехові, Лаврові, Жовкві, Бучачі, Погоні та Гошеві – становище монастирів Чину святого Василя Великого в умовах окупації Російською імперією Галичини в роки Першої світової війни.

Історіографію даної проблематики можна поділити на дві групи. Першу складають праці, які написані в діаспорі переважно представниками ЧСВВ (о. М. Ваврик^{1, 2}, о. М. Войнар³, о. М. Дирда⁴) і характеризуються загальним поданням історичних відомостей від заснування монастирського чину до другої половини ХХ ст. В цих роботах фрагментарно описано становище і діяльність монастирів ЧСВВ в роки Першої світової війни. До другої групи належать праці А. Бахтуриної⁵, І. Патера⁶, А. Стародуб⁷. Вони присвячені політиці Російської імперії щодо Греко-католицької церкви в Галичині в роки Першої світової війни.

На початку 1914 р. до складу Чину святого Василя Великого входило 16 монастирів у Галичині та дві заокеанські місії, а також було двоє ієрархів, 85 ієромонахів, 77 братів, 47 студентів – загалом 211 монахів і 23 новики^{*8}.

Напередодні воєнних дій та окупації Галичини військами Російської імперії протоігумен провінції Платон Філяс вивіз більшість монахів до Моравії, Хорватії та Австрії. Так, о. Йосиф Концеловський навесні 1915 р. був призначений ректором духовної семінарії у Кременсі в Моравії для 75 вихідців з Галичини⁹. Уже в перші дні окупації

* Новики (Новіціат) – у католицькій церкві період послуху, тобто випробування вступників до чернечого ордену. Новіцій повинен бути католиком, не молодшим 17 років, вільним від шлюбу і яких-небудь обітниць. Після закінчення встановленого терміну проходження новіціату, настоятель монастиря вирішує про подальшу долю послушника – він може бути допущений до складання чернечих обітниць, видалений зі спільноти або йому може бути продовжено термін новіціату. У традиційних східних католицьких монастирях термін новіціату, як правило, складає не менше трьох років, а в східних орденах і конгрегаціях, організованих на зразок латинських чернечих інститутів, – один рік.

Галичини російськими військами нова влада вимагала подати їм відомості про кількість греко-католицького та православного духовенства, а також про діяльність монастирів ЧСВВ в Тернопільському повіті, було проведено опис церковного майна за документами австрійських властей¹⁰. У Станиславівському повіті окупаційна влада вимагала подати списки греко-католицьких церков та монастирів, що діяли на вересень 1914 р.¹¹. За каталогом ЧСВВ на 1915–1916 р. на заслання в Росії та Сибіру перебувало 7 отців, 10 клириканів та 10 братів. Найвідомішими з них були митрополит Андрей Шептицький, проректор Станиславівської духовної семінарії єпископ Єремія Ломницький, який помер у Сибіру 3 липня 1915 р.¹². Найбільше монахів було відправлено до Сибіру з монастирів Михайлівки, Улашківців, а також з Тереховлі, де в полон потрапило вісім монахів¹³. На жаль, доля більшості не відома. Одним з основних центрів чернецтва ЧСВВ в роки Першої світової війни був монастир у Лаврові. З наближенням фронту звідси виїхало до Загребу 28 осіб: 2 священники, 1 брат, 2 новики та 23 клірики, а залишилося 5 отців та 9 братів. Деякі з них повернулися в 1916 р. до Крехова або до Лаврова, де відновили свою діяльність¹⁴. Близько 30 монахів були направлені в шпиталі, де надавали першу медичну допомогу пораненим австрійським солдатам¹⁵.

Під час окупації Галичини російськими військами в Лаврівському монастирі перебували російські солдати. Настоятелем монастиря був о. Микола Галушинський, який не допускав православних священників до монастирської церкви, де й надалі відправлялись богослужіння монахами-василіянами. Ця церква зазнала реквізиції та пограбування¹⁶. У 1919 р. в Лаврівському монастирі було разом з ігуменом о. Діонісієм Ткачуком 30 монахів¹⁷.

Ігумен Крехівського монастиря у вересні 1914 р. зібрав 62 ченців і поселив їх у монастирі¹⁸. Але того ж року залишилося сім монахів: отці ігумен Мар'ян Повх та професор Полікарп Булик, п'ять братів-помічників. Більшість монахів мобілізували до цісарської армії; дехто подався на Захід, кількох ченців арештували і відправили на заслання до Сибіру¹⁹.

Крехівський монастир швидко відновив свою діяльність і вже на початок 1916 р. у ньому перебувало 30 ченців (1 на першому курсі богослов'я, 6 на першому курсі гуманістики, було 7 новиків та 4 брати-помічники, 8 священників), але їхня кількість змінювалася²⁰.

Поблизу Крехова діяла ще одна обитель ЧСВВ – монастир Різдва Христового у Жовкві, де 1891 р. перебувало 16 єромонахів, 22 брати, а також 23 новики²¹. Монастир у роки війни частково постраждав, оскільки австрійці, а згодом росіяни розмістили в ньому військовий шпиталь²². Він також швидко відновив свою діяльність і вже в січні 1916 р. почав видавати журнал “Місіонер”. У період війни часопис виходив у Хорватії, його редактором був о. Іван Прешляк²³.

У Бучацькому монастирі на 1914 р. монахів було 15, а учнів служби 49²⁴. У 1916 р. їх залишилося тільки 5²⁵. Тут вони під керівництвом ігумена о. Миколи Лиска прихистили 60 воєнних сиріт. Загалом монахи ЧСВВ надавали суттєву допомогу греко-католицькому населенню. У 1918 р. монастир виконував державні доручення сюди відправили арештованих урядом Директорії антиукраїнськи налаштованих владик Російської православної церкви Антонія Храповицького, Євлогія Георгієвського, Никодима Короткова та кількох монахів із їхнього супроводу, тобто осіб, які безпосередньо поширювали православ'я в Галичині²⁶.

Український старшина, вручаючи ігуменові листа від української влади, сказав: “Отче ігумене, ці три – це найгірші вороги нашої держави. Директорія арештувала їх у Києві й просить вас тримати їх у тюрмі”. Отець ігумен відповів: “Наш монастир ніколи

не був тюрмою й нею не може бути”. На це український старшина сказав: “Отче ігумене! Якщо не хочете їх прийняти, то я онтам, у сусіднім лісі, усіх їх вистріляю”. Тоді ігумен підписав українському старшині посвідку про одержання листа, прийняв трьох єпископів і старшині сказав: “Прошу повідомити нашу Владу, що мій монастир не є тюрмою”. А до владик звернувся: “Прошу ласкаво, заходьте до василіянського монастиря”²⁷. Їм було надано відповідні кімнати й усе потрібне для проживання та відправлення своїх богослужінь.

У Станиславській єпархії місіонерську діяльність проводили два монастирі ЧСВВ: в Погоні та Гошеві. Щодо Погонинського монастиря, то війна перервала тут будівництво нової церкви і реконструкцію обителі. Монастир у Гошеві був частково зруйнований. У воєнний період у ньому проживав один старий чернець Мелетій Тибінка²⁸. Лише в 1917 р. з колишньої Російської імперії почали повертатися монахи ЧСВВ (Павло Пушкарський²⁹, ігумен Жовківського монастиря Деонісій Ткачук) та інші³⁰.

Російська окупаційна влада в 1914 р. взяла на облік усіх монахів, відслідковувала їхню діяльність. Планувала після війни повністю зліквідувати чин, а монахів арештувати або депортувати за межі Галичини³¹.

Незважаючи на втрати, в часі війни відбулися окремі позитивні події в житті Греко-католицької церкви. Зокрема, у ході військових дій були знайдені мощі святого Йосафата в містечку Біла на Підляшші. У перші дні вересня того ж року австрійський військовий старшина Федір Заяць, народний учитель із Золочева, повертався з фронту додому. Дорогою він заночував у господаря Еміліяна Радомінського, від якого довідався, що в Білій заховані мощі св. Йосафата. Старенький чоловік розповів, як ще малим хлопцем носив полуденок своєму батькові-муляреві, який за наказом поліції в 1873 р. замурував у церковному підвалі мощі святого. Федір Заяць записав собі ту цінну інформацію й особисто передав її отцям Василянам у Львові. У листопаді 1915 р. протоігумен о. Платонід Філяс відправив до Білої о. Павла Демчука про все довідатися. За допомогою Еміліяна Радомінського 20 листопада 1915 р. о. Демчук знайшов те місце, де були замуровані мощі св. Йосафата. Віднайшовши мощі св. Йосафата, протоігумен Філяс і священник Демчук одержали від військових та духовних властей дозволу на перевезення мощей у безпечніше місце, бо існувала загроза, що російські війська повернуться на Холмщину. Було вирішено переправити мощі св. Йосафата до Відня. Але перед тим їх виставили перед міщанами Білої та околиць для прилюдного вшанування, що тривало два дні. 12 липня 1916 р. при багатьох вірних мощі св. Йосафата були відвезені на залізничну станцію в Білій та окремим вагоном, у супроводі о. Павла Демчука, перевезені до Відня, де їх поміщено в українській католицькій церкві Св. Варвари³².

Війна завдала значних втрат Чину святого Василя Великого: 35 його членів і 27 кліриків було мобілізовано до цісарського війська³³. Зменшилася і загальна кількість духовних осіб ЧСВВ. Так, 1914 р. їх нараховувалося 234³⁴, а в 1920 р. у Галицькій провінції – лише 183 особи в тому числі 88 ієромонахів, 27 кліриків і 68 братів³⁵. Але ці дані не повні. Після російської окупації монастирі ЧСВВ відновили діяльність, хоча й у важкому стані. Так, уже 1916–1917 р. приймали прихожан з усієї Галичини відпускні місця ЧСВВ в Крехові, Лаврові, Жовкві, Бучачі, Погоні та Гошеві.

Таким чином, окупація російськими військами Галичини ускладнила умови існування монастирів ЧСВВ. Політика окупантів проявилася в арештах духовенства, переслідуванні та руйнуванні монастирів Чину святого Василя Великого. Та, незважаючи на це, монахи ЧСВВ продовжували активну діяльність.

1. Ваврик М. По Василянських Монастирях Галицької та Карпатської України / М. Ваврик. – Торонто, 1956. – 286 с.
2. Ваврик М. Нариси розвитку і стану Василянського чину XVII–XX ст. Топографічна – стратиграфічна розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979. – 247 с.
3. Войнар М. Василяни в Українському народі / М. Войнар. – Нью-Йорк, 1950. – 80 с.
4. Дирда М. Ясна Гора в Гошові / М. Дирда. – Нью-Йорк, 1972. – 143 с.
5. Бахтурина А. Политика Российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны / А. Бахтурина. – М. : АИРО-XX. – 264 с.
6. Патер І. Статус окупованих територій Галичини і Буковини в 1914–1917 рр. / І. Патер // Історія державної служби в Україні : у 5 т. Т. 1. – К., 2009. – С. 379–409.
7. Стародуб А. Церковна політика Росії в Галичині під час Першої світової війни: експансія «воєнного православ'я» [Електронний ресурс] / А. Стародуб // Доповідь на Міжнародній конференції “Насилля влади проти свободи сумління: репресивна політика Радянської влади щодо християнських Церков та віруючих (ідейні засади, механізми реалізації, історичні наслідки)”. – Режим доступу : <http://ruh.znaimo.com.ua/index-5229.html>.
8. Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. / В. Марчук. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – С. 146.
9. Марчук В. Названа праця. – С. 155.
10. Державний архів Тернопільської області, ф. 322, оп. 1, спр. 4, арк. 9.
11. Державний архів Івано-Франківської області, ф. 15, оп. 1, спр. 50, арк. 2, 40.
12. Великий А. Нарис історії Згромадження СС. Службениць / А. Великий. – Рим, 1968. – С. 19–21.
13. Ламківський Є. Названа праця. – С. 347.
14. Там само. – С. 349.
15. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІА України, м. Львів), ф. 684, оп. 1, спр. 2100, арк. 53.
16. Там само. – арк. 55.
17. ЦДІА України, м. Львів, ф. 408, оп. 1, спр. 185, арк. 8.
18. Місіонер. – 1920. – Ч. 3. – С. 57–58.
19. ЦДІА України, м. Львів, ф. 648, оп. 1, спр. 3033, арк. 2.
20. Шкребляк П. Крехів: Дороги земні і небесні / П. Шкребляк. – Львів : 2002. – С. 210.
21. Ваврик М. Нариси розвитку і стану Василянського чину XVII–XX ст... Названа праця. – С.65
22. Лозинський М. Науково-видавнича і просвітницька діяльність Василянського Чину у Галичині наприкінці XIX – першій половині ХХ ст : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / Лозинський М. – Львів, 2004. – С. 10.
23. Ламківський Є. Названа праця. – С. 349.
24. ЦДІА України, м. Львів, ф. 684, оп. 2, спр. 28, арк. 2.
25. Монастир Чину св. Василя Великого в Бучачі. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.buchacheparch.org.ua/monastyri/monastyr-chynu-sv-vasylija-velykogo-v-buchachi.html?showall=1>.
26. Бучач і Бучаччина. Історично-мемуарний збірник / ред. колегія Михайло Островерха та інші. – Нью-Йорк ; Лондон ; Париж ; Сідней ; Торонто : НТШ, Український архів, 1972. – Т. XXVII. – С. 87.
27. Бучацький монастир Отців Василіан: 300 років історії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/relig_tourism/religious_region/50525.
28. Дирда М. Названа праця. – С. 97.
29. Спогад про о. Павла П. Пушкарського ЧСВВ (1895–1977) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://old.bazylianie.pl/index/uk_index.php?plik=news.php&news=236.
30. Шкребляк П. Названа праця. – С. 216.
31. ЦДІА України, м. Львів, ф. 69, оп. 1, спр. 1, арк. 7.

32. Святий Йосиф Кунцевич [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://buchachkolegium.at.ua/index/svmch_josafat/0-16.
33. Марчук В. Названа праця. – С. 155.
34. Ламківський Є. Названа праця. – С. 350.
35. Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Congregationis Ruthenae SS. Salvatorisin annum MCMXX. – Zovkva, 1920. – С. 23.

Роман Цюцяк

(г. Ивано-Франковск, Украина)

**Положение греко-католических монастырей Ордена святого Василия Великого
в Галичине 1914–1917 гг.**

В статье автор поставил перед собой цель определить основные направления деятельности Русской православной церкви и российского оккупационного режима в Галичине в отношении греко-католических монастырей Ордена святого Василия Великого в годы Первой мировой войны, а также показать положение и деятельность монашеского ордена на примере шести монастырей – в Крехове, Лаврове, Жовкве, Бучаче, Погоне и Гошове. Автор осознает то, что тема требует более глубокой разработки и анализа с привлечением широкого круга архивных источников.

Ключевые слова: *Орден святого Василия Великого, монастыри, Галичина, Первая мировая война, Российская империя.*

Roman Tsiutsiak

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**The situation of the Greek Catholic monasteries of the Order of St. Basil
the Great in Galicia 1914–1917**

The authors aim is to outline the main activities of the Russian Orthodox Church and the Russian occupation regime in Galicia on Greek Catholic monasteries of the Order of St. Basil the Great during the First World War and to show the situation and activities of the monastic rank on the example of six monasteries (Krekhiv, Lavriv, Zhovkva, Buchach, Pohonia and Hoshiv). The author understands that the topic requires more in-depth study and analysis with attracting of a wide range of archival sources.

Key words: *Order of St. Basil the Great, monasteries, Galicia, World War I, the Russian Empire.*

ЕТНОКУЛЬТУРА

УДК 394/305-055.2 (4-924.5)
ББК 63.59 (4 Укр)

Anna Haratyk
(Wrocławski, Polska)

ŻYCIE CODZIENNE KOBIEŃ W KARPATACH WSCHODNICH OCZYMA PODRÓŻNIKÓW I BADACZY PRZEŁOMU XIX I XX wieku

Жінки в гуцульському суспільстві відігравали визначну роль. Вродливі, звабливі, принадли, з одного боку були шанованими і люблячими чоловіками, а з іншого навпаки відстороненими ними ж на нижчий щабель соціальної ієрархії. Неодноразово вони ставали синонімом зла і відповідно до місцевих вірувань, приносили людям нещастя. Насправді вони своїм розумом, спритністю, силою характеру і волі, власною вродою, а також чародійством та магією зуміли влаштувати собі свій світ, в якому виконували багато соціальних ролей, будучи матерями, господинями, дружинами, коханками. Не зважаючи на те, що фізично жінки були делікатної тілобудови, вони відважно протистояли щоденним труднощам в складних гірських умовах, також зрідка знаходячи час на товариське життя. Найближче оточення чи родинний дім, на який впливали жінки, виготовлені ними предмети побуту й вбрання, свідчили про особливе відчуття природи, краси і небувалі мистецькі здібності.

Ключові слова: Гуцульщина, жінка на Гуцульщині, роль жінки в гірській родині, жінка в гуцульській спільноті, Гуцулка як жінка, мати, дружина, господиня.

Od drugiej połowy XIX wieku obszar Karpat Wschodnich zaczął przyciągać coraz liczniejsze grono podróżników, poszukiwaczy przygód i badaczy oraz duchownych, którzy będąc pod wielkim wrażeniem “dzikich” gór i ich mieszkańców pozostawili nam mniej lub bardziej realistyczne opisy tego co widzieli, z czym się zetknęli i czego doświadczyli. Na podstawie ich zapisków możemy dziś podejmować próby odtwarzania obrazów z przeszłości Huculszczyzny i Hucułów.

Huculi – górale zamieszkujący tereny w sąsiedztwie pasm Czarnohory i Gorganów, między Prutem a Czeremoszem, do dziś stanowią wyjątkowo barwną grupę etniczną Ukrainy. Cechuje ich niezwykle przystosowanie do trudnych warunków życia w górskim otoczeniu. Doskonale radzili sobie z opanowaniem przyrody, czerpiąc z niej również natchnienie do tworzenia niezwyklej i oryginalnej kultury. W kształtowaniu tej codziennej i odświętnej rzeczywistości miały oczywiście udział kobiety. Warto więc przyjrzeć się temu jak wędrujący po Huculszczyźnie mężczyźni, bo wówczas głównie oni podejmowali się wypraw w nieznane góry, postrzegali Hucułki.

Na pierwszy rzut oka być może niepozorne i zbyt delikatne, jak na tak trudne warunki bytowe, Hucułki były bowiem, jak opisywano, zdecydowanie niższego wzrostu niż mężczyźni i raczej szczuplejszej budowy, w ruchu prezentowały się lekko i zwinnie. Przeważała u nich smągła cera i ciemne włosy. Wyraz twarzy miały zazwyczaj pogodny, co żyjący na przełomie XIX i XX wieku mężczyźni tłumaczyli tym iż lubią kokietować

“białogłowy dlatego, że lubią kokietować mają skład ust zawsze się uśmiechający, wzrok ócz nawet pożądliwy (...)”¹, “każda Hucułka, choćby nawet niepowabna, ma wielkie o swojej piękności wyobrażenie, jest zalotną i nawet w kościele strzela oczyma na wszystkie strony”². I pewnie coś pociągającego było w ich spojrzeniach i zachowaniu skoro na zalotność i kokieterię góralek zwracali uwagę niemal wszyscy mężczyźni przybywający w Karpaty Wschodnie.

Życie w górskim klimacie sprawiało, że żeńska część społeczności huculskiej cieszyła się raczej dobrym zdrowiem, była odporna na niskie temperatury i znacznie lepiej znosiła mrozy niż upały. Organizm zahartowany w surowych warunkach stawał się gwarantem długiego życia średnio 80-90 lat, a w metrykach parafii różnych wsi huculskich spotykano

osoby obu płci dożywające stu i więcej lat (np. w księgach parafii Żabie znaleziono zapis metrykalny Katarzyny Hauryszczuk zmarłej w wieku 120 lat). Tak długi okres życia spowodowany był zapewne ostrą selekcją tuż po narodzeniu, bowiem jak stwierdził S. Witwicki, pełniący funkcję duchownego, na 300 urodzonych dzieci umierało w pierwszych latach życia aż 250³.

Co do długości życia Hucułek nie mają XIX – wieczni autorzy jednakowego zdania. Opisujący wyprawę na Huculszczyznę sekretarz Oddziału Czarnohorskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w Kołomyi Marceli Antoni Turkawski, przedstawiając mieszkańców Karpat Wschodnich, opierał się wprawdzie na opracowaniu księdza Sofrona Witwickiego *Rys historyczny o Huculach* (Lwów 1863), ale w kwestii średniej długości życia kobiet miał odmienne zdanie stwierdzając, że żyją one maksymalnie do 60 lat. Uzasadniał to wczesną dojrzałością i trybem życia wyniszczającym organizm: “są one wprawdzie już w czternastym roku życia dojrzałe, ale ponieważ zbyt wcześnie zaczynają żyć, więc w trzydziestym roku dostają zmarszczków, stają się brzydkie, co świadczy o ich wolnem prowadzeniu się”⁴. Przytoczony opis wskazuje również i na to, że autor oparł się wdziękom i urodzie zalotnych góralek, nie dzieląc opinii większości mężczyzn.

Hucułki, jak wszystkie kobiety, starały się być piękne, ale wiele do życzenia pozostawiała niestety ich higiena osobista (podobnie jak w przypadku mężczyzn i dzieci), bowiem “zabiegi o czystość ograniczają się przede wszystkim do prania bielizny. Z osobistą czystością trochę gorzej. (...) Poranne mycie odbywa się w ten sposób, że zaczerpują do garnuszka wody, nabierają jej do ust, z ust na dłonie, którymi rozcierają ją po twarzy. A że śpią w tym samym odzieniu, w którym chodzą przez cały dzień, po tym zabiegu cała poranna toaleta jest zakończona. Do zabiegów o czystość należy jeszcze smarowanie włosów tłuszczem itp.”⁵. Powyższy opis wskazuje więc na niemal zupełny brak świadomości w kwestiach higieny osobistej, co jednak było w owych czasach typowym zjawiskiem wśród prostej ludności. Dopiero w latach 30. XX w. pod wpływem osób wypoczywających i zażywających kuracji leczniczych w górach, młodzi chłopcy i dziewczęta zaczęli przywiązywać coraz większą wagę do dbałości o czystość i częściej korzystali z kąpeli.

Mimo tych niedostatków i zaniedbań w kwestiach higienicznych goście przebywający w górach czy to w celach leczniczych, czy wypoczynkowych najczęściej postrzegali Hucułki pozytywnie, zwracając uwagę na ich urodę, choć negatywne zdanie

M. A. Turkawskiego nie było odosobnione. Również R. F. Kaindl stwierdził, że podkreślanie urody huculskich kobiet było przesadne, bowiem rzadko można tam zobaczyć ładne dziewczyny, a jeszcze rzadziej kobiety. Ponadto, jak zauważał, wczesne zamążpójścia i rozwiązyły tryb życia dodatkowo szybko postarzały kobiety. Hucułki, świadome swojej urody, ubierały się piękniej i czystiej od pozostałych góralek, pojawiały się na zabawach pełne gracji, kokietowały mężczyzn i co należy podkreślić, zachowywały się tak niezależnie od wieku, a więc nawet gdy ich młodość i uroda już przemijały. Potrafiły też kokietować skromnością, bowiem na pochwały odnośnie urody niejedna Hucułka odpowiadała, że gdyby była tak piękna to ludzie na pewno by ją zjedli⁶. Kwestia urody mieszkanki Karpat Wschodnich była więc jak widać sporna i zależna od gustu obserwatora, bowiem jak pisał J. Korzeniowski, kobiety były kształtne i ładne, tylko w ich głosie i ruchach dało się wyczuć coś męskiego⁷.

Kobietą urodę podkreślał oczywiście ubiór, który w przypadku mieszkanki Huculszczyzny zwracał uwagę bogactwem i kolorystyką. Przeważały w nim odcienie czerwieni (od jasnego po pąsowe z amarantowym), niebieskiego i biel⁸.

Głowę kobiet – mężatek na co dzień przykrywała czerwona lub czarna chustka (jedwabna lub tyfkowa) zaś w święta i niedziele zakładały tzw. peremitki bo w chustce nie godziło się iść do cerkwi. Włosy spletały Hucułki w warkocz przyozdobiony kolorową włóczką

ze świecidełkami, zaś na czole zakręcały grzywkę w kędziorki⁹. Młode dziewczęta splatały włosy w dwa warkocze, które owijały wokół głowy i ozdabiały czerwoną włóczką, na której zawieszaly dodatkowo drobne białe muszelki (z rzeki Cisy) lub guziczki¹⁰.

O tym iż fryzura miała duże znaczenie dla wyglądu świadczył fakt, że różne były uczesania na rozmaite okazje np. na pogrzeb i czas żałoby, na post i święta, a także na co dzień do pracy. Rozpuszczone włosy u dziewcząt można było zobaczyć tylko w czasie pogrzebu, gdyż takie uczesanie oznaczało smutek i żałobę¹¹.

Do pracy w gospodarstwie zakładały kobiety koszule z grubego płótna, natomiast w dni świąteczne ubierały koszule cieńsze, zakrywające gorset, z wyszywanymi jaskrawymi niemi ramionami. Haftowaniem koszul zajmowały się gaździny posiadające takowe uzdolnienia i umiejętności. Do tych odświętnych koszul zakładały szerokie, niebieskie spódnice z sukna, wyszywane kilkoma rzędami galonów. W dni powszednie ze względów praktycznych zamiast spódnic nosiły z przodu i z tyłu wełniane, pasowe zapaski, wyglądające niczym fartuch bez fałdek. Opasywano je jasnoczerwonym pasem z frędzlami i dodatkowo chustą jaskrawego koloru. Zamożniejsze gaździny ozdabiały swoje zapaski srebrnymi lub żółtymi niemi. Na koszulę zakładały keptar czyli ozdoby, krótki serdak – kożuszek, zaopatrzony w niewielką kieszonkę z prawego boku, do której chowały pieniądze. Dodać należy iż kobiety zazwyczaj nie nosiły przy sobie większej gotówki. Zdecydowana większość Hucułek na nogi wkładała “kapeci” czyli rodzaj skarpet z białego lub (najczęściej) amarantowego sukna i postowały czyli skórzane obuwie przypominające kierpce. Na wierzch narzucały wełnianą “gugłę” czyli rodzaj płaszcza z białego sukna, nadającego zarówno odświętny wygląd, jak i chroniącego przed zimnem. Bez względu na porę roku każda Hucułka zakładała sukieny płaszcz idąc do cerkwi. Gugle wędrujących płajami do cerkwi kobiet, jak pisał F. A. Ossendowski, wyglądały niczym “białe skrzydła motyla”¹². Latem codzienną odzież stanowiła długa płócienna koszula z pięknie wyszywanymi naramiennikami, przewiązana “bukurelem” (bukuryjem – wąskim rzemieniem do podpinania koszuli), zapaska na koszuli, keptar i postowały. Zimą codziennie, a latem tylko do cerkwi kobiety ubierały również białe spodnie sukienne “chołoszni”.

Każda z kobiet posiadała biżuterię, składającą się z wyrabianych z mosiądzu i srebrnych monet kolczyków, łańcuszków noszonych na rękach (zamiast bransoletek) oraz koralów (niekiedy okazałe zwoje) lub weneckich szklanych paciorków, które można było kupić u handlarzy żydowskich. Bogatsze Hucułki nosiły na szyjach tzw. gardy czyli kolie z 2–3 rzędów talarów, cwancygierów lub innych srebrnych monet. Im bogatsza Hucułka tym jej kolia była okazalsza, bogatsza w sznury szklanych koralików, monet i krzyżyków¹³.

Bez względu na wiek każda kobieta nosiła również palicę czyli kij – laskę (czasem rzeźbioną i ozdobioną metalowymi kółeczkami lub dzwoneczkami), zakończoną okrągłą, ołowianą rączką (kulką). Palica służyła przede wszystkim do podpierania się na stromych, górskich ścieżkach, choć Hucułki nie rozstawały się z nią nawet podczas jazdy na koniu¹⁴.

Bogaty strój ze wszystkimi dodatkami i ozdobami nie przeszkadzał Hucułkom zrećnie poruszać się, potwierdzał ich zamiłowanie do piękna i kolorów, z jednoczesnym uwzględnieniem praktyczności i wygody w codziennych zajęciach oraz jeździe konnej. Całości ich wyglądu dopełniał jeszcze jeden element, świadczący być może o swobodzie obyczajowej i swego rodzaju równouprawnieniu kobiet czyli fajka, bowiem Hucułki nagminnie paliły tytoń i z fajką nie rozstawały się nawet podczas jazdy konnej¹⁵.

Nie ulegało wątpliwości, że najpiękniejszy strój nosiły jednak młode dziewczęta w dniu ślubu: “Ubrana (...) w sardak ponsowy lub tylko w kożuszek, spódnica niebieska szeroka w galony o trzech lub czterech rzędach, buty opięte czarne z kutasikami albo i żółte, a na plecy zarzuca białą gugłę, na głowie wianek z barwinku pozłótką upiększony i monetą srebrną (...)”¹⁶, “... przystrojona pysznie, bo aż w dwie koszule, długą jubkę granatową z galonami na podole,

w nowy haftowany keptar, biały płaszcz – “gugłę” z kapturem i narzuconą na nią czerwoną chustą, pod którą dzwonią kolje z krzyżyków mosiężnych i paciorków; na głowie wieniec z kwiatów, a na czerwonej chuście bieleje zawój, peremitka, oznaka mężatki. Wysokie buty, - dar “kniezia”, zdobią małe stopy góralki”¹⁷.

Zaznaczyć należy, że bogactwo strojów było ogromne, a każda wieś miała swoje odrębności i detale zdobnicze. Nie tylko strój podkreślał rangę panny młodej, bowiem w czasie całego długiego i bogatego w rytuał obrzędu weselnego, młoda zwana “kniahynią” była główną postacią i to niezależnie od wielkości wniesionego posagu. Pan młody miał nawet obowiązek zdjąć jej buty pierwszego wieczora, a więc mogła się poczuć doceniona i szanowana¹⁸. “Z tych obrzędów widać, że u Huculów kniahynia ma przed ślubem i po ślubie niejakię przed kniazem pierwszeństwo. W pożyciu małżeńskim stanowisko to później się zmienia, chyba że młoda mężatka jest bardzo piękna albo majątnych rodziców, wtedy nawet mąż tytułuje żonę wy, i bud`te łaskawi, nawet do późnej starości”¹⁹.

Pozycja społeczna kobiet huculskich była więc niejednoznaczna. Z opisów, relacji i wspomnień wynika, że jednej strony cenione i poważane ze względu na urodę lub majątek, jako ogół traktowane były przez mężczyzn lekceważąco, na co wskazuje chociażby określenie, jakiego używali Huculi – mężczyźni wobec kobiet. Mówili o nich “czelidyna”, co oznaczało czeladź, służbę²⁰. Pozostaje więc pytanie czy kobiety traktowano na równi z mężczyznami czy też, co sugerowałoby to określenie, jako niższą grupę społeczną, wykorzystywaną do pracy fizycznej i posług. Analiza opisanych codziennych relacji damsko – męskich i norm obyczajowych wskazuje jednak na drugą opcję. Często Huculi mówili też o swoich żonach “baby”, co potwierdzało ich lekceważący stosunek²¹.

Taką negatywną postawę i brak zaufania do kobiet, zwłaszcza pochodzących z Kosmacza usprawiedliwiano powołując się na legendę o śmierci rozbójnika Oleksy Dowbusza – huculskiego odpowiednika dobrze znanego w polskiej i słowackiej kulturze Janosika. Dowbusz zakochany w Hance – żonie jednego z mieszkańców Kosmacza, upiwszy się wyjawiał jej tajemnicę dotyczącą sposobu pozabawienia go życia. Kochanka zdradziła sekret swojemu mężowi, a ten wykorzystał zdobyte od żony informacje i zabił opryszka. Jej postępowanie i zdrada stały się tematem kołomyjek, w których Huculi ostrzegali, że nie należy “wierzyć żadnej niewieście i dziewczce z Kosmacza, bo wszystkie są zdraдлиwe”²².

Ale to nie jedyny powód dla ówczesnych autorów by tak złym nastawieniem obdarzać Huculki, bowiem na Huculczyźnie z kobietą utożsamiano również rzeczy i zjawiska złe, z którymi człowiek nie potrafił poradzić sobie w żaden sposób ani praktyczny, ani magiczny, np. chorobę wobec, której medycyna i magia ludowa były bezsilne czyli cholere, określano jako kobietę chodzącą po wsiach i wyniszczającą ludzi “Cholera to żinka, która chodzi po wsiach, a gdzie przyjdzie tam chorują”²³.

Analogicznie układały się zazwyczaj relacje damsko – męskie w rodzinach. W małżeństwie huculskim to mężczyzna był tzw. władcą, a kobieta – żona winna mu uległość i posłuszeństwo. Jeśli mąż i żona szli drogą kobieta zawsze musiała pozostawać w tyle co najmniej jeden krok, gdyż tak zakładało huculskie prawo zwyczajowe. Jeżeli trzeba było nieść ciężary to oczywiście czynność ta spadała na kobietę. W przypadku, gdy małżeństwo miało na swój użytek w czasie drogi konia, wierzchem zawsze jechał mężczyzna, a kobieta podążała za nim pieszo. Mężowi przysługiwało również wchodzenie jako pierwszemu w drzwi chaty, urzędu czy cerkwi, a gdy umarła mu żona mówił o niej jak o zwierzętach, które miał w gospodarstwie – “погибла” czyli “padła”. Wartościując więc kobiety, Huculi stawiali je mniej więcej na jednym poziomie ze zwierzętami domowymi. W tym miejscu można by dywagować czy to źle czy dobrze, bo skoro zwierzęta świadczyły o zamożności Hucula i gwarantowały dostatek jego rodzinie, to każdy Hucul musiał mieć świadomość, że bez

kobiety, tak jak i bez zwierząt, dom oraz rodzina nie istnieją. Prawo zwyczajowe dopuszczało jednak używanie siły fizycznej wobec kobiet, bowiem Huculi mówili, że jak chce się mieć dobrą żonę to trzeba w nią bić jak w drewno. Inne powiedzenie potwierdzało stosowanie przemocy wobec żon: “żona bije językiem, a ty jej pięściami nie przebijesz (nie pokonasz)”. Z drugiej strony nakazywano mężczyznom kochać żony: “płać swoje podatki i kochaj swoją żonę”. Nie trudno wywnioskować, że przy takich zasadach i wzajemnych relacjach w małżeństwie nie zawsze mogła być szczerłość, zaufanie i ciepłe uczucie między mężem i żoną. W tej sytuacji brak wierności u obu stron nie powinien dziwić. A że, co podkreślali podróżujący, Huculi bywali zwykle dość porywczy, to jakiegokolwiek zwrócenie uwagi przez żonę na innego mężczyznę, życzliwy gest np. podanie mu fajki czy tytoniu, wywoływało ostre awantury ze strony męża nie tylko w stosunku do żony, ale również wobec mężczyzny, na którego śmiała zwrócić uwagę. Sprawy o niewierność trafiały czasem do sądu aby zdradzony mąż mógł uzyskać zadośćuczynienie w świetle obowiązującego prawa. Niektórzy Huculi przymykali jednak czasem oko na wybryki żon jeśli kochankowie byli bogaci, bowiem widzieli wówczas w nich dobre źródło utrzymania nie tylko dla małżonki, ale i dla siebie oraz rodziny²⁴. Lekceważące nastawienie, poniżanie, czasem przemoc nie wpływały pozytywnie na relacje między małżonkami.

W większości przypadków kobiety miały trudne życie małżeńskie nie tylko z powodu mężczyzn. Ich sytuację pogarszał fakt, że większość po ślubie przenosiła się do chaty męża, a właściwie teściów, którym były winne posłuszeństwo²⁵. Nigdy nie miały pewności czy zdołają się przypodobać nowej rodzinie i sprostać stawianym wymaganiom. Mąż, który nie był zadowolony ze swojej żony niejednokrotnie wyrzucał ją z chaty, przyprowadzając na jej miejsce kochankę. Porzucona kobieta wracała wówczas do domu rodzinnego lub szła do kochanka. Jeśli żona była kłótniwa lub niegospodarna, jej wyrzucenie traktowano jako posunięcie oczywiste i nie podlegające żadnej krytyce społecznej. Nie brakowało również przypadków kiedy żona dobrowolnie zostawiała męża. W sytuacji rozpadu małżeństwa dzieci pozostawały w swoim rodzinnym domu, a więc najczęściej u ojca²⁶. Kobieta odchodziła zatem bez niczego ponieważ przy mężu pozostawały nie tylko dzieci, ale i to co do małżeństwa wniosła w wiano. Wiano żony umierającej bezdzietnie wdowiec zobowiązany był zwrócić teściom. Podobnie musiał uczynić z wianem mąż, który porzucał żonę. Mimo takich rozwiązań ogólne przepisy majątkowe nie były korzystne dla kobiet, ponieważ córki nie miały żadnych praw do ojcowizny, zwłaszcza gdy wcześniej otrzymały posag²⁷.

Jak wynika z powyższego, domem najczęściej rządził ojciec, ale nie brakowało i takich rodzin, gdzie gospodarstwem kierowała matka. Wówczas uczestniczyła w gronie męskim w różnych uroczystościach np. w swataniu syna²⁸.

Przy próbie ożenku syn mógł wskazać rodzicom, która z dziewcząt jest jego wybranką, ale ostatecznej akceptacji kandydatki na żonę dokonywali ojciec i matka. Jeśli wskazana przez syna dziewczyna nie była odpowiednia czyli dostatecznie bogata, wówczas chłopak musiał się liczyć z odmową rodziców i wybraniem przez nich innej narzeczonej. Choć głównych ustaleń co do ożenku dokonywali zazwyczaj mężczyźni, to matka dziewczyny i ona sama były przy tym obecne i brały udział w zawieraniu umowy²⁹. Tym samym mogły ewentualnie wyrazić swój sprzeciw, gdyby sprawy miały się rozwijać na niekorzyść kandydatki na żonę. Powodzenie swatów zależało właściwie od jednego gestu dziewczyny. Jeśli po wstępnym powitaniu i przyzwoleniu ojca na rozpoczęcie obrzędu swatania dziewczyna wypita podany jej kieliszek wódki oznaczało to, że starania przyjmuje, jeśli jednak podała ten kieliszek dalej lub odstawiła na stół nie wypiwszy, wówczas swaci zabierali butelkę i wychodzili z domu, ponieważ ten gest dziewczyny oznaczał, że nie ma zamiaru wychodzić za mąż za wskazanego przez nich kandydata³⁰.

Decyzje w kwestii ożenku zapadały szybko, bowiem jeśli dziewczyna zaakceptowała chłopca to jeszcze tego samego wieczora swaci wraz z jej rodzicami ustalali wielkość wiana w postaci 2-3 kompletów ubrań, odpowiedniej ilości grubych kilimów z owczej wełny, bielizny, krów i owiec. Swatanie odbywało się zwykle w okresie Bożego Narodzenia, a ślub i wesele zaledwie kilka tygodni później w styczniu lub lutym³¹.

Po ustaleniu warunków i terminu ślubu dziewczyna wraz z pierwszą druhną jeździła zapraszać krewnych i znajomych do swojej chaty w imieniu swoim i rodziców³², przy czym obie panny musiały okazywać zapraszonym szacunek całując każdego w twarz, ręce i nogi³³.

Obyczaj nakazywał aby to chłopak wraz ze swatami starał się o rękę przyszłej żony, co nie oznaczało, że panny biernie oczekiwały na pojawienie się kawalerów i nie podejmowały żadnych starań w celu zwrócenia na siebie uwagi i podbicia serca upatrzonego wcześniej młodzieńca. Bogata, kształtowana przez pokolenia kultura huculska dawała im wiele możliwości, rad i pomysłów. Młode dziewczyny chcąc zdobywać chłopców używały nie-liczoną ilość czarów i magicznych sposobów by młodzieńcy dostrzegali je i tracili dla nich głowy. Metody były przeróżne. Należało np. znaleźć splecione gałęziami drzewa jodłę i buka, zebrać z nich igły i liście, ugotować wywar, a następnie dać go wypić upatrzonemu chłopakowi, wypowiadając oczywiście w czasie, gdy ów pił stosowne regułki. Chcące zapewnić sobie wzajemność w miłości dziewczęta i kobiety nosiły rtęć na piersiach, choć podobny efekt w kwestii wzajemności uczuć osiągnano dając wybrańcom do wypicia mleko ugotowane z lubczykiem, co także dość powszechnie stosowano. W niektórych przypadkach korzystały dziewczęta nawet z pomocy kobiet zajmujących się czarami. Miejscowe zielarki – szamanki, mając rzecz należącą do wybranka i czarodziejskie zioła zaklinały wodę (czarami i znakiem krzyża), w której myła się zakochana niewiasta. W dzień świętego Jana czyli święto Kupały dziewczęta tarzały się nago w trawie aby wzbudzić pożądanie mężczyzn, a inne zaś wysiewały nago len i zakopywały tam, gdzie go siały swoją koszulę by zaręczyć się zanim wzejdą nasiona. No i oczywiście podobnie jak w innych regionach, tak i na Huculszczyźnie dziewczęta wróżyły jaka je czeka miłość w wieczór andrzejkowy³⁴.

Wszystkie wróżby i czary miały pomóc znaleźć kandydata na męża jednak na zamążpójście dziewczyna musiała czekać w kolejce ze swoim rodzeństwem, bowiem w związku małżeńskie dzieci w danej rodzinie wstępowały według kolejności narodzin (od najstarszego do najmłodszego). Poza kolejnością w stan małżeński mogły wchodzić jedynie dzieci kalekie³⁵.

Wiek tzw. panny młodej na Huculszczyźnie nie odgrywał specjalnej roli. Na ślubnym kobiercu stawały zarówno czternastolatki, jak i kobiety mające 25-30 lat, choć przeważały zdecydowanie młodsze narzeczone. Dodać należy, że określenie dokładnego wieku nowożeńców było raczej niemożliwe ponieważ często sami rodzice, będąc osobami niepiśmiennymi, nie wiedzieli dokładnie ile lat mają ich dzieci³⁶.

Jak wspomniano wyżej, po ślubie często młodzi małżonkowie zamieszkiwali wraz z rodzicami pana młodego. Huculi jednak kierując się rozsądkiem i praktycznym podejściem do życia, nie przestrzegali zasady, że to panna młoda musi przenieść się po ślubie do domu męża. O tym gdzie młodzi będą żyli decydowały warunki materialne i sytuacja rodzinna, dlatego też niejednokrotnie pan młody prznosił się do żony i teściów.

Panna młoda – “kniahyni”, a po ślubie już “mołodycia” miała niejednokrotnie podstawy by w dniu ślubu być pełną obaw co do przyszłości, jaka miała ją spotkać po zakończonym weselu. Obawa i powaga, które zauważali przybysze spoza Karpat, tłumili radość z zamążpójścia: “Jedzie milcząca i jakby zasmucona, dotykając talizmanu – kołacza z sera – i myśląc o tem, czy udało jej się przed ołtarzem nadepnąć nogę przyszlemu mężowi, bo przecież od tego zależeć będzie jej władza w domu”³⁷. Cóż mogło jeszcze dręczyć młodą

dziewczynę w tym dniu, który miał być dla niej najszczęśliwszym w życiu? Zapewne to czy odpowiednio przebiegły swaty i zaręczyny czyli czy zawarto stosowne umowy, czy nie zapomniała lub nie pomyliła czegoś w pradawnym obyczaju zapraszania gości, błogosławieństwa, przeprosin rodziców i podziękowań za trud wychowania: “Sztynna i zadumana sunie tuż za muzykantami mołodycia a w jej ozdobionej wieńcem i “uplitem” warkoczy główce wszystko jakoś dziwnie się powikłało, i urywki pieśni (...), i – jakaś obawa czy wstyd, nadewszystko jednak troska, aby nie zapomnieć wszystkich wymogów góralskiej, starej, jak popękane skały, etykiety podczas wesela, “propija” i wykupnego, gdzie będą tańce, strzelanina z pistoletów, i “sumne” pieśni, gdy to obyczaj każe mołodyci płakać... a potem – pierwsze kroki w chacie świekrow, nowy “propij” i znów obrzędy i zabawy aż do białego dnia, kiedy to wreszcie podochocony, roześmiany i żartobliwy družba odprowadzi młodą parę do komory (...)”³⁸. W przypadku dziewcząt przynoszących się do domu męża poważne obawy mogła budzić nie tylko najbliższa przyszłość, ale i całe życie w nowych warunkach. Czy spotka je tam smutek czy radość i szczęście, “Czy będzie się czuła w tym domu żoną, czy potwierdzi swym losem huculską nazwę kobiety – “czeljedź”?”³⁹. Jedyłą pomocą w troskach panny młodej był wówczas talizman weselny czyli obrzędowy kołacz – pradawny symbol słońca (stosowany w obrzędowości weselnej do dnia dzisiejszego). Nastrój panny młodej był zapewne znacznie lepszy jeśli wybór kandydata przez rodziców pokrywał się z jej uczuciami, a w nowym domu, już przy pierwszym wejściu, mogła dostrzec to, co obiecywali swatowie. Wówczas pozostawało jedynie przypodobać się mężowi i świerze (teściowej) czyli pokazać, że umie gotować tradycyjne codzienne i świąteczne potrawy, piec chleb, praść, tkąć, szyć, haftować, doglądać krów, owiec, świń i drobiu, a także zadbać o dom oraz obejście. Dzień ślubu był zatem z jednej strony czasem radości, z drugiej jednak chwilą trudną i pełną niepokoju, ciężką od “zabobonów, zwątpień i nadziei, strojów i ozdób”⁴⁰. Tak było od pokoleń i tak jest jeszcze do dnia dzisiejszego we wsiach huculskich, gdzie do cerkwi młodzi zajeżdżają konno w osobnych orszakach, w wianku młodej znajdują się ząbki czosnku, wkładają pieniądze do buta i spoglądają przez obrzędowe kołacze.

Mimo dużej wagi przywiązywanej do ożenku w XIX i początkach XX wieku zarówno mężczyźni jak i kobiety na Huculczyźnie, zdaniem niektórych autorów, prowadzili dość rozwiązły tryb życia, co przekładało się nie tylko na śpiewane przez nich pieśni pełne treści o romansach i przelotnych miłościach, pijaństwie, opryskach i ich rabunkowej działalności. Małżeństwa rzadko zawierano z miłości. Najczęściej był to swego rodzaju kontrakt dla posagu lub wzbogacenia się o gospodarstwo przyszłego współmałżonka. Takie podejście wpływało niestety na dość luźne pod względem uczuciowym traktowanie zawieranego związku i nie miało nic wspólnego z dochowywaniem wierności małżeńskiej. Mąż pozostawał najczęściej w związku z kochanką – “lubaską”, a żona z kochankiem – “lubasem”, co niejednokrotnie stawało się przyczyną sporów i wybuchów zazdrości, a także przyczyniało się do powielania negatywnych wzorów przez dzieci obserwujące swoich rodziców⁴¹.

Podłoże niewierności i rozwiązłości małżonków stanowił nie tylko związek zawarty z rozsądku czy wyrachowania lecz styl życia prowadzony od najmłodszych lat. R. F. Kaindl nadmieniał, że dziewczęta huculskie rozpoczynały życie seksualne wcześniej bo zazwyczaj około 13 roku życia. Specyficzne stosunki moralne sprawiały, że takie zachowania nie budziły zgorszenia, a wręcz były akceptowane przez starsze pokolenie, prowadzące jego zdaniem, dość niemoralny tryb życia. Hucułki uważały, że grzechem było odmówienie mężczyźnie współżycia. Podobnie za grzech uznawano jeśli kobieta, która mogła urodzić dziecko choćby nieślubne nie doprowadziła do tego i żyła bezdzietnie⁴².

Bodźcem skłaniającym Hucułów do zdrad małżeńskich były również długie okresy rozłąki wynikające z prowadzenia gospodarki pasterskiej i związanej z nią kilkumiesięcz-

nego wypasu owiec i bydła na połoninach. Oczywiście najczęściej uważano, że to kobiety pozbawione przez kilka letnich miesięcy towarzystwa mężów prowadzą się niemoralnie – po redyku “kobiety wracają do wsi zostawione swej woli, dlatego też wiodą w czasie trzechmiesięcznym życie mniej więcej niemoralne”⁴³. Podkreślić jednak należy, że pobyt mężczyzny w górach nie oznaczał w ich przypadku braku okazji do zdradzania żon.

Konsekwencją stosunków damsko – męskich stawały się oczywiście pozamałżeńskie dzieci. Cięża dla panien niezamężnych była raczej powodem do wstydu i unikania ludzi. Najczęściej jednak akceptowano ów stan aby dziewczyna donosiła i urodziła zdrowe dziecko. Bywały jednak i takie dziewczyny, które nie chciały rodzić nieślubnych dzieci i doprowadzały do poronienia, po czym wracały do wcześniejszego, beztroskiego trybu życia⁴⁴.

Status samotnej matki ulegał oczywiście zmianie, bowiem nie mogła ona już funkcjonować w gronie dziewcząt. Mimo braku męża należało ją przyjąć do grona dojrzałych kobiet. Uwiedzioną ciężarną dziewczynę prowadzono więc do starszej, niegdyś również uwiedzionej kobiety, która dokonywała swoistego odpuszczenia grzechu cudzołóstwa i zakładała dziewczynie na głowę chustkę, jaką nosiły dorosłe zamężne kobiety. Nie była już bowiem niewinną dziewicą, dziewczyną, która mogła chodzić z odkrytą głową. Nie wolno jej było jednak zakładać odświętnego nakrycia głowy czyli peremitki, gdyż ta przysługiwała tylko mężatkom. Na co dzień i od święta musiała więc nosić chustkę związaną pod brodą⁴⁵.

Mimo dość łatwej akceptacji społecznej wobec ciąży pozamałżeńskiej, bywały kobiety, które zabijały niechciane noworodki. Według wierzeń huculskich musiały one jednak za swój czyn srodze odpokutować po śmierci⁴⁶.

Zarówno zamężne jak i niezamężne kobiety nie zawsze chciały zachodzić w ciążę zatem stosowały najróżniejsze sposoby aby się przed tym ustrzec. Metody ludowej antykoncepcji, opisane przez W. Szuchewicza, były dość skomplikowane, czasem wręcz barbarzyńskie i dziś budziłyby raczej odrazę. Aby zabezpieczyć się przed niechcianą ciążą “wybierają dziewczki oczy z kreta i myszy, ucinają skrzydło gacka, obcinając w niem żyłki, głowę motyla, rzęci, ucho z igły, dno z kapsli, sadzy, wyjętej ze środka strychu kurnej chaty i nieco kadzidla, – to wszystko składają razem a napychając w łupę orzecha, przemawiają: «Ażeby nademną przelatywał mężczyzna tak, jak motyl przelatuje przechodnią drogę, – ażeby ja tak nie mogła od mężczyzny w ciążę zejść, jak nie może przechodnia droga zejść się z morzem, – mężczyzna, ażeby taką moc miał mnie dziecko zrobić, jak ten orzech będzie miał moc na wiosnę zejść, – ażeby ja wtedy od nieślubnego mężczyzny miała dziecko, kiedy kret temi oczyma będzie widział a ta mysz z kretem będzie się biła, ten gacek będzie łowił motyla; ażeby ja wtedy od nieślubnego mężczyzny miała dziecko, kiedy ta sadza w tej skorupce zapali się a motyl z tą głową będzie latał, kiedy dziewczka tą igłą będzie szyła, ażeby wtedy mężczyzna mię się czepił, kiedy ten orzech stanie motylem!»”⁴⁷. Orzech z powyższą zawartością dziewczyna zawiązywała w wąski kobiecy rzemień wypowiadając kolejne zaklęcia. Dla lepszego zabezpieczenia przed ciążą należało nosić ten orzech powieszony na sznurku.

Jeżeli tak przygotowany orzechowy talizman nie ustrzegł od niechcianej ciąży wówczas dziewczyna podejmowała próbę poronienia. Do tego celu musiała przygotować odpowiedni specyfik: “wlewa Pain – Expelleru⁴⁸ do wódki, wrzuca do tego potłuczonej soli kamiennej, dolewa nieco kwasu siarczanego, dodaje nadto ałunu i wypija tę miksturkę”, po czym jak mawiali Huculi “pobiedzi trochę”, ale dziecka mieć nie będzie⁴⁹.

Kobiety, które mimo różnych metod zaszły w niechcianą ciążę i nie poroniły, starały się ukryć swój odmienny stan, opasując ciasno brzuch wełnianym pasem przez co ich nowo narodzone dzieci były maleńkie i wątłe, a tym samym słabsze i narażone na przedwczesną śmierć⁵⁰.

Mimo tych przedziwnych zabiegów Hucułki starały się mieć przynajmniej jedno dziecko ponieważ wierzono, że kto umiera nie zawarłszy związku małżeńskiego oraz bezpotomnie, nie pozostawia nic po sobie na ziemi, w efekcie czego nigdy nie będzie zbawiony. Dusze takich kobiet i mężczyzn, według wierzeń, trafiały do miejsca bardzo nieprzyjemnego, ciemnego, zimnego i pozostawać tam miały w samotności i smutku aż do sądu ostatecznego. W miejscu tym przebywały również dusze kobiet, które wyszły za mąż tylko po to aby urodzić dzieci, a w rzeczywistości potomstwa nie chciały i nie zadbały o to aby uchronić je od czarów i uroków oraz nie zrobiły nic żeby zdjąć te uroki i czary ze swojego potomstwa. Wierzono, że przebywając w tym swego rodzaju czyścicu kobiety musiały jeść własne dzieci aż do chwili sądu ostatecznego⁵¹. Wyjątkowo okrutny los czekał zatem po śmierci wyrodne matki, które zamiast zajmować się potomstwem wybierały życie pełne zabaw, kochanków, alkoholu i zaniedbywały obowiązki wobec rodziny. Podobny los spotykał kobiety, które nie chciały obarczać się rodzeniem i trudem wychowania dzieci. Huculi przekonani byli, że mężatka, która nie posiada dzieci musi używać czarów aby nie zajść w ciążę, a zatem popełnia jeden z najcięższych grzechów⁵². Należało więc dołożyć wszelkich starań aby po zawarciu małżeństwa na świat w miarę szybko przyszło potomstwo.

Najlepszą, zdaniem Hucułek, receptą na zajście w ciążę był silny pociąg do mężczyzny. Jeśli po zakończonym z nim stosunku kobieta czuła się rozpalona i miała uczucie jakby szpik wysypał jej się z kości, mózg przestawał pracować, a ciało odpływało był to niechybny znak, że zaszła właśnie w ciążę. Aby upewnić się, że ciąża stała się faktem kobiety miały wiele sposobów poczynając od braku menstruacji po niechęć do mężczyzn, brak apetytu lub przeciwnie wyjątkowa chęć na jakąś potrawę⁵³.

Ciężarna kobieta musiała szczególnie uważać nie tyle na siebie co na dziecko. Powinna pilnować aby niemytymi rękoma nie zjeść kradzionego jedzenia bo urodziłaby złodzieja, nie mogła mieć zachcianek na jakąś potrawę bo jeśli nie byłaby w stanie zjeść jej natychmiast to źle wpłynęłoby na płód, musiała unikać rzeczy i osób, których mogłaby się wystraszyć i nie przebywać tam, gdzie jest pożar ponieważ dziecko miałoby wówczas ślad ognia na twarzy. Nie wolno było ciężarnej popychać, a ona sama nie mogła się nigdzie pchać, wybierać kapusty z beczki (bo dziecko mogłoby się udusić), dźwigać ciężarów aby dziecko nie narodziło się przed terminem bo wówczas jego życie było bardzo zagrożone⁵⁴.

Żeby dziecko było zdrowe i spokojne nie mogła ciężarna jeść w czasie ciąży ryby ani złościć się. Należało zwracać uwagę na swoje postępowanie ponieważ dziecko będzie zachowywało się dokładnie tak, jak matka w okresie ciąży (czyli będzie np. kłóciło się, nadużywało alkoholu, kradło, cudzołożyło). Ciężarna nie mogła również być ani przy czyimś łożu śmierci, ani też być matką nowożeńca ponieważ stwarzałoby to duże zagrożenie dla życia dziecka⁵⁵.

Jeśli ciężarna zobaczyła mysz, nie splunęła i nie potarła się równocześnie po brzuchu, dobrze rozcierając, to na ciele dziecko miało znamię (mysz). Kobieta, która tuż przed porodem jadła jabłko narażała własne dziecko na brodawki, gdy natomiast patrząca na kalekiego bądź niewidomego zaśmiała się z takiego człowieka, mogła być pewna, że jej dziecko będzie cierpiało na identyczną przypadłość. Wierzono również, że kobieta, brzemienna spoglądająca na wierzgającą klacz mogła chodzić w ciąży 12 miesięcy czyli tyle ile klacz. Mogła oczywiście uniknąć tak długiej ciąży wówczas, gdy wzięła ziemi z końskiego śladu, zagotowała ją i wypila wywar, aby jednak mikstura zadziałała musiała jeszcze w nocy spać na kocyku, jaki podkładano pod siodło i okadzić się końskim włosiem⁵⁶.

O tym do kogo dziecko będzie podobne decydowało to na kogo matka patrzyła, gdy poczuła pierwsze ruchy płodu. Jeżeli spojrzała na siebie wówczas dziecko było podobne do niej. Jeśli natomiast patrzyłaby na męża dziecko miało być podobne do ojca, a jeśli na kogoś

innego to upodabniało się do tej osoby choćby był nią ktoś obcy. Jeżeli zaś rodzicom przeciętnej urody rodziło się dziecko wyjątkowo ładne oznaczało, że w czasie pierwszych ruchów matka spoglądała na obraz w cerkwi lub postać anioła⁵⁷.

W przypadku gdy ciężarna uderzyła się lub upadła, w wyniku czego następowało poronienie, wówczas, według przekonania Huculów, urodzone przedwcześnie dziecko żyło najdłużej do dnia, w którym miało zgodnie z planem przyjść na świat. Nazwy nadawane wcześniakom – “siódmak” i “ośmak” (zgodne z miesiącem w jakim ciąża została zakończona przedterminowym porodem), były przypisane im do końca życia⁵⁸.

Chroniąc nienarodzone dzieci, starano się uwrażliwiać mężczyzn aby uważali na kobiety ciężarne, nie bili ich choćby były złośliwe i wyjątkowo nieprzyjemne dla mężów, bo to typowe zachowanie dla brzemiennych i ustąpi po porodzie. Bicie natomiast szkodziło nie tylko żonie, ale przede wszystkim dziecku, które mogłoby zostać poronione lub urodzić się kalekie, a tego nie chciały żaden ojciec. Mężczyźni uważali więc zazwyczaj nie tylko na swoje brzemiennie żony, ale i na inne kobiety w tzw. błogosławionym stanie⁵⁹.

Pozostali członkowie społeczności lokalnej również starali się nie szkodzić ciężarnym kobietom, a nawet chętnie wybierali je na matki chrzestne, bo jak wierzono, ich chrześniacy będą zdrowi i szczęśliwi. Przyszłe matki w trosce o swoje dzieci często wymawiały się od trzymania niemowląt do chrztu, mając na uwadze inny przesąd, mówiący że to mogłoby zaszkodzić ich nienarodzonemu potomstwu⁶⁰.

Ludowa mądrość i doświadczenie nakazywały przyszłym matkom odpowiednio zachowywać się w czasie ciąży. Wielu rzeczy, jak wynika z powyższych informacji, należało się wystrzegać, ale stan odmienny nie zwalniał kobiety z wypełniania codziennych obowiązków. Jeśli ciąża przebiegała bez problemów, przyszłe matki wykonywały wszystkie dotychczasowe prace np. zajęcia domowe, pilnowanie dojenia, zakładanie płotów, układanie siana, co często doprowadzało do tego, że rodziły tam gdzie je zastał poród czyli w polu, przy krowach, na jarmarku itp. Jedynie wątłe i słabowite kobiety przygotowywały się na rodzenie w łóżku⁶¹.

Z jednej strony oczekiwano zatem od ciężarnej aktywności do ostatniej chwili przed porodem, z drugiej starano się unikać z nią kontaktu powołując się na tradycję i przesady z niej wynikające. Wychowane w huculskiej kulturze matki w obawie o bezpieczeństwo swoje i potomstwa starały się przestrzegać tych zasad ograniczając aktywność. Na kilka dni przed rozwiązaniem ciężarna raczej już nigdzie nie wychodziła aby ktoś nie rzucił na mające się narodzić dziecko uroku. Oczywiście musiała też znać odpowiednie zaklęcia na wypadek, gdyby jednak nie uniknęła czyjegoś wzroku. Z drugiej strony nikt z sąsiadów nie chciał się z przyszłą matką spotykać tuż przed porodem, bowiem jej wizyta ściągnęłaby na dom same nieszczęścia. Jednym słowem powinna już pozostać w chacie i oczekiwać rozwiązania ponieważ zakazywano jej również niektórych czynności w gospodarstwie (np. sadzenia kwiatów). Jak zauważył J. Falkowski, zakaz wykonywania wielu prac gospodarczych obejmował także kobiety w okresie menstruacji, uważane w tym czasie za nieczyste (jak twierdzono niszczały wówczas owoce, które by zbierały, a drzewa nie rodziłyby przez kolejne 2-3 lata, zaś sadzoną w tym czasie kapustę na pewno zjadłaby “muszka” – zapewne chodziło tu o mszycę)⁶².

Mimo zaangażowania w pracę, przyjście na świat dziecka było ważnym momentem dla większości kobiet i należało się do niego odpowiednio przygotować. Przed porodem kobieta przynosiła więc do chaty wszystko co mogło być potrzebne w czasie rodzenia m.in. masło, jajka, wódka i na wszelki wypadek również to, co przydałoby się gdyby umarła⁶³. Za podstawową powinność przyszłej matki uznawano również spowiedź ponieważ liczone się z możliwością zgonu w przypadku komplikacji okołoporodowych⁶⁴. Termin porodu kobiety ujawniały tylko mężowi i domownikom. Przed innymi nie zdradzały kiedy nadejdzie pora

rodzenia. Wierzono, że jeśli do chaty w trakcie porodu przyjdzie dobra osoba to dziecko szybciej się narodzi, jeśli natomiast będzie to ktoś niezyczliwy i zły to zatrzymać się może akcja porodowa i dziecko nie będzie chciało (nie będzie mogło) się narodzić⁶⁵.

Kobiety zazwyczaj starały się nie zostawać same na czas rozwiązania, więc w tym czasie do ich dyspozycji był najczęściej mąż, który przede wszystkim musiał sprowadzić pomoc czyli “babę” – wiejską akuszerkę. Jeśli nie było męża to rodząca wzywała kogoś np. sąsiadkę. Bywały jednak i takie kobiety, które w tym czasie wołały zostać same i celowo wysyłały gdzieś wszystkich domowników, którzy po powrocie do domu zastawali już nowego członka rodziny⁶⁶.

Nie zawsze jednak przyszłe matki prawidłowo doliczyły się terminu porodu i ten zaskakiwał je przy pracy w gospodarstwie, podczas zajęć domowych, a nawet w czasie drogi na połoninę po nabiał. Zdarzało się więc i tak, że z pola lub połoniny wracały do domu już z nowonarodzonym dzieckiem. W takich sytuacjach lub gdy świadomie zatajały ciążę przed otoczeniem, musiały sobie radzić same podczas rozwiązania jeśli w pobliżu nie znalazł się ktoś kto mógł szybko sprowadzić wspomnianą babę. Zachodziły i takie przypadki, że poród musiał odebrać mąż, a akuszerce pozostawało jedynie przecięcie pępowiny, ponieważ zdaniem Hucułów, nie godziło się aby robił to mężczyzna⁶⁷.

Akuszerka miała przede wszystkim pomóc rodzącej i to na niej skupiała największą uwagę, jednak na wypadek komplikacji prosiła położnicę o przebaczenie, gdyby pomagając przy porodzie zrobiła coś niechcący dziecku⁶⁸. Dopiero po uzyskaniu takiego przebaczenia przystępowała do działania. Chcąc zmniejszyć ból dawała rodzącej do picia stosowane w medycynie ludowej mikstury m.in. podgrzaną wódkę z owczym masłem. Wątlej lub ciężko rodzącej pomagała chodzić po izbie i przyklękać co miało ułatwiać i przyspieszać poród. Ponieważ w trakcie porodu do chaty nikt nie powinien wchodzić, to na przyzbie układała koc lub inną tkaninę, a w oknie ustawiała butelkę czerwoną lub białą z barszczem z buraków, co oznaczało, że wewnątrz odbywa się poród. Pilnowała też aby wszystko w izbie było porządkowane i pootwierane bo wówczas poród był lżejszy⁶⁹.

Od akuszerki – baby wymagano nie tylko umiejętności niesienia pomocy przy porodzie, ale także wiedzy jak zająć się matką i noworodkiem tuż po porodzie. Po wykapaniu dziecka baba musiała dać matce do picia wody święconej, a noworodka jak najszybciej ochrzcić, kropiąc również wodą święconą izbę aby diablina nie podmieniła maleństwa. Osoby wchodzące do izby podczas pierwszej kąpieli obowiązane były wrzucić do wody pieniądz, wypowiadając przy tym regułkę mającą zapobiec rzuceniu uroków na noworodka. Po kąpieli baba musiała sporządzić dla dziecka talizman składający się z woreczka z czosnkiem, gliną z pieca, węglem i ziemią ze śladów psa. Wkładając kolejne składniki do talizmanu wypowiadała stosowne formułki, a następnie gotowy woreczek zawieszała dziecku na prawej rączce, zaś na szyi osikowy krzyżyk. Po tych zabiegach dziecko trafiało do matki, a baba zasłaniała pościel płótnem i zajmowała się tym co pozostało po porodzie czyli zawiązane sznurkiem nożyce, jakimi przecięła pępowinę, wkładała do łóżka pod położnicę, sznurek od związania pępowiny kładła na sosręb pod powałą, a gaździe dawała do zakopania łóżysko tak aby nikt go nie mógł przestąpić. Po tych zabiegach należało szybko zapalić świecę aby anioł dostrzegł dziecko zanim zrobi to diablina (i zechce zamienić noworodka ze swoim nowo narodzonym potomkiem) oraz okadzić wszystkich i całą izbę⁷⁰.

Kobiety starały się po porodzie jak najszybciej wrócić do codziennych zajęć bo nie wypadało im długo pozostawać w niemocy i leżeć w łóżku. Należało także powrócić w jak najkrótszym czasie do obowiązków małżeńskich, czemu nie przeszkadzał ani niedawny poród, ani śpiący u boku matki noworodek⁷¹. Określenie “jak najszybciej” oznaczało, że zaledwie 2-3 dni po porodzie młoda matka musiała już zająć się domem, ale nie wolno jej

było dalej niż na 35 kroków odejść od chaty aż do dnia tzw. “wyvodu” czyli wprowadzenia do cerkwi w 40 dni po porodzie, ponieważ była w tym czasie uważana za nieczystą⁷². W związku z tym nie brała udziału w chrzcinach własnego dziecka, powierzając je opiece rodziców chrzestnych, których zadaniem było nie tylko wprowadzenie niemowlęcia do grona prawowitych chrześcijan, ale także uchronienie przed niebezpieczeństwami wynikającymi z przesądów, jakie towarzyszyły Hucułom każdego dnia i przy każdej okazji⁷³. W drodze na chrzest do cerkwi nie mogła koło dziecka przejść kobieta w okresie menstruacji, dlatego też zadaniem chrzestnej było wypytywanie każdej napotkanej kobiety czy jest czysta. W przeciwnym razie przechodząca musiała trzy razy kawałkiem koszuli wytrzeć dziecko mówiąc: “ja nieczysta, dytyna czysta”⁷⁴.

Opieka nad potomstwem to kolejna powinność i wyzwanie stające przed kobietami, z którego zdaniem niektórych autorów, Hucułki nie wywiązywały się najlepiej. L. Wajgel zwrócił uwagę na niedbalstwo kobiet w kwestii wychowania dzieci: “Niemowlęta też rzadko karmiły matki piersiami własnymi, lecz zalewają je mlekiem krowim za pomocą rożka przekłótego na końcu, jak się to u nas czyni flaszeczką. Stąd też śmiertelność między dziećmi wielka, albowiem kobiety są niedbałe, niechlujne i karmiły nieraz mlekiem już skwaśniałym”⁷⁵.

O higienę niemowląt, według WSzuchiewiczza, też matki raczej kiepsko dbały: “O czystość dziecka mało dbają; pieluszki nie tylko cuchną skutkiem użycia, ale nieraz przegniwają pod dzieckiem, a podściółka ze siana prawie zawsze mokra”⁷⁶. Niechęć do karmienia noworodków piersią tłumaczyły matki zazwyczaj niewystarczającą ilością pokarmu, a brak mleka rzuciły na czary, uroki i działania wiedźm. Złe moce czarownic nasilały się, według przekonań Hucулów, szczególnie w okresie Bożego Narodzenia. Wówczas kobiety trzymały zazwyczaj dzieci nie w kołyskach lecz bezpośrednio przy sobie, nawet przywiązując je do siebie, a piersi obmywały przez 9 dni święconą wodą⁷⁷. Noworodki i niemowlęta mogły więc w tym czasie liczyć na większe zainteresowanie i lepszą opiekę ze strony matek, choć w kwestii odżywiania karmiące piersią mamy nie dbały o to co same jadły, a te które odstawiły już dzieci od piersi nie zwracały uwagi ani na cytowaną czystość rożka, z którego podawały niemowlętom mleko, ani na stan i świeżość pokarmu. Brak podstawowych zasad higieny oraz czary jakimi odganiano gorączkę i choroby niemowląt powodował niestety wysoką śmiertelność wśród najmłodszych.

Opieka nad dzieckiem wydawać się mogła dla kobiet zajęciem ubocznym i ustępującym pierwszeństwa innym zajęciom domowo – gospodarskim. Podział prac i obowiązków w małżeństwie był ściśle określony – mąż zajmował się hodowlą zwierząt, gospodarstwem mlecznym, natomiast na barkach żony spoczywało gospodarstwo domowe. Drobnymi uprawami rolniczymi zajmowali się wspólnie. Jeśli kobiety akurat prały, farbowały len czy wełnę, tkwały materiały, robiły kilimy, haftowały, to mężowie w tym czasie wykonywali prace bednarskie, stolarskie, stelmachskie, pracowali w lesie przy wycince drewna bądź spławiali je górskimi rzekami na niziny⁷⁸.

Prace, jakie kobiety wykonywały w domach, nie należały do lekkich i wyłącznie kuchennych. Dbać musiały o czystość chaty, znajdujących się w niej sprzętów i mebli, a zatem do ich obowiązków należało np. szorowanie ławek, bielienie ścian itp. co czyniły m.in. przed świętami np. Bożego Narodzenia⁷⁹. Prace domowe wymagały więc od kobiet znacznej siły i sprawności fizycznej. Brak wody sprawiał, że należało ją zaczerpnąć ze źródła (studni lub rzeki) i donieść do chaty. Równie uciążliwe było np. pranie odzieży, z którą najczęściej kobiety wędrowały do pobliskiego potoku, a następnie (mokrą czyli cięższą) przynosiły znad wody do domu aby tam wysychała, czy obróbka wełny i płótna⁸⁰.

Jednym z podstawowych zajęć Hucулek było przedzenie wełny. Czynność tę potrafiły wykonywać stale i wszędzie, również idąc lub jadąc konno (!)⁸¹. A zatem kobiety huculskie

nie marnowały czasu wykonując ręczne robotki nawet podczas jazdy konnej. Świadczyło to o ich doskonałym obyciu z koniem i jazdą wierzchem, a także o zręczności i zwinności, budzącej powszechne zdumienie i podziw wśród mieszkańców nizin przebywających gościnnie w tej części Karpat. Z wełny Hucułki robiły sukna i koce, które zaspokajały przede wszystkim potrzeby rodziny. Jedynie nadprodukcja była sprzedawana na targu.

Mówiąc o umiejętnościach huculskich kobiet nie autorzy nie mogli pominąć zielarstwa i magii. Jako gospodynie musiały starać się o zapewnienie ochrony swojemu domostwu przed czarami i siłami nieczystymi, a do tego niezbędna była znajomość ziół, czasu ich zbioru, właściwości i zaklęć wypowiedzianych zarówno podczas zbierania, jak też stosowania. Jako matki musiały ziołami i zaklęciami chronić przed czarami swoje dzieci. Magię łączyły zręcznie z wiarą w Boga, bowiem zioła i kwiaty, którymi odganiały złe moce zbierały np. 13 VIII na św. Makoweja, a 26 IX w święto podwyższenia Krzyża święciły w cerkwiach. Wyświęcone rośliny po części nosiły przy sobie, a po części trzymały w domu za obrazami świętymi by odpędzały złe moce, a także by stanowiły dodatek do przygotowywanych dla rodziny potraw i leków z tzw. domowej apteczki. Okadzały także nimi ściany chat, domowników i bydło w razie choroby⁸². Tak kobiety jak i mężczyźni na Huculszczyźnie często korzystali z pomocy czarów i wierzyli w przeróżne zabobony zarówno by pokonać słabości ludzkie, pomóc zwierzętom, zjednać sobie sympatię, a nawet miłość drugiej osoby lub sprowadzić na kogoś nieszczęście i kłopoty. Jak zaznaczył L. Wajgel “przymawianiem trudnią się najczęściej baby, a odwracaniem nawałnic i gradów mężczyźni”⁸³. Zielarki, które doskonale znały się na roślinach, ich zastosowaniu i połączeniu z magią należały do osób cenionych przez okoliczną ludność.

Wiele prac domowych kobiety i dziewczęta wykonywały wspólnie schodząc się w tym celu w sąsiednich chatach. Spotkaniom takim towarzyszyły śpiewy, rozmowy, pogawędki i plotki, a więc takie czynności, które nie przeszkadzały w pracy. Zapewne dlatego nie uczono dziewcząt gry na instrumentach, przez co kapele huculskie miały wyłącznie skład męski. Jedynym instrumentem na jakim grywały dziewczęta i kobiety była drumla⁸⁴.

Spółeczność huculska miała zazwyczaj ustalony podział prac przeznaczonych dla mężczyzn i kobiet, ale bywały, choć rzadko, zajęcia, które wykonywano wspólnie. Należały do nich sianokosy. Mężczyźni kosili, a następnie znosili i podawali siano, ale na szczycie stogu odbierała je, układała i udeptywała naokoło wkopanego w ziemię słupa zawsze kobieta, gdyż nie godziło się to mężczyźnie⁸⁵.

Trzeba zaznaczyć, że mężczyźni bardzo pilnowali aby nie dopuszczać kobiet do tradycyjnie męskich zajęć, jak np. do wypasu owiec i wyrobu nabiału. Zadaniem wataha czyli huculskiego bacy było nawet przestrzeganie wstrzemięźliwości podlegających mu pasterzy w kontaktach z kobietami zwłaszcza do św. Jana. Ponieważ jednak pobyt na połoninach trwał kilka miesięcy, każdy watah w dni świąteczne pozwalał na odwiedziny bliskich osób, a nawet organizował zabawy ze śpiewem, muzyką i tańcami koło stai (bacówki). Wówczas pojawiały się w tym męskim świecie kobiety i dziewczęta, które nie tylko przychodziły żeby się zabawić, ale także odwiedzić mężów, ojców, braci, zobaczyć jak wypasają się ich zwierzęta oraz pobrać bryndzę i masło⁸⁶.

Kobietom pozwalano też towarzyszyć przy wszystkich obrzędach wiosennego i jesiennego redyku, ale wyłącznie jako obserwatorom. Wiosenne wyjście na połoniny i jesienny powrót z wypasu były zatem świętem dla całej społeczności lecz żeńska jej część brała w nim udział w sposób bierny. Inaczej przebiegało natomiast świętowanie w domach np. przy okazji świąt kościelnych (Wielkanoc, Boże Narodzenie). Tu kobiety były nie tylko uczestniczkami, bowiem na ich barkach niejednokrotnie spoczywał główny ciężar przygotowania domu i stołu świątecznego. Jako gospodynie wiozły w orszakach rodzinnych do cerkwi pokarmy do

święcenia, a przy posiłku wielkanocnym dzieliły jajkami⁸⁷. Musiały znać się na wszystkich obyczajach, przygotowywaniu potraw świątecznych dla całej rodziny, poszanowaniu zakazów i nakazów świątecznych (np. zakaz gotowania, sprzątanania czy przedzenia). Ich rolą była również umiejętność podejmowania gości przy różnych okazjach np. gdy w czasie “miasnyci” czyli tygodnia postnego, w którym jadano tylko nabiał (masło, bryndzę, huślankę) urządzały tzw.

“Riszczenie” (“Chreszczenie”) czyli urodziny i przypomnienie chrztu swoim dzieciom. To kobieta – gospodyni domu lub najbliższa krewna rozpoczynała tę uroczystość przepijając do każdego z gości⁸⁸. Huculi wykształcili też specyficzną obrzędowość towarzyszącą pochówkowi. Znalazło się tam szczególne miejsce dla kobiet, które pełniły rolę tzw. płaczek, które opłakiwały zmarłą osobę⁸⁹.

W tradycji i obrzędowości ludowej Huculki miały także “swoje” święta, np. wspomniany dzień św. Andrzeja i wigilia św. Bazylego, pełne wróżb i przepowiedni zwłaszcza dla młodych dziewcząt, które z nadzieją oczekiwały na kawalera i zamążpójście. I choć dni te poświęcone były ważnym postaciom Kościoła, to wróżby z pobożnością nie miały nic wspólnego⁹⁰. Dziewczyny często, także w święta, starały się uwodzić chłopców aby zdobyć kandydata na męża. Te najbardziej zalotne i wyzywające musiały się mieć na baczności zwłaszcza w Poniedziałek Wielkanocny, kiedy chłopcy oblewali wodą. Zaloty najczęściej kończyły się nie tylko oblaniem, ale wręcz kąpielą, którą młodzieńcy urządzali zalotnicy w najbliższym potoku lub innym zbiorniku wodnym⁹¹. Rozochoczone zalotami kobiety musiały jednak uważać aby nie ulegać urokowi męża lub kochanka i nie współżyć w niedziele lub święta, ponieważ poczęte w takich dniach dziecko urodziłoby się kalekie. Kalectwo potomstwa miało być karą za nieposzanowanie dnia świętego⁹².

Typowe dla Huculów zajęcia oraz rozrzucone po zboczach okolicznych gór chaty huculskie sprawiały, że mieszkańcy pozbawieni byli częstych wzajemnych kontaktów towarzyskich. Możliwość takich spotkań dawały jarmarki i cerkwie. Gromadziły się tam zazwyczaj grupy mężczyzn, kobiet i młodzieży na poważnych i mniej poważnych rozmowach, plotkach i wesołych pogawędkach “(...) rzesze kobiece na uboczu rajcują, trajkoczą i plotkują, zerkając spod oka ku ojcom i mężom, bo wiadomo – nie wypada w świętem miejscu o “lubystkach”, leśnych dziewicach i różnych tam strachach trajlować”⁹³. Podczas tych gwarnych spotkań kobiety kontrolowały reakcję mężczyzn by nie powodować swoim zachowaniem ich niezadowolenia, co dowodzi, że czuły jednak respekt przed ojcami i mężami.

Innym bardzo wyczekiwany nie tylko przez skazane na kilkumiesięczną rozłąkę rodziny, ale także i przez młodzież wydarzeniem był powrót z wypasu. Moment szczególnie ważny dla dziewcząt, które mogły liczyć na zaloty juhasów mających zdecydowanie dość samotności i wyłącznie męskiego towarzystwa. Łaknący kontaktu z innymi i zabawy chłopcy łatwo ulegali zalotom dziewczęcom, prawili komplementy i obdarowywali wybranki barankami i kołaczykami z sera, które wyrabiali na łożoninie w wolnych chwilach⁹⁴.

Dystans między dziewczętami a chłopcami zmniejszały również zabawy taneczne. Zgodnie z kulturą słowiańską huculskie zabawy i tańce były wspólne. Taniec dopuszczał bezpośredni kontakt mężczyzn z kobietami, bowiem czy to w grupie czy w parach mogli się obejmować i trzymać za ręce, co nie we wszystkich kulturach było i jest dopuszczalne⁹⁵.

Budując wizerunek kobiety huculskiej w oparciu o zapiski z przełomu XIX i XX wieku, warto również podkreślić, że Huculki w sposób czynny brały udział w tworzeniu sztuki ludowej swojego regionu. Dziewczęta miały możliwość prezentowania swoich artystycznych zdolności w wyrobach codziennego i świątecznego użytku np. w pisankach, które stawały się w czasie świąt wielkanocnych elementem wzajemnego porozumiewania się i wyrażania uczuć (pisanki w sposób umowny przemawiały kolorami i symbolami znajdującymi się na ozdo-

bionej skorupce). Oprócz misternie zdobionych pisanek na uwagę zasługiwały wielobarwne hafty “W tych wielobarwnych pentaklach na melancholijnym, poważnym tle, zamknęły one marzycielska duszę swoją, wybujałe poczucie piękna i wracą w sercu potężną, gotową zerwać się namiętność. Dziwne to zaprawdę zjawisko, że w kurnych chatach góralskich, rozsianych po zboczach gór, samotnych i nie szukających więzi z szerokim światem, w którym rwie i huczy rozpięta, do pędu maszyn coraz bardziej podobne życie, - wybuchnął tak samoistny, doskonały i pełen natchnienia poryw do artyzmu”⁹⁶. Przedmioty codziennego użytku będące tak na prawdę małymi dziełami sztuki znaleźć można było również w każdej izbie mieszkalnej, stanowiącej jednocześnie kuchnię i miejsce pracy Hucułek. Każda gaździna gromadziła świeczniki, rzeźbione misy, talerze, rakwy, bokłahy, a im więcej ich było i piękniej były zdobione tym większą stanowiły dla niej dumę⁹⁷.

Huculi bez względu na płeć posiadali pewne specyficzne cechy charakteru i usposobienia. Wyróżniali się gościnnością, ambicją i dumą, otwartością, pogodnym usposobieniem, usłużnością, dbałością o dom i obejście oraz wystawnością w ubiorze, o czym doskonale świadczyły stroje noszone przez kobiety i mężczyzn. Niestety nie byli pozbawieni również złych cech jak skłonność do nałogów np. palenia tytoniu i picia alkoholu, zuchwałość, a także mściwość i lubieżność. Ostatnią słabość, której ulegali tak mężczyźni jak i kobiety tłumaczono po pierwsze zawieraniem związków małżeńskich nie z miłości lecz z rozsądku (zdobycie majątku lub mężczyzny do prowadzenia gospodarstwa), a po drugie kilkumiesięcznymi rozłąkami związanymi z życiem pasterskim. Wynika więc ewidentnie, że moralne prowadzenie się i dochowywanie wierności małżeńskiej nie leżało w charakterze Huculów i Hucułek.

Pozycja społeczna kobiety w społeczności huculskiej była niższa niż mężczyzny. Mimo iż w latach 30. XX w. oficjalne przepisy zrównały kobiety z mężczyznami, to jednak w środowisku wiejskim nadal uznawano je za mniej wartościowe i musiały ustępować pierwszeństwa mężczyznom. Jako “żinka” (kobieta) zawsze stała niżej w hierarchii niż “lude” (ludzie – mężczyźni): “Żinka była szczoś niższe, nikoły ne iszła z czołowikom do cerkwy razem, tilky zi zadu. Nikoły ni miszyła sy v besidu koły ludy (mężczyźni) howoriat”⁹⁸. W różnych wsiach Huculszczyzny obowiązywało jeszcze wiele zakazów, które musiały przestrzegać kobiety w celu okazania mężczyznom należącego im szacunku. np.: dopóki inni mężczyźni byli w chacie żona nie powinna o nic pytać męża, gdy jechali na wozie nigdy nie siadała na jednym siedzeniu z mężczyzną lecz z tyłu wozu. Mężczyźni zazwyczaj zajmowali pierwsze miejsca za stołem, szli przodem i wchodzili pierwsi. Ideałem według mężczyzn była pokorna żona, która czekała na jego powrót z karczmy, wpuszczała go do domu i usuwała się aby nie drażnić upojonego alkoholem. Niejednemu takie marzenia się spełniały, a bite żony bały się awantur nawet po śmierci męża. W praktyce jednak pokora kobiet nie była tak powszechną, a harda góralska natura sprawiała, że “niejednego męża żinka za łeb wyciągnęła z karczmy i jeszcze dołożyła mu “małe wymówki po twarzy”⁹⁹. Z jednej strony więc uległe i podporządkowane, z drugiej trochę niepokorne, zwłaszcza jeśli posiadały majątek, potrafiły Hucułki zbudować swoją własną rzeczywistość z odrobiną niezależności. Łase według niektórych autorów, na błyskotki, wstążki, chustki darowane przez kawalerów lubiły się stroić, co potwierdzał ich strój, pełen najróżniejszych ozdób i detali, kolorów, świecidełek. Jego różnorodność (każda wieś ma specyficzne dla siebie odrębności) świadczyła o pomysłowości, artystycznym smaku i dążności do wyróżniania się, bycia nietuzinkową, wyjątkową, piękną.

1. Witwicki S. Rys historyczny o Huculach. – Lwów, 1863. – S. 84.
2. Turkawski M. A. Wspomnienia Czarnohory. – Warszawa, 1880. – S.77–78.
3. Witwicki S. op. cit. – S.84–85.
4. Turkawski M. A. op. cit. – S.75.

5. Falkowski J. Północno – wschodnie pogranicze Huculszczyzny. – Lwów, 1938. – S. 67–68.
6. Кайндль Р. Гуцули. – Чернівці, 2003. – S.19.
7. Korzeniowski J. O Huculach. – Lwów, 1899. – S. 25.
8. Witwicki S. op. cit. – S. 86.
9. Wajgiel L. O Huculach. Zarys etnograficzny, b/d . – S. 35.
10. Witwicki S. op. cit. – S. 88.
11. Ibidem. – S.110.
12. Ossendowski F. A. Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora. – Poznań b/d, reprint z r. 1990. – S.167.
13. Witwicki S. op. cit., S.89; Wajgiel L. op. cit., S. 35–36.
14. Witwicki S. op. cit. – S. 89.
15. Wajgiel L. op. cit. – S. 35–36.
16. Witwicki S. op. cit. – S. 108.
17. Ossendowski F. A. op. cit. – S. 98.
18. Witwicki S. op. cit. – S. 109.
19. Ibidem. – S. 110.
20. Ibidem. – S. 92.
21. Кайндль Р. op. cit. – С. 29.
22. Turkawski M. A. op. cit. – S. 97.
23. Falkowski J. op. cit. – S. 69.
24. Кайндль Р. op. cit., С. 27–28.
25. Там само. – С. 28.
26. Там само. – С. 29.
27. Там само.
28. Wajgiel L. op. cit. – S.16.
29. Ibidem.
30. Кайндль Р. op. cit. – S. 21.
31. Ziemię otrzymywała dziewczyna zwykle wtedy, gdy nie miała braci. Р. Ф. Кайндль, op. cit., S.21; Dziewczyna w wianie ślubnym wносила najczęściej pieniądze, bydło i owce. Ziemia jako element zapisu posagowego zaczęła pojawiać się dopiero w XX w. J. Falkowski, op.cit., S. 69.
32. Wesela odbywały się w dwóch domach zarówno u młodego jak i u młodej wobec czego każde z nich z osobna zapraszało swoich gości.
33. Wajgiel L. op. cit., S. 17.
34. Кайндль Р. op. cit., S.18–19; J. Falkowski, op. cit. – S. 71.
35. Falkowski J. op. cit. – S. 69.
36. Кайндль Р. op. cit. – S. 20.
37. Ossendowski F. A. op. cit. – S. 99; Ślubowi towarzyszyło wiele obyczajów i przesądów, które kobiety musiały poznać i starać się przestrzegać. Mężatki m.in. pouczyły pannę młodą aby przy ślubie nastąpiła młodemu na nogę “ponieważ wtedy tylko będzie z nim miała dobre życie i pierwszeństwo w domu”. L. Wajgiel, op. cit. – S. 18.
38. Ibidem. – S. 102.
39. Ibidem. – S. 103.
40. Ibidem. – S. 107.
41. Wajgiel L. op. cit. – S. 37.
42. Niestety rozwiązłość seksualna nie tylko kobiet, ale i mężczyzn sprawiła, że społeczność huculska na przełomie XIX i XX w. była dziesiątkowana przez choroby weneryczne. Р. Ф. Кайндль, op. cit., С.15–17.
43. Turkawski M. A. op. cit. – S. 80.
44. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів, вибрані твори, Верховина 2009. – С.120.
45. Там само. – С. 121.
46. Szuchiewicz W. Huculszczyzna t. 2. – Lwów, 1902. – S. 12.
47. Ibidem. – S. 11.

48. Specyfik firmy F. Ad. Richter & Cie z Rudolstadt w Turyngii, cieszący się wielką renomą również w Polsce, o dość specyficznym składzie m.in. alkohol 45%, papryka, amoniak, kamfora, olejki eteryczne, stosowany na przeróżne dolegliwości m. in. bóle mięśni, nerwobóle, bóle reumatyczne, przeziębienia, katar, kaszel, lumbago, skręcenia, stłuczenia; <http://www.polityka.pl/historia/xxwiekdo1945/1513>, http://americanhistory.si.edu/collections/search/object/nmah_716086.
49. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 12.
50. Ibidem. – S. 2.
51. Шекерик-Доників П. – С. 114.
52. Там само. – С. 115.
53. Там само. – С. 116.
54. Там само. – С. 117.
55. Там само. – С. 122.
56. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 1–2.
57. Шекерик-Доників П. – С. 117.
58. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 2.
59. Шекерик-Доників П. – С. 119.
60. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 5.
61. Ibidem. – S. 2.
62. Falkowski J. op. cit. – S. 72.
63. Шекерик-Доників П. – С. 123.
64. Там само. – С. 118.
65. Там само. – С. 123.
66. Там само. – С. 123–124.
67. Там само. – С. 118.
68. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 6.
69. Ibidem. – S. 2–3.
70. Ibidem. – S. 3–4.
71. Шекерик-Доників П. – С. 142.
72. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 7; Шекерик-Доників П. – С. 146.
73. W dorobku kulturowy Hucułów można znaleźć całe mnóstwo zabobonów, wierzeń i przesądów, w tym również dotyczących kobiet. Ten wątek jednak pominięto w niniejszym tekście ponieważ ze względu na bogactwo materiału wymagałyby on osobnego opracowania.
74. Falkowski J. op. cit. – S. 73.
75. Wajgiel L. op. cit. – S. 37.
76. Szuchiewicz W. op. cit. – S. 7.
77. Ibidem.
78. Кайндль Р. op. cit. – С. 28–29.
79. Wajgiel L. op. cit. – S. 9.
80. Falkowski J. op. cit. – S. 66–67.
81. Wajgiel L. op. cit. – S. 21, Turkawski M. A. op. cit. – S. 88.
82. Wajgiel L. op. cit. – S. 6–7.
83. Ibidem. – S. 31.
84. Ibidem L. – S. 24.
85. Narasymczuk R. W., Tabor, W. Etnografia połonin huculskich. – Lwów, 1938. – S.15; Wajgiel L. op. cit. – S. 28.
86. Ibidem. – S. 59.
87. Witwicki S. op. cit. – S. 103.
88. Wajgiel L. op. cit. – S. 3.
89. Witwicki S. op.cit. – S. 78.
90. O tradycjach tych świąt pisze m.in. L. Wajgiel, op. cit. – S. 8, 12.
91. Wajgiel L. op. cit. – S. 5.
92. Шекерик-Доників П. – С. 115.

93. Ossendowski F. A. op. cit. – S. 38.
94. Ibidem. – S. 216–217.
95. Wajgiel L. op. cit. – S. 18.
96. Ossendowski F. A. op. cit. – S. 149.
97. Ibidem. – S. 158.
98. Falkowski J. op. cit. – S. 70.
99. Ibidem. – S. 70.

Anna Haratyk
(Wrocławski, Polska)

**Życie codzienne kobiet w Karpatach Wschodnich oczyma podróżników
i badaczy przełomu XIX i XX wieku**

Kobiety w społeczności górali huculskich odgrywały niezwykle rolę. Piękne, zalotne i powabne były z jednej strony szanowane i uwielbiane przez mężczyzn, z drugiej zaś spychane przez nich na niższy szczebel hierarchii społecznej. Niejednokrotnie stawały się synonimem zła i według lokalnych wierzeń sprowadzały nieszczęścia na ludzi. W rzeczywistości inteligencją, zręcznością, siłą charakteru i woli, urokiem osobistym oraz czarami i magią potrafiły zorganizować sobie swój świat, w którym spełniały wiele ról społecznych, będąc matkami, gospodyniami, żonami, kochankami. Choć fizycznie były drobnej budowy, to jednak dzielnie stawiały czoła trudnościom dnia codziennego w niełatwych górskich warunkach, znajdując również czas na odrobinę życia towarzyskiego. Kształtowane przez nie najbliższe otoczenie czyli dom rodzinny, sprzęty, a także strój świadczyły o dużej wrażliwości na przyrodę, piękno i niebywałych zdolnościach artystycznych.

Słowa kluczowe: Huculszczyzna, kobieta na Huculszczyźnie, rola kobiety w rodzinie góralskiej, kobieta w społeczności huculskiej, Huculka jako kobieta, matka, żona, gospodyni

Anna Haratyk
(Wrocław, Poland)

**Women`s everyday live in the Eastern Carpathians seeing
by the XIX/XX century`s travelers and scientists**

Women played a distinctive role in the society of the Hutsul highlanders. Beautiful and coquettish, they were respected and adored by men, who would nevertheless keep pushing them down the ladder of social hierarchy. Women would often be considered a synonym of evil. According to the local folklore, they could bring misfortune to others. Actually, women could organise their world with the use of their intelligence, dexterity, the power of will and character, personal charm, and magic. They played numerous social roles, including those of mothers, housewives, wives, and lovers. Although these women were petite, they would face the difficulties of living in a mountainous region with courage, and they could still find a little time for socialising. Their ability to shape their immediate environment, i.e., the family home, utensils, and clothes, was a proof of their great sensitivity to nature and beauty, and of a unique artistic talent.

Key words: land of the Hutsuls, woman in the land of the Hutsuls, the role of a woman in the family of highlanders, woman in the Hutsul society, the Hutsul woman as a mother, wife, housewife.

УДК 316.728 (477.85/.87)
ББК 63.59 (4 Укр)

Петро Сіреджук
(Івано-Франківськ, Україна)

ЛІКВІДАЦІЯ НЕПИСЬМЕННОСТІ Й МАЛОГРАМОТНОСТІ СЕРЕД ГАЛИЦЬКИХ ГУЦУЛІВ

У статті розглядається майже не досліджена проблема ліквідації неписьменності і малограмотності серед гуцулів Галицької Гуцульщини. Ліквідацію неписьменності і малограмотності серед гуцулів перед Великою війною започаткувало суспільно-культурне товариство “Просвіта”. В міжвоєнній добі цій важливій справі в ділянці освіти певна увага приділялася зі сторони польської держави, однак носила обмежений характер, бо охоплювала лише юнаків призовного віку. Радянська влада намагалася охопити все неграмотне і малограмотне населення гуцульського краю, але теж не стовідсотково досягла цієї цілі, бо навчанням лікнепу не було охоплено всіх гуцулів.

Ключові слова: *неписьменність, малограмотність, Галицька Гуцульщина, гуцульський край.*

Проблеми ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослих гуцулів Галицької Гуцульщини побічно торкалися лише краєзнавці та окремі вчені при висвітленні історії населених пунктів краю¹. Досі ні в українській історичній, а ні в педагогічній науці немає окремої статті чи хоча б невеликої монографії, присвяченої такій важливій проблемі.

Акцію ліквідації неписьменності і малограмотності серед повнолітніх гуцулів на початку ХХ ст. започаткували осередки крайового культурно-просвітнього товариства “Просвіта”. На основі документів, що дійшли до наших днів з’ясовано, що одні з перших курсів ліквідації неписьменності було закладено в с. Космач колишнього Печеніжинського повіту Австро-Угорської держави. Ця подія відбулася 16 листопада 1908 р., коли загальні збори космацьких просвітян ухвалили резолюцію організувати для односельчан з 1 грудня того ж року курси з ліквідації неписьменності. Для цього сільський просвітянин Михайло Уторопчук погодився відпустити свою хату, а Ілько Палійчук разом з учителями місцевої школи Євгеном Сеністовичем і Радилевичем – навчати неграмотних². Серед космацьких гуцулів цей захід просвітян викликав велике зацікавлення і мав значний успіх, особливо серед чоловіків. Вони навіть у сільській корчмі один одного вчили букв, а також писати. Це зумовило політичний резонанс не тільки серед гуцулів краю, але й громадськості Східної Галичини. За офіційними даними космацького осередку “Просвіти” за 1910 р. встановлено, що протягом згаданого року неписьменність серед жителів села ліквідували 62 особи, в тому числі сім дівчат, десять молодиць, 20 чоловіків і 25 юнаків³.

На той час такий великий інтерес до ліквідації неграмотності був не тільки у членів осередку “Просвіти” села Космач Печеніжинського повіту, але й серед просвітян інших гуцульських сіл. Так, члени “Просвіти” в с. Рожнів Косівського повіту, як зазначає М. Гушул, “неписьменні й малописьменні самотужки або за допомогою товаришів вчилися читати й писати, бо вважали за великий сором не вміти читати і користуватися з добродійств читальняних”⁴.

Доречно наголосити, що такі курси тоді діяли мало не при кожному місцевому осередку “Просвіти” по всій Східній Галичині. Зокрема, 1910 р. у містечку Товстому колишнього Заліщицького повіту читальня “Просвіти” вела курси з ліквідації неписьменності, в яких грамоти навчалася 105 осіб⁵. У календарі товариства “Просвіта” на 1912 р. зазначено, що просвітянський осередок села Милування на Тлумаччині для не-

грамотних членів осередку теж організував курси з ліквідації неписьменності. Тут неграмотні просвітяни за свій кошт найняли вчителя, котрий щоденно у вечірній час, а також у недільні і святкові дні проводив з ними заняття. За курс навчання кожний безграмотний просвітянин учителю платив по дві корони⁶.

Доречно зазначити, що ліквідація неписьменності в Східній Галичині проходила і в її неофіційній столиці – м. Львові. Окремо, курси для неграмотних чоловіків і жінок міста діяли при українській школі імені Маркіяна Шашкевича. Відомо, що 7 квітня 1914 р. учні цієї школи для слухачів курсів дали невеликий шевченківський концерт⁷.

До слова, курси з ліквідації неписьменності для гуцулів у той час діяли і у військових частинах австрійської армії, які дислокувались у Відні, Коломиї і Станиславові. Для прикладу, такі курси були в 24-ім піхотнім полку, де у Відні гуцули-рекрути з колишнього Косівського повіту проходили військову службу⁸.

З входженням Галицької Гуцульщини до складу відродженої польської держави ліквідацію неписьменності серед гуцулів знову взяли на себе відроджені осередки “Просвіти”. Найкраще ця робота була поставлена в просвітянському осередку села Шешори Косівського повіту. Тут з неписьменними села працював учитель сільської школи Яків Попель. Він протягом 1929 р. навчив читати і писати 60 осіб⁹.

У міжвоєнний час українська прогресивна громадськість докладала особливих зусиль ліквідації неписьменності серед народних мас Галицької Гуцульщини. Так, у газеті “Селянські вісті” за 30 листопада 1937 р. зазначалося: “Не буде освіти, не буде боротьби з лихом, що добирається до душі гуцула. Оцей саме найбільший ворог: безпросвітність зроджує з дня на день на Гуцульщині різноманітні лайдацтва, як приміром проституцію, бандитизм, гульні, пиятики, що приносять страшні наслідки по собі, як часті убійства та хвороби сифілісу, туберкульози та божевілля”¹⁰.

У названий період на державному рівні ліквідацію неписьменності серед гуцульських юнаків призовного віку задекларувала II Річ Посполита. Місцева польська адміністрація на указ Міністерства оборони при сільських народних школах I ступеня організувала курси для ліквідації неписьменності. Їх відвідували юнаки призовного віку. Елементарної грамоти неграмотних гуцулів по селах навчали вчителі місцевих шкіл. Ці курси мали назву “Загальноосвітні вечірні курси”. Зокрема, на присілку Плаюци с. Космач Коломийського повіту в приміщенні народної школи I ступеня неграмотних молодих гуцулів грамоти у вечірній час учив учитель Адам Слонецький. Курс навчання тривав з 19 листопада 1938 р. до 30 березня 1939 р. З даних класного журналу довідуємося, що на цих курсах навчалося 15 юнаків 1917–1922 років народження: Гаврило Бербеничук (1920; з присілку Діл), Ігнат Бербеничук (1917; з присілка Плаюци), Михайло Недобійчук (1919; з присілка Плаюци), Петро Палійчук (1921; з присілка Почоса), Юрій Палійчук (1920; з присілка Почоса), Іван Петрованчук (1919; з присілка Плаюци), Олекса Поляк (1919; з присілка Плаюци), Танасій Поляк (1920; з присілка Плаюци), Дмитро Проданюк (1922; з присілка Почоса), Петро Проданюк (1920; з присілка Почоса), Олекса Реведжук (1918; з присілка Плаюци), Стефан Рошканюк (1919; з присілка Почоса), Олекса Юряк (1918; з присілка Плаюци), Василь Юряк Поляк (1920; з присілка Плаюци) і Федір Юряк (1919; з присілка Плаюци)¹¹. Отож, найстаршим учнем курсів був Ігнат Бербеничук, а наймолодшим – Дмитро Проданюк. Наймолодший слухач курсів мав 16, а найстарший 20 років.

Записи класного журналу загальноосвітніх вечірніх курсів присілка Плаюци с. Космач свідчать, що навчальна програма курсу з ліквідації неписьменності складалася з 72 годин. З них на вивчення польської мови відводилось 24, арифметики – 20, науки обивательства (громадянства – *II. C.*) – 17, української мови – 11 годин. Як

бачимо, на державну мову було передбачено годин найбільше, а на рідну мову – найменше¹².

Заняття на цих курсах велись при освітленні нафтової лампи в вечірні години від 17.30 до 20 год. тричі на тиждень: у вівторок, четвер і суботу. Кожен слухач мав “Буквар”. Правда, залишається загадкою, який саме: польський чи український. Про інші підручники та унаочнення нічого не відомо. Слухачі курсів заняття відвідували нерегулярно через працю на лісорозробках села¹³.

Подібні курси в 1938/1939 навчальному році для молоді 14–21 рр. існували в кожному гуцульському поселенні, причому навіть на віддалених присілках. Зокрема, в с. Брустури на присілку Шипіт з анальфабетами по понеділках, середах і п’ятницях з 16 січня по 26 квітня 1939 р. працював Мар’ян Кмікевич. До нього на курси записалося 17, а закінчило 12 осіб. Слухачі протягом 117 навчальних годин вивчали польську мову, арифметику і науку обивательську. Займалися в нього неохоче, а тому мали низькі знання¹⁴.

На присілку Голошино с. Гриняви на курси записалося сім юнаків, а закінчило четверо. Навчав грамоти протягом 80 годин учитель Павло Жотинський. Тут навчання тривало з 20 січня по 14 квітня 1930 р. Він 30 годин приділив державній мові і по 25 годин арифметиці і громадянству¹⁵.

У с. Барвінків на навчальну програму курсів було виділено 87 годин, у тому числі на рідну мову п’ять, громадянство – дев’ять, арифметику – 31 і польську мову – 42 години. Курси закінчило восьмеро з 18 юнаків призовного віку. Їх навчав грамоти вчитель місцевої школи Станіслав Мазуркевич¹⁶.

Найменше годин на ліквідацію неписьменності зафіксовано на курсах у с. Голови Косівського повіту. Тут польської мови, арифметики, громадянства та співів протягом 67 годин з 4 лютого по 22 квітня 1939 р. навчала Стефанія Токар. Ці курси закінчило лише шість осіб з 21 записаної¹⁷.

Найкоротші курси з ліквідації неграмотності серед юнаків відбулися в Хороцовій. Вони тривали всього 18 днів: з 9 лютого по 30 березня 1939 р. На навчання вчителька Вікторія Блазєякова затратила тільки 36 годин навчального часу¹⁸.

Найдовше в сільській місцевості Галицької Гуцульщини курси лікнепу серед призовників 1918, 1919 рр. тривали на присілках Ходак та Синиці села Жаб’є. В Ходаку вони діяли 45 днів, з 29 листопада 1938 по 15 квітня 1939 р. Слухачі відвідували заняття тричі на тиждень: у вівторок, четвер і суботу. На весь курс було відведено 104 години. Ймовірно, через те, що заняття вчителькою Іреною Сполікевич проводились виключно українською мовою, то з 13 записаних їх закінчило тільки п’ятеро осіб¹⁹.

На присілку Синиці села Жаб’є курси тривали 47 днів: з 19 листопада 1938 р. – по 30 березня 1939 р. Вчилася дванадцять, а закінчило восьмеро призовників. Уроки вів учитель місцевої школи Михайло Матолич. У юнацькій групі займалася одна дівчина – Марія Філіпчук, яка теж навчилася читати і писати, тобто освоїла курс науки за перший клас²⁰. Доречно зазначити, що найбільше дівчат на курсах з ліквідації неписьменності було в Соколівці поблизу Косова. Тут на курсах вчительки Стефанії Вербенець свою неграмотність ліквідували Анна Мартишук, Василина Мартишук, Юстина Павлюк, Катерина Попюк, Катерина Сенчун та Василина Сумасюк²¹. У с. Хімчин, у групі з 13 осіб навчалася грамоти гуцулка Марія Микитівна Марчук 1919 р. н²².

З гуцульських сіл тільки у двох – Устеріках і Хороцовій на Верховинщині усі записані закінчили курси з ліквідації неграмотності. В Устеріках протягом 28 днів (з 20 січня до 24 березня 1939 р.) всього 84 години навчала грамоти Євгенія Заснуківна шестеро неписьменних 1916–1921 рр.²³.

Насамкінець слід зазначити, що в міжвоєнний часі слухачами курсів з ліквідації неграмотності і малограмотності були не тільки гуцули, але також євреї, німці, поляки. Так, на курсах у с. Яблуниця на Верховинщині малограмотність ліквідувало 12 осіб, у тому числі навчалися – один німець Зігмунд Коллман, євреї Меєр Баар, Янкель Вандер, Мендель Сайфер та Бергрюн Фішель. Цікавим є той факт, що з цієї групи, з якою працював учитель Антоній Каєтанович (вірогідно, виходець з кутської вірменської громади), юнак Юрко Дронек самотужки освоїв програму за 1–7 клас і мав намір здавати екзамен екстерном²⁴. У м. Косові на аналогічних курсах, які тривали з 23 січня по 27 квітня, де вчителем був Стефан Кароль, з національних спільнот протягом 33 днів навчалися поляк Йозеф Каміньський, євреї Берл Прісель, Шая Фріпт. 63-годинний курс не опанували четверо з 16 осіб: килимарі Василь Довбенюк і Василь Процюк, торговець овочами сорокарічний Шая Фріпт, який мав найбільше пропусків та заробітчанин Йозеф Каміньський²⁵.

Попри деякі потуги з боку польської влади щодо ліквідації неписьменності серед гуцульських юнаків, у гуцульських поселеннях ще залишався значний відсоток неграмотних. Для прикладу, в містечку Делятин на Надвірнянщині було 149 неписьменних, а в с. Сподному на Косівщині аж 185 таких осіб²⁶.

Зі встановленням радянської влади на теренах краю ця робота зразу була поставлена на більш якісну основу: в кожному присілку того чи іншого населеного пункту краю організовували аналогічні курси. Зокрема, в новоутвореному Яблунівському районі значна увага ліквідації неграмотності серед жителів села приділялася Космацьким сільвиконкомом. На присілках села у вечірній час діяли курси з ліквідації неписьменності. Ось, наприклад, на присілку Облаз такий курс навчання вів місцевий селянин Григорій Антонович Кушнірчук (посільському – Погарюків; 1908–1984). Заняття відбувалися в хаті січовика і вояка УГА Василя Бербеничука (Співака)²⁷. У селищі Делятин Яремчанського району неграмотні дорослі мали змогу ліквідувати неписьменність у спеціальних гуртках²⁸.

В окремих селах гуцульського краю радянські власті для гуцулів навіть відкривали школи з ліквідації неписьменності і малограмотності. Одну з таких шкіл було відкрито восени 1939 р. у с. Криворівні на Верховинщині. Прибула сюди із Києва вчителька Є. Олійник, яка разом з сільськими активістами І. Мойсейчуком та М. Потяком організували вечірню школу для неписьменних²⁹. У с. Сподне поблизу м. Косова також існувала така ж школа, за інформацією газети новоутвореного Косівського району “Радянська правда” від 20 червня 1940 р. відкрита взимку 1940 р., навчалось 55 неписьменних у двох гуртках. Одним з них керував місцевий селянин – палкий прихильник радянзації села культармієць М. Мицкан. Він успішно навчив грамоти 27 споднянців, що засвідчили проведені по закінченню курсів іспити. Однак, кампанії ліквідації неписьменності серед споднянців мало приділяв уваги сільський голова Крицкалюк, за що був критикований у районній газеті³⁰. Ліквідувати неписьменність і малограмотність тоді серед гуцулів першим “визволителям” не вдалось, бо завадила радянсько-німецька війна.

У часі німецької окупації такі курси на теренах Галицької Гуцульщини теж діяли. Щоправда, відновили свою роботу не зразу, а в 1942 р. Ліквідації неписьменності і малограмотності серед гуцулів у роки німецько-радянської війни велику увагу приділяв Український окружний комітет (УОК) у Станиславові. У передовій статті “Усунути неписьменність з сіл” свого друкованого органу “Станиславівське слово” УОК зазначав: “Неписьменність – найбільшою язвою наших сіл”³¹. Їх діяльність теж була короткочасною, бо другі “визволителі” по мірі звільнення краю від німців і угорців протягом квітня – вересня 1944 р. знову повернулись на гуцульські терени.

З відновленням радянської влади на території Галицької Гуцульщини кампанія з ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослого населення відновилася. Всюди по селах і містечках гуцульського краю вже восени 1944 р. знову відкривали гуртки для навчання грамоти. Одні з перших запрацювали у Ворохті та Яремчі колишнього Яремчанського району³². Так, у Яремчі діяло три гуртки з ліквідації неписьменності серед дорослих. Тут культармійці також вчили грамоти неписьменних безпосередньо на десятихатках, тобто в одній з десяти хат містечка. До речі, в Яремчі, якщо вірити В. Василевському і Д. Мулі, авторам нарису про місто, неписьменність серед дорослих яремчанців було ліквідовано в 1950 р.³³.

У гірських селах курси з лікнепу організовували по присілках. На таких курсах навчалось 20 і більше осіб. Навчання проводили у вечірній час тричі на тиждень. Грамоти навчали в більшості випадків призначені місцевою владою селяни, які мали закінчену в міжвоєнному часі початкову освіту. Таких наставників, що навчали грамоти дорослих гуцулів, радянські власті називали культармійцями. Вони отримували від радянської влади за свою роботу мізерну заробітну плату. Робота з неграмотними і малограмотними культармійцям зараховувалась як трудовий стаж. Кожен з них числився в штаті місцевої школи. Для прикладу, в селі Космачі колишнього Яблунівського району такі курси функціонували на присілках Бані, Буковець, Віпченка, Завоєли, Запогариця, Облаз, Плаюци, Рушір, Ставник та ін. Зі звіту директора Космач-Рушірської початкової школи Василя Івановича Чукура довідуємося, що на присілку Рушір восени 1947 р. слухачами курсів були сімнадцять осіб, у тому числі вісім неграмотних і дев'ять малограмотних. Навчав їх грамоти місцевий селянин – культармієць Семен Васильович Полек³⁴. На присілку Ставник, як свідчить звіт директора початкової школи Василя Григоровича Багрійчука, станом на 28 лютого 1948 р. було два гуртки. В першому нараховувалося неписьменних 22 особи (10 чоловіків і 12 малописьменних жінок), а в другому 26 (19 малописьменних жінок та 7 чоловіків). Заняття в першому гуртку вів директор школи В. Багрійчук, а в другому культармієць П. Линдюк. Обидва – космачани³⁵. На присілку Запогариця в той час навчалось з неписьменних троє жінок і семеро чоловіків, а з малописьменних – дванадцять (двоє чоловіків і десять жінок). Навчання проводив місцевий селянин – культармієць Григорій Іванович Борчук³⁶.

З кожним наступним роком число слухачів вечірніх курсів з ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослих гуцулів ставало все меншим. Так, у 1949/1950 навчальному році на згаданих курсах на присілку Ставник с. Космач свою неграмотність ліквідувало лише семеро осіб. У Космач-Плаюцькій школі на таких вечірніх курсах навчалось дев'ять учнів. Станом на 30 червня 1949 р. на присілку Облаз с. Космач вчилися читати і писати четверо чоловіків та вісім жінок. Тут заняття з ними проводила культармієць Л.В. Лазарович³⁷. Найбільше неграмотних і малограмотних того навчального року було в центрі с. Космач. Тут функціонувало дві групи – з 19 і 30 осіб. Це були допризовники, котрі мали йти до радянського війська. Всього за даними директора Космацької семирічної школи Кудряшової в 1949/1950 навчальному році в с. Космач функціонувало п'ять таких груп, у яких навчалось 90 осіб, зокрема 54 жінки³⁸.

Доречно сказати, в той час що мали місце окремі випадки, коли з юнаками призовного віку вчителі місцевих шкіл працювали індивідуально. Зокрема, в 1947 р. на присілку Буковець випускник Яблунівської десятирічки Л.Д. Вардзарук, якого призначили вчителем початкових класів у Космач-Ставницьку початкову школу, індивідуально вів заняття з двома малограмотними юнаками, яких узяли на військовий облік – Василем Івановичем Гаврищуком та Кирилом Ільковичем Плитораком³⁹.

Відвідування на окремих таких курсах було вкрай поганим. Наприклад, на присілку Рушір с. Космач у 1947 р. ліквідувати свою неграмотність приходило в серед-

ньому троє–четверо дорослих із двадцяти записаних. Імовірно, така ситуація була і в інших віддалених гірських селах Галицької Гуцульщини⁴⁰.

З усіх груп по ліквідації неграмотності і малограмотності, які діяли на присілках у с. Космач, прізвища слухачів збереглися тільки з присілка Бані. Тут станом на 28 серпня 1948 р. у групі ліквідації неписьменних навчалося вісім осіб: Василь Юрович Багрійчук, Василь Васильович Варцаб'юк (1933), Ярослав Семенович Зизатчук, Юрій Петрович Кравчук, Василь Ількович Лахманюк, Дмитро Миколайович Мохнатчук, Федір Федорович Палійчук та Микола Ількович Ребеджук. Заняття проводила вчителька зі східних регіонів України Розалія Петрівна Шевчук. У цей час на присілку Насарат села Уторопи з групою неграмотних односельчан працював уторопчанин – культурмієць Дмитро Васильович Біленчук⁴¹.

Слід наголосити, що роль окремих культурмійців на сьогодні не до кінця з'ясована. Припускаємо, що окремі з них, особливо з східноукраїнських областей, були таємними агентами чекістів і винні в арештах деяких місцевих громадян. Так, у Космач-Ставницькій початковій школі Яблунівського району працював культурмієць зі сходу України, який за одне запізнення місцевої вчительки на роботу пропонував на зборах учительського колективу притягнути її до кримінальної відповідальності⁴².

Пальму першості на цій важливій державній ділянці народної освіти серед дорослих гуцулів мав Кутський район гуцульського краю, де на початок 1953 р. залишилося 66 неписьменних громадян і 490 малописьменних осіб. З неписьменністю в той час було покінчено в Кутах і восьми навколишніх селах. Неписьменні громадяни залишилися лише в селі Розтоки, де тоді систематично працював гурток з ліквідації неписьменності і малописьменності, а також вісім подібних гуртків у найбільшому селі кутської околиці – Рожневі⁴³.

З інформації голови виконкому Кутської районної ради В. Вінтоняка встановлено, що для ліквідації малописьменності по селах Кутського району організували 20 гуртків, якими було охоплено усіх призовників. Всі учні гуртків лікнепу та неграмотні, які навчалися індивідуально, одержали підручники і зошити. З неграмотними та малограмотними систематично займалися вчителі місцевих шкіл. Вищезгаданий керівник запевняв своїх обласних начальників, що до кінця березня 1953 р. Кутський район стане районом суцільної писемності⁴⁴.

У Яблунівському районі ліквідація неписьменності затягнулася до 1957 р. Цю важливу справу в Космачі доручили випускникам місцевої школи. Один з них – нинішній педагог Космач-Ставницької школи Кирило Кирилович Линдюк згадує: “мене, випускника Космацької середньої школи назначили культурмійцем на присілок Погір і дали журнал зі списком неграмотних осіб, з якими повинен був працювати. Це були статечні господарі дуже зайняті своїм домашнім господарством, щоби якось прогодувати свої родини в умовах повного сільського безробіття. До кожного з них зайшов і чемно оповів, що буду приходити і вчити їх грамоти. Завжди від них отримував одну й ту ж відповідь: “Нам ніколи вчитись, бо вдома багато роботи. Наші прадіди і діди жили без освіти і ми теж без неї доживемо свого віку”⁴⁵. Подібна ситуація мала місце і на інших присілках Космача. Зокрема, на присілку Ведмежий у січні 1975 р. померла моя прабабуся Олена Борчук, яка до кінця своїх днів так і не вміла ні читати, ні писати. На присілку Облаз с. Космач у 1982 р. неграмотним помер Тимофій Книшук. А таких бабусь і дідусів у ті 70-ті роки ХХ ст. зокрема у Космачі і в цілому по Галицькій Гуцульщині було чимало.

Кампанія ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослого населення Галицької Гуцульщини у віддалених від районних центрів селах Жеб'ївського і Косів-

ського районів тривала значно довше, ніж у Космачі. Так, у с. Яворові Косівського району, як зазначають автори нарису “Яворів” П. Арсенич і П. Лосюк, такі курси ще діяли в 1960 р.⁴⁶.

Підсумовуючи можна констатувати:

1. Ліквідація неписьменності серед дорослого населення на теренах Галицької Гуцульщини, як і по всій Галичині, своїми витокami сягає початку ХХ ст. Її ініціювало крайове культурно-освітнє товариство «Просвіта». Тоді на державному рівні ліквідація неграмотності торкнулася тільки тих гуцулів, які служили в австрійському війську.

2. У міжвоєнній добі ліквідацію неписьменності серед юнацького населення гуцульського краю започатковано ІІ-ю Річчю Посполитою в 30-х роках ХХ ст. Втілювали державної ваги проблему було доручено педагогам місцевих шкіл. Отож, звіти вчителів з гуцульських сіл і міст про роботу курсів та класні журнали, які дійшли до наших днів є цінним джерелом інформації для висвітлення заходів польської держави щодо ліквідації неписьменності серед чоловічого населення краю. На жаль, ця державна програма теж мала обмежений характер, бо стосувалась, в основному тільки юнаків призовного віку.

3. За радянської доби кампанією лікнепу було охоплено більшість дорослого населення Галицької Гуцульщини, як чоловічої, так і жіночої статі. Хоча керівники Жаб'ївського, Косівського, Кутського, Яблунівського і Яремчанського районів радянської доби і відрпортували своєму обласному і республіканському начальству, що в підпорядкованих їм районах покінчено з неграмотністю і малограмотністю, це не відповідало реальному стану речей на місцях. На практиці ряд гуцулів і гуцулок старшого і найстаршого покоління залишилися неграмотними і не вміли ні читати, ні писати, зате добре розумілися на грошах, вміли відніматися і додавати, а тому їх обрахувати або обдурити було не так просто.

4. Ліквідацію неписьменності і малограмотності серед дорослого населення Галицької Гуцульщини як суспільне явище в розвитку освіти можна чітко окреслити хронологічно (початок ХХ ст. – 60 рр. ХХ ст.) і виділити в ньому три етапи. Перший можна іменувати просвітницьким, бо його зініціювало крайове культурно-освітнє товариство “Просвіта”. Другий і третій – державними. Другий відбувся в часи відродженої польської держави, а третій – за радянської доби. Третій етап мав два періоди: довоєнний і післявоєнний. Кінцевою датою цієї кампанії слід вважати 1960 р. Як уже зазначалося, в реальності серед старшого покоління гуцулів, яке народилося в третій чверті ХІХ ст. і трохи пізніше, так і не вдалося остаточно ліквідувати неписьменність. Отож, і за радянської доби Галицька Гуцульщина так і не стала краєм суцільної грамотності.

5. У хронологічному зрізі дослідження австрійська, польська і радянська влади приділяли значної уваги ліквідації неграмотності і малограмотності серед дорослого населення, насамперед серед юнацтва призовного віку та військовослужбовців, бо війську потрібні були грамотні вояки, з якими легше вирішувати назрілі завдання щодо обороноздатності держави. Окрім цього, слід зауважити, що на курсах з ліквідації неписьменності і малограмотності, особливо в радянський час, ще навчалися підлітки-переростки, які не відвідували школи в часі радянсько-німецької війни та через повстанський рух на проти радянської тоталітарної системи теренах Галицької Гуцульщини.

6. Звісно, в даній розвідці не висвітлено всі аспекти роботи курсів з ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослого населення гуцульського краю, бо вкрай мало залучено до обігу різнобічних джерел. Досліджувати цю проблему доцільно по кожному населеному пункту гуцульського регіону, щоби встановити, в якому селі чи містечку кампанія з ліквідації неграмотності і малограмотності досягнула своєї мети

і на основі цього вже робити кінцеві висновки. Не дослідженим залишається такий аспект: чи не були культурармієці інформаторами чекістів, особливо спеціально прислани сюди. Отже, окреслена в даній статті тема має лише постановочне значення. Маємо надію, що в майбутньому хтось із дослідників детально її висвітлить: вкаже на позитив і негатив цього унікального явища в освіті.

7. Ще раз підкреслюємо, що проблема ліквідації неписьменності і малограмотності серед дорослого населення Галицької Гуцульщини є взагалі не розробленою ні в українській історичній, ні у вітчизняній педагогічній науці. Вона потребує подальшої розробки в серйозних дисертаційних і монографічних дослідженнях, адже не є маргінальною, а актуальною науковою темою.

1. Арсенич П. Криворівня. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 12; Бернацек Т. Ділятин / Т. Бернацек, В. Брік, П. Федорчак // Історія міст і сіл УРСР. Івано-Франківська область. – К. : УРЕ, 1972. – С. 421; Василевський В. Яремче / В. Василевський, Д. Мула // Історія міст і сіл УРСР. Івано-Франківська область. – К. : УРЕ, 1971. – С. 430; Гушул М. Рожнів і рожнівчани. Історико-мемуарний опис п'яти поколінь. – Київ ; Косів ; Рожнів, 2010. – С. 56; Копчак С. Ворохта / С. Копчак, П. Федорчак // Історія міст і сіл УРСР. Івано-Франківська область. – К. УРЕ, 1971. – С. 444. Сіреджук П. Діяльність “Просвіти” в Космачі / П. Сіреджук // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність. “Просвіта” оберіг незалежності та соборності України. – Львів : ІУ, 2010. – Вип. 19. – С. 315.
2. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 348. – оп. 1. – спр. 3097. – арк. 46–47.
3. Сіреджук П. Названа праця – С. 315.
4. Гушул М. Названа праця. – С. 56.
5. В Товстім // Свобода. – 1911. – 12 січня. – С. 5.
6. Календер товариства “Просвіта” на 1912 рік. – Львів, 1912. – С. 213.
7. Діло. – 1914. – 13 цвітня. – С. 3.
8. Календер товариства “Просвіта” на 1912 рік. – Львів, 1912. – С. 212.
9. ЦДІА України, м. Львів. – ф. 348. – оп. 1. – спр. 2113. – арк. 29.
10. Селянська Літературна Сторінка. Додаток до газети “Селянські Вісти”, 1937. – 30 листопада. – С. 7.
11. ДАІФО. – ф. 519. – оп. 1. – спр. 85. – арк. 5 зв.
12. Там само. – спр. 85. – арк. 1–3.
13. Там само. – арк. 11.
14. ДАІФО. – ф. 519. – оп. 1. – спр. 92. – арк. 9 зв.
15. Там само. – спр. 95. – арк. 8 зв.
16. Там само. – спр. 90. – арк. 9 зв.
17. Там само. – спр. 93. – арк. 6 зв.
18. Там само. – спр. 98. – арк. 3.
19. Там само. – спр. 60. – арк. 2.
20. Там само. – спр. 59. – арк. 9 зв.
21. Там само. – спр. 66. – арк. 3–3 зв.
22. Там само. – спр. 97. – арк. 4 зв.
23. Там само. – спр. 96. – арк. 8 зв.
24. Там само. – спр. 68. – арк. 3 зв., 6 зв.
25. Там само. – спр. 68. – арк. 2, 3 зв.
26. Зоренко В. Радянський Делятин / В. Зоренко // Радянська Україна. – 26 грудня. – С. 3; Мицканюк М. Не допускати сезонності в роботі / М. Мицканюк // Радянська правда. – 1940. – 20 червня. – С. 1.
27. Інформація респондента О. Сіреджук. Записано 14 липня 2001 р.
28. Бернацек Т. Названа праця. – С. 421.
29. Арсенич П. Названа праця. – С. 12.
30. Мицканюк М. Названа праця. – С. 1.

31. “Усунути неписьменність з сіл” // Станиславівське слово. – 1942. – 16 серпня. – С. 2.
32. Копчак С. Названа праця. – С. 444.
33. Василевський В. Названа праця. – С. 430.
34. ДАІФО. – ф. Р. 133. – оп. 1. – спр. 49. – арк. 90.
35. Там само. – арк. 66.
36. Там само. – арк. 66 зв.
37. Там само. – арк. 3, 5.
38. Там само. – арк. 4, 21 зв.
39. Там само. – арк. 23.
40. Там само. – арк. 3.
41. Там само. – арк. 2.
42. Інформація респондента К. Линдюка. Записано 20 липня 2012 р. Протокол цих зборів у школі зберігається до тепер.
43. ДАІФО. – ф. Р-370. – оп. 1.– спр. 150. – С. 1.
44. Там само. – спр. 150. – С. 1.
45. Інформація респондента К. Линдюка. Записано 30 червня 1995 р.
46. Арсенич П. Яворів / П. Арсенич, П. Лосюк // Історія міст і сіл УРСР. Івано-Франківська область. – К. : УРЕ, 1971. – С. 391.

Петро Сиреджук

(г. Івано-Франківск, Україна)

Ликвидация неграмотности и малограмотности среди галицких гуцулов

В статье рассматривается почти не исследованная проблема ликвидации неграмотности и малограмотности среди гуцулов Галицкой Гуцульщины. Ликвидацию неграмотности и малограмотности среди гуцулов перед Великой войной начало общественно-культурное общество “Просвита”. В межвоенной эпохе этой важной проблеме в области образования определенное внимание уделялось со стороны польского государства. Она носила ограниченный характер, поскольку касались только юношей призывного возраста. В советское время власть пыталась охватить все неграмотное и малограмотное население гуцульского края. Ей тоже не удалось полностью достичь этой цели, потому обучением ликбеза не было охвачено всех гуцулов.

Ключевые слова: неграмотность, малограмотность, Галицкая Гуцульщина, гуцульский край.

Petro Siredzhuk

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Elimination of Illiteracy among the Galician Hutsuls

Almost unresearched problem of elimination of Hutsuls illiteracy in Galician Hutsulschyna has been viewed in the article. Social and cultural society “Prosvita” started this process among the Hutsuls before the beginning of the World War. In the interwar period this important process in the sphere of education was paid some attention by the Polish state. Though it was done only for definite strata as the recruits of conscript age were taught. During the Soviet period all illiterate population of Hutsulschyna was tried to participate in this process. But the Soviet authorities did not reach the aim for one hundred percent as the liquidation of illiteracy did not participate all Huculs.

Key words: illiteracy, teacher, school, Hutsuls, Galician Hutsulschyna.

УДК 323.13 (-19/20)
ББК 63.5 (4 Укр)

Георгій Кожолянко
(м. Чернівці, Україна)

РУСИНИ-РУСНАКИ-УКРАЇНЦІ В ГАЛИЧИНІ, НА БУКОВИНІ У КІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Русини-руснаки (за етнонімами ХІХ ст.) Галичини та Буковини не мають відмінних від українців визначальних рис духовної, матеріальної культури та побуту, які б спонукали до виділення їх в окремий етнос. Проблема політичного русинізму, в зазначений вище час, стала предметом дискусій політиків, громадських діячів, журналістів та науковців як в Україні, так і поза її межами – у Словаччині, Польщі, Канаді, Росії, Сербії, Молдові. Окремі політики для виділення русинів як народу, замість об'єктивних фактів з походження, матеріальної і духовної культури русинів, на перший план висувають організаційні засади (існування різних русинських товариств). Українська академічна наука використовує різноманітні джерела (археологічні, писемні, етнологічні – польові дослідження) для пояснення явищ у житті українців. На Буковині етнонім “русин”, який ще існував у кінці ХІХ – на початку ХХ ст., зникає. На його місце приходять етноніми “українці”.

Ключові слова: політики, русини, дослідження, народ, факти, культура.

У другій половині ХХ – початку ХХІ ст. частина істориків невміло користуючись етнічною термінологією, не розуміючи поняття “етнос” та його структури, з позицій колишньої односторонності й політичної прихильності, почали вести дискусії навколо етнічних процесів ХХІ ст. в Україні¹. У них проявились пристрасті, політичні симпатії та антипатії, партійно-політичні інтереси різних країн, вузькокланові інтереси місцевого чиновництва, представників окремих етнічних меншин.

Етнічні процеси початку ХХІ ст. в Україні мають три аспекти: громадянський, політичний та науково-теоретичний. Громадянський аспект проблеми практично не обговорювався до здобуття Україною державної незалежності. А до того він інтерпретувався законодавством Австро-Угорщини та Радянського Союзу.

На сторінках преси можна зустріти висловлювання, де окремі автори переконують, що “визнання національності є особистою справою кожної людини”, “питання національності має залишатись у минулому, а нині завдання формувати політичного українця української політичної нації”. Відповідно у читачів може скластись враження, що Україна не хоче визнати цього природного права. Ще більш прямолінійні окремі представники “старшого брата”, які закликають боротися “за признание исторического права русинского народа называться своим именем”.

На початку ХХІ ст. на Буковині активно проявляються політичні аспекти етнічних процесів. Особливу активність проімперські та російсько-шовіністичні сили, які об'єдналися з комуністичними, проявляють після президентських виборів 2010 року, коли у Верховній Раді України сформувалась неконституційна більшість і комуністи, ввійшовши до неї, стали інструментом великого капіталу та рупором шовіністичних російських сил.

На Буковині та Галичині ситуація ускладнюється ще й тим, що ці терени належать до тих регіонів України, в яких сплелися геополітичні інтереси країн Центральної та Східної Європи і де до розвалу СРСР старий комуністичний режим мав сильну партійно-радянську номенклатуру в особі російськомовних буковинських, галицьких і східноукраїнських маргіналів. До цих груп близькими є маргінали з етнічно змішаних сімей, яким важко ідентифікувати свою етнічну належність. Більшість із них були російськими шовіністами чи зросійщеними маргіналами, носіями ідеології та практики “інтернаціонального советского народа”, а тому утвердження української державності, наявність української мови як державної сприймається ними як насильна українізація.

Частиною населення України русинство сприймається як один із проявів сепаратизму, загрози внутрідержавного конфлікту на етнічній основі. При цьому простежується розуміння сепаратизму як відокремлення українців-русинів Закарпаття, українців-руснаків Галичини та Буковини від українського етносу в окрему автономію з подальшим рухом у бік приєднання до інших держав.

Ідеологи сучасного “політичного русинізму” розвиток цієї етнокультурної спільноти (етнічної групи або субетносу) українського народу вбачають у виділенні окремого етносу (нації) русинів. Подальший розвиток політичних подій вони бачать у двох напрямках. Перший – створення окремої “Русинської держави” з включенням до її складу території Закарпатської області України та частини територій сусідніх з Україною держав: Румунії, Словаччини, Угорщини, Польщі і навіть частини Балканської Сербії (бачвансько-сремські русини Восводини), де проживають українці-русини. Другий – автономне утворення закарпатських русинів відходить до складу Російської Федерації. Останній посилено підтримується політичними і науковими колами Росії.

Територія Буковини була заселена людьми більш ніж 100 тисяч років тому. Свідченням цьому є численні знахідки примітивних кремінних знарядь і сліди стоянок жител ранньопалеолітичного періоду мешканців Буковинського краю та сусідніх українських територій.

У середині I тис. до н. е. на терені Буковини існували археологічні культури слов'яно-української належності. Тобто поряд з кочовими народами, які приходили і відходили з краю, проживало корінне населення. Зарубинецька, Черняхівська культури належали слов'янським племенам венедів (венетів)².

Проживання слов'ян на Буковині засвідчено численними археологічними знахідками в басейні Дністра та Пруту (дослідження вели археологи О. Черниш, Б. Тимошук, в останні два десятиліття – С. Пивоваров, Л. Михайлина, І. Возний). Слов'янське населення Буковини в VII ст. належало до дулібського союзу племен, а в VIII–IX ст. – до слов'янського союзу тиверців. Археологічні дослідження Буковини (Б. Тимошук, Л. Михайлина) доводять, що в IX–X ст. на Буковині жили племена хорватів.

У IX ст. територія Буковини з переважаючим слов'янським населенням була частиною Київської Русі. У складі давньоруських князівств Буковина перебувала до середини XIV ст.

Про етнічний склад населення Буковини свідчать результати археологічних досліджень та писемні джерела. Переважаючими в цей час (XII–XIII ст.) на терені краю були давньослов'янські селища й городища³. Тільки з XIV ст. у знахідках представлені західнороманські елементи⁴.

Частина сучасних молдавських поселень на Буковині виникла в XIV–XV ст. Більшість з них заснована на місці слов'янських селищ, що припинили своє існування в часи монголо-татарських навал XIII ст. Молдавський літописець XVII ст. Мирон Костін писав, що в Чернівецькому, Хотинському та частково Ясському і Сучавському цинутах (повітах) у XIV–XVI ст. “проживали руські” (тобто українці)⁵. Незважаючи на те, що сильна волосько-молдавська хвиля колонізації в часи входження Буковини до складу Молдавського князівства (XIV–XVIII ст.) привела до значного зростання в краї кількості романського етнічного елементу, ще в середині XVII століття українське населення переважало не тільки в північній частині Буковини, але й у деяких її південних місцевостях, зокрема в Сучавському окрузі⁶.

У кінці XVIII – першій половині XIX ст. природний і механічний приріст населення Буковини зумовлювався тим її соціально-економічним розвитком і політичним становищем, що склалися внаслідок окупації краю Австрією. Переважаючим був

український етнічний елемент, тобто автохтонним населенням краю були українці. Вони представлені мешканцями Дністровсько-Сучавського межиріччя, українцями-горцями Буковинських Карпат, окремими ареалами і населеними пунктами в північній частині Буковини⁷. Згідно з переписом 1774 р., українці становили 69% від усього населення краю⁸.

Українське населення Буковини збільшувалося, природно, ще й за рахунок імміграції з Галичини, Поділля та інших сусідніх територій. Так, у 1766–1767 рр. спостерігався великий потік галицьких переселенців, які осіли, головним чином, у Прутсько-Дністровському межиріччі – села Вікно, Кадубівці, Товтри, Погорілівка, Лашківка, Кліводин, Шишківці, Вербівці, Кучурів Малий, Садгора, Мамаївці, Юрківці, Гаврилівка, Заставна та Прутсько-Сіретському межиріччі – села Молодія, Слобода, Буденець, Кам'яна⁹.

Більшість українців-переселенців, прибувши на Буковину, відразу ж поверталися до православ'я, яке поширилось на Буковині ще в часи входження краю до складу Київської Русі та Галицько-Волинського князівства, хоча елементи первісних вірувань ще досить довго жили в релігії буковинців¹⁰.

Предки сучасних українців на західноукраїнських теренах буквально до початку ХХ ст. називали себе етнонімом “русин”. З формуванням і розвитком українського національного руху в кінці ХІХ ст. та інтенсивних етноконсолідуючих процесів в Україні в першій половині ХХ ст. цей етнонім зник, залишившись лише в невеликій частині українців Закарпатської області України (менше одного відсотка населення цієї області).

Русинами називало себе до початку ХХ ст. українське населення Галичини і Буковини, яке у ХХ ст. повністю перейшло на сучасний етнонім – “українці”, і старого терміна “русини” у наш час не зафіксовано. З цього приводу буковинський політолог І. Буркут писав: “Коли відбувається консолідація нації, то на зміну старим етнонімам часто приходять новий...”

Впровадження нового аутоетноніма “українці” почалося на сході Австро-Угорщини лише в кінці ХІХ – на початку ХХ ст., але процес цей відбувався повільно і спочатку охоплював тільки освічені верстви населення – педагогів, юристів, чиновників, інженерів і лікарів, а також студентів, семінаристів, частину греко-католицьких і православних священників і особливо гімназистів та школярів взагалі¹¹.

Потрібно відзначити, що в етнічній історії українців протягом багатоговікового періоду відбувалися складні процеси, обумовлені як історичними, так і географічними факторами. Зокрема, Карпатські гори були природною перепорою нормального спілкування між українцями, які заселяли рівнинну частину, прикарпатські і гірські терени, в результаті чого виникали і закріплювались певні відмінні риси в традиційній культурі, мові і навіть у ментальності.

Значну роль у формуванні особливих рис культури і побуту західноукраїнського населення відігравали політичні фактори. Впродовж кількох століть до середини ХХ ст. західноукраїнське населення перебувало в складі різних держав (Австрії, Угорщини, Польщі, Румунії) і під асиміляційним впливом пануючих у цих країнах етносів поступово формувались відмінності в культурі, що було причиною прояву нібито окремої етнічної свідомості.

У той час, коли в основного масиву українців відбувалась консолідація і формування української нації, окремі групи українців затримувались у своєму національному розвитку. Відповідно спостерігалось і збереження старого етноніма в цих груп – «русин». На кінець ХХ ст. через запозичення елементів культури народів, що проживали поряд, позбавлення можливості вільного спілкування етнічна ситуація з різними

групами українців у Словаччині, Сербії, Угорщині, Румунії, Польщі стала настільки складною, що вони все більше віддалялись одна від одної, втрачали спільну мовну і культурну основу, залишаючись об'єднаними лише історичною пам'яттю та давнім етнонімом – «русини».

Розділеність державними кордонами утруднювала спілкування між населенням Центральної та Західної України. Переважну більшість населення у XIX ст. на українських теренах склали селяни, які зазвичай жили замкнутим життям у своїх населених пунктах і мало спілкувалися з мешканцями віддалених сіл і міст. Усе це привело до формування відмінностей у культурі і діалектизмів української мови.

Відповідно, на певній різниці і відмінностях у культурних чинниках прагнуть грати окремі політичні сили з чіткою або прихованою метою.

На думку українських дослідників (О. Мишанич, М. Тиводар, І. Буркут та ін.), політична “проблема русинізму”, штучно створена для майбутнього порушення територіальної цілісності України, послаблення внутрішньої єдності української нації, особливої гостроти набула в 90-х роках XX ст. та в першому десятилітті XXI ст., власне після набуття Україною незалежності.

Проблема політичного русинізму в зазначений вище час стала предметом дискусій політиків, громадських діячів, журналістів та науковців як в Україні, так і поза її межами – у Словаччині, Польщі, Канаді, Росії, Сербії, Молдові. Частина дискутантів ухопилась реанімувати ідеї “політичного русинства” галицьких, закарпатських та буковинських москвофілів другої половини XIX ст., за якими проголошувалось існування окремої русинської нації і пропонувалося створення власної держави («Русинська держава») на основі Закарпатської області України та прилеглих до неї територій Словаччини, Румунії, Угорщини, а також Польщі та Сербії. Ряд науковців стали на шлях об'єктивного висвітлення русинської проблеми¹².

Однак варто звернути увагу на ідеологічні тенденції російської етнологічної науки 90-х років XX – початку XXI ст., відповідно до яких русини трактуються як складова частина російського народу. Наприклад, у 1998 році в Москві Російською академією наук (Інститутом етнології та антропології) було видано енциклопедію “Народи та релігії світу”, де вказується, що, на думку дослідників, нащадки корінного населення Карпатської Русі, частково Київської Русі за самоназвою русини, тобто русичі, галицькі і буковинські русини, як мешканці основних історичних регіонів сучасної Західної України, які також проживають у Польщі, Словаччині, Сербії, Франції, США та інших країнах, незважаючи на довготривале існування у складі різних держав, відірвано від Росії, зберегли російську етнічну самосвідомість, російську мову і православну віру¹³.

Відчуваючи слабку аргументованість доказів “русинського народу” чи “русського багатонаціонального народу”, прибічники виділення русинів-українців в окремий народ або приєднання його до російського народу останнім часом заговорили про менталітет як визначальну рису етносу. Не знаючи традиційної народної культури русинів-українців, а тим більше народної культури національних і етнічних меншин, не бажаючи втрачати зусилля на її вивчення, почали говорити про якісь особливі риси ментальності населення регіонів Буковини, Галичини, Закарпаття. Лунають твердження: про національну й соціальну психологію буковинців і галичан; про те, що русини завжди були лояльними до влади, терпіли навіть дуже негуманні режими; русини не розвалили ще жодної держави; про центральноєвропейський культурно-психологічний менталітет та ін. Висуваючи тезу про “центральноєвропейський менталітет”, прибічники русинського народу вважають, що русини повинні розвинути інтерес до власної локальної держави.

В етнології слово “менталітет” трактується як спосіб мислення, склад розуму, духовний і внутрішній світ особистості. Відповідно, менталітет людини, професійних,

соціальних і політичних груп як прояв особливостей територіальних, державно-політичних і етнічних спільностей перебуває в постійному розвитку. Його зміни визначаються впливом соціально-економічних, політичних, культурних та ідеологічних чинників. Тому нині звично говоримо про менталітет приватних продавців, студентів, учителів, лікарів, партійних діячів, військово-ветеранської еліти, депутатського корпусу різного рівня і т. ін. Відомо, що перераховані та інші професійні групи характеризуються особливим способом і складом мислення, духовного й внутрішнього світу. Своєрідні риси менталітетів характерні також для селянства, робітництва й інтелігенції кожної конкретної держави та етнічних спільнот. Тому звично говоримо про менталітет українського, польського, американського чи австралійського фермера. Проте прибічники русинського народу займаються підтасовкою, коли державно-політичну чи громадянську ментальність прагнуть трактувати як етнічну.

Наука етнологія етнічний менталітет трактує як єдність, однотипність психологічних стереотипів етнічної поведінки. Відповідно, етнічний менталітет не охоплює всіх стереотипів поведінки, а лише їхню психологічну однотипність. Зважаючи на обмеженість названого поняття, етнологія віддає перевагу поняттю стереотипу етнічної поведінки. Виходячи з узагальнень українських етнологів та філософів, можна зробити висновок, що стереотипи етнічної поведінки – це змінний у часі комплекс стандартів поведінки членів етнічної системи, що регулює відносини між етносом та окремою людиною; людей як особистостей між собою; етносу з субетносами; субетносів між собою.

Засади етнічної поведінки нерозривно пов'язані з етнічними спільнотами, тобто з етносами-народами та їхніми етнотериторіальними складовими (етнографічними районами, субетносами, локальними етнографічними групами, етнічними консервантами і т. д.). Такі етнотериторіальні утворення зрідка мають локальну самосвідомість, а їхні члени характеризуються однотипністю психологічних та субетнічних стереотипів поведінки. Все це чудово ілюструє етнічна структура українців Галичини і Буковини та Закарпаття, де в горах Карпатах простягнулися субетнічні кордони гуцулів, бойків і лемків, а на рівнині, в передгір'ї і середньогір'ї проживають долиняни, покутяни, придністряни, що також складають окремі субетноси.

Наявність стереотипів субетнічної та локально-етнографічної поведінки не заперечує єдності етносу. Прикладом цього може бути український етнос. Досить аргументовано й об'єктивно оцінював стереотипи етнічної поведінки українців український етнолог М. Тиводар, який писав: "Для українців характерні безмежна довірливість і поступливість, терпеливість і ввічливість, співчутливість і гостинність, чесність і працьовитість. Чужоземні дослідники відзначали, що їхній фольклор просякнутий почуттям добра, пошани до сім'ї, рідних і близьких, поваги до чужого майна. Лагідні й м'які українці схильні прощати своїх недругів і ворогів, шукати щось добре, порядне й людське навіть у лиходіях, історична доля для українців склалася так, що окремі частини етносу-народу від 300 до 600 років відсутності власної держави були підпорядковані імперіям, в умовах обмеження й заборони розвитку власної культури, в умовах пропаганди другорядності та неповноцінності всього українського, в умовах винищення української інтелігенції. Ця антиукраїнська спрямованість політики імперій формувала певний склад мислення й внутрішнього світу (менталітету) тих соціальних груп населення, які служили чужоземним поневолювачам. Егоїзм, кар'єризм і зажерливість виробили в них брутальну зрадливість і підлабузництво. На догоду імперій ці відщепенці пропагували неповноцінність, другорядність, нікчемність і недоумкуватість власного народу, називали себе малоросами, русинами, угроросами, хохлами і т. д. Вони

вважали, що політична історія й культура власного народу – це ілюзія і не має жодного значення. Нинішня збільшовичена і зросійщена комуно-чиновна знать України, в тому числі Закарпаття, продовжує дотримуватися таких поглядів. Ментальність цього чиновництва така, що воно підтримує всякі антиукраїнські сили та ідеї розчленування державної єдності України шляхом її автономізації. Для виправдання й обґрунтування своєї політики вони залучили “мислителів”, які довільно трактуючи й перекручуючи теорію етносу, очевидно сподіваються на якусь винагороду”¹⁴.

У 70-х роках XIX ст. на Буковині серед місцевої інтелігенції переважали русофіли-москвофіли, які сповідували міфічну ідею про “єдиний руский народ от Карпат до Камчатки”. Остаточна перемога народовців сталася на початку 80-х років XIX ст. Один із сучасників Юрія Федьковича філолог і політичний діяч С. Смаль-Стоцький на відзначення 20-річчя творчості Буковинського соловія висловився так: “Заслуги Федьковича для Буковини величезні і через те, що він розвіяв у нас темряву вузькоглядності, що він перший показав, що нам нема що відділятися від рідних братів у Галичині, на Україні, бо ми один народ, одна наша мати, один наш язик. Своїми творами звеличав він Буковину на всю Русь, а як він її любить, доказом того єго слово”¹⁵.

Як бачимо, ідея єдності українського етносу у різних регіонах і соборності України була зрозуміла в той час культурним і політичним діячам краю. О. Добржанський, оцінюючи роль Юрія Федьковича у справі формування і розвитку української національної ідеї на Буковині, писав так: “Ю. Федькович ніколи не був на Наддніпрянщині, але вона йому ввижалася як якась казкова країна, яка зберігала українські традиції, яка просякнута історією та вільнолюбним духом”¹⁶.

У кінці XIX ст. С. Смаль-Стоцький у газеті “Буковина” писав, що в народі має бути щось спільне, що могло б об’єднати його до спільної праці. “Тим одним, – зазначав він, – є і може бути лиш ідея національна. Одна лиш ідея національна може в нас будити надію, що колись вплинемо наверх”¹⁷.

Для досягнення успіху, писав С. Смаль-Стоцький “треба змагати до того, щоб вибороти собі незалежність, щоб вийти з упосліженого становища і стати поплич з другими народами до загальної людської культурної праці... Для того то справа самостійности руского народу мусить належати до політичної програми Русинів і з тої точки програмою не можна ані на волос попустити, бо вона є істиною самої програми”¹⁸.

Досить складним було становище русинів-українців Буковини, Галичини і Закарпаття на початку XX ст., особливо з початком і розвитком Першої світової війни, у міжвоєнний період та в роки Другої світової війни.

Так, у час Великої війни терени Буковини і Галичини стали ареною воєнних дій австро-угорської та російської армій. Відповідно, десятки тисяч місцевих жителів були мобілізовані або добровільно поповнювали військові загоны росіян чи австрійців. Ставлення як місцевої австрійської влади, так і російських окупаційних властей у ході війни до русинів-буковинців було неоднозначним. Підозрюючи місцевих жителів у шпигунстві на користь тієї чи іншої сили суперників, русинів-українців арештовували і розміщували в концентраційних таборах (австрійських) або висилали в глибину Росії на заслання. Про це провів ґрунтовне дослідження буковинський політолог І. Буркут, який констатував, що за підтримки місцевих москвофілів царські чиновники вже під час першого зайняття Буковини в 1914 р. розгорнули наступ на все українське – школи, культурні заклади, публікації. Було заборонено українські видання, натомість запроваджували російську мову. Тобто з перших днів перебування росіян на Буковині проводилася суцільна русифікація. З цього приводу перший президент Буковини (листопад 1918 р.) О. Попович писав: “Зачалася славна господарка російських чиновників і

попів серед нашого народу, щоби зробити за “адін” час” з українців “адін народ” з москалями по мові й по вірі”¹⁹.

Не краще поводитися з місцевими жителями і австрійські військові власті. Під час повернення австрійських військ на Буковину розгорнулись репресії проти москвофілів, які співпрацювали з російськими окупаційними військами та часто-густо проти простих мешканців, які підозрювались у зраді та антиавстрійській діяльності. Як результат такого ставлення до місцевого населення десятки тисяч русинів-українців покинули Буковину і Галичину, де велись воєнні дії²⁰.

Багато буковинців емігрувало в цей час до Канади, де їх, а також попередньо прибулих на постійне проживання, з підозрою про шпигунську діяльність вважали агентами Австро-Угорщини і запроторювали до місцевих концентраційних таборів.

І. Буркут зазначає: “Події Першої світової війни виявилися певного роду катализатором, що прискорив процеси зміни етноніма “русини” на новий “українці” – в Галичині і Буковині... Ідеалізований образ Росії, який упродовж десятиліть штучно підтримувався у громадській свідомості галичан і буковинців місцевими москвофілами (у більшості своїй – священиками, було замінено набагато реальнішим сприйняттям, заснованим на власному життєвому досвіді місцевих мешканців”²¹.

Отже, можна зробити висновок, що в Галичині й на Буковині етнонім “русин”, який ще існував у кінці ХІХ – на початку ХХ ст., зникає. На його місце приходять етнонім “українці”. Цьому сприяла орієнтація населення на створення незалежної Української держави, швидке зростання української національної свідомості.

1. Магочи П. Карпато-русини у Америки / П. Магочи // Нова думка. – 1979. – № 23. – С. 69–73; Магочи П. Формування національної свідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / П. Магочи. – Ужгород, 1994. – 296 с.; Магочій П. Р. Народ нивыдкы: Ілюстрована історія карпаторусинів / П. Р. Магочій. – Ужгород : Вид-во В. Падяка, 2007. – 120 с.; Поп І. Енциклопедія Подкарпатської Русі / І. Поп. – Ужгород, 2001. – 12 с. Поп І. Русинська політична думка за 150 років / І. Поп // Русинський світ. – Т. 2. – Ужгород, 2001. – 162 с.; Поп І. Русинська політична думка за 150 років // Русинський світ. – Т. 2. – Ужгород, 2001. – С. 25–38; Сидор Д. Карпатська Русь – изначальная Русь! / Д. Сидор // Русин. – 2007. – № 13. – С. 101–107; Сидор Д. Притисянская (Подкарпатская) Русь – чудом уцелевший осколок Святой Пра Русі / Д. Сидор // Русин. – 2005. – № 2. – С. 124–129.
2. Тимошук Б. О. Слов’яни Північної Буковини V–IX ст. / Б. О. Тимошук. – К., 1976. – С. 47.
3. Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Г. Кожолянко. – Т. 1. – Чернівці, 1999. – С. 44.
4. Тимошук Б. О. Шипинська земля за археологічними даними / Б. О. Тимошук // Сучасне і минуле Північної Буковини. – К., 1973. – Т. 2. – С. 26.
5. Costin M. Letopisul Tarii Moldovei de la Aron V. Opere / M. Costin. – Bucuresti, 1959. – P. 233.
6. Державний архів Чернівецької області. – Ф. 1, оп. 1, спр. 23, арк. 2–18.
7. Martinowicz I. Historische Zeugnisse uber dieaaltesten Beherscher und Einwohner der Bukowina in der Moldau / I. Martinowicz. – Czernowitz, 1887. – S. 27.
8. Kaendl R. F. Die Ruthenen in der Bukowina / R. F. Kaendl, A. B. Monastyrski. – Bd. I–II. – Czernowitz, 1889–1890. – S. 89.
9. Zeiglauer E. Geschichtliche Bilder aus der Bukowina. XIII / E. Zeiglauer. – Czernowitz, 1901. – S. 37.
10. Кожолянко Г. Етнографія Буковини. Названа праця. – С. 49.
11. Буркут І. Историческая судьба галицкого и буковинского русинства. Финал / І. Буркут // Русин. – № 3 (17). – Кишинев, 2008. – С. 47–48.
12. Мишанич О. В. Карпаторусинство, його джерела й еволюція у ХХ ст. / О. В. Мишанич // Карпатська Україна. – 1992. – 19 листопада; Карпати нас не розлучать. – Ужгород : Срібна Земля, 1993; Турій О. Галицькі русини між москвофільством і українством (до питання про так зване “старорусинство”) / О. Турій // Третій Міжнародний конгрес українців (Харків,

- 26–29 серпня 1996 р.). Історія. Ч. 1. – Харків, 1996; Mušinka M. Rusíni – Ukrajinci – jedna národnos / М. Мушінка // Нове життя. – 1997. – С. 31–32.
13. Народы и религии мира. Энциклопедия. – М., 1998. – С. 44.
14. Тиводар М. Політичні та теоретичні аспекти етнічних процесів на Закарпатті ХХ ст. // Срібна Земля (Ужгород). – 1994. – 19 лютого. – С. 11.
15. Добржанський О. Формування ідеї соборності незалежної України на Буковині в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. / О. Добржанський // Історико-політичні проблеми сучасного світу: Збірник наукових статей. – Т. 21–22. – С. 163.
16. Там само.
17. Смаль-Стоцький С. Політика реальна / С. Смаль-Стоцький // Буковина. – 1996. – № 2. – С. 19.
18. Там само.
19. Діло. – Чернівці. – 1916. – 23 квітня.
20. Буркут І. Русинство: минуле і сучасність / І. Буркут. – Чернівці : Прут, 2009. – С. 32.
21. Там само. – С. 99.

Георгій Кожолянко
(г. Черновці, Україна)

Русины-руснаки-украинцы в Галичины, на Буковине в конце ХІХ – начале ХХ вв.

Русины-руснаки (по этнонимам ХІХ в.) Галичины и Буковины не имеют отличительных от украинцев определяющих черт духовной, материальной культуры и быта, которые бы побуждали к выделению их в отдельный этнос. Проблема политического русинизма в указанное выше время стала предметом дискуссий политиков, общественных деятелей, журналистов и ученых как в Украине, так и за ее пределами – в Словакии, Польше, Канаде, России, Сербии, Молдове.

Отдельные политики для выделения русинов как народа, вместо объективных фактов по происхождению, материальной и духовной культуре русинов, на первый план выдвигают организационные основы (существование различных русинских обществ). Украинская академическая наука использует различные источники (археологические, письменные, этнологические – полевые исследования) для объяснения явлений в жизни украинцев.

На Буковине этноним “русин”, который еще существовал в конце ХІХ – начале ХХ в. исчезает. На его место приходит этноним “украинцы”.

Ключевые слова: политики, русины, исследования, народ, факты, культура.

Georgyy Kojolianko
(Chernivtsi, Ukraine)

The Ruthenians-rusnaks-ukrainians in Galicia, Bukovyna in the late ХІХ – early ХХ century

The Ruthenians Rusnaks (by the ethnonyms of the nineteenth century) of Galicia and Bukovyna have not different distinguishing features spiritual, material culture and everyday life that would encourage them to release a separate ethnic group from the Ukrainians. The problem of political rutheniam in the aforementioned time became the subject of the discussion of politicians, public figures, journalists and scholars both in Ukraine and abroad – in Slovakia, Poland, Canada, Russia, Serbia, Moldova. Some politicians for allocation of Ruthenias as people rather than objective facts of origin, material and spiritual culture of Ruthenias make account of organizational principles (existence of different Ruthenias societies). Ukrainian academic science uses a variety of sources (archaeological, written, ethnological – field research) to explain phenomena in the life of the Ukrainians. The ethnonym the “Ruthenias” that still existed in the late ХІХ – early ХХ century disappears in Bukovyna. The ethnonym of the “Ukrainian” comes in its place.

Key words: politicians, Ruthenias, researches, people, facts, culture.

УДК 930 (100)“04/14”: 615.89
ББК 63.5 (4 Укр)

Олександр Кожолянко
(м. Чернівці, Україна)

СЕРЕДНЬОВІЧНІ ПИСЕМНІ ДЖЕРЕЛА УКРАЇНЦІВ ПРО НАРОДНІ МЕТОДИ ЛІКУВАННЯ

У статті досліджено найдавніші писемні матеріали про народні медичні знання та народні лікування в українців. Українці з давніх часів спостерігали за навколишньою природою – травами, корінням, квітами та іншим, вживали їх для лікування різноманітних хвороб. Використовували при цьому як раціональні методи, так і магичні способи лікування. Повідомлення про хвороби руських князів та їх лікування вміщені у “Повісті минулих літ”, “Ізборнику Святослава”, “Шестодневі”, “Фізіолозі” та інших писемних пам’ятках середньовічної епохи. У період виокремлення з Київської Русі і зміцнення московського князівства поширювалися рукописні книги про народні методи лікування: “Вертогради”, “Слова”, “Слов’яно-руський лексикон” та ін. Відомості про медичні народні знання українців у часи середньовіччя містяться також у мемуарах іноземних послів, місіонерів, мандрівників, які побували на українських землях.

Ключові слова: народна медицина, медичні знання, пам’ятки писемності, магія, лікування, чаклунство, природознавство.

Витоки традиційної народної медицини українців, як і інших народів, губляться у попередніх тисячоліттях. Багато набутків народної медицини забулося і втрачено у віках, проте чимало раціональних медичних знань і навиків закріплювалися усно або фіксувалися в “Травниках”, “Порадниках”, “Зілейниках”, передавалися від покоління до покоління й збереглися аж до наших днів.

Відомості про хвороби різних князів та їх лікування (або смерть унаслідок хвороби) вміщені в “Повісті минулих літ”¹. Наприклад, князь Всеслав Полоцький мав мозкову грижу, про що літописець повідомляє: “Матери бо родивши его, бысть ему язвено на главе его”². Характерний засіб лікування – накладання пожиттєвої пов’язки на голову малюка – Всеслава³. Київський князь Святослав Ярославович хворів злоякісним новоутворенням на шії. Він помер, не зважаючи на “резание”, тобто хірургічну операцію (1076)⁴. Літописи, порівняно з іншими літературними пам’ятками, набагато ширше вміщують назви хвороб та клінічних ознак: “трясновение” або “падучая немощь” (епілепсія), “кичание долу” (параліч), “иступление ума” (психоз), “сухотная” (чахотка) і т. п.⁵

Одна з найдавніших писемних пам’яток Київської Русі – “Ізборник Святослава”, поряд з матеріалами церковно-релігійного характеру, подає відомості цілого кодексу знань з медицини⁶. Перекладений у X ст. з грецької болгарською мовою в Болгарії, він був переписаний на Русі для київського князя Святослава, сина Ярослава Мудрого, і нині відомий під іменем “Ізборник Святослава” у двох варіантах – 1073 та 1076 рр.⁷ У ньому наведено назви розповсюджених у той час на Русі захворювань, зроблено спроби пояснити причини хвороб, погляди руських людей на патогенез деяких недуг, принципи терапії та профілактики, лікувальну дієтику; подано опис болиголову, блекоти, аконіту⁸. В “Ізборнику” всі хвороби вкладаються лише у 2 групи – душевні та соматичні: “Страсти же суть душевные, овы плтыныя”⁹. Уявлення про ракові захворювання було досить поширено в давньоруського народу. Для позначення раку в “Ізборнику” найчастіше використовується назва “каркын”, “каркинъ”.

В “Ізборнику” наведено багато прикладів “отрезания удьнаго”, тобто видалення ножем хворих частин людського тіла. В цьому джерелі говориться, що в їжі та напоях

потрібно завжди дотримуватися помірності. Також в “Ізборнику” вміщено одну з найраніших вказівок про необхідність ізоляції хворих. Отже, “Ізборник Святослава” – писемна пам’ятка, в якій ідея про попередження хвороб знайшла найбільш чітке та яскраве відображення.

За часів князювання в Києві Ярослава Мудрого (1019–1054 рр.) набула розвитку освіта, а також медицина. У містах серед представників різних професій були й особи, які займалися лікувальною справою. Окремі з них спеціалізувалися на лікуванні ран, переломів, пусканні крові; інші – на заговорюванні зубів, лікуванні очей тощо¹⁰. З літописів нам відомі імена лікарів – монахів Агапіта¹¹, Івана Смера¹², Антонія, Даміана Цілебника. Згадуються в джерелах Єфрем Переяславський, який відкрив у XII ст. в Переяславі “Лічебницю”, Григорій Премудрий, Іпат Цілебник¹³ та ін.

Невеликий трактат “Фізіолог” відомий руським читачам ще з XI століття, представляє собою збірник свідчень про тварин, птахів, іноді з невеликим переліченням “каменій” (мінералів)¹⁴. “Фізіолог” не втрачає значення джерела для ознайомлення з одним із найраніших етапів розвитку природознавства, до складу якого входила медицина. Природничі елементи “Фізіолога” дуже рано стали входити до складу давньоруських лікарських книг. Бджоли, “мравій”, риби, каміння, рослини в стародавніх лікувальниках розглядалися насамперед з точки зору придатності їх для лікування людських хвороб з частим посиланням на “Фізіолога”. В одному зі списків “Фізіолога” із зібрання П. П. В’яземського сказано, що коли тогочасні християнські правителі помітили захоплення людей “Фізіологом” як книгою лікарською (медичною) до такої міри, що “начаша презирати целбы просити у бога”, то списки “Фізіолога” стали знищувати, і “оттого сии книги и погибоша многими леты”¹⁵. Декотрі джерела вказують, що “Фізіолог” був складений певним мудрецем, який “знав життя і людську природу” і цілком заключав у собі свідчення “о целбах всяких страстей” (тобто страждань). Навіть візантійські письменники Кедрін, Георгій Амартол неодноразово у своїх творах відмічали, що грецькі ятрософісти, які займалися медичною наукою, за всіма довідками насамперед зверталися до “Фізіолога” як найбільш надійного та вірогідного джерела в галузі лікування¹⁶.

Зовсім інше значення для історії природознавства і медицини в Київській Русі отримав “Шестоднев” Іоанна Екзарха Болгарського за списком XIII ст.¹⁷, який представляв компіляцію найрізноманітніших свідчень.

Книга “Шестоднев” стала відомою на Русі з 1263 р.¹⁸ У руських людей “Шестоднев” користувався великою популярністю. Він фігурує в XVI ст. як дорогий військовий трофей, який привозили з Литви на Русь. Судячи з митних книг Русі, “Шестоднев” поряд з милом, рибою був предметом жвавої торгівлі на базарах і ярмарках¹⁹.

Зміст “медико-біологічного” розділу “Шестоднева” є дуже різноманітними. Тут зустрічається й опис “топлиц” – природних мінеральних джерел з вказівкою на їх лікувальні властивості. Широко, для того часу, описані багато рослин (аконіт, белена, опій), токсична дія яких має лікувальний вплив²⁰. Але основна джерелознавча роль “Шестоднева” полягає в тому, що через нього від часів античного світу проникли на Русь анатомо-фізіологічні свідчення про людину²¹. Опису насамперед піддавалась голова, тому що вона “седалище ума”, а “ум – князь царем єсть”, в той час, як решта тіла всього-на-всього лише “воин єсть”. Частини мозку в “Шестодневе” названі долями, або “удолие”. До однієї з “удолий” відноситься мозжечок (“приглавица”). Автор висловлює думку, що мозок є місцем перебування розуму: “в нем же уму месту менят сушу етери” (тобто “на думку деяких у ньому вміщується розум”). У цій праці також описано око, ніс, вухо, язик, стравохід, гортань, щелепи і зуби. Але найбільша увага приділяється

серцю. За “Шестодневом”, серце займає середину грудної клітини (“торак”), “прекляється паче на левую страну”.

У XI–XIII ст. важливими джерелами, з яких автори давньоруських творів брали медичні свідчення, були медичні записи типу травників та порадників (врачебников)²², які здавна існували на Русі та склалися слов’янською мовою авторами з середовища інших слов’янських народів або самими руськими людьми²³.

Були на Русі й жінки-лікарі. Так, селянська дівчина, дочка бортника Февронія, яка отримала медичні знання від своїх батьків – народних лікарів, успішно застосовувала їх на практиці. Дочка чернігівського князя Єфросинія була “зело сведуща в Асклепевых писаниях” – так називали тоді медичні книги²⁴. Внучка Володимира Мономаха – Євпраксія (1108–1172 рр.) склала навіть лікарський порадник, що мав назву “Мазі” (“Аллима”). У цьому трактаті вона широко описала багато захворювань та методи їх лікування. Онука Володимира Мономаха була високоосвіченою жінкою свого часу. Завдяки своїм лікарським здібностям вона отримала прізвисько “Добродійки”. Трактат складається з чотирьох частин і 29 глав (розділів). У ньому розповідається про користь повітря, фізичних рухів, раціонального харчування, а також даються гігієнічні поради²⁵. Наукова праця Євпраксії – єдиний давньоруський медичний довідник, що дійшов до нашого часу.

Пам’ятка писемності, відома в давнину під назвою “Бджола”, бере свій початок від греко-візантійської антології. Перекладена на Русі у XII–XIII ст. і стала надбанням давньоруської літератури. Серед сотні розділів “Бджоли” тридцять присвячені дієтичним порадам і шкоді п’янства та сорок три розділи – лікарям і хворобам²⁶. За характером тих ідей, які стосуються медицини, “Бджола” багато в чому нагадує “Ізборник Святослава”. З великою шаною ідеться в “Бджолі” про народних лікарів. Особливої уваги історика заслуговують афоризми “Бджоли” на санітарно-гігієнічні теми²⁷.

Період виокремлення з Київської Русі і зміцнення московської держави (XVI–XVII ст.) характеризується появою декількох видів медичної літератури, найбільш виразними з яких були збірники, відомі під назвою “Вертогради” та “Сказание о пропущении вод”, які являють собою твори “хіміко-фармацевтичного характеру”²⁸.

“Вертогради” – це свого роду медична енциклопедія. Поряд з ботанічними описами різних рослин, мінералів і тварин, наведено також велику кількість рецептів для лікування всіх тоді відомих хвороб, причому в рецептах вказано рослини, мінерали та тваринні продукти саме як засоби терапії. Назву свою “вертоград”, що означає “сади”, “квітник”, “город”, отримав від основного свого змісту – лікувальної ботаніки²⁹. Книга оздоблена багатьма малюнками трав, мінералів, тварин, риб, птахів, моллюсків³⁰, а також сценками лікування хворих. У “Вертоградах” вміщено дані про бактерицидну дію меду (вважали його панацеєю від усіх хвороб)³¹; про лікувальні властивості шипшини. Лікувальна флора “Вертоградів” нараховує більше тисячі ботанічних видів. Відоме було лікувальне кровопускання³².

На відміну від “Вертоградів”, зовсім інший характер мала та категорія давньоруської медичної літератури, яка в XVI–XVII ст. була відома у вигляді рукописів під назвою “Сказание о пропущении вод”³³. Ці книги були розраховані на освічених “пропущеників” – лаборантів, аптекарів³⁴. Саме лікування за цими рукописами зводилося головним чином лише до використання “пропущеної” води, яку отримували шляхом звичайного кип’ятіння її з травами та подальшого перегону з охолодженням водяної пари. Ця складна процедура вимагала багато часу відповідних умов, якими не кожен

“лечець” міг вільно володіти³⁵. Саме тому, ця книга не знайшла такого сприятливого ґрунту для широкого розповсюдження, як “Вертогради”.

Видатні писемні пам’ятки XVI–XVII ст. – “Слова” Лаврентія Зизанія та “Слов’яно-руський лексикон” Памви Беринди – також дають певні відомості про рослини, іноді згадуючи про їхнє використання як лікарських³⁶.

Інформація про медичні народні знання українців періоду середньовіччя зафіксована і в мемуарах іноземних послів, місіонерів, мандрівників, які побували тоді на українських землях³⁷.

Таким чином, до середньовічної епохи належить низка українських та іноземних писемних пам’яток, де наявні матеріали про народні медичні знання та народні методи лікування українців.

1. Повесть временных лет. – Ч. I. подгот. текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. – М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1950.
2. Літопис руський / За Іпатським списком пер. Л. Махновець. – К. : Дніпро, 1989. – С. 94.
3. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. / И. А. Богоявленский. – М., 1960. – С. 113.
4. Літопис руський / За Іпатським списком пер. Л. Махновець. – С. 121.
5. Повесть временных лет по Лаврентиевскому списку // Изд. императорской Археографической комиссии. – СПб.: Типогр. М. А. Александрова, 1910. – С. 165.
6. Изборник Святослава 1073 года. – М. : Книга, 1983.
7. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. – М–Л., 1947. – С. 82.
8. Товстуха Є. С. Українська народна медицина / Є. С. Товстуха. – К. : Рось, 1994. – С. 35.
9. Бондарь С. В. Философско-мировозренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 годов / С. В. Бондарь. – К., 1990. – С. 65.
10. Богородина Е. О. Страничка о врачебном деле в Древней Руси и первых докторах медицины / Е. О. Богородина // Природа. – 1950. – № 3. – С. 76.
11. Мідлик М. Витоки української медицини / М. Мідлик, Т. Стельмах, Ю. Наконечний // За вільну Україну. – 1995. – 8 березня. – Ч. 42. – С. 3.
12. Можаровська Т. Лікував і князів і бідарів / Т. Можаровська // Наука і суспільство. – 1987. – № 3. – С. 74.
13. Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика / З. Болтарович. – К. : Абрис, 1994. – С. 9.
14. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 18.
15. Вяземский П. П. О литературе истории “Физиолога” / П. П. Вяземский // Памятники древней письменности. – 1978. – Вып. 1. – С. 122.
16. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 19.
17. Збірник математичного-природописно-лікарської секції наукового товариства ім. Шевченка / під ред. І. Верхратського, В. Левицького, С. Рудницького. – Львів, 1907. – С. 5.
18. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 22.
19. Ключевский В. О. Сказание иностранцев о Московском государстве / В. О. Ключевский. – Петербург, 1918. – С. 193.
20. Там само. – С. 193.
21. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 20.
22. Лікарський збірник / під ред. д-ра Євгена Озаркевича. – Т. II, Вип. I. – Львів : Вид-во НТШ, 1899. – С. 49.
23. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 24.
24. Можаровська Т. Лікував і князів і бідарів. Згадана праця. – С. 73.
25. Товстуха Є. Криниця здоров’я / Є. Товстуха // Київ. – 1999. – № 3–4. – С. 144.
26. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 149.
27. Там само. – С. 156.

28. Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР / под ред. С. П. Толстова. Н. Н. Чебоксарова. К. В. Чистова. – М. : Наука, 1968. – С. 201.
29. Змеев Л. Ф. Русские лечебники. Исследование в области нашей древней лечебной письменности / Л. Ф. Змеев // Памятники древней письменности. Т. СХІІ. – СПб., 1895.
30. Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. – С. 40.
31. Змеев Л.Ф. Русские лечебники. Названа праця. – С. 43.
32. Носаль І. М. Від рослини до людини. Розповіді про лікувальні та лікарські рослини України / І. М. Носаль. – К. : Веселка, 1992. – С. 8.
33. Змеев Л.Ф. Русские лечебники. Названа праця. – С. 101.
34. Ковалёв Н. И. Из истории технологии пищи и гигиены питания (XVI–XVII вв.) / Н. И. Ковалёв // Вопросы питания. – Т. 19. – 1960. – № 4. – С. 75.
35. Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники / В. М. Флоринский. – Казань, 1880. – С. 73.
36. Товстуха Є. Криниця здоров'я. Названа праця. – С. 65.
37. Ключевский В. О. Сказание иностранцев о Московском государстве. Названа праця. – С. 281–302.

Александр Кожолянко
(г. Черновцы, Украина)

Средневековые письменные источники украинцев о народных методах лечения

В статье исследовано древние письменные материалы о народных медицинских знаниях и методах лечения украинцев. Украинцы с давних времен наблюдали за окружающей природой – травами, корнями, цветами и другими, употребляли их для лечения различных болезней. Использовали при этом как рациональные методы, так и магические способы лечения. Сообщения о болезнях русских князей и их лечении помещены в “Повести временных лет”, “Изборнике Святослава”, “Шестодневе”, “Физиологе” и других письменных памятниках средневековой эпохи. В период выделения из Киевской Руси и укрепления Московского княжества распространялись рукописные книги о народных методах лечения: “Вертограды”, “Сказание о пропущении вод”, “Слова”, “Славяно-русский лексикон” и др. Сведения о медицинских народных знаниях украинцев периода средневековья содержатся также в мемуарах иностранных послов, миссионеров, путешественников, которые побывали на украинских землях.

Ключевые слова: народная медицина, медицинские знания, памятники письменности, магия, лечение, колдовство, естествоведение.

Alexandr Kojolianko
(Chernivtsi, Ukraine)

Medieval writer sorcery of the Ukrainians about folk methods of treatment

This article explores the earliest written materials about people's medical knowledge and methods of treatment in Ukrainians. The Ukrainians from the old – times observed the surrounding nature – herbs, roots, flowers and so on., and used them to treat a variety of diseases. Rational and magical methods was used in this case. Notification of illness of the Russian princes and their treatment contained in the “Tale of Bygone Years”, “History collection of Svyatoslav”, “Shestodnev”, “Fiziologi” and other written sources of the medieval epoch.

During the separation from Kievan Rus and strengthening of Muscovy distributed written books about folk treatment: “Vertogrady”, “Legend of skipping water”, “Words”, “Slavic-Rus lexicon” and others.

Information on medical knowledge of the Ukrainians during the Middle Ages found also in the memoirs of foreign ambassadors, missionaries, travelers who visited the Ukrainian lands.

Key words: folk medicine, medical knowledge, monuments written, magic, treatment, sorcery, natural science.

УДК 908.398
ББК 63.5 (4 Укр)

Михайло Паньків
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ТОПОНІМИ ПРО ОЛЕКСУ ДОВБУША НА ПРИКАРПАТТІ

У гуцульському краї нема, мабуть, села, гори, скали, джерела, лісу, які б не були згадкою про Олексу Довбуша, пам'ятником на його честь. Менше таких об'єктів на Бойківщині, де він побував кілька разів. Є такі топоніми на Покутті. Всі вони бережуть пам'ять про опришківського ватага і про них ця стаття. Крім того, автор подає своє бачення щодо вбивства Довбуша.

Ключові слова: мікротопоніми, перекази, легенди, печери, скелі, крісла-сидці, джерела Довбуша.

*Послухайте, люди добрі, що хочу сказати,
А я хочу про Довбуша співанку співати.*

З народної пісні

У кожного народу є свої улюблені національні герої. Вони захищають слабких, борються проти несправедливості, наділені надлюдською силою, виступають експропріаторами зажерливих багатіїв і відібране від них майно та цінності роздають бідним, а гинуть найчастіше через довірливість до зрадливих жінок, розкривши їм таємницю своєї сили та смерті. В українців такими міфологічними героями є козацькі і гайдамацькі ватажки, Устим Кармелюк і, звичайно, Олекса Довбуш.

Про останнього складено мабуть, найбільше легенд. Він наділений багатирською силою, його не просто позбавити життя. Цю силу йому подарував пророк Ілля як нагороду за вбивство нечистої сили (арідника) з умовою, що Олекса буде захищати слабких, не проливатиме марно крові унікатиме любовних історій. Проте романтичні, вільнолюбні карпатські горяни не могли не внести у свої легенди про Довбуша любовну інтригу, яка, мовляв, привела його до загибелі. Як і міфічний Самсон, Олекса гине від зрадливої жінки, якій розповів про свою тайну смерті. Гуцули склали про нього багато переказів, легенд, пісень, часто використовували архаїчні язичницькі сакральні міфи про стародавніх напівбожественних героїв, приписавши їхні надприродні особливості Довбушеві. Тому в довбушівських сюжетах чимало містицизму, фантастики, відсутності реальності, які інколи заслонюють справжні історичні події та факти. В українському фольклорі Олекса Довбуш займає одне з найбільших місць. Не обділений великий опришок і топонімією.

Ім'я народного героя Олекси Довбуша нами зафіксовано в Івано-Франківській області в 106 мікротопонімах. Найбільше їх у гірських районах Верховинському – 33, Косівському – 32, менше в Надвірнянському – 17, тобто там, де найактивніше діяли опришки Олекси Довбуша. Мікротопоніми ці охоплюють й інші райони – Богородчанський, Коломийський, Рожнятівський, Долинський, населені пункти, які входять до міста Яремча та навіть кілька їх є у низинних Снятинському і Городенківському районах. Таким чином, мікротопоніми пов'язані з іменем Олекси Довбуша, зафіксовано в дев'яти з тринадцяти районах та на території міста Яремча, що ще раз свідчить про популярність народного героя.

Найбільше мікротопонімів мають назву “Камінь Довбуша” – 28, тобто понад четвертину від усіх. До цього додаємо два “Камені дванадцяти опришків” у селах Космачі та Нижньому Березові. З цих 30 мікротопонімів 11 відносяться до культових каменів та 5 до скельних святилищ: “Це один або група каменів (валунів), скельних

останців, з якими пов'язана давня обрядово-культува традиція і які відзначаються наявністю вирізьблених на них різноманітних за змістом образів, знаків і символів, тобто ті, які є предметом поклоніння і містять стародавні написи, знаки, символи, стопи, рисунки, барельєфи, скульптури та ін.”¹.

Три таких об'єкти знаходяться у селах Космачі, де загинув Олекса Довбуш. Один із них розташований за 700 м від присілка Сиглін, або за три кілометри на схід від села Космач. Верхня частина Каменя завдовжки 4,5 м і завширшки 2,5 м має тераморфний вигляд. За легендою, тут збирались опришки перед тим, як іти на панів. У весняно-літній період на великі релігійні свята тут збирається молодь. Деякі старі гуцули в наші дні використовують воду з чашоподібних заглибин, які є на Камені, як лікувальний засіб².

На південь від села Прокурава Косівського району розташований Камінь Довбуша, заввишки 6 м. У підніжжі його, на похилій поверхні, є три стопи неподалік одна від одної. Середня з них має чіткі контури людської стопи, до того ж видно сліди прошліфування. Її довжина 35 см, ширина – 11 см. У місцевій легендарній традиції стопи пов'язують з Богородицею, Олексою Довбушем, велетами. Ці камені-слідовики ще не були предметом спеціального наукового вивчення. Біля стоп є два хрести. У різних частинах Каменя виявлено викуті петрогліфи у вигляді округлого антропоморфного зображення, сокири та інші знаки. Комплекс цих наскельних пам'яток вказує на їхній культовий характер, що використовувались протягом тривалого часу, від епохи міді – бронзи до початку християнства³.

На Камені Довбуша, розміщеному за один кілометр від села Устеріки Верховинського району, на лицьовій стороні його поверхні викуті рівнораменний хрест з трикутниками на кінцях рамен. Подібні хрести поширювалися з Візантії і були відомі на Прикарпатті в XI–XIII ст. Довжина хреста 19 см, ширина – 15 см, глибина рельєфу – 5 мм. Ліворуч вирізьблено ще два невеликі хрести. У нижній правій частині Каменя також висічено один хрест⁴.

Вирізьблено хрест на Камені Довбуша в селі Пасічна Надвірнянського району (біля присілка Верхні Козарки, в урочищі Погар)⁵. У селі Білі Ослави того ж Надвірнянського району (урочище Борсук) на Камені Довбуша видовбані петрогліфи⁶.

Камінь Довбуша, або його ще називають Голова Довбуша, що біля села Снідавка Косівського району, є скельним святилищем. Неподалік розміщена статуя вагітної жінки – Великої Богині. Це південний схил гори Терношори. І в наші дні на Зелені свята сюди збираються на ритуальні ігри віруючі⁷. Важливою частиною широкого комплексу синкретичного релігійного світогляду був культ предків, що особливо відображено на Писаному Камені.

Писаний Камінь знаходиться між селом Буковець і Верхній Ясенів. За легендою цей величезний Камінь відколов Олекса Довбуш від гори Піп Іван, приніс на плечах сюди і привалив ним свої скарби, обтесавши його, а знизу видовбав зимарку-печеру, де ночував з опришками. Щоб позначити місце зберігання скарбу, він витесав на камені свою долоню і зробив напис. Інша легенда розповідає, що Писаний Камінь писали опришки бартками (чи це не черти і ризи?)⁸.

Степан Пушик зазначає, що, згідно з народним переказом Писаний Камінь походить від легендарних Велетів, які його сюди принесли. Вони були дохристиянськими богами і напівбогами. Їх уособлює в теперішніх легендах Олекса Довбуш⁹. Можна погодитися зі С. Пушиком, що багато цих дохристиянських сакральних каменів залишилися до сьогодні священними в народній пам'яті, а так як язичницькі вірування давно забуті, то символіку каменів перенесли на свого улюбленого ватажка Олексу

Довбуша. Самі зооморфні образи на Писаному Камені та на камені Довбуша в Завоєлах передають уявлення про вертикальну дворівневу будову світу – небо і земля. У цьому контексті різноманітні петрогліфічні комплекси скельних святилищ виступають важливим засобом зображувальної міфології, унікальним первинним джерелом для вивчення релігійних уявлень стародавніх авторів¹⁰.

Інші Камені Довбуша, які відрізнялись від решти своїм особливим виглядом чи розміщенням або мали відмінні риси, місцеве населення так само пов'язувало з іменем славного ватажка опришків, придумуючи для цього відповідні легенди, навіть, якщо вони появились пізніше середини XVIII ст. Так, наприклад, Камінь Довбуша в Яремчі, що знаходиться перед залізничним тунелем, є продуктом будівельних робіт при проведенні цього тунелю в другій половині XIX ст. З часом, коли місцеве населення забуло причину його появи, то пов'язало Камінь з іменем О. Довбуша. Поступово цей об'єкт почав обростати легендами, що його сюди закинув Довбуш, володіючи такою надприродною силою. Цим самим і підкреслювався факт перебування опришківського ватажка в Яремчі, що значимо для цього туристичного міста. Такі аналогії можемо прослідкувати і в деяких інших населених пунктах, (доводять перебування О. Довбуша в них). На Гуцульщині віра в його надприродні здібності була такою сильною, що фантастичне сприймалось як дійсне. У 1912 р. Гнат Хоткевич приїхав зі своїм Гуцульським театром до Москви і заявив, що члени цієї трупи є перші гуцули в цьому місті. Тоді аматори цілком серйозно заявили йому, що тут уже був Довбуш. Аналогічне переконання в гуцулів було щодо Парижа та інших міст.

Наступним розповсюдженням мікротопонімом у Косівському, Верховинському, Надвірнянському районах були стільці, стопи (або слідці) Довбуша. Нами зафіксовано 8: у Надвірнянському – 2, Косівському – 3 та Верховинському – 3.

У Надвірнянському районі біля села Зеленого в урочищі Угорські Скелі є гігантський камінь, подібний до трону, який місцеве населення називало Панським Кріслом. Його висота 5 м, ширина 15 м. Це ритуальне скельне святилище, пов'язане з літнім та зимовим сонцестояннями. Крім Панського Крісла, гуцули асоціюють його також з іменем Довбуша¹¹.

У селі Пасічній, присілку Верхні Козарки, Крісло Довбуша знаходиться праворуч від Каменя Довбуша. Крісло викуте в скелі як трон. Комплекс образів, знаків і символів вказує на сакральний характер сусіднього Каменя Довбуша ще з дохристиянських часів¹².

У Косівському районі є три Крісла Довбуша. В с. Город висота Крісла 1,8 м, ширина – 3 м. Його ще називають Панським Кріслом. Багато священних тронів з антропоморфними фігурами богинь виявлено в житлах трипільців у IV–III ст. до н. е. Трон Великої Богині є складовою скельного святилища на горі Афон у Греції¹³. Крісло в с. Прокурава має висоту 0,9 м і ширину – 2 м¹⁴. В с. Шепіт аналогічне Крісло шириною 0,7 м і завглибшки 0,6 м. До Крісла зроблено одну сходинку. Поруч надрапано кілька різнораменних хрестів¹⁵.

У Верховинському районі виявлено три такі Крісла. На полонині Козій біля Ясенова вирубане в скелі крісло, на якому, як вважають місцеві люди, сидів Довбуш і грав на флорі свої улюблені мотиви¹⁶. Також після випробувань на Кедрувату (правий берег полонини Кізьової) юнаки присягали Довбушеві на його велетенському топорі й на рушниці, вступаючи до його загону: “Я присягаю на громовому топорі вам, дедуку – ватажку, і вірно вам товаришувати, брати-легіні. Ніколи нікому не видам, хоч би мене у панській катівні мучили, четвертували. Якщо би я не дотримав присяги, то

хай мене не мине на землі і під землею цей топір громовий і ця зброя геройська. Най так буде. Амінь”¹⁷.

Документи свідчать про те, що тіло Довбуша розрубали на 12 кусків і розвішали у 12 населених пунктах. У гуцульських же піснях і переказах Довбуш похований на Кедруватій полонині серед скель і скарбів, неподалік Крісла Довбуша. “Нехай собі пани брешуть, поки це їм виходить, на здоров’я, нехай підгавкують підпанки, нехай канцеляристи списують папір. І так їм ніхто не повірить. 50 хлопців узяли Довбуша на топори, плачучи над ним, затуливши рани, занесли його на Кедрувату. Адже він сам їм так наказав перед смертю”¹⁸.

Недалеко села Бистрень на краю скелі теж знаходиться Крісло – Трон Довбуша. У верхній частині його ширина 1,1 м і довжина 0,95 м, нижня частина Крісла має чашо-подібну форму розміром 0,5×0,6 м¹⁹. У народі його ще називають Довбушів сідець. Нагадує він своєю формою престольне сидіння: “Тот сідець, то вирубаний камінь на чоловіка. То гет вирубано на голову, плечя, руки, ноги и на люльку так, шо ек сяде чоловік, то на кожду честь тіла є вирубане місце”²⁰. За народними переказами, тут сидів колись Довбуш з дванадцятьма побратимами. Тут він убив біса і йому з’явився Дід, який подарува опришкові за цей подвиг велику силу. На думку С. Пушика, у дохристиянські часи в Зелену неділю, коли на Чорну гору приходили богомольці, на цьому кам’яному сидці-кріслі сидів язичницький бог²¹.

Як свідчать народні перекази, до Довбуша зверталися селяни з проханням оборонити від несправедливих вчинків родичів, сусідів, панів та інших. Такі суди він ніби здійснював, сидячи на цих кріслах-тронах. При розгляді таких скарг Довбуш опирався на народне звичаєве право. Інформацію про прохання до О. Довбуша захистити від несправедливості ми знаходимо в книзі В. Грабовецького²². Інколи такі скарги не завжди були правдиві. Про це зазначав С. Вінценз – що дехто розгніваний на сусіда через якусь справу (межу чи теля), біг шукати негайної справедливості аж на Чорну гору, до Довбуша. Багато було таких хитрих господарів, які знаючи готовність Довбуша, його запальність та бажаючи комусь відомстити, використовували плітки і вигадки, щоб викликати його гнів. А Довбуш, бажаючи сповнити ці надії прохачів, підбурений принесеною намовою, встрявав у складну сільську плутанину, чинив розправу. І так, Довбуш, син бідаків, вихований полонинами, сільськими звичаями, ставав і суддею, і захисником, і виконавцем вироків²³. Дбаючи про свій авторитет, він ревно дотримувався виконання власних присудів. Так, під час нападу на дідичів чи орендарів Довбуш, крім грабежу знищував усі боргові зобов’язання селян. Наприклад, було у випадку з орендарем Лошаком в с. Тека (1739 р.), у Богорочанському замку (25 серпня 1744 р.)²⁴.

Такі суди та вимоги виконання їх вироків Довбушем, на нашу думку, стали причиною його смерті. Перед тим, як довести це, розглянемо народну версію – зраду любаски, яку оспівано в піснях; про це розповідають легенди, інші жанри фольклору. Загалом ця версія зводиться до того, що Олекса закохався у дружину Степана Дзвінчука – Дзвінку. Хитра і зрадлива красуня користувалася цим, отримуючи подарунки від ватажка опришків. Голублячи його, Дзвінці вдалося вивідати тайну його смерті. Довбуша можна було вбити 12 зернами пшениці, над якими 12 священиків відмолили 12 Літургій. Отже, тут фігурує священне число 12. Менш розповсюджена версія, аналогічна біблійній оповіді про Самсона – про висмикнуті з його голови три срібні волосини, які робили його безсмертним. Про це Дзвінка розповіла своєму чоловікові Степану, який і вирішив звести з цього світу опришка через ревності. Ця версія легко прижилася серед горян. По-перше, вона подібна до оповіді про Самсона та про його силу, заховану в довгому волоссі, що була досить популярною по всьому

християнському світу і породила в багатьох народів аналогічні легенди про зрадливих жінок. Не обійшла вона і гуцулів. Проте переважала версія про 12 зернин пшениці, які, згідно з народними віруваннями мали чудодійну силу як оберіг. Недаремно поряд із речами, знайденими у важко пораненого опришка, були дев'ять зернин пшениці у вузлику, про що писав у листі овруцький стольник Йосип Колендовський до варшавського каштеляна Павла Беное 27 серпня (7 вересня) 1745 р.²⁵.

Отже, ідеться про любовну історію. Причому інститут любаства був досить поширений у Карпатських горах. Про це писали Ф. Кайндель²⁶, С. Вінценз²⁷, М. Коцюбинський. Зокрема, у польових записах М. Коцюбинського є декілька фактів про це:

– Гуцул взяв любаску додому, і вона жила в одному домі з жінкою. Гуцул лягає спати разом з любаскою, а жінка окремо. Бувало, що гуцул каже жінці стелити постіль йому і любасці²⁸.

– Жінка жила з любасом, а чоловік, який записав на жінку свій маєток, потім ходив до них на роботу як наймит²⁹.

– 56-літня жінка шукала собі молодого чоловіка, ще й парубка, і врешті знайшла великого, здорового парубка, бідного, якому записала весь свій маєток. А він мав з десять любасок і побивав її. Вона знала про се і мирилась, аби і до неї щось дісталось від нього³⁰.

Випадки любаства, хоч менше, але збереглися і зараз. Так, Параскевія-Люба Стринадук у своїй художньо-автобіографічній книзі згадує, що її тато теж мав любаску. Виправдовуючи його, вона писала: “Саме тоді, але на зворотньому шляху додому він ближче зазнає її, свою любаску, стосунок з якою триватиме не один день. Вона, даруватиме йому те, про що забула йому мама. Вона бачитиме у ньому похитливого і жаданого любаса, а не просто батька дітей, годувальника сім’ї. Все, що притуплювалося у буденності і повсякденних клопотах, знайде він поза родиною. Знову себе відчує живим і молодим, повним сил... Любаски були в нього і не переводилися. Мама – вірна дружина. Не схожа на інших гуцулок, які мають кілька любасів під боком, дітей від різних, неоднакових чоловіків”³¹.

Вчителька О. Я. у 1966 році виходила заміж у с. Вишкові Долинського району (Бойківщина) і головну весільну роль як господар, виконував у її нареченого мамин любас, а не його тато³².

Інститут любаства був пережитком групового шлюбу, який залишався реліктом у деяких моногамних сім’ях. Він зберігся у багатьох народів, які перебувають на різних стадіях соціального розвитку: окремих племен австралійських аборигенів³³, американських індіанців³⁴, у минулому, в другій половині ХХ ст. у ненців і чукчів (одна з форм обслуговування гостя, як засіб проти кровозмішання)³⁵, бурят-монголів (з тієї ж причини)³⁶, “Місячні ночі” в народів м’яо-яо (КНР)³⁷, весняні свята на півдні Німеччин³⁸ та ін. У німців і м’яо-яо вони відобрають стародавні ритуали – наприклад, вибір жінками чоловіків (індіанська овачіра в ірокезів); іноді закінчуються дуелями (австралійські аборигени) тощо.

У Карпатах, ті чоловіки, які ревнували любасів до своїх дружин, викликали їх на смертельний двобій (наприклад, у повісті “Тіні забутих предків” Іван викликав на такий поєдинок мольфара)³⁹. Отже, Степан Дзвінчук, якщо б ревнував свою дружину до Довбуша, повинен був викликати його на такий двобій, а не стріляти підступно з горища. Перед тим його застерігав батько, що Довбуш збирається вбити Степана⁴⁰.

Наступний факт, що заперечує причину смерті Довбуша через його любовний зв’язок зі Степановою жінкою, – те, що не міг Олекса іти на побачення до коханої разом із Василем Баюраком та сестрінченим (сином сестри) Павлом Орфенюком. Зреш-

тою чого б він вломлювався до хати, знаючи, що, крім його коханої, є ще і її свекруха. Єдиний Ф. Карпінський значно пізніше у своїх спогадах писав про вбивство Довбуша: “Хлоп гірський, якого Довбуш любив жінку, змовився з жоною задля користі” і застрелив його⁴¹. Написав це Ф. Карпінський майже через два десятиліття після вбивства Довбуша, коли краєм уже ширилися легенди і пісні про Довбуша та про його смерть, про зрадливу Дзвінку. Мабуть, поетові-романтику заімпонувала така народна версія. Отже, версія про зраду любаски Дзвінки була широко відтворена у фольклорі, але не відповідає дійсності. Була інша причина. Яка?

Версія друга. Ми вже звертали увагу на свідчення народних переказів про те, що Олекса Довбуш чинив суд, сидячи на крісла-тронах. Чи сидів він на цих тронах, чи ні – про це не відомо достеменно. Але що він дійсно такі суди вчиняв, опираючись на звичаєве право, – то правда, яку підтверджують, крім народних переказів, ще й документи. Чи стосувався такий присуд Степана Дзвінчука? Прослідкуємо за діями Довбуша протягом останніх місяців 1745 року, тобто напередодні фатальної ночі.

Останні зими Олекса перебував біля Чорногори, у безпечному кутку Джерджа, що поряд із потоком, де серед невеликої полонини збудував собі хату і проживав зимами разом з дружиною і найближчими соратниками. Тут не могли його викрити угорські чи польські переслідувачі⁴². Навесні перед Великоднем він перейшов на польський бік і в с. Криворівні зустрівся з побратимами. У хаті Василя Процака і Тимка Харука намітили, чим будуть займатися цього літа⁴³. Мабуть, тоді він зустрівся з колишньою тещею Дзвінчука. Дійсно, Дзвінчук 27 серпня 1745 р. свідчив про обставини вбивства Олекси Довбуша. Зокрема він заявив “що мав жінку з Криворівні, дочку Мечовника, який сидить тепер у в’язниці в Станіславі, тоді та жінка Мечовника дочка, померла і не залишила жодного потомства, після неї взяв собі другу жінку, а теща – Мечовничка – прийшла і упоминула про придане – за одну корову* Вона затявшись за те. На мене пожалілась перед Довбушем. Сказала, що я за ним ходжу, хочу його вбити. Він з того мав зятість на мене і прийшов у минулий понеділок вночі” (переклад з польської В. Грабовецького)⁴⁴.

Отже, О. Довбуш, почувши скаргу, через людей передав С. Дзвінчукові наказ повернути посаг. Пізніше, мабуть, він довідався про відмову Дзвінчука повернути посаг і навіть погрозу розправитись із самим Довбушем. Ще й до того йому люди доносили про Мочарнюка, із Микуличина, який теж збирався вбити ватажка опришків. Отже, настав час розправи з обома.

До речі, досить важкі побутові умови опришків, постійна загроза смерті, переслідування та нагорода за видачу або вбивство опришка, авторитет сили, а для старшого суперництво за ватагування – все це створювало постійну небезпеку для життя, змушувало весь час усім і кожному берегтися. Не був винятком і Довбуш. Фізично сильний від природи, він так само, як і всі, стерігся від смерті, не довіряючи навіть побратимам, хоча він сам набирав опришків у свій загін. Коли опришки лягали спати, то виставляли варту, а Довбуш ішов спати в нікому не відоме інше місце – не довіряв. І не дивно. В 1742 р., коли опришки вночі відпочивали на горі Стіг, на табір напав полковник Пшелуцький зі своїми смоляками. Кількох опришків йому вдалося спіймати, але серед них Олекси Довбуша не було – він спав десь окремо. Шляхта намагалася випитати в спійманих опришків, де ночує Довбуш, про його звички. Так, опришка Андруся Лаврива

* В даному випадку С. Дзвінчук зменшив розмір посагу. В дійсності в посаг нареченої входило поле або город, чи ділянка лісу, худоба, два-три комплекти одягу, постільний комплект, інколи набір посуду тощо. За звичаєвим правом у випадку смерті бездітної дружини чоловік повинен був повернути батькам померлої посаг. Повернення посагу було обов’язковим.

не випадково на суді запитували, “чи ночує з ним вкупі той Довбушук”? Опришок відповів “що не ночував з ними, але завжди на боці”⁴⁵. Тому Довбуш особливо гостро сприймав будь-яку загрозу життю. Коли ж донесли ще й про Мочернюка з Микуличина, який теж збирався вбити його, доля обох – Дзвінчука і Мочарнюка була вирішена. Спочатку опришки вбили Мочарнюка. Наступила черга і за Степана Дзвінчука. На розправу до нього за погрозу життю і невиконання присуду Довбуш узяв В. Баюрака і П. Орфенюка. Деталей смертельного поранення не будемо висвітлювати – вони загальновідомі. Додамо тільки, що другу дружину звали так само, як і першу, – Марією. І вона встигла народити Степанові четверо дітей.

Таким чином, оспівана і красномовно оповідана версія про вбивство Олекси Довбуша через його кохання і зраду легендарної Дзвінки – не більше, ніж красива легенда. Імовірніше, що причиною вбивства була спроба виконання присуду про повернення посагу, тобто користолюбство, та звернення шляхти до селян про вбивство небезпечного опришка за відповідну нагороду. Такий користолюбець знайшовся.

Наступні мікротопоніми – Церкви Довбушеві. Вони знаходяться на горі Синиця біля с. Краснопілля і в смт Верховина. Є Церковці на горі Вухатий Камінь (Чорногора) як святилище. “Церквами” гуцули називали високі скали з печерами, в яких, як припускає С. Пушик були дохристиянські святилища⁴⁶. У Верхньому Ясеневі (Верховинський район) ще є Дідча Церква – теж, напевно, колишнє язичницьке святилище. Отже, ці скельні топоніми, мабуть, вказують на місця існування язичницьких святилищ. За народними переказами, тут часто бував Олекса Довбуш. Тут, у печерах, він заховав свої скарби. На думку С. Пушика прізвище Довбуша замінило найменування дохристиянського бога Бужа, святилище якого знаходилося у цих печерах⁴⁷.

Серед мікротопонімів, пов’язаних з назвою Довбуша, є шість скель Довбуша. У с. Великий Рожен Косівського району знаходиться пам’ятка природи Скелі Довбуша, де, за легендою, переховувались опришки, а Олекса Довбуш заховав свої скарби. Розповідають люди, що якщо в печерний комплекс, який знаходиться в цій скелі, ввійде людина, котра не шкодуватиме свого життя заради рідної землі, то стіни печери розступляться і віддадуть сміливцеві ці скарби, які допоможуть йому у війні із загарбниками. Крім легенди, вони приваблюють туристів, а також науковців⁴⁸. Аналогічне скельне святилище є в с. Космач.

Дві Скелі Довбуша, що знаходяться у Верховинському районі, Довбушеві скали (Довбушенка) розташовані між смт Верховиною, Криворівнею і Краснопіллям (1100 м над рівнем моря). І тут, за легендою, заховані його скарби. Скеля Довбуша є біля с. Зеленого цього ж району. Скеля Довбуша є аж у селі Корнів Городенківського району⁴⁹.

Оповіті легендами Скелі Довбуша, що знаходяться біля Болехова в с. Бубнище⁵⁰. Розташовані вони в урочищі Заломі на висоті 600 м над рівнем моря. Цей скельний комплекс складається з піщаників і входить до складу Сколівських Бескидів, які охоплюють території Долинського району Івано-Франківської та Сколівського, Дрогобицького і Турківського районів Львівської областей. За слідами людської діяльності можна виокремити як мінімум три етапи функціонування об’єкта. Напевно першими освоїли цю територію люди ще в епоху палеоліту. Більшою чи меншою мірою носії кожної археологічної культури, особливо ті, які тривалий час перебували на території Прикарпаття, залишили свої сліди на скелях Бубнища. Саме у зв’язку з цим спостерігається різне датування дослідниками пам’ятки – від неоліту, фракійсько-кіммерійського часу аж до X–XVI століття. У всі часи ці скелі служили захистом від набігів ворогів, стихійного лиха, а також святилищами. Самі Скелі Довбуша займають територію 2 га. Північно-східна група скель називається Основним масивом і складається з гігантських

пісковиків. Основний масив розтинають п'ять ущелин, які утворюють східне і південно-західне угруповання. Археологічні знахідки, виявлені на території масиву, свідчать, що тут перебували люди впродовж тривалого періоду, починаючи з мезоліту, неоліту аж до сучасності.

У результаті комплексного вивчення Бубнищанського святилища, виявлених наскельних скульптурних, барельєфних, графічних композицій, інтер'єрів печер на основі етнології релігії, міфології, символіки, археології, археоастрономії Бубнище постає у своєму первісному варіанті як сакральна пам'ятка епохи неоліту–енеоліту, яка існувала впродовж багатьох тисяч років.

Виявлені наскельні композиції, викуті печери, майданчики і вруби, створення рову, валу, оборонної стіни свідчать про те, що Бубнищанська пам'ятка у своїй історії пережила кілька періодів. Перший з них, неолітичний, синхронний буго-дністровській та іншим багатьом тогочасним археологічним культурам; на цьому етапі на скельних останцях було створено святилище Богині-Діви, дарувальниці життя, смерті, відродження всього живого. На найвищих виступах скель вирізьблено її барельєфи, викуті жертovníки, переходи, зображення звірів, сакральні знаки.

Впродовж епохи раннього заліза аж до середини I тисячоліття до н. е. Бубнищанське святилище зазнало суттєвих змін, пов'язаних з ускладненням етнополітичної обстановки в Карпатах і прилеглих регіонах (вторгнення кіммерійців, скіфів). У Карпатах та їх передгір'ї виникли оборонні городища. І в Бубнищі створено скельне оборонне городище-святилище, яке, очевидно, могло виступати центром міжплеменного об'єднання. Тут було викуті печери і ніші, побудовано наскельні оборонні стіни, стесано стінки ущелин у південно-західному крилі скельного комплексу, ровом і валом з півночі замкнуто внутрішнє подвір'я.

У XII–XVI ст., у зв'язку зі складними воєнно-політичними обставинами, тут було викуті нові вруби при вході до другої ущелини, на другому рівні з'явилися нові приміщення, вимурувано бочкоподібне склепіння, зміцнено рів і вал, в'їзний міст. Бубнищанська пам'ятка перетворилась у міцну скельну фортецю. У середньовіччі й на початку нового часу біля городища, очевидно, знаходився монастир-скит, про що опосередковано свідчить план християнського храму, зображення людських голів з хрестами на лобах⁵¹.

Чи перебував біля цих скель Довбуш? Цілком можливо, адже він проходив попри Болахів у вересні – жовтні 1744 р. під час походу до Турки і Дрогобича⁵². Народна фантазія після того походу назвала призабуті вже язичницькі пам'ятки його ім'ям, додавши до цього кілька легенд. Так з'явилась “колиска Довбуша” у невеликій сідловині між двома скелями. Там він, за народними легендами, відпочивав з опришками після походів. Поряд на камені є впадина, яка нагадує відпечаток долоні, що приписують славному опришкові.

Іменем Довбуша названі окремі гори. Місцеве населення вважає, що він тут бував свого часу. Таких назв на Прикарпатті є аж 14. У Косівському районі, зокрема, є дві Довбушеві гори – біля Космача і навколишніх сіл та гора Довбушанка висотою 996 м, яка знаходиться біля сіл Річка та Соколівка, Шешори і Прокурава. Старожили також вважають, що О. Довбуш часто перебував на цих горах і заховав там немало скарбів⁵³. Інші розповідають, що пісню “Ой попід гай зелененький” у Космачі склав поранений Довбуш, коли його занесли за село на гору, яка з того часу почала зватись Довбушевою горою⁵⁴.

У Верховинському районі таких гір є три. Одна вивищується біля с. Криворівня та селища Верховина. Невеликий горб Довбушанка знаходиться в Красноліллі. У переказі, записаному Степаном Пушиком, розповідається про те, що коло Верховини в Бережниці є гора Довбушанка.

“Там такі високі камені, як смереки, і стоять, як слупи. Поміж ті камені любив ходити Олекса Довбуш. Тому просвіт між ними називають Довбушевою доріжкою. Є там камінь, на котрий сідав собі ватажок, коли говорив з опришками або як приймав кого до ватаги. Є там повибивані в камені топірці, то опришки повибивали. Розповідають, що опришки заховали там Довбушеві скарби, і такі знаки залишили. За Польщі чотири верховинські чоловіки шукали закопане золото, але не знайшли. Там і тепер діра викопана, що відтоді лишилася”⁵⁵. Під горою Біла Кобила є Довбушеві Балкони і Довбушева купальня.

Найбільше Довбушевих гір у Надвірнянському районі – аж шість. Між селами Зелена і Бистриця розкинувся Довбушанські Горгани. Це цілий гірський масив. Найвищою його вершиною є Довбушанка. Біля с. Черник є гора Довбушанка. Про неї, зокрема, йдеться в переказі, записаному А. Онищуком у Чернику: “Довбуш усе зимував он туй у Довбушанці, тимай та гора єго імне. Одної зими мав там 300 кіз, бив та й їв з товаришами. Лій забивав у бербениці та й ховав у печери. Лій, одежі, збруя, мастки – усьо до нині стоїть у єго коморах, але те усьо закліате. Як Олекса умер, то ті комори позамикалісі гет, плите засунулісі, і так стоїть і до нині. Так багато ішло шукати, але пусто”⁵⁶.

В іншому переказі говориться, що за полониною Довгою є гора Довбушанка. Так її називали, бо на ній мав свої пивниці Олекса Довбуш. У тих пивницях – добра немало. Там, на Довбушанці, кажуть, довгий час стояла хата з великих букових колод. Пани потім спалили її, аби не було пам’яті про Довбуша, бо він у тій хаті не одну зиму перезимував⁵⁷.

Гора з такою назвою – Довбушанка висотою 174,9 м знаходиться теж біля Черника. Її ще називають Довбушувкою. Поряд – гора Довбушанівець, трохи нижча від попередньої (1701 м). Під Довбушанкою видніється гора, яка так і називається – Під Довбушанкою (1424 м) та ін. Є гора Довбушанка і в Яремчі.

Між селами Старі Богородчани і Саджава гора названа не іменем Довбуша, а Замчиськом. Тут у 1744 р. на місцевий замок напали Довбушеві опришки. Місцева легенда розповідає, що після здобуття замку він не раз там відпочивав перед походом на панів⁵⁸. У селищі Печеніжин Коломийського району знаходяться Довбушеві горби. На одному з них і побудований відомий пам’ятник славному опришкові. Його споруджено 1971 року (скульптор В. Борисенко, архітектори В. Блісюк та Л. Попиченко).

Довбушівські назви носять п’ять урочищ. Вони розкидані по всіх Карпатах Івано-Франківщини. У с. Черник Надвірнянського району відоме урочище Довбушинець, у с. Старі Богородчани – Довбушівка. Цікава історія назви урочища Довбушівське, що в с. Саджавка Богородчанського району. Воно так назване не в честь легендарного опришківського ватажка, а як власність Федора Древеня, якого односельці прозивали Довбушем. Проживав він на присілку Лази. Урочище Скарбове, що біля с. Білі Ослави Надвірнянського району, теж пов’язують з Довбушем. За народними переказами тут він закопав свої скарби, які склалися із золота і срібла. Насправді мікротопонім Скарбове позначає державну власність Австро-Угорської імперії, тобто означає приналежність до державної казни. Іменем Довбуша названі дві полонини, а саме на горі Козі біля Ясенова, де вирубане, як ми вже зазначали, Довбушеве крісло⁵⁹, та полонина Довбушинець біля с. Зелена Надвірнянського району. Інше урочище носить назву Оленів – від імені опришка Довбуша Оленя, котрий згідно з легендою заблудив біля села Грабів Рожнятівського району.

Довбушевих печер у Карпатах нараховується чотири. В селі Город Косівського району є печера завдовжки 3 м, шириною 2,5 м, висотою 0,8 м. При вході на вертикаль-

ній стороні праворуч і зверху викуті круглі чашоподібні заглибини діаметром 0,12 м, глибиною від 7 до 10 см. Печера, мабуть, була складовою святилища на хребті Каменистий, яке функціонувало в дохристиянську добу⁶⁰. Біля с. Ясенів Верховинського району теж є Довбушева печера. Така ж печера є в Яремчі. Місцеві перекази розповідають, що у всіх них свого часу переховувався Довбуш і тому вони названі його прізвищем. А в Микуличині є Печера Шугая, що знаходиться на горі Камінь, яка входить у Горгани (Горган Великий, Горган Гундяковський, Шугаїв Горган). Печера, мабуть, була складовою скельного святилища.

На горі Кедруватій є печера, у якій багато комор. Тут Олекса залишив свої скарби. В одних коморах висить на стінах чимало різної зброї – кріси, пістолі, ножі, топірці, ремені, порохівниці; в інших стоять величезні корита з тисового дерева, в яких олово, срібло, золото.

“Якби на Кедруватій отворив,

То би на весь світ засвітив”, – мовиться у місцевій легенді⁶¹.

Після смерті Олекси Довбуша появилось багато легенд про Довбушеві скарби, які він заховав у різних місцях. Згідно з місцевими переказами, такі заховані скарби є чи не в кожному гірському селі. Іван Франко в молоді роки цій темі присвятив цілу повість “Петрії і Довбушуки”. Знаходяться вони під величезними каменями, гігантськими плитами, біля джерел, у печерах тощо. Перший запис про скарби Довбуша ми знаходимо в листі овруцького стольника Йосипа Колендовського до варшавського каштеляна Павла Беноє від 27 серпня (7 вересня) 1745 р., в якому описано обставини загибелі Олекси Довбуша та посмертне його четвертування. Зокрема, коли громада на чолі з орендарем наступного дня знайшла в куцах ледве живого ватажка, його принесли перед корчму. Орендар перев’язав йому рани і напоїв. Але Довбуш уже мало говорив. Питали його: “Де ти подів скарби, Олексо?” Він відповів: “У Чорногорі, а саме на Свидовій горі” (Переклад листа В. Грабовецьким)⁶². Свидова гора розташована високо в Чорногорі. А Чорногора завжди була опорним пунктом карпатських опришків у XVI–XVII ст., зокрема Довбуша і його загону⁶³. Вона знаходилася на пограниччі Угорщини, Молдавії і Галичини. За переказами, ці Довбушеві скарби заховані в спеціальних коморах. Довбушевих комор відомо три. Така комора була і в с. Пасічна Надвірнянського району, де залишилися спогади про славного опришка. Студент другого курсу спеціальності “Історія” Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника В. Павлюк у “Історичному нарисі про село Пасічну” описав про перебування тут О. Довбуша та про його скарби наступне: “Олекса Довбуш був у Пасічній у хаті Рогова (присілок Козирки) на опришківській забаві. Довбуш протанцював дев’ять танців і після кожного танцю робив зарубку на драгарі (сволоку). Така ж забава проходила у хаті Кушурі, де він залишив дев’ять знаків. Ця хата зберігалась до початку 20-х рр. XX ст. Перекази передають і те, що Довбуш закопав на полі Фідерців, яке розташоване неподалік від присілка Козирки. Багато людей прагнуло відкопати той скарб, але не змогли, бо він заклятий конем. І досі розказують місцеві жителі, що на Різдво чи інші великі свята в тому місці з’являються якісь вогники. А на горі Монастирецькій (за Ділом), за переказами, Довбуш вбив єврея – лихваря з Маняви. Опришки забрали були у нього книгу боржників (рейсток), але лихвар йшов за ними і просив віддати. Тоді Довбуш заманив єврея на гору і там його опришки вбили”⁶⁴.

Гнат Хоткевич у своїй книзі “Довбуш” подає записаний переказ про існування на горі Яршиці Довбушевої комори зі скарбами: “Раз єкос із тих рік ци би з Делетина, ци звідки йшов Довбуш суди груньюми і тут на Яршиці посів го день, так шо не міг у село доступити уже. То казав він на тому місці, таки на Яршиці, пробрати плити і вишпати

дванадцят терхів, то є двацят штири бербениці грошей. Та й потому загиб у Космачі, та й уже не знав ніхто у котріт то місці ті маетки.

Жінка Петра Онуфрака, потомка отого вїта, що погнав на Довбуша волоську хоругов, твердо казала що вона іменно знає, що тут, у Яршиці Довбушеві клади:

– Я ще дітваком туди скотарила та й виділа раз знак, де ті гроші є. Був там камінь, оброслий файним мохом. Я той мох іздіймила – тек гейби верету підняти, так тот мох. І виділа сми хрест на тім камені відбитий. Та коли – бо то уже бирше не могла сходити на то місце, і так обстало і до нині”⁶⁵.

Згідно з працею “Карти походів О. Довбуша” В. Грабовецького, в околицях Пасічної ватажок опришків був тричі: весною і у вересні 1744 р. та весною 1745 р.⁶⁶.

Є така комора в Горганах з відповідною легендою про заховані в ній скарби, які закриті там зачарованим ключем. Аналогічна комора знаходиться у с. Великий Ключів Коломийського району. Мешканці с. Чернійв вважають, що на горі Довбушанка опришківський ватаг мав пивниці, де тримав свої скарби⁶⁷.

По всіх Карпатах розкидані закляті і зачаровані місця, де зберігаються скарби легендарного опришківського ватажка. Як приклад, наведемо одну з легенд про Довбуша, почуту одним з авторів у 40-х рр. ХХ ст. в с. Вербівці Городенківського району: “Коли чоловік Дзвінки застрелив Довбуша дванадцятьма зернинами пшениці, над якими священники відправили дванадцять Служб Божих, його товариші взяли його на топірці та занесли в таємну їхню печеру в Чорногорі. В тій печері вони зберігали свої величезні скарби. Посадили його за стіл посередині й сіли всі дванадцять по боках і так вони із жалю за своїм ватажком повмирили. Ту печеру із мертвим Довбушем і його дванадцятьма товаришами і їх скарбами ніхто ще не знайшов”⁶⁸.

Заховані за легендами Довбушеві скарби й на протилежній стороні області – в Бубнищі біля Болехова. Там розташований великий скельний гігант біля с. Бубнища. В його підніжжі, як розповідають люди, Довбуш заховав свої скарби. Знаходяться вони під величезним валуном, який обертається навколо своєї осі. Підняти його може тільки людина з казковою силою. А така сила була лише в самого Довбуша⁶⁹.

Багато легенд про заховані скарби Олекси Довбуша і його опришків можна знайти в спеціальному окремому збірнику Володимира Гнатюка⁷⁰. В язичницькі часи в українських землях гідроніми часто присвячували окремим богиням. Ідеться про природні кринички і джерела, а також потічки, які випливають з таких джерел і криниць. Із введенням християнства ці назви поступово замінювали іменами святих (особливо Матері Божої), народних героїв та ін. На Прикарпатті чимало таких гідронімів місцеве населення назвало іменем улюбленого опришківського героя Олекси Довбуша, опоетизувавши їх легендами і переказами. Найбільше їх у Карпатах, де жив і діяв славний опришок.

На Косівщині, зокрема таких гідронімів ми зафіксували п’ять. Довбушеве джерело є в с. Прокурава. За народними переказами, це джерело назване на честь Довбуша тому, що коли він бував у тих місцях, то не один раз пив з нього воду⁷¹. Джерело в с. Люча знаходиться біля Каменя Довбуша. У с. Космач розповідають, що на горі Лисина, посеред села, колись була криниця, де заховані його скарби⁷². Є Довбушева криничка-джерело і в с. Старі Кути, яка витікає з-під Каменя, Довбушеве чуркало (так називають джерела гуцули) біля с. Явірник. Довбушеві чуркала у селах Красноїлля і Явірник нуртують животворящу воду, яка додає сил і здоров’я тим, хто її нап’ється. В селі Бистриця цього ж Верховинського району з Довбушевої криниці витікає Довбушів потік⁷³. З Довбушем пов’язана Дідушкова річка, яка протікає через земельні володіння Миколи Дідушка, колись відомого багатія й отамана в с. Довгопілля. Він

докладав багато зусиль, щоб упіймати цього опришківського ватажка зокрема, наказав селянам Довгопілля та навколишніх сіл видавати опришків, а за голову самого Олекси Довбуша обіцяв значну винагороду – шапку червінців. Це стало відомо славному опришкові, і він вирішив розправитися з Дідушком. З розповіді Дідушкового наймита ми дізнаємось про велику силу Довбуша. Коли він убив старого Дідушка, то зв'язав його із сином плечима докупи, підняв обидвох одною рукою високо вгору і сказав: “От так-то в'яже Довбуш, пане Дідушку”⁷⁴. З тих пір річку, що текла біля Дідушкової садиби, почали називати Дідушковою.

У с. Іллінці Снятинського району теж є криниця Довбуша. Про неї розповідають таке. Мандруючи якимсь цими краями, легендарний месник Олекса Довбуш зупинився на нічліг у лісі, недалеко від Іллінців. В край стомлений, він хотів утамувати спрагу, але поблизу ніде не було джерела. Тоді Довбуш своїм топірцем почав копати землю, сподіваючись натрапити на воду. Виколав невелику ямку, у якій почала з'являтися вода. З того часу б'є тут джерело, яке люди назвали іменем народного героя⁷⁵. Взагалі такі копачі, які відкривали джерела, викопували криниці, серед людей користувались великою шаную. Часто їм приписували надприродні здібності. Є Довбушева криниця в с. Джурів цього ж району. У селі Микуличин Надвірнянського району також є Довбушеве дуркало (джерело).

Два джерела названі в честь славного опришка в Богородчанському районі. Це джерело Довбушева Криниця в с. Гута (в урочищі Межиріки) та джерело Довбушівка в Старих Богородчанах.

У с. Текуча, що на Косівщині, є цікавий мікротопонім Дідова Борода. За народними переказами, урочище назване так тому, що колись тут ватажок опришків Олекса Довбуш, розколовши топірцем молодого бука, встромив у розколину бороду місцевого лихваря і защемив її там. Так начебто він відомстив йому за знуцання над селянами. З тих пір це місце називають Дідовою Бородою. Сюжет переказу близький до українських казок, зокрема про Котигорошка. Тут поєднуються два герої, які володіють величезною силою та борються зі злом, допомагають слабшим. Один з них казковий герой (Котигорошко), інший – справжній, але опоетизований (Довбуш). Мирослав Габорак припускає, що можливо, лексема “борода” має значення густо зарослої частини незалісненої вершини (тут гори Пригодиці)⁷⁶.

У с. Глинка Надвірнянського району є ліс, у якому не раз перебував славний опришок зі своїми хлопцями. Тому й назвали його Довбушівкою. До речі, це єдиний в області ліс, названий іменем Довбуша.

Олексі Довбушу на Прикарпатті встановлені пам'ятні знаки. Як ми вже вище зазначали, у с. Печеніжині йому відкрито пам'ятник у 1971 р. Це один з найкращих в Україні пам'ятників народному героєві. Тут же в 1990 р. встановлено пам'ятний знак, де стояла хата, в якій народився славний опришок. У 2003 р. з ініціативи мешканців села Криворівня на місці, де була вивішена частина тіла Довбуша, відкрито пам'ятний знак. Із землі немовби виростають три опришківські топори – символ невмирущості народних месників. Автор пам'ятного знака івано-франківський художник Ігор Деркач (1939–2005). До речі, це єдиний пам'ятний знак, який зафіксував місце розвішуваних дванадцяти частин тіла Довбуша.

Крім мікротопонімів, пов'язаних з Довбушем, ми вносимо місця, де збиралися і переховувалися опришки разом зі своїм ватагом, хоча вони й не названі іменем славного опришка. Станіслав Вінценз описав збір опришків кожної весни так: “Перед кожним розставанням опришки домовлялися, що зйдуться на якомусь версі. Або на Гливі у Жаб'ю, або на Гордієвій між Космачем і Ворохтою, а найчастіше на Ігрицеві, доступному

з чотирьох сіл з Жаб'я, Криворівні, Ясинові і Річки Брусторівської. А також інших віддалених полонинах на Сидію, на Бабі Льодовій. Навесні, як тільки бучки і берези зазеленіли, а шишки почали червоніти під верхами, сходилися юнаки на рівній і розлогій полонині Ігриця. Та віталися радісно, ще здалека перегукувалися і вівкали, стріляючи з пістолів на привітання. Розповідали про своє зимування, пили, співали і танцювали. І весь час палили з пістолів, аж дими з Ігриця курилися лісами. Гуцули так і святкували свято пробудження весни, свято буяння лісових людей, легенів пущі. Саме звідси, кажуть, від цієї забави, від тих ігрищ сама гора отримала назву Ігриць”⁷⁷.

З допитів упійманих опришків Ф. Палійчука, Пилип'юка, А. Лаврива та інших дізнаємося, що карателі завжди допитувались, де сходяться чи базуються опришки. Ніхто з них не зізнався.

О. Довбуш постійно змінював місце свого базування. Так, у 1741–1742 рр. ним була гора Стіг – стрімка і недоступна вершина на найдальшому південному крилі Чорногори, серед високих скель, на пограниччі Угорщини, Молдавії та Галичини⁷⁸. Коли опришки не були в поході, то вечорами на цій горі сідали групами, розкладали вогнища і варили вечерю – м'ясо в казанах або пекли на дрючках⁷⁹. З першими приморозками опришки поверталися з походів на гору Стіг і звідти розходилися зимувати. У 1742 р. полковник Пшелуський зі смоляками вночі атакував табір і полонив кількох опришків, крім Довбуша⁸⁰. Після цього Довбуш звідси перемістився ближче до Жаб'єго, можливо, на гору Буковець (Буковецька полонина)⁸¹. Про місце збору не завжди домовлялись, а дізнавалися про нього через пастухів, які літували на полонинах. Такий варіант теж ускладнював карателям пошуки опришків.

У 1744 р. у Чорногорі в кутку Джерджа біля потоку О. Довбуш побудував хату–зимівку, де оселився з дружиною і побратимами⁸². Влітку 1745 р. (червень – липень) з дружиною, В. Баюраком і П. Орфенюком перебував на угорській території в с. Ясині⁸³. Зупинявся він і у своєї сестри в цьому селі, яка закупляла для опришків продукти. Осідками Довбуша були і Свидова гора в Чорногорі та інші місця⁸⁴. Отже, таких місць базування Довбуша і його побратимів було багато. І зараз їх можна використовувати під час туристичних та інших походів. Там можна встановити відповідні пам'ятні знаки. Таким чином, у гуцульському краї нема, мабуть, села, нема гори, скали джерела, лісу, які б не були згадкою про Довбуша, живим пам'ятником на його честь. Менше таких об'єктів на Бойківщині, де він лише кілька разів побував. Є такі топоніми і на Покутті, де також збереглися легенди про нього, а пісні співають до цього часу. Ці пам'ятки – незалежно чи вони величезні, чи невеликі, чи це печери, де він за легендами переховувався, чи камені, на яких Довбуш сидів або які кидав на велику відстань, чи кам'яні крісла-сидці, сидячи на яких він здійснював справедливі суди, чи церкви Довбуша, чи комори з опришківськими скарбами, – всі вони бережуть пам'ять про опришківського ватага, його добрі діла і є народним скарбом українців, відгомонам нашого минулого, відображені в мікротопонімах. До того ж ці священні гори, скелі, вершини, печери, джерела колись називались іменами язичницьких божків, що згодом були забуті і замість них появились Довбушеві мікротопоніми – чим далі, тим більше вони обростали легендами.

1. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини. Т. 1 / М. Кугутяк // Старожитності Гуцульщини. Джерела з етнічної історії населення українських Карпат. Каталог пам'яток історії та культури: у 2-х т. – Львів : Манускрипт-Львів, 2011. – С. 19.
2. Там само. – С. 218.
3. Там само. – С. 284–288.
4. Там само. – С. 336–337.

5. Там само. – С. 278–279.
6. Там само. – С. 64.
7. Там само. – С. 304.
8. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Етимологічний словник-довідник / М. Габорак. – Івано-Франківськ, 2011. – С. 396.
9. Пушик С. Бусова книга / С. Пушик // Перевал, 2002. – № 1–2. – С. 317–318.
10. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини. Названа праця. – С. 286.
11. Там само.
12. Там само. – С. 239.
13. Там само. – С. 124–127.
14. Там само. – С. 284–287.
15. Там само. – С. 342.
16. Вінценз С. На високій полонині / С. Вінценз. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2011. – С. 234.
17. Там само. – С. 235.
18. Там само. – С. 336.
19. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини. Названа праця. – С. 58.
20. Писана криниця. Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / зібрав і впорядкував В. Сокіл. – Львів, 1994. – С. 152.
21. Пушик С. Бусова книга. Названа праця – С. 276–286.
22. Грабовецький В. Олекса Довбуш (1700–1745) / В. Грабовецький. – Львів : Світ, 1994. – С. 63.
23. Вінценз С. На високій полонині. Названа праця. – С. 257.
24. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 109.
25. Там само. – С. 266.
26. Кайндль Ф. Гуцули, їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Кайндль. – Чернівці : Молодий буковинець, 2000.
27. Вінценз С. На високій полонині. Названа праця.
28. Коцюбинський М. Твори в семи томах / М. Коцюбинський. – Т. 4. – К. : Наукова думка, 1975. – С. 307.
29. Там само. – С. 321.
30. Там само. – С. 316.
31. ¹Стринадюк П.-Л. У нас Гуцулів. Гуцульська проза / Параскевія-Люба Стринадюк. – Львів : Піраміда, 2014. – С. 32, 61.
32. О. Я. С., 1945 р. н. в Галицькому районі, освіта вища, вчителька. Записано М. І. Паньківим у 1969 р. Дані про респондента неповні, бо подані без узгодження з нею.
33. Народы мира. Народы Австралии и Океании / под ред. С. А. Токарева и С. П. Толстова. – М. : АН СССР, 1956. – С. 170–173.
34. Этнография / под. ред. Ю. Б. Бромля и Г. Е. Маркова. – М. : Высшая школа, 1982. – С. 179.
35. Морозюк Володимир Карпович, 1938 р. н. в с. Скомороки, тепер с. Озерна Житомирської області, освіта вища педагогічна, військовий пенсіонер. Військову службу певний час проходив на Чукотському півострові. Записано М. І. Паньківим у 2008 р.
36. Сідлярчук Володимир Миколайович, 1927 р. н. в м. Снятині, освіта середня спеціальна, викладач фізкультури Снятинського культурно-освітнього технікуму. Проходив строкову службу в Бурятії Монголії: Респондент розповів у 1957 р. Записано М. І. Паньковим у 2004 р.
37. Этнография под. ред. Ю. Б. Бромля. Названа праця – С. 119.
38. Там само.
39. Коцюбинський М. Тіні забутих предків / М. Коцюбинський // Твори в семи томах. – Т. 3. – К., 1974. – С. 215.
40. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 256.
41. Там само. – С. 229.
42. Там само. – С. 111.

43. Там само.
44. Там само. – С. 265.
45. Там само. – С. 83–84.
46. Пушик С. Бусова книга. Названа праця. – С. 263.
47. Там само. – С. 263–264.
48. Іванчук Марія 1993 р. н. в с. Великий Рожен Косівського району, студентка третього курсу Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Записано М. І. Паньківим у грудні 2013 р. – С. 2–3.
49. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця.
50. Кугутяк М. Бубнище. Скельне святилище Великої Богині в Карпатах / М. Кугутяк. – Івано-Франківськ : Манускрипт-Львів, 2015. – 144 с.
51. Там само. – С. 97–101.
52. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 66.
53. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат / В. Сокіл. – К. : Наукова думка, 1995. – 148 с.
54. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 120.
55. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця. – С. 179.
56. Сокіл В. Народні легенди. Названа праця. – С. 137.
57. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця. – С. 178.
58. Габорак М. Топонімія Покуття. Етимологічний словник-довідник / М. Габорак. – Івано-Франківськ, 2013. – С. 292–293.
59. Вінценз С. На високій полонині. Названа праця. – С. 11–12.
60. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини. Названа праця. – С. 131–132.
61. Вінценз С. На високій полонині. Названа праця. – С. 11, 12
62. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 268.
63. ам само.
64. Павлюк В. 1991 р. н. в с. Пасічній Надвірнянського району, студент третього курсу Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Записано М. І. Паньківим у 2013 р.
65. Хоткевич Г. Довбуш / Г. Хоткевич. – С. 7–8.
66. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 66–67.
67. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця. – С. 178.
68. Марчук Дмитро Прокопович, 1904 р. н. в с. Вербівцях Городенківського району, освіта початкова, колгоспний пенсіонер. Записано М. І. Паньківим у жовтні 1970 р.
69. Бурнашов Г. Скелі Довбуша. Названа праця. – С. 9.
70. Гнатюк В. Народні оповідання про опришків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник НТШ. – Т. 26. – 1910.
71. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця. – С. 181.
72. Там само. – С. 157.
73. Там само. – С. 179.
74. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 72–73.
75. Габорак М. Топонімія Покуття. Названа праця. – С. 226.
76. Габорак М. Топонімія Гуцульщини. Названа праця. – С. 174–175.
77. Вінценз С. На високій полонині. Названа праця. – С. 252.
78. Грабовецький В. Олекса Довбуш. Названа праця. – С. 71.
79. Там само. – С. 71, 83.
80. Там само. – С. 83.
81. Там само. – С. 86.
82. Там само. – С. 111.
83. Там само. – С. 113.
84. Там само. – С. 114.

Михаил Панькив

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Топонимы об Олексе Довбуше на Прикарпатье

В гуцульском крае нет, пожалуй, села, горы, скалы, источника, леса, которые не были бы упоминанием об Олексе Довбуше, памятником в его честь. Меньше таких объектов на Бойкивщину, где он побывал несколько раз. Есть такие топонимы на Покутье. Все они хранят память об опришковском ватаге и о них эта статья. Кроме того, автор предлагает свое видение относительно убийства Довбуша.

Ключевые слова: *микротопонимы, предания, легенды, пещеры, скалы, кресла-сидци, источники Довбуша.*

Mykhailo Pankiv

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Place names about of Oleksa Dovbush in the Precarpathia

In Hutsul region, perhaps, there are no villages, mountains, forest, forest spring, whatever the mention of Oleksa Dovbush, monument in his honor. There is less number of such objects in Boikivshchyna, which he visited several times. There are such place names in Pokuttya. All of them cherish the memory of the outlaw gang and this article is about them. Moreover the author presents his vision of the murder of Dovbusha.

Key words: *microtoponyms, tales, legends, caves, rock, chairs-sydti, prings Dovbush.*

УДК 39 (477+478)
ББК 63.5 (4 Укр)

Микола Балагутрак
(м. Львів, Україна)

ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ ст.: історіографія питання у працях дослідників

Історіографічний аналіз наукових досліджень з проблематики розвитку і збереження ідентичності українців Республіки Молдова ХХ – початку ХХІ ст. дає підстави стверджувати, що й досі залишаються маловивченими окремі етнокультурні аспекти української меншини, складні новітні міжетнічні процеси в Республіці Молдова. Потребують фахових наукових дискусій: питання етимології поняття “русин”, правомірності його використання; постановка наукової проблеми щодо закріплення подальшого правового статусу чи окремішності так званого етносу “русинів” у територіальних межах Молдови тощо.

Ключові слова: українці Республіки Молдова, ідентичність українців, “русини”, пограниччя.

Дослідження етносоціальної специфіки життєдіяльності та традиційності найбільш чисельної меншини Молдови – українців відкривається вивченням процесів української ідентичності початку ХХ століття на Буковині і Бессарабії. Добре відома праця дослідника П. Несторовського “Бессарабські русини” (1905) лягла в основу зазначеної проблематики і, зокрема, акцентування уваги автора на виразній самотності українців Бессарабії, їх традиційно-побутових особливостях, календарній обрядовості та духовному складові тощо¹. Значно ширше коло етнографічної специфіки, а також динаміку чисельності етнічних українців Бессарабії було охоплено вченим Л. Бергом у праці “Население Бессарабии. Этнографический состав и численность” (1923)². Після цієї останньої розвідки почалося глибоке затишшя у дослідженні українців Молдови, викликане передусім суспільно-політичними чинниками.

У новітньому вітчизняному народознавстві найбільш чисельна національна меншина українців (налічується понад 602 тисяч, що складає 13,8 %) з їх самотньою історією, культурою, традиціями, звичаями, мовою на теренах сучасної Республіки Молдова стала предметом наукових зацікавлень порівняно недавно. Зокрема, упродовж 2004–2006 рр. було здійснено кілька масштабних експедицій до північних районів Молдови, які сьогодні компактно замешкують етнічні українці, в рамках спільного науково-дослідницького проекту Інституту народознавства НАН України та Бельцівського державного університету імені Алеку Руссо. Безпосередніми керівниками експедиції з питань комплексного вивчення традиційно-побутової культури, фольклору українців, збереження їх ідентичності в новітніх трансформаційних умовах були відомі дослідники Ярослав Тарас (вчений тривалий час мешкав у Молдові та досліджував особливості звичаєвої культури та народної архітектури українців Молдови тощо) і Валерій Воробченко (самопожертву цього вченого і наставника студентства Бельців для відродження українства в Молдові нині важко переоцінити).

Новітні багатогранні виміри життєдіяльності українців Молдови, їхні прагнення, здобутки і втрати неможливо осягнути без огляду новітнього законодавчого і правового забезпечення у непростих умовах трансформаційного періоду, незважаючи на цілу низку етнонаціональних проблем у суспільстві, які безпосередньо впливають на власну національну ідентичність українців. Зокрема, опираючись на законодавчу базу, наказ Президента Республіки Молдова від 22 лютого 1991 р. за № 64 “Про заходи щодо забезпечення української національної культури в Республіці Молдова” і відповідну

постанову Уряду від 25 квітня 1991 р. за № 219, українська спільнота здійснила важливий поступ у своєму духовному житті. Правовою основою формування державної етнонаціональної політики в Молдові стали також “Закон про функціонування мов на території Республіки Молдова” (1989 р.) та Конституція Республіки Молдова (1994 р.). У 2001 р. цю базу істотно доповнив “Закон про права осіб, що належать до національних меншин, та правовий статус їхніх організацій”.

Юридичним актом особливого політичного значення став “Закон про затвердження національної політики Республіки Молдова”, який надав чинності основним напрямкам національної політики країни (2003 р.). Того ж року Парламент Республіки Молдова затвердив “Національний план дій в галузі прав людини на 2004–2008 роки”, що містив конкретні заходи щодо захисту національних меншин, окремі з яких стосуються майбутньої ратифікації Молдовою “Європейської Хартії з регіональних мов і мов національних меншин”. Останній документ дав можливість українцям у місцях найбільш компактного проживання домагатися від молдовської влади навчання дітей рідною мовою, запровадження у школах низки предметів та факультативів рідною мовою, ба навіть відкриття україномовних шкіл.

Республіка Молдова підписала і ратифікувала “Рамкову конвенцію про захист національних меншин”. А вже згодом, у 2002 та 2006 роках, Рада Європи здійснювала комплексний моніторинг виконання цього надзвичайно важливого документа.

Піднесення національної самосвідомості на колишніх теренах СРСР також відчутно позначилося на зміцненні етнічної самосвідомості українців Молдови. Зусиллям державних установ і громадських організацій на початку 1990-х років у Молдові розпочався процес відродження української культури, освіти, науки. Починаючи з 1991–1992 навчального року, українська меншина домоглася запровадження систематичного вивчення української мови в навчальних закладах усіх рівнів, з 2003–2004 року – предмета “Історія, культура та традиції українського народу” в 1–9-х класах. У 2006–2007 навчальному році в 57 освітніх закладах Республіки (без обліку Придністровського регіону) українська мова вивчалася як навчальний предмет. У 5 дитячих садках виховання та навчання дітей здійснюється рідною мовою. У Бельцівському Державному університеті ім. Алеку Руссо готують учителів з подвійною спеціальністю – викладач української і румунської мови та літератури. У Липканському педагогічному коледжі готували вихователів дитячих садків. У трьох навчальних закладах Республіки – у ліцеї с. Унгурь Окницького району, ліцеї с. Нихорень Ришканського району, школі м. Бричани функціонували експериментальні класи (18 класів), де процес навчання здійснювався українською мовою.

На даний час у Молдові діє, звичайно, що не без певних проблем, 7 республіканських українських етнокультурних організацій. Це, зокрема, Українська громада (голова – М. К. Олійник), Товариство української культури (О. Ф. Майстренко), Спілка українців Молдови (Є. Г. Мислицька), Жіноча громада Молдови (В. Є. Морару), Товариство “Просвіта” імені Т. Г. Шевченка (Г. М. Рогова), Благодійний фонд “Renasterea-Viдродження” (Є. П. Осередчук), Спілка українців Молдови “Заповіт” (М. І. Крижанівський) і понад 70 місцевих організацій, у тому числі 3 столичні – Українська громада ім. П. Могили (В. Г. Кожухар), міська громада “Барвінок” (С. Г. Мислицька), міське Товариство української культури (О. Ф. Майстренко), метою яких є не лише оберігати традиційну культуру, історію і мову етнічних українців Молдови, але й сприяти утвердженню етнокультурної самосвідомості в українців цього краю.

Справжньою подією в етнокультурному житті українців Молдови стало встановлення меморіальних дошок І. С. Нечую-Левицькому, М. М. Коцюбинському в киши-

нівських ліцеях, що носять їх ім'я, меморіальної дошки Лесі Українці, а також двох пам'ятників Великому Кобзареві – погруддя Тарасу Григоровичу Шевченку в м. Бельці (2003 р.) та в Кишиневі (2006 р.), пам'ятника Ользі Кобилянській в с. Унгри Окницького району.

У період відродження появились перші таланти української оригінальної літератури. Поряд з романами відомого вченого і письменника академіка К. Ф. Поповича вперше були видані збірки місцевих поетес Зінаїди Гурської, Інни Кравчук, Оксани Медведенко, Людмили Линдюк, Світлани Лозінської та ін.

На національному радіо і телебаченні Молдови майже регулярно виходили в ефір радіожурнал “Відродження” та українська програма “Світанок”, котрі стали, на той час, своєрідним літописом життя українців республіки. Однак досі серйозною проблемою було і залишається періодичне друковане слово – як на республіканському, так і на місцевому рівнях. Про відносну періодичність можемо говорити хіба що про газету “Рідне слово” (м. Бельці). Що стосується інших друкованих періодичних видань, то вони, на превеликий жаль, то спорадично появляються, то зникають.

Практичне сприяння у відродженні самобутньої української культури надає бібліотека ім. Лесі Українки. Відкрита в 1991 році в Кишиневі, вона стала справжнім центром комунікації етнічних українців столиці та відзначення історично важливих державних свят для української держави, обслуговуючи щороку, згідно з наявною статистикою, понад 4500 відвідувачів. До послуг україномовних читачів тут налічується лише біля семи тисяч книг та періодичних видань українською мовою. Низку культурологічних заходів зазначена бібліотека координує з українськими громадськими організаціями. Це, зокрема, презентації книжок, заходи щодо пропаганди творчості відомих класиків української літератури – Тараса Шевченка, Лесі Українки, Івана Нечуя-Левицького, Михайла Коцюбинського, Івана Франка та інших відомих діячів української культури, творчі зустрічі, виставки творів художнього мистецтва, виступи самодіяльних колективів.

Проте більш поглибленої наукової уваги в той час вимагали дослідження трансформаційних етнокультурних процесів у середовищі національних та етнічних меншин Молдови. З метою комплексного охоплення цієї проблематики в 1991 р. в складі Інституту міжетнічних досліджень Академії наук Молдови (нині – Інститут культурної спадщини) був створений відділ історії, мови та культури українців Молдови, де цілеспрямовано і професійно розпочалися наукові дослідження в галузях історії, етнології, фольклору, літератури, лінгвістики. Результатом наукових пошуків стали фольклорні збірки, монографії, підручники. Члени невеликого колективу взяли участь у написанні 21 книги (видано 17), видрукували понад 250 наукових статей, виступили з доповідями більш ніж у 150 республіканських і міжнародних конференціях тощо.

Серед плеяди найвідоміших вчених і дослідників українців Молдови слід відзначити доктора історії, керівника групи етнології українців Центру етнології Інституту культурної спадщини Академії наук Республіки Молдова та голови громади українців ім. Петра Могили м. Кишинева Віктора Кожухара, нині вже покійного головного наукового співробітника цього Інституту, академіка АН РМ Костянтина Поповича, старшого наукового співробітника Інституту культурної спадщини, доктора педагогіки Катерину Кожухар, директора Центру етнології Інституту культурної спадщини АН РМ доктора історії В'ячеслава Степанова та цілу низку не менш знаних учених і дослідників, праці яких відомі за межами Молдови. Найбільш важливі наукові праці, статті і виступи цих авторів, які стосуються різноманітних проявів національної культури, становлення національної ідентичності та самосвідомості українців, проблем

трансформації етнокультурного простору Молдови, зазначимо в нашому посиланні в наведеній послідовності³.

За сприяння Посольства України в Республіці Молдова в рамках проекту Міністерства закордонних справ України “Заходи щодо встановлення зв’язків з українцями, які проживають за межами України” побачив світ науковий збірник “Українці Молдови. Історія і сучасність” (2008), який синтезував у собі матеріально-духовні основи життєдіяльності української меншини Молдови, процес збереження і утвердження їх самосвідомості та ідентичності на сучасному етапі⁴.

Бібліографічний покажчик “Українці в культурі Молдови” (2010) був першою спробою зібрати наявну бібліографічну інформацію про українців Молдови минулих і сучасних років, діяльність українських товариств у республіці, яка висвітлювалась у пресі Молдови й України. Було прийнято рішення показати наукове, просвітницьке і культурне життя українців Республіки Молдова.

Доволі помітний внесок у дослідження в історико-етнологічному контексті з відомостями про сучасне життя та побут носіїв української традиції окремих українських сіл зробив українець за походженням Віктор Панько. Видавши збірники “Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глоденського району Молдови” (1995), а також працю “В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района” (1997) та ще один збірник 2002 року під назвою “Заговори севера Молдовы”, дослідник у такий спосіб продовжував ще довгий час активно розпрацьовувати проблематику українсько-молдовських міжетнічних взаємин.

Актуальні проблеми збереження ідентичності українців Молдови в 90-х роках ХХ століття підняв на високому науковому рівні академік Костянтин Попович на “Сторінках літопису (до українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови)” (1998).

Для поглиблення та розширення важливості мовленнєвої проблематики для етнічних українців Молдови велике значення мало утвердження мовленнєвої культури, практики, а разом й ідентичності українців у шкільній педагогіці. Високо піднявся над іншою аматорською літературою шкільний посібник Л. Чолану “Українське слово: перші кроки”, який підготував і видав колектив кафедри української мови та літератури Бельцівського університету ім. А. Руссо, а також збірник українського етномузиколога А. Іваницького “Історична Хотинщина”, де з позицій науковості зазначалося про спільні типологічні риси культури українців на споконвічних українських землях.

Подальші дослідження в галузі гуманітарних українсько-молдовських взаємин були здійснені вченим В. Зеленчуком у монографії “Молдавско-украинские общности в традиционных обычаях и в фольклоре семейной обрядности”, а також у наступному його дослідженні “Східнослов’янські риси у молдавській весільній обрядовості”⁵.

Зауважимо, що низка проблем міжнаціональних стосунків у Молдові спорадично були предметом досліджень істориків та етнологів як України, так і Молдови. Багато важливих проблем соціально-економічного, політичного, демографічного та етнокультурного розвитку Республіки Молдова висвітлено вже сьогодні, однак поглибленого вивчення все ж потребують питання придністровського конфлікту, появи нових центрів сепаратизму, трансформація етнічної ідентичності українців Молдови на сучасному етапі⁶.

Науково-поглиблені й структуровані дослідження особливостей фольклорного процесу, який безпосередньо впливає на формування ідентичності українців в іноет-

нічному середовищі Молдови, репрезентовані у вигляді кількох наукових статей Ольги Харчишин та Надії Пастух “Традиційний фольклор українців Північної Молдови: актуальність і специфіка дослідження” (2009, 2010) та деяких інших дослідженнях згаданих фахівців.

Більш систематизоване й уважніше вивчення українців, хоча не без певних ідеологічних нашарувань, провадилось упродовж останніх двадцяти років у системі Інституту національних меншин Інституту культурної спадщини АН Молдови. Особлива увага зверталася на специфіку Пруто-Дністровського регіону, дослідження процесу становлення самосвідомості в його мешканців. Найбільш показовою роботою професора В’ячеслава Степанова є монографія “Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005)”⁷.

Наступна теж не менш відома праця вченого “Грани идентичностей...”⁸, що побачила світ 2010 року як доповнене, розгорнуте в часово-просторовому форматі структуроване історико-етнологічне видання, у якому простежено основні етапи становлення етнічної культури і національної ідентичності українців, нормативно-правове законодавство, сучасне протистояння ідентичностей у Республіці Молдова і Придністров’ї, трансформацію національної ідентичності українців Молдови в сучасних умовах глобалізованого суспільства.

Генезу та динаміку етнополітичного конфлікту в Східному регіоні Молдови в контексті національних інтересів Молдови та її держав-сусідів кінця ХХ – початку ХХІ століття розглядає український дослідник Віталій Коцур у монографії “Етнополітичний конфлікт у Придністров’ї у контексті українсько-молдовських міждержавних відносин” (2013)⁹.

Останнім часом відбувається актуалізація так званої русинської етнічності Молдови, а радше “політичного русинства”, яке представлене в багатьох країнах Європи і Америки й інспіроване ззовні, а точніше Російська Федерація дає потужний поштовх (у тому числі, й фінансовий) до вивчення русинської етнічної історії, культури і мови, начебто відмінної від української, таким чином, провокуючи розлам самосвідомості та ідентичності українців на сучасному етапі.

Нині стає все більш очевидно, що завдяки ідеологічній та фінансовій складовій русинського руху за опікування Російської Федерації від 2003 року в Молдові функціонує громадська організація “Русь” – перша етнокультурна організація русинів Молдови. У Кишиневі, зокрема, з 2005 року видається міжнародний історичний журнал “Русин” цієї організації, проводяться міжнародні наукові конференції тощо. Чільні ідеологи русинства, зокрема С. Суляк, є непохитні в тому, що в середині ХІV ст. русини разом з волохами заснували Молдовське середньовічне князівство; православну Молдовську державу було створено русинами Пруто-Дністровських земель разом з волохами і русинами Карпато-Дністровської землі (втраченої Семиградської Русі)¹⁰. Їхні наукові теорії, як і етнокультурні наміри, є вкрай шкідливими для утвердження ідентичності українців у Молдові і світі.

В українській етнологічній науці питання про окрему етнічну належність русинів априорі не ставиться: для більшості українських науковців – істориків і етнологів – русини – це ті ж українці – гуцули, бойки, лемки та ін., котрі послуговувалися цією самоназвою в ХІХ – поч. ХХ ст. Численні дослідження матеріальної і духовної культури в усіх її виявах (господарська діяльність, житло, їжа і харчування, одяг, звичаї, обряди, мова, фольклор тощо) різних етнографічних груп українців на глибокому

етнологічному тлі виявляють цілковиту належність так званих “русинів” до українського народу. Так, звичайно, мова може йти про особливості традиційної культури цієї категорії українців, їх мови, різноманітні етнокультурні контакти, але аж ніяк не про їх інакше етнічне коріння.

Русини-українці, які мешкали в Бессарабії (частина з них – автохтонні, частина – переселенці з Буковини), знаходилися в інших соціально-політичних умовах, ніж їхні одноплемінники з Буковини, Галичини і Закарпаття. З початку ХІХ ст. вони потрапили до складу Російської імперії і перебували в середовищі одновірців; у тісних контактах з українцями як з “материкової” України, так і з місцевими; сумісно проживали з молдованами, якоюсь мірою асимілювалися, але не загубили своєї мови і культури. І тому для русинів-українців Бессарабії були ще більш сприятливі умови щодо загальноукраїнської консолідації. Про це свідчать дані першого перепису Російської імперії 1897 року, коли з 330 тис. малоросів (офіційної назви українців) лише 64 особи назвали себе русинами, руснаками¹¹.

Щоправда сьогодні в ході наших польових експедицій 2004–2006 рр. в українських селах Молдови нам доводилося почути під час опитування від етнічних українців, що вони себе часто-густо називають “хохлами” (тобто, українцями поза межами України), рідше – українцями. І жодного разу ми не зафіксували від наших респондентів самоназви “русин” або “руснак”.

Досвід наукових експедицій в українські та змішані молдовсько-українські села (Бричанський, Окницький, Дондюшанський), а також землі навколо м. Бельці (Глодяньський, Ришканський, Єдинецький, Фалештський, Флорештський, Синжерійський, Дрокіївський райони) засвідчує, що так звані “хохли”, які розмовляють українською мовою в її діалектному вияві, володіють добре вираженою традиційно-побутовою культурою, яка є українською¹². Більше переконують дослідників у питаннях етнічної належності українців Молдови дані переписів 1989 та 2004 років, згідно з якими мешканці зазначених вище районів ідентифікують себе виключно як українці¹³. Жодним чином під час першого і другого переписів у Республіці Молдова не згадується про “русинів” як окремий народ.

Названі вище “праці” С. Суляка свідчать про спробу поширити “політичне русинство” і на суміжні терени нашої країни. І це так само небезпечно для України, як і для державності Молдови, що має низку складних внутрішніх невирішених проблем, не в останню чергу пов’язаних із сепаратизмом. Тому підтримувати русинський рух у нинішньому його занадто політизованому вигляді Молдовська держава не може і, сподіваємося, не буде, хоч би й тому, що це може призвести до непорозумінь і ускладнення взаємин між Молдовою та Україною.

Очільник новітнього сепаратистського русинського руху на теренах Молдови С. Суляк звинувачує, щоправда, не дуже зрозуміло кого, у тому, що русинів у РМ ледве не гноблять. Якби йшлося про запровадження наукових пошуків щодо історії і культурних надбань русинів Молдови, вивчення діалектних особливостей їх мови, специфіки їх матеріальної і духовної культури, видання відповідної літератури, проведення культурних заходів – то хто ж заперечує?! Але ж ідеться зовсім про інше: “Считаю себя русином, свою национальную принадлежность я определяю как русский (русин), считая русинов субэтносом русского (підкреслено нами. – М. Б.) народа и, в отличие от других, никому не навязываю своего мнения”¹⁴.

Дуже сумнівні, а радше маніпулятивні наукові пошуки С. Суляка, заводять значне коло своїх прихильників в оману. Він створив спеціальну громадську організацію “Русь”, мета якої – “сохранение традиций и культуры второго по численности корен-

ного населення Молдавії – руснаков, потомков древнерусского населения Карпато-Днестровских земель, сохранивших до настоящего времени свою культурную идентичность, язык, веру, самоназвание”¹⁵. С. Суляк продовжує підтримувати тісні зв’язки з політичними русинськими організаціями інших держав, бере участь в організації і проведеному відповідних конгресів тощо¹⁶.

Новітнє “політичне русинство”, з його великоросійською шовіністичною ідеологією та джерелами фінансування, не має жодних підстав для розвитку в Молдові. Самоназва етнічної української спільноти включно до кінця XIX – поч. XX ст. – русини, відійшла в історію, вони давно стали українцями (навіть і в Західній Україні, за Всеукраїнським переписом 2001 р., автохтонне населення – русини масово (за винятком 10 осіб) визнало себе українцями¹⁷. Нащадки русинів у Молдові, котрі, як зазначалося вище, ідентифікують себе як українці (за винятком, напевно, одного С. Суляка), не висувають ні до держави, ні до суспільства жодних політичних вимог щодо своєї національної окремішності, а тим більше щодо своєї належності до “русского народа” і “русского мира”.

У Республіці Молдова, як і в Україні та інших країнах компактного проживання української діаспори, ми бачимо штучні спроби аматорів та проросійських політиків (на кшталт Затулина, ідеолога собирання руських земель Дугина та ін.) і політтехнологів скористатися давно відомою і відпрацьованою технологією, щоб суто наукову проблему з наукової площини перевести в політичну, посіявши серед українства ворожнечу, ненависть і сепаратизм.

Підсумовуючи стан попередніх і сучасних наукових досліджень як українських, молдовських, так і зарубіжних дослідників з питань розвитку і збереження ідентичності українців Республіки Молдова XX – поч. XXI століть, варто підкреслити, що й досі залишаються малодослідженими низка питань, які стосуються дійсних міжетнічних процесів у Республіці Молдова. Потребують наукових дискусій питання етимології та правомірності вживання поняття “русин”, а також правомірності постановки наукової проблеми щодо формування окремішності етносу “русинів” із подальшим наданням їм автономії в територіальних межах Молдови або ж цілковитої самостійності, що може призвести до розполовинення самосвідомості, маргінальних і сепаратистських проявів у середовищі української меншини Молдови.

1. Несторовский П. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк / П. Несторовский – Варшава, 1905; Несторовский П. Материалы по этнографии бессарабских русинов / П. Несторовский – К., 1905.
2. Берг Л. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность / Л. Берг – Петроград, 1923.
3. Кожухар В. Матеріальна культура і господарство українців та їх відображення у говірці села Воронкове / В. Кожухар, К. Кожухар // Українці Придністров’я (Матеріали етнографічних досліджень). – Одеса : Гермес, 2005. – Вип.1. – 95 с.; Степанов В. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности / В. Степанов // Очерки трансформационного периода (1989–2005) / науч. ред.: А. А. Скрипник, Ин-т культур, наследия АН Молдовы, Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины. – Ч. : S. n., 2007. – 713 с.: таб. ; Українці Придністров’я: Матеріали етнографічних досліджень. – Одеса : Гермес, 2005. – Вип. 1. – 95 с. 15; Барабан Л. Під теплим сонцем Молдови: Академіку К. Поповичу – 80 / Л. Барабан // Культура і життя (Київ). – 2004. – № 20. – С. 1; Воробченко В. Наукові пошуки українців з Бельць: [кафедра укр. мови та літ. в Бельц. держ. ун-ті / В. Воробченко // Наш родовід: альм. товариства укр. культури. – К., 2000. – С. 30; Український голос. – 2000. – № 9. – С. 3;

- Драган В. Українознавство в Молдові: [про книгу К. Поповича “Український театр на кишинівській сцені” / В. Драган // Український форум (Київ). – 1999. – 10 листоп. – С. 6; Кожухар В. Етнокультурні процеси в середовищі українців Молдови і проблеми освіти / В. Кожухар // Освіта в українському зарубіжжі. – К., 2004. – С. 75–87; Кожухар В. Історичні витоки українців Республіки Молдова / В. Кожухар // Рідне слово. – 2006. – № 12. – С. 6–9; 2007. – № 1. – С. 6–7; Кожухар В. Матеріальна культура українців лівобережного Придністров’я (одяг, їжа та харчування) / В. Кожухар // Ежегодник Ин-та межэтнических исследований АН РМ. – К., 2004. – Т. V. – С. 89–97; Кожухар В. Українознавчі дослідження в Молдові / В. Кожухар // Освіта в українському зарубіжжі: Досвід і перспективи. – К., 2001. – С. 189–193; Наш родовід: альм. товариства укр. культури Молдови. – К., 2000. – С. 34–37; Кожухар В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії у художніх творах К.Ф. Поповича / В. Кожухар // Академік Константан Попович – К., 2006. – С. 472–480; Кожухар В. К вопросу о “политическом русинстве” в Молдове: [украинцы в Молдове] / В. Кожухар // Rev. de etnologie și culturologie. – 2006. – V. I – P. 146–153; Кожухар В. Матеріальна культура українців Молдови: проблеми и исследования / В. Кожухар // Ежегодник Ин-та межэтно. исслед. АН РМ. – К., 2002. – Т. 3. – С. 94–109; Кожухар В. Украинские говоры севера Молдовы / В. Кожухар, К. Кожухар // Ежегодник Ин-та межэтно. исслед. АН РМ. – К., 2000. – N. 1. – 117–203; Кожухар В. Украинцы Молдовы и процессы этнической интеграции / В. Кожухар // Национальные образы мира. – К., 2003. – С. 68–86; Кожухар В. Украинцы Молдовы: этно-культурная характеристика / В. Кожухар // Unitatea poporului Republicii Moldova și problemele identitatii etnice. – Ch., 2000. – P. 70–72; Кожухар К. Мовні особливості фольклору села Дану / К. Кожухар // Співає Стурзовка. – К., 1995. – С. 25–29; Степанов В. Из украинской демонологии и народных знаний (экспедиционные материалы) / В. Степанов // Общественная мысль Приднестровья (Тирасполь). – 2005. – № 1. – С. 56–65; Степанов В. К вопросу о происхождении украинского населения Бессарабии / В. Степанов // Мысль: теория, практика, публицистика. – К., 1998. – Авг. (№ 2). – С. 38–48; Степанов В. Проблемы эволюции этнического самосознания украинского населения Пруто-Днестровского междуречья / В. Степанов // Ежегодник Ин-та межэтно. исслед. АН РМ. – К., 2000. – Т. 1. – С. 52–56; Степанов В. Украинцы в Молдове: из истории изучения украинского населения Бессарабии XIX–XX ст. / В. Степанов // Мысль: теория, практика, публицистика. – К., 1998. – Авг. (№ 2). – С. 73–79; Степанов В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії на сторінках Кишинівських Епархіальних відомостей / В. Степанов // 2-й Міжн. конгрес українців. – Львів, 2004. – С. 249–252; Степанов В. Українці Молдови: історія, сучасність, майбутнє / В. Степанов // Український голос. – 2001. – № 7. – С. 2; Степанов В. Традиционно-бытовая культура украинцев Молдовы в творчестве писателей XIX–XX вв. (к постановке проблемы / В. Степанов // Ежегодник Ин-та межэтно. исслед. АН РМ. – К., 2003. – Т. 2. – С. 82–88; Українці Молдови: минуле, сучасне, майбутнє: [на конф. в Кишиневі відзначено здобутки українських науковців у цій країні] // Народна армія (Київ). – 2001. – січня. – С. 7.
4. Українці Молдови. Історія і сучасність / Кожухар В., Кожухар К. та ін. – Ch. : “ELAN-POLIGRAF”, 2008. – 256 p.
 5. Зеленчук В. Молдавско-украинские общности в традиционных обычаях и в фольклоре семейной обрядности / В. Зеленчук // Дружба народов, отраженная в фольклоре. – Кишинев, 1961. – С. 74–90; Зеленчук В. Східнослов’янські риси у молдавській весільній обрядовості / В. Зеленчук // НТЕ. – 1959.
 6. Рафальський О. Національні меншини України у XX ст. Історіографічний нарис / О. Рафальський, – К., 2000; Бессарабский вопрос и образование Приднестровской Молдавской Республики. Сборник официальных документов, – Тирасполь, 1993; Хоменко А. Національний склад людності УС рр. / А. Хоменко – Харків, 1929; Дембо В. Республіка без столиці / В. Дембо. – Харків, 1930; Дольник А. Бессарабия под властью румынских бояр (1918–1940 гг.) / А. Дольник – М., 1945; Левензон Ф. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос / Ф. Левензон – Кишинев, 1974; Ежегодный исторический альманах Приднестровья. – Тирасполь, 1998. – № 2; Приднестровская государственность:

- история и современность (К 80-летию образования МАССР). – Тирасполь, 2004; История Приднестровской Молдавской Республики. В 2-х т. – Тирасполь, 1996. – Т. 1; Боєчко В. Формування державних кордонів України (1917–1940 рр.) / В. Боєчко, В. Ганжа О. Захарчук.– К., 1991; Гусев С. З досвіду розв’язання національного питання на Півдні України (1920 – 1930 рр.) / С. Гусев, М. Цибенко // Український історичний журнал. – 1992. – № 2. – С. 45–57; Данильченко О. Етнічні групи Півдня України: економічне та соціально-політичне становище на початку 20-х рр. ХХ ст. / О. Данильченко – К., 1993; Боєчко В. Утворення Молдавської Автономної Соціалістичної Республіки і “Бессарабське питання” / В. Боєчко // Проблеми історії України: факти, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – К., 1994. – Вип. 3. – С.25–32; Якубова Л. Етнічні меншини УСРР у І половині 20-х рр. ХХ ст. / Л. Якубова –К., 2000; Кияк Т. Молдово-румуно-українські взаємини / Т. Кияк // Україна дипломатична. – Вип. 2. – К., 2002. – С. 519–557; Орляндский В. Национальные меньшины Юга Украины в 20-е годы: социально-политические аспекты проблемы / В. Орляндський. Дис. канд. ист. наук. – К., 1992; Воронко О. Розвиток етнодемографічних процесів і формування соціальної структури суспільства в Україні 20-х рр. ХХ ст. / О. Воронко. Дис. канд. іст. наук. – Чернігів, 1998.
7. Степанов В. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законодательства, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005) / В. Степанов; науч. ред.: А. Скрипник; Ин-т культурного наследия АН Молдовы, Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильського НАН України. – Ch.: S.n., 2007 (Типogr. “Business-Elita”). – 713 p.: tab.
 8. Степанов В. Грани идентичностей: этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения (1989–2010 гг.) / В. Степанов. – Ch. : “ElanInc”SRL, 2010 (Типogr. “Elan Poligraf”). – 596 p.
 9. Коцур В. Етнополітичний конфлікт у Придністров’ї у контексті українсько-молдовських міждержавних відносин / В. Коцур. – К. : ІПієнд ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2013. – 272 с.
 10. Суляк С. Русины Молдавии: право на сохранение этничности. Этнографическое обозрение / С. Суляк. – М., 2007. – Январь. – С. 32.
 11. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. ТЛИ. Бессарабская губерния. – СПб., 1905. – С. 70.
 12. Кожухарь В. Материальная культура вчера и сегодня / В. Кожухарь // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. Кишинев, 1997. – С. 132–148; його ж. Українознавчі дослідження в Молдові / В. Кожухарь // Наш родовід. Кишинів, 2000. – С. 34–37; його ж. Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования / В. Кожухарь // Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т. III. – Кишинев, 2002. – С. 77–80; його ж. Господарська діяльність українців села Воронково Рибницького району // Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т. IV. – Кишинев, 2003. – С. 96–103; його ж. Украинское село Молдовы как объект научного исследования / В. Кожухарь // Satulmoldovenesc. – Chisinau, 2005; Кожухар В. Матеріальна культура і господарство українців у говірці села Воронково / В. Кожухар, К. Кожухар // Українці Придністров’я (матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – С. 41–83; Кожухар В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії в художніх творах К. Поповича / В. Кожухар // Академик Константин Попович. Человек. Ученый. Писатель. Кишинев, 2006. – С. 472–480 та ін.; Кожухар К. Мовні особливості фольклору села Стурзовка / К. Кожухар // Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глодянского району Молдовы. Кишинів, 1995. – С. 25–29; її ж. Восточнороманский компонент в украинских говорах севера Молдовы / К. Кожухар // Славянские культуры в инациональной среде. Кишинев, 1995. – С. 154–157; Украинский говор села Дану // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. – Кишинев, 1997. – С. 117–132; Словарик местных слов и

- выражений // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. – Кишинев, 1997. – С. 382–385; Датий Ю. Проблемы функционирования и сохранения украинского языка и этноса в Молдове / Ю. Датий, Е. Кожухарь (Чернега) // Регулирование использования языков в полиэтничном обществе. – Кишинев, 1996. – С. 42–45; Кожухарь Е. Украинские говоры севера Молдовы / Е. Кожухарь // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. – Т. 1. – Кишинев, 2000; її ж. Вивчення українських говірок у Республіці Молдова // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. – Т. III. – Кишинев, 2002. – С. 123–130; Кожухарь Е. Международные стандарты по защите прав национальных меньшинств и положение украинцев и болгар в местах компактного проживания в Республике Молдова / Е. Кожухарь, Н. Кара, Д. Никитченко, Т. Стоянова и др. – Кишинев, 2003; Кожухарь К. Особливості навчання української мови в Республіці Молдова / К. Кожухарь // Педагогический вестник. – Кишинев, 2004. – № 15–16. – С. 17–31; Діалектизми в романі К. Поповича “Бентежний світанок” // Академик Константин Попович. Человек. Ученый. Писатель. – Кишинев, 2006. – С. 481–485 та ін.; Гринів О. Етногенез українців західного регіону як спростування концепції політичного русинства. / О. Гринів // Народознавчі зошити. Двомісячник Інституту народознавства НАН України. – Львів, 1988. – № 3. – С. – 258, 259; Мишанич О. “Карпаторусинство”: історія і сучасність / О. Мишанич // Етнонаціональні процеси в Україні. – К., 2001. – С. 376.
13. Кожухарь Е. Международные стандарты по защите прав национальных меньшинств и положение украинцев и болгар в местах компактного проживания в Республике Молдова / Е. Кожухарь, Н. Кара, Д. Киртоака и др. – Кишинев, 2003.
 14. Суляк С. Я горжусь, что я – русин / С. Суляк // Мысль. Кишинев, 2005. – № 2. – (27) май. – С. 92.
 15. Суляк С. Осколки святой Руси / С. Суляк. – Кишинев, 2004 (4-та сторінка обкладинки).
 16. Курас І. Висновок Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України щодо книги С. Суляка “Осколки святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии” / І. Курас, О. Майборода, О. Мандебура (Кишинев, 2004, 240 с). Рукопис // Архів відділу українознавства Інституту культурних надбань Академії наук Республіки Молдова. – № 306/161-1-5. 03.08.2004 р.
 17. Михайлов П. В Сучаве, у русинов Румынии / П. Михайлов // Время. – Кишинев, 2006. – № 80 (1243). – 14 июня. – С. 7.

Николай Балагутрак
(г. Львов, Украина)

Проблемы сохранения идентичности украинцев Республики Молдова XX – начала XXI вв.: историография вопроса в трудах исследователей

Историографический анализ научных исследований по проблематике развития и сохранения идентичности украинцев Республики Молдова XX – начала XXI веков дает основания утверждать, что до сих пор остаются малоизученными отдельные этнокультурные аспекты украинского меньшинства, сложные новейшие межэтнические процессы в Республике Молдова. Требуют профессиональных научных дискуссий: вопросы этимологии понятия “русин”, правомерности его использования; постановка научной проблемы по закреплению дальнейшего правового статуса или отдельности так называемого этноса “русинов” в территориальных пределах Молдовы и др.

Ключевые слова: украинцы Республики Молдова, идентичность украинцев, “русины”, пограничье.

Mykola Balahutrak
(Lviv, Ukraine)

**Problems of preserving of the Ukrainian's identity at the territory of Moldova Republic
at the XXth – the beginning of the XXIst century: the historiography of the problem
in the researcher`s works**

Historiography analyses of scientific investigations on the problems of development and preservation of the Moldova Republic Ukrainian's identity at the XXth – the beginning of the XXIst century gives a reason to consider that separate ethnic and cultural aspects of Ukrainian's ethnic minority both modern cross-cultural processes at Moldova Republic are being insufficiently unexplored until nowadays. There is a need of professional discussion in: the question of etymology of a conception "rusyn", propriety of its usage; an initiation of the scientific discussion about fixation of a law status for so-called "rusyn"s ethnos or its separation within the borders of Moldova Republic etc.

Key words: *Moldova Republic Ukrainians, identity of the Ukrainians, "rusyns", boundary.*

УДК 39 (477) “1918/1939”
ББК 63.3-7

Оксана Дрогобицька
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ФЕСТИНИ ЯК СПОСІБ ПРОВЕДЕННЯ ДОЗВІЛЛЯ СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ГАЛИЧИНИ (20-ті – 30-ті рр. ХХ ст.)

У статті проаналізовано фестини як спосіб проведення дозвілля сільського населення Галичини у 20-х – 30-х рр. ХХ ст. Автор розглянула порядок проведення цих свят, популярні ігри і забави, підкреслила їхній патріотичний зміст. На думку автора, фестини сприяли налагодженню товариських стосунків, обміну новинами, новим знайомствам, згуртуванню усіх членів сільської громади.

Ключові слова: фестини, дозвілля, селяни, Галичина.

Міжвоєнний період характеризується значними змінами в повсякденному житті сільського населення Галичини. Трансформаційні процеси, зумовлені проникненням міської культури і західних модерних віянь, впливали як на форми проведення дозвілля, так і на їх зміст. Водночас багато свят того часу вдало поєднували народні ігри та патріотичні заходи. До таких відносимо і фестини.

Чимало відомостей про дозвілля сільського населення Галичини та фестини зокрема міститься у мемуарній літературі. Насамперед, виділяємо спогади Д. Богачевського¹, О. Гаврилюка², М. Горбового³, О. Долішньої⁴, В. Рабарського⁵, В. Чавса⁶. У періодичній пресі міжвоєнного періоду також часто публікували дописи і замітки про святкові заходи, організовані в містах і селах⁷. Цінну інформацію щодо порядку проведення фестин вдалося почерпнути з розповідей респондентів, адже часто вони були не тільки свідками, але й активними учасниками цих заходів⁸.

Щодо історіографії проблеми, то питання фестин піднімалося у праці львівської дослідниці Г. Горинь “Громадський побут сільського населення Українських Карпат (XIX – 30-ті роки ХХ ст.)”⁹ та публікаціях краєзнавчого характеру¹⁰.

Фестини проводилися ще на початку ХХ ст., однак найбільшої популярності набули саме в міжвоєнний період. Зазвичай їх організовували раз на рік (в окремих населених пунктах частіше) переважно на громадській площі або – за домовленістю – в саду чи на сіножаті когось із мешканців села. Міг бути і чітко визначений день для таких заходів, наприклад – другий день Зелених свят, свято св. Петра і Павла. У програму входили урочисті промови голів місцевих культурно-освітніх товариств, декламації віршів, виступи сільського хору, спортивно-хореографічні сцени (“вправи”), різноманітні ігри і забави. Під час розваг улюбленими були спортивні ігри зі змаганнями¹¹. Юнаки виконували гімнастичні вправи, роблячи так звані “вежі”¹². Не меншою популярністю користувалися перегони в мішках, биття горшків, “колесо щастя”, ворожіння тощо¹³. Ці та подібні ігри, на думку етнографа Г. Горинь, мали загальний характер народних розваг, близький або ідентичний до тих, що були в інших регіонах України¹⁴.

Серед популярних забав були навіть історичні реконструкції битв козаків із татарами¹⁵. Програма свята здебільшого закінчувалася урочистим концертом, виставою аматорського театрального гуртка чи спортивними змаганнями.

Активними учасниками цих велелюдних дійств виступала молодь, особливо члени товариства “Просвіта”. Така само у фестинах активно брали участь діти, адже саме для них організовувалася торгівля ласощами, нехитрими іграшками тощо¹⁶.

Велику роль у популяризації такого способу проведення дозвілля відіграли молодіжні гімнастично-спортивні товариства, зокрема “Січ”, “Сокіл”, “Луг”. Не залишалися осторонь і члени скаутської організації “Пласт”¹⁷. Перед кожним січковим осередком

стояло завдання: протягом року провести “бодай два фестини, бодай два театральні представлення та бодай двос вечорниць, наприклад, в честь Шевченка та Драгоманова”¹⁸.

Для січовиків проведення масових свят і фестин було одним із публічних засобів формування історичної пам’яті. Найчастіше вони присвячувалися певним подіям або ж особам з історії, наприклад, до дня народження чи смерті Т. Шевченка, річниці з дня козацької битви або ж святу вручення хоругви чи освячення прапора кожного товариства, що супроводжувалося проходом січовиків у козацьких одностроях¹⁹.

Не менш активно в організації забав брали участь члени товариства “Луг”. Наприклад, дописувач газети “Діло” (1933 р., Ч. 258) із с. Жовтанці Жовківського повіту повідомляв: “У нас відбувся луговий фестин, що пройшов дуже гарно. На радість нашого “Луга” та всіх громадян села рівним кроком примаршерував до нас “Луг” з Руданець. Луговики в лугових одностроях, луговички в народніх”²⁰. На цих фестинах 54 члени товариства виконали гімнастичні вправи²¹.

Як згадував В. Грабарський, у його рідному с. Блюдники Галицького повіту дуже активним було товариство “Сокіл”, члени якого що два роки уряджували фестини з великою цікавою програмою. Для участі у святі запрошували оркестр з Єзуполя під керівництвом І. Козака або оркестр з Острова під диригентурою І. Сови. Улюбленою частиною програми були гімнастичні вправи “Сокола” на площі біля читальні під звуки співу або оркестр. У програму фестин входили промови активістів громадських організацій. На закінчення свята зазвичай відбувалися змагання з футболу (“копаного м’яча”), в яких брали участь команди з Галича, Суботова або Тустані. Тренерами ж блюдниківської команди були сини місцевого пароха о. В. Самотулки²².

Під час подібних урочистих заходів молоді дівчата в однакових національних строях синхронно виконували показові вправи з серпами, що справляло захоплююче враження на глядачів²³. У с. Підпечари Станіславівського повіту місцевих дівчат таких вправ навчала Марія Дмитрівна Бойчук (дівоче прізвище – Стадник). Для цього вона навіть відвідувала спеціальні курси в м. Станіславові*. З нагоди свята дівчата вдягали народну ношу, коралі, вплітали в коси синьо-жовті стрічки. Стрій юнаків включав вишиту сорочку та синьо-жовті шаровари. Дівчата із серпами співали і демонстрували як росте жито, процес збору врожаю:

Росте, росте грушечка,
Гай, буде гай,
Нічко ж моя темная,
А ти зоре ясная,
Дай, Боже, дай!²⁴

Часто співали пісні і жартівливого чи ліричного характеру, на зразок тієї, яку ми записали від М. Бойчук:

Там на горі сніг біленький,
Десь поїхав мій миленький,
Десь поїхав, я не знаю,
Серце з жалю завмирає.
Приснився сон дивненький,
Що приїхав мій миленький,
А я встала, засвітила,
Не той, не той, що любила.

* Хлопців у Підпечарах вправ навчав Ярослав-Василь Бойчук.

Баламуте, вийди з хати,
Хочеш мене розкохати,
Розкохати, тай забути,
Всі ви хлопці баламути²⁵.

Фестини відбувалися за безпосередньої участі сільської інтелігенції, а саме сільських священиків, учителів, активістів кооперативного руху, студентів, активних освічених селян – “селянської інтелігенції”. Інтелігенція використовувала свята як засіб формування історичної пам’яті народу, національно-патріотичного виховання молоді. Вчителі, священики долучалися до організації масових святкувань не тільки шляхом безпосереднього керівництва урочистостями, але й опосередковано – через підготовку декорацій, пошиття костюмів, написання сценаріїв, віршів, пісень. Вони, з одного боку, приносили на провінцію нові модернізовані форми святкувань, а, з другого, заохочували селянство до збереження уже існуючих. Поступово селяни переймали досвід проведення свят і самостійно влаштовували різноманітні урочистості.

Як згадує дочка пароха с. Угорники Станіславівського повіту М. Ганушевська-Малкош, одним із активних організаторів і учасників фестин був її брат Богдан Ганушевський (1912–2001). За її словами, він умів грати на всіх музичних інструментах, був диригентом у с. Микитинці, а також організатором хорів у навколишніх селах²⁶. У 1931–1936 рр. очолював аматорський драматичний гурток в Угорниках, який тоді налічував 24 артисти. Одночасно Б. Ганушевський керував мандоліновим оркестром та дитячим хором²⁷. Він же організував у селі осередки молодіжних товариств “Луг” та “Сокіл”, головним завданням яких були пропаганда серед молоді здорового способу життя та залучення її до занять спортом²⁸.

В Угорниках фестини відбувалися на своєрідному острові, утвореному річкою Млинівкою. Цю місцевість називали Вільшиною. Влітку там молодь влаштовувала танці, концерти і різні змагання. Тоді ж на острівці облаштовували гойдалку, відкривали буфет, в якому продавали солодощі, морозиво, канапки та пиво. У саму Вільшину можна було потрапити через невеликий місточок на одному з рукавів Млинівки. Юнаки та дівчата прикрашали його зеленими гілками і квітами, а також синьо-жовтими стяжками. Такими ж різнобарвними гірляндами прикрашали й весь острівець. Біля самого містка ставили тимчасову касу, де продавали квитки. Фестини в цьому селі влаштовували здебільшого на свято Петра і Павла²⁹.

Можна навести і інший приклад. Так, О. Гусак згадував, що в с. Студінка Калуського повіту, де його батько був священиком, такі фестини відбувалися, як правило, у неділю. Зранку парох відправляв Службу Божу, потім учителі організовували в читальні вистави та виступи дітей, проводилися футбольні турніри. Місцеві крамарі, здебільшого євреї, торгували різними ласощами. За словами респондента, приблизно в 1937–1938 рр. під час подібної забави на стадіоні вапном розграфили шахівницю. Учасники дійства переодяглися у чорні і білі плащі та грали в імпровізовані шахи. Особливо запам’яталось, що, замість фігури шахового коня, гравці ввели по клітинках справжнього³⁰.

Не менш цікаву програму мали фестини, які проходили в с. Тяпче Долинського повіту. У 1930 р. вони проводилися на лузі поблизу місцевого ставу. Організаторами заходу виступали місцеві жителі Л. Ломиш та Л. Павлишин* разом із членами читальні “Просвіта” та товариством “Сокіл”. Свято розпочалося з пісні “Човен хитається серед води...”, яку виконували музиканти, пливучи на великому (розмірами 6 на 6 метрів)

* Лука Павлишин – син місцевого писаря і дяка.

дерев'яному плоті. Серед численної кількості розваг популярністю користувалася лотерея – розігрували призи (релігійні, історичні книги та інші цінні речі), надіслані на адресу місцевої читальні особисто митрополитом Андреем Шептицьким. Про приблизну чисельність учасників заходу можна судити з того, що тільки в лотереї розігрувалося 2 тисячі квитків (“льосів”)³¹.

Крім цього, із власними концертними програмами виступали члени читальні, товариства “Союз українок” та “Сокіл”. Зокрема, останні демонстрували різні гімнастичні вправи, виконуючи пісню:

Соколи, соколи, ставайте в ряди,
Наш поклик мудрих взиває.
Як славно бувало козацькі сини
Боролись до смерті загину.
Боротись будемо, соколи, всі ми
За нашу святу Україну.
В здоровому тілі здорова душа
Де сила, там слава буває³².

Не менш цікаво проходили другі фестини в цьому селі в серпні 1931 р. З такої нагоди поблизу ставу було споруджено гойдалки і навіть так зване “чортове колесо”. Юнаки пробували залізти на 12-метровий “Стовп щастя”, на якому попередньо закріпили кілограм ковбаси та 3 злоті. Традиційно захід супроводжувався грою місцевих музик і включав концерт за участю членів патріотичних товариств³³.

Якщо проаналізувати перелік найбільш популярних забав у програмі фестин чи інших подібних велелюдних свят, то очевидно, що, крім традиційних ігор, сильними є вже західні урбанізовані впливи. У пресі міжвоєнного періоду навіть повідомлялося, що в одному із сіл відбувся маскарад із обиранням королеви балу на американський манер. Серед молоді популярною була гра у “Флірт”, коли її учасники витягували надруковані на листках побажання³⁴. Крім цього були й інші модерні розваги. Наприклад, у с. Перерісль Надвірнянського повіту у 20-х рр. ХХ ст. молодь любила так звану “котильонову” забаву, яку запозичила у місцевих поляків. Дівчина готувала котильон (квітку із сердечком, прикріплені до застібки), а хлопець ішов до її батьків і просив дозволу, щоб відпустили доньку на свято. Коли грала музика, хлопець запрошував дівчину до танцю, а за це вона причіпляла йому котильон³⁵.

Однак, у жодному разі не можна розглядати фестини та інші подібні народні забави тільки з точки зору розважального характеру. Оскільки часто ініціаторами цих заходів виступали молодіжні спортивно-руханкові товариства, то вони проводилися здебільшого без алкогольних напоїв і були ще одним з способів популяризації спорту та тверезого способу життя.

У першу ж чергу святкування передбачали культурно-просвітницьку складову, були покликані заохотити молодь до активної праці та зібрати кошти на благодійні цілі. Прибуток від фестин зазвичай ішов на будівництво приміщення для читальні, закупівлю книг до бібліотеки або ж на допомогу дітям-сиротам чи інвалідам визвольних змагань. Наприклад, кошти у сумі 595, 94 злотих, отримані в ході проведення свята 3 серпня 1930 р. за участю селян із Новосілок, Телячого, Вербова, Заставча і Мужилова Підгаєцького повіту було передано на будівництво Народного дому у Підгайцях³⁶.

У програмі багатьох урочистостей чільне місце займали історичні реконструкції, покликані формувати почуття гордості історичним минулим, підкреслювали єдність українців у боротьбі за власну державність. Через свій патріотичний підтекст, нерідко

подібні свята заборонялися, а їхні організатори нашоувувалися на перешкоди з боку представників влади і місцевого самоврядування³⁷.

Загалом більшість наведених заходів за своїм змістом зводились до одного – формування свідомого громадянина, здатного на самозречення заради національної ідеї. З цього приводу відомий діяч просвітянського руху С. Магальяс зазначав: “Народні свята не можуть бути тільки зовнішнім виразом пошани до великих подій чи людей; вони мусять живо промовляти до чуття, збагачувати розум та впливати на волю, аби вказувати загальові шлях, яким йому треба йти”³⁸. Велику роль у даному напрямі відігравали релігійні відправи, що сильно впливали на емоційну сферу учасників дійств.

Таким чином, фестини були непересічною подією не тільки для окремого села, а й для всієї округи. Вони ставали доброю нагодою для налагодження товариських стосунків, обміну новинами, знайомства, а відтак й одруження молоді, загалом сприяли згуртуванню всіх членів сільської громади. Особливо слід відзначити їхню роль як місця, де суспільно активна молодь демонструвала свої патріотичні настрої і готовність до боротьби за власну державність. У 90-х рр. ХХ ст. фестини знову ввійшли в побут західноукраїнських сіл, хоча зараз, на наш погляд, ця традиція дещо вже призабулася.

1. Богачевський Д. На возі і під возом: спомини галицького адвоката / Д. Богачевський. – Торонто : Добра книжка, 1976. – 141 с.
2. Гаврилюк О. “Не скує душі живої...” / О. Гаврилюк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2012. – 188 с.
3. Горбовий М. Пласт у Косові на Гуцульщині / М. Горбовий // Гуцулія. – 1973. – Ч. 1 (25). – Рік VII. – Чикаго. – С. 26–30.
4. Долішня О. Неначе писанка село / О. Долішня // Тяпче: Історія, спогади, світлини / автор-упоряд. М. Борис. – С. 113–136.
5. Рабарський В. Блюдники / В. Рабарський // Альманах Станіславівської землі. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1985. – Т. II. – С. 507–517.
6. Чавс П. У вирі життя та Мостищина і Судововишенщина / ред. В. Вереш. – Видання дісцезального музею і бібліотеки Української католицької єпархії в Стемфорді, 1976. – 376 с.
7. Життя краю: Праця на селі: Село Любша, пов. Рогатин // Новий час. – 1930. – 8 вересня. – Ч. 101. – С. 9; Дописи: Жовківщина (Луговий фестин у Жовтанцях) // Діло. – 1933. – 2 жовтня. – Ч. 258. – С. 5; Життя краю: Фестин в Підгайцях // Новий час. – 1930. – 29 серпня. – Ч. 97. – С. 9.
8. Спогади Ганушевської-Малкош Марти Михайлівни, 1926 р.н. Записано у м. Івано-Франківськ Дрогобицькою О. Я. 4 січня 2015 р.; Спогади Логази Ірини Іванівни, 1939 р. н. Записано в с. Підпечари Тисменицького району Івано-Франківської області Дрогобицькою О. Я. 26 травня 2015 р.; Спогади Кадлуб Марії Дмитрівни, 1927 р. н. Записано в с. Підпечари Тисменицького району Івано-Франківської області Дрогобицькою О. Я. 26 травня 2015 р.; Спогади Бойчук (дівоче прізвище – Стадник) Марії Дмитрівни, 1925 р. н. Записано в с. Підпечари Тисменицького району Івано-Франківської області Дрогобицькою О. Я. 10 серпня 2015 р.; Спогади Мазур (Чмелик) Наталії Іванівни, 1926 р. н. Записано Дрогобицькою О. Я. 16 червня 2015 р. у с. Старе Село Жидачівського району Львівської області.
9. Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат (XIX – 30-ті роки ХХ ст.) / Г. Горинь. – К. : Наукова думка, 1993. – 200 с.
10. Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села від найдавніших часів до сьогодення / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2007. – 464 с.; Непеляк Є. Перерісль. Історичний нарис від найдавніших часів до 1990 р. / Є. Непеляк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2009. – Т. 1. – 264 с.; Матіїв І. “Просвіта” та інші громадські товариства в Тяпче / І. Матіїв // Тяпче: Історія, спогади, світлини / автор-упоряд. М. Борис. – С. 19–58.
11. Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат... – С. 149.

12. Життя краю: Праця на селі: Село Любша, пов. Рогатин // Новий час. – 1930. – 8 вересня. – Ч. 101. – С. 9; Морикіт І. Клубівці / І. Морикіт // Альманах Станиславівської землі. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1985. – Т. II – С. 607.
13. Богачевський Д. На возі і під возом... – С. 88.
14. Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат... – С. 149.
15. Богачевський Д. На возі і під возом... – С. 88; Гаврилюк О. “Не скує душі живої...”. – С. 64; Чавс П. У вирі життя та Мостищина і Судововишенщина... – С. 35.
16. Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат... – С. 148.
17. Згадуючи про діяльність “Пласту” в Косові, активіст цієї організації Михайло Горбовий писав: “Дня 2 вересня ми взяли участь у фестині зі своїми вправами, забавами і т. п. Виступали ми в селянських одягах. Спершу декому виглядало смішно, але коли побачили наші вправи й забави, то лише роти роззявляли. Переконалися, що селянський одяг не конче мусить бути предметом насмішок. На цих фестинах ми приєднали одну прихильницю” (Горбовий М. Пласт у Косові на Гуцульщині... – С. 29).
18. Юзик О. Освітньо-виховна діяльність молодіжних товариств Галичини у 20–30-х роках ХХ ст. / О. Юзик // Вісник Львівського університету. Серія педагогічна. – 2003. – Вип. 17. – С. 216.
19. Вільчинська Н. Роль товариств “Січ” у формуванні історичної пам’яті галицьких українців напередодні проголошення Західно-Української Народної республіки / Н. Вільчинська // Галичина. – 2014. – № 25 – 26. – С. 377.
20. Дописи: Жовківщина (Луговий фестин у Жовтанцях) // Діло. – 1933. – 2 жовтня. – Ч. 258. – С. 5.
21. Там само.
22. Рабарський В. Блюдники... – С. 510.
23. Спогади Логази Ірини Іванівни...
24. Спогади Кадлуб Марії Дмитрівни...
25. Спогади Бойчук Марії Дмитрівни...
26. Спогади Ганушевської-Малкош Марти Михайлівни...
27. Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села... – С. 125.
28. При “Соколі” під керівництвом Богдана Ганушевського діяв чоловічий хор, який неодноразово брав участь у різноманітних імпрезах, зокрема і в урочистій академії 1933 р. на честь 60-річчя від дня народження відомого педагога, організатора сокільсько-січового руху Івана Боберського (1873–1947) (Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села... – С. 95; Спогади Ганушевської-Малкош Марти Михайлівни...).
29. Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села... – С. 74.
30. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника (НЕАПНУ), ф. 1, оп. 2, спр. 2, арк. 3.
31. Матіїв І. “Просвіта” та інші громадські товариства в Тяпче... – С. 47; Долішня О. Неначе писанка село... – С. 127.
32. Там само... – С. 46–47.
33. Там само... – С. 47.
34. Спогади Мазур (Чмелик) Наталії Іванівни...
35. Непеляк Є. Перерісль. Історичний нарис... – С. 116–118.
36. Життя краю: Фестин в Підгайцях // Новий час. – 1930. – 29 серпня. – Ч. 97. – С. 9.
37. Життя краю: Праця на селі: Село Любша, пов. Рогатин // Новий час. – 1930. – 8 вересня. – Ч. 101. – С. 9.
38. Магальяс С. Порадник для освітників: Форми і методи освітньої праці / С. Магальяс. – Львів, 1933. – С. 53.

Оксана Дрогобицкая
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Фестыны как способ проведения досуга сельского населения Галичины
(20-тые – 30-тые гг. XX в.)

В статье проанализировано фестыны как способ проведения досуга сельского населения Галичины в 20-х – 30-х гг. XX в. Автор рассмотрела порядок проведения этих праздников, популярные игры и забавы, подчеркнула их патриотическое содержание. По мнению автора, фестыны способствовали налаживанию товарищеских отношений, обмену новостями, новым знакомствам, сплочению всех членов сельской общины.

Ключевые слова: фестыны, досуг, крестьяне, Галичина.

Oksana Drogobytka
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Festins as a method of realization of leisure of rural population of Galychina
(20th–30th years of the xxth century)

Festins as a method of realization of leisure of rural population of Galychina of the 20th – 30th years of the XXth century are analyzed in the article. The author considered the order of realization of these holidays, popular games and funs, underlined their patriotic maintenance. In opinion of the author, festins assisted adjusting of companionable relation, exchange news, new acquaintances, rallying of all members of rural community.

Key words: festins, leisure, peasants, Galychina.

УДК 911.3: 796.5 (477)
ББК 75.81

Олена Дутчак, Олександра Лукач
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ЕТНОФЕСТИВАЛЬНОГО ТУРИЗМУ У ЛЬВІВСЬКІЙ ОБЛАСТІ

У статті проаналізовано сучасні тенденції розвитку етнофестивального туризму у Львівській області. Окреслено зміст понять “фестиваль”, “етнофестиваль” та їх значення для розвитку туризму, збереження та популяризації культурних надбань. Охарактеризовано найбільш масові етнофестивали. З’ясовано вплив етнофестивалів на розвиток економіки та інфраструктури регіону. Проаналізовано основні наукові підходи до вивчення фестивалів. Визначено перспективи розвитку етнофестивального туризму. Зроблено висновки про доцільність проведення нового виду дійства – етноекотуристичного фестивалю.

Ключові слова: етнос, фестиваль, туризм, Львівська область.

Кожній етнотериторіальній спільноті притаманна етнокультурна самобутність, яка невпинно піддається нівелюванню під впливом сучасних глобалізаційних тенденцій. Бурхливі комунікативні процеси початку ХХІ ст. переконливо свідчать, що етнокультурні взаємини і взаємозв’язки є досить важливими в життєдіяльності сучасних держав і народів, а етнокультурні проблеми не втратили своєї значущості та актуальності й сьогодні. Людство, постаючи все більш інтегрованим, взаємозалежним, не втрачає свого етнічного різноманіття.

Вивчаючи культуру інших етносів (мови, одягу, фольклору, традицій, обрядів) відбувається обмін духовними надбаннями, взаємне збагачення. Саме ця тенденція культурної глобалізації особливо загострює інтерес до пізнання самобутності народів, їх етнічної різноманітності тощо. Природна допитливість туриста, спрямована на інші народи, створює один із найбільш яскраво виражених спонукальних туристичних мотивів. У такому контексті невід’ємною складовою процесу знайомства з культурою і звичаями іншої країни, регіону є етнофестивальний туризм.

З огляду на окреслене вище, дослідження сучасних тенденцій розвитку етнофестивального туризму, а також самих фестивалів, як поля розгортання туристичної активності, набуває особливої актуальності, теоретичної та практичної значущості.

Мета статті полягає в аналізі сучасних тенденцій розвитку етнофестивального туризму на території Львівської області.

Концептуальні засади розвитку етнофестивалів, їх місця у структурі родієвого туризму та окремі теоретичні аспекти розвитку фестивалів розглянуто на сторінках спеціальних наукових праць¹ та досліджень ширшого тематичного діапазону².

Фестиваль як форма представлення місцевого колориту в синтезованій формі покликаний сприяти збереженню національно-культурної самобутності та етнічної ідентичності нації, а також забезпечити доступ до культурних надбань іноетнічним відвідувачам. Західноєвропейська практика проведення фестивалів у контексті розвитку масового туризму має у своєму наслідку складання загальноєвропейського культурного простору, у якому мережа найбільших міжнародних фестивалів відіграє винятково важливу інтегруючу роль для демонстрації кращих досягнень національних культур³.

Фестивальний рух в Україні активізувався з другої половини 90-х років ХХ ст. На сьогодні фестивалі вийшли за межі суто музичних та мистецьких акцій. Фестивальний туризм належить до спеціалізованих видів туризму, покликаний реалізувати специфічні запити людей під час поїздки, відвідування об’єкта атракції. Найбільш популярними в

Україні є етнографічні фестивалі. З них найпоширенішими є фестивалі етнічної музики та традиційних ремесел⁴.

Етнічні фестивалі є обов'язковим елементом демократичного і модерного суспільства. Вони є носіями свободи, творчості і патріотизму. Фестивальний рух змінює країну зсередини, стимулюючи внутрішній туризм та саму музичну творчість. Фестивалі являють собою машини для розкручування, просування свого бренда і, відповідно, своїх митців⁵. Для музикантів це єдиний спосіб проявити себе, продемонструвати своє мистецтво. Як бачимо, кожен фестиваль приносить багато користі; крім того, такий відпочинок доступний за ціною, що в умовах економічної кризи набуває безперечної переваги⁶.

На території Львівської області представлено велике різноманіття етнокультурних зон, їх звичаїв, традицій, ремесел і промислів. Тому тут щорічно проводиться значна кількість різноматематичних етнофестивалів, при чому спостерігається чітка тенденція до якісного та кількісного зростання. Вони спрямовані на повернення до місцевих традицій, їх відновлення та збереження, на розвиток та популяризацію звичаїв і обрядів, автентичного фольклору тощо⁷. Практично кожне сучасне суспільство є мультинаціональним, мультикультурним середовищем, де кожна етнічна складова має свою неповторність, культуру, історію, традиційні види занять, притаманні для певної місцевості. Фестивалі присвячуються певному роду занять, обряду або навіть продукту і, як правило, відбуваються в традиційний час, відповідно до визначних подій у житті громади – збору врожаю, релігійних свят тощо⁸.

Найважливішим є те, що фестивалі сприяють відродженню народних традицій, стилю життя в гармонії з природою та економічному розвитку конкретних громад. Зазвичай, вони проводяться не тільки для жителів регіону, але й мешканців інших областей, які вже традиційно відвідують такі заходи. Все це стимулює розвиток туризму в області. Цілком зрозуміло, що розвиток саме такого виду дозвілля має велике значення не тільки для області, а й для країни. Налагодження проведення низки етнографічних дійств сприяє розвитку регіону; збільшенню доходів у сільській місцевості та інших, віддалених від індустріальних центрів та традиційних рекреаційних зон, територій; подоланню депресивності окремих районів. Завдяки фестивалям до Львова й області приїжджає все більше і більше туристів⁹.

У науковій літературі немає одностайності поглядів стосовно доцільності проведення багаточисельних етнофестивалів на території Львівської області. Окремі дослідники висловлюють думку, що фестивалів на території Львівської області забагато. Інша частина зауважує, що, не зважаючи на велику кількість дійств, мало є дійсно яскравих, потужних, незабутніх. Таким чином, існують дві точки зору щодо перспектив розвитку фестивального туризму: одна за те, щоб збільшувати кількість фестивалів, інша – щоб ця кількість була менша, але їх проведення було більш масштабним, презентабельним.

На сьогодні на території Львівської області щорічно відбувається близько ста фестивалів. Головним претендентом на звання наймасштабнішого музичного етнофестивалю Західної України став "Підкамінь", який славиться хорошою організацією та продуманою культурною програмою. Цей фестиваль проходить в однойменному селищі поблизу міста Броди¹⁰.

На фестиваль "Підкамінь" з'їжджаються найкращі гурти та музичні колективи не лише з України, але й з Грузії, Польщі, Чехії, Словаччини, Угорщини, Франції. Там можна милуватися автентичним фольклором та виставками народних ремесел, взяти участь у майстер-класах з народних ремесел¹¹.

Як приклад потужного етнічного дійства України вартий уваги фестиваль “Етно-вир”. Щорічно він є головною подією святкувань Дня Незалежності України у Львові. Протягом фестивалю відбуваються колоритні виступи колективів, марш-паради учасників головними вулицями міста, презентація кухні народів світу. У теплій атмосфері проходять вечори дружби і танцювальні майстер-класи. Фольклорні колективи з багатьох країн світу (Ізраїль, Іспанія, Італія, Мексика, Мартиніка, Македонія, Польща, Португалія, Франція, Чехія) презентують культуру своєї країни на цьому фестивалі. Міжнародний фольклорний фестиваль “Етновир” відбувається під егідою Міжнародної Ради Організацій Фестивалів Фольклору і Традиційних Мистецтв (CIOFF) при ЮНЕСКО та Міжнародної Організації Народної Творчості (IOV)¹².

Фестиваль “Веретено” – це можливість знайомства з матеріальною та духовною культурою різних етнографічних регіонів України. Учасники фестивалю, а це фольклорні колективи, представляють глядачам давні обряди, у яких відтворена модель життя наших предків. На алеї давніх ремесел для відвідувачів проводяться майстер-класи. На дитячій галявині своє самобутнє мистецтво представляють діти, а в програмах дитячих колективів, як і годиться для фесту “Веретено”, – давні пісні та обряди. Головна ідея фестивалю – презентація вишивки¹³.

У рамках великодніх святкувань у Львові щорічно відбувається етнографічний фестиваль “Велика гаївка”. За кілька тижнів до його початку розпочинаються майстер-класи з виготовлення писанок – головного символу Великодніх свят. Львів’яни та гості міста можуть ознайомитися з традиціями весняного циклу регіону та взяти участь у великодніх забавах¹⁴.

У фестинах “Львів – столиця ремесел” беруть участь художники, пивовари, сировари, кулінари, пасічники, ковалі, гончарі, каменотеси, ткачі, кушніри, ювеліри, вітражисти, гутники, зброярі, малярі, різьбярі. Також завжди представлені вироби декоративно-ужиткового мистецтва – батик, народна іграшка, вишивка, вироби зі шкіри тощо¹⁵.

Фестиваль “Ляльковий світ” знайомить відвідувачів із сучасною етнічною українською лялькою. Головна лялька фестивалю – лялька-мотанка – оберіг і водночас архетип матері, дитини, роду, символ, насичений позитивною енергією¹⁶.

Важливо, щоб етнографічне дійство знайшло собі жанрову нішу і було комфортним, привабливим для виконавців і відвідувачів.

Проте з великою кількістю, масовістю фестивалів, зникає їх якість, родзинка. Останнім часом організуються численні фести без ідеї, концепції, без конкретних часових рамок проведення тощо. Зустрічаються “етнофестивалі”, в яких практично повністю відсутня етнографічна складова. Відчувається брак професіоналів для належного здійснення організації та маркетингу фестивалю на високому рівні.

Основними споживачами фестивального туризму виступають особи вікової категорії 18–25 років, які віддають перевагу недорогому виду відпочинку, терміном на вихідні дні для змістовного та приємного проведення вільного часу. На жаль, більшість споживачів відзначають слабку організованість сучасних фестивальних дійств і бажають б покращення інфраструктури фестивалів, їх програми і сервісу¹⁷.

Однією з найперспективніших для впровадження на території Львівської області є ідея поєднання етнофестивалю з екофестивалем, для чого наявні всі необхідні ресурсні складові¹⁸. Екофестивалі проводяться задля привернення уваги широкої громадськості до конкретних або глобальних екологічних проблем. Організатори таких заходів намагаються знайти оригінальні підходи для висвітлення теми і водночас залучити гостей до співпраці: створити фантастичну експозицію з природних матеріалів чи побудувати

інсталяцію із зібраного тут же сміття, прокласти цікавий маршрут у природі чи допомогти облаштувати середовище для життя птахів. Як правило, це позитивні заходи, що, як і етнофестивалі, сприяють і відродженню найкращих традицій культури, і шукають нових шляхів гармонійного співіснування людини і природи¹⁹.

Етнофестивальний туризм у Львівській області характеризується великою кількістю різноманітних дійств. Етнічні фестивалі привертають увагу не лише туристів з інших країн, але й власних громадян, популяризуючи своє, передаючи майстерність народних ремесел, самотність традицій та акцентуючи увагу на проблемах збереження пам'яток нашої культури. Завдяки етнофестивалю активізується внутрішній туризм, популяризується місцевий колорит. Фестивальний туризм таким чином виконує важливу функцію в розвитку господарського комплексу Львівської області.

Найбільш масовими та атракційними у Львівській області є етнофестивалі “Підкамінь”, “Етновир”, “Веретено”, “Велика гаївка”, “Львів – столиця ремесел” тощо. Вони можуть слугувати взірцем та відправною точкою для розробки етнотуристичного продукту в інших регіонах України.

Перспективою в розвитку фестивального туризму є створення масштабного дійства в стилі етноекотуристичного фестивалю. Базуючись на принципах екологічної свідомості, такий різновид фестивалю підтримуватиме культурні традиції та етнічне розмаїття, сприятиме соціально-економічному розвитку регіону чи природно-заповідної території, а отже, матиме великі перспективи на довге існування.

1. Етнокультурний і етнофестивальний туризм: теорія і практика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.krynytsya.pp.ua/2012/01/blog-post_9686.html. – (Назва з екрану); Новик А. Етнічні фестивалі / Анна Новик // Поступ – 9 червня 2009. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://postup.brama.com/usual.php?what=64415>; Рутинський М. Й. Етнофестивальний туризм: теоретичні засади й етногеографічні аспекти організації / М. Й. Рутинський, М. Я. Топорницька // Географія та туризм : Наук. зб. – К. : Альтерпрес, 2011. – Вип. 16. – С. 82–93; Топорницька М. Я. Перспективи розвитку етнофестивального туризму у Львівській області / М. Я. Топорницька. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://collectedpapers.com.ua/wp-content/uploads/2013/10/032_633_634_Topornicka.pdf.
2. Басюк Д. І. Основи туризмології : навч. посіб. / Д. І. Басюк. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2005. – 202 с.; Бабкин А. В. Специальные виды туризма / А.В. Бабкин. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2008. – 252 с.; Бейдик О. О. Рекреационно-туристичні ресурси України: Монографія / О. О. Бейдик. – К.: Альтерпрес, 2002. – 320 с.; Любіцева О. О. Ринок туристичних послуг: навч. посіб. / О. О. Любіцева. – К. : Альтерпрес, 2002. – 436 с.; Мальська М. П. Туризм у міжнародному і національному вимірах. Історія і сучасність : Монографія / М. П. Мальська, М. Й. Рутинський, Н. М. Паньків. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – 268 с.
3. Етнокультурний і етнофестивальний туризм: теорія і практика. Названа праця.
4. Новик А. Етнічні фестивалі. Названа праця.
5. Там само.
6. Актуальность проведения этнических PR-мероприятий в условиях многонационального региона (на примере фестиваля “Саянское кольцо”). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://bukvar.su/marketing/page,2,134630-Aktual-nost-provedeniya-etnicheskikh-PR-meropriyatiy-v-usloviyah-mnogonacional-nogo-regiona-na-primere-festivalya-Sayanskoe-kolco.html>. – (Назва з екрану).
7. Рутинський М. Й. Етнофестивальний туризм: теоретичні засади й етногеографічні аспекти організації. Названа праця.
8. Римаренко Ю. І. Основи етнодержавознавства : навч. посібник / Ю. І. Римаренко. – К. : Либідь, 1997. – 656 с.

9. Паньків Н. М. Туристичне ресурсознавство : навч. посіб. /Н. М. Паньків. – Львів : Укр. бестселер, 2011. – 238 с.
10. Топорницька М. Я. Перспективи розвитку етнофестивального туризму у Львівській області. Названа праця.
11. Там само.
12. Там само.
13. Новик А. Етнічні фестивалі. Названа праця.
14. Там само.
15. Топорницька М. Я. Перспективи розвитку етнофестивального туризму у Львівській області. Названа праця.
16. Новик А. Етнічні фестивалі. Названа праця.
17. Мальська М. П. Туризм у міжнародному і національному вимірах. Історія і сучасність. Названа праця.
18. Рутинський М. Й. Етнофестивальний туризм: теоретичні засади й етногеографічні аспекти організації. Названа праця.
19. Там само.

*Елена Дутчак, Александра Лукач
(г. Ивано-Франковск, Украина)*

Современные тенденции развития этнофестивального туризма во Львовской области

В статье проанализированы современные тенденции развития этнофестивального туризма во Львовской области. Определены содержание понятий “фестиваль”, “этнофестиваль” и их значение для развития туризма, сохранения и популяризации культурного достояния. Охарактеризованы наиболее массовые этнофестивали. Определено влияние этнофестивалей на развитие экономики и инфраструктуры региона. Проанализированы основные научные подходы к изучению фестивалей. Очерчены перспективы развития этнофестивального туризма. Сделаны выводы о целесообразности проведения нового вида действия – этноэкофестивалу.

Ключевые слова: этнос, фестиваль, туризм, Львовская область.

*Olena Dutchak, Olexandra Lukach
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)*

Modern trends of etnofestival tourism in Lviv region

The article analyzes the current trends of the development of ethnographic and festival tourism in Lviv region. Content of the concepts “festival”, “etnofestyval” and their importance for tourism development, preservation and promotion of cultural heritage Outlined. The most massive etnofestivals is are characterized. The influence of the etnofestival on the economy and infrastructure of the region is outlined. The basic scientific approaches to the study of etnofestivals are analyzed. The prospects of etnofestival tourism are defined. The conclusions on the feasibility of a new type of action – ethnographic and ecologic festivals are made.

Key words: ethnicity, festival, tourism, Lviv region.

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ПАМ'ЯТОК САКРАЛЬНОЇ АРХІТЕКТУРИ ОПІЛЛЯ

У статті, опираючись на польові матеріали та наукову літературу, автори досліджують сакральну архітектуру Опілля. На основі натурних досліджень порушено питання її збереження та охорони у сьогоденні.

Ключові слова: церква, дзвіниця.

На території Опілля у кінці ХІХ – першій третині ХХ ст. вагоме значення у зв'язку з національно-політичним усвідомленням українців та їх активним культурно-освітнім рухом почали відігравати громадські будівлі. До кінця ХІХ ст. серед громадських споруд домінували церква та дзвіниця. Найбагатшою архітектурною формою будь-якого села України, зокрема й Опілля, була церква, яка і сьогодні є визначним атрибутом українського етносу.

На сучасному етапі розвитку вітчизняної етнології одним із актуальних завдань є комплексне вивчення проблематики сакральної архітектури Опілля. Важливою її складовою є дослідження та виділення локальних етнографічних особливостей будівництва храмів та дзвіниць краю. У цьому контексті слід зазначити, що, за винятком кількох праць, піднята проблематика на сьогодні залишається малодослідженою. Проте чимало науковців у своїх дослідженнях порушували дану проблематику. Особливо слід відзначити фундаментальні праці В. Гембарської І. Могитича О. Ноги. С. Павлюка, О. Рудака, Я. Тараса, З. Федунківа, Д. Щербаківського. Метою та основним завданням Національного заповідника “Давній Галич” (далі – НЗДГ) є дослідження, збереження та реставрація виявлених пам'яток сакральної архітектури. Згідно з проблематикою, організовано ряд наукових експедицій для їх комплексного обстеження, фіксації та введення результатів у науковий обіг. За їх матеріалами ряд наукових статей опублікували наукові співробітники Національного заповідника В. Гембарської, Р. Мацалак та В. Дідух.

На одній із зустрічей з науковцями НЗДГ відомий музеєзнавець, генеральний директор Національної галереї мистецтв, Герой України Б. Г. Возницький занепокоєно висловився про проблему втрати унікальних пам'яток у зв'язку з невідповідністю матеріалів унаслідок ремонтів. За його міркуваннями, це призводить до втрати артефактами та автентичного вигляду, а в подальшому – до їх руйнування. Щоб уникнути нагальної проблеми, він закликав перейняти досвід країн Євросоюзу, а також забезпечити юридичну недоторканість пам'яток культури. Звернувшись до практики сусідніх держав пропонував і президент Українського національного комітету ICOMOS М. Яковина. Вісім церков, які є кандидатами на внесення до Списку Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО, розташовані на території України. В цьому переліку перлиною Опілля є церква Зішестя Св. Духа в Рогатині (поч. ХVІ ст.)¹. В той же час в Україні знаходиться близько 14 тисяч культових установ, що належать до різних релігійних конфесій. Лише 17% із них (2469) обладнані необхідними засобами охоронно-пожежної сигналізації².

У результаті польових досліджень експедиційного загону НЗДГ виявлено багато проблем та порушень збереження дерев'яних церков та дзвіниць, однак через обмежені можливості не кожному пам'ятку вдається вберегти та нагально вирішити проблему згідно з нормами законодавства. Отже, науковцям залишається дослідження через опис та повідомлення про проблему, якщо така є у відповідні інстанції.

На думку Я. Тараса, українська сакральна дерев'яна архітектура є прийнятною для архітектурного розвитку Європи та світу. За своїми особливостями від сусідньої Європи та світу відрізняється тим, що на основі зрубної конструктивної системи відпрацювала в натурі скульптурний спосіб зведення основних об'ємів, верхів різних форм, знайшла власне рішення переходу від четверикового зрубу на восьмериковий та завершення його зрубним верхом, банею. На основі кліті вдалося створити церкви двозрубні – дахові, одно- і двоверхі; тризрубні та двозрубні тридільні – дахові, одно-, дво- та триверхі; хрещаті у плані – одно-, три-, п'яти-, семи-, дев'яти- і тринадцяти-верхі. Українська дерев'яна церква є яскравим історичним феноменом, самостійним історичним явищем і головною складовою традиції, яка має цілісне архітектурне тло та регіональні особливості³.

Скрупульозне проникнення в архітектурно-конструктивні таємниці українських карпатських храмів дало можливість Я. Тарасу провести чітку типологію вже карпатських церков, виділивши три школи будівництва – бойківську, гуцульську, лемківську, а також біля десятка підтипів і груп⁴.

За дослідженнями вчених церква на Опіллі, як основна культова споруда, розташовувалась у центрі села в найкращому та найвищому місці. Здебільшого на Опіллі церкви розмішували попри головну дорогу або на місці, де був зручний проїзд. Біля храму часто було кладовище та резиденція священика. Така традиційна забудова характерна й дотепер для сіл Вікторів, Крилос, Шевченкове Галицького району. У селах Нижня Липиця Рогатинського та Куропатники, Нараївка, Кінашів, Підшумлянці, Насташине, Межигірці Галицького районів збереглися тридільні одностовпні церковні споруди, Нові Скоморохи та Семаківці – п'ятиверхі⁵. Характерними для даних хрещатих храмів є переваги поздовжньої осі захід-схід і спільні стильові ознаки: зруби на кожному рамені хреста, перекриті коробовими склепіннями, покриті двосхилими дахами з причілками. При гранчастих раменах дахи повторюють форму ламаної лінії в плані основи. Над центральним квадратним або близьким до квадрата зрубом виростає завжди восьмигранний барабан. Чотиригранний барабан є лише в Нараївка Галицького району⁶. На кожному рамені над причілком поставлені невеличкі маківки з хрестами. Всю церкву оперізує широке піддашся, оперте на випущені з вінців зруби-кронштейни. Більшість церков має дві пари вхідних дверей: у західному та південному раменах⁷.

Залежно від принципу пропорційності побудови плану, на Опіллі можна виділити кілька основних типів, а саме: хрещаті церкви з короткими боковими раменами (Куропатники, Межигірці, Нижня Липиця); хрещаті церкви з короткими боковими раменами та видовженими західними або східними раменами (Насташине, Кінашів); хрещаті церкви, у плані близькі до рівнораменних з видовженим бабинцем (Підшумлянці, Скоморохи); хрещаті церкви, у плані близькі до рівнораменних (Нараївка).

До найпростішого і найдавнішого типу – “хатнього” – належать храми, побудовані в другій половині XIX ст.: безкупольна церква Св. Параскеві (1863 р.) у Набережній та церква Покрови Пресвятої Богородиці в Куничах Галицького району. Тридільними є церква Різдва Христового (1860 р.) у Темерівцях, церква Зіслання Святого Духа (1885 р.) у Бовшеві, церква Святого Михаїла (1862 р.) у Придністров'ї⁸.

Частково дана тенденція збереглась у першій третині XX ст. Свідченням цього стало спорудження в 1933 р. церков Архистратига Михаїла в с. Насташине та Успення Пресвятої Богородиці в с. Підшумлянці. Перша була дерев'яна, побудована на кам'яному фундаменті, хрещата в плані. Нижній ярус зрубний, а верхній – обшальований дошками. Над центральним нефом здіймалася єдина баня. Друга також була дерев'яна, хрещата у плані, ззовні оббита дошками. Вона мала шатрову баню типу восьмерик на

четверику, з високою закритою маківкою. Дах у неї був бляшаний на бокових нефах, а притворі й вівтарі – двоскатний із заломом⁹.

Потрібно відмітити, що дані споруди частково зберегли первісні форми, успадкувавши архаїчний тип українських тридільних храмів. Тобто вони були характерними зразками тризрубних одноверхих храмів XIX ст., які набули поширення на території Опілля¹⁰.

У своїй праці “До історії розвитку українського церковного малярства Галичини (1900–1920 рр.)” О. Нога зазначає, що в XIX – першій половині XX ст. на території Прикарпаття можна виділити гуцульський і бойківський типи архітектури, стильові особливості яких найяскравіше проявляються в церковних будівлях. У них вдало поєднуються традиції українського монументального будівництва з місцевими рисами народного будівництва та навиками народних майстрів. У галузі монументального церковного мистецтва в той час успішно працювали Т. Копистинський, К. Устиянович, А. Пилюхівський, С. Томасевич, Т. Терлецький, Я. Пстрак, Ю. Панькевич та їх послідовники¹¹. На території Опілля у селах Галицького району в той час розписи церков здійснював Антін Монастирський. Його роботи до сьогодні зберігаються у хрестоматійній пам’ятці XII ст. – храмі Св. Пантелеймона, єдиній уцілілій до нашого часу споруді часів князювання у Галичі Романа Мстиславовича.

Щодо художньої орієнтації, то в переважній більшості живописці кінця XIX – перших років XX ст. у своїх станкових та монументальних працях опирались на академічні засади, притаманні західноєвропейській культурі. Зазначимо, що до початку XX ст. церковні розписи перебували під впливом західної традиції, як з боку орнаментики, так і фігурних академічних зображень. Саме такий стилістичний напрям протримався, поряд з іншими, до 1940-х років¹².

У кінці XIX – першій третині XX ст. у будівництві церков на Опіллі брали участь архітектори. Так, у Насташине за проектом Л. Левинського було побудовано дві церкви. Перша – Св. Миколая – зведена в 1920 р., друга – Архістратига Михаїла – у 1933 р.¹³. Церкву Св. Миколая у Потік 1898 р. збудував А. Каміно-Бродський¹⁴, Успіння Пресвятої Богородиці в 1933 р. – П. Петришин¹⁵, Святих Апостолів Петра і Павла в с. Височанка 1933 р.¹⁶, Різдва Пресвятої Богородиці 1921 р. с. Нараївка – О. Кобель, М. Родувяк¹⁷, Св. Михаїла в с. Скоморохи 1933 р. – Є. Комар¹⁸. Дані церкви збережені до сьогодні.

У Національному заповіднику “Давній Галич”, як сакральна споруда Опільського етнорайону експонується церква Воскресіння Господнього (1946), перевезена в 1999 р. у Музей етнографії (с. Кринос Галицького району), побудована за бойківським типом¹⁹. Зведена з ялинових плениць на дубових підвалинах, орієнтована за віссю захід – схід. Являє собою дводільну однозрубну споруду. Дводільність видно в інтер’єрі, бо ззовні – це один зруб, накритий двосхилим причілковим дахом, увінчаним над навою маленькою банею на восьмигранному світловому барабані. Покрівля даху – гонтова. Церква має традиційний західний вхід та північний, акцентований ганком на чотирьох стовпах²⁰.

Поплавницьку церкву датують XVI століттям. Богослужіння у ній відправляв священник, якому в 1578 р. належав один лан землі. Первісна назва храму не відома, та знаємо, що в 1832 р. у селі діяла церква Святого Архістратига Михаїла, а в 1892 р. громада спорудила церкву Воскресіння Господнього. Цей храм згорів під час II Світової війни. Недоторканою залишилася дзвіниця на церковному подвір’ї, збудована 1892 р., дерев’яна, квадратна в плані, увінчана шоломоподібним дахом із витягнутою маківкою на світлому восьмигранному барабані. У другій половині 40-х рр. XX ст. громада села

церкву відбудувала в тій же конфронтації що була попередня. У 1960-х рр. церкву закрили. У ній знаходився колгоспний склад. У 1998 р. в селі звели новий храм – мурований, хрещатий у плані, однобанний, а попередню церкву перевезли в музей етнографії НЗДГ.

Церква Воскресіння Господнього має внутрішній устрій, як і всі церкви західного регіону. В середині церква ділиться на три частини: притвор, храм вірних та святилище. Притвор – це частина церкви, куди входять ззовні через великі головні двері (під хорами). За правилом, тут стояли ті, які готувались до святого таїнства хрещення (іноді їх називали каянниками, через те що вони не були хрещені, але хотіли почути Христову віру). Таким людям не було дозволено ходити до храму вірних. У притворі чекали куми з дитиною до її охрещення (несуть її до хреста). Притвор ще з давніх часів був відділений від храму вірних стіною з трьома дверима: середні – для священників, праві – для чоловіків, ліві – для жінок.

Середня частина – це храм вірних, де збираються охрещені вірні на молитву. В середині храму вірних розміщений стіл – тетрапод, на якому стоять свічки, хрест та ікона Пресвятої Богородиці. При ньому відправляються святі таїнства, парастаси, акафісти. Хрест, ікона та підсвічники, які знаходяться в церкві Воскресіння Господнього, передані з церкви Успіння Пресвятої Богородиці с. Крилос; експонати датуються початком ХХ ст., тетрапод – серединою ХХ ст.

Храм вірних відділений від святилища іконостасом. Іконостас за будовою є п'яти-ярусний, датується серединою ХХ ст.; перевезений із с. Різдва Галицького району.

Найголовнішою частиною храму є святилище, або вівтар. Посеред святилища розміщений престол, покритий трьома покривалами – обрусами. На престолі знаходиться кіот (кивот) у вигляді церкви, який датується початком ХХ ст., переданий із церкви Успіння Богородиці с. Крилос. Спідній обрус називається "катасарка", він символізує плащаницю. Катасарка, якою покрили престіл у церкві Воскресіння Хрестового, є з престолу храму с. Тумир Галицького району. Верхній обрус зветься "індітія", символізує ту одіж, у якій з'явився Ісус Христос при преображенні. На індітії з 60-х рр. по 90-ті рр. ХХ ст. служили підпільну літургію в с. Комарів Галицького району. Між двома обрусами вкладений антиминос. Антиминос – це чотирикутна хустина із зображенням похорону Ісуса Христа; переданий із с. Тумир.

За літургійними вимогами та традицією, церковний інтер'єр об'єднує цілу низку об'єктів: іконостас, бічні вівтарі, престол та облаштування вівтарної частини, тетрапод, патериці й хоругви та систему настінних розписів. Зміни в церковній політиці, суспільні настрої, естетичні смаки громад, поява нових художніх стилів постійно вносили корективи в традиційні інтер'єри. За дослідженнями О. Чуйко, в кінці ХІХ ст. суттєво змінився характер інтер'єрів церков Прикарпаття. Наявність традиційних і нових частин внутрішнього облаштування храмів обов'язково регламентувалася розпорядженнями церковної влади. Таким чином, складається своєрідний спосіб поєднання традиційних форм церковного оздоблення з новими типами обрядових об'єктів²¹. Це й засвідчує інтер'єр даної церкви.

Вище зазначений дерев'яний храм є своєрідним зразком сакральної архітектури малодослідженого етнографічного району Опілля. Належить до тридільного та хрещатого типу, означений з кінця ХVІ ст. як український храмовий стиль²².

Біля церков завжди ставили дзвіниці. Вони були різної форми і конструкції. Найдавніші з них – квадратні в плані, з нахиленими до середини стінами, наметовим дахом. Родовід дзвіниці виводять від фортифікаційного будівництва²³.

Дзвіниці на Опіллі в кінці XIX – першій третині XX ст., як правило, розміщувались на церковному подвір'ї і були дерев'яними. Так, у с. Насташине дзвіницю збудували в 1933 р., за конструкцією вона була двоярусна. Нижній ярус був вертикально зашальований дошками, верхній мав півциркулярні наскрізні відкриті вікна. Покрита шатровим дахом із ліхтарем²⁴. Дзвіниця у с. Поділля, 1892 р., була збудована квадратною у плані, увінчана шоломоподібним дахом із витягнутою маківкою на світловому восьмигранному барабані²⁵. У с. Темерівці дзвіниця була каркасна, зашальована вертикально дошками із нащільниками. Квадратна в плані, триярусна. Верхній ярус восьмигранний. Покрита шатровим дахом²⁶. У с. Хохонів вона була квадратна в плані, каркасної конструкції, двоярусна, з піддашшям. Покрита наметовим бляшаним дахом. Нижній ярус обшитий металевими плитами, верхній – вертикально зашальований дошками²⁷. Лише в с. Яблунів дзвіниця була надбрамна. Її змурували у формі стінки з контрфорсами на кутах та сімома наскрізними арковими прорізами: до стінок нижніх кріпилися ворота і дві хвіртки, а до стінок верхніх – дзвони²⁸.

Та території Національного заповідника «Давній Галич» експонується дві дерев'яні дзвіниці: с. Крилос, яка побудована в середині XX ст. біля церкви Успіння Пресвятої Богородиці, та дзвіниця м. Галич, побудована на поч. XX ст. біля пам'ятки архітектури кін. XIII – поч. XIV ст. церкви Різдва Христового.

Дзвіниця при церкві Різдва Христового поч. XX ст. замінена на муровану в 1998 р. Довгий час дзвіниця простояла на території церкви і не використовувалась за призначенням. У 2015 р. церковна двадцятка передала дзвіницю у власність Національного заповідника «Давній Галич». Сама дзвіниця була побудована в східній частині подвір'я церкви. За конструкцією являла собою дворівневу прямокутну в плані споруду каркасної конструкції на дубових підвалинах, поставлених на природне каміння. Перший та другий яруси рівноширокі, розділені між собою піддашшям, оперті на приставлені кронштейни. Нижній ярус каркаса зашальований дошками, другий – голосний відкритий, додаткові елементи кріплення візуально утворюють аркаду по три отвори з кожної сторони. Дзвіниця покрита наметовим дахом, увінчана металевим хрестом. На сьогодні вона експонується на Замковій горі. При перевезенні на нове місце дзвіниця зберегла свої первісні форми, незважаючи на незначні заміни матеріалів в елементах каркаса. При зведенні дзвіниці на новому місці були задіяні відділ охорони культурної спадщини, художньо-реставраційний відділ, відділ фондів та науково-освітній відділ заповідника. Роботи велися з кінця весни до початку осені. Дзвіницю було розібрано та складено згідно з нормами шифрування дерев'яних споруд. До неї було замінено вхідні бляшані двері та поміняно покриття даху. На сьогодні вона є візитною карткою Замкової гори, яку полюбили туристи для фотографування, та служить вхідною вежею на Замкову гору.

Не менш цікавою є дзвіниця, яка розташовувалась на південному заході церкви Успіння у с. Крилос. Побудована в середині XX ст. За конструкцією двоярусна, квадратна в плані споруда каркасної конструкції стояла на дерев'яних підвалинах. Нижній ярус на третину зашальований дошками. Верхня частина нижнього ярусу за своєю конструкцією спланована так, що утворює дванадцять голосникових отворів – по три з кожної сторони. Другий ярус утворює вісім голосникових отворів – по два з кожного боку, розділені стійками каркаса. Обидва яруси не є рівноширокі, що засвідчує кількість голосових отворів між першим та другим ярусами. Яруси розділені між собою, середньої ширини, з виносом піддашшя. Дзвіниця накрита чотирихилим наметовим дахом, увінчаним хрестом на підхрестовому яблуці, поставленим на конусоподібне завершення. На сьогодні дзвіниця прикрашає фундамент церкви-ротонди Св. Пророка

Іллі в Галичі, пам'ятку архітектури XII–XIII ст.²⁹. При перевезенні не пошкоджена та зберегла свої первісні форми.

Дослідник В. Гембарська (у 2006–2015 рр. – старший науковий співробітник відділу охорони культурної спадщини Національного заповідника “Давній Галич”, тема дослідження: “Дерев’яна сакральна архітектура Опілля”) констатує, що “незважаючи на окремі порушення пропорції, а подекуди і зміни планувальної структури, церкви та дзвіниці на території Опілля в межах Галицького району зберігають свої первісні форми і належать до категорії пам’яток, які на сьогодні представляють неабияку історико-архітектурну цінність. Церкви на території Галицького району, які дійшли до нашого часу, є малодослідженими, потребують особливої уваги та захисту. Отже, мають бути забезпечені відповідні пам’яткоохоронні заходи, створені умови для дослідження та збереження. Метою заповідника є поширення інформації щодо пам’яток, до того ж не тільки в засобах масової інформації, але й у проведенні практичних семінарів для настоятелів храмів та керівників органів місцевого самоврядування задля привернення уваги до проблем збереження святинь – перлин дерев’яної сакральної архітектури”³⁰.

Отже, сакральна архітектура Опілля формувалась і розвивалась протягом століть. У формах будівництва храмів та дзвіниць на основі побутування усталених традицій сформувались і знайшли своє відображення етнографічні особливості району. Дерев’яний храм являв собою культурно-духовний осередок; також це унікальний пласт національного і культурного надбання, в якому закарбувалася істина. Він несе в собі багатовікову історію та культуру народу.

1. Сліпченко Н. Проблема збереження дерев’яних храмів в Україні / Н. Сліпченко, І. Могитич // Вісник інституту Укрзахідпроект реставрація. – 2005. – №15. – С. 5–11.
2. Закон про охорону культурної спадщини // Відомості Верховної Ради. – 2000. – № 39. – С. 333; Правова охорона культурної спадщини. Збірник документів. – К., 2004. – С. 161.
3. Тарас Я. Сакральна дерев’яна архітектура України (X–XXI ст.) / Я. Тарас // Народознавчі зошити. – 2015. – № 1 (121). – С.42–43.
4. Павлюк С. Унікальні дослідження української сакральної архітектури / С. Павлюк // Народознавчі зошити. – 2015. – № 1 (121). – С. 5–8.
5. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом червня – липня 2001 р. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: “Церковна дерев’яна архітектура Опілля” – Гембарська В. Р. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я. М. – С. 33.
6. Там само. – С. 34.
7. Гембарська В. Дерев’яні церкви Опілля. Архітектурно-планувальне вирішення та типологія / В. Гембарська // Збереження та використання культурної спадщини України: проблеми та перспективи. – Галич, 2004. – С. 163.
8. Там само. – С. 162.
9. Федунків З. Міста і села. Етнографічні особливості жителів Бурштинового Опілля // Коштовний камінь Прикарпаття: історичні нариси про минувшину й сучасність м. Бурштина / З. Федунків. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 59.
10. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом червня – липня 2001 р. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: “Церковна дерев’яна архітектура Опілля” – Гембарська В. Р. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я. М. – С. 4.
11. Нога О. До історії розвитку українського церковного малярства Галичини (1900–1920 рр.) / О. Нога // Народознавчі зошити. – 2009. – № 3–4. – С. 458.
12. Рудак О. Особливості розвитку духовних та архітектурно-мистецьких традицій церковного інтер’єру Прикарпаття в XX столітті / О. Рудак // Народознавчі зошити. – 2015. – № 4 (124). – С. 814.

13. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом червня – липня 2001 р. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: “Церковна дерев’яна архітектура Опілля” – Гембарська В. Р. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я. М. – С. 9.
14. Там само. – С. 6.
15. Там само.
16. Там само. – С. 8.
17. Там само. – С. 6.
18. Там само. – С. 7.
19. Тарас Я. Сакральна дерев’яна архітектура українців Карпат: культурно-традиційний аспект / Ярослав Тарас. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. – С. 605.
20. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом червня – липня 2001 р. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: “Церковна дерев’яна архітектура Опілля” – Гембарська В. Р. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я. М. – С. 28.
21. Чуйко О. Інтер’єри храмів українців Прикарпатського регіону кінця ХІХ – першої половини ХХ століття [Електронний ресурс] / О. Чуйко. – Режим доступу : URL: <http://lgiki.com.ua/uk/forum/inter'ieri-hramiv-ukrayinciv-prikarpatskogo-regionu-kincu-a-hihpershoi-polovini-hh-stolittya>.
22. Тарас Я. Сакральна дерев’яна архітектура українців Карпат: Названа праця. – С. 490.
23. Федунків З. Міста і села Галицького району: історія, пам’ятки, особистості / З. Федунків, Р. Гандзюк, П. Арсенич та ін. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2001. – С. 478.
24. Федунків З. Міста і села Етнографічні особливості жителів Бурштинового Опілля. Названа праця. – С. 54.
25. Там само. – С. 60.
26. Федунків З. Міста і села Галицького району: історія, пам’ятки, особистості. Названа праця. – С. 222.
27. Федунків З. Міста і села Етнографічні особливості жителів Бурштинового Опілля. Названа праця. – С. 55.
28. Там само.
29. Могитич І. Археологічно відкриті дерев’яні церкви Галичини і Волині Х–ХІV ст. / І. Могитич // Вісник ін-ту Укрзахідпроектреставрація. – 1999. – Ч. 10. – С. 3–14.
30. Гембарська В. Дерев’яні святині Галицького району, замінені мурованими на поч. ХХІ ст.: тенденція чи випадковість? / В. Гембарська // Галич і Галицька земля. Матеріали міжнародної наукової конференції. – Галич, 2004. – С. 167.

*Марианна Бацвин, Ольга Олексюк
(г. Галич, Україна)*

Особенности функционирования памятников сакральной культуры Ополье

В статье, опираясь на полевые материалы и научную литературу, автор исследует сакральную архитектуру Ополья. На основе натурных исследований поднят вопрос ее сохранения и охраны в настоящая время.

Ключевые слова: *церковь, колокольня.*

*Marianna Batsvin, Olha Oleksuk
(Halych, Ukraine)*

Features of functioning of sacral monuments of Opilia architecture

Basing on the field materials and scientific literature the authors researche the sacral architecture of Opillia in this article. The problem of the preservation and protection of this architecture nowadays is brought forward.

Key words: *a church, a bell tower.*

УДК 39 (477) 72. 53
ББК 63.5 (4 Укр)

Леся Михальчук, Роман Коновалов,
Тетяна Воробчак
(м. Галич, Україна)

ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ ПАМ'ЯТОК ДЕРЕВ'ЯНОЇ АРХІТЕКТУРИ ПРИКАРПАТТЯ

У статті йдеться про дослідження та збереження пам'яток дерев'яної архітектури чотирьох етнографічних районів Прикарпаття: Покуття, Гуцульщини, Бойківщини та Опілля. Подається опис автентичних пам'яток етнографічних районів. Звертається увага на речі побуту. Також висвітлюються основні види діяльності Музею етнографії: науково-дослідна, культурно-освітня.

Ключові слова: дерев'яна архітектура, етнографічний район, пам'ятки, хата, церква, кузня.

Народна архітектура є однією з важливих складових частин матеріальної культури. Вона постійно зазнавала впливу різних факторів суспільного, соціально-економічного, морального характеру, вибираючи на вікових шляхах найцінніше, формуючи принципи і тенденції масового житлового будівництва. Вони і визначали зовнішній вигляд, регіональну багатоманітність, функціональну життєздатність української оселі.

Українська дерев'яна архітектура, котра в своїй основі мала багато спільних східнослов'янських ознак, уже у XVII–XVIII ст. набула рис яскравої національної виразності, що простежується і в селах Прикарпаття. Народна архітектура Прикарпаття оригінальна за формами, розмаїта щодо типів. Вона завжди втілювала національні духовні цінності народу, який її створював.

Розвиток народного житла Прикарпаття за археологічними, писемними та етнографічними матеріалами прослідковується з давніх часів. Первинною формою опільського житла були землянки і напівземлянки. З розповідей старожилів відомо, що вони були збудовані просто, з похилим або двосхилим дахом, однокамерні, зведені на невеликій глибині, опалювались “по-чорному”, тобто дим з печі виходив прямо в помешкання. У землянці були так звані “волокові вікна” – невеличкі отвори із засувною дощечкою, яка при потребі відкривалась, подаючи в кімнату світло і повітря. Найдавніші однокамерні житла датуються другою половиною I тисячоліття і залишилися найбільш масовими до XII ст. З X століття поширювалися багатокамерні типи житла. В XI–XII ст. напівземлянки поступово були замінені наземними житлами зрубної або стовпової конструкції. За плануваннями переважали однокамерні житла, хоча зустрічали і дво- та трикамерні. Останні, мабуть, були залишками боярських дворів¹.

Великий вплив на становлення народної архітектури Прикарпаття, характер житлових будівель, їх розміщення мали природні умови. У кожному ландшафті формувалися власні моделі народних жител. Для спорудження їх використовували матеріали, які були під руками. Тому в гірських районах (Гуцульщина, Бойківщина) віддавна зводили будівлі з дерева, а в рівнинних (Покуття, Опілля) – з глини, соломи і дерева.

Найбільш раціональною дієвою формою комплексного показу творів народної архітектури, предметів побуту в природному оточенні є музеї-скансени. Упродовж останніх років спостерігається зростання їх ролі в системі сучасних засобів поширення етнокультурної інформації та популяризації культурної спадщини народу. Саме музей просто неба успішно допомагає розв'язанню найболючіших і найскладніших проблем суспільства, пов'язаних з відродженням духовності українського народу, традицій виховання молодого покоління².

Зарубіжна і вітчизняна практика показала, що такі музеї є найкращим способом організації збереження народної архітектури. Привезені в розібраному вигляді і змонтовані в одному місці, старовинні будівлі створюють музей. Тут під керівництвом спеціалістів організується надійна їх охорона і консервація³.

Прийнятий у музеях України етнографічний принцип побудови експозиції полягає в тому, що споруди (житлові, господарські, виробничі та культові) відтворюються в тих ансамблях, до яких вони початково належали. Таким чином формуються мікросела (сектори), які представляють відповідні етнографічні зони. А це дає можливість у музеях простежувати різні архітектурні школи. Одним із таких музеїв і є Музей етнографії Національного заповідника “Давній Галич”, який розташований на околиці села Крилос, на першій лінії оборонних валів давнього Галича.

Етнографи та архітектори музею досліджували в науково-пошукових експедиціях пам’ятки архітектури по селах Прикарпаття, вивчаючи традиційні зразки матеріальної культури, проводили паспортизацію споруд, створюючи каталоги з описами. До музейної експозиції підбирали типові будівлі з кожного етнографічного регіону, враховуючи стан збереження архітектурного об’єкта, його художньо-естетичну вартість. Виготовляли планшети, на яких були розміщені фотографії, креслення, графічні зображення, характеристика споруд. Усі виявлені споруди науково систематизувалися і класифікувалися відповідно до етнографічних регіонів. Пам’ятки маркували, розбирали, а будівельники-реставратори відтворювали їх на місці.

На території скансену відтворюються архітектурні пам’ятки ХІХ – початку ХХ ст., які представляють етнографічні райони Івано-Франківщини: Покуття, Гуцульщину, Бойківщину та Опілля. Територія музею – це мальовнича ділянка площею 7 гектарів, різноманітний рельєф якої дає уяву про ландшафти різних етнографічних зон Прикарпаття.

Сьогодні музей-скансен є центром збереження матеріальної та духовної спадщини наших предків. Хати ХІХ – початку ХХ ст. уже є пам’ятками історії та культури, що характеризують минуле нашого краю, місцеві будівельні традиції та їх самобутність. За зразками старовинних будівель можна простежити етапи розвитку українського народного зодчества, його зв’язки з традиціями культур інших народів⁴.

Традиційне сільське будівництво відзначається значною поліваріантністю як у плануванні житла, застосуванні різноманітних будівельних матеріалів, технік, так і в специфіці господарського комплексу, формуванні двору.

В нашому музеї експонуються найтипівіші пам’ятки народної архітектури та побуту Прикарпаття: традиційні селянські житлові та господарські будівлі під солом’яними стріхами та гонтовим покриттям, виробничі та громадські споруди, побудовані в каркасно-дильованій, каркасно-валькованій техніках та в зруб. Експонати для інтер’єрів будинків зібрані відповідно до специфіки кожного регіону. Це зразки народного одягу, тканини, вишивки, килими, вироби з кераміки, металу, дерева, глини, музичні інструменти, знаряддя праці, культу, різноманітні побутово-вжиткові речі, предмети, які засвідчують талант і працелюбність багатьох поколінь нашого народу. Цьому передувала велика науково-дослідницька робота працівників музею. В ході численних наукових експедицій вивчався етнічний склад населення, його матеріальна і духовна культура, народне будівництво, обладнання житлових та господарських будівель, громадських і виробничих споруд, обряди і звичаї, фольклорні надбання. На підставі проведених досліджень відбиралися архітектурні споруди, етнографічні предмети, формувалися фондові колекції, що і дає змогу створювати нові та поповнювати діючі експозиції.

Кожна музейна споруда – оригінальна пам'ятка народного зодчества, що є яскравим свідченням творчої винахідливості в будівництві. Музей дає змогу побувати в минулому, побачити здобутки наших предків. Тут зберігається все, що нам, українцям, дороге, що є гордістю нашого народу, і це закономірно: адже не вартий майбутнього той народ, який не цінує свого минулого.

Основне завдання науковців – виявити, дослідити, зберегти і донести до майбутніх поколінь пам'ятки історії, культури та побуту минулих епох, що дозволяє осягнути і зрозуміти минуле. Тому діяльність музею ведеться за такою програмою: науково-дослідна робота, наукове комплектування фондів, експозиційна та виставкова діяльність, науково-освітня робота, реставрація пам'яток архітектури та співпраця з етнографічними музеями.

Етнографічний район Покуття займає південно-східну частину Івано-Франківської області. Покутське село кінця XIX – початку XX ст. є прикладом переходу в народному будівництві від високогірного карпатського до лісостепового подільського з яскравими локальними особливостями⁵. У музеї представлена традиційна покутська хата кінця XVIII – початку XX ст. (с. Торговиця, Городенківський р-н), яка побудована в каркасно-валькованій техніці. Стіни обмазані з обох боків глиною та побілені. Дах чотирискхилий на кроквах, покритий житніми солом'яними сніпками. У цьому ж районі представлена виробнича споруда – олійня XIX ст. із с. Олеша Тлумацького району, де відтворено інтер'єр з традиційною майстернею для виготовлення олії.

Образ гуцульського села в Карпатах з його розсіяною системою забудови – віддаленим розташуванням садиб одна від одної і своєрідним побутом – у мініатюрі повторює музейна експозиція. Цей край особливо цікавий багатством архітектурних форм, конструкційних прийомів і планувальних структур у народному житлі⁶. На Гуцульщині хати споруджували з дерева, покривали дошками-драницями й оздоблювали різьбою окремі деталі (галереї, одвірки, сволюки).

З етнографічної Гуцульщини перевезено в музей дві хати-гражди XIX ст., типову гуцульську хату 40-х рр. XX ст. із смт Ворохта Надвірнянського району. Однією з найцікавіших споруд є хата-гражда – замкнутий двір із с. Устеріки Верховинського району з хатою, коморою, господарськими будівлями, який характерний для кінцевого стану розвитку гуцульського житлового будівництва і дає можливість виявити низку традиційних прийомів зведення житла на Гуцульщині. Головна споруда двору – хата, до якої добудовано господарські прибудови – “притули”. Основний будівельний матеріал – дерево. Покриття даху – гонта, найпоширеніша в цьому етнографічному регіоні.

В музеї відреставровано гуцульську хату середини XX ст., яка побудована в зруб, покрита гонтою. Тут представлений діючий ткацький верстат (кросна), оформлено міні-музей ткацтва. Відвідувач має змогу ознайомитися з одним із найпоширеніших ремесел прикарпатців. В умовах натурального господарства воно задовольняло потреби селянської сім'ї в полотні та тканинах, які використовувалися для одягу, господарських цілей, прикрашення житла.

На Бойківщині, де населення віддавна займалося хліборобством, хати всюди покривали соломою. Будівлі вирізнялися добре виваженими пропорціями, оригінальним завершенням фасадів⁷.

Бойківщину, яка славиться своїми традиціями народної архітектури, демонструє традиційна хата 1878 року, про що свідчить дата на сволюку, із с. Поляниця Долинського району. У плані вона складається з трьох частин: двох житлових приміщень, розділених сіньми. В одній із кімнат оформлено експозицію школи-“дяківки”. Зруб хати складений з товстих брусів. Щілини між ними закладені мохом і замазані глиною.

Такий тип житла побутував тільки на українському заході Карпат. Дах високий, під соломою. У будівлі багато архаїзмів: гряди (своєрідні полиці під стелею), глиняна долівка, курна піч, маленькі віконця.

За традицією внутрішній простір розподілявся так, щоб кожен кут мав своє призначення. Тільки так могла розміститися в ньому велика родина, відвівши місце для відпочинку, їжі та праці.

Четвертий регіон, який представлений у музеї, – “Опілля”. Довгі роки цей край був наче забутий людьми, ніби перебував у тіні Карпатських гір. Жили на Опіллі нащадки слов’янського племені білих хорватів. Разом з іншими племенами вони творили велику східнослов’янську державу Київську Русь, а потім Галицьке та Галицько-Волинське князівство. На даний час регіон “Опілля” в музеї представлений садибою з хатою ткача середини XIX ст. та господарською спорудою – стодолюю кінця XIX ст., перевезеними з с. Вікторів Галицького району.

Формування житла тривало поступово протягом століть, хоч сама хата з’явилася ще глибокої давнини. Опільська хата – самобутнє явище в історії архітектури. Вона майже однакова в основних формах і плані в усіх селах регіону. Її фасад завжди має видовжені стіни і високий дах. Хата ніби тяжіє до горизонталі, стіни підсилюються великим виносом даху, який прихищає її верхню частину.

Відчувається потяг народних майстрів до симетрії, до певних ритмів і пропорцій. Це помітно з розташування вікон, головного входу. Всі частини скомпоновані з відчуттям гармонії, а окремі форми її не порушують. Велике значення мають світлотіньові риси. Білизна стін на фоні землі сприяє виділенню будівлі з навколишнього ландшафту. Народні будівничі завжди “вписували” дім у природне оточення, тому і він, і все господарство, навіть ціле поселення, створювали єдиний ансамбль⁸.

Характерною рисою народного житла була простота плану хати. За зовнішнім окресленням він має переважно форму витягнутого прямокутника. Опільське житло відрізняється від хат на інших територіях трьома параметрами: орієнтацією, конструкцією стін, заглибленістю. Житла орієнтують і стінами, і кутами за сторонами світу. Долівка на 10–15 см. заглиблена в ґрунт. Конструкція стін каркасна, завжди на підвалинах, весь каркас із протесаних дубових брусів. Між підвалиною та верхньою об’язкою вставляють вертикальні дубові колени поліна, обплітають глиняно-солом’яними вальками та мастять з обох боків⁹.

Хата ткача, яка є в музеї, представляє собою трикамерне житло (сіни + хата + комора). Конструкція стін зрубна. Це, звичайно, хата заможного селянина, бо на Опіллі переважали хати “на стовпах у закидку з шаром глини, або на стовпах з вальками”. Хата напівкурна, має окремі входи в сіни і в комору.

У господарській споруді – стодолі – виставлені засоби транспорту та знаряддя праці. Майже всі знаряддя праці та інструменти, якими у своїй трудовій діяльності користувалися селяни, були виготовлені руками місцевих майстрів.

Невід’ємним елементом архітектури українського села завжди була церква. Її ставили на сільському майдані, на найвищому місці. Тому в скансенах, крім хат, повинні бути церкви.

Церква Всіх Святих кінця XIX ст., яка експонується в музеї, перевезена у 2000 році. Вона належить до хатнього типу, який досить рідкісний на території Галичини, але все-таки зустрічається частіше на Опіллі, ніж в інших регіонах Прикарпаття. Храм збудовано з ялинових півколот, з’єднаних простим замком. Стоїть на дубових підвалинах. Орієнтований вівтарем на схід, становить собою дводільну, однозрубну споруду.

Дводільність видно тільки в інтер'єрі, бо зовні це один зруб, накритий двосхилим дахом, що увінчаний над навою маленькою банею на восьмигранному барабані¹⁰.

Церква має традиційний західний вхід і боковий з півночі, акцентований ширшим ганком на чотирьох стовпчиках, покритий двосхилим дахом. У церкві змонтовано іконостас, перевезений із с. Різдяни Галицького району. З навколишніх опільських сіл зібрано ікони кінця XIX – початку XX ст. з різними біблійними сюжетами, хоругви, процесійні хрести. У вівтарі знаходяться престол, літургійні предмети. У церкві відбуваються богослужіння.

З виробничих споруд експонується кузня кінця XIX ст. Це невелика споруда. Стіни “на стовпах у закидку з шаром глини”. Дах двосхилий, покритий черепицею. Виставлений інтер'єр: горн, ковальський міх, кувадло, закріплене на вертикальній колоді, точило, корито з водою для гартування та охолодження виробів, стояк для підковування, знаряддя праці коваля. Кузня є діючою. Тут проводяться майстер-класи з ковальства.

Створення тематичних та етнографічних експозицій розширює і поглиблює розробку етнографічної проблематики, сприяє збереженню народної традиційної культури в її локальних проявах¹¹.

Основною формою впливу на громадськість залишаються експозиції, які оприлюднюють результати науково-дослідної та колекціонерської роботи працівників музею. Музейні заклади стали центрами розвитку етнографічної науки на сучасному етапі. Об'єктивно це зумовлюється вже самою природою музеїв як установ, уся різноманітність культурно-освітньої діяльності яких розгортається на основі їх науково-дослідної роботи.

На основі архівних документів, археологічних матеріалів, польових спостережень у музеї проводиться науково-дослідна робота – дослідження Опілля. Дослідники минулого неодноразово звертали увагу на особливості окремих явищ матеріальної культури населення цього регіону. Ще Володимир Січинський, характеризуючи місцевості, що вирізняються певними типами будівництва, виділив як окрему групу Центральну Галичину, маючи на увазі територію навколо Львова¹². Опілля в цілому і територія Галицького і Рогатинського Опілля зокрема є найменш вивченими і найбільш суперечливими порівняно з іншими регіонами Прикарпаття.

Для розвитку етнографічного музеєзнавства велике значення мають польові матеріали, зібрані під час етнографічних експедицій, які організуються в складі Національного заповідника “Давній Галич”. Наукові співробітники, які працювали в цих експедиціях, зафіксували характерні для Опілля особливості в діалекті, елементах житлового і сакрального будівництва, домашніх промислах, одязі мешканців цього краю. Зібрані матеріали лягли в основу видання першої частини монографії “Опілля”, в якій здійснено аналіз матеріальної культури даного регіону. Готується до видання друга частина колективної праці, яка висвітлює духовну культуру наших предків.

На основі експозиційного комплексу, виставок розроблена чітка система екскурсійного обслуговування. Основною формою науково-освітньої роботи залишається екскурсія, яка одержала в умовах диференційного підходу до різних категорій відвідувачів подальший розвиток¹³. Музей дозволяє закріпити та поглибити накопичені школярами знання, роблячи таким чином свій внесок у систему освіти і виховання людини. Тут інформація набуває наочності, образності, активує візуальне мислення, стає засобом спадкоємності і передачі досвіду.

Удосконалюються і такі популярні форми культурно-просвітницької діяльності, як масові заходи. На території скансену проводяться фольклорно-етнографічні свята, де

відвідувачі мають чудову нагоду познайомитися зблизка з традиціями прикарпатців, узяти безпосередню участь у театралізованих діях, придбати вироби народних майстрів і сувеніри, покуштувати традиційні прикарпатські страви, побачити народні костюми з різних етнографічних районів Прикарпаття, а також ознайомитися з народними ремеслами.

Традиційним став у нас музейно-туристичний фестиваль “Галицька брама”, в якому беруть участь представники різних музеїв області з презентацією своїх експонатів.

“Прикарпаття у мініатюрі” – так називають сьогодні музей екскурсанти і кажуть, що сюди хочеться повертатися знову і знову, щоб відчувти енергетику єднання старовини і сучасності, а вони зустрічаються саме тут.

Основне завдання музеїв просто неба при їх створенні та функціонуванні полягає у збереженні найцікавіших автентичних пам’яток архітектури, забезпеченні умов для вільного доступу до цих будівель широких верств населення, показі в комплексі національної народної культури й архітектури.

Сучасний досвід функціонування музеїв-скансенів переконує, що за своїм структурно-змістовим наповненням вони є інноваційними за своєю суттю. Це унікальні соціально-культурні педагогічні комплекси, що спроможні інтегрувати зусилля сім’ї, школи, громадських організацій на формування духовної спільної родини, зміцнення сімейних цінностей і традицій¹⁴.

Майбутнє музею бачимо в перетворенні його в науковий і духовний центр, виконання його соціальних функцій, адже національна культурна спадщина та її складова – пам’ятки історії та культури – відіграють важливу роль у розбудові незалежної Української держави, відродженні духовності та історичної пам’яті.

1. Опілля. Монографія: НЗ “Давній Галич”. – Галич, 2010. – С. 53.
2. Данилюк А. Г. Шляхами України. Етнографічний нарис / А. Данилюк. – Л. : Світ, 2003. – С. 18
3. Там само. – С. 27.
4. Михальчук Л. С. Музей народної архітектури та побуту Прикарпаття пропагує культурні надбання нашого народу / Л. С. Михальчук // Матеріали міжнародної ювілейної наукової конференції – Галич, 2004. – С. 22.
5. Опілля. Згадана праця. – С. 49.
6. Українське народознавство / за ред. С. Павлюка, Г. Гориня, Р. Кирчіва, – Львів : Фенікс, 1994 – С. 472.
7. Михальчук Л. С. Названа праця. – С. 22.
8. Опілля. Названа праця. – С. 54.
9. Звіт етнографічної експедиції Національного заповідника “Давній Галич”. – 2011. – С. 95.
10. Михальчук Л.С. Названа праця. – С. 24.
11. Саполига М. Музейна документація та презентація культурних національних меншин в Словаччині / М. Саполига // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 6. – С. 73.
12. Січинський В. Українське дерев’яне будівництво і різьба / В. Січинський. – Львів, 1936. – С. 12.
13. Саполига М. Названа праця. – С. 74.
14. Ковальчук Є. І. Музей у сучасному світі: розробка наукової концепції / Є. Ковальчук // Волинський музейний вісник. Наук. збірник – Луцьк, 2012. – Вип. 3. – С. 21.

*Леся Михальчук, Роман Коновалов,
Татьяна Воробчак
(г. Галич, Украина)*

Исследование и сохранение памятников деревянной архитектуры Прикарпатья

В статье говорится об исследовании и сохранении памятников деревянной архитектуры четырех этнографических районов Прикарпатья: Покутья, Гуцульщины, Бойкивщины и Ополья. Подается описание аутентичных памятников этнографических районов. Обращается внимание на предметы быта. Также освещаются основные виды деятельности Музея этнографии: научно-исследовательская, культурно-образовательная.

Ключевые слова: *деревянная архитектура, этнографический район, достопримечательности, дом, церковь, кузница.*

*Lesia Myhalchuk, Roman Konovalov,
Tetiana Vorobchak
(Galych, Ukraine)*

Research and conservation of monuments of wooden architecture of Precarpathia

The investigation and conservation of the wooden architectural monuments of four ethnographic Precarpathian regions – Pokutia, Gutsulshchyna, Boikivshchyna and Opillia are presented in this article. The authentic monuments' description of every ethnographic region is stated. Describing of such monuments, interior, folk clothes, household things are pointed out. The main kinds of museum activities such as researching, cultural and educational work, etc. are highlighted.

Key words: *wooden architecture, ethnographic region, monuments, hut, church, smithy.*

УДК 39 (477.85./87)
ББК 63.59 (4 Укр)

Ірина Солонець, Марія Задорожна
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ДОСЛІДЖЕННЯ ГУЦУЛЬЩИНИ В УКРАЇНОЗНАВЧИХ СТУДІЯХ ГАЛИЦЬКИХ ВЧИТЕЛІВ (кінець ХІХ – 30-х рр. ХХ століття)

Дослідження Гуцульщини та популяризація її як унікального етнографічного регіону відбувалися завдяки ґрунтовним науковим студіям української інтелігенції Галичини кінця ХІХ – початку ХХ ст., яка заклала підвалини подальшого вивчення краю. У науковій розвідці особлива увага приділена ролі галицьких учителів у дослідженні матеріальної та духовної культури гуцулів, а також проаналізовано українознавчі праці даного періоду про Гуцульщину.

Ключові слова: Гуцульщина, етнографічні дослідження, народні вчителі, музейна справа.

З огляду на те, що Галичина в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. була штучно відірвана від решти території України, виникав глибокий інтерес до вивчення українського народознавства на її теренах. Особлива роль у цьому належить галицькій інтелігенції, яка, незважаючи на значний тиск окупаційних режимів та низький економічний рівень життя, зуміла здійснити величезний внесок у культурно-освітній, духовний та соціально-економічний розвиток Галичини. Основу інтелігенції того часу становили вчителі, які пропагували серед суспільства прогресивні ідеї та повагу до українського народу. Свої патріотично налаштовані настрої вчителі-ентузіасти проявляли через вивчення витоків рідного народу та його етнокультурної спадщини.

Галицькі вчителі змогли чітко усвідомити наскільки важливим є збереження та вивчення самобутньої духовної і матеріальної культури окремих етнографічних груп України. Тому саме завдяки титанічній праці української інтелігенції було зібрано сотні записів про гуцульські звичаї та фольклор; досліджено різні аспекти традиційної духовної та матеріальної культури гуцулів, які лягли в основу багатьох наукових монографій та статей.

На жаль, проблематика не знайшла належного висвітлення у вітчизняній науковій літературі. Так, окремі її аспекти досліджено в працях П. Арсенича, В. Качкана, І. Дмитрук та інших, проте й досі немає монографії, у якій було б узагальнено весь наявний матеріал з даної теми.

Тому мета даної наукової розвідки полягає в тому, щоб проаналізувати та показати внесок галицьких учителів у вивчення Гуцульщини. Зокрема, здійснено спробу дослідити рівень українознавчих студій про Гуцульщину та проаналізуємо їхні наукові праці кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.

В кінці ХІХ – 30-х рр. ХХ ст. особлива увага народознавчих студій Галичини була зосереджена на Гуцульському краї, адже, як зазначив Михайло Ломацький: “А там!? Стільки краси, що її очима не обняти, ногами не зміряти, в серці не змістити!”¹. До сьогодні не втратили своєї наукової актуальності праці фундаторів галицького народознавства, зокрема В. Шухевича, І. Франка, Б. Заклинського, В. Гнатюка, О. Дучимінської, О. Іванчука, А. Онищука, Л. Гарматія та низки інших.

Найбільше долучився до вивчення гуцульського краю відомий етнограф В. Шухевич. Вивчати Гуцульщину він почав ще з 1873 р., під час ботанічних екскурсій Карпатськими горами. Побачивши цей мальовничий край та його жителів, він був вражений їх оригінальним побутом, мистецтвом і фольклором. І В. Шухевич почав ретельно вивчати його духовну і матеріальну культуру. З цією метою він кожного літа виїжджав у гуцульські села, зокрема Космач і Яворів².

Найвагомішим результатом його багаторічної етнографічної праці була п'яти-томна монографія "Гуцульщина". Її перша частина вийшла у Львові в 1899 р.³. У ній В. Шухевич описав природні умови проживання гуцулів, їх антропологію та окремі психологічні риси, а також звернув увагу на особливості гуцульського села, церкви, одягу та їжі⁴. У другому томі йдеться про заняття гуцулів, народні промисли: бондарство, кушнірство, ткацтво, різьбярство, мосяжництво. Третя книга подає опис родинного життя, четверта – народний календар. У п'ятій частині зібрано оповідання, казки, легенди, перекази про опришків, відомості про народну медицину, демонологію та гуцульський словник⁵.

В подальших частинах "Гуцульщини" етнограф досліджує матеріальну культуру гуцулів, традиції святкування різних календарних та родинних свят і гуцульську демонологію.

"Гуцульщина" В. Шухевича була високо оцінена його сучасниками. Вона отримала схвальні відгуки багатьох відомих науковців того часу, серед яких можна назвати І. Франка, В. Гнатюка, Ф. Вовка та багатьох інших⁶.

Великий внесок у вивчення Гуцульського краю здійснив український етнограф, фольклорист, публіцист, культурно-громадський діяч і педагог М. Ломацький. Свою етнографічну роботу він розпочав з 1913 р. у гірському селі Голови під Чорногорою (нині – Верховинський район на Івано-Франківщині), допомагаючи Гнатові Хоткевичу і Михайлові Коцюбинському збирати матеріали про минувшину гуцулів. Також М. Ломацький працював у товаристві "Гуцульщина". Свої матеріали опублікував у художньо-документальних книгах "На чисті води" (Мюнхен, 1955), "Верховино, світку ти наш" (Мюнхен, 1966), "Нариси з Гуцульщини" (Лондон, 1956), "В країні чарів і краси" (Париж, 1959), "Українське вчителство на Гуцульщині" (Мюнхен, 1959), "Гомін гуцульської давнини" (Мюнхен, 1961), "У горах Карпатах" (Мюнхен, 1962), "Бескидом зеленим в три ряди садженим" (Мюнхен, 1962), "Опришківське гніздо" (Мюнхен, 1964), "Заворожений світ" (Мюнхен; Нью-Йорк, 1965), "По той бік Чорногори" (Мюнхен, 1966), "3 гір Карпат" (1967) та ін. Він залишив два великі рукописи "Гуцульських оповідань" та "Альбому української ноші"⁷. У творах М. Ломацького проаналізовано етнопсихологічні характеристики гуцулів, які завжди відзначалися завзяттям, відвагою та запальним характером⁸. Не оминув своєю увагою письменник і фольклор, демонологію та історію гуцульського краю.

Комплексне вивчення Гуцульщини поглибилось після заснування у Львові Наукового Товариства імені Т. Шевченка (далі – НТШ) та Етнографічної секції при ньому. Одним з перших керівників цієї секції став І. Франко, а його заступником був відомий антрополог Ф. Вовк.

Значну увагу приділив українознавчій проблематиці член НТШ, учитель та етнограф А. Онищук. 1909 р. НТШ надрукувало його працю про гуцульську демонологію, в якій містились унікальні легенди про всіх міфологічних істот, у яких вірили гуцули⁹. Своєю етнографічною діяльністю, разом з М. Кузьмаком та П. Дудеком, А. Онищук долучився до збірника "Похоронні звичаї та обряди", виданого 1912 р. В. Гнатюком¹⁰, у якому описано похоронні традиції всіх прошарків населення різних вікових категорій. Неабияке зацікавлення серед учених викликала стаття "Останки первісної культури у гуцулів", де розповідається про їхні буденні справи, народну техніку, способи виготовлення одягу і т. д. Також А. Онищук записував загадки, які видав у Коломиї під назвою "350 загадок молодим і старшим на забаву" (1911 р.)¹¹. Його перу належить і праця "З народного життя гуцулів", де дослідник звернув особливу увагу на народження та життя дитини до шести років, а також побутові звичаї¹². 1912 р. вийшла друком ще

одна стаття А. Онищука “Народний календар, звичаї й вірування, прив’язана до поодиноких днів у році, записаних у Зелениці в 1907–1910 рр.”, у якій автор навів цікаві приклади з життя гуцулів¹³. 1918 р. В. Гнатюк опублікував статтю етнографа “Народна пожива в Надвірнянському повіті”, де подано детальний опис харчування місцевого населення¹⁴. У 1921–1926 рр. А. Онищук був завідувачем етнографічного музею при Академії наук УРСР, який і сам створив¹⁵.

Аналізуючи етнографічну діяльність народних учителів, варто акцентувати увагу на родині Заклинських, які плідно працювали в галузі етнографії та фольклористики, залишивши нам величезну кількість етнографічного матеріалу. Роман Заклинський – український педагог, етнограф, громадський діяч. У 1887 р., на основі статей І. Вагилевича та своїх власних спостережень, надрукував статті “З нашої етнографії: Бойки, Гуцули, Лемки”. У статті “Гуцули” детально охарактеризував їхні заняття, їжу, описав житло та умови життя різних верств населення. В книзі “Географія Руси” детально проаналізував полонинське господарство та різноманітні промисли гуцулів¹⁶.

Син Романа Заклинського Богдан під впливом свого батька почав записувати фольклор ще під час навчання у семінарії¹⁷. Згодом він 1918 р. опублікував статтю “Народна пожива у Косівським повіті” у якій описував особливості харчування кожного села, подав способи приготування деяких страв та наголошував на особливостях раціону багатого та бідного населення Гуцульщини¹⁸.

Етнографом та дослідником Гуцульщини був ще один виходець із роду Заклинських Корнило Гнатович, брат Романа Заклинського. Ще в гімназійні роки К. Заклинський записував фольклор, колядки і щедрівки в Опришківцях, Уторопах, а в Лючі – весільні пісні (1877). Ряд статей з народного побуту залишилися в рукописах “Збірник весільних пісень, коляд і щедрівок” та інші¹⁹.

Долучився до вивчення народознавства на Гуцульщині й учитель М. Колцуняк. Ще під час навчання в семінарії у часописі “Друг” опублікував “Пісні з Коломийського підгір’я”, а пісні, колядки і щедрівки з Покуття і Гуцульщини з детальним описом “Маланки” – у журналі “Правда”²⁰. Його перу належить стаття “Юрко Шкрібляк і его сини Василь, Никола і Федір”, що стала першою узагальнюючою роботою про різьбарів, у якій описано заняття та низький матеріальний рівень життя гуцульських майстрів²¹. Також ним підготовлена ґрунтовна розвідка “Весілля в Ковалівці”. М. Колцуняк активно співпрацював з В. Шухевичем, на його прохання зробив детальний опис гуцульського весілля в с. Яворів²².

Серед відомих дослідників Гуцульщини не можна оминати увагою й учителя Л. Гарматія, який у 1893–1912 рр. під час учителювання в гуцульських селах Голови та Розтоки, записував казки, пісні, колядки, щедрівки, відомості про родинні звичаї і обряди, народну медицину, космологічні та демонологічні матеріали²³. Велику кількість зібраних Л. Гарматієм фольклорних та етнографічних записів опублікував В. Гнатюк у збірниках “Коломийки”, “Народні оповідання про опришків”, “Колядки і щедрівки” та інших²⁴.

До плеяди видатних етнографів, які невтомно працювали над вивченням матеріальної і духовної культури гуцулів, належить учитель О. Іванчук. Зібрані ним етнографічні матеріали були опубліковані І. Франком у 3-му томі “Галицько-руських народних приповідок” (1910 р.), що містить матеріали зі Снятинського повіту, та В. Гнатюком у 1916 р. в “Українських народних байках” – записи казок з Тростянця²⁵.

За подвижницьку етнографічну діяльність заслуговують на найвище визнання й такі маловідомі вчителі, як В. Михайлюк та М. Лаврук, які залишили опис новорічних, різдвяних та інших гуцульських календарних свят²⁶. Глибоким вивченням краю відзна-

чився й І. Верхратський – учитель І. Франка в Дрогобицькій гімназії. Його стаття, у якій йдеться про говори бойків, лемків та гуцулів вміщена в німецькомовній монографії “Galizien” (Відень, 1898). П. Дудек збирав твори народних майстрів Шкрібляків та Гондураків. У с. Голови в 1911 р. детально записав похоронні звичаї та обряди на прохання В. Гнатюка. Є. Желехівський був автором праць “Деякі уваги про творення й збереження народних пісень руських” (1884), “З уст народу” (1868), в яких використовував і матеріал з Гуцульщини. Також намагались охопити всі сторони життя гуцулів А. Кущинський, М. Горбовий, О. Маковей, Й. Кобринський та інші²⁷.

Успішно поєднувало етнографічну та педагогічну діяльність і галицьке жіноцтво, яскравим прикладом якого являється О. Дучимінська – народна вчителька, дослідниця фольклору, етнографії та мистецтва Гуцульщини. Українська письменниця є зокрема авторкою нарисів “Великодні звичаї в селі Рунгурах, Коломийського повіту”, в якому описує великодні звичаї, забави, писанки, традиційні страви, подає повір’я, пов’язані з випіканням паски²⁸. Про свою подорож Гуцульщиною, вивчення звичаїв та обрядів писала до Московського збірника “Наша страна”. Важливою особливістю історико-етнографічних студій О. Дучимінської є те, що вона будувала їх на власних спостереженнях, а відтак уже зверталася до писемних джерел. Доказом є нарис “З моїх сьогорічних мандрівок”, де описано мандрівку авторки ярами Дністра, яка завершується в селі Дора, що дало дослідникам точний фіксаж побудови житла, зокрема будинків Свищука, Кабарівської та інших мешканців²⁹. Народна вчителька, фольклорист М. Тим’як на прохання В. Гнатюка і В. Шухевича записувала фольклорно-етнографічні матеріали³⁰.

Згадані нами вчителі займалися і розвитком музейної справи. Так, О. Дучимінська ще в 1937 р. пропонувала встановити День українського музею, а також закликала долучатися до організації музейних установ через збирання кращих зразків народної творчості, зокрема вишивок. Не забував про розвиток українського музейництва й О. Іванчук. Зокрема у статті “В справі музею Гуцульської штуки” (1904) порушував питання про необхідність відкриття в Коломиї чи Косові Музею гуцульського народного мистецтва³¹ та збирав на Гуцульщині експонати для етнографічного відділу музею НТШ³².

Великим досягненням у музейній справі стало створення Л. Гарматієм першого на Гуцульщині шкільного музею в с. Голови, де він працював в 1900–1912 рр.³³. Збирав гуцульські художні вироби та речі побуту для Празького і Петербурзького етнографічних музеїв та для історика М. Грушевського, а ще на прохання В. Гнатюка відшукав велику кількість експонатів для етнографічного відділу музею НТШ у Львові³⁴. В. Курilenko збрала величезну кількість зразків гуцульської вишивки³⁵. Відомий педагог М. Колцуняк на прохання В. Шухевича заупокував на Віденську та інші виставки, а також для різних музеїв, вироби гуцульських народних умільців, різьбарів, мосяжників, а саме – одяг, музичні гуцульські інструменти, писанки, різні прикраси. Допомагав і чеському етнографу Франтішеку Ржегоржу збирати експонати для Празького музею³⁶. Вивченням не тільки матеріальної, а й духовної культури займався Б. Заклинський, беручи активну участь у зборі експонатів для етнографічного відділу музею НТШ у Львові, серед яких різноманітний одяг, прикраси, вишивки з різних гуцульських сіл, дерев’яні різьблені та мосяжні вироби, гуцульське сідло, люльки та інші речі з гуцульського побуту³⁷.

Отже, прослідковуючи працю галицьких педагогів, невтомних дослідників Гуцульщини, аналізуючи життєвий шлях кожного з них, можемо з упевненістю заявити про високий рівень їхньої свідомості в такий складний час. Галицька інтелігенція збрала значний фактичний матеріал про духовну та матеріальну культуру гуцулів, їхній

характер, говірку, територію проживання, який у майбутньому став основою для написання комплексних наукових праць про історію та етнографію Гуцульщини.

1. Ломацький М. Бескидом Зеленим, у три р'яди садженим [Текст] / Михайло Ломацький. – б/м : б/в, 1962. – С. 5.
2. Арсенич П. Володимир Шухевич (1849–1915). Життя і культурно-громадська та етнографічна діяльність. До 150-річчя від дня народження / П. Арсенич. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1999. – С. 30–31.
3. Арсенич П. Рід Шухевичів / П. Арсенич. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2005. – С. 140–141.
4. Шухевич В. Гуцульщина. Ч.1 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. 2. – 146 с.
5. Шендеровський В. Визначний український етнограф Володимир Шухевич (15.03. 1849 – 10.04. 1915) / В. Шендеровський // Нехай не гасне світ науки. Кн. 2. – К., 2006. – С. 293–299.
6. Арсенич П. Збірка Володимира Шухевича “Гуцульщина” в оцінці українських та зарубіжних вчених / П. Арсенич // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 6. – С. 23–27.
7. Качкан В. Михайло Ломацький – дослідник Гуцульщини / В. Качкан // Тернопіль. – 1992. – № 3–4. – С. 40–42.
8. Домашевський М. Історія Гуцульщини. Т. 1 / М. Домашевський – Чикаго ; Львів, 1995. – С. 449.
9. Дмитрук І. Внесок української інтелігенції у дослідження етнографії Гуцульщини (кін. XIX – поч. XX ст.) // Інтелігенція і влада : Громадсько-політичний науковий збірник. – Одеса, 2008. – С. 192.
10. Дмитрук І. Родинні звичаї і традиції гуцулів у етнографічних дослідженнях кін. XIX – п. п. XX ст. / І. Дмитрук // Карпати: Людина. Етнос. Цивілізація – 2012. – № 4. – С. 225.
11. Арсенич П. Етнографічна діяльність Антона Онищука / П. Арсенич // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 4. – С. 24.
12. Онищук А. З народного життя гуцулів / Антін Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів. – 1912. – Т. XV. – С. 90–158.
13. Арсенич П. Етнографічна діяльність на Гуцульщині народних учителів на початку XX ст. / П. Арсенич // Культура та побут населення Українських Карпат. – Ужгород, 1972. – С. 211.
14. Арсенич П. Этнографическое изучение Гуцульщины народными учителями (1900–1917 гг.) / П. Арсенич // Карпатский сборник. – М., 1976. – С. 146.
15. Арсенич П. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини: Довідник / П. Арсенич, І. Пелипейко. – Косів : Писаний Камінь, 2002. – С. 175.
16. Арсенич П. Родина Заклинських / П. Арсенич. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 12–17.
17. Арсенич П. Етнографічна діяльність на Гуцульщині народних учителів / П. Арсенич // Гуцульська школа. – 1995. – № 2. – С. 13.
18. Арсенич П. Етнографічна діяльність на Гуцульщині народних учителів на початку XX ст. Названа праця. – С. 210–211.
19. Арсенич П. Родина Заклинських / П. Арсенич. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 12.
20. Арсенич П. Микола Колцуняк – один з просвітителів Гуцульщини / П. Арсенич // Гуцульська школа. – 1994. – № 2. – С. 62–63.
21. Арсенич П. Народний учитель і етнограф М. Колцуняк / П. Арсенич // Народна творчість та етнографія. – 1980. – № 6. – С. 94.
22. Арсенич П. Микола Колцуняк – один з просвітителів Гуцульщини / П. Арсенич // Гуцульська школа. – 1994. – № 2. – С. 63.
23. Арсенич П. Етнографічна діяльність на Гуцульщині народних учителів. Названа праця. – С. 13.
24. Арсенич П. Учитель і етнограф Лука Гарматій. Названа праця. – С. 71.
25. Полек В. Відомі педагоги Прикарпаття. Біографічний довідник. Т. 1 / В. Полек. – Івано-Франківськ : Лілея НВ, 1997. – С. 72.

26. Арсенич П. Этнографическое изучение Гуцульщины народными учителями (1900–1917 гг.) / П. Арсенич // Карпатский сборник. – М., 1976. – С. 144.
27. Арсенич П. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини. Названа праця. – С. 44.
28. Дучимінська О. Великодні звичаї в селі Рунгурах, Коломийського повіту / О. Дучимінська // Жіноча доля. – 1934. – 15 квітня. – С. 4–5.
29. Дучимінська О. Вибрані твори / О. Дучимінська / упор. Є. Баран, В. Смирнов. – Івано-Франківськ : Супрун В. П., 2014. – С. 436–461.
30. Арсенич П. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини. Названа праця. – С. 124.
31. Баран О. Українознавчі студії галицької сільської інтелігенції (кінець XIX – 30-ті роки XX ст.) / О. Баран // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку “Рада”, 2009. – Т. XXIII. – С. 318.
32. Арсенич П. Этнографическое изучение Гуцульщины народными учителями (1900–1917 гг.). Названа праця. – С. 145.
33. Там само.
34. Арсенич П. Учитель і етнограф Лука Гарматій. Названа праця. – С. 72.
35. Арсенич П., Пелипейко І. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини: Довідник / П. Арсенич, І. Пелипейко. – Косів: Писаний Камінь, 2002. – С. 139.
36. Арсенич П. Микола Колцуняк – один з просвітителів Гуцульщини. Названа праця. – С. 64.
37. Арсенич П. Родина Заклинських. Названа праця. – С. 27.

Ирина Солонец, Мария Задорожная
(г. Івано-Франківск, Україна)

**Исследование Гуцульщины в украиноведческих студиях галицких учителей
(конца XIX – 30-х гг. XX вв.)**

Исследование Гуцульщины и популяризация ее как уникального этнографического региона происходили благодаря основательным научным исследованиям украинской интеллигенции Галичины конца XIX – начала XX вв., заложившей основы дальнейшего изучения края. В данной научной статье особое внимание уделено роли галицких учителей в исследовании материальной и духовной культуры гуцулов, а также проанализировано украиноведческие работы данного периода о Гуцульщине.

Ключевые слова: Гуцульщина, этнографические исследования, народные учителя, музейное дело.

Iryna Solonets, Maria Zadorozhna
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**The Hutsuls's research in the Ukrainian studies of the Galicia's teachers
(late XIXth – 30's of the XXth century)**

The research of Hutsuls's hohyna and its popularization as a unique ethnographic region took place due to the scientific research of Ukrainian intelligentsia in Galicia in late XIXth – early XXth century. Its activity laid the foundation for further study of this land. In the given scientific exploration special attention is paid to the role of the Galicians teachers in the study of material and spiritual culture of the Hutsuls. It was also analyzed the Ukrainian studies of the given period about Hutsulshchyna.

Key words: Hutsulshchyna, ethnographic researches, folk teachers, museology.

УДК 394/ (477.83/.86/.87)
ББК 63.59

Світлана Боян-Гладка, Ірина Голинська
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СЕМАНТИКА БОЙКІВСЬКОЇ ВИШИВКИ

На основі вивчення джерельного матеріалу розглядаються особливості бойківської вишивки кінця XIX – початку XX ст. У процесі дослідження символіки вишивки проводиться типологічний аналіз цього ремесла за статтю і віком, а також простежується семантика ниток (різні кольори), знаків (хрест, зірки, коло, трикутник, ромб та інші), узорів (геометричні, рослинні та зооморфні). Огляд етнографічних збірників кінця XIX – початку XX ст. та сучасної літератури періоду незалежності України дає змогу зробити висновок про відсутність наукової розробки даної проблеми у вітчизняній науці.

Ключові слова: вишивка, бойки, символіка вишивки, семантика, геометричний, рослинний, зооморфний орнамент.

У невичерпній спадщині духовної культури українського народу є особлива, внятковно важлива її частина – вишивка. Вона є духовним символом українського народу, рідного краю та оселі, кожного українця зокрема. Українська вишивка широко представлена в етнографічному діапазоні й характерна її символіка відіграє для кожної етнографічної групи сакральне значення. Досить яскраво представлена сьогодні орнаментика української етнографічної групи – бойків. Вона посідає одне з провідних місць серед українських вишиванок, оскільки містить у собі не тільки естетичну складову, але насамперед функціональність і сакральність.

На сьогодні актуалізувалася проблема дослідження процесів, принципів, закономірностей творення вишитих композицій, що дозволяє обґрунтувати художні особливості, а також відмінності вишивок бойків від інших етнографічних груп України. В українській етнографічній науці вишивка бойків недостатньо вивчена, тому при дослідженні автор ставить за мету визначити сакральні особливості вишивки та показати значення її в побуті бойків. Відповідно до мети, поставлено такі завдання: показати витоки бойківської вишивки; виокремити головні особливості сакральної вишивки бойків, здійснити класифікацію вишивки; показати відмінності чоловічих і жіночих вишивок; проаналізувати різноманітність орнаментів і багатство кольорів бойківської вишивки.

Загалом проблематика української вишивки на сучасному етапі набула наукової значимості серед українських дослідників, які займаються вивченням орнаментики, техніки та основних рис української вишивки з позицій матеріальної культури, проте вони мало акцентують увагу на проблемі сакрального значення вишивки, а це своєю чергою, дає автору можливість активізувати тематику. Неабияке значення для дослідження проблеми становить видання “Бойківщина: історико-етнографічне дослідження”¹, де міститься детальна інформація про типові риси й оздоблення бойківського вбрання. Особливості орнаментів та використання місцевих назв у вишивці описано в посібнику М. Кот “Вишивка Дрогобиччини в рушниках”², а відмінності бойківських вишивок від інших вишиванок України наведено в статті “Бойківська вишивка” Н. Кляшторної³. Чималої уваги в дослідженні вишивки бойків слід приділити статтям О. Власюк⁴ та В. Кондрашкіна⁵. У своїх працях вони характеризують символіку традиційних мотивів вишивки та специфіку кольорової гами бойків.

Дослідники української народної вишивки обґрунтовано стверджують, що вишивка Бойківщини виступає досить своєрідним художнім явищем в українському народному мистецтві. Їй притаманні основні риси, які характеризують українську

вишивку загалом. Вони виявляються в подібності орнаментальних мотивів, прийомів композиційної будови і колориту. Вишивка Бойківщини характеризується багатством локальних особливостей та великою різноманітністю орнаментів⁶.

В Українських Карпатах найдовше збереглися давньоруські принципи вишивання одягу. Український дослідник Н. Кляшторна вважає, що в народній культурі мешканців гір вишивання займає виняткове місце завдяки різноманітності узорів та різновидів технік, які використовували майстрині. На Бойківщині кожний населений пункт мав свої локальні особливості в орнаментиці, проте основа була спільною. Порівняно з гуцулами, буковинцями і покутянами, бойки мінімально прикрашали свій одяг та побутові речі, віддаючи перевагу функціональності, а не естетиці⁷.

На думку українського етнографа І. Вагилевича, вишивання було одним з основних занять жінок. Часто вечорами вони збиралися разом, сідали за столом, і вишивали кожен свою сорочку: “Вишивання у бойків завжди супроводжувалося співами...”⁸.

Багатство вишивки бойків сягає дохристиянських часів, саме тому в ній найповніше збережений давній східнослов'янський орнамент. Основні колекції давніх і сучасних зразків бойківської народної вишивки зібрані в Державному музеї народного декоративного мистецтва України (Київ), Львівському державному музеї українського мистецтва, Ужгородському, Дрогобицькому, Стрийському, Івано-Франківському краєзнавчих музеях.

Полотно на сорочки бойки завжди ткали з тонких лляних ниток, його найретельніше відбілювали. Найпоширенішим кольором традиційної бойківської сорочки був білий. На чоловічих та жіночих сорочках бойки вишивали комір, уставки, манжети, подекуди – пазуху, а також окремі шви. Оздоблювалися насамперед ті частини, які мали отвори, щоб через них не проник нечистий дух⁹. Традиційний бойківський народний одяг до найновішого часу доніс давню простоту форм і крою. Одяг шили з домотканого полотна, вовняного сукна й овечого хутра. Колористика одягу, його прикраси й орнаментация були бідніші й простіші, ніж у гуцульському народному вбранні¹⁰.

Я М. Польова згадувала, “моя мама робила своє домашнє полотно з льону дуже тоненького виробу. Процес виготовлення домашнього полотна є дуже довгим. Починаючи з весни висівали льон, а коли дозрівав – вимикали, потім його розстеляли на стерні і під сонцем, під дощем воно лежало, м'якло, тоді з нього робили пасма пряжі, тоді прали і снували і так далі...”¹¹.

Чоловіче й жіноче вбрання бойків характерно відрізнялося між собою. Дослідник одягу Бойківщини В. Кондрашкін зазначає, що жіноча сорочка звичайно дещо коротша за чоловічу; вона була недовгою, але сягала до стегон і відрізнялася вишиваними уставками. Від пояса вбирали нижню спідницю з грубшого полотна. Станок сорочки морщили на нитку й закріплювали зверху кольоровими нитками. Характерним і загальнопоширеним був виложистий комір, його зав'язували плетеним шнурочком із китицями – “ущінкою”¹². На півдні Дрогобищини була домінуючою тунікоподібна сорочка (безуставкова) з суцільним рукавом. Поряд з таким типом тут шили і сорочки уставкові, в яких рукав з плечовою частиною з'єднувався уставкою. Сорочки були переважно короткими, їх носили зі спідницею (“підшивка”, “подолок”, “фартух”).

Найпоширенішою рисою всіх сорочок є декоративне оздоблення – збирання в брижі. Біля горловини й зап'ястя полотно сорочки густо збирали в дрібні збори, які утворювали своєрідні орнаменти¹³. При цьому використовували специфічний стібок для нанесення орнаментальних мотивів не на гладку тканину, а на дрібні, густо зібрані складочки типу рубців. Крім “брижування”, в жіночих сорочках вишивались хрестиком уставки, комірці та манжети. Найскладнішою була вишивка на уставках. Часто вишив-

ки на манжетах, по з'єднувальному шву рукавів і передній частині стану повторювали мотиви уставок. Під час вишивання сорочок враховувався вік жінки та її сімейний стан. На думку дослідника М. Кот, найбагатше оздоблювалися дівочі та весільні сорочки¹⁴.

Жіноча спідниця на Самбірщині мала два види: мальованка на щодень і фарбан на святкові дні. Мальованку виготовляли із звичайного домотканого полотна, на яке методом вибійки друком наносили різні досить грубі узорі. В селі Дидьове Турківського району, та в інших селах над верхнім Стриєм та Опором під верхньою спідницею, яку називали “фарбан”, носили ще другу, трохи довшу, зроблену з білого полотна, що низом мала вишивку, завширшки в долоню, яку видно з-під короткого “фарбана”¹⁵.

На іншій території Бойківщини спідницю на будень шили також з вибійки і називали “димкою”. На свята – була з тонкого білого полотна, що носила назву “фартух”. За словами В. Кондрашкіна, “димку” й “фартух” шили з п'яти “пілок”. Чотири “пілки” складали в складки або рясували, а п'яту, передню, лишали гладкою. “Димку” частіше морщили, ніж складали. У гладкій “пілці” розрізали “розпірку”, всі п'ять частин зшивали. Грубі зморшки, густо стягнені сильними нитками, творили закінчення “фартуха” вгорі. Зав'язували його шнурком, що звався “фрембій”. Поділ “фартуха” на задніх “пілках” мав таку ж, як і на уставках, вишивку, а нижче вишивки, на краю спідниці – мережку. Передню “пілку” не вишивали. Задня частина “фартуха” була в складках, тому здавалася довшою, як перед, її вишивали волічкою¹⁶.

Чоловічий одяг у бойків поділявся на святковий і буденний. Святкову сорочку шили декоративним швом червоними або фіолетовими нитками. Буденну сорочку шили лляними нитками. Комір сорочки в давнину робили стоячий, згодом виложистий. Вишивка на чоловічій сорочці була вузька. Узір, завширшки 2–3 см, обводив уставки, комір і поділ сорочки. Часто поділ прикрашали мережкою. З'єднання рукавів, тобто місце уставки, в молодих хлопців прикрашали вузьким червоним узором, а в господарів – чорною “стебнівкою”. Сорочку чоловіки на Бойківщині носили «на випуск», тобто поверх штанів. Спереду її зав'язували “гарасівкою”: хлопці – червоною, господарі – чорною. Поверх сорочки бойки підперізувалися ременем. Це був доволі широкий пояс із юхтової чорної або брунатної шкіри, зігнутої удвоє. Він був рясно прикрашений витисненим орнаментом¹⁷. Особливо вражало в бойківських сорочках те, що в одній сорочці могли поєднуватися кілька різних орнаментів: на манжеті – один, на вуставці – другий, а на грудях чи на комірці – третій. Характерною особливістю було те, що нитки ті ж самі, а орнамент різний.

Дуже оригінальний бойківський фартушок, який і до сьогодні не має аналогів у представниць інших етнографічних груп. Його, як пише І. Возняк, зшивали з двох кусків полотна. Полотно було вузьким, а тому по шву посередині вишивали низинкою, хрестиком чи гладдю орнамент – знизу догори. Ще одна незвичайна деталь в одязі бойківських жінок – камізька, або горсик. Її шили або з сукна, або з оксамиту чи плюшу і вишивали рослинним орнаментом, гладдю чи бісером¹⁸.

У дохристиянські часи основні мотиви вишивки відображали елементи символіки різних стародавніх культур. Протягом багатьох століть безпосередній конкретний зміст символів на вишивках поступово втрачався, але традиції їхнього використання не зникли.

За мотивами орнаменти вишивки поділяються на три групи: геометричні (абстрактні), рослинні, зооморфні (тваринні)¹⁹. Орнаментальне мистецтво вишивки західних бойків за змістом і формою є переважно геометричним. Останній орнамент найлегший; композиційно він складається з простого чергування фігур та рядів, розміщених по горизонталі, вертикалі або діагоналі. На Бойківщині серед геометричних фігур часто

переважають ромби, квадрати, трикутники, прямі та ламані лінії, зигзаги, крапки, хрестики. Найбільш відомий геометричний орнамент, який утворюється з простих лінійних мотивів, прямих і скісних, ламаних і зубчастих. М. Кот зазначає, що типовим для Дрогобицької вишивки є декорування прямолінійними простими мотивами одягу по швах – це давня слов'янська традиція, яка збереглася до наших днів. Прямі лінії, виконані скісними стібками, називали “цирка”, “плетюга”; залежно від ширини лінії – “плетюга велика” і “плетюга мала”; викінчення краю манжет (“дудів”) обметувальним швом стібками різної висоти у вигляді трикутників – “зубкова обмітка”²⁰. Такі геометричні фігури як ромб і квадрат дослідники трактують залишками культу Сонця. Ромб із крапкою посередині вважається ідеограмою засіяного поля, ромб із пелюстками або завитками на зовнішніх кутках – символом родючості²¹.

На думку О. Мошинської, вишивка поділяється на лічильну і нелічильну. На Бойківщині переважала лічильна вишивка, узор якої можна було порахувати: “штири хрестикові купки”, “на задвійну кривульку”, “купки по підсім”²².

Чоловічу сутність символізує прямий хрест, що означає знак сонця – символ запліднюючої сили. Найпростішим жіночим символом є косий хрест. Цей символ походить ще з часів трипільської культури і залишається одним з найактуальніших узорів в Україні²³.

Поширеною фігурою в орнаменті вишивки є ромб з різноманітними варіаціями: подовжені сторони, перехрещування діагоналей, приєднання до вершин великого ромба маленького ромбика або різкоподібних фігур. Найчастіше така геометрична фігура створює основу композиції, але він може бути доповненням до інших мотивів²⁴.

У бойківській вишивці часто зустрічається трикутник, який є знаком вогню. Якоюсь мірою він таки нагадує язик полум'я. Проте семантика цієї фігури значно глибша. Розрізняють трикутник, спрямований вгору, – знак духу та трикутник, спрямований вершиною донизу, – знак матері. Між цими двома знаками утворюється декілька конфігурацій²⁵.

У вишивці гірських районів Турківщини до наших днів збереглися класичні принципи вишивання стрічкових смуг червоними й синіми нитками. В Долинському, Міжгірському, Сколівському районах подібні смуги можна бачити у вишивках 20-х років ХХ ст. Масового поширення набули складні смугасті композиції. Такими смугами декорували рукави жіночих сорочок на уставці та над манжетами. Відома в бойківській вишивці й сітчаста композиція, основним рапортом якої є ромб або квадрат, що утворюють прямокутну або діагональну сітку. Її віконця заповнені дрібнішими геометричними фігурами суцільно або маленькими цяточками, хрестиками²⁶.

Квітково-рослинний орнамент не знайшов на західній Бойківщині такого поширення, як у селах Долинського і Рожнятівського районів Івано-Франківської області або на Великоберезнянщині в Закарпатті, де він, очевидно, був запозичений від долинян і словаків відповідно. Варто зазначити, що рослинні орнаменти в бойків поширені були насамперед (за винятком східних меж Бойківщини) під впливом міської вишивки²⁷.

Рослинно-квітковий орнамент ширше почав використовуватися у бойківській вишивці з початку ХХ ст. Строгі геометричні форми зазнавали пом'якшеного окреслення, вільнішого трактування. Рослинний орнамент бойківської вишивки характеризувався багатством і різноманітністю мотивів, живописністю їх зображення, продуманістю кольорових співвідношень – від простих, у вигляді хвилястого бігунця, до складних галузок²⁸.

Таким чином, можна стверджувати що в основі рослинного орнаменту лежить культ поклоніння природі. Крім поширеного символу “дерево життя”, який відтворюєть-

ся стилізовано у формі листя або гілок, у вишивках з рослинним орнаментом популярні стилізовані зображення Березині, використання таких мотивів, як “виноград” – символ добробуту, щасливого одруження, “барвінок” – символ кохання тощо.

Як зазначає М. Кот, в орнаментиці бойків виділяється дво-і трилисник, але не як самостійний мотив, а переважно в різних поєднаннях з провідними орнаментами. У мотиві “тілка” ритмічно чергуються відростки, листочки, плоди на пагоні прямої, вигнутої, хвилястої, зигзагової форми²⁹.

Одним із найпоширеніших квіткових орнаментів на Бойківщині є троянда – символ краси. Цю квітку ще називають ружа – від давньоукраїнської назви крові – руда, носій життя. Вплетені в геометричний орнамент, переважно ромб, який бойкині називали “сім’я”, ці квіти-зорі, квіти-обереги, вишиті хрестиком, несуть у собі глибинний філософський зміст. На вишивці заміжніх жінок зображались троянди розквітлі, а в дівчат – “пуп’янки” (бутони)³⁰.

Інші типи орнаментів у вишивці бойків зустрічаються дуже рідко, зокрема зооморфний (переважно птахи: півні, голуби та пави, зображені на весільних рушниках у парі, як символ людських душ нової сім’ї) та антропоморфний у поєднанні з геометричним можна зустріти у вишивках закарпатських бойків.

Символічне значення в бойківській вишивці посідають кольори ниток. Шви на бойківській сорочці часто супроводжувалися стібком червоної нитки, бо ж саме червоний колір вважається у бойків оберегом як для людей, так і для тварин. До кінської упряжі бойки прив’язували “кутаси” з червоних ниток – від злого ока³¹.

Нитки чорного і червоного кольорів є досить стримані. М. Кот вважає, що в ці кольори вкладено глибокий філософський зміст. Чорний колір відображає тяжку працю на неродючих карпатських ґрунтах. Червоний колір є кольором сонця, вогню і крові, що символізує життя, світлоочищення. Поміж людей побутувало повір’я, що червоний колір є захистом від наврочень, має магічну функцію, цілюще діє на людину³².

Чоловікам часто доводилося покидати свої сім’ї в пошуках заробітків. Жінки чекали своїх годувальників, у молитвах і просьбах піднімаючи руки до неба. Тільки у бойківській вишивці взір – на ліктях, щоб Господь не лише чув їхні мольби, а й бачив знаки на полотні. І кольори: чорний – землі, смутку і строгості, червоний – надії, життя і любові.

Бойківська одягова вишивка до початку ХХ ст. зберегла у своїй художній образності традицію поєднання ниток чорного та червоного кольорів, а з 20-х років ХХ ст. переважали червоний та синій відтінки. Червоним вишивали переважно жіночі сорочки, а синім чоловічі.

Таким чином, бойківську вишивку можна класифікувати за кількома принципами, зокрема за віком: дитячі, дорослі й старшої категорії; за статтю: чоловічі, жіночі. Орнаменти вишивки також можна розділити за мотивами на три групи: геометричні (абстрактні), рослинні, зооморфні (тваринні). Серед бойківського вишитого одягу найпоширенішим є геометричний орнамент вишитий червоними і чорними кольорами, що має глибокий зміст, корені якого сягають дохристиянських часів і є залишками східнослов’янських традицій. Не зважаючи на свою, вишивка на Бойківщині зберегла свою ідентичність до нашого часу. Народна вишивка та її семантика є не достатньо вивчена і служить невичерпним джерелом в активній творчій праці сучасних вишивальниць.

1. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / [упоряд. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1989. – 303 с.
2. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках [Електронний ресур]. – Режим доступу : http://bojkosvit.com/uploads/2012/05/Savka_Vyshyvka_Drohobychchyny.pdf.

3. Кляшторна Н. Бойківська вишиванка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://turka.at.ua/publ/7-1-0-921#.VdwTnpY985N>.
4. Власюк О. Символіка традиційних мотивів української вишивки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zbirnik.mixmd.edu.ua/2010_5_ua/10.pdf.
5. Кондрашкін В. Одяг Бойківщини! Жіноче вбрання Бойківщини! Чоловіче вбрання Бойківщини! [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://vushuvki.blogspot.com/2014/04/blog-post_5206.html.
6. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
7. Кляшторна Н. Бойківська вишиванка. Названа праця.
8. Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині / Іван Вагилевич // Жовтень. – 1978. – № 12. – С. 121.
9. Кляшторна Н. Бойківська вишиванка. Названа праця.
10. Данилюк А. Г. Бойки і Бойківщина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/r_mowa/strony_ukr02/etnografia/et24.htm.
11. Спогади Польової М. С., 1940 р.н. в с. Тужилів, Калуського р-ну, Івано-Франківської обл. Записно І. Голинською у квітні 2015 р.
12. Кондрашкін В. Одяг Бойківщини! Жіноче вбрання Бойківщини! Чоловіче вбрання Бойківщини. Названа праця.
13. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. Названа праця. – С. 142–143.
14. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
15. Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bojkosvit.com/chyitalnya/naukovi-pratsi-pro-bojkiv/etnografichna-ekspedytsiyanabojkivschynu>.
16. Кондрашкін В. Одяг Бойківщини! Жіноче вбрання Бойківщини! Чоловічевбрання Бойківщини. Названа праця.
17. Там само.
18. Возняк І. Вишивала бойкиня сорочку [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://turka.at.ua/news/2012-11-27-910>.
19. Власюк О. Символіка традиційних мотивів української вишивки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zbirnik.mixmd.edu.ua/2010_5_ua/10.pdf.
20. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
21. Вишивка бойків [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bojkosvit.com/kultura/mystetstvo/vyshyvka>.
22. Мошинська О. Книга українських вишиванок/ за ред. О. Мошинська. – К. : Хвилі Дністра, 1980. – С. 7.
23. Символівка української вишивки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.stitchbystitchfeskova.com/#!sumvolika/c9jk>.
24. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
25. Символівка української вишивки. Названа праця.
26. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
27. Там само.
28. Лобарчук О. Сорочку били як двійника свого власника [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukurier.gov.ua/uk/articles/sorochku-bili-yak-dvijnika-svogo-vlasnika>.
29. Вишивка бойків. Названа праця.
30. Кот М. Вишивка Дрогобиччини в рушниках. Названа праця.
31. Вишивка бойків. Названа праця.
32. Семчук Л. Вишивка в народному одязі українських Карпат ХХ ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://disser.com.ua/content/351806.html#download>.

Светлана Боян-Гладка, Ирина Голинская
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Семантика бойкивской вышивки

На основе изучения исходного материала рассматриваются особенности бойкивской вышивки конца XIX – начала XX в. В процессе исследования символики вышивки проводится типологический анализ этого ремесла по полу и возрасту, а также прослеживается семантика нитей (разные цвета), знаков (крест, звезды, круг, треугольник, ромб и другие), узоров (геометрические, растительные и зооморфные). Обзор этнографических сборников конца XIX – начала XX в. и современной литературы периода независимости Украины позволяет сделать вывод об отсутствии научной разработки данной проблемы в отечественной науке.

Ключевые слова: вышивка, бойки, символика вышивки, семантика, геометрический, растительный, зооморфный орнамент.

Svitlana Boyan-Gladka, Iryna Holynska
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Semantics of Boikos' embroidery

On the basis of the features of the source material the Boikos embroidery of the late XIXth – early XXth century is examined. The study of symbolism of embroidery crafts conducted its typological analysis by gender and age, as well as traced semantics of the strands (various colours), symbols (cross, stars, circle, triangle, diamond, etc.), patterns (geometric, zoomorphic and vegetable). Review of the late XIXth – early XXth century ethnographic collections and literature of the contemporary period of Ukraines independence, allows state the lack of the scientific research of this problem in the Ukrainians science.

Key words: embroidery, Boikos,, symbolic of embroidery, semantics, geometric, floral, zoomorphic ornament.

УДК 398.333 (477.86)
ББК 63.52 (4 Укр)

Богдан Рева
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ДРУГИЙ (ЯБЛУЧНИЙ) СПАС В ОСІННІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОГО ОПІЛЛЯ

Невід'ємною складовою етнічної культури є календарна обрядовість. Багатством ритуального наповнення, своєрідними локальними особливостями характеризуються народні календарні цикли українців історико-етнографічного району Опілля. У статті автор здійснив спробу окреслити межовий період осіннього народного календаря українців південно-західної частини Опілля, який у звичаєво-обрядовому вияві стосується Другого (Яблучного) Спаса – першого свята осені. На основі зібраних польових, опублікованих та архівних матеріалів проаналізовано обрядодії у святкуванні Спаса. Також розглянуто семантичну роль у системі культу померлих родичів.

Ключові слова: Опілля, Другий (Яблучний) Спас, духовна культура, цикл, осіння обрядовість.

На Опіллі, як і в інших етнографічних регіонах України, календарна обрядовість пов'язана з давньослов'янськими віруваннями. Впродовж століть простежуються різні історичні нашарування обрядових дій та їх трансформація у своєрідні місцеві традиції, запозичення звичаїв від своїх сусідів в етнокультурних контактах. Традиційні свята Опілля складають у своїй структурі раціональні і містичні, практичні удосконалення у людських потребах. Календарна обрядовість Опілля ХХ ст. має загальноукраїнську основу і водночас характеризується своєю певною особливістю внаслідок політичних, економічних, культурних процесів не тільки Опілля, але й усього західного регіону України. Звичаї та обряди осіннього календарного року є однією з важливих складових духовної культури Опілля. Це пов'язано в основному з тим, що в цей час природа вступає у період циклічних змін (дозрівання дозрілої рослинності, спад активності у тваринному світі), які в кінцевому підсумку ведуть до її завмирання у зимову пору.

Вагомий внесок у дослідження календарної обрядовості загалом здійснили Г. Бондаренко¹, В. Борисенко², В. Скуратівський³, С. Килимник⁴ та ін. Чималий пласт інформації з окресленої проблематики знаходимо в сучасних дослідників С. Боян⁵ та О. Коломийчука⁶. Г. Бондаренко розглянула обрядовий фон свята Спаса на загальноукраїнському матеріалі, а С. Боян – етнографічного району Бойківщини.

Мета дослідження полягає у ґрунтовному вивченні традиційної обрядовості Спаса жителів південно-західної частини Опілля ХХ–ХХІ ст. А саме з допомогою аналізу різного роду джерельних матеріалів ставимо за мету простежити специфіку Спаса як першого свята осені народного календаря опілян, що є одним із важливих свят упродовж календарного року.

Цікавим і багатим на традиції є свято Другого (Яблучного) Спаса. Цей день відзначався багатством, достатком зібраного урожаю, що знаменував завершення циклу збору врожаю і обжинків, розпочинався період відпочинку від сільськогосподарських робіт.

У давнину, після збору врожаю, близько 6 серпня за ст. ст. (19 серпня за н. ст.), усі хліборобські країни віддавали шану й подяку богу врожаю – сонцю чи іншому. Це свято було й у античній Греції, і в Римі, і в усіх країнах Малої Азії, як також і в Месопотамії, Ассирії, Сирії, Палестині та інших. Особливо врочисто проходило свято врожаю в Єгипті⁷.

У народному метеорологічному календарі свято Спаса здавна вважалося перехідною межею між літом та осінню⁸. Кульмінаційним моментом спасівського циклу свят є

освячення врожаю⁹ та поминання померлих родичів¹⁰. Слово “Спас” – це скорочена народна вимова слова “спаситель”, ним же церква іменує Ісуса Христа¹¹, який в той день показався трьом своїм учням у святій подобі¹². Свято Спаса також називали “Преображення Господнє”¹³. Згідно польових досліджень в селах Бережанського району Тернопільської області першим осіннім святом вважався саме день Преображення Господнього¹⁴. Воно присвячене Спасителю усього християнського світу – Ісусові Христе. Водночас є одним із найбільших дванадцяти християнських свят і відзначається 19 серпня за н. ст. (6 серпня за ст. ст.)¹⁵. У народі це свято більш відоме як Другий, або Яблучний Спас. Воно здавна вважалося святом урожаю та першоплодів, апофеозом радості селянина з плодів своєї праці¹⁶. Відзначається в Східній Церкві від IV ст. н. е.¹⁷. Спасівський день у с. Нараївка Галицького району Івано-Франківської області ще називають “ябка”¹⁸.

Зібрані польові матеріали засвідчують, що на більшості території досліджуваного регіону (Південно-Західне Опілля) календарне свято Спаса вважалося порубіжним днем літнього та осіннього сезонів народного календаря, а найчастіше саме ним означували початок осені¹⁹. Ще здавна перед Спасом парафіяльні священики заповідали два тижні посту, так звану “Спасівку”. За уявленнями минулих поколінь вона була продовженням Великого посту²⁰. Проте вважалося, що він уже не був строгим²¹. Колись дуже давно люди старшого віку до цього свята не споживали фруктів, бо вважалося гріхом їсти садовину до освячення²². Цього дотримуються досі. Особливо це стосується яблук²³. П. Чубинський писав, що на Спаса ні чоловіки ні жінки не їд’ять яблук²⁴. Однак спорадично на Опіллі (цього звичаю дотримуються с. Старі Скоморохи Галицького району Івано-Франківської області) не їдять тільки жінки²⁵. На Опіллі також спостерігаються різного роду прикмети, пов’язані з цим святом. Зокрема, до Спаса жінки не їли яблук, груш, бо начебто коли потраплять на той світ їхні діти, то там Бог роздаватиме яблука, а янгол стоятиме з батогом і коли буде підходити дитина мати якої з’їла яблуко до Спаса, то янгол буде її бити²⁶. А тим більше це стосувалося жінок, у яких померла дитина²⁷.

Дівчата перед Спасом увечері збиралися і плели вінки на голову та колосяні віночки на фореньги та хрест у церкву. Все і всюди – і в церкві, і в хаті, і на подвір’ї – всюди мусіло нагадувати про свято врожаю²⁸. Символ вінка в українській народній творчості, його значення в уявленні українців та інших народів світу, у давнину й у наші дні багатозначуще, освячене віками й збереглося до наших днів. Вінок – це святість, чистота, невинність, подяка, нагорода, слава, честь і щастя, добре завершення праці²⁹.

На Спаса, за свідченнями респондентів, люди приносять до церкви овочі та фрукти, щоб посвятити (обов’язково з кожного дерева або куща на “обійсті”), а також мед, сіль і мак³⁰. На Бойківщині приносили навіть картоплю, кукурудзу, огірки та моркву³¹. Також святять українці горох, ячмінь³². Мак, за віруваннями селян, допомагає від зурочень³³. Приносячи до церкви плоди, опіляни за звичаєм цього дня на подяку Богові благословляли першоплоди³⁴.

Відомо, що першоплоди архаїчна свідомість наших предків завжди присвячувала вищим силам. Узагалі “перше” здавна вважалося часткою богів, воно не належало людині. Тому перші плоди, перлини врожаю мали чітку прагматику – використовували майже виключно як жертва. Практика пожертвувань ґрунтувалась на уявленнях про втручання богів та предків у життєдіяльність живих, а тому їх прагнули умилостивити піднесенням дарів³⁵.

Після освячення фруктів їх роздають усім³⁶. І сьогодні, наприклад, у с. Козина Тисменицького району Івано-Франківської області і жінки, і чоловіки, освятивши,

діляться або обмінюються фруктами із сусідами та родичами³⁷. На Опіллі в с. Конюшки Рогатинського району Івано-Франківської області, після благословення священика, на подвір'ї церкви всі родичі, сусіди та друзі обмінювались плодами, а потім несли їх на цвинтар (на кожний гріб родичів ставили яблуко і сливку). Інколи, після обіду, діти несли освячені плоди хрестити³⁸. На Спаса в с. Нараївка Галицького району Івано-Франківської області після освячення кошиків одна дівчина розносила людям, які були в церкві, на підносі хліб з медом, а друга – червоні яблука з кошика³⁹. На відміну від етнографічного району Опілля, на Гуцульщині, крім фруктів, ще приносили до церкви воду в глечиках, якими наділяли жебраків, обмінювались між собою “за померлі душі”⁴⁰.

До церкви дівчата та жінки Опілля несли “зілля в сніпаках”. Під час Служби Божої тримали його в руках, а по ній укладали рядами до священика⁴¹. Цікаво, що раніше в окремих населених пунктах досліджуваного регіону в день свята Спаса священик проводив освячення полів⁴². Серед старших селян ще жила така легенда, що Спас – це третій виступ мерців, які виходили з гробів на світ. За народними переказами, у весняно-літньому сезоні мерці з'являлися в Страсний четвер, на Зелені свята й на Спаса⁴³.

У с. Комарів Галицького району Івано-Франківської області обов'язково пекли “яблучанку” – пиріг з яблук, з горіхами та медом, або пиріжки з яблук – так звана “Спасівка”⁴⁴. Традиційними стравами цього дня були також рулети, калачики⁴⁵, яблука з квасолею і паляниця з маком⁴⁶. Повернувшись із церкви, родина по-святковому сідала за стіл і всі споживали яблука, груші, інколи з медом – щоб садовина родилась солодкою, як мед. У с. Ценів Бережанського району Тернопільської області на Спаса освячували в церкві, разом зі збіжжям, овочами і медом, обжинковий вінок та вимолочували його напередодні Спаса найближчого року⁴⁷.

На Опіллі можна було пекти або варити картоплю лише після Спаса. Це стосувалося і звичайних горіхів, які вважались ще не достиглими. Існує багато прислів'їв, пов'язаних зі святом Спаса серед найпоширеніших: “Прийшов Спас – спаси нас”, “Прийшла спасівонька – відлетіла ластівонька”⁴⁸.

День Спаса надзвичайно багатий також на ті давні звичаї та обряди, що пов'язані з трьома послідовними етапами збору хлібних злаків: зажинками, власне жнивами та обжинками⁴⁹. Давній народний звичай посвячувати фрукти зберігається до сьогодні, але з тією різницею, що тепер їдять їх майже щоденно впродовж усього року. Цей звичай здається трохи дивним у теперішньому світі, однак у давнин він був корисний практично. Ще в другій половині XIX ст. в селі майже не було культивованих фруктових дерев. Тоді росли напівдикі дерева, так звані “зернівки”. Їхні плоди дозрівали дуже пізно, тому, наївшись недозрілих фруктів, люди, переважно діти, хворіли на шлункові болі. Тому заборонаю перед Спасом їсти “зелепухи” люди оберігали своє добре здоров'я⁵⁰.

Особливою пошаною свято Спаса користувалося в середовищі пасічників. За два–три дні до цього свята господар наводив лад у пасіці: оглядав усі вулики й кожний зважував “на руку”. Дуже важкі відділяв, щоб “видушити мед”, середньої ваги й зовсім легкі – відмічав окремо. Середньої ваги вулики залишить – “пустить у зиму”, а з легких, цебто з тих, що до Спаса не встигли собі наносити меду, зробити запас мухою на зиму, – “пересилить” бджолу до середніх – з'єднає, поселить на зимівлю, а порожні щільники з цих вуликів перетопить на віск. Стародавні методи “відбирати мед” були надто примітивні й жорстокі. Пасічник затикав вічко у вулику-дуплянці, підкладав конопляної полову, запалював і бджоли гинули; пізніше конопляну полову замінила

сірка – пасічник робив з пачісок квачики, розтоплював сірку, вмачав ці “квачики-сірники” й ними “душив бджіл”⁵¹.

Пасічницькі звичаї та обряди, якими особливо насичений календарно-обрядовий цикл українців, складають органічну частину цілісної системи їх релігійних уявлень. Виробнича сфера традиційного пасіництва просто не могла існувати без комплексу традиційних обрядових дійств, які мали на меті забезпечити максимальну продуктивність бджільництва завдяки прихильності вищих сил.

Як уже відзначалося вище, з особливим нетерпінням чекають Спаса пасічники, бо вшановують спасителя за його турботу про бджіл⁵². Бджолярство, за народними уявленнями, – один з видів діяльності, надто залежних від впливу вищих сил чи потойбічних істот, було дуже багатим на заборони певних дій. Важливе місце в різнобарвній палітрі традиційних пасічницьких уявлень та стереотипів займало виконання приписів, продиктованих необхідністю охорони медового господарства. Відомо чимало пасічницьких забобонів і магічних операцій, спрямованих на охорону бджіл, збільшення їх плодючості, ворожінь щодо перспектив медового року, ритуальних заборон певних дій, шкідливих для комах⁵³. У свідомості бджолярів дещо інша картина сприйняття світу. Центральне місце в природі займає бджола, що є “Божою комахою”. Мед виступає символом плодючості, щастя і здоров’я. Для пасічників цей день ознаменував кінець робіт на пасіках, і початок завершення медозбору різнотрав’я, запечаткування бджолиних сімей на зимівлю⁵⁴. В народних уявленнях день Другого Спаса є поминальним днем, що таїть у собі предметно-символічне поле, де віск у давніх архаїчних уявленнях символізує вищу жертву небу⁵⁵. Як відзначає український етнолог С. Килимник, “ясно в цьому святі те, що воно обіймало весь сільськогосподарський сонячний круг-коло, а саме в цьому відігравали найвищу й найчільнішу роль – небо, сонце та покійники, опікуни домашнього вогню”⁵⁶.

Отже, за результатами проведених польових етнографічних досліджень було встановлено, що свято Спаса є першим осіннім календарним святом на території Південно-Західного Опілля. Воно символізувало кінець сінокосів та будь-яких сільськогосподарських робіт. Здавна така традиція Опілля міцно закріпилась у духовній культурі людей. На це вказують специфічні опільські обряди, переплетені з безліччю народних забобонів. Осінні свята невід’ємні від господарського календаря, що характеризується аграрними мотивами. Все це пов’язано зі жнивною осінньою порою, яка є підсумком усіх господарських робіт.

1. Бондаренко Г. Спас – “Рятівник” / Г. Бондаренко, В. Сапіга // Людина і світ. – 1991. – № 7. – С. 28-29.
2. Борисенко В. Осінні традиційні свята українців Північного Підляшся / В. Борисенко, Н. Стишова // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – Вип. 6. – К. : УНІСЕРВ, 2000. – С. 29–35.
3. Скуратівський В. Т. Український народний календар / В. Т. Скуратівський. – К. : Техніка, 2003. – 384 с.
4. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Т. V. – Осінній цикл / С. Килимник. – Вінніпег;Торонто, 1963. – 288 с.
5. Боян С. П. Весняно-літня календарна обрядовість бойків (кінець XIX ст. – 1930-ті роки) : дис. канд. іст. наук : 07.00.05 / Світлана Петрівна Боян. – Івано-Франківськ, 2011. – 254 с.
6. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди бойків у другій половині XIX – на початку XXI ст. : дис. канд. іст. наук : 07.00.05 / Олександр Юрійович Коломийчук. – Івано-Франківськ, 2015. – 299 с.
7. Килимник С. Названа праця. – С. 79.
8. Бондаренко Г. Названа праця. – С. 29.

9. Чебанюк О. Народний календар у традиційній картині світу українців / О. Чебанюк // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 6. – С. 43–44.
10. Кислашко О. П. Православні свята та народні звичаї / О. П. Кислашко, Я. О. Кислашко. – К. : Грамота, 2003. – С. 32.
11. Бондаренко Г. Названа праця. – С. 28.
12. Яківчук А. Традиції й обряди літнього циклу / А. Яківчук. – Чернівці : Прут, 1993. – С. 16.
13. Свідчення Климончука Євстахія Васильовича, 1 серпня 1936 р. н. в с. Сокіл вул. Шевченка, 4 Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Сокіл вул. Шевченка, 4 Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 27 грудня 2013 р.; Свідчення Хомин Ірини Василівни, 28 вересня 1971 р. н. в с. Потік Рогатинського району Івано-Франківської області, працює поварем, проживає в с. Потік Рогатинського району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 5 грудня 2014 р.; Свідчення Троян Надії Замброзієвни, 11 вересня 1960 р. н. в с. Гутисько Бережанського району Тернопільської області, працює завідувачем будинку культури, проживає в с. Гутисько Бережанського району Тернопільської області. Записано Б. Ревою 31 жовтня 2015 р.
14. Свідчення Троян Надії Замброзієвни.
15. Бондаренко Г. Названа праця. – С. 29.
16. Килимник С. Названа праця. – С. 86; Коломийчук О. Ю. Названа праця. – С. 52.
17. Катрій Ю. Пізнай свій обряд! / Юліян Катрій. – Нью-Йорк; Рим : Вид-во оо. Василіян, 1982. – С. 448.
18. Свідчення Лилик Павлини Олексіївни, 1933 р. н. в с. Нараївка вул. Січових Стрільців, 61 Галицького району Івано-Франківської області, працювала в колгоспі, освіта початкова, пенсіонер, проживає в с. Нараївка вул. Січових Стрільців, 61 Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 27 червня 2015 р.
19. Свідчення Щепанського Михайла Дмитровича, 1972 р. н. в с. Нараївка вул. Січових Стрільців, 64 Галицького району Івано-Франківської області, працював музикантом (трубач), освіта середня, проживає в с. Нараївка вул. Січових Стрільців, 64 Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 27 червня 2015 р.; Свідчення Паук Ганни Петрівни, 16 січня 1939 р. н. в с. Більшівці вул. Галицька, 29 Галицького району Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонер, проживає в с. Більшівці вул. Галицька, 29 Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 27 червня 2015 р.; Свідчення Сидорик Марії Миколаївни, 1927 р. н. в с. Желібори вул. І. Франка, Галицького району Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонер, проживає в с. Желібори вул. І. Франка, Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 27 червня 2015 р.; Свідчення Возняк Євстахії Василівни, 1939 р. н. в с. Старі Скоморохи. вул. Войнів УПА, Галицького району Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонер, проживає в с. Старі Скоморохи, вул. Войнів УПА Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 28 червня 2015 р.; Свідчення Голубчак Ольги Федорівни, 27 вересня 1940 р. н. в с. Селище Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Блюдники Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 15 серпня 2015 р.; Свідчення Кузів Софії Степанівни, народилася 22 січня 1951 р. в с. Блюдники Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Блюдники Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 15 серпня 2015 р.; Свідчення Лесів Ганни Ільківни, народилася 20 грудня 1946 р. в с. Пукасівці вул. Незалежності 2, Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Пукасівці вул. Незалежності, 2 Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 3 жовтня 2015 р.
20. Мартинюк І. Моє рідне село Ценів у Бережанщині. Наукове товариство ім. Шевченка. Етнографічний збірник. Том 41 / І. Мартинюк. – Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1976. – С. 190.
21. Свідчення Ріжко Надії Василівни, 5 березня 1938 р. н. в с. Мединя вул. Шевченка Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Шевченка Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 28 грудня 2013 р.

22. Мартинюк І. Названа праця. – С. 190.
23. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (м. Київ). – Ф. 14–5. Експедиції. – Од. зб. 512 Матеріали Боряк О. В. Арк. 225.
24. Чубинський П. Мудрість віків: (українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського) : У 2 кн. / П. Чубинський. – К. : Мистецтво, 1995. – С. 46.
25. Свідчення Возняк Євстахії Василівни.
26. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (м. Київ). – Ф. 1 – дод. 570 Народний календар серпень. Спаса звичаї та обряди пов'язані з цим святом. Арк. 33.
27. Свідчення Ріжко Надії Василівни.
28. Килимник С. Названа праця. – С. 84.
29. Там само. – С. 43.
30. Свідчення Кравець Євгенії Павлівни, 1924 р. н. в с. Конюшки вул. Богдана Хмельницького Рогатинського району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Конюшки вул. Богдана Хмельницького Рогатинського району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 22 жовтня 2014 р.
31. Коломийчук О. Ю. Названа праця. – С. 52.
32. Матвеева Н. Солнцеворот: празники, обычаи, предания. (Церковно-народный месяцеслов) / Н. Матвеева. – К. : Укр. Центр духов. культури, 1995. – С. 155.
33. Борисенко В. Названа праця. – С. 32; Свідчення Маліновської Марії Ігорівни, 1946 р. в с. Залужжя вул. Миру 17, Рогатинського району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Залужжя вул. Миру 17, Рогатинського району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 7 липня 2015 р.
34. Свідчення Сидорик Марії Миколаївни.
35. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) : монографія / Уляна Мовна. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. – С. 103.
36. Чубинський П. Названа праця. – С. 46.
37. Свідчення Цимбалістого Василя Казимировича, 1944 р. н. в с. Козина вул. Наддністрянська 9, Галицького району Івано-Франківської області, працював в колгоспі, на даний час пенсіонер, проживає в с. Козина, вул. Наддністрянська 9, Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 29 червня 2015 р.
38. Свідчення Кравець Євгенії Павлівни.
39. Свідчення Януш Марії Романівни, 1939 р. н. в с. Нараївка вул. Шкільна 4, Галицького району Івано-Франківської області, пенсіонер, проживає в с. Нараївка вул. Шкільна 4, Галицького району Івано-Франківської області. Записано 28 червня 2015 р.
40. Українське народознавство : навч. посіб. / За ред. С. П. Павлюка. – К. : Знання, 2006. – С. 153–154.
41. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. Відділ рукописів – Ф. Х, № 17887 Олеснічка Емілія Запис народних вірувань та звичаїв 20 рр. ХХ ст. – Арк. 4.
42. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (м. Київ). – Ф. 14–5. Експедиції. – Од. зб. 512 Матеріали Боряк О. В. Арк. 225.
43. Мартинюк І. Названа праця. – С. 190.
44. Свідчення Затварницького Олексія Дмитровича, 21 червня 1922 р. н. в с. Комарів вул. Ворони 127, Галицького району Івано-Франківської області пенсіонер, проживає в с. Комарів вул. Ворони 127, Галицького району Івано-Франківської області. Записано Б. Ревою 11 жовтня 2014 р.
45. Свідчення Климончука Євстахія Васильовича.
46. Свідчення Ріжко Надії Василівни.
47. Мартинюк І. Названа праця. – С. 189–190.
48. Свідчення Климончука Євстахія Васильовича.

49. Боян С. П. Названа праця. – С. 159–171.
50. Мартинюк І. Названа праця. – С. 190.
51. Килимник С. Названа праця. – С. 81.
52. Войтович В. Міфи та легенди давньої України / В. Войтович. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2009. – С. 202.
53. Мовна У. Названа праця. – С. 65.
54. Свідчення Кушнір Катерини Степанівни.
55. Мовна У. Міфо-ритуальні аспекти застосування воску в українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Народознавчі Зошити. – 2005. – № 5–6. – С. 551.
56. Килимник С. Названа праця. – С. 87.

Богдан Рева

(г. Івано-Франківск, Україна)

Второй (Яблочный) Спас в осенней календарной обрядности Юго-Западного Опилля

Неотъемлемой составляющей этнической культуры является календарная обрядность. Богатством ритуального наполнения, своеобразными локальными особенностями характеризуются народные календарные циклы украинцев историко-этнографического района Опилля. В статье автор предпринял попытку очертить предельный период осеннего народного календаря украинцев юго-западной части Опилля, который в обычно-обрядовом проявлении касается Второго (Яблочного) Спаса – первого праздника осени. На основе собранных полевых, опубликованных и архивных материалов проанализированы обряды в праздновании Спаса. Также рассмотрено семантическую роль в системе культа умерших родственников.

Ключевые слова: Опилля, Второй (Яблочный) Спас, духовная культура, цикл, осенняя обрядность.

Bogdan Reva

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Second (Apple) Spas in Autumn Calendar rituals of the South-Western Opillia

The ritual calendar an integral part of the ethnic culture is. Folk calendar cycles of the Ukrainians of historical and ethnographic region of Opillia have rich content of rituals and local features. The author attempted to outline the boundary of the autumn folk calendar of the Ukrainians of the in the article South-Western Opole. In traditions and customs, it concerns for the Second (Apple) Savior – the first holiday of the autumn. Based on the collected field materials, published and archival sources it is analyzed the rituals in celebration of the Spas. It was, also considered a semantic role in the cult of the dyed ancestors.

Key words: Opillia, Second (Apple) Spas, spiritual culture, cycle, autumn rituals.

УДК 393.92: 394.86
ББК 63.5 (4 Укр)

Христина Бойчук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ОСОБЛИВОСТІ ПОХОВАЛЬНОГО ОБРЯДУ САМОГУБЦІВ НА ГУЦУЛЬЩИНІ

У статті досліджуються особливості поховального обряду та демонологічних уявлень Гуцульщини, пов'язаних з так званими “нечистими мерцями”. Віра в надприродні явища була, є і залишається невід'ємною частиною світогляду українців Карпат, зокрема Гуцульщини, як одного з найкolorитніших регіонів. Протягом століть тут сформувалися стійкі вірування, покликані захищати і розділяти світ живих та мертвих. У сучасному етапі, процеси глобалізації та урбанізації спричинюють втрату давніх сакральних знань наших предків. Цим і обумовлена необхідність їхнього збереження.

Ключові слова: самогубці, “нечисті” мерці, повішеник, потопельник, русалка.

Поховальний обряд гуцулів неодноразово ставав предметом зацікавлення етнографів. Чи не першою спеціальною фіксацією і дослідженням цього обряду є розділ “Смерть” у фундаментальному виданні видатного українського народознавця Володимира Шухевича “Гуцульщина”¹. Потужну базу для вивчення поховальної обрядовості Гуцульщини становлять праці П. Шекерик-Дониківа², А. Онищука³, В. Гнатюка⁴, Р. Кайндля⁵.

Описуючи поховальні звичаї і обряди в с. Голови (Верховинський район Івано-Франківської області), П. Шекерик-Доників зафіксував ставлення людей до причини смерті: “Кожний, що вродивси на цей світ, мусит умерти, бо як би ніхто не умер то не було би де си містити на цім світі, бо той так тісно стає. Бог знає, що робит. Одні родеси, другі умерают... Розказують, що давно були такі часи, шо смерти не було, але однако мусили добивати одні одних, бо люде розуміли, шо годі всім на світі жити”⁶.

Віруючі люди похилого віку, здебільшого, спокійно сприяють факт смерті як необхідність. Кожний з нас раніше чи пізніше усвідомлює, що він на цьому світі всього лиш тимчасовий гість. Тому на Гуцульщині склалися стійкі прикмети та віщі сні, які попереджають про смерть. Смерть часто сповіщає про свою появу – треба лише вміти прочитати знаки, які вона подає. “Як дасть газда полотно до ткачки ткати, і як си полотно натягне при тканню (вийде більше при тканню), то в тій хаті мусить бути мертвець⁷. На котрого газди ґрунті приснитися свіжа оранка, то в того газди хаті має бути мертвець. Ек хто приснитси, що його випаде з рота верхній зуб передний, дзюрит кров і болит, то має вмерти в его роді дуже близьке по мужчині. І чим дальший зуб ззаду тим дальший свояк має вмерти”⁸. Стосовно снів пов'язаних із зубами, в гуцулів існує чітка ієрархія прикмет, згідно з якою визначається хто помре: стать, близький чи далекий родич, молодий чи старий, по лінії чоловіка чи жінки.

Всі ці прикмети служать людині орієнтиром у приготуванні до неминучої смерті. Проте в житті трапляються випадки, коли смерть приходить не через хворобу чи поважний вік, а з доброї волі людини. Автор має на увазі випадки самогубства (суїциду). Мета нашої статті полягає в тому, щоб дослідити особливості поховання так званих “нечистих покійників”, проаналізувати їх характерні ознаки та функції.

З позиції християнина самогубство – це один з найтяжчих гріхів. А втім слід зазначити, що первісні народи не знали, що таке самогубство. Тому й не дивно, що в дохристиянському світі переважало байдуже ставлення до самогубців⁹.

У народній традиції людей які, померли не своєю смертю, називають “заложними мерцями”. Термін “заложний” (а точніше – “заложений”) у науковий обіг уперше ввів

Д. Зеленін. Ця назва пов'язана з похованням, під час якого небіжчика не закопують, а залишають на поверхні землі, закладаючи тіло гіллям, дрючками чи хмизом. Такими діями люди прагнули запобігти оскверненню землі “нечистим” тілом. Слід зауважити, що зазначений термін не є ідеальним, бо відображає лише спосіб поховання таких покійників¹⁰.

До них відносимо утоплеників, повішеників, котрі вважалися нечистими. Душі заложних мерців набирають різного вигляду і тиняються світом, доки не спокутують своїх гріхів. При цьому вони нерідко збиткуються над живими людьми. “У нас був молодий кінь і усе любив пастися між кіпцями. То його так були заїздили (за В. Гнатюком повішеник), що ми мусіли продати, бо зсох наніц”¹¹. На Гуцульщині було поширене вірування: “Якби за умерлим не пішов піп, його не спровадив, то би си в одно на тим місці показував, гримів, та страшив людей, а як піде піп його спровадити і сам його занесе до церкви і запечатає гріб, то душа умерлого не буде вже ніколи по світі блудити та людей страшити”¹². А як вмере на дорозі, або в хаті, та як не буде там спроводу, як не приходив піп, то у днину там пудно, а в ночі то таки добре страшно, туди коло того місця іти, бо може часом там умерлий показатися. Не раз си трафило, що умерла душа показувалася на тим місці, де умерла і просила у прохожих щоби зробили її похорон”¹³. Схожий випадок описує А. Онищук, коли одна жінка, яка повісилася в хаті, “являлась і “пуджіла”, так що газди були змушені розібрати хату і побудувати її на новому місці”¹⁴. Існує низка народних повір'їв, пов'язаних із повішениками. Якщо хтось повіситься, то настає велика буря, здіймається сильний вітер. Коли хто хоче позбутися повішеника, щоб більше не з'являвся, повинен його вдарити навідліть, як усяку нечисту силу. Проте найкраще посіяти від дому до гробу повішеника мак: він зможе аж тоді з'явитися, як мак визбирає, але це неможливо йому зробити, бо серед роботи заспіває півень, і він провалиться під землю”¹⁵.

За християнськими канонами, життя кожної людини є дорогоцінним даром Божим. Отже, той, хто самовільно позбавляє себе життя, по-блюзнірськи відкидає цей дар. Цілковито зрозуміло, що таке діяння може бути плодом тільки повної зневіри і відчаю в Божественному промислі, без волі якого, за євангельським словом, навіть волосина не впаде з голови віруючого. А хто чужий вірі в Бога і сподівання на Нього, той чужий і Церкві. Вона дивиться на самогубця, як на духовного нащадка зрадника Іуди, котрий відрікся від Бога.

Тому, за церковним звичаєм, самогубців та підозрюваних у самогубстві (наприклад, потонулих за невідомих обставин) не можна відспівувати в храмі, поминати в церковній молитві за Літургією і на панахидах. Їх ховали окремо: на перехрестях доріг, біля кладовищ, у ровах і канавах.

Вважалося, що, на відміну від звичайних небіжчиків, душі самогубців не можуть з'являтися до родичів на поминки, коли за померлі душі ставлять обід. Ці мотиви виразно ілюструють вірування українців у безсмертя душі, її окреме існування¹⁶.

За народними світоглядними уявленнями, ті, хто помер передчасно, могли стати духами стихій, тобто керувати природними стихіями, насилати бурю, грозу, тривалі дощі, град, великі морози, посухи, неврожаї тощо. Уявлення про те, що “нечисті” покійники, поховані на кладовищі, тобто в “чистому” місці, можуть накликати епідемії, стихійні лиха розповсюджені не лише у слов'ян, але й серед інших народів. Акт здійснення самогубства настільки суперечить законам природи, що спричиняє сильний вітер, який вивертає дерева, знищує сади тощо”¹⁷.

Магічними властивостями наділялися речі, які мали певне відношення до “нечистого” покійника. Таким магічним засобом ставала мотузка, з допомогою якої

вішалник здійснював акт самогубства. Гуцули вважали, що вона приносить людині щастя, удачу, багатство¹⁸.

Фактично мотузка семіотично прирівнювалася до самого покійника та чорта загалом, бо, за народними віруваннями, людину примушував до прийняття такого трагічного рішення сам чорт¹⁹.

Потопельники – це ті люди, які втопилися умисно або випадково. Кожний потопельник має право “ходити по сім світі сім літ”. До нього не можна ні говорити, ні зачіпати, ні кидати в нього чим-небудь. Коли потопельник побачить людину, зразу ж регочеться. Кожного нового місяця він з’являється на тому місці, де втопився. За людиною може бігти так далеко, як розливається вода на повінь. Люблять наближатися до людей та робити їм збитки. Наприклад, манять людей до води, щоб і вони втопилися; до того ж, можуть показуватися людям у різних іпостасях²⁰.

А. Онищуку вдалося записати деякі гуцульські вірування, пов’язані з потопельниками. Вірять, якщо чоловік утопиться в річці, то його душа залишиться у воді аж до судного дня. Коли зійде сонце, людині, яка знаходиться біля води, не можна свистіти, тому що потопельники виходять на берег сушитися на камінні, а від свисту лякаються, тікають назад до води і клянуть перехожому, який насмілився потурбувати їх. З тієї ж причини не можна ввечері, кидати каміння у річку²¹.

За українською демонологією, молоді дівчата-потопельниці ставали русалками. Саме в Україні цей образ опоетизований у літературних творах, передусім у “Лісовій пісні” Лесі Українки. Її Мавка є, звичайно, художнім образом; науковці ж розрізняють кілька різновидів русалок, створених фантазією людей. Зокрема, Д. Зеленін подає такий перелік: купалка, водяниця, жартівниця, лещачиха (це, так би мовити, “звичайний” їх розряд) і навка (мавка), лоскотуха, криниця, мемодина – істоти дещо вищого гатунку. Таке розмаїття термінів – не просто локальні назви русалок, це різні їх типи²².

Як пише В. Гнатюк, вони живуть на дні ріки в чудових кришталевих палатах. Як місяць зійде вночі, то вони виходять на берег і співають чарівні пісні; хто почує цей спів і підійде до них поближче, того вони залоскочуть до смерті. Народна уява зображує їх голими, на голові з осики вінками, або галузок. Русалки виглядають, як маленькі діти. Вони стрибають долонями та співають:

Не мий ноги об ногу,
Не сій муки на діжу.
Ух, ух, солом’яний дух, дух!
Мене мати уродила,
Нехрещене положила.

Вони не дають рибакам ловити риби та проганяють усіх, хто знаходиться неподалік від них. У лісі гойдаються на деревах, ухопившись за гілля руками. Ходять з довгими розпущеними косами, а очі в них зелені, як у жаб²³. Уявлення про жіночі міфологічні персонажі, які пов’язані з категорією “заложних” небіжчиків, “бісиця”, “лісна”, “нявка” (входять до одного семантичного ряду з русалками і мавками)²⁴. Русалки належать до системи вірувань, пов’язаних не тільки з заложними покійниками, а й із закликанням і вшануванням природи²⁵. Окрему категорію русалок складають мавки за народними уявленнями, вони спереду виглядають як гарні дівчата з довгим волоссям, а ззаду не мають спини; володіють здатністю літати; зваблюють чоловіків, що стає причиною смерті останніх²⁶. На Трійцю мавки виходять у ліс, де цілий тиждень колихаються на гілках дерев, катаються по росяній траві. У цей час вони проявляють особливу ворожість: ловлять дівчат та загадують їм загадки. Іноді русалки питають: “Полин

чи петрушка?” Якщо дівчина відповідає, що “полин”, русалка кричить: “Сама ти згинь!” і відходить. Якщо ж дівчина скаже, що “петрушка”, то русалка відповість: “Ти моя душка!” – і залоскоче дівчину. Захиститися від русалки можна якщо носити при собі полин, любисток або хрест. Особливо русалки бояться грому²⁷.

Таким чином, аналіз структурних елементів та особливостей поховального обряду самогубців дає змогу відтворити обрядовість і вірування, які збереглися серед населення Гуцульщини, щодо “нечистих” мерців. Людей, які покінчили життя самогубством, наділяли надприродними силами. Народна уява змальовує самогубців в образі злих духів (привидів, русалок, мавок, чортів тощо), котрі часто робили шкоду живим. Вважалося, що, на відміну від звичайних небіжчиків, самогубців слід ховати окремо, так як їхні душі є проклятими. З цієї причини виникла необхідність створити стійку систему вірувань для захисту від “нечистих” покійників.

1. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич. – Львів, 1903. – 270 с.
2. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори / Петро Шекерик-Доників. – Верховина : Гуцульщина, 2009. – 351 с.
3. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані в с. Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 / А. Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1909. – Т. XI. – С. 1–139.
4. Гнатюк В. Нарис української міфології / В. Гнатюк. – Львів : Інститут народознавства НАН України. 2000. – 263 с.; Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. XV. – 272 с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIV. – 280 с.
5. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Кайндль. – Чернівці : Молодий буковинець, 2001. – 208 с.
6. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Названа праця. – С. 152.
7. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДІАЛ України). – Ф. 309. – Оп. 1. – Спр. 775. – Арк. 88. (Збірник похоронних обрядів в с. Голови Косівського повіту, зібраний П. Шекериком). – Арк. 13.
8. Там само. – Арк. 16.
9. Войтович Н. Демоніум бойків: категорії “нечистих” покійників (на основі польових матеріалів) / Н. Войтович // Народознавчі зошити. – 2014. – Вип. № 2. – С. 375.
10. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини : монографія / Надія Войтович. – Львів : Сполом, 2015. – С. 70–71.
11. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. Названа праця. – С. 150.
12. ЦДІАЛ України. Названа праця. – Арк. 3.
13. Там само. – Арк. 4.
14. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Названа праця. – С. 55.
15. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. Названа праця. – С. 149.
16. Ігор Меліка. Карпатська демонологія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://igormelika.com.ua/moi-karpati/zhittya-buttya/karpatskademologiya>.
17. Войтович Н. Демоніум бойків: категорії “нечистих” покійників. Названа праця. – С. 377.
18. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Названа праця. – С. 55.
19. Войтович Н. Демоніум Бойків: категорії “нечистих” покійників. Названа праця. – С. 376.
20. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. Названа праця. – С. 154.
21. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Названа праця. – С. 55.
22. Пономарьов А. Українська етнографія. Навчальний посібник. Курс лекцій / А. Пономарьов. – К. : Либідь, 1994. – С. 303.
23. Гнатюк В. Нарис української міфології. Названа праця. – С. 129–132.
24. Буйських Ю. Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень у вимірі сучасності / Ю. Буйських // Народна творчість та етнографія. – 2014. – Вип. 1. – С. 100.

25. Пономарьов А. Українська етнографія. Названа праця. – С. 304.
26. Буйських Ю. Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень у вимірі сучасності. Названа праця. – С. 101.
27. Класифікація української демонології [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.aratta-ukraine.com/sacred_ua.php?id=89.

Кристина Бойчук
(г. Івано-Франківск, Україна)

Особенности погребального обряда самоубийц на Гуцульщине

В статье исследуются особенности погребального обряда и демонологических представлений Гуцульщины, связанных с так называемыми “нечистыми мертвецами”. Вера в сверхъестественные явления была, есть и остается неотъемлемой частью мировоззрения украинцев Карпат, в частности Гуцульщины, как одного из самых колоритных регионов. На протяжении веков здесь образовались устойчивые верования, призванные защищать и разделять мир живых и мертвых. На современном этапе, процессы глобализации и урбанизации приводят к потере древних сакральных знаний наших предков. Поэтому и возникает необходимость их сохранения.

Ключевые слова: самоубийцы, “нечистые мертвецы”, повисельник, утопленник, русалка.

Christina Boychuk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Features of the burial ritual of the suicides in Hutsulshchyna

In the article the author investigates features of the burial rites and demonic representations of the Hutsuls associated with the so-called “unclean dead”. Belief in supernatural phenomena permanently exists as an integral part of the worldview of the Ukrainians of the Carpathians, in particular in Hutsulshchyna, as one of the most picturesque regions. For centuries, in this region stable beliefs for protecting and sharing of the world of the living and the dead formed. In the modern period, processes of globalization and urbanization lead to the loss of ancient sacred knowledge of our ancestors. This cause the need of their conservation.

Key words: suicide, “evil dead”, Pausini, drowning, mermaid.

УДК 379.847+93/94 (924)
ББК 75.81

Jerzy Kapłon
(m. Kraków, Polska)

KARPACKIE TOWARZYSTWO NARCIARZY – ZARYS DZIEJÓW

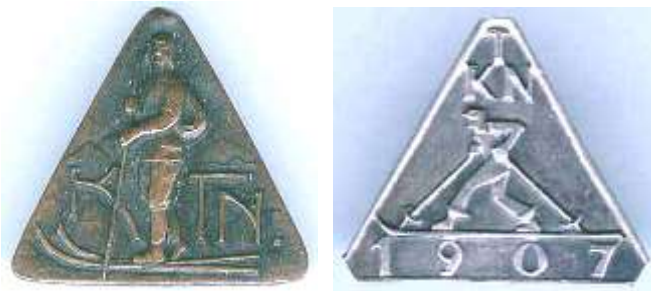
У статті розкриваються основні віхи історії Карпатського товариства лижників від його заснування 11 лютого 1907 р. і до Другої світової війни. Аналізується організаційна, фінансова, господарська, освітня, видавнича діяльність товариства, зокрема його Львівського осередку. Автор також приділяє значну увагу персоналіям Товариства, які зробили помітний внесок у розвиток організації, використовує їх спогади. У завершальній частині статті розглядається питання будівництва притулків для туристів у малодоступних частинах Українських Карпат. Стаття проілюстрована світлинами першої третини ХХ ст.

Ключові слова: Карпати, туризм, товариство, лижники, притулок.

W drugiej połowie XIX wieku w Galicji wielu, czy to turystów, czy to pracowników leśnych rozpoczęło używanie nart w celu ułatwienia w poruszaniu się zimą z trudnym terenem. Wkrótce też rozpoczęto działania mające na celu połączenia wysiłków poprzez stworzenie stowarzyszenia mającego za zadanie rozwój narciarstwa. Tendencje takie ujawniły się w trakcie działalności istniejącego już we Lwowie Towarzystwa Zabaw Ruchowych¹ (na jego zaproszenie w lutym 1906 r. przebywał we Lwowie Mateusz Zdarsky ucząc narciarzy techniki alpejskiej) oraz niewielkiego, powołanego na przełomie 1905/1906 r. w Wolance (okolice Borysławia) Wolanieckiego Klubu Narciarsko-Tenisowego, który w niedługim czasie stał się kołem powstałego później Karpackiego Towarzystwa Narciarzy². Klub został powołany staraniem Tadeusza Smoluchowskiego, pioniera narciarstwa, który rozpoczął turystykę narciarską już w 1893 r., podejmując często samodzielne, ryzykowne wędrówki narciarskie w Karpatach Wschodnich wchodząc m.in. na szczyt Bliźnicy (1883 m npm) w kwietniu 1901 r. Tam pojawili się następni pionierzy narciarstwa: Józef Schnaider i Marian Małaczyński, którzy pracując w Tatarowie, siedzibie zarządu leśnego, stosowali narty w celu ułatwienia poruszania się po leśnych terenach górskich. W 1897 r. J. Schnaider z grupą weszli zimą na szczyt Howerli (2058 m npm)³. W rok później Schnaider wydał w Krakowie książkę pt. „Na nartach skandynawskich”. W Tatrach pionierem narciarstwa był Stanisław Barabasz. Wykonał pierwsze swoje narty podczas wyjazdu do Ciekłina pod Jasłem w 1888 r., gdzie pozyskał wiedzę o takim sposobie poruszania się po śniegu od syberyjskich zesłańców, którzy powrócili do domu. W tym samym roku rozpoczął wędrówki narciarskie w okolicach Krakowa, w Tatrach pod koniec 1894 r. (z Janem Fischerem wybrali się na Halę Gąsienicową i do Czarnego Stawu – w czasie wyprawy wysmarowali narty oliwą z sardynek). Po osiedleniu się w 1901 r. w Zakopanem rozpoczął z Mieczysławem Karłowiczem i Mariuszem Zaruskim usilną propagandę narciarstwa. Powstanie Karpackiego Towarzystwa Narciarzy było odpowiedzią na pojawiające się zapotrzebowanie wspólnego uprawiania narciarskiej turystyki górskiej i sportów narciarskich, ich popularyzacji a przede wszystkim uznanie za konieczne zgromadzenie w jednej organizacji wszystkich chętnych do działania w tym kierunku.

Zjednoczeni wspólną pasją uprawiania narciarstwa turyści utworzyli we Lwowie w 1907 r. (zebranie założycielskie odbyło się 29 stycznia) Karpackie Towarzystwo Narciarzy. Zaproszenia na spotkanie inauguracyjne podpisali Kazimierz Panek i Roman Kordys. Spotkaniu, które odbyło się w znanej lwowskiej kawiarni Schneidra, przewodniczył dr Eugeniusz Piasecki. W trakcie dyskusji rozważano wstąpienie do istniejącego Towarzystwa Zabaw Ludowych lub Sokoła. Większością jednego głosu postanowiono o założeniu osobnego stowarzyszenia. W spotkaniu uczestniczyło 20 narciarzy, a wśród nich: Kazimierz Panek,

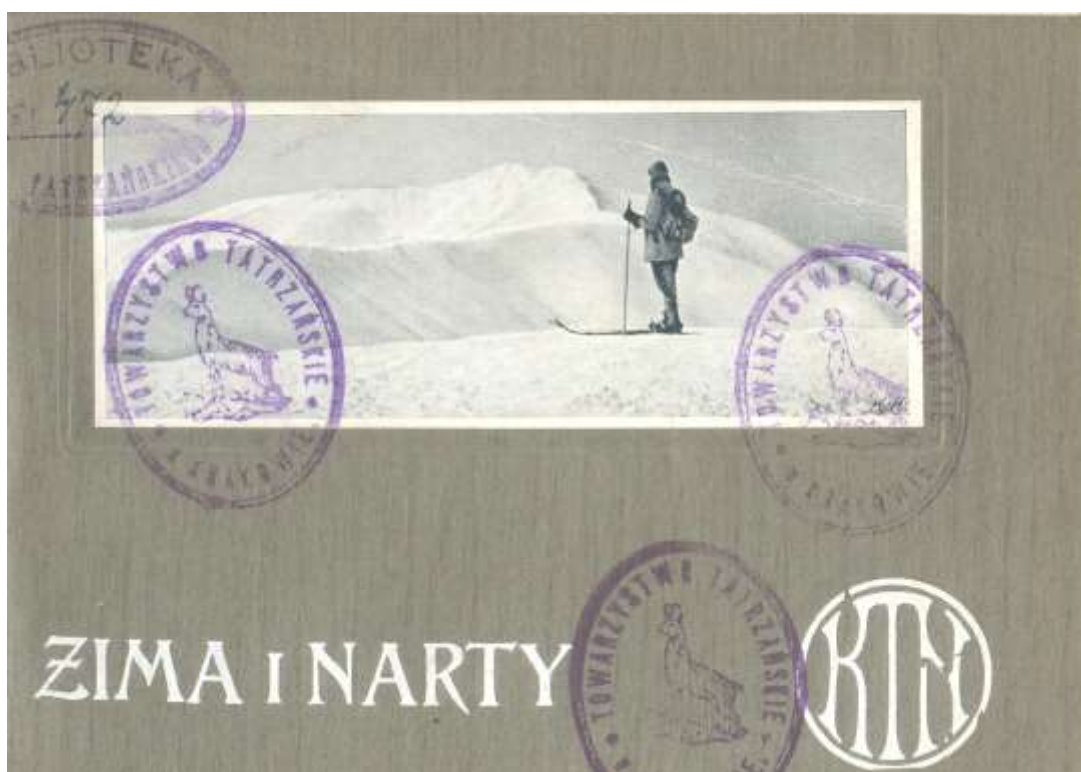
Maksymilian Dudryk, Zygmunt Klemensiewicz, Roman Kordys, Mieczysław Lerski, Jerzy Maślanka, bracia Tadeusz i Marian Smoluchowscy. Pierwszym prezesem wybrano prof. dr Kazimierza Panka⁴. Pismem z dnia 11 lutego 1907 r. dr Tadeusz Kossowicz, Maksymilian Dudryk, Ludwik Pręgowski, Roman Kordys, Tadeusz Wilusz, Mieczysław Lerski i Witold Wolański zwrócili się do c.k. Namiestnictwa z informacją o założeniu stowarzyszenia o nazwie Karpackie Towarzystwo Narciarzy z siedzibą we Lwowie. Do pisma, które otrzymało w aktach Namiestnictwa nr. 20354 załączono 5 egzemplarzy statutu, który podpisali Tadeusz Kossowicz, Ludwik Pręgowski, Tadeusz Wilusz, Witold Wolański, Roman Kordys, Maksymilian Dudryk i Mieczysław Lerski. 18 lutego 1907 r. na s. 401 pod pozycją 338 KTN został wpisany w katastrze stowarzyszeń⁵. Według obowiązującej w Galicji ustawy z 15 listopada 1867 r. o prawie do stowarzyszania się (Dz. Ust. Nr 134) – zgodnie z paragrafem 6 tejże ustawy – wystarczającym aktem stwierdzającym o powstaniu stowarzyszenia było powiadomienie władzy o jego utworzeniu. Tym powiadomieniem było złożenie statutu, a na zachowanym egzemplarzu pojawił się stempel c.k. Namiestnictwa. Do zabronienia utworzenia stowarzyszenia, zgodnie z treścią wspomnianego paragrafu owej ustawy, kompetentna była władza krajowa, która nie skorzystała z prawa zakazu, tym samym zatwierdzając wspomniany statut. **Zatem to datę 11 luty 1907 r. należy uznać za datę powstania Karpackiego Towarzystwa Narciarzy.**



Ze zbiorów Alicji i Jerzego Kapłonów

Pierwszym prezesem Towarzystwa został Kazimierz Panek (był nim w okresie 1907/8 i 1908/9) będąc jednocześnie prezesem Sekcji Turystycznej Towarzystwa Tatrzańskiego⁶. 3 grudnia 1908 r. odbyło się w sali Sokoła Macierzy we Lwowie pierwsze walne zgromadzenie KTN. W swoim sprawozdaniu K. Panek m.in. wspomniał, że stowarzyszenie liczy już 109 członków⁷. 14 marca 1909 r. c.k. Namiestnictwo reskryptem L. 27699 zatwierdziło nowy statut KTN, w którym najważniejszą zmianą było umieszczenie paragrafu 2, który zezwalał na tworzenie kół KTN poza Lwowem⁸. 7 grudnia 1909 r. odbyło się walne zgromadzenie, na którym K. Panek zrezygnował z kandydowania do Wydziału KTN, w jego miejsce prezesem został wybrany Tadeusz Smoluchowski, do władz weszli: Tadeusz Kossowicz jako zastępca, Zenobiusz Pręgowski – skarbnik, Stanisław Szopiński (sekretarz) oraz: Aureliusz Dindorf, Tadeusz Czeżowski, Roman Kordys (bibliotekarz), Kazimierz Panek, Witold Wolański (przodownik), Mieczysław Lerski (przodownik), Kazimierz Lubieniecki⁹. W latach 1909/10, 1910/11 i 1911/12 funkcję tę pełnił Tadeusz Smoluchowski, później został nim Roman Kordys, a od zakończenia I wojny światowej aż do 1939 r. nieprzerwanie Zygmunt Klemensiewicz. W początkowym okresie działalności Towarzystwo nie rozgraniczało działalności turystycznej (zwłaszcza w zakresie wspomagania taternictwa i eksploracji turystycznej innych obszarów górskich) oraz sportowej. Prowadząc intensywną działalność popularyzatorską i instruktorską (kursy, w tym z udziałem instruktorów z Austrii i Skandynawii), drukując podręczniki jazdy i skakania na nartach prowadziło jednocześnie intensywną działalność wycieczkową w różnorodne partie górskie. Działalność sportowa i turystyczna w okresie

przed wybuchem I wojny światowej była pionierska w kraju, a osiągnięcia bezprecedensowe. **Już 1 lutego 1907 r.** odbyła się pierwsza zorganizowana wyprawa klubowa na Połoninę Gro-pa na cześć powstania KTN. 16 lutego 1907 r. rozpoczęto wyprawę w Bieszczady, której efektem było pierwsze zimowe wejście KTN na Trościan i odkrycie walorów turystycznych Sławska¹⁰. **9 marca 1907 r.** wyprawę w Bieszczady¹¹ odbyli Zygmunt Klemensiewicz i Roman Kordys. Ze względu na bogaty opis w literaturze nie jest konieczne przytaczanie dalszych wypraw narciarskich członków KTN, zaznaczyć należy, że budziły one i nadal budzą podziw ze względu na pionierski charakter i niezmiernie trudne, wręcz skrajne warunki prowadzenia. Prawdziwą kopalnią wiedzy na ten temat są zachowane przez rodzinę Maksymiliana Dudryka i przekazane autorowi przez Jana Darlewskiego sprawozdania KTN z wypraw za lata 1907–1911¹². Towarzystwo równoległe do działań turystycznych prowadziło działalność o charakterze sportowym i popularyzatorskim. **W styczniu 1908 r.** wydano broszurę o charakterze instruktażowym pt “Narty i ich użycie” autorstwa Romana Kordysa¹³. Mimo pionierskiego jej charakteru nie sprzedawała się dobrze. W roku 1910 z jej sprzedaży osiągnięto przychód 5 koron, a w prawie trzy lata po jej wydaniu **w grudniu 1910 r.** KTN posiadał w swoich zapasach 541 egzemplarzy¹⁴.



Okladka wydawnictwa ZIMA I NARTY autorstwa Romana Kordysa

18 lutego 1908 r. “Słowo Polskie” doniosło o powstaniu Koła KTN w Przemyślu (z Zbigniewem Rittersschildem na czele)¹⁵. W dniu 4 grudnia 1908 r. powstało Koło Karpackiego Towarzystwa Narciarzy w Krakowie¹⁶. Powstanie Koła poprzedziła dyskusja co do charakteru nowej organizacji, swoich zwolenników bowiem miała idea powołania samodzielnego stowarzyszenia, niezależnego od Karpackiego Towarzystwa Narciarzy. W trakcie zebrania inicjującego jego powstanie, w sali Uniwersytetu Ludowego przy ul. Szewskiej, większość z 23 zebranych narciarzy krakowskich poparła inicjatywę powołania Koła KTN, ulegając argumentacji Walerego Goetla, będącego wówczas delegatem lwowskiego stowarzyszenia¹⁷. Licząc na zwiększenie zasięgu swego oddziaływania KTN zaproponował Oddzia-

łowi TT Beskid w Nowy Sączu pod koniec 1909 r., aby ten wstąpił do KTN z niewielką składką roczną w wysokości 90 koron, w zamian za to uzyskując darmowego instruktora praktycznego dla swoich kursów narciarskich oraz możliwość korzystania z wykładów popularyzujących turystykę narciarską¹⁸. Jak odnotowano w odręcznie spisanej księdze wyjść narciarskich KTN za lata 1907–1910 (w posiadaniu autora), Walery Goetel w dniach 29–31 grudnia 1908 r., już jako członek Koła Krakowskiego, wziął udział w towarzystwie brata Ferdynanda oraz lwowskich kolegów – Mieczysława Lerskiego i Maksymiliana Dudryka – w rozpoczętej w Körösmezö (dzisiaj Jasinia), w dolinie Czarnej Cisy, wyprawie na Bratkowską i w pasmo Świdowca. W czasie tej wyprawy nocowali w schronisku na przełęczy Okole. Podobną zrealizował w dniach 16 i 17 kwietnia 1909 r., również w gronie członków KTN z Körösmezö na Szesul i Pietros¹⁹. W dniu 29 stycznia 1909 r. odbyło się zebranie konstytucyjne, podczas którego powołano wydział (czyli zarząd) z Janem Fischerem jako prezesem²⁰. Jak donosiło „Słowo Polskie” (nr 83, z dnia 19 lutego 1909 r.) w skład władz weszli wówczas także: prof. Karol Bobrzyński jako zastępca, Walery Goetel – sekretarz, oraz Władysław Pawlica – przodownik narciarski, oraz czterech członków zarządu. Wymienionych tylko z liczby członków zarządu identyfikuje Zenobiusz Pręgowski. Wedle niego byli to: Władysław Bizański, Jan Czerwiński, Teofil Janikowski oraz Łucjan Szafran²¹. Głównym celem powołania Towarzystwa było podjęcie działań mających ułatwić turystom uprawianie turystyki zimowej. Prowadzona przez Koło KTN w Krakowie działalność miała bardzo rozległy charakter. Organizowano szeroką akcję promocyjną: wieczory z pokazywaniem zdjęć i przeżroczy, wykłady, kursy, inspirowano artykuły dziennikarskie. W latach 1908–1911 zorganizowano 14 wieczorów z wyświetlaniem przeżroczy, w kawiarni Sauera, w każdy czwartek organizowano spotkania klubowe. Już w dniu 13 lutego 1909 r. W. Pawlica zorganizował na łąkach w okolicy Woli Justowskiej podstawowy kurs dla narciarzy z udziałem kilkunastu osób. Jak podaje sprawozdanie KTN Koło w sezonie 1908/1909 zorganizowało 15 wycieczek, poczynając od 28 grudnia 1908 r. (na Halę Gąsienicową, w skromnym 2-osobowym składzie), kończąc zaś imprezą trwającą od 3 do 6 kwietnia na Babiej Górze (w której wzięło udział również tylko dwóch uczestników). W pozostałych wycieczkach (w tym jednej alpejskiej) brało udział od 2 do 12 osób²².

Koło Krakowskie, dzięki zaangażowaniu Walerego Goetla, zajmowało się prawie wyłącznie turystyką narciarską i to mającą pionierski charakter na polu jej popularyzacji w Beskidach. W dniach 19 i 20 lutego 1909 r. Goetel szkolił działaczy Oddziału „Beskid” Towarzystwa Tatrzańskiego z Nowego Sącza. Podczas szkolenia w Ptaszkowej w pierw odbył się pokaz przeżroczy obrazujących techniki narciarskie, w dalszej kolejności 20 osób (w tym 5 pań) odbyło szkolenie praktyczne²³. Na przełomie 1909 i 1910 roku zorganizowano 4 szkolenia (26–29 grudnia 1909 w Zakopanem, z udziałem 15 osób, 10 stycznia 1910 w Suchej Beskidzkiej, pod Magórką, z udziałem 22 osób, 20–22 stycznia 1910 pod Krakowem, z udziałem 11 osób i 20 lutego tegoż roku w Zakopanem, z udziałem 4 osób)²⁴. Na początku 1910 r., 6 lutego, Koło wysłało swoją reprezentację na zawody urządzone przez Wintersport-Klub na Magórcę k. Bielska. Jak doniósł „Czas” z 9 lutego 1910, zawody te, z udziałem ponad 200 narciarzy z różnych krajów, w tym z Niemiec, Austrii i Danii, zakończyły się sukcesem Polaków. Odbył się tam m.in. konkurs skoków, gdzie oddawano skoki do 10,5 m, bieg młodzieży szkolnej z udziałem 25 zawodników, bieg pań z udziałem 6 zawodniczek (wygrany przez Polkę Sabińską) oraz pokaz technik zjazdowych wykonany przez reprezentantów KTN. Bieg główny, o długości 4,8 km wygrał Aleksander Bobkowski, czwarty był W. Pawlica, piąty W. Goetel²⁵.

Zawody takie urządzać zaczęto również i w Zakopanem, gdzie 28 marca 1910 r. zorganizowano I Międzynarodowy Dzień Narciarski²⁶, uznany za pierwsze zawody w nar-

ciarstwie polskim na taką skalę. Odbyły się one na Hali Goryczkowej, a liczba uczestników i widzów wynosiła 250 osób. Obydwa biegi główne wygrał lwowianin – Jan Jarzyna²⁷. Co ciekawe, zawody te początkowo były organizowane wspólnie z Zakopiańskim Oddziałem Narciarzy TT, ale w wyniku wycofania się ZON TT z działań organizacyjnych, Koło zrealizowało tę imprezę samodzielnie²⁸.

W dniu 8 lutego 1910 r. przedstawiciele Koła wzięli udział w żałobnych obchodach poświęconych Mieczysławowi Karłowiczowi. W sezonie 1909/1910 członkowie Koła odbyli 36 wypraw w Tatry i Beskidy. Uczestniczyła w nich łącznie 215 osób²⁹.

Niebawem w Krakowskim Kole KTN zwyciężyły jednak tendencje separatystyczne, wskutek czego 8 października 1910 r. prezes, sekretarz i przodownik Koła zwołali na dzień 10 października walne zebranie Koła, na którym prócz sprawozdania z działalności w programie zawarto dyskusję nad zmianą statutu stowarzyszenia³⁰. Wedle notatki w „Nowej Reformie”, zebranie to odbyło się jednak dopiero 17 października tegoż roku³¹. W wyniku podjętych ustaleń Koło rozwiązało się i powołano do życia samodzielne stowarzyszenie „Narta”³². Koło w Przemyślu nie prowadziło zasadniczo samodzielnej działalności uczestnicząc w wyprawach KTN. Istnienie tego koła było jakby sztucznie utrzymywane (w roku 1913 np. posiadało 13 członków, w tym 6 oficerów austriackich) w celu uznania zasług i nadania godności samodzielnego prezesa Zbigniewowi Rittersschildowi. I choć nigdzie w sprawozdaniach nie napotykałyśmy się na informacje o formalnym powstaniu innych kół lub oddziałów KTN, to w cytowanych sprawozdaniach z wypraw znajdujemy adnotacje o działalności oddziałów KTN w Stanisławowie i Wolanieckiego. I tak na stronach 8–11 pojawia się sprawozdanie z wypraw Wolanieckiego Oddziału KTN w sezonie 1907/1908 z udziałem m.in. Mariana Zieleniewskiego, Ludwika Stockera, Kazimierza Neymana, Mariana i Tadeusza Smoluchowskich³³. Sportowe aspiracje KTN wykazywało już od początku istnienia. Dało temu dowody nie tylko organizując zawody narciarskie (pierwsze zjazdy o charakterze wyczynowym w Sławsku 14 marca 1909 r.), ale stając się wraz z Akademickim Klubem Turystycznym i innymi organizacjami sportowymi (Wisła Kraków, Czarni Lwów, Pogoń Lwów) założycielem krótko istniejącego Polskiego Związku Sportowego³⁴. Zawody takie urządzać zaczęto również i w Zakopanem (28 marzec 1910 – I Międzynarodowy Bieg Narciarski). 17 października 1910 r. rozwiązało się Krakowskie Koło KTN i powołano najpierw zrzeszenie „Narta”, które przetrwało jeden miesiąc i przekształciło się w Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy. Przeprowadzone 5 lutego 1911 r. w Zakopanem zawody miały już prócz KTN kilku innych organizatorów³⁵. Towarzystwo od początku swojego istnienia nie było organizacją bardzo liczną, w 1910 r. składki (wysokość składki 5 koron) opłaciło 78 osób, a w 1911 już 130. Trzeba tu zauważyć, że istniała tu instytucja dwóch członków wprowadzających. W sprawozdaniu za rok 1910 podano, że KTN liczy 168 członków³⁶ a za rok 1911 było ich już 181 (zatem członkostwo nie ustawało jednocześnie z brakiem opłacenia składki rocznej). W tym czasie KTN posiadał 175 szt. diapozytywów służących do prowadzenia prelekcji i 30 tomową biblioteczkę wyposażoną w dzieła o treści sportowej. O prężności organizacyjnej świadczy fakt załatwienia ułatwień komunikacyjnych w postaci 33% zniżek kolejowych w dni przed świętami oraz uzgodnienie możliwości przewozu nart tramwajami przez cały dzień, ale tylko na przedniej platformie i nie więcej niż cztery pary (w tych czasach nie wszyscy orientowali się jeszcze co to są narty). Przed wybuchem I wojny światowej KTN osiągnął liczbę 403 członków.

Naturalną konsekwencją prowadzenia intensywnej działalności wycieczkowej było dążenie do posiadania własnej bazy noclegowej w górach. Mimo, że doświadczenia turystyczne i obszar działalności poszczególnych członków KTN umożliwiało im turystykę w całych Karpatach, postanowiono, że w celu szerokiego rozpropagowania idei turystyki narciarskiej,

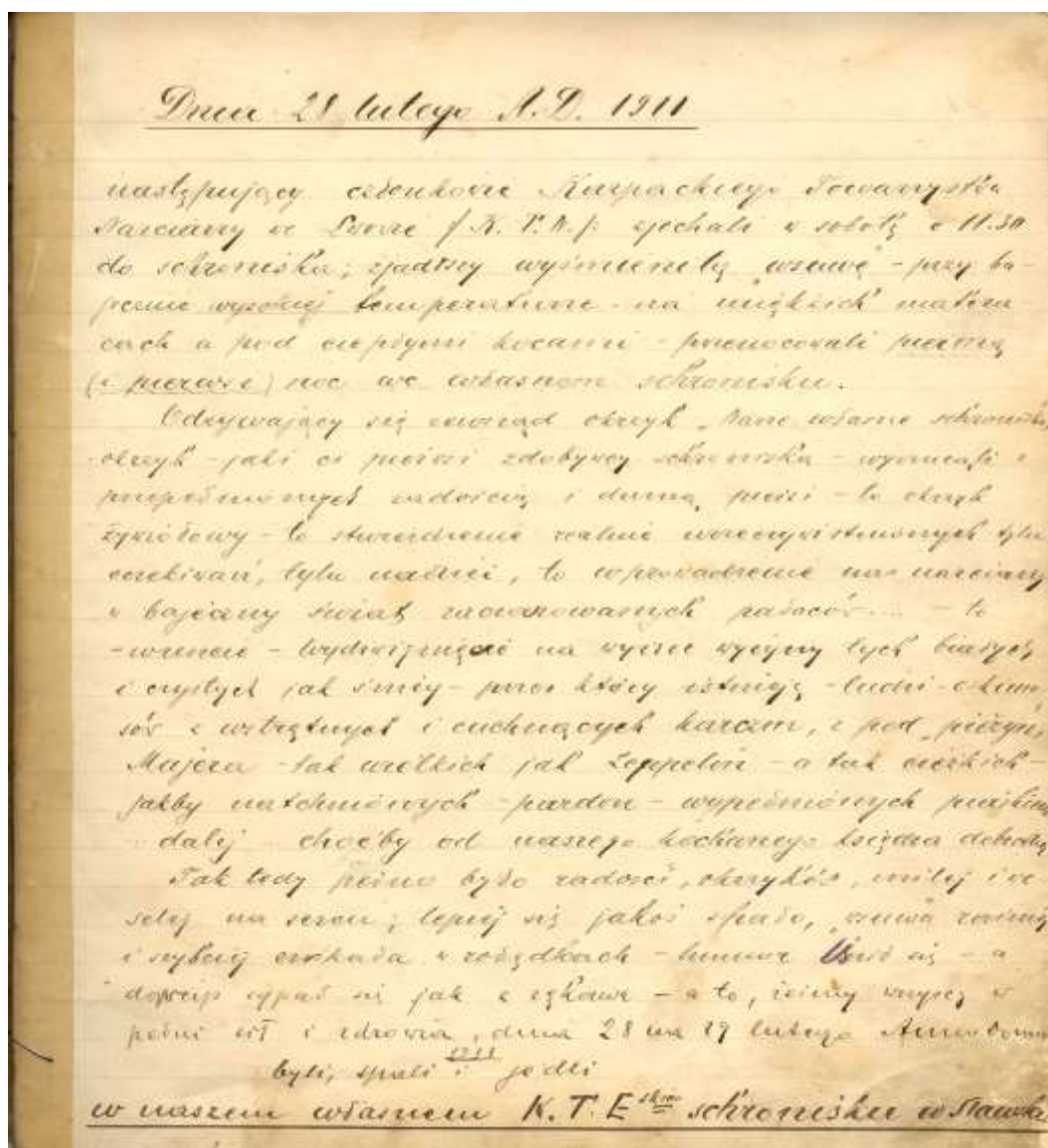
baza ta powinna powstać w miejscu niezbyt odległym od Lwowa. W wyniku szeregu wypraw, na wniosek Zygmunta Klemensiewicza i Romana Kordysa, wybór padł na Sławsko w Bieszczadach. Wybór ten potwierdził w czasie swojej wizyty o charakterze szkoleniowym w 1912 r. Willy Rickmer-Rickmers. W roku 1908 wynajęto tam stałą kwaterę w karczmie Rothfelda, a w 1910 rozpoczęto budowę własnego schroniska. Prace napotykały na szereg trudności organizacyjnych. Budowa trwała ponad rok, a opóźniał ją brak fachowej siły roboczej i narzędzi, trudności w nadzorze nad pracami prowadzonymi w dużej odległości od Lwowa, a także trudności finansowe. Starania o wsparcie finansowe zostały podjęte przez członka KTN – dr Karola Liszniewskiego oraz posła do Rady Państwa dr Rogera Bataglie³⁷. Na budowę uzyskano subwencję w wysokości 10 000 koron od Ministerstwa Robót Publicznych płatną w dwóch ratach (w 1910 i 1911 roku), a także, dzięki staraniom Kazimierza Lubienieckiego, zawarto umowę z Sodalicją Mariańską Panów we Lwowie. Sodalicja dostarczyła pożyczkę w wysokości 5 000 koron zabezpieczoną hipoteką obiektu. Odsetki od tej kwoty były spłacane poprzez prawo użytkowania schroniska w miesiącach maj-październik, jako letniska dla członków Sodalicji. Umowa była ważna przez trzy lata³⁸. W wyborze działki odległej o 2 minuty od stacji kolejowej oraz w przeprowadzeniu formalności KTN uzyskał pomoc Artura Madeyskiego – rejenta w Skolem, a budowę prowadzili dwaj architekci ze Lwowa – członkowie KTN: Tadeusz Mokłowski i Józef Jankowski. Schronisko w pierwszej fazie budowy miło posiadać 40 miejsc noclegowych, przewidywano jego rozbudowę do 100 miejsc³⁹.



Pierwsze schronisko KTN w Sławsku. 1911 r. Ze zbiorów Alicji i Jerzego Kapłonów

Budowa prowadzona była w taki sposób, że od lutego 1911 roku rozpoczęto w schronisku działalność noclegową. Godnym podkreślenia jest tutaj fakt otrzymywania dotacji rządowych ze strony Monarchii Austro-Węgierskiej, które były widoczną oznaką dbałości urzędów prowadzących politykę państwa w dziedzinie kultury fizycznej o rozwój bazy turystycznej dla turystyki górskiej, a nie wymysłem epoki socjalizmu. Dzięki działaczom Karpackiego Towarzystwa Narciarzy zachowała się księga pamiątkowa schroniska, w której pierwszy wpis ma datę 21 luty 1911 r., ostatni przed zniszczeniem obiektu w czasie I wojny

światowej 29.04.1914 r. a ostatni już po jego odbudowie 5 lutego 1922. Książka ta jest wspaniałą pamiątką z życia turystycznego w tym okresie. Znajdujemy tu następujące nazwiska pierwszych gości: Marian Petruszewicz, Marian Bilski, Bazyli Chojnicki, Kazimierz Drewnowski, Zygmunt Hetper, Mieczysław Lerski, Zenobiusz Pręgowski, Zdzisław Rittersschild, Tadeusz Smoluchowski, Bogdan Stefanowski, Marian Smoluchowski, Witold Wolański. Wpisali się do niej prócz wymienionych i inni najbardziej znani lwowscy turyści (Zygmunt Klemensiewicz, Maksymilian Dudryk, Władysław Ziętkiewicz, Roman Kordys, Kazimierz Lubieniecki) tego okresu, a zdumiewający jest poziom kulturalny wpisów z opisami wypraw narciarskich, często pięknie ilustrowanych.



Pierwsza strona z zachowanej książki pamiątkowej ze schroniska w Slawsku.
Zbiory Alicji i Jerzego Kapłonów

Znajdują się tam również adnotacje dotyczące prac wykonywanych przy zagospodarowaniu schroniska. Dużą aktywność wykazali tutaj Maksymilian Dudryk oraz Zdzisław Rittersschild. Dokonują oni odbiorów prac murarskich i ciesielskich, wypłacają za nie wynagrodzenia, wykonują drobne czynności w postaci montażu elementów wystroju, z częś-

ciowym wykonaniem ram fotografii i obrazów, mocują termometr (dar Zdzisława Ritterschilda skradziony ze schroniska wiosną 1913 r.) i aneroid (dar Stanisława Płazińskiego). Osobiście nadzorują przywóz i ustawienie 3 grudnia 1911 r. 42 krzeseł oraz montaż przywiezionych drzwi⁴⁰. 15 lipca 1911 r. została podpisana umowa z Michaliną Błażejowską, która staje się gospodarzem schroniska. Mimo, że schronisko funkcjonowało już prawie przez rok, w celu umożliwienia całkowitego urządzenia i nadania uroczystości godnego charakteru, postanowiono dokonać uroczystego otwarcia w środku sezonu narciarskiego, tj. 6 i 7 stycznia 1912 r. Zgłoszenia do udziału w uroczystości przyjmowane były do 5 stycznia włącznie do godziny 12 przy równoczesnym złożeniu w sklepie sportowym Stanisława Płoińskiego przy ulicy Akademickiej 14 we Lwowie 7,5 korony na bilet kolejowy. Odjazd ze Lwowa nastąpił 6 stycznia o godz. 7.08 specjalnym pociągiem, życzliwie skierowanym na tę trasę przez Radcę Dworu, Dyrektora Kolei Państwowych we Lwowie, Stanisława Rybickiego.

O godzinie 12.00 6 stycznia 1912 r. poświęcono schronisko. Aktu dokonał superior zakonu jezuitów we Lwowie, ksiądz Stanisław Sopuch. Z duchowieństwa byli również: ksiądz kanonik Antoni Wieczorek, proboszcz skolski, ksiądz kanonik Kaczmarek, proboszcz ze Sławska, ksiądz Tarnawski ze Lwowa. Z oficjeli przybył starosta Porth, przedstawiciele organizacji turystycznych; dr Adam Kroebl i inż. Aleksander Bobkowski z Tatrzańskiego Towarzystwa Narciarzy, Stanisław Zdyb jako delegat Sekcji Narciarskiej Towarzystwa Tatrzańskiego i wielu turystów, dla których otwarcie schroniska było wielkim przeżyciem. Otrzymano telegramy od Arcybiskupa Bilczewskiego, Magyarskiego Klubu, Magyarskiej Karpateskiej, Lwowskiego Towarzystwa Łyżwiarskiego. W bogatym programie nie brakowało zawodów narciarskich, a w niedzielę 7 stycznia rozegrano bieg otwarcia schroniska ze szczytu Trościana (1235 m n.p.m.) do schroniska. Stał się on imprezą coroczną. Bieg otwarcia charakteryzował się następującymi wymaganiami: zjazd najkrótszą drogą nie wyznaczoną – dowolną metodą jazdy do schroniska KTN. Meta obok schroniska. Przez metę trzeba przejechać na nartach. Zmiana kijów podczas jazdy wzbroniona⁴¹. Co ciekawe, podczas zawodów, pierwszy raz w Galicji, jak podaje Czas z dnia 9 stycznia 1912 r., zorganizowano zawody narciarskie w skokach. Zwyciężył Józef Jawor – instruktor wojskowych oddziałów narciarskich skokiem 9,9 m⁴². Położone w odległości 300 metrów od stacji kolejowej schronisko pozwalało na nocleg 44 osób. Na budowę schroniska wydano w latach 1910/1911 następujące kwoty:

-grunt, opłaty dla gminy, pomiary	1686,99	koron
-budowa	a) robocizna	5500,00
	b) materiał i dostawa	2475,51
	c) wyposażenie	1250,19
	d) dokumentacja , nadzór	549,15
	e) dostawa wyposażenia	206,00
	f) ubezpieczenia 1910/11	67,26
	1911/12	83,27
	g) obsługa pożyczek	125,14
	h) opał i oświetlenie	30,92
Dodatkowa do 31 października 1912 r. wydano:		
	i) materiał, robocizna, dostawa	1229,66
	j) wyposażenie wewnątrz	1857,66
	k) konserwacja	20,22
	l) opał, światło i koszty otwarcia	460,28

W sumie obiekt kosztował 15 082 korony i 20 halerczy. Tymczasem z działalności noclegowej uzyskano następujące przychody: 1910/11 – 59 koron, 1911/12 – 387,2 korony. Z powyższego zestawienia wyraźnie widać, że z całą pewnością obiekt nie został wybudowa-

ny w celu prowadzenie rentownej działalności hotelowej. Oddane do użytku schronisko, częste w nim wizyty turystów, a zwłaszcza oddanie w miesiącach letnich do dyspozycji Sodalicii Mariańskiej ze Lwowa, spowodowało znaczne nasilenie ruchu turystycznego, co przyczyniło się do znacznego wzrostu popularności Sławska. Zadbano też o promocję schroniska poprzez druk 1 000 pocztowych kart z jego wizerunkiem. Już od początku swojej działalności schronisko oddawało turystom nieocenione usługi. Było wspaniałą bazą wypadową w najbliższe okolice, było jednocześnie miejscem, gdzie urządzano kursy narciarskie. Podczas Bożego Narodzenia w 1912 r. urządzono ich dwa: jeden, jazdy narciarskiej dla początkujących, prowadzony przez Romana Kordysa i Maksymiliana Dudryka, drugi, kurs norweski, prowadzony przez Wenera Werenskiölda. Lekcje dla początkujących odbywały się w pobliżu schroniska, dla kursu norweskiego zbudowano skocznnię na stokach Trościana. W zakres kursu norweskiego wchodziły zasady jazdy norweskiej :telemark, kristiania, slalom, skok i zastosowanie ich w terenie. Była to nauka jazdy na nartach przy użyciu dwóch kijków. W obu kursach wzięło wówczas udział 81 osób^{43, 44}. W drugiej połowie tego sezonu wprowadzono stałe kursy niedzielne, z których korzystało średnio po 20 osób. W rejonie schroniska urządzano zjazdy o charakterze sportowym. W sezonie 1911/12 nocleg w schronisku kosztował 1 koronę (dla nie członków KTN 2 korony), a w schronisku nocowało 476 narciarzy.

Niestety, niedługo można było cieszyć się schroniskiem. Wybuch wojny, burzliwe wydarzenia historyczne, zmieniały nie tylko losy ludzi. W maju 1915 r. obiekt został spalony przez wojska rosyjskie⁴⁵. Nie było ani miejsca, ani sprzyjających okoliczności dla uprawiania turystyki, zwłaszcza w górach. Jednak idea Karpackiego Towarzystwa Narciarzy przetrwała przez zawieruchę wojenną. Przetrwali też jego działacze. Już latem 1922 r., w niedługim czasie po uspokojeniu sytuacji politycznej związanej z wojnami Polski z Rosją przystąpiono do odbudowy schroniska. Budowę usytuowano w miejscu starego, a tempo jej prac było tak wielkie, że (mimo słotnej jesieni) już na Boże Narodzenie w 1922 r. udzielano w nim noclegów. W dniu 11 marca 1923 r.⁴⁶ w południe poświęcono nowe schronisko. W trakcie otwarcia odbyły się IV związkowe mistrzostwa Polski. W uroczystości wzięła udział duża liczba zaproszonych gości, przedstawiciele władz cywilnych i wojskowych oraz delegatów towarzystw turystycznych. Wśród nich: generał brygady Wacław Fara (ówczesny dowódca 2 Dywizji Piechoty Górskiej, od 1918 r. komendant Szkoły Kadetów), generał dywizji Mieczysław Eugeniusz Linde (w tym czasie zastępca dowódcy Okręgu Korpusu nr VI we Lwowie), z Krakowa przyjechali: dr Aleksander Boniecki (Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy Kraków), Eugeniusz Kaliciński (SN AZS Kraków), z Zakopanego: Andrzej Krzeptowski, Henryk Mückenbrunn, Aleksander Rozmus. Zawodnicy wzięli udział w IV Mistrzostwach Polski PZN. Do odbudowy wykorzystano fundusze na odbudowę z Ministerstwa Robót Publicznych, a także dotacje wielu firm przemysłowych. Pomocy udzielił również Oddział Lwowskiego Towarzystwa Tatrzańskiego (1 500 000 marek i 20 złotych) za co uzyskał obietnicę zniżek dla swoich członków jak dla członków KTN w okresie 15.04–31.10 każdego roku. Parter schroniska stał na wysokiej podmurówce kamiennej z widocznymi filarami. Ścianę na parterze (poza filarami) i wewnątrz – otynkowano. Piętro i poddasze wykonano w konstrukcji wieńcowej, tynkowane od wewnątrz. Na piętrze, od frontu, wzdłuż całego budynku – weranda upodabniająca obiekt do przedwojennego. Obiekt miał 134 m² powierzchni użytkowej. Na dole umieszczono sień, dużą salę jadalną, sypialnię i kuchnię dla dozorczy, pierwsze piętro to sień, dwie mniejsze i dwie większe sypialnie, prócz tego na poddaszu dwie sypialnie. Schronisko posiadało 56 miejsc noclegowych (w tym częściowo na piętrowych łóżkach)⁴⁷. Wartość obiektu z wyposażeniem szacowano na 15 000 złotych. Już w zimie 1924 i 1925 urządzano 3 kursy narciarskie. W 1925 r., dzięki subwencji z Ministerstwa Robót Publicznych w wysokości 1 000 złotych wykończono obiekt. Uszczelniono drzwi i

okna, zostały również pomalowane. Poprawiono schody i ganek . Przeniesiono na zaplecze budynku i pokryto papą drewnię, która nie była efektywną ozdobą frontu budynku. Naprawiono również sienniki, poduszki i przeczesano materace. Zakupiono nowe stoły, stoliki, szafkę na naczynia, zapas naczyń kuchennych, wieszaki, chodniki i prześcieradła. Schronisko prowadzone nadal przez Michalinę Błażejowską oferowało całodzienne utrzymanie. Zimą 1924/1925 udzielono 530 noclegów, latem 1925 -79, w sezonie następnym odpowiednio 550 i 125. W 1926 r. założono w schronisku telefon (Sławsko nr 2). W okresie tym udzielono 810 noclegów zimą i 98 latem.

Ciekawymi są wyniki finansowe schroniska w tych latach⁴⁸:

Lata	DOCHODY			WYDATKI		
	Dzierżawa	Noclegi	Suma	Utrzymanie	Remonty	Suma
1924/25	521,8	1081,2	1603,0	687,43	1145,57	1833,00
1925/26	838,0	913,8	1751,8	610,09	517,3	1127,39
1926/27	760,0	971,6	1731,6	2008,68	-	2008,68

Działalność schroniska wspierały w tym czasie corocznie: firma braci Groedel dostarczając odpadowe drewno opałowe i firma Gazolina dostarczając beczkę nafty oświetleniowej.

Lata dwudzieste, mimo trudnej sytuacji finansowej społeczeństwa, to ciągły rozwój ruchu turystycznego. Rozbudzone turystycznie Sławsko potrzebowało nowych miejsc noclegowych. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom KTN zakupił dodatkową parcelę w Sławsku w celu budowy nowego obiektu. Niestety, kłopoty finansowe, związane również ze skocznią na Zniesieniu we Lwowie, uniemożliwiły budowę. W czerwcu 1928 r. gospodarzem obiektu została niejaka pani Alber⁴⁹, udzielając zimą 1125, a latem 95 noclegów, a od czerwca 1929 r. Szczepan Witkowski⁵⁰. Postanowiono zmodernizować istniejący obiekt. Remont został zakończony przed sezonem zimowym 1930 r. Polegał na przedłużeniu schroniska od strony wschodniej o 6 metrów na całej wysokości. Uzyskano w ten sposób nową jadalnię ze spiżarnią i piwnicą, oraz w miejsce starej kuchni miejsce na umywalnię i natryski z ciepłą wodą. Na 1 piętrze uzyskano trzy małe pokoje, na poddaszu 1 pokój. Na sfinansowanie budowy uzyskano pożyczkę w Miejskiej Kasie Oszczędności we Lwowie w wysokości 6 000 złotych, którą spodziewano się spłacać z nadzieją na zwiększenie dochodów w wyniku powiększenia ilości miejsc noclegowych i polepszenia ich standardu. Uzyskano również subwencję od Ministerstwa Robót Publicznych (niezawodny Mieczysław Orłowicz) w wysokości 6 000 zł⁵¹. Efektowny projekt urządzenia jadalni był dziełem Janusza Witwickiego i Marii Łomnickiej. Należy tu dodać, że użycie natrysku było płatne poza ceną noclegu (0,5 zł). Wprowadzenie tego zwyczaju dzisiaj budzi nasze zdziwienie, ma on jednak, jak widać, swoją tradycję. Zima 1930/31 była dla narciarstwa w Bieszczadach bardzo korzystna. Dobre warunki narciarskie, udogodnienia w ruchu granicznym udzielone przez rząd Rumunii, przyczyniły się do znacznego jego powiększenia. Schronisko w Sławsku po przebudowie cieszyło się dużą frekwencją. Organizowano tu kursy PW i dla wojska. Rozpoczęła się również dyskusja z PTT na temat wzajemnego udzielania zniżek. I nieco cyfr obrazujących działalność schroniska w sezonie 1930/31⁵²:

opłata dzierżawna	-1 500 zł
działalność noclegowa	-1 792,87 zł
podczas gdy koszty kształtowały się na poziomie :	
remont	-15 160,96 zł
wyposażenie	- 239,33 zł
obsługa kominów	- 50 zł

W sezonie 1935/36 schronisko udzieliło 1 200 noclegów w zimie i tyleż w lecie. W roku 1935 przebudowano piece, wymieniono gonty na dachu, zainstalowano oświetlenie

gazowe w jadalni i przed domem. W celu pełnego wykorzystania możliwości noclegowych schroniska kontraktowano zimą oficcerskie kursy narciarskie, a w lecie kolonie akademickie ze Lwowa. Koszt remontów w tym roku wyniósł 2 420,98 zł, podczas gdy dochody z czynszu wyniosły 1 924,8 zł⁵³. W sezonie 1936/37 w zimie udzielono 2 000 noclegów, latem 1936 roku schronisko w Sławsku było zamknięte z powodu panującej w Sławsku i okolicy epidemii duru płamistego. Dzięki interwencjom, również KTN, uruchomiono dwa zespoły :sanitarny i epidemiologiczny, rozpoczęto również budowę Ośrodka Zdrowia. W roku 1938 dzierżawcą obiektu jest Roman Bielański⁵⁴. Schronisko w Sławsku było ewenementem w historii turystyki. Było dziełem stosunkowo nielicznej organizacji turystycznej, zbudowanym w początkowym okresie jej rozwoju. Nadało nowe tory rozwoju całej miejscowości popularyzując ją w kręgach lwowskich turystów. Doprowadziło to do wzrostu gospodarczego Sławaska, które w niedługim czasie stało się siedzibą gminy zbiorowej i w latach 1931–33 przekształciło się w znaną miejscowość letniskową. W maju 1995 r. obiekt miał się dobrze, choć był opuszczony. Jak wynikało z relacji miejscowej ludności schronisko pełniło od czasu II wojny światowej rolę szkoły i świetlicy kulturalnej⁵⁵.

Troska o budowę i eksploatację schroniska nie przysłała zarządowi konieczności prowadzenia innych działań popularyzujących turystykę i rozwój sportów narciarskich. W 1909 r. KTN urządziło pierwsze zawody narciarskie na ziemiach polskich “Meeting sportów narciarskich”⁵⁶. Zawody odbyły się w Sławsku 14 marca 1909 r. Zgodnie z opisem zawodów przez Maksymiliana Dudryka w Księdze pamiątkowej odbyły się one w obecności ok. 80 osób (widywów i zawodników łącznie) w dwóch konkurencjach – zjazd narciarski i saneczkarski. Już 12 marca do Sławaska wyjechali: Mieczysław Lerski, Stefan Brückmann i Władysław Dybowski – mieli przygotować tor narciarski. Za organizację zawodów odpowiadał I Przewodnik, (prawdopodobnie Witold Wolański), który opiekował się pierwszą grupą uczestników. Przyjechała ona ze Lwowa 13 marca w liczbie 33 osób. Druga grupa – przeważnie publiczność w liczbie 44 osób przyjechała do Sławaska w dzień zawodów. Miejsce zawodów wyznaczono pod szczytem Pliszki (ok 4 km od Sławaska) około budki kolejowej nr 37. Drogę do zjazdu narciarskiego oznaczono 12 chorągiewkami, ze startem pod szczytem Pliszki. Wysokość zjazdu 300 m, długość mierzona po terenie około 1 km, meta na dole nad potokiem. Do zjazdu zgłosiło się 27 zawodników, z których 7 nie było członkami KTN, a także wśród nich była jedna kobieta. Warto może odnotować pierwszych sędziów – startował Stanisław Szopiński, przy chorągiewkach na trasie: 1 – Jan (prawdopodobnie Gwalbert Henryk) Pawlikowski, 2 – Zygmunt Klemensiewicz, 3 – Tadeusz Smoluchowski, 4 – Aureliusz Dindorf, 5 – Kazimierz Drewnowski, 6 – Wincenty Pieguszewski. Czas mierzył Kazimierz Hemerling a listę prowadzili W.Wolański i (?) Grabowski. Zawody rozpoczęto o 13.00 wyjazdem saniami ze Sławaska na miejsce ich rozgrywania. Na szczyt wędrowano na piechotę ok. 1 godzinę, po odpoczynku rozpoczęły się zawody. Zjazd wygrał w czasie 2 min 25 sekund Bernard Rappaport, drugie miejsce z czasem 2 min 50 sekund zajął Stanisław Menda, a trzecie z czasem 2 min 57 sekund Maksymilian Dudryk. Po zjeździe i chwili odpoczynku o 15.30 rozpoczęto zawody saneczkarskie na naturalny torze, z dobudowanymi dwoma zakrętami. Zawody sędziowali ci sami sędziowie, brało w nich udział 8 zawodników, w tym jeden członek KTN. Nie odnotowano rezultatów⁵⁷. W 1910 r. próbowano zorganizować zawody narciarskie pod nazwą “Dzień narciarski” w Karpatach Wschodnich, ale z powodu braku śniegu w proponowanej lokalizacji musiano je odwołać. Doszło jednak do organizacji zawodów dzięki staraniom Koła krakowskiego KTN 28 marca 1910 r. w Tatrach. W międzynarodowych zawodach narciarskich główny bieg narciarski wygrał Jan Jarzyna z lwowskiego KTN, który wygrał także bieg juniorów, bieg seniorów wygrał Ryszard Gerin z Wiednia⁵⁸. W zimie 1911 powstało w oparciu o nowo wydany Regulamin Kół, Koło KTN we Wiedniu

założone przez pięciu studiujących tam członków KTN⁵⁹. Nie wykazało się znaczniejszymi wynikami swojej działalności. W okresie między 23 stycznia a 1 lutego 1912 r. Towarzystwo gościło delegata Ministerstwa Robót Publicznych, Willega Rickmer – Rickmersa, który wizytował schronisko w Sławsku oraz wziął udział w kilku wyprawach górskich. Wizyta ta była sukcesem Towarzystwa i miała w przyszłości zaowocować dobrą współpracą z instytucjami rządowymi. Dzięki niej KTN został we wrześniu 1912 r. przyjęty do Austriackiego Związku Narciarskiego⁶⁰. W zakresie popularyzacji narciarstwa urządzono kilka odczytów, rozwijano działalność sportową (6-7 stycznia 1912 r. urządzono w Sławsku pierwsze w kraju zawody narciarskie w skokach, na których zwycięzca osiągnął odległość 9,90 m, w dniach 3 i 4 lutego 1912 r. zawodnicy KTN zajęli pierwsze miejsca w zawodach o mistrzostwo Moraw i Śląska urządzonych w Osławicy) i towarzyską (10 lutego 1912 r. urządzono wieczorek taneczny, z którego część dochodu w wysokości 130 koron przeznaczono na budowę schroniska im. Mieczysława Karłowicza)⁶¹. Rok 1912 zakończył KTN posiadając 221 członków. W tym czasie coraz żywiej rozpoczęła się dyskusja na temat dualizmu w rozwoju narciarstwa, a mianowicie na temat pogłębiającego się rozdziału sportowego i turystycznego do niego podejścia. Karpackie Towarzystwo Narciarzy opowiedziało się za jednakowym traktowaniu obydwu tych kierunków. Po osiągnięciu najwyższych laurów w rozpoczętej rywalizacji sportowej w roku 1912, rozpoczęta 21 marca 1913 r. wyprawa KTN dokonała zimowego przejścia granią Gorganów. W tymże roku KTN utworzyło kolegium sędziowskie i komisję sportową, których zadaniem było czuwanie nad prawidłowym przebiegiem zawodów sportowych. W roku tym nadal prowadzono intensywną akcję propagandową przeprowadzając 29 odczytów oraz wydając korzystając z dotacji Ministerstwa Robót Publicznych oraz Krajowego Związku Turystycznego broszurę pt. „Zima i narty”⁶². Liczba członków osiągnęła poziom 317 osób, w tym 260 opłaciło składki. Na sezon 1912/1913 zarząd pozyskał dla swoich członków bazę noclegową w budynku Lwowskiego Zarządu Kolejowych Kolonii Wakacyjnych w Tuchli⁶³. W roku 1913 i 1914 zawodnicy KTN wygrywali praktycznie większość krajowych zawodów sportowych. 7 stycznia 1914 r. we Lwowie i Sławsku pojawił się na zaproszenie KTN Sepp Obereder z Grazu, a 21 stycznia 1914 r. Georg Bilgeri, którzy przeprowadzili intensywne szkolenie narciarskie. Była to znakomita popularyzacja narciarstwa.

Nastąpił okres I wojny światowej. W górach rozbrzmiewał zgiełk wojenny, nie znajdujemy relacji mówiących o wyprawach turystycznych w tym czasie. Pierwsze po wojnie walne zgromadzenie KTN odbyło się w październiku 1919 r. w mieszkaniu Kazimierza Lubienieckiego⁶⁴. Co istotne, przedstawiciele KTN – Kazimierz Lubieniecki oraz Zenon Pręgowski wzięli udział w pierwszym po wojnie Zjeździe Delegatów Towarzystw Turystycznych, który odbył się w dniach 11 i 12 października 1919 r. we Lwowie. K. Lubieniecki został wybrany do prezydium Zjazdu, a nawet w skład komisji, której zadaniem powinno być przygotowanie statutu organizacji turystycznej, do której będą wstępowały w celu uzgadniania działalności turystycznej zainteresowane stowarzyszenia, a która powstała i funkcjonowała pod nazwą Związek Polskich Towarzystw Turystycznych. W swojej wypowiedzi na temat najważniejszych jego zdaniem zadań do zrealizowania w celu umożliwienia i przyspieszenia rozwoju turystyki wspominał o konieczności odbudowy schroniska w Sławsku, przywrócenia zniżek na bilety kolejowe do miejscowości turystycznych, udzielenie przez Państwo pomocy finansowej stowarzyszeniom promującym turystykę zimową na zakup sprzętu, wspominał o konieczności wprowadzenia turystyki do szkół jako zajęć obowiązkowych z obowiązkiem realizowania wycieczek krajoznawczych w celu poznania odrodzonej Ojczyzny⁶⁵. W trakcie obrad Zjazdu rozpoczęły się działania zmierzające do utworzenia Polskiego Związku Narciarskiego, organizacji zrzeszającej stowarzyszenia zajmujące się narciarstwem. Uczestniczący w obradach delegaci organizacji narciarskich: Aleksander Bob-

kowski, Jan Czerwiński, Jan Gadomski, Walery Goetel Teofil Janikowski, Roman Kordys, Adam Kroebl, Kazimierz Lubieniecki i Mieczysław Świerz utworzyli Komitet organizacyjny Polskiego Związku Narciarskiego i zlecieli specjalnej komisji (Kazimierz Kaczanowski i Adam Kroebl) zwołanie zebrania konstytuującego PZN. Odbyło się ono 26 grudnia 1919 r. w Zakopanem, a stowarzyszenie to zawiązały: Karpackie Towarzystwo Narciarzy (delegaci: prof. dr Zygmunt Klemensiewicz i ppor. Zdzisław Rittersschild) ze Lwowa, Sekcja Narciarska Towarzystwa Tatrzańskiego z Zakopanego, Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy z Krakowa, Sekcja Narciarska Akademickiego Związku Sportowego z Krakowa oraz Wintersportklub z Bielska⁶⁶. Podczas spotkania na pierwszym walnym zgromadzeniu KTN w październiku 1919 r. za najważniejsze zadanie uznano odbudowę schroniska w Sławsku oraz przywrócenie ruchu turystycznego. W odrodzonej Ojczyźnie, po odbudowie schroniska w Sławsku rozpoczęto intensywną działalność. W 1920 r. w wyniku zakazu startowania pod szyldem "KTN- Czarni" z KTN wydzieliła się część zawodników kontynuujących tradycję narciarską KS "Czarni" Lwów. Grupa ta stworzyła Sekcję Narciarską Klubu Sportowego "Czarni"⁶⁷. Pierwsze zachowane w aktach po I wojnie światowej sprawozdanie z walne zgromadzenie KTN pochodzi z 21 grudnia 1921r. W trakcie zgromadzenia funkcję prezesa powierzono Zygmuntowi Klemensiewiczowi, zastępcą został Roman Loteczko, wśród znanych postaci, które weszły w skład zarządu wyróżnić należy Adama Lenkiewicza i Kazimierza Lubienieckiego⁶⁸. W 1923 r. KTN urządziło na zlecenie PZN IV Związkowe Mistrzostwa Polski w narciarstwie w Sławsku⁶⁹. W 1924 r. nastąpiła kolejna zmiana w treści statutu dopasowująca go do nowej, powojennej rzeczywistości. W roku tym urządzono już kilkanaście wycieczek zorganizowanych przez KTN, jeszcze więcej zorganizowanych przez członków KTN prywatnie. Urządzono również trzy kursy narciarskie w Sławsku. Rozpoczęto prace ziemne nad budową we Lwowie skoczni narciarskiej na Zniesieniu⁷⁰. Budowę skoczni zakończono w 1926. Ustawiono drewniany pomost i wykonano trybunę dla sędziów. Te drewniane elementy skoczni były demontowane na lato w celu uniknięcia zniszczenia i kradzieży. Już w marcu 1926 r. odbyły się na niej Mistrzostwa Lwowa w skokach narciarskich⁷¹, w tym czasie odbyły się również zawody w biegu na 14 km. W zawodach tych wzięła udział cała krajowa czołówka, w kategorii juniorów w biegu na 7 km zwyciężył Bronisław Czech (Sekcja Narciarska PTT). Już w tym czasie pojawiła się gwiazda polskich biegów narciarskich w kategoriach kobiecych, Janina Lotczkova. W roku 1926 zdobyła Mistrzostwo Polski, Lwowa, pierwsze miejsce w zawodach Karpathenverain w Starym Smokowcu. Talent jej rozwinął się w 1927 r., kiedy to zdobyła mistrzostwo Austrii, Czechosłowacji, Francji i Polski stając się najlepszą narciarką w Europie. W roku 1927 KTN obchodził 20 lecie istnienia. 22 i 23 stycznia odbyły się okolicznościowe zawody, główne uroczystości odbyły się podczas uroczystego bankietu w salach Hotelu Krakowskiego poprzedzonego odczytem Romana Kordysa na temat początków narciarstwa we Lwowie. Rocznicowy rok był pełen pracy. Gruntownie przebudowano skocznię narciarską na Zniesieniu poprzez lepsze wyprofilowanie. W wyniku tej modernizacji w zawodach które odbyły się 16 stycznia 1927 r. zwycięzca osiągnął odległość 38 metrów. Bieg Rocznicowy na 18 km zgromadził 22 stycznia 1927 r. zgromadził pokaźną ilość 36 seniorów i 8 juniorów. Konkurs skoków, który odbył się następnego dnia wynikiem 30 metrów zwyciężył Bronisław Czech⁷². Na koniec tego roku KTN liczył 199 członków.

Zima 1928/1929 była niezwykle ostra i trwała długo. KTN w tym czasie urządził wiele wycieczek turystycznych poświęcając się głównie organizacji ruchu turystycznego. Kilku jego zawodników wzięło udział w zawodach FIS w Zakopanem, jednak bez większych sukcesów. W roku tym Towarzystwo urządziło konkurs na nową odznakę w którym wzięło udział 50 autorów⁷³. Wygrał go Michał Klimkiewicz z Warszawy. Członkowie Towarzystwa

już od kilku lat rozpoczęli działalność letnią w postaci rozwoju kajakarstwa. Rok 1928 kończyło Towarzystwo licząc 267 członków. Latem 1930 roku podjęto decyzję o likwidacji skoczni na Zniesieniu z powodu kłopotów finansowych z jej utrzymaniem. Użytkujące go wspólnie inne towarzystwa turystyczne ze Lwowa, a także władze miasta, nie uznawały za stosowne partycypowanie w kosztach (deficyt za okres 4 lat eksploatacji przy kosztach 6965 zł wyniósł 2507,89 zł)⁷⁴. W roku tym odniesiono kilka sukcesów sportowych w postaci dobrych miejsc Józefa Lankosza w skokach i biegach narciarskich (w tym 6 miejsce w Polsce w biegu złożonym na Mistrzostwach Polski, oraz dobre miejsce na zawodach krajowych i na Słowacji w skokach narciarskich). Jednak KTN powoli stał się zapleczem dla rozwoju narciarstwa wyczynowego w Polsce. Jego zawodnicy wygrywali zawody na szczyblu Lwowskiego Okręgowego Związku Narciarskiego PZN, urządzano zawody i kursy szkoleniowe dla młodzieży. Najbardziej znani zawodnicy tego okresu to Jan Szczepanowski, Stanisław i Andrzej Teisseyrowie, Lesław Chlipalski, Zbigniew Jakubowski i Józef Lankosz. 27 marca 1928 r. sformalizowano istnienie prężnej, ponad 30 osobowej Sekcji Kajakowej, na której czele stanęli Kazimierz Lubieniecki oraz Adam Zieliński. Sekcja ta rozwijała się tak prężnie, że w 1937 mając 57 czynnych członków i wyposażona w 15 własnych kajaków stała się Sekcją Polskiego Związku Kajakowego⁷⁵. Rok 1928 kończy Towarzystwo licząc 362 członków.



Sprawozdanie Karpackiego Towarzystwa Narciarzy we Lwowie za czas od 1 XI 1929 r. do 31.X.1930 r. Lwów 1931

Na okres 1931/32 Wydział Towarzystwa pozyskał dwie stacje noclegowe oferujące noclegi z pościelą i pełne wyżywienie. Jedna z nich mieściła się w Zarządzie Dóbr Jabłonki w gminie Baligród (zarządca Gostomski), druga w miejscowości Sokole nad Sanem (u Brandysów)⁷⁶. Ten kierunek pozyskiwania miejsc noclegowych świadczył o zamiarach rozpoczęcia eksploatacji cieszących się dotychczas mniejszą popularnością terenów narciarskich na zachód od Sławska. Mając na uwadze z jednej strony osłabienie działalności KTN, z drugiej wzrastającą rolę Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego, którego Oddział we Lwowie budował kolejne schroniska w Karpatach oraz znaczył setki kilometrów szlaków turystycznych, w 1932 r. działacze stowarzyszenia podjęli rozmowy z Zarządem Głównym Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego o wstąpieniu w całości do PTT w celu stworzenia oddziału specjalizującego się w narciarstwie. Uchwałą Nr 12 upoważniono Prezydium ZG do prowadzenia działań mających na celu połączenie KTN z Oddziałem Lwowskim PTT i utworzenie tam sekcji narciarskiej KTN, która samodzielnie gospodarowałaby w swoim schronisku w Sławsku. Poproszono Oddział Lwowski o wyłonienie specjalnej komisji, która miałaby za zadanie pertraktowanie z KTN. Jak wiemy – do połączenia nie doszło⁷⁷. W kilku następujących po sobie latach turystyka polska poniosła dużą stratę po śmierci ogólnie znanych postaci, będących jednocześnie założycielami KTN. 6 grudnia 1934 r. zmarł Roman Kordys, 13 listopada 1935 Kazimierz Panek, a 10 maja 1936 Tadeusz Smoluchowski. Mimo, że ludzie ci tylko w początkowym okresie swojej działalności turystycznej związani byli z Karpackim Towarzystwem Narciarskim i często nawet w niedługim czasie po doprowadzeniu do jego utworzenia opuścili Lwów, to jednak wywarli na działalności KTN olbrzymie piętno i na zawsze zachowali się w pamięci lwowskich narciarzy⁷⁸.

W latach trzydziestych polskie towarzystwa turystyczne, przy silnym poparciu sfer rządowych, rozpoczęły silną ekspansję na tereny Czarnohory i dalej na wschód, aż po Czywczyń. W wyniku tych działań powstało tam wiele schronisk i innych obiektów turystycznych i to nie tylko Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego ale także: Akademickiego Związku Sportowego, Towarzystwa Przyjaciół Huculszczyzny, Związku Harcerstwa Polskiego, Ligi Popierania Turystyki, Towarzystwa Krzewienia Narciarstwa, a także nowe schronisko Karpackiego Towarzystwa Narciarzy na południowym stoku Wielkiej Maryszewskiej, na wysokości ok. 1370 m n.p.m. Lokalizacja schroniska na Maryszewskiej była tak atrakcyjna, że o potrzebie jego budowy mówiono już w 1882 r., a więc na początku okresu zagospodarowywania Czarnohory. Taką inicjatywę podjął zarząd Oddziału Stanisławowskiego TT⁷⁹. 23 listopada 1933 r. w Stanisławowie odbyło się zebranie organizacyjne Sekcji Turystycznej Towarzystwa Przyjaciół Huculszczyzny zorganizowane przez Komitet Organizacyjny TPH w Warszawie. Wśród zebranych była liczna reprezentacja działaczy Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego, KTN reprezentował dr Zygmunt Klemensiewicz. W swoim wystąpieniu M. Orłowicz zwrócił się do zebranych m.in. o wsparcie budowy schronisk – w tym przez KTN pod Szpyciami z koniecznością dofinansowania budowy kwotą 11000 zł⁸⁰.

W rozwijającej się na początku lat trzydziestych dyskusji na temat lokalizacji schronisk wzięło i udział KTN. W swoim liście z dnia 24 maja 1934 r. do Sekcji Turystyczno Uzdrowiskowej Ekspozytury TPH w Stanisławowie opiniował kilka z proponowanych lokalizacji schroniskowej. Negował potrzebę budowy schronisk w regionie Czywczyń, Baby Ludowej i Hnitesy ze względu na konieczność zachowania środowiska naturalnego i nikłego ruchu turystycznego w tym regionie, a istniejące schroniska lub schrony na Popadji, i Furatyku Bałatgule i Popadyńcu po odpowiedniej rozbudowie zaspokoją wszelkie potrzeby, budowę schroniska na Skupowej uzależnił od wyniku obserwacji opadów śnieżnych jako obiektu dla narciarzy. Jako konieczną uznał budowę schronisk całorocznych w lokalizacji: Grahit lub Hordje, Przełęcz Pantyrska, Mołoda, Borewka, Płyśce Ruszczyzna⁸¹. Towarzystwo Przyjaciół

Huculszczyzny starało się koordynować działania stowarzyszeń na tym obszarze, także starając się koordynować realizowane imprezy i zawody sportowe. 25 października 1934 r. KTN kieruje list do TPH, gdzie w załączniku podaje wykaz imprez planowanych do realizacji w 1935 roku. Wśród nich wymienia niezwykle interesującą próbę uzyskania maksymalnej szybkości w jeździe na nartach, która miała odbyć się 27 marca 1935 r. na stokach Howerli⁸². Bardzo interesujący jest wykaz inwestycji podany we wspomnianym załączniku. Otóż w latach 1935/36 planowano znaczące prace w schronisku na Maryszewskiej, gdzie zamierzano kosztem 5000 zł zmodernizować budynek gospodarczy oraz wodociąg celem podniesienia poziomu higieny wobec spodziewanych wizyt turystów z zagranicy. Zamierzano także oddać do użytku kuchnię turystyczną przy schronisku w Sławsku (koszt inwestycji 1000 zł) oraz wytyczyć szlaki letnie i zimowe na trasie Foreszczenka – Maryszewska – Bystrzec (koszt 3000 zł). W okresie 1936/37 planowano zakup pościeli i wymianę łóżek z drewnianych na metalowe w schronisku w Siankach za 3000 zł oraz poprowadzenie ścieżki turystycznej i szlaku narciarskiego na trasie Żabie – Kostrzyca – Maryszewsk – Szpicy za 3000 zł. W latach 1937/38 planowano budowę drogi jezdnej Foreszczenka – Maryszewska za 10000 zł oraz przygotowanie materiałów pod rozbudowę schroniska na Maryszewskiej. W latach 1938/39 planowano rozbudowę schroniska na Maryszewskiej za 5000 zł oraz rozpoczęcie poprzez zakup materiałów za 5000 zł na budowę schroniska w Berehach Górnych, którego budowę planowano na lata 1940/1941. Budowę schroniska na Maryszewskiej rozpoczęto na podstawie podjętej 12 kwietnia 1934 r. uchwały Walnego Zgromadzenia KTN⁸³. Kosztorys wstępny opiewał na kwotę 25000 zł. Dokumentacja obiektu powstała jeszcze zimą 1933/34, a jej autorami byli członkowie KTN inż. Karol Kocimski i inż. Lech Neyman. Elewacja zewnętrzna została zaprojektowana przez inż. architekta Tadeusza Brzozę. Podstawą finansowania budowy była pożyczka długoterminowa w wysokości 10 000 zł uzyskana od Funduszu Pracy. W początku maja 1934 r. Zygmunt Klemensiewicz we współpracy z inż. Józefem Dobieckim wybrał i zakupił za 333 zł od Fundacji Skarbkowskiej w Żabim 2 morgową (ok. 1,12 ha) parcelę położoną na południowych stokach Wielkiej Maryszewskiej, odległą od przełęczy o 650 metrów i położoną od niej o 50 metrów niżej. Nadzór budowlany nad budową prowadził J. Wilczyński, całość prac wykonywali miejscowi majstrowie, część ciesielską Wasyl Kopylczyk i Hryć Martyszczuk z Sokołówki. Całkowity koszt schroniska wyniósł 35000 zł. Schronisko było zorientowane frontem na południe, wybudowane na planie prostokąta o wymiarach 13,10 x 10,10 metra. Wysokość obiektu od podłogi suterenu do szczytu dachu wynosiła 14,80 metra. Te niezbyt korzystne dla wyglądu schroniska proporcje spowodowane były koncepcją rozbudowy w przyszłości schroniska na boki. Fundament i mury przyziemia wykonano na zaprawie wapienno-cementowej z miejscowego piaskowca nie chłonnego wody. Nad otworami drzwiowymi i okiennymi zastosowano belki żelbetowe. Kuchnia otrzymała, dla ocieplenia ścian zewnętrznych, od wewnątrz okładzinę z cegieł trocinowych, wyższe piętra skonstruowane były z tzw. protasów (bierwion świerkowych od wewnątrz płaskich, a z zewnątrz półokrągłych, o grubości 15–18 cm, a szerokości 25–32 cm) tworzących konstrukcję wieńcową poprzez ułożenie na wpust i pióro i połączone dyblami brzozowymi. Do uszczelniania zastosowano ubitą wełnę drzewną. Ściany zewnętrzne zabezpieczono pokostem, wewnętrzne, utworzone z licujących i gładko ostruganych protasów, pozostawiono w stanie naturalnym. Wewnętrzne ściany i sufity w suterenu oraz ścianki ogniowe i kominy otrzymały tynki. Stropy zastosowano wszędzie drewniane, podbite. Między belkami stropowymi wsunięto tarcicę, narzucono na nią podsypkę i dopiero na niej umieszczono legary podłóg. Ze względu na warunki atmosferyczne, w celu zaoszczędzenia na kosztownych dostawach opału, okna i drzwi zewnętrzne zastosowano wyłącznie podwójne. Stopnie schodów wykonano z jawora, a podłogi z desek świerkowych na pióro i wpust. W dużych sypial-

niach zainstalowano żelazne piece, które wyłożono do połowy cegłą, w jadalni, kuchni i niektórych pokojach z kafli stalowych, inne ceglane wyprawione cementem i lakierowane. Architekturę wewnątrz utrzymano w stylu huculskim (stoły i ławy). W sali jadalnej dano nad piecami fryzy ze starych kafli huculskich, ozdobiono rzeźbami w stylu huculskim belki stropowe. Część z 57 łóżek przykryto lyżnykami zamiast koców. Rozkład budynku był bardzo funkcjonalny, głównym wejściem wchodziło się do suterenu, gdzie były stojaki na narty. Stąd schody prowadziły na parter lub do kuchni turystycznej. Na parterze jadalnia (9,35 x 4,94 m), z której było wyjście na ganek ciągnący się wzdłuż całego frontu budynku, pokój dzierżawcy i dwie sypialnie. Komunikacja jadalni z kuchnią odbywała się windą towarową. Na piętrze – sześć pokoi sypialnych, do których wejście było z korytarza. Poddasze to dwie duże sypialnie i jedna mała. W górze budynku obszerny strych. W każdej kondygnacji, w pobliżu schodów pomieszczenie ubikacji, umywalni i natrysków, które w 1936 r. oddano do użytku dzięki doprowadzeniu do schroniska wodociągu grawitacyjnego z wysokości 30 metrów i odległości 230 metrów. Zastosowana rura o średnicy 8 cm umożliwiła w przyszłości zastosowanie turbinki z generatorem prądu. W schronisku założono bojler (ogrzewany gorącą wodą z pieca) w celu uzyskania ciepłej wody do mycia i celów kuchennych, a także zainstalowano wodną instalację przeciwpożarową. Prace te przeprowadzono dzięki dotacji Wydziału Turystyki Ministerstwa Komunikacji w wysokości 5000 zł. Jednocześnie uporządkowano teren wokół schroniska, który obsadzono roślinnością górską. W pozostałym po budowie budynku gospodarczym umieszczono pralnię, suszarnię i piekarnię.



Schronisko KTN na Maryszewskiej 1938 r. Z zasobów Alicji i Jerzego Kapłonów

W wybudowanym od podstaw drugim budynkiem gospodarczym umieszczono stajnię, drewnianą i pokój dla służby⁸⁴. Do zagospodarowania schroniska przyczyniło się Towarzystwo Przyjaciół Huculszczyzny darowizną sprzętu regionalnego. W 1936 r. KTN wydzierżawiła obiekt inżynierowi leśnictwa Witoldowi Tyskiemu, który wraz z żoną i córką Joanną gospodarowali w schronisku do wybuchu wojny tworząc w nim niepowtarzalną atmosferę, mimo dużych trudności eksploatacyjnych. W sezonie sprawozdawczym 1936/37 w schronisku udzielono ponad 3 000 noclegów. Poświęcenie schroniska odbyło się 24 stycznia 1937 r. i było częścią uroczystości związanych z obchodami 30-lecia KTN. Schronisko otrzymało wówczas imię Zygmunta Klemensiewicza. Świcił je dominikanin, ojciec Cyryl (inż. Edmund Szlachowski – dawny członek KTN) w obecności ministra Aleksandra Bobkowskiego oraz licznych przedstawicieli organizacji turystycznych i społecznych⁸⁵. Schronisko, jak każde inne, było jednym z elementów działań przyczyniających się do rozwoju ruchu turystycznego. Zwrócono na ten fakt uwagę w wielu rozważaniach prowadzonych przez przedstawicieli organizacji turystycznych w okresie międzywojennym. Przełomowym był tutaj zjazd turystyczny, który odbył się 8 czerwca 1934 r. w Jaremczu. Polskich⁸⁶. Określono tam zasady uprzystępniania gór. W ramach przyjętych założeń kreślono potrzeby w znakowaniu szlaków turystycznych. Zgodnie z nimi jednocześnie z budową schroniska należało aktualizować okoliczną sieć szlaków turystycznych letnich i zimowych. Mając to na uwadze w latach 1936/37 w rejonie schroniska na Maryszewskiej wyznakowano następujące szlaki: Foreszczenka- Howerla- schronisko na Maryszewskiej, Bystrzec- schronisko na Maryszewskiej, Polana pod Homulem- Gadżyna- Maryszewska.

Niestety, wspaniale rozwijający się obiekt, podobnie jak cała działalność turystyczna odeszła na bok wobec zbliżającej się tragedii narodowej.

W swoich wspomnieniach córka gospodarzy tak pisze o zakończeniu działalności schroniska w służbie polskich turystów⁸⁷:

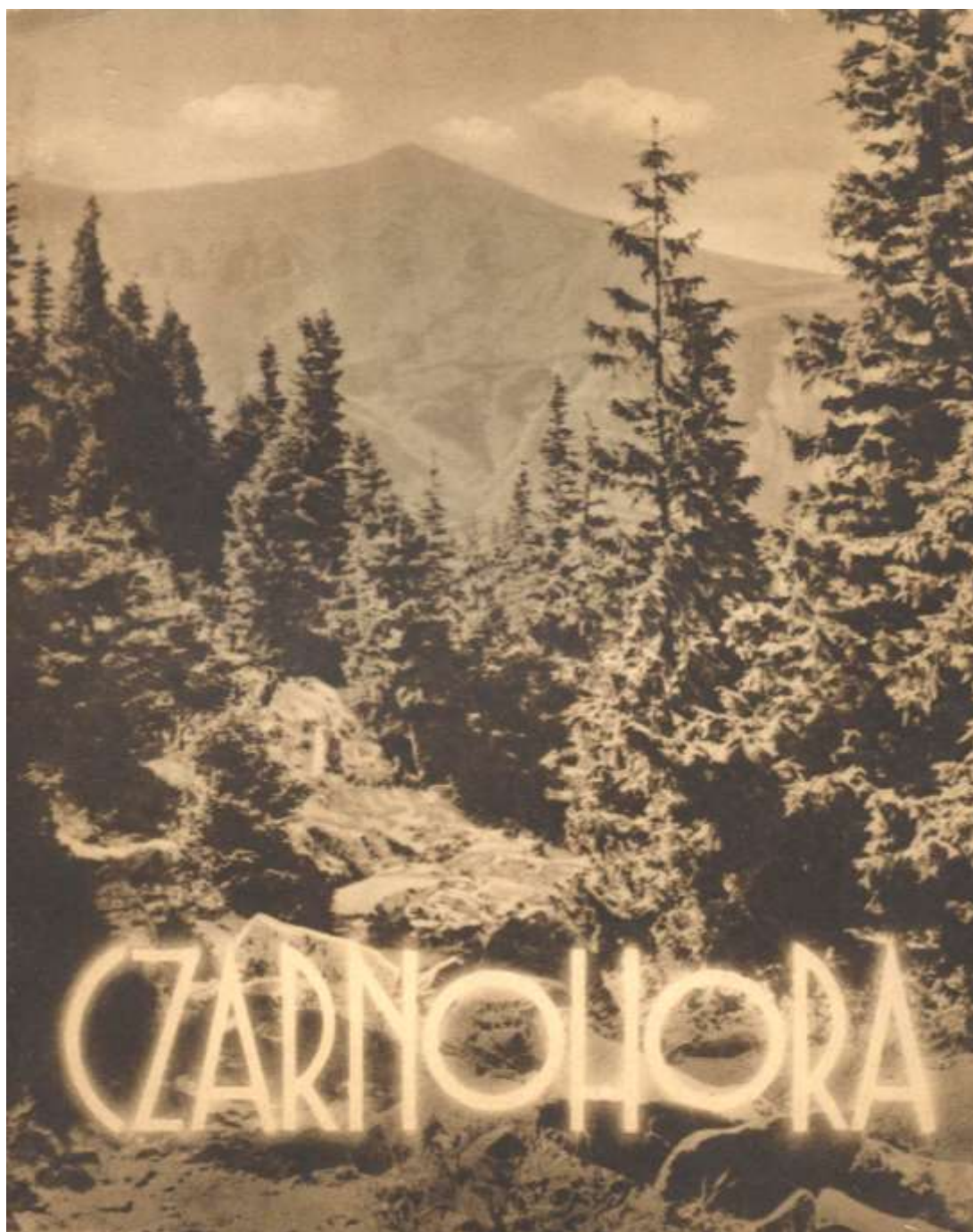
“17 lub 18 września żołnierze sowieccy okrążyli schronisko wzywając mieszkańców do poddania się. Później, z bronią gotową do strzału wpadli do środka. W schronisku byli już tylko sami państwo Tyscy z kilkuletnią córką. Następnego dnia kazano gospodarzom opuścić schronisko zabierając jedynie osobiste rzeczy. Było to ostateczne zakończenie działalności schroniska, które przez lata wojny stało opuszczone i zdewastowane, a pod koniec wojny zostało spalone”.

Schronisko w Sławsku i na Maryszewskiej to obiekty o najważniejszym dla KTN znaczeniu. Posiadało ono okresowo również i inne, nie tak znane, lecz przynajmniej jeden z nich był niezwykle interesujący. Było to schronisko w Berehach Górnych, będące własnością członka KTN, Władysława Serwatowskiego, właściciela folwarku w Berehach Górnych i KTN nie ponosiło kosztów jego utrzymania. Schronisko było całkowicie drewniane, kryte strzechą, posiadało 10 miejsc noclegowych i oferowało pełne wyżywienie⁸⁸. Ciekawym jest fakt, że w zestawieniach Polskiego Związku Narciarskiego figuruje ono jako własność KTN⁸⁹, podczas, gdy w zachowanych Sprawozdaniach Wydziału nie ma o nim wzmianki. Należy odnotować również fakt wynajmowania przez KTN w okresie po I wojnie światowej (wspólnie z PTT) pensjonatu Trościan w Sławsku (budynek istniał jeszcze w maju 1995 r.)⁹⁰.

Sezon narciarski 1935/36 był podobny do poprzednich. Zawodnicy odnosili sukcesy na Mistrzostwach Okręgu Lwowskiego, zajmując czołowe miejsca w większości dyscyplin. Mimo rozwoju ruchu turystycznego oraz rozszerzaniu Sekcji Kajakowej, Towarzystwo notuje spadek liczebności z 350 członków na koniec 1931 r. do 170 osób w 1935 i ponowny wzrost do 210 w połowie 1937 r. 23 stycznia 1937 r. Karpackie Towarzystwo Narciarskie obchodziło trzydziestolecie istnienia. Na uroczystościach z tej okazji zjawili się czołowi przedstawiciele wszystkich organizacji turystycznych w Polsce, wśród których byli: Adam Lenkiewicz

(reprezentujący Polskie Towarzystwo Tatrzańskie wiceprezes Towarzystwa i Prezes Oddziału Lwowskiego, również członek KTN), Aleksander Boniecki i Stanisław Faecher (Wiceprezesa Polskiego Związku Narciarskiego), Józef Schnaider (autor pierwszego w Polsce podręcznika narciarskiego), Eugeniusz Romer, Wacław Majewski i wielu innych. W trakcie przemówień podkreślano pionierską rolę i wielkie znaczenie Towarzystwa⁹¹.

W roku 1937 KTN wydał album poświęcony Huculszczyźnie pt Czarnohora ze zdjęciami m.in. Zygmunta Klemensiewicza, Romana Puchalskiego, Tadeusza Olszanieckiego, Henryka Teisseyre.



Czarnohora. Album poświęcony Huculszczyźnie. Lwów 1937

Następne lata pełne były intensywnej działalności turystycznej i sportowej. Zawodnicy zdobywali główne nagrody na zawodach Okręgu Lwowskiego, startowali na Mistrzostwach Kraju, gdzie jednak zajmowali odległe pozycje⁹². Główne natężenie działalności skierowano w kierunku rozwoju turystyki górskiej. Mimo ambicji sportowych, naturalnym biegiem rzeczy wobec upływu lat, większość członków KTN mogło już tylko ją uprawiać, młodszy, pozbawieni takich warunków treningowych jak mieszkańcy Zakopanego nie mogli osiągać wyników takich jak oni. Mimo tego przez okresy zimowe organizowano na zlecenie PZN kursy dla narciarzy i instruktorów narciarstwa w Sławsku i na Maryszewskiej. Budowa schroniska na Maryszewskiej oraz powstanie innych obiektów turystycznych innych towarzystw w niedostępnych dawniej górach umożliwiło rozwój turystyki górskiej. I raczej w tym kierunku widziano dalszy rozwój Towarzystwa.

1. Stanisław Faecher i inni Narciarstwo Polskie T. I–III. Roman Kordys Początki polskiego narciarstwa str. 25, 26 PZN.
2. Sprawozdanie KTN za lata 1935/36. – Lwów, 1936. – S. 9.
3. Marian Małaczyński Nartami na Chomiak i Howerlę Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego 1897.
4. Sprawozdanie Karpackiego Towarzystwa Narciarzy we Lwowie za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910 S. 11 Lwów 1910
5. Прохання засновників товариства лижників у Львові про затвердження доданого статуту і рішення по цьому питанню Центральний Державний Історичний Архів України, м. Львів. – Ф. 146. – Оп. 58. – Спр. 2926.
6. Sprawozdanie Karpackiego Towarzystwa Narciarzy za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 11.
7. Słowo Polskie nr 370 z dnia 6 grudnia 1908 r. – Lwów, 1908.
8. Statut Karpackiego Towarzystwa Narciarzy we Lwowie Związkowa Drukarnia. – Lwów, 1909. – S. 3.
9. Sprawozdanie Karpackiego Towarzystwa Narciarzy za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 39.
10. Zenobiusz Pręgowski Złota księga narciarstwa polskiego. Karpaty Wschodnie Wyd. PTTK Kraj. – Warszawa, 1992.
11. Roman Kordys Jak “odkryliśmy” Sławsko Wierchy rok 1. – Lwów, 1923. – S. 203.
12. Sprawozdania KTN z wypraw turystycznych za okres 25 grudnia 1907–22 kwietnia 1911. Rękopis w zasobach autora.
13. Sprawozdanie Wydziału Karpackiego Towarzystwa Narciarzy za rok 1935/6. – Lwów, 1936. – S. 7.
14. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 22.
15. Zygmunt Januszewski w Słowo Polskie nr 82 z dnia 18 luty 1908.
16. Bobkowski A., Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy w Krakowie, [w:] O narciarstwie. – Kraków, 1912. – S. 23; Kordys R. Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy, “Wędrowiec” 2. – Kraków, 1912, nr. 27. – S. 522, 523; Zieliński A., [inc.] Dnia 4 grudnia 1938..., [w:] Tatry, zestawiał i wstępem zaopatrzył. – Kraków, 1938. – S. 1 nlb. (wydawnictwo to opublikowane zostało w dwóch mutacjach, z których jedna nie posiada powołanego tekstu).
17. Ibidem. – S. 23–24.
18. Protokół z posiedzenia Wydziału TT “Beskid” z dn. 2 grudnia 1909 r., Księga protokołów Archiwum Oddziału PTTK “Beskid” w Nowym Sączu, S. 63.
19. Księga wyjść narciarskich KTN za lata 1907–1910, S. 90–100.
20. Bobkowski A., Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy w Krakowie, [w:] O narciarstwie. – Kraków, 1912. – S. 24; Kordys R. Tatrzańskie Towarzystwo Narciarzy, “Wędrowiec” 2. – Kraków, 1912. – S. 522–523; Zieliński A. [inc.] Dnia 4 grudnia 1938..., [w:] Tatry, zestawiał i wstępem zaopatrzył. – Kraków, 1938. – S. 1 (wydawnictwo to opublikowane zostało w dwóch mutacjach, z których jedna nie posiada powołanego tekstu).
21. Pręgowski Z. Dzieje narciarstwa polskiego do 1914 roku. – Warszawa, 1994. – S. 401.
22. Ibidem. – S. 402–403.

23. F. Wzorek, M. Töpfer, Sprawozdanie Zarządu Oddziału Tow. Tatrzańskiego "Beskid" w Nowym Sączu za rok 1909, "Pamiętnik TT" 31: 1910, S. XLVII
24. Z. Pręgowski, op. cit. S. 403
25. Wyścigi narciarskie w Bielsku, "Czas" 63: 1910, nr 64 (z dn. 9 lutego), S. 2.
26. A. Bobkowski, op. cit., S. 27.
27. "ski", Dzień narciarski w Zakopanem, "Nasz Kraj" 5: 1910, nr 93 (z dn. 9 kwietnia), S. 9–10.
28. Kaleński G., Zaruski M. Sprawozdanie z czynności Sekcji Narciarskiej, dawniej Zakopiańskiego Oddziału Narciarzy, z czas od 10 marca 1910 do 31 grudnia 1911, "Pamiętnik TT" 33.
29. Pręgowski Z., op. cit., 404, 405.
30. Zaproszenie na walne zebranie Krakowskiego Koła Karpackiego Tow. Narciarzy, Archiwum Muzeum Tatrzańskiego (dalej określane jako AMT), sygn. AR/NO 234, k. 170.
31. Sport zimowy, "Nowa Reforma" 29: 1910, nr 475 (z dn. 18 października). –S. 2.
32. Bobkowski A., op. cit., S. 30.
33. Księga wyjść narciarskich KTN za lata 1907–1910, S. 8–11.
34. Zenobiusz Pręgowski Złota księga narciarstwa polskiego. Karpaty Wschodnie. Wyd. PTTK Kraj. – Warszawa, 1992. – S. 244.
35. Sprawozdanie KTN za czas od listopada 1910 do października 1911. – Lwów, 1911. – S. 6.
36. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910 Spis członków zwyczajnych.
37. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 15.
38. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1910 do 31 października 1911. – Lwów, 1911. – S. 5.
39. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 15.
40. Książka pamiątkowa schroniska w Sławsku za lata 1911–1924. W zasobach autora.
41. Sprawozdanie KTN za okres 11 listopada 1910 do 31 października 1911. – Lwów, 1911.
42. Archiwum Państwowe Kraków TTN 12/3 d. 205.
43. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1912/1913. – Lwów, 1913. – S. 8–9.
44. Praca zbiorowa pod redakcją Stefana Faechera Narciarstwo polskie. Aleksander Fredro-Boniecki Historia narciarstwa polskiego 1907–1914. – S. 49.
45. Wierchy Nr1 rok 1923. – Lwów, 1923. – S. 287.
46. Książka pamiątkowa schroniska w Sławsku 1911–1924. – S. 108.
47. Wierchy Nr 1 rok 1923. – Lwów, 1923. – S. 287.
48. Sprawozdania KTN za rok 1924/25, 1925/26, 1926/27. Ogólne sprawozdania kasowe
49. XXIII Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1928 roku do 31 października 1929. – Lwów, 1929. – S. 15.
50. XXIV Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1929 roku do 31 października 1930. – Lwów, 1930. – S. 2.
51. XXIV Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1929 roku do 31 października 1930. – Lwów, 1930. – S. 7–8.
52. XXV Sprawozdanie KTN we Lwowie za czas od 1 listopada 1930 do 31 Października 1931. – Lwów, 1931. Bilans na dzień 30 listopada 1931.
53. Karpackie Towarzystwo Narciarzy. Sprawozdanie Wydziału za lata 1935/36. Bilans na dzień 31 października 1936.
54. Sprawozdanie ze schroniska KTN w Sławsku Centralne Archiwum Turystyki Górskiej PTTK w Krakowie dalej CATG.Sygn.15.02.09 Schroniska w Beskidzie Niskim i w Bieszczadach.
55. Jerzy Kapłon Sprawozdanie z wizji lokalnej w Sławsku w maju 1995 roku. Maszynopis w posiadaniu autora.
56. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 14.
57. Księga wyjść narciarskich KTN za lata 1907–1910. – S. 113.
58. Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1909 do 31 października 1910. – Lwów, 1910. – S. 16.
59. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1911/12. – Lwów, 1912. – S. 9.
60. Ibidem. – S. 6.
61. Ibidem. – S. 8.
62. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1912/13. – Lwów, 1913. – S. 11.

63. Ibidem. – S. 9.
64. XXV Sprawozdanie Wydziału KTN za czas od 1 listopada 1930 do 31 października 1931. – S. 2.
65. Protokół I Zjazdu Delegatów Towarzystw Turystycznych Krajoznawczych i Narciarskich odbyty w Krakowie w dniach 11 i 12 października 1919 r. w zasobach autora.
66. Informacyjny Kalendarz Narciarski na sezon 1938-39 Wydawnictwo Polskiego Związku Narciarskiego. – Kraków, 1939. – S. 36–37.
67. Praca zbiorowa pod redakcją Stefana Faechera Narciarstwo polskie I–III Stefan Faecher Towarzystwa narciarskie w okresie 1914–24. – S. 73.
68. IMG_1344.
69. Praca zbiorowa pod redakcją Stefana Faechera Narciarstwo polskie I–III. Stefan Faecher Towarzystwa narciarskie w okresie lat 1914–24. – S. 65.
70. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1924/25. – Lwów, 1925. – S. 4.
71. Ibidem. – S. 2.
72. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1926/27. – Lwów, 1927. – S. 39.
73. XXXIII Sprawozdanie KTN za czas od 1 listopada 1928 do 31 października 1929. – Lwów, 1929. – S. 15.
74. Ibidem. – S. 3.
75. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1936/7. – Lwów, 1937. – S. 10.
76. XXVI Sprawozdanie KTN za czas 1 grudnia 1931 do 30 listopada 1932. – Lwów, 1932. – S. 18.
77. Protokół z posiedzenia Zarządu Głównego PTT odbytego w dniu 4 grudnia 1932 r. w Krakowie. CATG Działalność Organów Statutowych oraz Komisji Nie Statutowych. Sygn.2.2.1
78. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1935/6. – Lwów, 1936. – S. 5–9.
79. Oddział Stanisławowski. Sprawozdanie z czynności Zarządu. Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego R.1884 t. IX. – S. 12.
80. Protokół zebrania organizacyjnego Sekcji Turystycznej Towarzystwa Przyjaciół Huculszczyzny w dniu 25 listopada 1933 roku. Archiwum Państwowe Ivano Frankiwska Towarzystwo Przyjaciół Huculszczyzny. Ekspozytura Zarządu Głównego w Stanisławowie fond 370 k 2.
81. List Zenona Klemensiewicza z dnia 24 maja 1934 roku do Sekcji Turystyczno Uzdrawiskowej Ekspozytury TPH Archiwum Państwowe Ivano Frankiwska Towarzystwo Przyjaciół Huculszczyzny. Ekspozytura Zarządu Głównego w Stanisławowie fond 370 k 84.
82. List KTN z dnia 25 października 1934 roku do Sekcji Turystyczno Uzdrawiskowej Ekspozytury TPH Archiwum Państwowe Ivano Frankiwska Towarzystwo Przyjaciół Huculszczyzny. Ekspozytura Zarządu Głównego w Stanisławowie fond 370 k 109.
83. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1935/6. – Lwów, 1936. – S. 11.
84. Ibidem. – S. 11–15.
85. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1936/7 Lwów 1937 S. 4–5.
86. CATG s. 11.4.11 Zjazd w Jaremczu 1934.
87. Joanna Tyska-Kobylińska Wspomnienia. Rękopis sporządzony w 1994 roku. W posiadaniu autora.
88. CATG Sygn. 15.02.09. Schroniska w Beskidzie Niskim i Bieszczadach.
89. Kalendarz PZN na rok 1938. S. 76
90. Jerzy Kapłon Sprawozdanie z wizji lokalnej w Sławsku w maju 1995 roku. Maszynopis w posiadaniu autora.
91. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1936/37. – Lwów, 1937. – S. 3–5.
92. Sprawozdanie Wydziału KTN za rok 1936/37. – Lwów, 1937. – S. 7–8.

Ежи Каплон
(г. Краков, Польша)

Карпатское общество лыжников: очерк истории.

В статье раскрываются основные вехи истории Карпатского общества лыжников от его основания 11 февраля 1907 г. и до Второй мировой войны. Анализируется организационная, финансовая, хозяйственная, образовательная, издательская деятельность общества в том числе его Львовской организации. Автор также уделяет значительное внимание персоналиям членов Общества, внесшим заметный вклад в развитие организации, использует их воспоминания.

нання. В заключительной части статьи рассматривается вопрос строительства приютов для туристов в малодоступных частях Украинских Карпат. Статья проиллюстрирована фотографиями первой трети XX в.

Ключевые слова: Карпаты, туризм, общество, лыжники, приют.

George Caplon
(m. Kraków, Poland)

The Carpathian society of skiers: the outline of the history

The article describes the main landmarks of the history of the Carpathian society of skiers, from its foundation on 11 February 1907 till the Second world war. Organizational, financial, economic, educational and publishing activities of the Society including its Lviv organization is, examined. The author also pays considerable attention to the personalities of Society who have made a significant contribution to the development of the organization, uses their memories. In the final part of the article the construction of shelters in inaccessible parts of the Ukrainian Carpathians is highlighted. The article is, illustrated with photographs of the first third of the twentieth century.

Key words: Carpathians, tourism, society, skiers, shelter.

УДК 94: 929
ББК 63.3 (4 Укр)

Андрій Магомета
(м. Івано-Франківськ, Україна)

“У СИБІР! НА БІЛІ ВЕДМЕДИ...” СПОГАДИ ДЕПОРТОВАНОЇ

На основі нарративного дослідження висвітлено біографію мешканки Верховинщини, котра в дитячому віці разом із сім'єю була депортована до Сибіру. У публікації окреслено побутове життя та відносини з представниками інших національностей в засланні. Особлива увага звернена на її повернення на батьківщину.

Ключові слова: *наррація, депортація, УПА, Сибір, москаль.*

Для сучасної історичної науки проблематика Другої світової війни є однією з найбільш популярних і дискусійних. Зі здобуттям Україною незалежності розпочався повільний, проте значимий процес, який полягає у руйнуванні радянської моделі історії і виокремленні власної, національної. Особливе місце у висвітленні даної проблеми посідають етнологічні/антропологічні студії, котрі, поряд з класичними підходами історії, використовують методи етнопсихології та культурної антропології.

Дослідження проблем Другої світової війни найкраще відображаються в аналізі “усних історій”, які в контексті пам'яті дозволяють реконструювати досвід минулого крізь призму спогадів очевидців. Дане явище дає можливість досліднику відчувати дух даного періоду та зрозуміти яке місце для нього відводить співрозмовець.

Об'єктом представленого дослідження є пам'ять депортованої.

Як показали дослідження окреслена проблема займає одне з чільних місць у пам'яті гуцулів. Це передусім зумовлено тим, що представлений регіон перебував під пануванням іноетнічних режимів*, кожен з яких характеризувався певними трагічними подіями: вимушеною еміграцією, депортацією, бойовими діями і т.д.¹. Відзначимо, що, за свідченнями респондентів, період встановлення комуністичного режиму був одним з найтяжчих.

Звертаємо вашу увагу на те, що мету представленого дослідження складає не сама констатація фактів чи засвідчення подій, а сприйняття та окреслення їх внутрішній зміст, які вдається отримати у процесі роботи з респондентами. Саме тому нарративний метод дослідження відіграє одну з основних ролей, оскільки, як відзначає польський дослідник Тадеуш Баранюк, “наррація являється важливою пізнавальною категорією, що стосується передусім опису людини, яка через розповідь упорядковує власне життя і надає йому сенс, творячи власну особистість, але також нав'язує відносини з іншими та конструює спільний поділ поглядів минулого”². Інший польський дослідник Єжи Тшебінський наголошує, що наррація є певним способом розуміння реальності через людей³.

Краще розкрити підгрунття даної проблеми допоможуть історичні факти. Окупація Гуцульщини Червоною армією, яка розпочалась у вересні 1939 р., відзначалася жорстокими репресіями відносно мирного населення, які полягали в мордуваннях, убивствах та примусовій колективізації. Більш заможне населення звинувачувалось у куркульстві і підлягало депортації до Сибіру. Це призвело до того, що вже на початку 1940 р. у даному регіоні активізувала/посилила підпільну діяльність Організація українських націоналістів, з якої згодом сформувалися загони Української повстанської армії. За таких умов радянська влада посилювала репресії та змінювала стратегію боротьби з націона-

* Маються на увазі періоди панування Австрії, Польщі, а також німецько-мадярська та радянська окупації.

лізмом. Вершиною загострення репресій став 1945 р., коли влада СРСР почала розробляти план для боротьби з ОУН і УПА, який полягав у депортації сімей учасників повстанського руху. Секретар Львівського обкому КП(б)У Іван Грушецький у доповідній записці М. Хрущову запропонував “провести виселення з окремих сіл [Західної України – А. М.] у віддалені місця Радянського Союзу. Серед них планувалось виселити 4 394 сім’ї в кількості 15 388 чоловік”⁴. Оскільки опір радянській окупації у Карпатському регіоні був одним з найсильніших, то депортація тут здійснювалась найактивніше. В даному випадку біографії мешканців Гуцульщини представляють неабияку наукову цінність.

Польський дослідник М. Броцький відзначає, що “автобіографія є певною фігурою зчитування або розуміння, з якою менш або більш виразно маємо справу у всіх текстах. Наведені фрагменти автобіографії розглядаються як усний текст нарраційний, що містить напівввізуалізовані образи минулого, які є не тільки елементом конструкції розповіді, але також виразом складених значень, контекстів, а також людських емоцій”. Крім того дослідник стверджує, “що емоції теж являються важливим джерелом у дослідженні антропології пам’яті, оскільки завдяки ним можна зрозуміти, яку роль у житті оповідача відіграла певна подія, яке місце вона займає. Завдяки емоціям людина здатна закарбувати певні епізодичні фрагменти пам’яті на все життя”⁵.

Проблема депортації є важливим аспектом вітчизняної історії, а на фоні сучасних подій, які мають місце на сході України, інтерес до її вивчення поступово зростає.

Джерелом даного дослідження є інтерв’ю⁶ з мешканкою Верховинського району. Відзначимо, що в публікації ми послуговуємось мовою оригіналу, зі збереженням стилю мовлення та діалекту.

Зауважимо, що про свої дитячі роки респондентка пам’ятала мало, проте період депортації у її пам’яті зберігся найкраще. Про той час вона згадує таке: “...Я була на другому, брат на третьому, а менша сестра ще не мала року як нас вивезли туди. В Тюмені ми були, на Сибірі. 10 років в тайзі. А відти я вже трохи пам’ятаю. Бідували наші батьки там. В тайгу таку нас завезли, теменну, що одна трясовиця, одні мочири були. Нам сказали: “На білі ведмеді! Ви не вернетесь ніколи на свою Україну”. І так помало збудували там школу якусь, що в нас в одній кімнаті 4 класи було”.

Причина виселення була аналогічна, як і в багатьох інших: “...Ми були вивезені за кулацтво. Жили файно. Мали будинок великий. Господарка була, 19 гектарів поля. “Кулаки!” Таких невинних людей повеселявали”.

Про момент виселення респондентка, посилаючись на дитячий вік, пам’ятала мало. “...А як нас вивозили, я не памітала нічо. В Верховину та й на машину. Їхали ми відти до Тюмені поїздом. Спочатку водов їхали на Саліхар. Потом... Я вже позабувала. Пересадки робили багато. З баржі на пароход, з парохода на якісь лодки. Як буря захопила нас на тім пароході... Памітаю з нами багато людей їхали. Ураган прийшов, то так той пароход хитавсі. Кажут: “...Без паніки, я вас прошу”. Ми плачемо всі, що тонемо. Та буря несла так, що матроси нічого не могли зробити. Та й якось моряки якорями кинули, що зачепилось за дерево і так ми сі втримали, що не втопились... А в тайгу добиралися пішки. Тато казав: “Я ніколи не думав, що та дитина буде жити”. Як виселялися тато взяв бочку сала, цукор.. А там вже вертольотами привозили цукор, а такі брили були як моя рука. Та й чай, вода, риба, гогодзи то всьо з ліса. Нас там одна риба спасала”.

Респондентка відзначила, що період її заслання склав 10 років. Розповідаючи про життя в Сибіру вона пригадує: “Тато покойний робив в лісі, валив ліс бензопелов, а мама була з нами. Нас в 7 років брали в школу. А там всьо маскальське, руске. Тато з мамов говорили по-українськи. Ми теже. Ми нічого не розуміли руску мову, ні одної бук-

ви. Ото що висилені люди одні з одними спілкувалися собі, а з москалями не годен був. І так що я залишилася в першому класі ще один рік. Параска, старша моя сестра, вчилася добре. Якось вона розуміла ту руску мову. Ми дітьми, поки ще були малі, ми не розуміли. Як мама говори, так ми говоримо. А підемо в школу, ми нічо не розуміємо. Ну нічого не “панімаємо” та й всьо. Так було тежко. В кого рускі батьки то було легко вчитися. То вже як відпустили [період повернення в Україну – А. М.], то ми пишемо диктант, правда вчителі нам не зараховували рік. Але все одно кажут: “Як умієте так пишіт”. Ми пишемо, а діти хаха. Та підказуют нам: “І з крапков”.

Оцінюючи політику радянської влади стосовно депортованих, респондентка наголошує: “Знущалися, знущалися з народу! Так забрали би не вижили і не вернутисі на свою Україну”. Зауважує, що не було ні їжі, ні роботи. Кожен виживав як міг. “...Тато мій там робив лодки, ковав коні. Печі робив людям, в пекарні робив. Так що не дав нам загинути. Брав лодку, тай ловив рибу. І ми на рибі вижили. Такі риби ловив величезні: по метру, по півтора. А на дворі буржуйку зробив. Жаримо, та й дітей стільки назбирається до нас: “... любий, дайте нам рибки”. Інші батьки не вмiли ні ловити, ні нічого. Води боєлисі, а тато мій колись робив... Ну ліс плавив по воді. Дараби* називалисі. Збивали талби такі, шо лісовозами не возив ліс, дарабами. Шо води не бойовсі”.

Одразу після переїзду на місце заслання, як згадує респондентка “воєнні помагали бараки строяти. Такі бараки, як отам пилют ліс. І в той барак, як худобу загонили. А потому тато собі нарубав ліса. Памнітаю вже корчували пні, могли вже собі посадити картопельку. Та й на тим місці построїв тато один будиночок, комнатку таку. Тай ми пішли з того барака. Там зброд один був. А з другої сторони вже інший хазяїн собі тувився, потом третій, четвертий. І так вже собі доміки будували”.

Пізнiше життя трохи покращилося – “...було вже легше. Купив нам [тато. – М. А] коровку таку невеличку, як коза. Молочка давала два літри, так шо ми виживали. Бідували... І батьки з нами бідували. Кого туда забрали, то там гаразду не було. Страшно бідував народ. Це 12 років діти мали і йшли в тайгу, на сучі*... Тато пилив, а зима то отак 50 градусів морозу. То отакі морози там, шо ужас. То не годен був піти. Мама нас так завивала до школи, шо лиш очі видно. Не видиш куда йти, трошки просунеш то вже всьо обмерзає”.

Особливу увагу співрозмовниця звертає на те, що до нових умов не кожна особа могла пристосуватись: “...Були такі батьки, шо не вмiли нічого робити, розумієте? Ну нічого. Просили: “... любий, візьміт нас на роботу, бо ми гинемо з голоду”. Та й в 12 років діти йшли у ту тайгу. Сніг такий... Тато лижі такі зробив. Широкі дошки, такі як лижі, та й робив таку дорогу. Далі вже діти за татом йшли та й складали ті сучі, та й зароблели гроші. Люди, які нічого не вмiли, то пухли з голоду. Памнітаю Іллюків... Їх вже давно нема. Памнітаю таке здуте, спухле з голоду, лежить на лужку*, шо ледве дивиться. Каже: “...Дядя він спух”. А тато каже: “Він з голоду спух”. Тато шось трохи давов. Та кожен день не міг давати, бо зароблєв, би сам шось мов, аби вижив в тій тайзі. Страшна була біда на Сибірі”.

Разом з родиною респондентки були депортовані й інші мешканці Верховинщини. “Жіночка там, на тім боці живе. Вона була з нами разом на Сибірі. Тоже була висилена, депортована. Анна звати. І був ще її брат Михайло, там на базарі торгує. Так шо ми сі ще лишили. А то вже всьо вивмирало. Самі діти сі полишили.

* Дараби – плоти, за допомогою яких сплавливали річкою деревину.

* Сучі – залишки деревини.

* Лужко – ліжко.

Респондентка пригадує, що в Сибіру були мешканці практично з цілої Західної України, а також з інших держав: "...там жили з Рівенщини, Львівщини, Верховинщини, Тернопільщини. Були білоруси, німаки, москалі". Особливо жорстко співрозмовниця критикує ментальність росіян "Йой які то пусті люди. Не хотіли нічого робити, москаль нічого не хоче робити. Такий пустий, що Боже борони. Лиш п'є та й курит. І лиш ходет від одних до других. Один руский там каже: "Ну пожалуста, дай бражки напитса, бо умираю". А мій тато каже: "Давай ходи зі мною в ліс, заробиш собі на бражку". "Да я б не шол работать туда в лес, зима так холодна. Да ти что, Иван Иванович". Проте відзначає працьовитість української нації: "...Там самі Українці робили. Пилили ліс, тай на кораблі вивантажували. Такі довгі баржі були, на то грузили. А куди він вже йшов, я не пам'ятаю".

Природні умови були надзвичайно важкі: "...Тайга! Залізеш – всьо! Як ніч у лісі. Так шо тато нас не пускав. У лісі були гогодзи, брусніка, клюква, морошка. Тато брав нас, зв'язував шнурком, так би ми не погубилися. Були діточки шо губилися. А там білі медведі... Боже, там страшна звір. Там памнітаю добре, дитинка якась загубиласі. Тай солдатів зібрали, людей з собаками. Та й знайшли дитинетко. Таке вже було змучене. Як його там не заїла твар ніяка, я не знаю. То чуть-чуть відійшов від дороги в ліс, тай вже тайга така теменна. Ой Боже, Боже. Та й які там білі ночі... Можна робити круглодобово. Пиляла дрова з мамов, жаліла мамку. Мала була, та й та пила така була, "Дружба 2". Та й цілі ночі пилимо дрова. Тайга, проклята тайга". Саркастично респондентка наголошує: "... Тепер самі туди їдут. То вже город, а ми ше жили в посьолку. Викоринили ліси, розбудували то всьо. Такий файний город там, в Тюмені. А тепер їдут нафту добувати. Колись висилали, тепер добровільно їдут".

"...То таке заселення було. Шо виживете, виживете. Не виживете ше ліпше. Та й отаке. Я маленька була, а мама з татом поїхали на лотці. Та й брат, та й ше якийсь чоловік, через ріку Об плили. На корову заготовлети сіно. Як звіялася та буря, як потемніло... Тато так кричів: "Жінки, веслуйте". То шо, знаєте, боявся, шо дитина є. Бо брат мав 8 рочків, поїхав з ними. То ніхто не сподівався, шо буря буде. Та й не далеко, десь кілометр лишився до берега та й та буря їх як ймила*, несла. Негоден був веслувати. Тато кричит: "Ми тонемо, гинемо, веслуйте". Мама покойна каже: "Мені зі страху ні руки не служат ні нічого". В лотці води повно, та жінка вичерпує, брат мій малий тоже вичерпує. Та й приїхали, та й тато начив розказувати нам. Ми так плакали, що чуть сиротами не лишилися".

Респондентка відзначає дружність української нації в засланні. "...А українці тут дружно жили. Ой дружно. Як тут [в Україні. – А. М.] зле жили, то там так любилісі. Ті всі були добрі. Там були всі рідні. А вже як нас освободили, всі там, шо були з нами, приїхали. З Замагори, з Верховини, з Ільців. Так здибаєшсі як з рідним братом. Там любилісі. На празники, Зелені свята йдемо до церкви. Після тато всіх сибіряків брав додому, храмували. Була радість.

Співали ми там українських пісень: "Засвистали козаченьки", "Їхав козак за Дунай". В мене тато такий голос мав. Співав: "Ще не вмерла Україна", "Червона ружа". Співали люди українських пісень. Якось люди не так багато знали. Мій тато знав багато. Служив у польській армії. Там багато сі понаучував. Прийде неділя, прийдут виселенці, та й столик на дворі, та й так седут, риби нажарут... Тато в нас був і стрілець, глухарів таких бив. Ми голодом не сиділи ані грама. М'ясо кожен раз було. Медведів убивав. Лупив та й шкіри продавав. Він в нас спеціаліст був. Млин мав свій. На воді

* Ймити – схопити, взяти.

орієнтувався. А там вже брат виріс...”. Відзначимо, що в респондентки сформувався образ “батька-героя”, який, ризикуючи власним життям робив усе щоб прогледувати свою сім’ю. Антропологічні студії свідчать, що «легендарний герой – то зазвичай людина, яка щось закладає, щось започатковує – нову епоху, нову релігію, нове місто, новий спосіб життя»⁷. Такий спосіб життя дозволив цілій сім’ї вижити і повернутись додому.

Перебуваючи в Сибіру, респондентка з сестрою часто цікавились у батьків – якою є Україна. “...Нам розказували, що на Україні файно. Багата, родюча. Мама так сі молила, що вони, бандіти, казали: “Ми Вас навечно, на білі медведі”. А мама каже перед тими бандюгами: “Один Бог вічний. Ми не на вічно”. Молиласі, постила би ми всі повернулись”.

Із заслання респондентка разом з родиною повернулася у червні 1959 р. Цей момент вона пригадує з сарказмом, відзначаючи свою непристосованість до гірського життя. “... Ми як ішли в той Пушкар*, нам такі гори були дивні. Як там люди живуть, а як люди туди йдуть? Інтересно було. Бо тепер вже, як приїхають якісь, які ніколи не були в Карпатах, не виділи гори, я їм не дивуюсі. Бо ми так тоді дивувалисі”.

Різі емоції сповнювали душу перед роз’їздом із Сибіру: “...Ми плакали, що ми відти їдемо. Ми вирости там. Тай ми плакали вже за тим краєм. Шо там люди всі знакоми, виселенці. Дітей розводилось, дома строїли, як ми уїжджали. Ми дітьми не хотіли їхати, ми не знали яка то Україна. А мама з татом то страшне хотіли. Мама так молиласі, постила би ми вернулися в Україну”.

Повернення до рідного краю спричинило нові труднощі: “...Не було куда. Нашу хату розібрали. А люди такі безсовісні, шо і образи, і всю посуду... Всьо, шо було, кигали. А хату забрали та й лікарню збудували в Верховині. Та й дідо нас забрав до себе. Ми були два роки в діда. А потом перейшли сюда, на Ільці. Бо там дядько Степан запросив мого тата до себе: “Йди до мене, бо я в Ворохті, а ти тут, аби хату тоже не розібрали”. Та й ми ше там рік у нього жили. Нас приписали там звідки ми родом. Так вже помало, помало тай купив тато якусь стайню, поклав хатинку невелику, би було дві кімнатці”.

В респондентки, з огляду на життєвий досвід, сформувався образ “злого росіянина”, якого вона критикує, практично, цілу розмову. “...Росіяни пхалися до українців, бо українці роботящий народ. Він з голоду не гинув, а ті москалі гинули. Ну нічого не хотів, ну нічого абсолютно. Москаль такий пустий був, шо навіть валінки не міг підшити. Та де. “Іван Иванович. Ти б мене не подшил валенки?”. Каже: “Ти, русский, сам в цій тайзі виріс, тай не вмієш валінки підшити?”. Не хоче і всьо. Пустий народ, страшне пустий. Зато тепер маскаль беться, би нас далі під себе. То вже доста років Україна годувала москальноту! Біда була страшна. Дай Бог аби не було. Хто хоче москалів? Аби попробували всі, шо москаль годен!”.

Продовжуючи дану думку респондентка Василина С. зазначає: “...Всьо навмисно робили, би гинули українці і тогди, і тепер. Знищити українську націю хотят, і так мают намір. О такий то москаль проклятий. Не жалів, шо така малеча, як вушечка. Йой Боже. Так і тепер не жаліє, шо б’ют наших солдатів. О це “брацкий народ?! 70 років ми були під ними та й їм шкода шо ми відсоєдинились. Вони хочут аби [знову. – А. М.] туду, на Сахалін. Та я чула по новинах, шо москалі набудували на 50 тисяч осіб. Я собі думаю, не дай Матінко Божа, би забрали знов туду в тюрми. А ті [мешканці сходу України. – А. М.] кричат: “Путин помоги”. А їх як привезли, та й кричут, шо навіть не шкода. Вам на Україні лихо було? Путіна треба було? А вони гадают, шо з Путіном у мавзолеї будут разом...”.

* Пушкар – місцевість на території сучасного смт Верховина.

У ході даної розмови респондентка самостійно почала давати власну оцінку Українській повстанській армії: "...А УПА були чесні люди, які боролися за Україну. А тепер москаль каже що "...Ми воювали, ви не воювали". Що то Росія завоювала з німцями кінець? Тому йшли воювати проти москалів, та й ворога нищити..."

На такій емоційній ноті, з акцентом на сучасну політичну ситуацію в Україні жінка завершила свою розповідь.

Таким чином, на основі спогадів респондентки вдалося реконструювати побутове та культурне життя українців у місцях депортації. Особливу увагу зосереджено на моменті виселення, охарактеризовано природні умови, міжнаціональні відносини, побутове життя та господарство. Важливе місце відведено окресленню ментальності російського народу та його ставлення до українців. Також особливу увагу акцентовано на моменті повернення в Україну.

Таким чином, збирання наративів має значні дослідницькі перспективи. На наш погляд, із залученням ширшого кола усних історій можна більш детально реконструювати умови життя українців у часи радянської окупації.

1. Магомета А. Антропология пам'яті: історія одного героя / А. Магомета // Студентські історичні зошити. – Івано-Франківськ, 2015. – С. 30.
2. Baraniuk T. Symboliczne obrazy lat wojny. Narracje z pogranicza / T. Baraniuk // Na pograniczu "nowej Europy": polsko-ukraińskie sąsiedztwo / pod. red. M. Zowczak. – Warszawa : Dig. – S. 320.
3. Trzebiński J. Narracja jako sposób rozumienia świata / J. Trzebiński // Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne: "Postępy Psychologii", 2002. – S. 87.
4. Зрайко Б. Депортація населення західноукраїнських земель, 1944–1953 рр. [Електронний ресурс] / Б. Зрайко. – Режим доступу: <http://www.territoryter.ror.org.ua/uk/publications/details/?newsid=375>.
5. Brocki M. Semiona pamięci w etnografii / M. Brocki // Konteksty : polska sztuka ludowa : antropologia kultury, etnografia, sztuka. – T. 57. – Warszawa : Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 2003. – S. 93.
6. Респондент Василина С., 1949 р. н. Верховинський р-н, Івано-Франківська обл. Записав А. Магомета, 7 травня 2015 р.
7. Jarecka U. Niekczemny wojownik na słusznej wojnie / U. Jarecka. – Warszawa : Trio, 2009. – S. 51.

Андрей Магомета
(г. Івано-Франківск, Україна)

"В Сибирь! На белые медведи..." Воспоминания депортированной

На основе нарративного исследования отражено биографию жительницы Верховинщины, которая в детском возрасте вместе с семьей была депортирована в Сибирь. В публикации очертаны бытовая жизнь и отношения с представителями других национальностей в ссылке. Особое внимание обращено на ее возвращение на родину.

Ключевые слова: *наратив, депортация, УПА, Сибирь, москаль.*

Andriy Mahometa
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

"In Siberia! To polar bears ..." Deported woman memories

The biography of Verkhovyna Region inhabitant, who is a childhood, was deported to Siberia with her family is highlighted in this article on the braces of the narrative investigation. This paper consists the information about domestic life and relations with the representatives of the other nationalities during the exile. A special attention is, paid to the return of the respondents return in to Ukraine.

Key words: *narration, deportation, UPA, Siberia, Moskal.*

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 394(=135.1)
ББК 63.5

Олександр Кожолянко
(м. Чернівці, Україна)

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ Н. ГОЛАНТ “ОБРЯДИ ВЕСНЯНО-ЛІТНЬОГО ЦИКЛУ У ВАЛАХІЇ: НАРИСИ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ”

У статті проаналізовано книгу Н. Голант “Обряди весняно-літнього циклу у Валахії: нариси традиційної культури” (СПб., 2014. – 124 с.).

Висвітлено матеріали вивчення календарної обрядовості (весняно-літній цикл) румунів Олтенії і Мунтенії. Таке дослідження важливе ще й тому, що подібні обряди календарного циклу зустрічаються серед румунів інших регіонів зокрема, серед румунів південної частини Буковини. У книзі показано синкретизм дохристиянських і християнських вірувань і обрядів у румунів.

Ключові слова: календарна обрядовість, свята, фольклор, господарські обряди, міф, ритуал, викликання дощу, наврочення.

Монографія Н. Голант присвячена календарній обрядовості румунів, які проживають на терені історичної області Валахії (Олтенії і Мунтенії), а також нащадків вихідців з Валахії – мешканців східної Сербії і північно-західної Болгарії.

Джерельною основою цієї монографії є польові записи Р. Голант з Олтенії і Мунтенії (Румунія), а також із долини річки Тимок (східна Сербія, північно-західна Болгарія). Також ми використали польові матеріали автора з деяких інших регіонів: Трансильванії, Буковини, Південної Бессарабії.

Монографія складається з двох частин, що характеризують: свята з фіксованою датою та пересувні свята Пасхального тижня. Також вміщено додатки – етнолінгвістичні матеріали з південно-західної Румунії та з Мунтенії.

Ця книга є частиною комплексного етнологічного дослідження карпато-балканського ареалу, яке здійснюється за науковою темою під егідою Російської академії наук “Карпато-балканський діалектичний ландшафт: мова і культура у взаємодії”.

Частина перша книги починається з характеристики дня св. Трифона в різних місцях проживання румунів. Відмічено, що в це свято румуни мають табу на працю. Якщо людина виконувала якусь роботу, то, за віруваннями, сільськогосподарську продукцію цього року з’їдять черв’яки, знищать урожай різні комахи-шкідники. Але в румунів східної Сербії є звичай, що в цей день вперше весною обрізають виноград. При цьому прийнято брати на початок роботи з собою вино і пити його. Робиться порівняння, що подібний обряд зустрічається у румунів, болгар, македонців, сербів і навіть у греків.

Щодо свята Стрітєня, то автор книги надає йому незначну увагу – тільки зазначає, що в більшості обстежених населених пунктів це свято перетворилось у виключно церковне. За звичай було прийнято не працювати в цей день і поминати померлих. При цьому румуни ходять до церкви, роздають коливо, калачі, проносять до церкви просфіри. Згадано і про прикмету, що “у цей день медвідь виходить зі своєї барлоги і бачить своє тінь. Відповідно у найближчі дні буде погана погода”.

Більше уваги відведено в книзі першим дням березня. При характеристиці свята весни – “Мерцішор” – автор зробила спробу охарактеризувати певні дні, пов’язані з березневою легендою, у різних народів, звичаї і заборони, які існують щодо початку березня. Оскільки початок весни в румунів пов’язаний з магічними діями, то в монографії зроблено пояснення щодо скотарської і землеробської магії у романських народів. Висвітлюються також питання різних заборон, пов’язаних зі святом початку весни. Автор відзначає, що зі святом Мерцішор у всіх східнороманських етносів, як і в

деяких балканських народів (болгар, македонців, албанців, греків), пов'язана традиція дарування і носіння березневої нитки. Ця нитка у різних населених пунктах Олтенії і Мунтенії вважається оберегом від наврочення і має румунську назву *martisor*. Як правило, це двокольорова нитка (червоно-біла). Вказано і на те, що в минулому зустрічались і чорно-білі нитки. Щодо сусідів-албанців, то березневі нитки в них зустрічаються різних кольорів: білого, чорного, червоного і жовтого.

У румунів Олтенії і Мунтенії березневі нитки могли бути виготовлені з доповненням паперу або сірникових коробок, обплетених нитками. Часто до березневої нитки підв'язували хрестик (*stuciulita*) або малий образ (*iconita*). Відзначено, що раніше березнева нитка доповнювалась підвіскою з монети.

У теперішні часи на території Румунії березневі нитки носять на грудях, прив'язаними до одягу, а раніше (у середині ХХ ст.) носили їх на руці або на шиї. Носити березневі нитки можуть жінки, дівчата, діти, деколи чоловіки. Останні, як правило, ховають їх під верхній одяг. Термін носіння ниток визначається в календарний місяць або до розквітання шипшини чи персиків. Щодо носіння березневих ниток до прильоту журавлів, то такий звичай поширений у румунів, які проживають на терені Болгарії та в низинах Дунаю.

У книзі подано матеріал про святкування румунами днів Сорока Мучеників, Благовіщення, св. Георгія та ін.

У другій частині книги висвітлено святкування румунами пересувних свят (Масляниці, першої неділі Великого посту, Лазаревої суботи, Вербної неділі, Пасхи, першої неділі після Пасхи (Світлої неділі), Пасхи Блажених, Русального тижня, Трійці. Зокрема, характеризуючи свято Лазаревої суботи (*Sumbota lui Iazar*) дослідниця вказує, що це свято відзначається напередодні Вербної неділі. Дехто в цей день здійснює парастас (заупокійну службу) або несе коливо до церкви. Вказано також, що румуни в таку суботу печуть пироги. За легендою, святий Лазар заліз на дерево, щоб там почути запах пирогів, а звідти впав на землю і помер. Тому в цей день прийнято роздавати пироги в пам'ять про Лазаря.

Багато уваги в книзі відведено матеріалу про святкування румунами Передпасхального тижня. Серед румунів Олтенії існувало уявлення про те, що людина, яка померла в Страсний тиждень, багато грішила в житті і буде мучитись на тому світі.

Особливої уваги надано характеристиці Страсного четверга. (*Jui Mari*). У цей день готували коливо, несли його до церкви і вшановували померлих.

У деяких селах Мунтенії коливо несли до церкви разом з вином і з особливих хлібом, прикрашеним зображенням хреста. У румунів долини Тімока зафіксовано дослідницею звичай палити в цей день вогнища з сухих гілок бузини й обкурювати могили ладаном. Відмічено також, що в деяких селах (округу Бузеу) на цвинтар також ходять у Страсну п'ятницю, запалюють на могилах свічки і роздають хліб та пакети з солодощами як поминальні дари.

При характеристиці свята Пасхи дослідниця багато уваги надала питанню пасхальної їжі. Відзначено, що на Пасху в багатьох румунських сім'ях ріжуть ягнятко. При цьому дослідниця наголошує, що звичай цей перенесений у наш час зі свята Георгія; також він зустрічається у сербів, де запечене ягнятко вважається обов'язковою пасхальною їжею. За відсутності ягнятка можуть зарізати козу, курку або індичку.

Посилаючись на дослідження А. Плотнікової, автор книги пише про те, що в румунів був звичай уранці на Пасху дівчатам умиватися водою, у яку клали яйця (червоне і біле) – щоб цілий рік після свята бути рум'яними.

У книзі вміщено досить значний додаток (122 сторінки), де знаходяться зібрані автором етнолінгвістичні матеріали румунів Олтенії і Мунтенії про різні свята весняно-літнього періоду та народної міфології.

Монографія Н. Голант заповнює певну прогалину у вивченні весняно-літнього циклу свят румунів і може бути корисною для етнографів, краєзнавців так всіх, хто цікавиться календарною обрядовістю народів Європи.

Александр Кожолянко
(г. Черновці, Україна)

Рецензия на монографию Н. Голант

“Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры”

В статье проанализировано книгу Н. Голант “Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры” (СПб., 2014. – 124 с.).

Освещены материалы изучения календарной обрядности (весенне-летний цикл) румын Олтении и Мунтении. Важность такого исследования заключается и в том, что подобные обряды календарного цикла встречаются среди румын других регионов, в частности среди румын южной части Буковины. В книге показано синкретизм дохристианских и христианских верований и обрядов у румын.

Ключевые слова: календарная обрядность, праздники, фольклор, хозяйственные обряды, миф, ритуал, вызывание дождя, порча.

Alexandr Kojolianko
(Chernivtsi, Ukraine)

The book review N. Holant

“Rites of spring-summer cycle in Wallachia: essays traditional culture”

The article analyzes N. Holant book “Rites of spring-summer cycle in Wallachia: Essays of traditional culture” (SPb., 2014. – 124 p.)

The article deals with the study of the material on calendar ritualism (spring-summer cycle) of the Romanians of Oltenia and Munteniya. This exploration is also important because such calendar cycle rituals are found among the Romanians of the other regions, particularly among the Romanians of the Southern Bukovyna. The book shows syncretism of the pre-Christian and Christian beliefs and rituals among the Romanians.

Key words: calendar rites, holidays, folklore, household rituals, myth, ritual invocation of rain, witchery.

УДК 902-03 (234.421.1)
ББК 63.4

Галина Панахид, Ігор Кочкін
(м. Львів, м. Івано-Франківськ, Україна)

ЛЕОНІД МАЦКЕВИЙ – ДОСЛІДНИК МЕЗОЛІТУ СХІДНИХ КАРПАТ

Стаття присвячена ювілею відомого українського археолога Леоніда Мацкевого. У матеріалі висвітлено основні етапи становлення Л. Мацкевого як науковця і педагога. Показана широта наукового пошуку дослідника - від Криму до Карпат, від раннього палеоліту до мезоліту. Ювіляр постає перед нами також і як звичайна людина зі своїм характером, звичками, уподобаннями.

Ключові слова: археологія, палеоліт, мезоліт, палеоекологія, Карпати, Крим.

Ця стаття – не звичайна наукова біографія, приурочена до поважного ювілею. Це розповідь про те, як втілити в життя учнівську мрію. Які перешкоди потрібно при цьому здолати. З якими викликами опинитися віч-на-віч. І як, твердо торуючи життєву дорогу, стати справжнім Науковцем, Археологом. Леонід Георгійович Мацкевий народився 26 жовтня 1935 року в м. Горлівка на Донбасі в родині інженерів-будівельників. Згодом сім'я переїхала до Києва, де батько – Георгій Мацкевий, інженер у третьому поколінні, – керував групою технічного контролю за реставрацією будинку Верховної Ради України (1944–1948). Знесилений перебуванням у концтаборі, Георгій Мацкевий прожив недовго, але зумів передати синові важливі риси – працелюбність, наполегливість, виваженість, скрупульозність, а також прищепити знакові цінності – почуття справедливості, вагу власного слова, любов до книги, зокрема, до історичної літератури. Мати – Поліна Мацкева (Гордієнко) передала синові шану й почуття любові до рідної землі, до української культури й традицій. Усі ці материнсько-батьківські настанови Л. Г. Мацкевий зберіг і проніс через усе життя. Вони допомагали йому у хвилини вагань і вибору правильного рішення, ставали в нагоді в нелегких життєвих ситуаціях.

Середню освіту Леонід Мацкевий здобув у столиці. Він навчався в Київській середній школі № 95 (1945–1954). Значний вплив на формування життєвого вибору майбутнього археолога мали шкільні вчителі. Зокрема, таємне викладання українською мовою та захоплюючі розповіді шкільного історика – директора школи І. Новійчука, який вчив своїх учнів шанувати рідну й світову давнину, спричинилися до визначення майбутнього наукового поступу Л. Мацкевого. У школяра виникли перші серйозні захоплення історією, археологією, нумізматикою. Одне з цих захоплень – археологія – згодом стало справою його життя. Але передували цьому роки скрупульозного навчання, постійної самоосвіти, самовдосконалення, напруженої роботи, тривалих наукових пошуків.

Леонід Мацкевий здобув вищу освіту в Київському державному університеті (КДУ), куди вступив у 1957 році на історико-філософський факультет. Навчаючись у виші, Л. Мацкевий одночасно займався науковою роботою та вів активне громадське життя. Він був старостою археологічного гуртка, головою студентського наукового товариства. У студентські роки вперше була відзначена наукова робота Л. Мацкевого. За доповідь “Мезолітична стоянка Фатьма-Коба в Криму”, виголошену на студентській конференції 1960 р., студент Мацкевий отримав грамоту від ректора Московського державного університету імені М. В. Ломоносова – І. Г. Петровського та голови наукового студентського товариства В. Яніна.

Під час навчання на кафедрі археології і музеєзнавства Л. Мацкевий слухав лекції відомих археологів: Лазаря Славіна, Михайла Брайчевського, Дмитра Телегіна, Сергія

Бібікова та інших. Крім цього, Леонід активно займався самоосвітою – багато читав, відвідував наукові гуртки, брав участь у наукових обговореннях і дискусіях. Студент Мацкевий також здобув перший серйозний досвід проведення польових археологічних робіт – був учасником експедицій під керівництвом С. Бібікова, Ю. Колосова, О. Лєскова, А. Щепінського, Є. Веймарна, П. Шульця. За завданням С. Бібікова, Леонід Мацкевий провів перші самостійні археологічні дослідження в Криму й на Херсонщині. Результатом цих робіт стали статті у “Збірнику студентських праць КДУ” та “Повідомленнях Одеського археологічного музею”. Згодом ці публікації згадували у своїх працях С. Бібіков, Д. Телегін, Ю. Колосов, М. Оленковський та інші науковці. Відмінні теоретичні знання, практичні навички археологічних робіт, науковий доробок, уміння аргументовано відстояти свою точку зору, спричинилися до того, що вже зі студентської лави Л. Мацкевий набирав авторитету серед світил тогочасної археологічної науки.

Крім наукової діяльності у студентські роки Леонід Мацкевий активно займався спортом, був головою студентського спортбюро, брав участь у змаганнях, захищав прапори рідного вишу, перемагав. Леонід займався різними видами спорту – легкою атлетикою, десятиборством, плаванням, важкою атлетикою, фехтуванням, футболом, волейболом. Згодом ця спортивна підготовка знадобилася майбутньому археологу-польовику в численних експедиціях. Та й сьогодні, у свої 80 років, Ювіляр перебуває у добрій фізичній формі. Завжди стрункий і підтягнутий, повний сил та енергії. Також студент Мацкевий писав вірші (це вдавалося йому ще зі шкільних років), співав у хорі і був його солістом.

У 1962 р. Леонід Мацкевий з відзнакою закінчив КДУ й отримав скерування на навчання до аспірантури. Проте через брак трудового стажу, необхідного для зарахування на навчання, підписав призначення на роботу в Керченський історико-археологічний музей (КІАМ) де й розпочався кримський період у житті Л. Мацкевого. Спочатку молодий дипломований спеціаліст працював екскурсоводом. Ювіляр пригадує випадок, який трапився уже на третій день його роботи в музеї. На екскурсію завітала група поважних науковців – професорів, академіків, які відпочивали в Коктебельському будинку відпочинку вчених. Серед екскурсантів були досить знані особи, зокрема відомий археолог і антрополог М. Герасімов. Екскурсію доручили провести Л. Мацкевому. Молодий екскурсовод, безперечно, хвилювався, але все ж добре справився зі своїм завданням. У нагоді став досвід, набутий під час студентських навчальних музейних практик, проведених у музеях Києва, Москви, Ленінграда.

Ще один випадок із кримського періоду Леонід Мацкевий згадує як особливий. Одного вихідного дня, проводячи археологічну розвідку на некрополі Пантікапея на схилах гори Мітридат, він відкрив розоране поховання з досить цікавими знахідками. Один із цих артефактів став справжнім відкриттям! Це була велика стела, оздоблена горельєфним зображенням воїна зі зброєю, датована IV ст. до н. е. На думку багатьох авторитетних науковців (В. Блаватського, В. Гайдукевича, А. Іванової, П. Шульця), ця знахідка вперше представила школу Фідія на території колишнього СРСР.

Доля сприяла польовим пошукам, творчим старанням і формуванню наукового доробку працьовитого молодого дослідника. Весною 1963 р. Л. Мацкевий відкрив чергову пам'ятку на острові Хортиця. Це сталося під час проходження ним військової перепідготовки в м. Запоріжжя. Не зважаючи на щільний графік обов'язкових занять, археолог знаходив час і сили на польові розвідки. Цього разу Леонід виявив вироби з кременю і стегнову кістку давнього бика. Знахідки передав у Запорізький краєзнавчий музей.

За час роботи в КІАМ Л. Мацкевий обіймав посади завідувача відділом давньої історії, головного охоронця фондів і заступника директора з наукової роботи. Також у цей період вийшли друком його перші серйозні наукові статті в “Советской археологии”, “Тезах Секції палеоліту Пленуму ІА АН СРСР”. Разом з тим, Леонід Мацкевий активно популяризував археологію, публікуючи численні газетні статті.

Зібраний польовий матеріал, накопичений науковий доробок та рекомендації провідних археологів – С. Бібікова, П. Борисковського, О. Черниша, І. Свешнікова, – додали впевненості молодому дослідникові у виборі напряму подальшої наукової кар’єри. Отримавши рекомендацію Керченської сесії Одеського археологічного товариства, Л. Мацкевий у 1967 р. подався до Москви вступати в аспірантуру. У жорсткій конкуренції, серед добре підготовлених учнів провідних археологів того часу, йому все ж вдалося вибороти єдине стаціонарне місце аспіранта в Секторі палеоліту Ленінградського відділення Інституту археології Академії наук СРСР (ІА АН СРСР).

Можна позаздрити настирливості, наполегливості, самодисципліні й неймовірній працездатності молодого науковця. Після двох років навчання аспірант Мацкевий представив до захисту дисертаційну роботу “Мезоліт і неоліт Керченського півострова”. Згодом дисертація була захищена у цьому ж ІА АН СРСР. Її позитивно підтримали всі сімнадцять членів Спеціалізованої вченої ради. Також вчена рада Інституту прийняла рішення: залишити молодого кандидата історичних наук працювати в ІА АН СРСР. Це видавалося чудовим початком наукової кар’єри. Але доля й тут втрутилася в хід подій і знову розпорядила по-іншому. Через сімейні та інші обставини Л. Мацкевий був змушений повернутися на південь. Цього разу – в Кубанський державний університет (м. Краснодар), де к. і. н. Мацкевий займався викладацькою роботою (1971–1973). Але мрія про наукову діяльність і кар’єру археолога, не покидала його. Паралельно з викладанням Леонід Георгійович займався наукою.

У кінці 1960-х – на початку 1970-х років Л. Мацкевий опублікував серію важливих археологічних праць. Зокрема завершив монографію “Мезоліт і неоліт Східного Криму” та друкував статті в “Советской археологии”. У своїх публікаціях на тему мезоліту Л. Г. Мацкевий уперше представив типологічну таблицю, започаткував палеоекологічні дослідження (у співпраці з Г. Пашкевич) та математичний аналіз в археології (у співавторстві з А. Шером). Свої польові розвідки та теоретичні обґрунтування мезоліту на території Прикубання Л. Мацкевий також опублікував окремою науковою працею.

Життя та наукова діяльність Леоніда Георгійовича Мацкевого впродовж останніх 40 років пов’язані з містом Лева та Західною Україною. Вперше Л. Мацкевий потрапив до Львова ще будучи студентом КДУ. Як згадує сам Ювіляр, він був учасником етнологічно-археологічної університетської експедиції, одним із завдань якої в 1959 р. були пошуки снігової людини в Карпатах. Дорогою дослідники затрималися у Львові. Тут відбулася зустріч з Іваном Крип’якевичем, яка стала своєрідним знайомством студента Мацкевого з львівською інтелігенцією та науковою спільнотою Західної України. Це спілкування мало значний вплив на подальшу наукову та громадську діяльність Л. Мацкевого на заході України.

У 1973 р. кандидат історичних наук, археолог Л. Г. Мацкевий вдруге приїхав до Львова. Тепер – за власним бажанням. На цей раз – назавжди. Львів став рідним містом для Леоніда Георгійовича та сприятливим середовищем для його дружини Альбіни Миколаївни.

Понад 40 років Л. Мацкевий пропрацював в одній науковій установі – Інституті українознавства імені Івана Крип’якевича Національної Академії наук України (ІУ НАНУ; до 20 січня 1993 р. – Інститут суспільних наук Академії наук УРСР – ІСН АН УРСР).

Від 1973 р. Леонід Мацкевий – співробітник ІСН АН УРСР та начальник Львівської обласної та Прикарпатської археологічних експедицій. Він успішно поєднує науково-польові дослідження з адміністративно-керівною і викладацькою роботою. Впродовж 20 років (1973–1992) Л. Мацкевий перебував на посаді старшого наукового співробітника ІСН АН УРСР та ІУ НАНУ. У 1981 р. йому присвоєне вчене звання старшого наукового співробітника. Пізніше Леонід Георгійович обіймав посади завідувача сектором первісної археології (1993–1996) та завідувача відділом археології (1997–2003); провідного наукового співробітника відділу археології ІУ НАНУ (з 2004). Паралельно з науковою діяльністю Ювіляр займався викладацькою роботою – у 1999–2000 рр. був професором Львівського державного університету імені Івана Франка, читав лекції з палеоекології, проводив археологічні практики зі студентами.

У 1987 р. Л. Мацкевий започаткував фактично новий напрям у вивченні давніх пам'яток регіону – розпочав комплексні дослідження печер заходу України. Печерні порожнини, завдяки своїм природним особливостям (сталому температурно-зволожувальному режиму), є місцями доброго збереження слідів перебування давніх людей – кам'яних і некам'яних знарядь праці, тваринних і людських кісток тощо. Важливим є вивчення цих артефактів у їх природному середовищі, що цінне для пізнання умов існування давніх людських популяцій регіону.

Л. Мацкевий у своїх публікаціях неодноразово аргументовано наголошував на необхідності комплексного міждисциплінарного вивчення саме печерних пам'яток заходу України. У 1983 р. в журналі “Советская археология” була опублікована його стаття “Природне середовище та мезоліт заходу України” (у співавторстві з О. Адаменком, Г. Пашкевич і К. Татариним). Наступного року англійський варіант цієї статті був надрукований у виданні “Soviet Anthropology and Archaeology”. Таким чином, автори – фахівці з різних наукових галузей підсумували масштабні багаторічні польові роботи на мезолітичних пам'ятках регіону. Були науково опрацьовані археологічні матеріали і аргументована доцільність та результативність проведення на археологічних пам'ятках комплексного міждисциплінарного аналізу.

У 1987 р. під керівництвом Л. Мацкевого розпочалися багаторічні дослідження в печерно-скельному ансамблі Прийма, які тривали майже 20 років! На цьому п'яти-ярусному об'єкті розкопано культурні шари пізнього середньовіччя, ранньозалізного часу, доби ранньої бронзи, енеоліту, мезоліту та пізнього і раннього палеоліту (Кі – 4583: 45600±450 ВР). Цю пам'ятку археолог Мацкевий вважає однією з найзнаковіших у своїй науковій кар'єрі. Саме тут у ранньопалеолітичному шарі виявлено 7 кісток, що за висновками фахівців, є останками неандертальців. Інформація про ці знахідки була поширена у 2004 р. на прес-конференції у Львові, у 2005 р. – на міжнародних конференціях у Жешові та Львові, на Бюро відділення історії, філософії і права Президії НАН України в Києві, на Польовому семінарі у гроті Прийма I, на Міжнародному семінарі у Макс Планк в Інституті еволюційної антропології у Лейпцигу (Німеччина). Знахідки з Прийми науково опрацьовані й описані в монографіях науковців НАНУ, РАН та численних статтях, опублікованих в Україні й за кордоном.

Ще однією важливою пам'яткою для Л. Мацкевого є навіс Львів VII (Чортова Скеля). Дослідження цього об'єкта також дало вагомий результат. У верхньому палеолітичному шарі (12110–11550 calBC) було виявлено уламок рога північного оленя, на якому з одного боку зафіксоване одне з найдавніших добре збережених і датованих хрестоподібних зображень. Цей артефакт експонувався на виставці “Хрести в історії України” у Софії Київській і був рекомендований для виставки у Ватикані. А в нижньо-

му культурному шарі Львів VII зафіксовані найдавніші сліди перебування людини на території сучасного Львова (Кі – 5415 – 27200±170 ВР).

У квітні 1991 р. Леонід Георгійович Мацкевий захистив у Московському державному університеті докторську дисертацію “Мезоліт заходу України”. Того ж року у видавництві “Наукова думка” вийшла його монографія “Мезоліт заходу України”.

Впродовж багатьох років (з 1994 р.) Л. Мацкевий є членом Спеціалізованих вчених рад ІУ НАНУ, Інституту народознавства НАН України. Він був опонентом докторських та кандидатських дисертацій в ІУ НАНУ, в ІА НАНУ, в Одеському національному університеті ім. І. І. Мечникова. У 2014–2015 рр. д. і. н. Л. Г. Мацкевий працював професором Львівської національної академії мистецтв та членом Спеціалізованої вченої ради в цьому ж виші.

Вражаючи працездатність Л. Г. Мацкевського засвідчує його об’ємний науковий доробок. Л. Мацкевий – автор і співавтор 30 монографій, близько 700 наукових і науково-популярних статей, опублікованих у 23 країнах!

Л. Г. Мацкевий бере активну участь у фахових наукових конференціях в Україні та закордоном. Він незмінний багаторічний учасник міжнародних археологічних конференцій у Жешові, Кросно, Варшаві (Республіка Польща), Львові, Києві, Галичі, Жовкві, Одесі (Україна), Санкт-Петербурзі (Росія), Будапешті (Угорщина), Бардейові (Словаччина), Лейпцигу (Німеччина) та інших містах. Ювіляр підтримує багаторічні дружні стосунки з відомими українськими та зарубіжними археологами.

Л. Г. Мацкевий – не лише науковець-теоретик. Він також археолог-польовик з багаторічним досвідом. Як уже згадувалося вище, перші практичні навички й безцінний досвід проведення польових археологічних робіт Л. Мацкевий здобув ще в студентські роки. Загалом Ювіляр за 50 польових сезонів (1958–2009) брав участь у 130 археологічних експедиціях. Причому, 108 з них він очолював. Лише на заході України Л. Мацкевий відкрив близько 450 археологічних пам’яток, стаціонарно дослідивши понад 50.

Польові дослідження Карпатського регіону Леонід Георгійович здійснював тісно і творчо співпрацюючи з Прикарпатським національним університетом імені Василя Стефаника – як його працівниками, так і студентами. Один із авторів цього матеріалу ще 1978 року увійшов до складу експедиції Л. Мацкевського в селі Старуня Богородчанського району Івано-Франківської області, навчаючись тоді на першому курсі історичного факультету Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені Василя Стефаника. Це перше знайомство з науковцем, його методами польових археологічних досліджень багато чому навчило молодого археолога-початківця, відкрило шлях в науку.

Результатом плідної наукової роботи Ювіляра було обґрунтування доби мезоліту і неоліту на Херсонщині, мезоліту на Північному Кавказі та Закарпатті. Л. Г. Мацкевий монографічно розробив періодизацію та культурне визначення мезоліту й неоліту в Східному Криму; запропонував періодизацію, хронологію та виділив локальні групи населення, чотири культури і спільності доби мезоліту на заході України та суміжних територіях.

А ще доктор історичних наук Леонід Мацкевий – голова родини. Разом із дружиною Альбіною Миколаївною вони виховали двох дітей – Олега і Оксану. Турботливий дідусь гордиться своїми онуками – Максимом, Денисом та Інгою, яка є чемпіонкою Києва з художньої гімнастики й займає призові місця на міжнародних конкурсах.

Крім описаних вище заслуг Ювіляра, потрібно згадати й про його значний внесок у розвиток українського музейництва. Л. Г. Мацкевий брав участь у створенні музейно-виставкових експозицій Керченського (1962–1967), Феодосійського (1968–1969), Бро-

дівського (1982–1983), Жидачівського (1985–1987) та Миколаївського Львівської області (1987–1988) музеїв; був одним з ініціаторів і активних творців Археологічного музею Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ (1994–2003) та Музею найдавніших пам'яток Львова.

Л. Мацкевий є членом Асоціації археологів Європи (2000), почесним членом Товариства Лева (2001). Ювіляр нагороджений медалями Юрія Дрогобича (1985) і Маркіяна Шашкевича (1993), Почесною грамотою президента НАН України Бориса Патона (2001), іншими відзнаками.

Невтомний трудівник д. і. н. Л. Г. Мацкевий продовжує займатися улюбленою справою – публікує наукові статті, виступає на наукових археологічних заходах, бере участь у роботі Спеціалізованої вченої ради. Ювіляр повний життєвої енергії, творчих планів і цікавих ідей.

З вагомим багажем за плечима й амбітними планами попереду Леонід Мацкевий зустрів свій Ювілей. По-дитячому наївний, по-старечому досвідчений, у свої 80 років Леонід Мацкевий залишається трохи романтиком, трохи прагматиком, трохи оптимістом, трохи скептиком. У ньому поєдналися життєва мудрість і людська простота; строгість характеру і відкритість душі.

Завдяки невтомній праці, величезним зусиллям волі, вмінню долати перешкоди, відповідальності і старанню Л. Г. Мацкевий не лише здобув наукові титули й заслуги, а й став справжнім Науковцем, Археологом. “Археологія – понад усе!” – так можна окреслити життєве кредо д. і. н. Леоніда Мацкевого.

Шановний Леоніде Георгійовичу, сердечно вітаємо Вас, відомого українського вченого, патріарха української археологічної науки з нагоди 80-ліття від дня народження! Зичимо Вам міцного козацького здоров'я, невичерпної енергії та оптимізму для здійснення задуманого! Бажаємо Вам нових відкриттів і творчих звершень! Нехай Ваша плідна праця буде щедрою на життєдайні плоди! Ми щиро віримо, що всі Ваші справи є і будуть непідвладні плину часу та зміні поколінь. Хай Ваші знання, життєва мудрість і досвід надалі слугують на почесній і відповідальній ниві української науки! Хай мир і злагода, щастя та любов завжди супроводжують Вас і Вашу родину!



Фото. 1. Леонід Георгійович Мацкевий під час конференції в Галичі



Фото 2. Леонід Мацкевий (перший справа) з членами експедиції в Старуні

Галина Панахид, Игорь Кочкин
(Львов, Ивано-Франковск, Украина)

Леонид Мацкевий – исследователь мезолита Восточных Карпат

Статья посвящена юбилею известного украинского археолога Леонида Мацкевого. В материале изложены основные этапы становления Л. Мацкевого как ученого и педагога. Показана широта научного поиска исследователя от Крыма до Карпат, от раннего палеолита до мезолита. Юбиляр предстает перед нами также как обычный человек со своим характером, привычками, предпочтениями.

Ключевые слова: археология, палеолит, мезолит, палеоэкология, Карпаты, Крым.

Halyna Panakhyd, Ihor Kochkin
(Lviv, Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Leonid Matskevyy – the researcher of the Eastern Carpathians Mesolithic

The article is devoted to jubilee of the famous Ukrainian archaeologist Leonid Matskevyy. The main stages of L. Matskevyy as a scholar and teacher are overlooked in the material. The breadth of scientific interest of the researcher – from the Crimea to the Carpathians, from the early Paleolithic to the Mesolithic period – is shown. Hero of the day appears to us as well as the ordinary man with his character, habits, preferences.

Key words: archeology, Palaeolithic, Mesolithic, paleoecology, Carpathians, Crimea.

АВТОРИ

1. *Білик Олена* – здобувачка кафедри образотворчого мистецтва Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
2. *Бацвін Маріанна* – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу фондів Національного заповідника “Давній Галич”. Коло наукових зацікавлень: матеріальна і сакральна культура Опілля.
3. *Бойчук Христина* – аспірантка кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Займається дослідженням мікротопонімії Гуцульщини.
4. *Боян-Гладка Світлана* – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Вивчає проблеми духовної культури на Бойківщині.
5. *Воробчак Тетяна* – молодший науковий співробітник музею етнографії Національного заповідника “Давній Галич”.
6. *Гавадзин Володимир* – кандидат історичних наук, фахівець I категорії навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Досліджує календарну обрядовість гуцулів.
7. *Naratyk Anna* – доктор педагогічних наук кафедри історії виховання Інституту педагогіки Вроцлавського університету. Наукові інтереси – освіта в сім'ях карпатських горян, побут і звичаї горян на початку XX століття, догляд за дітьми сиротами та становище молоді в Галичині в другій половині XIX – початку XX ст.
8. *Голінська Ірина* – магістер кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
9. *Гоцинський Артур* – аспірант кафедри Нової історії Польщі Інституту історії Ягеллонського університету (Краків, Польща).
10. *Дрогобицька Оксана* – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Займається вивченням української сільської інтелігенції Галичини в кін. XIX – XX ст.
11. *Дутчак Олена* – кандидат історичних наук, доцент кафедри організації туризму та управління соціокультурною діяльністю Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Сфера наукових інтересів: теоретико-методологічні аспекти туристичного краєзнавства, регіоналістики, музеєзнавства, етнотуризму та міжнародного туризму.
12. *Задорожна Марія* – магістер кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
13. *Karłon Jerzy* – голова Центрального осередку гірського туризму Польського туристсько-краєзнавчого товариства в Кракові. Займається вивченням історії, перспективами розвитку гірського туризму в Карпатах і туристського руху в цілому, цікавиться станом екології цієї території, традиційною культурою горян, сприяє освітній діяльності Товариства, поширенню знань серед населення.
14. *Кісь Оксана* – кандидат історичних наук, старша наукова співробітниця Інституту народознавства НАН України, президент Української Асоціації Дослідників Жіночої Історії. Наукові зацікавлення: жіноча історія, феміністська антропологія, усна історія.
15. *Коваль Ігор* – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефа-

ника. Досліджує церковну археологію, а також життя та діяльність відомих українських археологів.

16. *Кожолянко Георгій* – доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.
17. *Кожолянко Олександр* – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.
18. *Коновалов Роман* – молодший науковий співробітник музею етнографії Національного заповідника “Давній Галич”.
19. *Кочкін Ігор* – старший викладач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, фахівець I категорії навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Сфера наукових інтересів: первісна археологія Центрально-Східної Європи, етнокультурні процеси в Передкарпатті в доісторії, воєнна археологія.
20. *Кугутяк Микола* – доктор історичних наук, професор кафедри етнології і Карпати: людина, етнос, цивілізація археології, декан факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Досліджує стародавні культові пам’ятки населення Карпатського регіону. Автор низки праць про скельні святилища та стародавні монастирі Карпат, а також праць з історії етнополітичних процесів у Галичині в XIX–XX ст.
21. *Lorens Beata* – доктор Жешівського університету (Республіка Польща). Займається дослідженням історії братств та василіанських монастирів.
22. *Лукач Олександра* – магістер кафедри туризмознавства і краєзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
23. *Магомета Андрій* – аспірант кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Вивчає проблему: антропологія пам’яті гуцулів.
24. *Михальчук Леся* – завідувач музею етнографії Національного заповідника “Давній Галич”.
25. *Миرونюк Іван* – доктор хімічних наук, професор кафедри органічної та аналітичної хімії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Вчений в галузі хімії та є автором гуманітарно-просвітницьких видань з питань краєзнавства та популяризації Прикарпаття.
26. *Нагірний Віталій* – доктор історії, викладач кафедри історії Східної Європи Інституту історії Ягеллонського університету (м. Краків, Республіка Польща). Основну увагу приділяє вивченню минулого Галицької й Волинської землі в часи династії Романовичів (XIII – перша половина XIV ст.); середньовічній Русі в сприйнятті європейських хроністів і хронології Галицько-Волинського літопису.
27. *Ольга Олексюк* – провідний науковий співробітник відділу “Музей етнографії” Національного заповідника “Давній Галич”.
28. *Панахид Галина* – старший науковий співробітник Львівського історичного музею.
29. *Паньків Михайло* – кандидат історичних наук, професор кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Автор публікацій із проблем теорії і методики польових досліджень, матеріальної й духовної культури населення Прикарпаття.

30. *Рева Богдан* – аспірант кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Займається дослідженням календарної обрядовості Опілля.
31. *Романець Василь* – археолог, архітектор, директор ДП “Культурна спадщина Прикарпаття” ОАСУ Інституту археології. Займається археологічною експертизою об’єктів.
32. *Саннікова Любов* – український етнолог, краєзнавець. Завідувач кабінету української культури Європейського університету фінансів, інформаційних систем, менеджменту і бізнесу (м. Київ). Досліджує творчу спадщину російського сходознавця Анатолія Кифішина.
33. *Сіреджук Петро* – доктор історичних наук, доцент кафедри загальноекономічних і гуманітарних дисциплін Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету. Вивчає старожитності Гуцульщини, проблеми етнодемографії, сфрагістику тощо.
34. *Сеньків Ігор* – краєзнавець, с. Гошів Долинського району Івано-Франківської області.
35. *Солонець Ірина* – кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Досліджує етнографічні праці XIX–XXI ст. про Гуцульщину.
36. *Томенчук Богдан* – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, завідувач відділу археології Інституту історії, етнології і археології Карпат. Спеціаліст у галузі слов’яно-руської археології.
37. *Цюцяк Роман* – аспірант кафедри історії слов’ян Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Сфера наукових досліджень: релігійна політика Російської імперії в Галичині в роки Першої світової війни.

ЗМІСТ

АРХЕОЛОГІЯ. ІСТОРІЯ ARCHEOLOGY. HISTORY

<i>Микола Кугутяк, Василь Романець, Богдан Томенчук, Володимир Гавадзин, Ігор Сеньків</i> (м. Івано-Франківськ, Болехів, Україна) Охоронні археологічні дослідження Гошівського монастиря в Чорному Ділку.....	4
<i>Mykola Kuhutyak, Vasily Romanets, Bogdan Tomenchuk, Vladimir Havadzyn, Igor Senkiv</i> (Ivano-Frankivsk, Bolekhiv Ukraine) Security archaeological research Goshiv monastery in the Chornyy Dilok	
<i>Галина Панахид, Ігор Кочкін</i> (м. Львів, Івано-Франківськ, Україна) Стан і перспективи Карпатської археології.....	8
<i>Halyna Panakhyd, Ihor Kochkin</i> (Lviv, Ivano-Frankivsk, Ukraine) State and perspectives for of the Carpathian archeology	
<i>Beata Lorens</i> (m. Rzeszowski, Polska) Monaster bazyliiański w Hoszowie w XVIII wieku.....	17
<i>Beata Lorenc</i> (Rzeszow, Poland) The Basilian Monastery in Hoshiv in the 18th century	
<i>Микола Кугутяк</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Ісихазм і українська аскетична традиція в житті монахів Великого Скиту.....	27
<i>Mykola Kuhutyak</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Isichasm and Ukrainian Tradition in life asketycheskaya Great monks hermitage	
<i>Оксана Кісь</i> (м. Львів, Україна) Релігійні практики українок-політв'язнів у ГУЛАГу.....	53
<i>Oksana Kis</i> (Lviv, Ukraine) Religious Practices of the Ukrainian Women Political Prisoners in the GULAG	
<i>Іван Миронюк, Ігор Коваль, Олена Білик</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Двоголовий орел – геральдичний символ Галицько-Волинської держави.....	61
<i>Ivan Myronyuk, Igor Koval, Olena Bilyk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The double-headed eagle – heraldic symbol of Galicia-Volyn state	
<i>Любов Саннікова</i> (м. Київ, Україна) Думка щодо природи тотемізму у світлі відкриття Анатолія Кифішина прашумерської імагограми з палеолітичного святилища Завоели.....	68
<i>Liubov Sannikova</i> (Kyiv, Ukraine) The idea about the nature of totemism in the light of the discovery by A. Kyfishyn of the great-Sumerian imahohramy from the Paleolithic sanctuary of Zavoyely	
<i>Віталій Нагірний</i> (м. Краків, Республіка Польща) Коли Черлениця (Черленича) стала Чернелицею?.....	76
<i>Vitaliy Nagornyy</i> (Krakow, Poland) When Cherlenytsya (Cherlenycha) became Cherlenytsya?	
<i>Артур Гоцинський</i> (м. Краків, Польща) Соціальна структура та чисельність населення Чернелиці за даними інвентарних описів другої половини XVIII ст.	81

Arthur Hoschynskyy (Krakow, Poland)

Social structure and the number of population of Chernelytsya according to inventories of the second half of the 18th century

Роман Цюцяк (м. Івано-Франківськ, Україна)

Становище греко-католицьких монастирів. Чину Святого Василя Великого у Галичині 1914–1918 рр.

90

Roman Tsiutsiak (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The situation of the Greek Catholic monasteries of the Order of St. Basil the Great in Galicia 1914–1917

ЕТНОКУЛЬТУРА

ETHNOCULTURE

Anna Haratyk (m. Wrocław, Polska)

Życie codzienne kobiet w Karpatach Wschodnich oczyma podróżników i badaczy przełomu XIX i XX wieku.....

96

Anna Haratyk (Wrocław, Poland)

Women's everyday live in the Eastern Carpathians seeing by the XIX/XX century's travelers and scientists

Петро Сіреджук (м. Львів, Івано-Франківськ, Україна)

Ліквідація неписьменності й малограмотності серед галицьких гуцулів.....

114

Petro Siredzhuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Elimination of Illiteracy among the Galician Hutsuls

Георгій Кожолянко (м. Чернівці, Україна)

Русини-руснаки-українці в Галичині, на Буковині в кінці XIX – початку XX ст.

123

Georgyy Kojolianko (Chernivtsi, Ukraine)

The Ruthenians-rusnaks-ukrainians in Galicia, Bukovyna in the late XIX – early XX century

Олександр Кожолянко (м. Чернівці, Україна)

Середньовічні писемні джерела українців про народні методи лікування.....

131

Alexandr Kojolianko (Chernivtsi, Ukraine)

Medieval writer sorcery of the Ukrainians about folk methods of treatment

Михайло Паньків (м. Івано-Франківськ, Україна)

Топоніми про Олексу Довбуша на Прикарпатті.....

136

Mikhailo Pankiv (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Place names about of Oleksa Dovbush in the Precarpathia

Микола Балагутрак (м. Львів, Україна)

Проблеми збереження ідентичності українців Молдови XX – початку XXI ст.: історіографія питання у працях українських і зарубіжних дослідників.....

152

Mykola Balahutrak (Lviv, Ukraine)

Problems of preserving of Ukrainian's identity at the territory of Moldova Republic at XX – the beginning of XXI century: the historiography of the question in the researcher`s works

Оксана Дрогобицька (м. Івано-Франківськ, Україна)

Фестини як спосіб проведення дозвілля сільського населення Галичини (20-ті – 30-ті роки XX ст.).....

163

Зміст

<i>Oksana Drogobytska</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Festins as a method of realization of leisure of rural population of Galychina (20 th – 30th years of XX century)	
<i>Олена Дутчак, Александра Лукач</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Сучасні тенденції розвитку етнофестивального туризму у Львівській області.....	170
<i>Olena Dutchak, Alexandra Lukach</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Modern trends of etnofestival tourism in Lviv region	
<i>Маріанна Бацвін, Ольга Олексик</i> (м. Галич, Україна) Особливості функціонування пам'яток сакральної архітектури Опілля.....	175
<i>Marianna Batsvin, Olha Oleksuk</i> (Galich, Ukraine) Features of functioning of sacral monuments of Opilia architecture	
<i>Леся Михальчук, Роман Коновалов, Тетяна Воробчак</i> (м. Галич, Україна). Дослідження та збереження пам'яток дерев'яної архітектури Прикарпаття.....	182
<i>Lesia Myhalchuk, Roman Konovalov, Tetiana Vorobchak</i> (Galych, Ivano-Frankivsk region) Research and conservation of monuments of wooden architecture of Precarpathia	
<i>Ірина Солонець, Марія Задорожна</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Дослідження Гуцульщини в українознавчих студіях галицьких вчителів (кінця XIX – 30-х рр. XX століття).....	189
<i>Irina Solonets, Maria Zadorozhna</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Hutsuls's research in the Ukrainian studies of the Galicia's teachers (late XIX th – 30's of the XX th century)	
<i>Світлана Боян-Гладка, Ірина Голинська</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Семантика бойківської вишивки.....	195
<i>Svitlana Boyan-Gladka, Irina Golynsk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Semantics of Boikos' embroidery	
<i>Богдан Рева</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Другий (Яблучний) Спас в осінній календарній обрядовості Південно-Західного Опілля.....	202
<i>Bogdan Reva</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Second (Apple) Spas in Autumn Calendar rituals of the South-Western Opillia	
<i>Христина Бойчук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Особливості поховального обряду самогубців на Гуцульщині.....	209
<i>Christina Boychuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Features of the burial ritual of the suicides in Hutsulshchyna	
<i>Jerzy Kaplon</i> (m. Kraków, Polska) Karpackie Towarzystwo Narciarzy – zarys dziejów.....	214
<i>George Caplon</i> (m. Kraków, Poland) The Carpathian society of skiers: the outline of the history	
<i>Андрій Магомета</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) “У Сибір! На білі ведмеді...” Спогади депортованої.....	237
<i>Andrew Mahameta</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) “In Siberia! To polar bears ...” Deported woman memories	

РЕЦЕНЗІЇ
REVIEWS

<i>Олександр Кожолянко</i> (м. Чернівці, Україна) Рецензія на монографію Н. Голант “Обряди весняно-літнього циклу у Валахії: нариси традиційної культури”.....	244
<i>Alexandr Kojolianko</i> (Chernivtsi, Ukraine) The book review N. Holant “Rites of spring-summer cycle in Wallachia: Essays traditional culture”	
<i>Галина Панахид, Ігор Кочкін</i> (м. Львів, Івано-Франківськ, Україна) Леонід Георгійович Мацкевий – дослідник мезоліту Східних Карпат.....	247
<i>Halyna Panakhyd, Igor Kochkin</i> (m. Lviv, Ivano-Frankivsk, Ukraine) Leonid Matskevyy – researchers of the Mesolithic Eastern Carpathians	
АВТОРИ	254

КАРПАТИ:
людина, етнос, цивілізація

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА

Видано в співпраці з Центральним осередком гірського туризму
Польського туристично-краєзнавчого товариства

Літературне редагування: *Галина Пославська*
Комп'ютерна верстка: *Віра Яремко*
Фото обкладинки: Гошівський монастир

Підп. до друку 29.12.2016 р. Формат 60x84/8. Папір офсетний. Гарнітура "Times
New Roman". Ум. друк. арк. 30,5. Наклад 150 прим. Зам. № 457

Видавець
Видавництво ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника"
76018, м. Івано-Франківськ,
вул. С. Бандери, 1, тел. 75-13-08
E-mail: vdvcit@pu.if.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006

Видруковано в ПП "Писаний Камінь"
Свідоцтво Держ. реєстру: серія ІФ, № 5083
Івано-Франківська обл., м. Косів,
вул. Незалежності, 28.
Тел.: (03478) 2-24-91, 067 342 0747
E-mail: Evrika-pk@ukr.net