



КАРПАТИ

Людина

Етнос

Цивілізація



1
2009

КАРПАТИ:
людина, етнос, цивілізація

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА

НБ ПНУС



746460

1'2009

м. Івано-Франківськ

К 26

Івано-Франківська обласна рада

Івано-Франківська обласна державна адміністрація

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Інститут історії, етнології і археології Карпат

Карпати: людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ : Плай, 2009. – Вип. 1. – 255 с.

The Carpathians: populace, ethnos, civilization. – Ivano-Frankivsk : Play, 2009. – Vol. 1. – 255 p.

Головний редактор
Відповідальний секретар

Микола Кугутяк (м. Івано-Франківськ)
Оксана Баран (м. Івано-Франківськ)

Редакційна колегія:

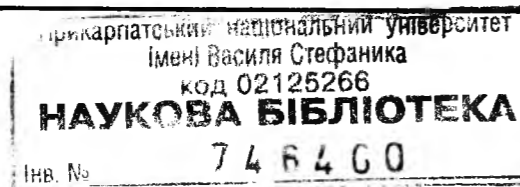
Володимир Баран (м. Київ)
Володимир Грабовецький (м. Івано-Франківськ)
Олег Жерноклеєв (м. Івано-Франківськ)
Роман Кирчів (м. Львів)
Георгій Кожолянко (м. Чернівці)
Олександр Майоров (м. Санкт-Петербург,
Російська Федерація)
Степан Макарчук (м. Львів)
Василь Марчук (м. Івано-Франківськ)
Антоанета Олтяну (м. Бухарест, Румунія)
Степан Павлюк (м. Львів)
Михайло Паньків (м. Івано-Франківськ)
Борис Савчук (м. Івано-Франківськ)
Ганна Скрипник (м. Київ)
Петро Сіреджук (м. Львів)
Богдан Томенчук (м. Івано-Франківськ)
Марта Фонт (м. Печ, Угорщина)
Петро Федорчак (м. Івано-Франківськ)

Рекомендовано до друку Вченою радою Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (протокол № 7 від 3 березня 2009 р.)

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

На обкладинці фото з Тернишорського святилища

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



ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Вивчення Карпат* проводиться вже більше ніж двісті років ученими України, Польщі, Чехії, Словаччини, Угорщини, Румунії та інших країн. Історичні, етнологічні й археологічні дослідження дають можливість говорити про Карпатський регіон як про контактну зону багатьох давніх цивілізацій Європи й Азії. Північними та південними степовими коридорами вздовж Дунаю і Дністра, через карпатські перевали пройшли сотні різномовних племен і народів. Уже в епоху палеоліту Карпати знаходилися на стику декількох найдавніших протоетносів: середземноморського, центральноєвропейського та північно-причорноморського. У неолітичний період у Карпатському регіоні появляються перші землеробсько-скотарські культури. Зокрема, у південних і західних Карпатах – це тисо-полгарська, лендельська, баденська, гумельницька й кукутенська культури. У північному й східному Карпатському регіоні це культури трипільська, лійчастого посуду, кулястих амфор тощо. У перехідний період до бронзового віку (кінець III–II тис. до н.е.) через Карпати на Балкани пройшли численні прафракійські та праслов'янські племена.

Карпато-балканський регіон сьогодні розглядається як один з осередків прабатьківщини індоєвропейців. В епоху бронзи в карпато-дунайських землях проходить становлення фракійської цивілізації. У Карпатах функціонував найбільший у тогочасній Європі центр бронзового виробництва. З тих часів у зоні Карпат збереглася значна кількість мегалітичних споруд, які є унікальними культовими пам'ятками стародавнього населення краю.

У цей час активізуються й міграційні рухи, які проходять транскарпатськими торговими шляхами. Карпатський регіон стає місцем проживання різноетнічних спільнот, які залишили такі археологічні культури, як Ніршег, Отомань, шнурової кераміки, тшинецько-комарівська, середньодунайська, едьск, станово, фельшесевг, пілінська, ноа, гава, фракійського гальштату тощо.

Епоха раннього заліза – це час нових великих переселень народів Європи й Азії. У Карпатському регіоні з'являються кімерійці, іллірійці, скіфи, сармати, кельти, германці. Зокрема, останні мали писемнозасвідчені назви бастарнів, вандалів, кімврів, тевтонів, котинів, лангобардів, костобоків, герулів, квадів, язигів.

У центральній частині Карпатського регіону формується гето-дакійська культура. Згодом тут виникають перші державні утворення. Зокрема, “царство Дроміхета” й “царство Буребісти”. У I ст. н.е. створено дакійську державу Децебала. Після сторічної дакоримської війни Дакія стає римською провінцією (106–271 рр. н.е.). Таким чином, Українські Карпати стають прикордонною з Римом територією слов'ян і германців.

У Карпатському регіоні широкого розмаху набирають розвиток рудних промислів (золото, срібло, мідь, залізо) і солевиробництво, які мали загальноєвропейське значення. Господарство римських провінцій і племен “варварського світу” набуває товарного характеру, що приводить до утворення тут нових археологічних культур “провінційно-римського типу”, зокрема черняхівської, культури карпатських курганів тощо. У III ст. у межі римського лімесу вторгаються вестготи й воюють із римськими легіонами в Карпатській Дакії, у результаті чого Рим змушений покинути Дакію. У IV ст. у

* Карпати – унікальна гірська система, розміщена в центрі Європи від р. Морави на заході до р. Серет на сході, від Дунаю на півдні до Дністра на півночі. Її довжина більше ніж 700 км. Це – знамениті Високі Татри (2655 м), Бескиди (1348 м), Черногора (2061 м), Горгани (1836 м), Молдово-Семіградські Карпати, Роднянські й Трансільванські Альпи (2543 м). У Карпатах знаходяться одні з найбільш відомих у Європі родовищ міді, срібла, золота й заліза. Карпати й Передкарпаття – це знамениті родовища солі та високоякісного кременю.

Карпатському регіоні з'являються гуни, а в VI ст. – авари. У цей самий період через карпатські перевали проходять слов'яни в часи їх першого розселення в Подунав'ї і на Балканах. Таким чином, Карпати опинилися в центрі слов'янського світу, який згодом розділювався на східну, західну й південну групи.

На початку слов'янської історії в Карпатському регіоні виникли й перші слов'янські держави. Зокрема, на півночі – дулібський військовий союз, а на заході – держава Само та Велика Моравія.

У кінці IX ст. у Центральну Європу через карпатські перевали переходять угорські племена, а потім печеніги, половці, монголо-татари. На цей час Карпатський регіон знаходився в зоні впливів Чехії, Польщі, Болгарії, Київської Русі й Візантійської імперії.

Період середньовіччя в зоні Карпат один з особливо знаменних. По гірських хребтах установилися межі тогочасних держав, які визначили майбутні напрями розвитку політичних взаємовідносин. Іде активний процес становлення і розвитку сучасних народів. Не випадково в східнослов'янських джерелах XI–XIV ст. зустрічаємо інформацію про “горы Оугорьскыя”, а в угорських чи польських – про “porta Russiae” (тобто “Руські ворота”). Відповідне визнання даної прикордонної межі було всезагальним, хоча й не постійним. Населення підгірських територій і прилеглих рівнин у ранньосередньовічний період долучилося до процесу християнізації (Русь, Угорщина, Польща), зазнало неодноразових колонізаційних рухів, озамкування, неминучих у часи перманентних військових дій. Південні Карпати стали місцем тимчасового проживання духовно-рицарських Орденів (Тамплієрів, Тевтонського) та місіонерської діяльності чернечих Орденів (Францисканців і Домініканців).

Усебічна стратегічна важливість розташування гір, прилеглих рік (Дністра, Пруту, Серету, Сяну, Тиси, Дунаю), їхня міжцивілізаційна зв'язуюча роль, слугували приводом до численних і тривалих суперечностей між сусідніми державами. Право контролю східних і західних схилів хребта (а відтак осередків міжконтинентальної торгівлі, збору мита) впродовж XII–XV ст. було особливо привабливим для галицько-волинських Романовичів, угорських Арпадів, волоських господарів та ін.

Карпатські переходи в часи середньовіччя продовжували залишатися головними транзитними лініями сполучень між Сходом і Заходом. Перевали використовувалися не лише торговцями, але й великими племінними та військовими формуваннями, були місцем контакту різних народів і релігій. Гірський масив для місцевого різноетнічного населення традиційно слугував джерелом видобутку та переробки корисних копалин (міді, заліза, золота, срібла), будівельного матеріалу (дерева, каменю, вапна, глини, кременю), продуктів харчування та предметів побуту.

У часи пізнього середньовіччя в Карпатському регіоні продовжується процес складних політичних взаємовідносин між Угорщиною, Валахією, Польщею, Чехією і Османською імперією. Численні середньовічні війни й селянські повстання призводили до значних міграцій у зоні Карпат, що ще більше ускладнювало тут міжетнічну ситуацію, яка, починаючи з раннього середньовіччя, почала стабілізуватись. У новітню добу Карпатський регіон вступив із визначеними межами держав. Однак зберігалася гостра проблема поневолених народів, зокрема українського.

Надзвичайно складні етнокультурні процеси, які проходили в Карпатському регіоні, вимагають синтетичних, інтердисциплінарних досліджень. Вони спонукають до об'єднаних міжнародних і міжінституційних зусиль у пізнанні стародавньої історії й археології Карпат. Зважаючи на широкі зв'язки давнього населення Карпатського регіону з Балканами, Центральною Європою та Передньою Азією, необхідна наукова співпраця з вченими цих регіонів. Головними напрямками у вивченні культурно-історичного розвитку населення Карпат і надалі залишаються: аналіз соціокультурних і етнополітичних процесів, проблеми етногенезу й культурної спадщини, дослідження місця й ролі транскарпатських шляхів у

міграційних процесах і торговельних зносинах. Поряд із цим є актуальною проблема формування джерельної бази, а саме – суцільне обстеження території Карпат для виявлення всіх типів пам'яток від найдавніших часів до середньовіччя.

Карпати є поліетнічним регіоном, у якому проживають українці, поляки, чехи, словаки, угорці, румуни та інші народи. Міжетнічна комунікація та соціокультурне контактування в середині зазначених етносів витворили чимало унікальних етнографічних груп і етнографічних регіонів. Карпати стали найбільш етнографічно-чисельним регіоном Європи. В Українських Карпатах і Підкарпатті, під впливом природно-географічних, історичних, соціально-економічних умов, постійного перебування у взаємодіях з іншими карпатськими етносами сформувалися етнографічні регіони Поділля, Покуття, Опілля й етнографічні групи гуцулів, бойків і лемків. Матеріальна та духовна культура зазначених регіонів ще зберегла свою автентичність, у тому числі окремі риси староукраїнської культури. Тісне переплетення традиційних культур, спільна етнополітична історія гірського й передгірного ареалу Карпат вимагають нового осмислення сучасними етнологіями.

Глобалізаційні процеси кінця XX – початку XXI століття відкрили разом із тим нові горизонти дослідницьких напрямів в українській етнологічній науці, одним з яких є комплексне вивчення форм міжетнічної взаємодії, дослідження культурної спадщини Карпатського регіону. Сюди відносяться міждисциплінарні дослідження, що вивчають соціальну та культурну історію.

Актуальним завданням є критична інтерпретація соціальних та етнокультурних наслідків політики іноетнічних режимів. Сюди входять колись заборонені теми або ті, результати яких не були оприлюднені в часи комуністичної влади. Окреме місце у вивченні Карпат мають зайняти проблеми картографування господарських, матеріальних і духовних пам'яток регіону, розвиток традиційної національної сільської і міської культури.

В Україні, зокрема в зоні Карпат і Підкарпаття, віддавна проживають різні етнічні спільноти. Важливим напрямом дослідження є розкриття етнокультурних процесів у середовищі національних меншин, а також українців, що проживають в інших країнах світу.

Сподіваємося, що започаткований нами журнал стане міжнародним та інтердисциплінарним науковим виданням з актуальних проблем карпатознавства.

РЕДКОЛЕГІЯ

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ

УДК 94 (477.83/.86)
ББК 63.3-1

Михайло Глушко
(м. Львів, Україна)

ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНЕ РАЙОНУВАННЯ ГАЛИЧИНИ: СУЧАСНИЙ СТАН

У статті аналізуються наукові погляди провідних сучасних дослідників стосовно етнографічної мозаїчності Галичини в минулому. Автором встановлено: у багатьох етнологічних працях другої половини ХХ – початку ХХІ ст., у яких ідеться про порушене питання (побіжно чи навмисне), науковці керуються не етнографічними, а природно-географічними, політичними та іншими критеріями, що негативно вплинуло на локалізацію й визначення меж окремих історико-етнографічних регіонів і районів, призвело до підміни значення головних етнологічних понять, викривлення історичної дійсності тощо. Принаймні в сучасному українському народознавстві домінують два різних підходи в з'ясуванні етнографічної карти Галичини й України загалом – львівських і київських етнологів. Однак єдино прийнятної схеми вони не розробили до нинішнього дня, тобто всі запропоновані раніше є поки що робочими, які потребують удосконалення та уточнення, а також розробки надійної теоретико-методологічної основи етнографічного районування.

Ключові слова: етнологія, Галичина, Україна, етнографічне районування, стан, прогалічани, критерії.

Залежно від предмета дослідження й наукових завдань українські етнічні землі дослідники поділяють по-різному: історики – передовсім за адміністративно-територіальними (історико-політичними) принципами, географи – за природно-географічними зонами, мовознавці – за діалектами, етнологи – за етнографічними критеріями. Зокрема, основою історико-етнографічного районування служать генетично споріднені (спільні) й однотипні особливості, властиві для традиційно-побутової культури проміжних одиниць (субетносів та етнографічних груп) певного етносу, що сформувалися внаслідок взаємодії різних природно-географічних, історичних, соціально-економічних, внутрішніх і зовнішніх культурних чинників.

На жаль, багато українських фахівців, котрі спеціально торкаються проблем історико-етнографічного районування України, мало зважають на відповідні етнологічні засади чи ігнорують їх зовсім. Показовою в цьому плані є Галичина як австрійська адміністративно-територіальна (історико-політична) одиниця кінця ХVІІІ – початку ХХ ст.

Початком визначення етнографічних районів України, зокрема й Галичини, наукових критеріїв їх дослідження тощо можна вважати 1956 р., коли було організовано й проведено спеціальну нараду за участю етнологів, фольклористів, мовознавців та інших фахівців гуманітарного профілю¹. На цій же нараді з доповіддю про етнографічне районування України виступив Григорій Стельмах² – один із провідних тогочасних українських етнологів. На його думку, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. в Україні існувало шість “основних етнографічних районів” (тут і далі курсив автора. – М.Г.) України, серед них і Галичина³. Докладно проаналізувавши опубліковану доповідь згаданого народознавця, сучасний український історик та етнолог Степан Макарчук цілком слушно зауважив відсутність чіткого розуміння Г.Стельмахом різниці між історико-політичними й історико-етнографічними районами України, оскільки “автор поставив в один ряд етнографічні (Полісся), історико-політичні (Правобережна Україна, Лівобережна Україна, Галичина) та географічні (Карпати, Степова Україна) райони”⁴. Галичина як історико-політичний край не може вважатися “основним етнографічним районом” хоча б із тієї причини, що тут є “трохи Поділля, Волині, Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини, очевидно Надсяння, є Опілля і Покуття”⁵.

Відтак результати згаданої вище наради українських спеціалістів гуманітарного профілю лягли в основу етнографічного районування, яке узагальнили Дмитро Косарик,

Кость Гуслистий і Володимир Горленко в одному з параграфів колективної праці “Українці”⁶. Зокрема, на основі фактичного матеріалу в межах української етнічної території вони виділили три “великі етнографічні райони”: центральньо-східний (південно-східний), північний (поліський) і західний (південно-західний). Як твердять учені, у кожному з них можна виділили ще окремі “підрайони” чи “локальні групи”. Скажімо, невід’ємними складовими західного (південно-західного) великого етнографічного району були, на їхню думку, такі “підрайони”: Галичина, Буковина, Закарпатська Україна, Західна Волинь і частково західна частина Поділля⁷. Іншими словами, при визначенні “підрайонів” цього району названі дослідники, як і вже згаданий Г.Стельмах, фактично оперлися на історико-політичний і географічний поділи західноукраїнських земель, а не на етнографічні критерії районування.

Згодом К.Гуслистий⁸ повторив усе сказане про етнографічні райони України, зокрема й про Галичину як окремих “підрайон”, у колективній праці “Народи европейской части СССР”, опублікованій 1964 р. у серійному виданні “Народи мира”.

Відповідними “науковими” критеріями етнографічного районування України керувалися, на жаль, і наступники Г.Стельмаха та К.Гуслистого – провідні спеціалісти-етнологи Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського АН УРСР (нині – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України), зокрема Всеволод Наулко й Анатолій Пономарьов.

Так, В.Наулко поділив Україну на ряд основних “історико-етнографічних зон” (Поділля, Прикарпаття, Волинь, Закарпаття та ін.) передовсім за історико-політичними та географічними принципами⁹. Водночас автор вважає Прикарпаття, Закарпаття, Покуття та Буковину “історико-етнографічними районами”¹⁰, не зазначаючи їх конкретної різниці від “історико-етнографічних зон”. У роботі названого дослідника помітні й інші неузгодженості. Скажімо, Покуття та Буковину як “історико-етнографічні райони” треба вважати складовими частинами однієї з вищеперерахованих “зон” (мабуть, Прикарпаття), чи вони є цілком окремими одиницями в системі етнографічної мозаїчності України? Дуже загальними й неоднозначними є твердження вченого про терени деяких із цих районів. Так, на його думку, Покуття охоплює “рівнинну частину Івано-Франківської області між Дністром, Прутом і Карпатами”¹¹.

Наприкінці 80-х років науковці ІМФЕ ім. М.Т.Рильського АН УРСР почали готувати узагальнюючі історико-етнографічні дослідження про традиційну культуру та побут населення Поділля, українців загалом. Перше з них побачило світ у 1994 р., друге – в 1999 р. У рамках підготовки цих фундаментальних праць етнографічним районуванням України спеціально займався А.Пономарьов. Спершу в матеріалах однієї з конференцій етнолог поділив усю Україну на 10 “історико-етнографічних регіонів”, серед яких фігурують: Поділля, Карпати, Буковина, Покуття, Полісся та інші¹². Відтак учений ще декілька разів висловлював власне бачення щодо внутрішньої структури українського етносу й уточнював етнографічну мозаїчність України. Так, у макеті тому “Українці” як складової задуманого спеціалістами Інституту етнології та антропології ім. М.М.Миклухо-Маклая РАН серії праць “Народи и культуры”, а також у самому російськомовному виданні “Українці” автор вважав найбільшою одиницею регіональних утворень “історико-етнографічний регіон”, який поділяється на “підрегіони”, ті ж, у свою чергу, – на “історичні зони”, які інколи охоплюють ще “етнографічні області”. Початковою одиницею регіонального поділу була, на його думку, “земля”¹³. Правда, згодом (в інших працях) дослідник дещо змінював та уточнював загальну систему регіонального членування України. Скажімо, в одному з його посібників вона набула такого вигляду: “історико-етнографічні області” (“суперрегіони”), які, у свою чергу, включали “історико-етнографічні регіони”, ті – “історичні зони”, на території яких часто формувалися “етнографічні райони”. Зрозуміло, як і в попередньому випадку, початковою одиницею

регіонального поділу була “земля”¹⁴. Натомість у двотомній колективній монографії про українців дослідник знову корегує свою систему регіонального членування українських етнічних земель: “історико-етнографічні області” – “історико-етнографічні регіони” – “підрегіони” – “історичні зони” – “етнографічні райони” – “земля”¹⁵.

Так чи інакше, але серед уживаних ученим понять, які стосуються етнографічного районування, конкретного наукового визначення удостоїлося лише одне – “історико-етнографічний регіон”: “Це таке етнотериторіальне утворення в рамках усього етносу, котре за історичною долею та етнічним обличчям його населення є самобутнім, що зафіксовано в історичних документах і відтворене у крайовій символіці та людській пам’яті”¹⁶. З таким тлумаченням цього поняття, як і зі системою “етнографічної” регіоналізації України загалом, відразу не погодився інший відомий український народознавець – Михайло Тиводар, котрий наголосив: “Спроба піднести історико-етнографічну зону (регіон) до рівня субетносів чи навіть етносів, намагання доказати, що закарпатцям, буковинцям, подолянам, волинянам, полтавцям, слобожанам, поліщукам та іншим (локальним групам населення. – М.Г.) властива регіональна самосвідомість [...] – не що інше як підведення “наукового” обґрунтування необхідності федералізації України”¹⁷. До сказаного треба додати й інше: відповідна регіональна концепція етнографічного районування України А.Пономарьова не була випадковою, вона базувалася на певних уявленнях дослідника про виникнення та історичний розвиток українського народу, про місце й роль представників інших етносів у заселенні та освоєнні споконвічних українських земель тощо. Уперше своє бачення “етнічної історії” в Україні автор відкрито оприлюднив наприкінці 1990 р., торкаючись в одній зі статей стану та перспектив подальшого розвитку української етнології. Зокрема, як вважав учений, першочерговим завданням народознавців мала бути підготовка спеціальної серії праць “Народи України”¹⁸ на зразок уже опублікованої серії “Народи мира”. Щоправда, із цим категорично не погодився знаний львівський фахівець-етнограф і фольклорист Роман Кирчів, котрий доводив, що необхідність подібних видань є надуманою, оскільки неукраїнці – “це не якісь окремі етноси і тим більше не нації, що зі своєю територією входять у склад України, а вихідці, частки інших народностей і націй, етнографічна територія і національне ядро яких знаходиться поза межами України”¹⁹. До речі, тут же Р. Кирчів чітко визначив постулат ще одного дуже актуального для народознавчої науки питання – потребу строго “дотримуватися історико-етнографічних, а не адміністративно-територіальних критеріїв регіоналізації”²⁰ при вивченні різних підрозділів України як етнографічного материка.

Не зважаючи на слушні думки названого львівського народознавця, на жаль, А.Пономарьов фактично знехтував ними, оскільки при етнографічному районуванні України й надалі керувався адміністративно-територіальними критеріями, частково – природно-географічними, що наочно засвідчує підготовлена й опублікована дослідником схематична карта “Історико-етнографічні регіони України”, де їх налічується аж 16 одиниць: Підкарпатська Русь, Галичина, Покуття, Буковина, Волинь, Полісся, Поділля тощо²¹. На власний розсуд А.Пономарьов досить часто також інтерпретував історію та географію окремих регіонів (земель) України, часом виявляючи елементарну некомпетентність, що не могло не позначитися негативно на його схемі історико-етнографічного районування українських етнічних земель у цілому. Особливо це стосується західноукраїнських теренів. Скажімо, Галичину, як вважав дослідник, згідно із сучасним адміністративно-територіальним поділом, становлять “Львівська, Івано-Франківська, Луцька (?! – М.Г.) області і західна частина Тернопільської”²² або “Львівська, більша частина Івано-Франківської, Волинська, а також західна частина Тернопільської областей”²³. Очевидно, що при такому рівні наукових “знань” про територію Галичини як історико-політичної одиниці годі сподіватися на наявність у його працях належно обґрунтованого й об’єктивного етнографічного районування не лише цього краю, а й усїєї України. Адже, скажімо, історикам невідомо,

щоб землі сучасної Волинської області (тим паче Луцької) коли-небудь перебували в складі Галичини. Натомість Покуття завжди належало до неї, але ніколи не становило “крайню частину Східних Карпат”, тим більше – “верхів’я Дністра та Попруття”²⁴.

Загалом, пропонуючи свою схему історико-етнографічного районування України, А.Пономарьов часто керувався не загальновідомими фактами та науковими здобутками попередників-народознавців і мовознавців, а суцільно суб’єктивними міркуваннями. Загострюємо на цьому увагу навмисне, оскільки, не вникаючи в суть цієї схеми, базових підходів ученого в цілому, деякі сучасні науковці (історики, культурологи, соціологи) автоматично запозичують і переносять їх до своїх праць.

Наочне підтвердження сказаного – нещодавно опублікований провідними фахівцями факультету соціології та психології Київського національного університету ім. Т.Шевченка довідник з етнонаціональної структури українського суспільства, у якому історико-етнографічний материк України поділений на “регіони”, серед яких знову присутня Галичина²⁵.

Інший свіжий приклад – нещодавно опублікований Борисом Савчуком навчальний посібник із промовистою назвою “Українська етнологія”, у якому вміщений окремий розділ “Етнорегіональна мозаїчність України”²⁶. Як і А.Пономарьов, основними етнорегіональними (? – М.Г.) одиницями автор цього посібника вважає “історико-етнографічні регіони”, які, з одного боку, складають чотири окремі “надрегіони” (Центральний чи Центрально-Східний, Північний чи Поліський, Західний і Південний), а з іншого, – охоплюють по декілька “історичних зон” та “етнографічних районів”²⁷. Значиться серед цих регіонів і Галичина, яка, з невідомих нам причин, за сучасним адміністративним поділом, включає лише “більшу частину Львівської та Івано-Франківської областей, західні райони Тернопільщини” або визначається “межиріччям верхнього і середнього Дністра, верхів’ями Пруту і Західного Бугу аж до Сяну”²⁸. Як і в працях А.Пономарьова, Покуття – це “крайня частина Східних Карпат”. Щоправда, згідно із сучасним адміністративно-територіальним поділом, територію Покуття становить уже “сім районів Івано-Франківської області” або “верхів’я Дністра та Попруття”²⁹. Зрозуміло, що при такому районуванні Західного надрегіону в посібнику Б.Савчука не знайшлося місця Опіллю та Надсянню, а Тернопільщина, за винятком незначної, суміжної з Хмельницькою областю, смуги, не належить до Поділля тощо. За браком місця не зупиняємося на інших, не менш дискусійних і суперечливих, моментах, властивих для цього посібника. Узагальнимо тільки, що за подібних підходів до підготовки таких “етнологічних” видань користі з них, м’яко кажучи, мало.

Загалом же, при знайомстві з відповідним баченням історико-етнографічної мозаїчності України, зокрема й Галичини як історико-політичної одиниці, на гадку знову спадають цілком доречні слова С.Макарчука про те, що подібний “змішаний” підхід до районування української етнічної території (з використанням історичних, географічних, історико-політичних та інших назв) у наш час не може вважатися прийнятним³⁰.

Зовсім інші критерії історико-етнографічного районування України обрали представники львівської школи етнологів. Уже при будівництві Музею народної архітектури та побуту у Львові (1971 р.) – цілком нової форми популяризації етнографічних пам’яток, архітектурні експонати розташовували за “зонами” чи “секторами”, які базувалися на історико-етнографічних принципах³¹. Нині у Львівському музеї просто неба функціонує 10 секторів: “Бойківщина”, “Гуцульщина”, “Лемківщина”, “Покуття”, “Поділля”, “Полісся”, “Волинь”, “Буковина”, “Львівщина”, “Рівнинне Закарпаття”³². Правда, як засвідчують самі назви деяких із цих секторів (“Буковина”, “Львівщина”), при створенні цього музею був використаний також історико-територіальний (адміністративно-територіальний) принцип, що суперечить загальним критеріям історико-етнографічного районування. Справді, як довго очікувати у Львівському скансені таких секторів, як “Опілля” й “Надсяння”, або на підставі яких наукових аргументів типова комора із с. Оглядів і церква св. Параскеви із

с. Стоянів Радехівського району, садиба 20-х років ХХ ст. із с. Селець Сокальського району та тогочасна хата із с. Боратин Бродівського району експонуються в секторі “Львівщина”³³, а не в секторі “Волинь”?

На початку 70-х років Міжнародна Комісія з вивчення народної культури й побуту Карпат і прилеглих до них областей (МККК) залучила науковців Музею етнографії та художніх промислів АН УРСР (нині – Інститут народознавства НАН України) до написання синтетичних досліджень з окремих ділянок традиційної матеріальної й духовної культури гірського населення Карпат (Західних, Східних і Південних)³⁴. Тоді ж визріла думка підготувати узагальнюючі праці про культуру й побут кожної етнографічної групи Східних Карпат³⁵ – бойків, гуцулів і лемків.]

Спершу львівські народознавці обрали для дослідження Бойківщину³⁶. Паралельно Р.Кирчів вивчав історію народознавчого зацікавлення цією своєрідною етнографічною групою українців Карпат. Кількарічна кропітка робота вченого увінчалася монографічною працею “Етнографічне дослідження Бойківщини”, у якій, власне, вперше в новітній українській етнологічній науці визначено конкретні терени проживання бойків наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Зокрема, тоді межі галицької частини Бойківщини були такими: західна – верхів’я р. Сян, східна – верхів’я р. Лімниця, північна – передгір’я південніше р. Дністер (по лінії населених пунктів зі сходу на захід: Ясень, Липовиця, Луги, Спас, Вигода, Витвиця, Болехів, Розгірче, Верхня і Нижня Стинави, Орів, Тустановичі, Опака, Підбуж, Недільня, Сушиця, Стара Сіль, Лопушна)³⁷. У межах Галичини південну границю етнографічної Бойківщини становив так званий Вододільний хребет. За сучасним адміністративним поділом указана вище складова української етнічної території охоплює південно-західну частину Рожнятівського й майже весь Долинський райони Івано-Франківської області, Сколівський, Турківський, південну смугу Стрийського, Дрогобицького, Самбірського й більшу частину Старосамбірського районів Львівської області³⁸. З окресленими Р.Кирчівим межами цієї частини Бойківщини згодом повністю погодився інший львівський народознавець – Юрій Гошко³⁹.

Ю.Гошка цікавили й границі Гуцульщини. На його думку, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у Галичині схематичні межі цього етнографічного району були такими: на заході межа проходила по р. Лімниця й далі по закарпатській частині, на півночі та північному сході від р. Лімниця вона перетинала ріки Бистрицю Солотвинську та Надвірнянську, захоплювала с. Пасічна, далі йшла на Делятин, Яблунів, Косів, Кути, Вишницю й відтак аж до кордону з Румунією, а на півдні, зрозуміло, – по вододілу Горганів. За сучасним адміністративно-територіальним поділом указана територія охоплює південні частини Надвірнянського, Косівського районів і весь Верховинський район Івано-Франківської області⁴⁰.

Третю етнографічну групу українців Карпат становлять, як відомо, лемки, традиційно-побутовій культурі яких львівські дослідники присвятили окреме історико-етнографічне дослідження вже в роки незалежної України. Правда, сама Лемківщина як окрема етнографічна одиниця в цій узагальнюючій праці не означена спеціальним терміном – ні в передмові й так званому “Передньому слові” Степана Павлюка⁴¹, ні у вступі Ю.Гошка⁴². Ю.Гошко остаточно не визначився з її межами і як автор підрозділу із цього питання⁴³, хоча стисло розглянув різні наукові версії, які свого часу запропонували Іван Вагилевич і Яків Головацький, Вінцентій Поль і Денис Зубрицький, інші науковці.]

У 80-х роках об’єктом етнографічного дослідження стало Покуття як невід’ємна складова української Галичини, зокрема з боку івано-франківського народознавця Михайла Паньківа, котрий опублікував про цей історико-етнографічний район окрему розвідку⁴⁴. У своїй статті автор подає різні наукові концепції походження назви Покуття, аналізує погляди вчених (етнографів, географів, лінгвістів та ін.) ХІХ–ХХ ст. щодо етнографічних меж цього краю. Особливу увагу етнолог приділив результатам наукових досліджень таких

народознавців, як Оскар Кольберг, Ян Фальковський та Іван Могитич, а також здобуткам мовознавця Броніслава Кобилянського, котрий на основі покутського діалекту теж визначив терени Покуття⁴⁵. Одним словом, зіставивши територію розповсюдження покутських говірок (за Б.Кобилянським), зони розповсюдження покутських забудов (за І.Могитичем) і покутського одягу (за О.Кольбергом, Я.Фальковським), М.Паньків зауважив, що їх “межі [...] в основному співпадають у західному і північному напрямках”⁴⁶. Стосовно східної границі Покуття, то з нею автор конкретно не визначився, оскільки прилучився до хибного припущення Б.Кобилянського й І.Могитича про те, що її потрібно шукати десь у західній частині Чернівецької області⁴⁷.

Опираючись на дані мовознавства, етнографії та історії, а також на власні спостереження й матеріали експедиційних досліджень, межі Покуття визначив сучасний український лінгвіст Дмитро Бучко, котрий вважає цей край “історико-географічною територією” України⁴⁸, а не історико-етнографічним (етнографічним) районом. Зокрема, на його думку, “північною границею регіону є р. Дністер; північно-західна границя проходить уздовж річок Бистриця та Бистриця Солотвинська до смт. Солотвин, а потім повертає на південний схід через населені пункти Бабче, Молодилів, Пнів, Надвірну, Лоеву, Добротів, Чорний Потік, залишаючи справа (на Гуцульщині) Ділятин, Заріччя, Ослави (Чорні та Білі), а далі проходить через Великий і Малий Ключів, Княздівір (тепер Верхне і Нижне), Трач, Рожнів, Новоселицю до р. Черемош, утворюючи південно-західну та південну межі”⁴⁹. Отже, автор включив до складу Покуття всі населені пункти таких сучасних районів Івано-Франківської області, як Городенківський, Коломийський, Снятинський, Тисменицький, Тлумацький, більшість поселень Богородчанського й Надвірнянського, а також окремі поселення Галицького та Косівського районів. Позитивним здобутком згаданого мовознавця можна вважати насамперед те, що він відкинув сумніви М.Паньківа, а заодно й Б.Кобилянського та І.Могитича щодо південно-східної і східної меж Покуття та спробував більш точно визначити його західну границю (по р. Бистриця).

Залучивши великий масив нового польового етнографічного матеріалу, зафіксованого під час численних наукових експедицій і відряджень на теренах історико-адміністративної Галичини, виявляє типові архітектурно-етнографічні особливості опільського житла й на їх основі пропонує власний погляд стосовно етнографічної території та меж Опілля львівський народознавець Роман Радович⁵⁰. Зокрема, згідно з результатами його праці, межа опільського народного будівництва “проходить орієнтовно з заходу на схід по південних окраїнах Яворівського району, вище Львова, нижче Буська, Золочева – аж до Зборова. Далі повертає на південний захід до міста Бережан і по ріці Золотій Липі – до північної межі Монастирського району. Тут (вона. – М.Г.) іде на захід, до села Більшівців, на південь від Бурштина, далі по ріках Дністрі, Болозівці, (по. – М.Г.) північній межі Старосамбірського району, – до кордону з Польщею”⁵¹. За сучасним адміністративно-територіальним поділом України до складу Опілля належать південно-західна частина Зборівського та західна частина Бережанського районів Тернопільської області; північна частина лівобережжя Дністра Галицького й майже весь Рогатинський район (за винятком південно-західної групи сіл) Івано-Франківської області; Перемишлянський, Пустомитівський, Городоцький, Мостиський райони, північна смуга Жидачівського, Миколаївського, лівобережжя Дністра Самбірського, північні окраїни Старосамбірського, південні окраїни Яворівського, Жовківського, Кам’яно-Бузького, південний захід Буського та Золочівського районів Львівської області.] Автор також наголошує: за архітектурно-етнографічними ознаками житла ця територія не є цілком однорідною, оскільки тут вирізняються дві локальні групи – західна й східна. Орієнтовну межу між ними становить вододіл між ріками Щиркою та Верещицею⁵². Р.Радович зауважує й інше: східна частина територіально в основному збігається з етнографічним Опіллям, яке окреслив польський народознавець Адам Фішер⁵³. Стосовно наукового визначення західної частини досліджуваної території, то автор

обмежився окремими думками й спостереженнями І.Франка, у праці котрого відсутня як назва Опілля, так і етніконім “ополяни”⁵⁴. Одним словом, Р.Радович розширює терени Опілля як етнографічного району за рахунок Надсяння, із чим важко погодитися.

Суттєво вирізняються змістом і науковими підходами окремі підрозділи з порушеного питання в навчальних посібниках “Українське народознавство” й “Етнографія України”, автором яких є вже неодноразово згадуваний у нашій праці Р.Кирчів. Зокрема, опираючись на дані діалектного районування, географію діалектних ареалів української народної мови в мовознавстві, а також на наукові здобутки своїх попередників-етнологів, найбільшою типологічною одиницею названий дослідник вважає історико-етнографічний регіон (зону), кожний з яких ділить ще на певні етнографічні райони та підрайони. Скажімо, у межах Західного регіону народознавець виділяє Волинь, Поділля, Прикарпаття, Гуцульщину, Бойківщину, Лемківщину й Закарпаття⁵⁵. Серед них Волинь, Поділля, Гуцульщина, Бойківщина та Лемківщина є, на думку Р.Кирчіва, типовими історико-етнографічними районами⁵⁶, тоді як Прикарпаття – також “зоною”⁵⁷, а Закарпаття – це назва історико-географічного й адміністративно-територіального рівнів⁵⁸, “ареал, край, на порівняно невеликій території якого є різні етнографічні й етнічні традиційно-побутові реалії та культурні взаємовпливи”⁵⁹. Стосовно характеристики та визначення етнографічних меж названих історико-етнографічних районів, які подає етнолог, то в нас вони не викликають серйозних сумнівів. Так, на відміну від багатьох згаданих вище українських дослідників другої половини ХХ ст., етнолог цілком правомірно зачисляє до етнографічної Волині північну смугу Тернопільської та Львівської областей, а до Поділля – більшу частину Тернопільщини. Натомість виокремлення Прикарпаття як окремого історико-етнографічного району (зони) видається нам безпідставним. Мабуть, цей топонім як типологічну одиницю Р.Кирчів запозичив із схеми етнографічного районування, яку накреслив В.Наулко⁶⁰. І все ж, на відміну від останнього, в межах Прикарпаття львівський народознавець виділяє ще Покуття та Опілля як локальні етнографічні райони, а також наддністрянське жидачівсько-самбірське Підгір’я, перемишльсько-яворівське Надсяння⁶¹. Щоправда, існування жидачівсько-самбірського Підгір’я як окремого етнографічного підрозділу також видається нам надуманим – це перехідна між Бойківщиною та Опіллям зона. До відповідного висновку спонукає нас передусім відсутність окремого діалекту (підгірського) як одного з важливих чинників наявності етнографічної (субетнічної) групи.

Отже, Галичина як історико-політичний край є найбільш строкатою з етнографічного погляду територіальною частиною України. Узагальнюючи наукові здобутки львівських народознавців, передовсім Р.Кирчіва, в її межах можна виділити такі підрозділи: північні райони сучасної Львівщини належать до Волині; більша частина Тернопільщини (за винятком північної смуги та південно-західної окраїни) – до Поділля; Городенківський, Коломийський, Снятинський, Тлумацький, північно-східна смуга Богородчанського, Надвірнянського й Косівського районів Івано-Франківської області – до Покуття; Верховинський, Косівський (без північної смуги), південні частини Надвірнянського та Богородчанського районів Івано-Франківської області – до Гуцульщини; південно-західна частина Рожнятівського й Долинського районів Івано-Франківської області, Сколівський, Турківський, південна смуга Стрийського, Дрогобицького, Самбірського та більша частина Старосамбірського районів Львівської області – до Бойківщини; північні схили Низьких Бескидів (від ріки Сяну до ріки Попраду з Дунайцем) – до Лемківщини; південно-західна окраїна Тернопільщини, Рогатинський і північна частина Галицького районів Івано-Франківської області, центральні райони сучасної Львівщини (по річку Верещицю) – до Опілля; західні райони Львівщини (західніше від річки Верещиці) – до Надсяння.

Насамкінець підіємо загальні підсумки. По-перше, за останнє півстоліття питання історико-етнографічного районування України цікавило багатьох учених, однак єдино прийнятної схеми вони не розробили до нинішнього дня, тобто всі запропоновані раніше є

поки що робочими, які потребують удосконалення та уточнення. Такий стан зумовили дві головні причини: недостатнє етнографічне вивчення багатьох районів і місцевостей (у межах Галичини – це передовсім Опілля, Надсяння, Волині й бойківсько-опільської перехідної зони) та відсутність спеціальних етнографічних досліджень із докладним картографуванням реалій традиційної матеріальної й духовної культури українців. По-друге, впродовж другої половини ХХ – початку ХХІ ст. у цій ділянці народознавчих знань накопичилося чимало некомпетентного, суб’єктивного та випадкового. На жаль, із порушеного нами питання найбільше негативного привнесли в українську наукову думку сучасні дослідники, котрі, пропонуючи свої схеми історико-етнографічного районування України, опираються не на належні критерії та принципи його з’ясування, на достовірний фактологічний матеріал, а на власні суб’єктивні міркування, часто-густо заангажовані й упереджені. По-третє, й досі в українській етнологічній науці відсутній узгоджений понятійно-термінологічний апарат на означення як типологічно однорідних, так і різних за таксонімічним рівнем розвитку явищ, безпосередньо пов’язаних з історико-етнографічним районуванням України. Помітним є також те, що, вводючи в науковий обіг окремі поняття (“історико-етнографічна область”, “історико-етнографічний регіон”, “історико-етнографічний район”, “етнографічний район”, “етнографічний підрайон” тощо), більшість дослідників не дають їм визначення, не розкривають їх основного змісту, що відтак негативно позначається на загальній схемі етнографічної мозаїчності України, яку вони пропонують читачу. По-четверте, при розробленні історико-етнографічного районування України значна частина сучасних етнологів досить часто доволіно вживає у своїх працях історичні, географічні, етнографічні, історико-етнографічні та історико-політичні назви, що привносить смисловий дискомфорт у сприйняття конкретного фактичного матеріалу та наукової позиції автора. Стосується це насамперед Галичини як надуманого “історико-етнографічного регіону” (“історико-етнографічної області” тощо), оскільки в межах цього історико-політичного краю виявляємо майже десяток окремих етнографічних підрозділів, у культурі й побуті населення кожного з яких етнологи виявляють локальну специфіку, а діалектологи – особливості народно-розмовної мови.

1. [Б. а.] Народа з питань про етнографічні групи та локальні особливості в культурі і побуті українського народу кінця ХІХ – початку ХХ ст. // Українська етнографія. – К., 1958. – С. 162–171. – [Наукові записки / Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР. – Т. IV].
2. Там само. – С. 166.
3. Стельмах Г. Ю. Етнографічне районування України кінця ХІХ – початку ХХ ст. // Українська етнографія. – К., 1958. – С. 106. – [Наукові записки / Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР. – Т. IV].
4. Макачук С. Історико-політичне та етнографічне районування України: питання співвіднесеності // Народознавчі Зошити. – Львів, 2001. – № 3. – С. 389.
5. Там само. – С. 391.
6. Косарик Д. М., Гуслистий К. Г., Горленко В. Ф. Сучасні етнографічні райони і локальні групи українського народу // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох томах (Макет). – К., 1959. – Т. 1. – С. 27–31.
7. Там само. – С. 28.
8. Гуслистий К. Г., Могила А. П. Этнографические группы украинского народа и диалекты украинского языка // Народы европейской части СССР. – М., 1964. – С. 591–592. У “Передмові” до названого видання зазначено, що при підготовці цього параграфу К. Гуслистий також використав матеріали Д. Косарика та В. Горленка. А. Могила як співавтор цієї праці торкнувся лише діалектів української мови.
9. Наулко В. І. Історико-етнографічне районування України та етнографічні групи українського народу // Культура і побут населення України: Навчальний посібник для вузів. – К., 1991. – С. 22–23.
10. Там само. – С. 23.
11. Там само.

12. Пономарьов А.П. Дослідження Поділля як історико-етнографічного регіону України // Тези доповідей і повідомлень 1-ї Тернопільської обласної наукової історико-краєзнавчої конференції. – Тернопіль, 1990. – Ч. III. Секція V: Етнографія, фольклор. – С. 1.
13. Пономарев А.П. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. Макет тома серии “Народы и культуры”. – М., 1994. – Кн. 1: Этническая история. Антропология. Язык. Расселение. – С. 75; Его же. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – Москва, 2000. – С. 28.
14. Пономарьов А. Українська етнографія: Курс лекцій. – К., 1994. – С. 130.
15. Пономарьов А. Регіональні барви України й українців // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Опішне, 1999. – Кн. 1. – С. 59.
16. Пономарьов А. Українська етнографія... – С. 132; Его же. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. Макет... – С. 79; Його ж. Регіональні барви України... – С. 60; Его же. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – С. 31.
17. Тиводар М. Етнографічна мозаїчність українців Закарпаття // Закарпаття: Народознавчі роздуми. – Ужгород, 1995. – С. 182.
18. Пономарьов А.П. Українська етнографія: на порозі нового етапу розвитку // Народна творчість та етнографія. – К., 1990. – № 6. – С. 9–17.
19. Кирчів Р. Від чого залежала доля українського народознавства // Народна творчість та етнографія. – 1991. – № 4. – С. 34.
20. Там само. – С. 35.
21. Пономарев А.П. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – С. 30; Його ж. Регіональні барви України... – С. 71.
22. Пономарев А.П. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. Макет... – С. 92; Его же. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – С. 37.
23. Пономарьов А.П. Українська етнографія... – С. 138; Його ж. Регіональні барви України... – С. 66. У першій із цих праць Волинська область також названа Луцькою.
24. Пономарьов А.П. Українська етнографія... – С. 139; Його ж. Регіональні барви України... – С. 67.
25. Євтух В.Б., Трошинський В.П., Галушко К.Ю., Чернова К.О. Етнонаціональна структура українського суспільства: Довідник. – К., 2004. – С. 41.
26. Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 499–546.
27. Там само. – С. 505.
28. Там само. – С. 519–520.
29. Там само. – С. 528.
30. Макачук С. Історико-політичне та етнографічне районування України... – С. 388.
31. Данилюк А. Музей просто неба і проблеми їх становлення в Україні // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1995. – Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 479–492.
32. Данилюк А.Г., Рибак Б.Я. Музей народної архітектури та побуту у Львові: Путівник. – Львів, 1988. – С. 2–3; Данилюк А. Оповіді про експонати Львівського скансену. – Львів, 2001. – С. 8–9.
33. Данилюк А.Г., Рибак Б.Я. Музей народної архітектури та побуту... – С. 28–29; Данилюк А. Оповіді про експонати... – С. 37, 95.
34. На VII Міжнародному конгресі антропологів та етнологів (Москва, 3–10 серпня 1964 р.) навіть провели спеціальний симпозиум, на якому його учасники порушили низку питань, які планувалося вирішити зусиллями вчених усіх країн, у межах яких виділялася так звана Карпатська історико-етнографічна область (Див.: Симпозиум “Карпатская историко-этнографическая общность” / Под ред. Н.Н.Грацианской, М.Я.Салманович // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 3–10 августа 1964 г.): Труды. – М., 1971. – Т. 11. – С. 693–733.
35. Гошко Ю.Г., Кирчів Р.Ф. Деякі питання сучасного етнографічного дослідження Карпат // Доповіді наукової ювілейної конференції до 100-річчя Музею етнографії та художнього промислу. – Львів, 1976. – С. 31–42.
36. Гошко Ю.Г. Музей етнографії та художнього промислу АН УРСР – 100 років // Доповіді наукової ювілейної конференції до 100-річчя Музею етнографії та художнього промислу. – Львів, 1976. – С. 7.
37. Кирчів Р.Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини. – К, 1978. – С. 6.
38. Там само.
39. Гошко Ю.Г. Етнографічні межі // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 28.

40. Гошко Ю.Г. Етнографічна територія // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987. – С. 26, 27.
41. Павлюк С. Передмова // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 1999. – Т. 1: Матеріальна культура. – С. 3–6; Його ж. Передне слово // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 2002. – Т. 2: Духовна культура. – С. 3–5.
42. Гошко Ю. Вступ // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 1999. – Т. 1: Матеріальна культура. – С. 7–9.
43. Гошко Ю. Основні історико-територіальні райони Лемківщини // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 1999. – Т. 1: Матеріальна культура. – С. 22–25. До речі, сама назва цього підрозділу є некоректною, оскільки заперечує Лемківщину як цілісний етнографічний район.
44. Паньків М. Покуття // Жовтень. – Львів, 1987. – № 2. – С. 100–104.
45. Кобилянський Б.В. Діалект і літературна мова (Східнокарпатський і покутський діалекти, їх походження і відношення до української літературної мови). – К., 1960. – С. 118–119.
46. Паньків М. Покуття. – С. 101.
47. Там само. – С. 102.
48. Бучко Д.Г. Походження назв населених пунктів Покуття. – Львів, 1990. – С. 3.
49. Там само. – С. 6–7.
50. Радович Р. Традиційне сільське житло на Опіллі другої половини ХІХ – початку ХХ століть // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1995. – Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 79–106.
51. Там само. – С. 105–106.
52. Там само. – С. 106.
53. Fischer A. Rusini. Zarys etnografii Rusi. – Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. – S. 7–8.
54. Франко І. Етнографічна виставка у Тернополі // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. т. – К., 1985. – Т. 46. – Кн. 1: Історичні праці (1883–1890). – С. 473, 479.
55. Кирчів Р. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посібник. – 2-е вид., перероблене і доповнене. – Львів, 2004. – С. 134.
56. Кирчів Р. Етнографічне районування України // Українське народознавство: Навч. посібник. – Львів, 1994. – С. 62, 63, 66; Його ж. Етнічна територія України // Українське народознавство: Навч. посібник. – К., 2004. – С. 62, 63, 66; Його ж. Історико-етнографічні райони... – С. 134, 135, 140.
57. Кирчів Р. Історико-етнографічні райони... – С. 138.
58. Кирчів Р. Етнографічне районування України. – С. 69; Його ж. Етнічна територія України. – С. 69; Його ж. Історико-етнографічні райони... – С. 134, 135.
59. Кирчів Р. Історико-етнографічні райони... – С. 146.
60. Кирчів Р. До проблем етнографічного районування України // Народознавчі Зошити. – 1995. – № 3. – С. 129.
61. Кирчів Р. Історико-етнографічні райони... – С. 136–139.

Mykhailo Hlushko (Lviv, Ukraine)

Historical and Ethnographical Divisions into Districts in Galychyna: Present-Day Situation

The scientific views of the leading contemporary researchers concerning the ethnographical diversity of Galychyna in the past are analysed in this article. The author has determined the following: in many ethnological works of the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century where it is mentioned about the raised problem (superficial or intentionally), the scientists refer not to ethnographical but to natural geographical and other criteria which have negatively influenced the localization and definition of the limits of some historical regions and districts; caused the substitution of the meaning of the basic ethnological notions, the misrepresentation of historical reality etc. At least two different approaches in ascertaining of the ethnographical map of Galychyna and Ukraine in general prevail in present-day Ukrainian folkstudy – Lviv and Kyiv ethnologists. However, they have not worked out the only acceptable scheme by this time, that is all ones suggested before are meanwhile in work and need the improvement and more precise definition, the development of reliable theoretical and methodological basis of ethnographical division into districts as well.

Key words: ethnology, Galychyna, Ukraine, ethnographical divisions, gaps, criteria.

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

УДК 39: 94 (477)
ББК 63.3-7

Микола Балагутрак
(м. Львів, Україна)

ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ: УРБАНІСТИЧНИЙ ВИМІР

У статті на основі новітніх вітчизняних та іноземних досліджень розглянуто національну ідентичність українців. Автор переконаний, що проблема національної ідентичності в сучасному урбаністичному середовищі України зосереджена здебільшого навколо етнічних мовно-культурних проблем. Він зазначає, що на тлі сучасних складних етнокультурних і етносоціальних процесів утвердження української національної держави неможливе без зміцнення підвалин національної самосвідомості й ідентичності українців, котрі у своїй основі ґрунтуються на сукупності етнічних чинників і мовно-культурних особливостей українського етносу.

Ключові слова: національна ідентичність, національна свідомість, мова, українці, Україна.

Дослідники сучасних процесів національної ідентифікації в Україні та за її межами недостатньо уваги приділяють історико-генетичним чинникам, котрі були й продовжують залишатися основою етнічної та національної ідентичності в традиційних суспільствах. Статус політичної нації часто приписується тим національним спільнотам, в основу націєтворення яких була закладена ідея “етнічної серцевини” – “ідея титульного етносу” – “етнічний принцип”. Доволі неспроста політична ситуація в сучасній Україні стимулює зацікавлені кола політологів, політиків, ЗМІ, окремих державних діячів до підтримки невласивої для етнічних українців (що складають понад 70 відсотків усіх громадян України) концепції формування української нації на засадах поліетнічності або ж єдиної об’єднавчої політичної доктрини. Адепти цих теорій, вважає українська вчена-етнолог Г.Скрипник, убачають небезпеку саме в тому, що “прив’язка національної ідеї до державотворення спричиниться до **етнізації самої державності, надасть їй національно-українського характеру**, а це, на їх думку, нібито суперечить інтересам національних меншин України, ідеалам демократизації суспільства”¹. Варто тут уточнити, що процеси націєтворення в Україні ґрунтуються виключно на принципах етнічності. Це означає, що український етнос на вищому щаблі свого розвитку, утвердивши власну державність, став єдиним політичним тілом – нацією на політичній карті світу. Разом із тим українці закріпили рівні конституційні юридичні й політичні права та свободи для всіх національних меншин, що проживають на їх етнічній території. Отже, свідомо недооцінювати чи занижувати націєтворчу й громадянську місію сучасної української етнічної нації означає не що інше, як цілковите небажання вивчати дійсні еволюційні, історико-генетичні процеси й особливості формування та функціонування цієї етнонаціональної спільноти (українців) упродовж усієї історії.

В українській гуманітарній науці останніх десять років посилилась увага до проблем етнічної та національної ідентичності. Про вивчення особливостей етнічної психіки, процесів ідентифікації заакцентували у своїх працях такі відомі українські вчені, як: П.Гнатенко – “Український національний характер” (1997), П.Гнатенко в співавторстві з В.Павленко – “Ідентичність: філософський та психологічний аналіз”, В.Павленко – “Трансформація соціальної ідентичності в посттоталітарному суспільстві”, В.Павленко й С.Талгін – “Етнопсихологія” (1999), Н.Шульга – “Етнічна самоідентифікація особистості” (1990), О.Нельга – “Теорія етносу” (1997), М.Обушний – “Етнос і нація: проблеми ідентичності” (1998), Л.Масенко – “Мова і політика” (2004), С.Бойко й Т.Воропаєва – “Мовна ідентичність та національна самосвідомість громадян України” (2003) та “Становлення етнічної самосвідомості українського народу” (2004). Значний обсяг теоретичного матеріалу з проблем становлення нації та національної ідентичності зосереджено в монографії Г.Касянова

“Теорії нації та націоналізму” (1999). Доступними для аналізу є фундаментальні дослідження відомого британського соціолога Е.Сміта “Національна ідентичність” (1994) та “Націоналізм: теорія, ідеологія, історія” (2004), Е.Гельнер – “Нації та націоналізм” (2003), Л.Грінфельд – “Типи націоналізму” (2000) та інших зарубіжних учених, зокрема праці відомих російських учених: Н.Лебедевої – “Російська діаспора: діалог цивілізацій”, Г.Солдатової – “Етнічна ідентичність і етнополітична мобілізація”, М.Галкіна – “Методичний аспект вивчення проблеми етнічної ідентифікації” та ін. Проте лише окремі дослідження торкаються особливостей історико-генетичного взаємозв’язку між феноменами “етнос – нація”, “етнічна й національна ідентичності”, “етнічна і національна самосвідомість” у традиційних суспільствах.

Ширші теоретичні узагальнення відомого британського соціолога Е.Сміта в праці “Національна ідентичність”, на противагу модерністам, якраз доводять, що основою націоналізму, національної ідентичності є етнічна ідентичність і самосвідомість. Він вважає, що сукупність тих чи інших етнічних особливостей відрізняють певну спільноту від своїх сусідів. Це, зокрема, мова, традиції, звичаї, релігія, міфи, символи, своєрідність історичної долі й т. д.² Роль етноісторії й етнічної культури, як стверджує Е.Сміт, стає все вирішальнішою для обґрунтування та легалізації статусу нації ХХІ століття. Засадниче положення Ентоні Сміта про те, що **“націоналізм потрібно розглядати не як політичну ідеологію, а як політизовану форму культури – таку, що є громадською, народною й “автентичною”**³, стало, по суті, квінтесенцією його багаторічних наукових пошуків у галузі націоналізму. У свою чергу українські дослідники, зокрема Л.Нагорна та інші, які займаються вивченням історичних процесів становлення національної ідентичності українців, вважають саме етнічну ідентичність і самосвідомість українців основою ідентифікаційного процесу в Україні⁴. Етнічній самосвідомості українців як заголовному компонентові розвитку й утвердження національної ідентичності українців відводять першочергове місце у своїх дослідженнях С.Бойко та Т.Воропаєва⁵. “Національна ідентичність, – стверджує вчений В.Головко, – є поєднанням етнічної і політичної ідентичностей”⁶. У процесі становлення національної ідентичності українців весь комплекс їх етнічної культури мав, на думку Г.Скрипник, дуже велике значення для утвердження національної самосвідомості⁷. Саме в аспекті такого дворівневого розгортання проблеми етносу-нації, вважаємо, набуває особливої гостроти необхідність розуміння процесів етнічної та національної ідентифікації в сучасній Україні.

У цьому контексті варто звернутися до дефініцій “етнічна нація”, задекларованих українськими філософами В.Лісовим та О.Проценком стосовно тих націй, і в тому числі української, які сформувалися на засадах етнічності: “Етнічна нація – це особливий етнос, особлива етнічна спільнота, яка принципово відрізняється від донаціональних етносів, на підґрунті яких виникає. І відрізняється вона від донаціональних етнічних спільнот не лише чисельністю (це, зрештою, другорядна, похідна ознака), а передусім історією свого формування, яку етнічна нація утримує часом приховано у сучасному своєму бутті”⁸.

Однією з досить істотних трансформацій, яких зазнав український етнос у процесі тривалого історичного здобування власної держави, як міркує А.Свідзинський, є перетворення його з етнічної єдності етносу в єдність державну – політичну⁹. Для цього вченого український етнос у його історичному розвитку якраз наповнює зміст поняття “українська нація” відповідним політичним контекстом. “Нація – це етнос на вищому рівні свого розвитку, – наголошує Свідзинський, – який усвідомлює необхідність створення незалежної держави в інтересах усіх станів і верств”¹⁰. Потрібно підкреслити, що так об’єктивно не висловлювався жоден із зазначених дослідників про українські національні реалії. Націоналізм у цьому руслі усвідомлюється А.Свідзинським як основна змагальна ідеологія – думка, воля й дія нації, котра повинна, образно кажучи, перекинути місток від етносу до нації на своїй етнічній території¹¹. Таким чином, для постання етнічної нації конче необ-

хідні чотири найважливіші складові: етнос – етнічна самосвідомість – націоналізм як ідеологія – держава. Коли випадає із цього ряду хоча б один із перелічених компонентів, то відразу ж починається процес руйнування всієї етнополітичної конструкції. Отже, взявши до уваги всі попередні міркування вчених щодо якісного наповнення та розуміння змісту поняття “етнічної нації” й у цілому реального функціонування в умовах сучасних світових глобалізаційних викликів української етнічної нації, можемо тільки стверджувати про її повноцінність, повнокровність, а не про її недоформованість (під останнім поняттям радше слід розуміти ще недостатність функціонування розгалуженої мережі громадських інституцій).

Складна ситуація в сучасній Україні, де за умов реального домінування етнічні українці, однак, ще не спроможні як, наприклад, етнічні поляки в Польщі, впливати на цілий спектр етнокультурної ситуації по всьому периметрові українських кордонів. Навпаки, розвиток українства істотно гальмує ряд об’єктивних чинників: регіональні особливості, зокрема мовно-культурна відмінність (схід, південь) у межах одного регіону; присутність інтересів так званого “гніздового” етносу – кримських татар і деяких інших нечисленних корінних народів (караїмів), етнічних і національних меншин. У постійних трансформаціях сьогодні перебуває найчисленніша національна меншина індустриальних південних і східних областей України – росіяни, які не бажають миритися з окресленням їх дійсного соціального, політичного й культурного статусу, виходячи із сучасних завдань української нації; наявність значної частини змаргіналізованого, з низьким рівнем етнічної й національної самосвідомості населення, яке живе не перспективою, а головно ностальгією за комуністичним минулим тощо.

Вплив об’єктивних і суб’єктивних чинників, зокрема суспільно-політичних (ідеологічних), економічних, соціокультурних, локальних, регіональних, національних, міграційних, міжетнічних і глобалізаційних, на особливості протікання етнокультурних й етносоціальних процесів у сучасному урбаністичному середовищі, тобто в містах України, призводить до тотальних трансформацій і змін новочасного комунікативного міського середовища, динаміки його традиційного ритму, конфігурації соціальних верств, місцевих еліт, груп та їх інтересів і т. д. За таких умов відбувається перманентне нехтування значенням історичних, культурних і природних маркерів, їх свідоме фізичне нищення, які, зазвичай, активно впливають на формування й зміцнення локальної місцевої ідентичності, що є невід’ємною складовою загальнонаціональної ідентичності. Таким чином, питання пошуку якісно нових пріоритетів для подальшого формування й зміцнення національної ідентичності українців, насамперед у молоді сучасних міст України, є першочерговим завданням на шляху розбудови української національної держави.

За відповідним досвідом можемо звертатися до багатьох народів. Зокрема, для нас важливим і повчальним може бути досвід націєтворення, а власне скріплення національної самосвідомості, в Норвегії, Чехії та ін. У брошурі “Це – Норвегія” (1994), підготовленій Департаментом закордонних справ Королівства Норвегії, а точніше, для норвезького посольства в Україні з метою ознайомлення українців зі своєю країною, стверджується, що основами національної ідентичності для норвежців були спільна релігія (90 %) і рідна мова етносу. Ці чинники сприяли виробленню в норвежців єдиної шкали цінностей і спільної громадянської думки. Мовно-культурний чинник став надійним підмурівком у період націєтворення в Чехії, Польщі, Словаччині. На основі цих домінуючих чинників політичним елітам цих держав у дуже стислі терміни вдалося консолідувати зазначені суспільства.

Сучасні етносоціальні та політичні реалії демонструють схожу ситуацію в Україні. Етнічних українців пов’язує шість об’єктивних чинників, які відіграють важливу ідентифікуючу роль. Це, головним чином, такі: етнічна територія й самоназва, етнічна історія та культура, мова етносу, а також, як показали останні помаранчеві події на Майдані в Києві, присутність високого рівня етнонаціональної самосвідомості серед українців, яка, на жаль,

ще не однаковою мірою проявляється в усіх регіонах України. Немає сенсу переконувати в тому, що в центрі етнічної чи національної ідентичності кожного народу виступає самосвідомість – осмислення своєї приналежності до власного етносу-нації, ототожнення своїх психологічних процесів і станів із характерною специфікою почувань, переживань, світосприймання, мислення, мовлення, уваги, пам’яті, фантазії, характеру, волі, темпераменту та способів життєдіяльності етнічної чи національної спільноти¹². У розмові зі Стефанією Гаврилець про причини роз’єднаності українців на теренах Польщі вона, оглядаючись на власний життєвий досвід, без особливих роздумів і вагань із гіркотою відповіла: “*Бракує більше людей свідомих, котрі б хотіли прийти до того українства... Свідомості треба вчити змалку своїх дітей – удома і в школі*”¹³. З цієї сентенції логічно простежується засаднича теза: щоб позбавити частини народу власної ідентичності, приналежності його до великого етнічного чи національного тіла, зробити його маргіналом чи цілковито знеособити, необхідно запустити такі зовнішні механізми й важелі денаціоналізації, котрі б змогли за дуже короткий час зруйнувати його етнічну чи національну самосвідомість. У першій половині ХХ століття супроти українців такі механізми були успішно застосовані – масові голодомори, масові репресії та розстріли, масові депортації.

Упродовж тривалого процесу самовизначення української нації українська мова виступала одним з основних чинників формування національної ідентичності та консолідування українців. Власне мова народу є тим неоціненним і повнокровним джерелом етнонаціональної самосвідомості українців, яка стимулює подальші процеси пізнання представниками спільноти свого історичного минулого, культури народу та вироблення спільної шкали цінностей в етнічних українців. Ще в другій половині ХІХ ст. видатний український учений-лінгвопсихолог Олександр Потебня зазначав про ідентифікаційні особливості мови народу, яка майже завжди виступає основним чинником етнічної та національної ідентифікації. Він виходив із того, що українська нація насамперед є мовною, етнокультурною спільнотою. Утративши мову як один із найбільш репрезентативних елементів етносу, українська національна спільнота втрачає своє ідентифікуюче й етноконсолідує ядро¹⁴, втрачає здатність, на думку І.Франка, опиратися асиміляційним впливам інших націй¹⁵. Один із найбільших світових авторитетів у мовознавстві ХХ століття неогумбольдтіанець Й.Л.Вайсбергер “мовну спільноту” називав народом і ставив вище її за расу, націю, державу. Мовне, тобто природне, розчленування людства, на його думку, є вище за свою вартість від державного настільки, “настільки принципи духу необхідно піднести над принципом влади”¹⁶. Саме українська мова впродовж століть забезпечувала цілісність і повнокровне функціонування етнічного організму нашої нації по всьому периметрові етнічних кордонів України. Наприклад, мова й культура українців Придністров’я на етнічних українських землях у складі Республіки Молдова ще й досі продовжує виконувати роль ідентифікуючого чинника, хоч виключно вже на побутовому рівні. Важливо підкреслити особливе значення місцевих українських елітних осередків для збереження та зміцнення етнічної самосвідомості українців окремих міст і містечок Словаччини (Пряшів, Свидник) і Польщі (Сянок, Перемишль, Криниця, Холм та ін.), а також на інших історичних етнічних землях близького зарубіжжя, котрі в іноетнічних умовах продовжують відстоювати культурно-духовний розвиток національної меншини українців. На території Росії, Білорусі, менше в Молдові такі осередки були ліквідовані адміністративним чином. “Історично етнічні території, що через певні політичні обставини стали частинами сусідніх держав, виявилися, згідно з дослідженнями вченого С.Павлюка, живими лабораторіями різних етнічних процесів з різною динамікою їх тривання внаслідок різнофакторних впливів”¹⁷. Потрібно зауважити, що міжетнічні процеси, які відбуваються сьогодні на українських етнічних територіях, часто-густо корелюють із так званими “новочасними тенденціями політичного русинства” (Словаччина), а також стають заручниками політичної ситуації, згідно з якою відбувається псевдонаукове потрактування етнографічної групи українського

етносу (лемків) на північних теренах Польщі як цілком окремого “народу лемків”, що спричиняє подальші сепаратистські настрої та спонукає до розколу власне в середовищі лемків-переселенців.

Мовно-культурна невизначеність найбільше відчувається серед етнічних українців південно-східного масиву України та великих промислових міст нашої держави. Російську мову найчастіше називають рідною жителі великих міст. Вони ж використовують її як мову сімейного спілкування вдвічі частіше, ніж у столиці. Крім Львова, всі великі міста сходу й півдня України, замешкує переважно російськомовне населення. Найбільше білінгвів, маргіналів знаходиться в Києві. Тенденції до спілкування російською мовою нині все частіше зустрічаємо навіть серед молоді західноукраїнських міст. Можна наводити ще ряд прикладів, однак вони не сприяють оптимізації сучасної мовно-культурної ситуації в урбаністичному середовищі України, яке продовжує залишатися всуціль російськомовним: 80 % сучасного інформаційного українського простору є російськомовним; 90 % друкованої книжкової й газетної продукції російською мовою є затребуваною так званим “українським читачем”.

Відомо достатньо прикладів, коли втрачалася національна держава через відсутність єдиної державної мовної політики. Застереженням Україні (зокрема, тим державним національним структурам, які, на догоду сьогочасній політичній ситуації, почасти дистанціюються від утвердження статусу єдиної загальнонаціональної української мови) має послужити той сумний досвід Ірландії, котра, здобувши в 1921 році державну незалежність, не зуміла зупинити мовної асиміляції й утратила ще живу, але обмежену в побутуванні ірландську мову.

Необхідність повернення історичної пам’яті народу, відродження почуття національної гідності та самосвідомості, відповідальності за своє буття у світі, а головне – воля до майбутнього, – все це, як міркує Я.Радевич-Винницький, не може не супроводжуватися мовним відродженням в Україні¹⁸. Більше того, тепер перед українською мовою стоїть першочергове завдання консолідації українців як етнічної, так і політичної нації. Українізація в Україні всіх сфер людського буття та свідомості це не що інше, як мовна деколонізація нашої держави від Росії. Це, власне, те, чого віками домагався український народ, приносячи на вівтар української державності величезні людські жертви.

Оптимізувати сучасну ситуацію в Україні та призупинити сповзання національної ідентичності та самосвідомості, в основі якої виразно домінують етнічні принципи, могла б, на нашу думку, ціла низка радикальних заходів і, зокрема: український (державницький) патріотизм; реформована система освіти й виховання, в тому числі – сімейного; наявність зрілої політичної та культурної еліти, яка неухильно дбає про престиж української мови й культури (розширення функцій і сфери їх застосування); толерантне ставлення українців до культур інших національних меншин в Україні; мінімізований політично-культурний вплив сусідньої Росії та інших центрів світової глобалізації.

Таким чином, проблема національної ідентичності в сучасному урбаністичному середовищі України зосереджена навколо етнічних мовно-культурних проблем, які, у свою чергу, все частіше підігруються й розігруються так званими “українськими політиками” відповідно до їх сьогочасної політичної кон’юнктури. Завдання реасиміляції українських міст не належить до простих, а тому відбувається, по суті, складна боротьба не лише за престиж і домінування української мови й культури, але передусім за зміцнення основ етнічної та національної ідентичності й самосвідомості українців по всьому периметрові теперішніх національних кордонів.

1. Скрипник Г. Екологія національної культури // Матеріали до української етнології. – К., 1995. – Вип. 1(4). – С. 4.
2. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 28–51.
3. Сміт Ентоні Д. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія: пер. з англ. – К.: К.І.С., 2004. – С. 129.

4. Нагорна Л. Національна ідентичність: український феномен в історичній ретроспективі // Розбудова держави. – 1997. – № 7–8. – С. 47–55.
5. Бойко С., Воропасва Т. Становлення етнічної самосвідомості українського народу // Українознавство-2004: Календар-щорічник. – К.: УВС, 2003. – С. 74–85.
6. Головка В. Ідентичність як метафора: шлях від психології до історіографії // Український історичний журнал. – 2002. – № 3. – С. 23–29.
7. Скрипник Г. Етнографічні аспекти творчості Тараса Шевченка // Етнічна історія народів Європи: 36. наук. пр. – К.: УНІСЕРВ, 2000. – Вип. 4. – С. 4–12.
8. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 25.
9. Свідзинський А. Етнос, нація, держава // Розбудова держави. – К., 1994. – № 7. – С. 46.
10. Там само. – С. 41.
11. Там само. – С. 42.
12. Губко О. Національна самосвідомість і державно-національне відродження // Матеріали до української етнології. – К., 1995. – Вип. 1(4). – С. 235–240; Вирост Й.С. Національна самосвідомість: проблеми визначення й аналізу // Філософ. та соціолог. думка. – 1989. – № 7. – С. 11–19.
13. Особистий архів автора. Інтерв’ю, записане 15.11.2006 р. у м. Устрики-Долішні (Підкарпатське воєводство, Республіка Польща) від Стефанії Гаврилець, 1940 р.н.
14. Потебня О.О. Мова. Нація. Денаціоналізація // Упоряд. Ю.Шевельов. – Нью-Йорк, 1922. – С. 101.
15. Франко І. Поза межами можливого // Збір. творів у 50-ти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 404.
16. Цит. за: Радевич-Винницький Я. Україна: від мови до нації. – Дрогобич: Відродження, 1997. – С. 144.
17. Павлюк С.П. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції. – Львів, 2006. – С. 168.
18. Радевич-Винницький Я. Україна: від мови до нації. – Дрогобич: Відродження, 1997. – С. 136–137.

Mykola Balagutrak (Lviv, Ukraine)

The Problem of National Identity of the Ukrainians: Urbanism Measuring

In the article it is considered national identity of the Ukrainians on the basis of the newest domestic and foreign researches. The author is convinced that the problem of national identity in the modern urbanism environment of Ukraine is concentrated mostly around the ethnic lingual-cultural problems. He marks that on the background of the modern difficult ethnocultural and ethnosocial processes the rise of the Ukrainian national state is impossible without strengthening of foundations of the national consciousness and the identity of the Ukrainians which are based on the unity of the ethnic factors and linguistic-cultural features of the Ukrainian ethnos.

Key words: national identity, national consciousness, language, the Ukrainians, Ukraine.

УДК 39: 94 (477)+(478)
ББК 63.3(2/8)

Вячеслав Степанов
(м. Кишинів, Молдова)

РАЗВИТИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ В СИСТЕМЕ АН МОЛДОВЫ, СПОСОБСТВУЮЩЕЙ ПОДДЕРЖКЕ И РАЗВИТИЮ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ

Мета публікації – висвітлення результатів наукових досліджень у сфері україністики, що здійснюються в системі АН Республіки Молдова. Виходячи з поставленої проблеми, в статті розглянуто діяльність Відділу історії, мови і культури українського населення Республіки Молдова Інституту міжетнічних досліджень.

Ключові слова: україністика, історія, мова, культура, Молдова.

С обретением Республикой Молдова независимости стал актуальным вопрос об углублении изучения проблем прошлого и настоящего национальных меньшинств республики. Сегодня реализацией этой проблемы занимается ряд научно-исследовательских учреждений, высших учебных заведений и общественных центров РМ.

В результате, в феврале 1991 г. в составе АН РМ был создан Отдел по изучению национальных меньшинств, с 1 января 1993 г. преобразованный в Институт национальных меньшинств АНМ. В начале 1999 года он получил новое название – Институт межэтнических исследований АНМ.

С учетом основного состава немолдавского населения были сформированы пять структурных подразделений, которые представляют наиболее многочисленные национальные образования Молдовы: Отдел гагаузоведения, Отдел болгаристики, Отдел истории, языка и культуры русского населения Молдовы, Отдел истории, языка и культуры украинского населения Молдовы, Отдел истории и культуры еврейского населения Молдовы. Позже были открыты Отдел комплексных проблем и Сектор изучения истории и культуры цыган Молдовы.

К началу 2000 г. Институт, несмотря на трудности и проблемы, диктуемые современной жизнью, провел большую научно-исследовательскую и поисковую работу. К 2000 г. было опубликовано свыше 40 книг по различным аспектам истории, языка и культуры народов, населяющих современную Молдову. Этой же тематике посвящено множество научных статей. Общий объем трудов Института в тот период составлял более 300 авторских листов¹.

Институт начинался не просто. Первые шаги – в начале, в качестве самостоятельного отдела, а затем в виде нового Института – начинались в сложные и противоречивые годы этнических чисток. Многие русскоязычные и украиноязычные научные кадры были вынуждены тогда покинуть землю, которую привыкли называть своей родиной. Те, кто остался, были объединены в Отдел национальных меньшинств. Специалисты были самые разные. Основу его составляли русскоязычные историки из Института истории. Среди них достаточно назвать имена И.А.Анцупова, И.И.Левита, Я.М.Копанского, Л.Е.Репиды, Н.Н.Червенкова. Сильным было также и филологическое направление, представленное К.Ф.Поповичем, К.Б.Шишканом, Г.А.Гайдаржи. Известные искусствоведы П.Ф.Стоянов, З.Л.Столяр и другие разрабатывали проблематику, связанную с музыковедением, и т. д.

Попытка объединить специалистов разных наук под крышей одного научного учреждения не всегда приносит желаемые плоды. Но в данном случае “эксперимент” удался. Многое объясняется тем, что этот институт объединил в себе людей, которые уже сформировали собственное имя в науке. Средний возраст научных сотрудников Института в 2000 г. среди докторов наук составлял 41,5 лет, среди докторов хабилитат – 66,4 лет². У людей был опыт и многолетние наработки. Именно поэтому научная продукция в отделе,

а затем в институте стала появляться сразу, практически без перерыва. Институт межэтнических исследований АНМ представлял собой уникальное научное учреждение, единственное в странах постсоветского пространства. Этот факт отмечали ученые и политики многих стран, о нем писали в зарубежной периодике (США, Болгарии, Румынии, России, Украины и др.). Но имела место и обратная, менее сильная сторона, характеризующая новую академическую структуру, – тематическая ориентация основной массы исследований на проблемы прошлого. Сюда же следует отнести тенденцию, прослеживаемую на протяжении всей истории института – отсутствие притока новых научных кадров, обусловившее старение исследовательского коллектива. А ведь преемственность поколений в науке заключается в передаче навыков научного исследования. К сожалению, экономическая ситуация в республике не благоприятствовала привлечению молодежи в науку достаточно длительное время.

Несколько слов необходимо сказать о деятельности Отдела истории, языка и культуры украинского населения Молдовы. Как и другие отделы Института, он был представлен специалистами разных направлений: историками, филологами, фольклористами. К сожалению, не все направления, по которым была начата работа, со времени создания структуры развивались столь динамично, как того хотелось бы. Сказалась, прежде всего, экономическая проблема, которая повлияла на текучесть кадров и привела к тому, что многие перспективные направления (история украинцев Молдовы в средние века, в новое время, этнодемографические процессы среди украинского населения в XIX–XX вв.) оставались слабо изученными. Что касается проблем филологии и этнографии, то они, в силу наличия специалистов, развивались на всем протяжении истории института.

Работу в Академии наук Молдовы первого десятилетия периода трансформации можно по праву сравнить с проверкой людей на выживание. Но, несмотря на низкую зарплату, длительные отпуска за свой счет, по данным заведующего Отделом украинистики, доктора истории В.Г.Кожухаря, шестью сотрудниками отдела за 10 лет было подготовлено к изданию 14 книг, из которых к 2001 г. было издано лишь 9. Было напечатано более 200 научных, научно-популярных и методических статей, докладов и т. п.³. Сотрудники отдела свыше 100 раз выступили на радио и телевидении, прочитали доклады на 50 международных и республиканских конференциях⁴.

Большой вклад в дело сохранения и приумножения сведений об украинском литературном наследии в Молдове, неисчерпаемом фольклоре внес один из основателей Отдела межэтнических исследований, а затем долгие годы (с основания института по 2001) его директор – академик Константин Федорович Попович*. Научные интересы его чрезвычайно обширны, он один из признанных авторитетов в области эминесковедения⁵, проблем истории и теории молдавского, украинского и русского литературоведения⁶. Это далеко не полный список интересов К.Поповича, известного также в качестве талантливого писателя.

С первых лет своего существования Отдел украинистики проводит активную работу по сохранению и распространению культурного наследия украинцев края. Так собранные материалы песенного фольклора легли в основу сборника “Над садами пісня лине”, к сожалению, он до сих пор не издан, хотя работы по его подготовке к печати давно завершены.

* Константин Федорович Попович родился в 1924 г. в с. Романковцы Черновицкой области. Вернувшись с войны, закончил филологический факультет и аспирантуру по кафедре зарубежной литературы Черновицкого пединститута. Преподавал в вузе. С 1955 г. работает в молдавской Академии наук. К.Ф.Попович – академик АН Молдовы, почетный академик Высшей школы Украины, член Союза писателей Молдовы и Украины. Творческая деятельность ученого и писателя отмечена многочисленными государственными наградами в Республике Молдова и за рубежом. Его перу принадлежит свыше 500 публикаций, включая 40 книг.

Несмотря на трудности финансирования, сотрудники Отдела занимались сбором и анализом фольклорного наследия украинцев Молдовы, используя экспедиционные методы исследования. Результат активной собирательской работы не заставил себя ждать. В 1994 г. была снаряжена экспедиция в северные регионы Республики Молдова с целью комплексного изучения культуры и быта украинцев края. По результатам экспедиции уже в 1995 г. выходят в свет две монографии, посвященные украинскому фольклору “Співає Стурзовка” и “Satul Petrunca la cîntec și la joc”. Обеспечить финансирование в те трудные годы было делом не простым. Помогли руководители акционерных сельхозпредприятий сел, благодаря которым книги увидели свет. Такой метод сегодня широко известен и активно используется, тогда же, в первые годы независимости, подобные коммерческие упражнения ученым приходилось делать впервые, учась на ходу. Считаю важным обратить внимание на этот аспект, ведь это были не просто деньги, вложенные в товар. Производился духовный продукт, необходимость которого в период национального возрождения понимали как ученые, так и многие руководители на местах, но, к сожалению, не везде.

Фольклор способен запечатлеть динамику этнических ценностей. И действительно, первые жители с. Петруня Глодянского района, выходцы из с. Каленкоуцы Грозинской волости Хотинского уезда, оказавшись в окружении иноэтничного молдавского населения, с течением времени испытали на себе ассимиляционное влияние. Как отметил доктор-хабилитат Я.Мироненко, “несмотря на то, что в селе поются как молдавские, так и украинские песни, все-таки ведущей, определяющей традицией следует считать молдавскую”⁷. В работе над сборником приняли участие практически все сотрудники Отдела украинистики К.Ф.Попович (гл. редактор), Ю.П.Датий, Е.С.Чернега, Я.П.Мироненко, В.Д.Панько и др. Активную помощь в работе над сборником оказал молдавский фольклорист Г.Г.Ботезату.

Обращает на себя внимание тот факт, что жители села Петруня, несмотря на иноэтничное молдавское окружение, во многом сохранили в себе, несмотря на уже часто используемый молдавский язык в повседневном общении, ценности украинской культуры. Ярким примером того является представленный в сборнике украинский песенный фольклор.

Книга “Співає Стурзовка”, вышедшая в этом же году, познакомила читателя с украинским и молдавским фольклором другого села Глодянского района – Стурзовкой. Ее авторами и составителями выступили К.Ф.Попович (гл. редактор), Ю.П.Датий, Е.С.Чернега, Я.П.Мироненко, В.Д.Панько. Эта книга вышла на украинском языке. В предисловии к ней К.Ф.Попович обратил внимание на сохранение в селе песенного богатства украинцев, молдаван и русских. Сборник свидетельствует о многожанровости украинских песен, сохранившихся и с удовольствием исполняемых в селе. Причем наряду с традиционными казачьими, лирическими, шуточными песнями здесь получили распространение песни последних десятилетий из украинской эстрады⁸. Песенный репертуар жителей украинского села в Молдове Стурзовки позволяет проследить динамику развития песенного фольклора, влияние на него межэтнических контактов, делая еще одним важным источником в деле сохранения этнической идентичности.

С точки зрения нашего разговора данная работа интересна тем, что благодаря сотруднику отдела В.Д.Панько*, выходцу из украинского с. Дану, были собраны песни-

* Виктор Дмитриевич Панько родился 15 сентября 1944 г. в с. Дану уезда Бэлць Республики Молдова в семье крестьянина. В 1973 г. закончил филологический факультет Бельцкого госуниверситета им. А.Руссо. С 1969 года по настоящее время Виктор Дмитриевич собирает фольклор. Собрал более 700 украинских, более 400 молдавских и 65 цыганских песен у жителей сел сектора Глодень уезда Бэлць. Часть этих материалов нашла отражение в названных выше книгах, вышедших в свет в 1995–1997 гг., и еще двух ненапечатанных. Попытки осмыслить весь этот материал предприняты в нескольких томах неопубликованных “Записок фольклориста” и подготовленной В.Д.Панько диссертации “Песенный фольклор украинцев Севера Молдавии”.

парованки⁹, исполнявшиеся на “вечорнице” для симпатизирующих друг другу молодых людей. В неопубликованной монографии “Записки фольклориста”, с которой мне любезно разрешил ознакомиться Виктор Дмитриевич, подчеркивается, что до данной публикации подобного описания украинского фольклора встречать не приходилось. Автор обратил внимание на сложную процедуру парования, включавшую в себя ряд обязательных моментов: исполнение песни-парованки всеми присутствующими, исполнение “дяка” (ответного благодарственного слова), в случае отказа исполнить “дяка” пелись позорящие песни. Исследователь пришел к выводу, что данные песни имеют давнее происхождение и являются обрядовыми языческими песнями¹⁰. В продолжение допустимо предположить, что своей архаикой сохранившиеся песни-парованки свидетельствуют о древности проживания на данной территории славянского населения.

Изучая творчество В.Д.Панько как фольклориста, К.Ф.Попович обратил внимание на одну из мыслей исследователя, важную для нашей темы: “... речь идет уже о менталитете местных украинцев, который формировался на протяжении длительного времени под влиянием определенных условий и обстоятельств, в которых складывались их убеждения, формировалось самосознание и проявлялось самовыражение. Отталкиваясь от лингвистических посылок, Панько пишет: “Язык очень русифицированный. В связи с этим в сознании украинцев, проживающих в Дану (село в Глодянском районе. – В.С.), распространена мысль, что они “не украинцы”, а “хохлы”. Считается, будто украинцы иного уровня... Но, – продолжает автор, – эти люди являются носителями огромного богатства – разнообразных украинских фольклорных песен, которых здесь знают множество, причем многие из них старинные, которые трудно найти в Украине, где современная культурная жизнь своим стремлением оттолкнула то, что сохранилось нетронутым в условиях культурной изоляции”¹¹.

Материалы следующей книги, “В земле наши корни”, посвящены истории комплекса украинских сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района.

Она получилась более объемной и охватила не только народный фольклор, но и страницы истории сел, этнографический очерк, диалектологию. В работе над книгой приняли участие К.Ф.Попович (гл. редактор), Я.П.Мироненко, Ю.П.Датий, Е.С.Чернега, В.Д.Панько. Из собранных, в основном в с. Дану, свыше 500 песен в сборник вошли 151 украинская и 13 молдавских. Впервые был опубликован “вечорницький” цикл, заговоры и плачи¹². Обращает на себя внимание широкая жанровая окраска представленных в книге песен: календарно-обрядовая поэзия, песни, исполняемые на “вечорницах”, лирично-бытовые, шуточные песни, казацкие, рекрутские, солдатские песни – вот далеко не полный список, свидетельствующий о высокой песенной культуре, сохранившейся среди украинского населения вплоть до настоящего времени.

Позже, в 2000–2001 гг., сотрудники Института В.П.Степанов, В.Г.Кожухарь и Е.С.Кожухарь, Д.Е.Никогло при участии Я.П.Мироненко совместно с коллегами из Киева и Петербурга осуществили комплексное исследование украинского села Мусаит, расположенного в Тараклийском уезде в окружении болгарских и гагаузских населенных пунктов. В подготовленной к печати рукописи содержится информация об этнографии и фольклоре мусаитцев, проблеме сохранения украинской идентичности в условиях иноэтничного окружения¹³.

Продланная сотрудниками Отдела истории, языка и культуры украинского населения Молдовы работа по сбору материалов и подготовке к изданию целого ряда книг, затрагивающих проблемы фольклористики и этнографии, безусловно, способствовала распространению знаний как о самом украинском населении в республике, так и этнической мобилизации внутри самих украинцев. На последнее повлияла и специфическая форма, которую взяли на вооружение сотрудники отдела и многих институтов гуманитарного направления АНМ – написание коллективных работ по отдельно взятым населенным

пунктам. Подобного рода исследования легче оплатить, потому что есть заинтересованное лицо – хозяйство или лидер. В результате оказываются ответственными обе стороны – заказчик и исполнитель, а жители села с удовольствием листают книгу о своем селе, близких, самих себе. Естественно, это оказывает сильное этномобилизующее влияние, отличающееся локальным характером. Необходимо отметить, что подобный подход, конечно, не заменяет серьезной разработки научных направлений, а скорее дополняет классическую науку.

Последней посвящен ряд книг, выпущенных сотрудниками отдела по различным научным направлениям. Появление подобных работ можно назвать следующим шагом в развитии украинистики в республике.

В 1998 г. выходит монография на украинском языке К.Ф.Поповича “Український театр на кишинівській сцені”. В данном исследовании на основе периодических изданий конца XIX – начала XX вв. и архивных данных автор представил ход распространения украинского театрального искусства в крае, отметил высокий уровень восприятия молдавской публикой украинских театральных трупп, показал прогрессивное влияние украинского театра на формирование общественной мысли бессарабцев.

Произведения украинских писателей И.Котляревского, Т.Шевченко, Г.Квитки-Основьяненко и др.¹⁴, демонстрируемые на театральных подмостках края, знакомили публику с традиционно-бытовой культурой украинского народа, в определенной степени, тем самым, сохраняя ее. Так, влияние новатора украинской драматургии И.Котляревского сказалось на судьбе “этнографично-бытового театра позднего времени”¹⁵. Естественно, театральные подмостки выступали еще одним рычагом в трансляции украинских ценностей, оказывая влияние на укрепление украинской идентичности, прежде всего в среде украинского населения края.

Очерковый характер носит еще одна работа академика “Сторінки літопису”, увидевшая свет в 1998 г. В ней автор анализирует творчество ярких украинских и молдавских писателей: М.М.Коцюбинского, Т.Г.Шевченко, И.Крянгэ, останавливается на творчестве современных авторов, пишущих на украинском языке и об украинцах, о богатом фольклорном наследии украинцев края.

В 2001 году публикуется монография В.П.Степанова* “Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев”. В книге рассматривается становление и развитие этнографического изучения бессарабских украинцев XIX – начала XX вв. Представлена деятельность украинских, русских и молдавских ученых и журналистов, занимавшихся изучением традиционно-бытовой культуры украинского населения Бессарабии. Уделяется внимание историческим взаимосвязям, сложившимся в этнографической науке XIX – начала XX вв.

На основе исследования разнопрофильных рукописных и печатных источников в работе дана периодизация становления и развития этнографического изучения бессарабских украинцев. Рассматриваются подходы к проблеме их происхождения и расселения. Впервые после большого перерыва во времени автор обратил внимание на феномен русинства в истории украинского населения края. На основании проанализированных ма-

* Вячеслав Петрович Степанов родился в 1969 г. в Кишиневе. Закончил исторический ф-т Кишиневского государственного педагогического университета им. И.Крянгэ, аспирантуру при Институте искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Рыльского НАН Украины, кандидат исторических наук.

Трудовая и научная деятельность В.П.Степанова связана с Институтом межэтнических исследований АНМ и Департаментом межэтнических отношений РМ. В настоящее время является директором Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. Автор 3 монографий, трех книг в соавторстве, свыше 50-ти научных публикаций.

териалов был сделан вывод, что часть этнической группы украинцев Бессарабии – “русины” – являются коренными жителями края, другие, получившие в литературе и в официальных документах наименование “малороссы”, представляют собой более поздних переселенцев.

Историографический анализ источников позволил сделать вывод, что основное число элементов материальной и духовной культуры местного населения можно считать общеукраинскими, с рядом региональных особенностей. Так авторами, писавшими в исследуемый в монографии период, были зафиксированы уникальные этнические особенности украинцев Бессарабии: определенная специфика обработки сельскохозяйственных культур, в частности кукурузы, устройство традиционного жилища, ношение крайки и другие традиционные особенности костюма (например, широкий пояс), своеобразие в прическе, в семейной обрядности (например, *втікання на піч*¹⁶), игры *при мерці* и ряд других специфических черт, которые на Украине в изучаемый период были уже практически забыты или вообще не имели распространения.

Большая часть их культурно-бытовых черт имеет много общего с Карпатским и Подольским этнографическими регионами Украины. Количественное преобладание молдавского этноса способствовало ассимилятивным процессам в среде украинцев.

Материалы монографии свидетельствуют, что периферийное положение Бессарабии и длительное отсутствие местных научных центров (в отличие от центральных регионов Украины) сказались на освещении культуры и быта изучаемой этнической группы. Автор пришел к выводу, что значительную помощь в накоплении, анализе и распространении этнографических сведений об украинцах Бессарабии, наряду с местными краеведами, оказывали украинские и русские исследователи.

Несколько слов необходимо сказать также о двух небольших работах В.Д.Панько, которые он нашел возможность издать в начале 2000-х. Хорошо зная северные районы республики, исследователь продолжал работу по изучению культурного наследия украинцев. Результатом его краеведческой работы стала книга, посвященная 150-летию с. Стурзовка уезда Бэлць и 130-летию Свято-Успенской православной церкви этого села. На богатом фактическом материале в ней отражены происхождение и развитие населенного пункта, представлена информация об учреждениях и организациях, действующих в селе. Работа снабжена большим количеством фотографий, знакомящих с историей, буднями и праздниками населенного пункта. Книга написана таким языком, чтобы ее мог прочитать и понять каждый. Одним из важнейших правил краеведения является воспитание гражданственности и чувства любви к Родине. Именно эти цели прежде всего и преследовал автор. В трансформационный период они приобретают особую актуальность. Наши дети, обучающиеся в школах, могут сказать, когда был основан Рим, находящийся за тысячи километров отсюда, и затрудняются сказать, когда основано село, в котором они родились и выросли. Они знают, какие города находятся на Темзе, Волге, Сене, и не знают, какие села расположены на Реуте, Турунчуке, Копачанке. С сожалением следует констатировать, что нынешнее подрастающее поколение чаще всего даже не в состоянии перечислить населенные пункты от Сорок до Бельц. А ведь именно краеведение является одним из действенных рычагов воспитания чувства патриотизма.

Конечно, научная база работы могла бы быть основательнее, но главное достоинство книги – это описание судеб людей, неразрывно связанных с селом и Молдовой.

Еще одна брошюра, принадлежащая В.Д.Панько, касается таинственной и слабо изученной темы в области устного народного творчества – демонологии. Она посвящена украинским “примовкам” и молдавским “descîntece”, сохранившимся до настоящего времени в памяти жителей его родного села Дану. Кроме того, автор поместил в своей брошюре свыше 60-ти народных примет, связанных с погодой и записанных у односельчан. Работа В.Д.Панько с фотографической точностью передает тексты заговоров, представляя

собой новый источник как для специалистов, так и для всех, кто интересуется живым украинским словом. Слабой стороной работы является тот факт, что написана она “с превышением скорости”, что это сказалось на стилистике, а также на наличии вкрапшихся в текст опечаток.

В связи с экономическими проблемами, переживаемыми странами бывшего Союза после его распада, в Институте межэтнических исследований, как, собственно, во всей Академии наук, как уже отмечалось, наблюдалась большая текучесть кадров. Люди элементарно должны были выживать. К сожалению, остались не законченными многие начатые исследовательские темы. Первые шаги в изучении “Истории украинцев Молдовы” осуществила Т.П.Савенко¹⁷. Темой “Украинское население Молдовы XX в.: этнодемографический аспект” занимался первый заведующий отделом украинистики (1991–1997) Ю.П.Датий*, подготовивший первый рукописный вариант монографии¹⁸, которая, следует заметить, нуждается в значительных доработках и дополнениях.

Проблемам материальной культуры украинского населения республики посвящено исследование заведующего Отделом истории, языка и культуры украинского населения Молдовы (с 1991 – по наст. вр.) В.Г.Кожухаря**, над которым он продолжает трудиться и сейчас.

Сотрудники отдела В.Г.Кожухарь и Е.С.Кожухарь в настоящее время ведут работу по подготовке в печать сборника научных публикаций, связанных с актуальными проблемами украинистики, включающими историю и современность.

Надо подчеркнуть, что В.Г.Кожухарь приложил немалые усилия к изучению украинистики в республике. Перу Виктора Григорьевича принадлежит ряд интересных и злободневных работ, затрагивающих проблемы истории украинского населения Республики Молдова, его культуры и современных этнических проблем. Среди них необходимо назвать такую его публикацию, как “Украинцы: прошлое и настоящее” (Мысль. – Кишинев, 1999. – № 3(7). – С. 88–89.). Здесь же следует указать и статьи автора, касающиеся историографических проблем в деле изучения украинского населения: “Проблемы исследования этнологии украинцев Молдовы (1950–1990)” (Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. – Т. I. “S.n.”, 2000. – С. 77–81), “Украиноведческие исследования в Молдове (1991–2001)” (Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. – Т. II. “S.n.”, 2001. – С. 20–22). Важной является и его работа “Этнокультурные процессы в среде украинцев Молдовы” (Ежегодник Института межэтнических исследований. – Кишинев, 2003) и др.

Наряду с названными, представляет интерес статья В.Г.Кожухаря “Украинцы Молдовы и процессы этнической интеграции” (Национальные образы мира: единство – разнообразие – справедливость // Материалы Международной научно-практической конференции 22–23 октября 2003 г., Кишинев / Национальная комиссия по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова, Конгресс русских общин Республики Молдова, Центр “Межкультурный диалог”, 2003. – С. 186–195.). Рассуждая в ней в традициях примордиализма, автор попытался дать характеристику общим тенденциям в сфере этнической мобилизации и межэтнической консолидации в республике, познакомил читателя с характеристикой ряда этнических процессов, рассмотренных Ю.В.Бромлеем¹⁹, в преломлении к молдавским

реалиям. Обратил внимание на основные проблемы украинского населения в сфере образования и воспитания, культуры и науки, а также в средствах массовой информации.

В.Кожухарь заявил о том, что для реализации стратегии интеграции молдавское сообщество должно идти двумя путями: с одной стороны, создавая возможности для укрепления этнической идентичности путем создания условий со стороны государства и, соответственно, мажоритарного этноса для равноправного развития представителей всех народов, проживающих в республике, с другой, – формировать у национальных меньшинств устремления к определенным самоограничениям в “объемах и масштабах возрождения своих этнокультурных и этноментальных характеристик”²⁰. Подобный подход к построению европейской либеральной модели национальных отношений встречается в работе другого молдавского исследователя, Н.Н.Визитея, на которого ссылается автор²¹.

Вообще, надо отметить, что научные статьи и выступления на конференциях представляют собой более мобильный, нежели монография, источник распространения научного знания, в том числе, в деле пропаганды этнических и гражданских ценностей.

В качестве очень важной деятельности, направленной на укрепление и поддержание украинской этнической идентичности, следует назвать тесное взаимодействие сотрудников отдела с Министерством просвещения, учебными заведениями республики. Давно и плодотворно в этом направлении работает Е.С.Кожухарь*. Сотрудники отдела проводят большую научно-методическую работу, принимают участие в организации и проведении республиканских олимпиад по украинскому языку и литературе²².

Институт межэтнических исследований, немало сделавший для изучения этнических процессов, происходящих в республике, в силу слабого финансирования и осторожности руководства, избегающего изучения современной ситуации в стране, в конечном результате замкнулся на проблемах изучения прошлого и, к сожалению, на 14 году своего существования, в ходе реформы АН Молдовы, был закрыт, но его структурные подразделения, в том числе и Отдел украинистики, сохранены в новом академическом учреждении – Институте культурного наследия АНМ. Как будет развиваться научное украиноведение в Молдове – покажет время.

1. Степанов В., Червенков Н. О деятельности Института межэтнических исследований АН Республики Молдова // Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale: mecanismul de implementare – din materialele seminarului internațional, Chișinău, Comrat, Bălți, 9–11 noiembrie, 1999. – P. 107.
2. Форма № 7. Приложение к Отчету о деятельности в 2000 г. Института межэтнических исследований АНМ. Отчет о работе с кадрами в 2000 г. / Автор благодарен доктору филологии Т.В.Зайковской (бывшей тогда ученым секретарем ИМИ) за предоставленные материалы о деятельности Института.
3. Кожухарь В. Укрainоведческие исследования в Молдове (1991–2001) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Chișinău, 2001. – V. II. – P. 22.
4. Там само. – С. 22.
5. Исследование К.Ф.Поповича. Eminescu. Viața și opera. – Chișinău: A.Ș.E.M., 2001 (вышло уже в пятом издании).
6. В годы Советской власти К.Ф.Попович был редактором серии коллективных монографий: Молдавско-русско-украинские литературные и фольклорные связи. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1967; Молдавско-русско-украинские литературные связи второй половины XIX в. –

*Юрий Петрович Датий, 1954 г. рождения. Закончил исторический факультет Кишиневского государственного университета, в 1984 г. получил степень доктора истории. Автор монографии и ряда научных публикаций.

** Виктор Григорьевич Кожухарь родился в 1960 г. в с. Воронково Рыбницкого района Молдовы. Закончил исторический факультет Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова, аспирантуру при Кишиневском госуниверситете, доктор истории. С 1998 г. – заведующий Отделом украинистики Института межэтнических исследований АНМ. Автор более 30 научных работ.

* Екатерина Сергеевна Кожухарь родилась в 1961 г. в г. Ульяновка Кировоградской области Украины. Закончила филологический факультет Кишиневского государственного университета и аспирантуру Российской Академии педагогических наук (г. Москва). Доктор педагогики. С 1993 г. – старший научный сотрудник Отдела украинистики Института межэтнических исследований АНМ.

Автор более 70 научных и учебно-методических работ, в том числе курсикулов по украинскому языку и литературе для 1–12 классов, учебников по украинскому языку и литературе для 1–9 классов.

- Кишинев: Штиинца, 1979; Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в. – Кишинев: Штиинца, 1982. Позже, уже будучи директором Института межэтнических исследований, К.Ф.Попович выпускает серию работ, посвященных проблемам молдавского, украинского и русского литературоведения в Молдове. См. Popovici. Meditații și confesiuni. – Chișinău: Paragon, 2000. – 296 p.; Он же. Сторінки літопису (до українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови). – Кишинів: Paragon, 1998. – 242 с.; Он же. Литературная тетрадь. – Кишинев: Paragon, 1999. – 240 с.
7. Satul Petrunca la cîntec și la joc: Din istoria și poezia populară a satului Petrunca – Glodeni / C.F.Popovici (redactor-șef). – Chișinău, 1995. – P. 47.
 8. Співає Стурзовка: Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзівка Глоденського р-ну Молдови / К.Ф.Попович (гол. ред.). – Кишинів, 1995. – С. 10 та ін.
 9. Там само. – С. 30–32.
 10. Панько В. Записки фольклориста. Устное народное творчество украинцев Севера Молдовы. Статьи, Исследования. Размышления. Материалы. – Т. I. А–М (рукопись). – Л. 89–90. Ксерокопия рукописи хранится у В.Д.Панько в с. Дану Глодянского р-на. Автор выражает свою признательность В.Д.Панько за предоставленную возможность поработать с рукописью.
 11. Попович К. Сторінки літопису. – С. 50–51.
 12. В земле наши корни: история, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Исследования и материалы. – Кишинев, 1997.
 13. Степанов В. Проблема сохранения инонационального населения в условиях национального меньшинства в Республике Молдова: по результатам этносоциолингвистического исследования украинского населения с. Мусаит Тараклийского уезда // Moldova între est și vest: identitatea națională și orientarea europeană 28 octombrie – 1 noiembrie 2001. – Chișinău, 2001. – P. 205–217.
 14. Попович К. Український театр на кишинівській сцені. – Кишинів, 1995. – С. 7.
 15. Енциклопедія українознавства. – Львів, 1994. – Т. 3. – С. 1151.
 16. Подробнее см. раздел о роли художественной литературы в деле формирования и сохранения этнических ценностей и чувства толерантности.
 17. Кожухарь В. Украиноведческие исследования в Молдове (1991–2001). – С. 21.
 18. Там само. – С. 21.
 19. Кожухарь В. Указ. раб. – С. 187–190.
 20. Кожухарь В. Указ. раб. – С. 194.
 21. Визитей Н. Национальная идея и проблема гражданской идентичности // Unitatea poporului republicii Moldova și problema identității etnice. – Chișinău, 2000. С анализом взглядов данного автора читатель сможет познакомиться в параграфе о Департаменте межэтнических отношений Республики Молдова.
 22. Кожухарь В. Украиноведческие исследования в Молдове (1991–2001). – С. 22.

Vyacheslav Stepanov (Kishinev, Moldova)

The Development of the Research Work in the System of Moldovan Academy of Sciences, Promoting Support and Ethnic Identity of the Ukrainians in the Republic

The main target of the published work is the interpretation of the results of the scientific investigation in the sphere of Ukrainistics, realized in the system of Moldovan Academy of Sciences. Proceeding from the given problem, the activity of the Department of History, language and culture of the Ukrainian population in this work.

Key words: *Ukrainistics, history, language, culture, Moldova.*

ПРОБЛЕМИ ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ

УДК 572.9:577.21(292.451/454)
ББК 28.74

Ігор Кочкін, Олексій Нікітін
(Івано-Франківськ, Україна; м. Аллендейл, США)

ГЕНЕТИЧНИЙ СЛІД ДОІСТОРИЧНИХ МІГРАЦІЙ В ЕТНІЧНОМУ НАСЕЛЕННІ КАРПАТ: інформація про гуцулів, лемків, бойків

Генетичний аналіз є одним із важливих інструментів дослідження минулого людства. У статті робиться спроба вивчення походження етнографічних груп Карпат на основі генетичного дослідження мітохондріальної ДНК бойків, гуцулів і лемків, яке було здійснене міжнародною групою вчених. Результати цих пошуків показують складні міграційні процеси в Карпатах і документують генетичні сліди цих міграцій у місцевого населення.

Ключові слова: мітохондріальна ДНК, історичні міграції, Карпати, лемки, бойки, гуцули.

Нині все більшу актуальність набувають дослідження, пов'язані з вивченням генофонду, тобто всієї різноманітності ДНК у популяціях, генетичної історії населення окремих регіонів, расово-етнічних груп, родоходів сучасних етносів¹.

До вивчення історії походження народів Європи потрібно підходити комплексно. Окрім археології, антропології й етнографії, багато історичної інформації знаходимо й у генетиці. Різні групи європейських мешканців відрізняються географічним та історичним походженням, що пов'язано з деякими нефункціональними відмінностями в складі їх мітохондріальної ДНК (мтДНК). За цими відмінностями у Європі визначають біля десяти мтДНК-типів (гаплотипів, або гаплогруп). З'ясувати походження засновників будь-якої популяції можна через відсоткове співвідношення існуючих гаплогруп.

Генетичні дослідження, розпочаті в рамках міжнародного проекту "Карпати", у якому брали участь фахівці з трьох установ (Grand Valley State University, Michigan, US; Інститут археології НАН України; Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника), здійснювалися на території Івано-Франківської області². Генетичні зразки були зібрані як на традиційно гуцульських і бойківських територіях, так і в сусідніх із цими регіонами зонах. Обмежена кількість проб була також узята в бойків і гуцулів, які мешкають на території Опілля та Покуття. Через те, що лемки в Україні є переважно переміщеною популяцією, генетичні проби збирались у місцях їх нинішнього проживання, хоча більшість їх була зібрана на фестивалях "Лемківська ватра", які відбувалися поблизу міста Монастирська Тернопільської області та села Копанки Калуського району Івано-Франківської області у 2006 р.³, а також у США, де проживає численна лемківська діаспора.

Оскільки ми були зацікавлені суто материнською генетичною лінією, з усіх добровольців, які брали участь у дослідженні, була зібрана анкетна інформація стосовно їх етнічного походження за материнською лінією.

Генетичні лінії, які ототожнюються із впливом неолітичних мігрантів із ближнього Сходу, були виявлені в бойків і гуцулів, що мешкають переважно на долинних ділянках Карпат, а також у проміжних зонах і місцях підвищеної скупченості населення, зокрема, в таких населених пунктах, як Долина, Калуш, Делятин і Коломия. Популяції в гірських регіонах належали переважно до генетичних груп, які асоціюються з палеолітичним європейським походженням.

У цілому, в гуцулів частота європейських генетичних груп збігається з частотою цих груп у мешканців Східної та Західної Європи. Але одна із цих груп, походження якої

¹ Висловлюємо сердечну подяку за велику допомогу, надану під час збирання проб, усім учасникам цього проекту. Особлива подяка – голові Івано-Франківської обласної організації товариства "Лемківщина" Степанові Семеновичу Криницькому.

пов'язане з Іберійським масивом у Західній Європі, в гуцулів була дещо більшою порівняно з іншими європейцями.

Цікавим є й те, що в гуцулів загальна різноманітність палеолітичних генетичних груп була значно вищою, ніж в інших популяціях сучасної Європи.

У бойків частота палеолітичних груп була значно нижчою, ніж у сучасних європейців, хоча частота неолітичних груп подібна до решти населення Європи. Згадаємо сучасне розташування цієї етнографічної групи (рис. 1). У межах Івано-Франківської області бойки займають весь Долинський район і південно-західну частину Рожнятівського, у Львівській області – південну частину Дрогобицького, Самбірського, Стрийського, більшу частину Старосамбірського районів, нарешті, в Закарпатській області – північну частину Міжгірського, Великоберезнянського та Воловецького районів, а також частина території бойків знаходиться в межах Словаччини й Польщі³. Саме через цю територію проходили важливі шляхи, що здавна сполучали Передкарпаття й Подністер'я з територіями на захід від Карпат, що, вірогідно, й спричинило активні міграційні процеси через ці землі.

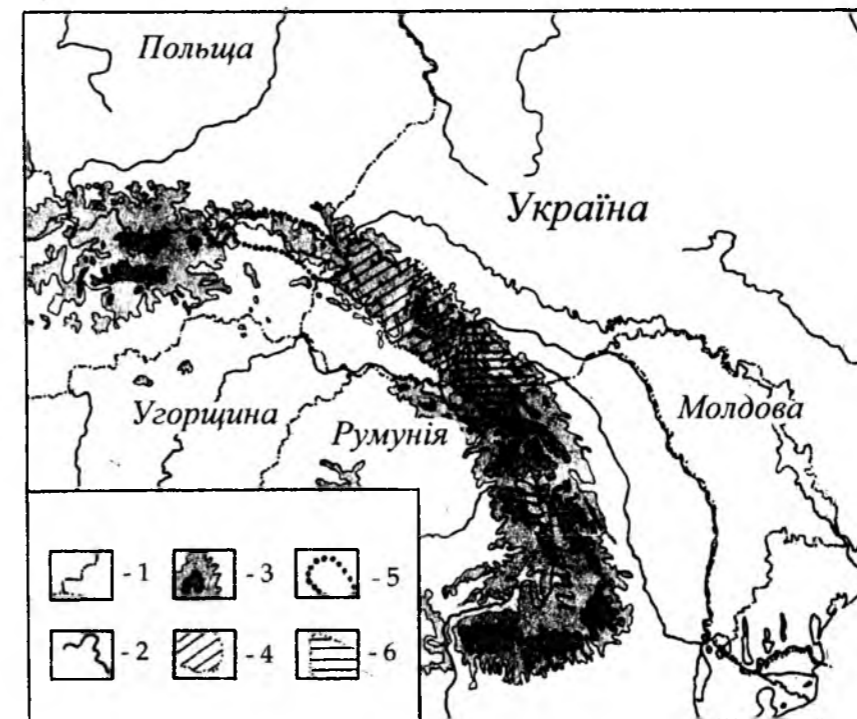


Рис. 1. Території етнографічних груп лемків, бойків, гуцулів

Умовні позначення:
1 – міждержавні кордони;
2 – ріки;
3 – гори;
4 – територія етнографічної групи бойків;
5 – територія етнографічної групи лемків (до насильницького переселення);
6 – територія етнографічної групи гуцулів.

Статистично бойки взагалі не були схожі на європейців за генетичними групами материнського походження, тоді як гуцули були схожі на сучасні групи населення Центрально-Східної Європи, які мешкають у Карпатському регіоні. У зв'язку із цим згадаємо спостереження Є.Данилової, котра на основі гематологічних досліджень відмічає генетичну своєрідність українців Карпат. Зокрема, на основі серологічних характеристик відзначається близькість українського населення Карпат до молдаван, болгар, північно-східних румунів, угорців, словаків. Дослідниця пояснює це територіальною близькістю регіону з Балканським півостровом і давніми генетичними взаємостосунками з етнічними групами Південно-Східної Європи, а також спільним із Балканами напрямком мутаційних процесів, зумовленим схожістю ландшафту й відносною ізоляцією окремих невеликих популяцій у гірській місцевості, що мала місце в минулому⁴. З цією думкою погоджується й доктор історичних наук С.П.Сегеда, відзначаючи, що карпатська антропологічна зона може розглядатись як своєрідний "місток" між українським народом і етнічними групами Центральної та Південної Європи⁵. За наявними палеоантропологічними даними, риси

карпатського варіанта були властиві давньоруській людині Галича (XI–XIII ст.), а ще раніше – носіям дністрянсько-прутського варіанта черняхівської культури (перша половина I тис. н.е.)⁶.

У лемків виявилися генетичні сліди найдавніших європейців. У мтДНК лемків визначена наявність двох кластерів, непоширених у сучасних популяціях груп, котрі, як вважається, з'явилися близько 40 тисяч років тому, в час, коли перші сучасні люди тільки почали освоювати територію Євразії. Одна із цих груп набула поширення в Азії й тепер майже відсутня у Європі. Інша група характеризується у світі дуже низькою частотою проявів. Її частота підвищена майже в десять разів у двох сучасних популяціях, однією з яких виявилися лемки, а також в неолітичній популяції культури лінійно-стрічкової кераміки, виявленої за аналізом рештків представників цієї культури в Західній Європі (Haak et al., 2005)⁷.

Наявність суто західноєвропейських генетичних груп у гірських гуцулів складно пояснити людською міграцією із заходу на схід в історичні часи. Цілком можливо, що ми маємо справу зі зворотним напрямком міграції, яка трапилася на початку поширення сучасної людини у Євразії. Карпати є унікальним консервантом генетичної різноманітності людства та потребують подальших генетичних досліджень.

1. Животовский Л., Хуснутдинова Э. Генетическая история человечества // В мире науки. – 2003. – № 7. – С. 90.
2. Нікітін О., Кочкін І., Відейко М. Карпатський напрямок неолітизації Східної Європи: аналіз генетичного матеріалу // Трипільська культура. Пошуки. Відкриття. Світовий контекст. (До 100-річчя від дня народження О.Ольжича): Збірка наукових праць. – К., 2007. – С. 137–140.
3. Прикарпаття: спадщина віків. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 461.
4. Данилова Е. Гематологическая типология и вопросы этногенеза украинского народа. – К.: Наукова думка, 1971. – С. 99.
5. Сегеда С. Антропологічний склад українського народу: новий погляд // Народна творчість та етнографія. – 2001. – № 4. – С. 100.
6. Сегеда С. Антропологічні особливості українців Східних Карпат // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 1999. – С. 482.
7. Haak W., Foster P., Bramanti B. et al. Ancient DNA from the First European Farmers in 7500-Years-Old Neolithic Sites // Science. – 2005. – № 10. – P. 1016–1018.

Igor Kochkin (Ivano-Frankivsk, Ukraine), Oleksiy Nikitin (Allendale, USA)

The Genetic Trail of Pre-Historic Migrations in the Ethnic Carpathian Population: Information About Boykies, Hutsuls and Lemkies

Genetic analysis has become an important tool in the study of the human past. In an attempt to better understand the origins of ethnic Carpathian populations, a genetic survey of mitochondrial DNA of Boykos, Hutsuls and Lemkos has been performed by an international team of investigators. Our results reveal a complex pattern of human migrations in the Carpathians and documented that local populations retained a genetic footprint of these migrations.

Key words: mitochondrial DNA, pre-historic migrations, Carpathians, lemki, boykies, hutsuls.

УДК 39: 314.122.6
ББК 63.3-01

Andrej Pleterski
(м. Любляна, Словенія)

MODEL ETNOGENEZE SLOVANOV NA OSNOVI NEKATERIH NOVEJSIH RAZISKAV

Автор вважає, що лінгвістична модель розвитку слов'янської мови є основою моделі етногенезу слов'ян. Він стверджує, що фонетичне диференціювання слов'янської мови не розпочалося до другої половини першого тисячоліття н.е. Автор знаходить сліди балтійсько-слов'янської лінгвістичної спільноти в третій чверті першого тисячоліття до н.е. в культурному комплексі (рис.2–6), який збігається з областю, де багато назв річок мають "балтійське" походження (рис.1). До кінця третього століття до н.е. південні кордони цієї території контролювали венеци. У III–IV ст. у південні межі слов'янської території вторглись готи, які об'єднали завойовані території під своєю владою. Археологічним віддзеркаленням слов'янської присутності в цьому періоді є київська культура. Готичний вплив послабився в 375 р., коли орди гунів вторглись в степи Причорномор'я.

З того часу, як слов'янські народи освоїли багато нових земель, культурні відмінності серед них стали ще більш очевидними. Рівень культурної єдності періоду київської культури залишився в минулому й поступово на основі старослов'янської мови сформувалися нові мови. Слов'янська спільнота почала розпадатися, на підставі чого сформувалися окремі етнічні групи.

Ключові слова: етногенез, слов'яни, київська культура, старослов'янська мова.

Izhodišča

Vsi dosedanji modeli, ki so gradili na samoumevni trdni troedinosti etnosa, jezika in arheološke kulture, so bili bolj ali manj neuspešni. Iz več razlogov. Etnična opredelitev je stvar duhovnega področja človekovega bivanja in ni nujno, da ima svoj tvarni zunanji izraz. Izpustil bom problem etničnega opredeljevanja posameznika in se osredotočil na etnos kot celoto. Pojmovanje etnosa pred tisočletjem in še prej ni bilo takšno kot sedanje. Še najbolj smiselna definicija tedanjega etnosa (*gens*) se mi zdi ta, da je bila to *skupina ljudi, ki jih je družil skupni pravno-ideološki sistem*, pri čemer mi npr. religija, tradicija pomenita dele ideologije. Del tega ideološkega sistema je bil lahko, nikakor pa ne neobhodno, tudi jezik. Tako pojmovanje etnosa je omogočalo tudi večkratno spremembo etnične identitete posameznika, kar nam izjemoma dovoljujejo spremljati pisni viri. Tudi velike skupine prebivalstva so skoraj z enako lahkoto menjale svojo etnično pripadnost, kar je npr. mnogokrat nazorno izpričano v etnogenezi posameznih germanskih ljudstev. Katere so tiste lastnosti pravno-ideološkega sistema, ki jih je sposobna zaslediti arheologija, po pravici povedano, še ne vemo trdno. Arheološki spoznavni postopek je večinoma še vedno na začetni intuitivni stopnji. Že sedaj pa je razvidno, da arheologija pri tem ni povsem nemočna. Orodje, s katerim poskuša proučevati širše skupine ljudi, se imenuje arheološka kultura. Ta pojem bom uporabljal v pomenu, da je to *skupek lastnosti sledov človekovega bivanja, ki jih je mogoče ugotoviti v nekem prostoru, in ki se loči od drugih tovrstnih skupkov lastnosti v sosednjem prostoru in času*. Tisto, s čimer si bom pri razvoju etnogenetskega modela še pomagal, sta nastanek in razvoj jezika. Pri tem bom izhajal iz najbolj verjetnega aksioma, da *jezik nastane na revolucijsko-evolutivni način, torej kot posledica zunanjih vplivov in notranjega razvoja*. Zunanji vplivi so lahko raznovrstni npr. gospodarski, politični, etnični. Skupaj z notranjimi spremembami puščajo svoje sledi v jeziku, lahko pa tudi v arheoloških virih. Povezavi med etnosom, arheološko kulturo in jezikom sta prostor in čas. Pri tem bom gradil na aksiomu, da *v nekem določenem času in na nekem določenem prostoru lahko začasno pride do ujemanja vsaj med dvema iz trojice, izjemno morda celo med vsemi tremi hkrati*. Od pravilnosti ugotavljanja takih točk ujemanja je odvisna zanesljivost modela. Večjo pozornost bom posvetil ujemanju jezika in arheološke kulture, manjšo pa ujemanju z domnevnim slovanskim etnosom. Pri tem bom skušal ločiti med Slovani kot etnosom in Slovani kot skupino ljudi, ki govorijo slovansko. Pojem Slovan bom večinoma uporabljal v drugem pomenu, razen če ne bom posebej opozoril na etnični pomen.

Pred nedavnim je M.Parczewski z načrtno obdelavo vsega zgodnjega gradiva Poljske in z njegovo zelo podrobno tipološko analizo pokazal, da Slovani na Poljskem niso avtohtoni, ampak se tja priselijo z vzhoda, pri čemer začnejo najprej naseljevati jugovzhodno Poljsko konec 5. st.¹. Njihov arheološki izraz je praška kultura. S tem je model vzhodnega izvora Slovanov dobil težak argument. Po trenutnem stanju raziskav je praška kultura najbolj nesporno najstarejša slovanska kultura. Manjša gotovost vlada glede penkovske in še manjša glede koločinske kulture. Izvor zadnjih dveh večina povezuje s kijevsko kulturo. Nekateri arheologi izvajajo iz nje tudi praško kulturo, kateri pa velik del arheologov sicer išče korenine v černjahivski kulturi – arheološkem odrazu gotskega gensa². S stališča retrogradne metode je po taki interpretaciji sporna slovanskost kijevske kulture in podan precej nenavaden izvor Slovanov iz gotskega gensa. Zgolj z retrogradno metodo se nam tu zatakne.

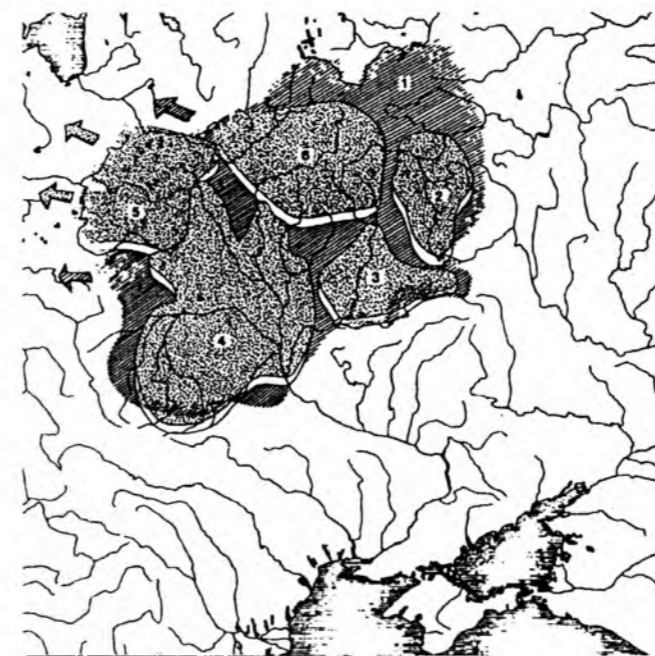
Praden začnem z gradnjo lastnega modela, ki naj bi pojasnil in odpravil omenjeni zastoj, bom skušal poiskati nekatere oporne točke v jezikoslovnem modelu razvoja slovanskega jezika. Zelo uporaben in objektiven pregled dosedanjih raziskav daje H.Popowska-Taborska (1993). Med najbolj nespornimi ugotovitvami so naslednje; tesne balto-slovanske jezikovne vezi govorijo o tesnem (skupnem) razvoju teh dveh jezikovnih skupin. V nekem obdobju sta se razdelili. Obstajal je drugotni stik s predniki Italov in Germanov. Stiki s keltskimi in iranskimi jeziki so še težko opredeljivi. Glede na fonetični in morfološki sistem je mogoče govoriti o enotnosti praslovanščine, glede na leksiko pa je bila precej raznolika. Fonetične razlike v slovanščini so se začele šele v drugi polovici prvega tis. n. št. v procesu obširnega slovanskega razseljevanja³. – Te ugotovitve napeljujejo na izhodiščno misel, da moramo začetno ozemlje Slovanov iskati pri začetnem ozemlju Baltov, oziroma poiskati ozemlje baltoslovanske jezikovne skupnosti.

Ozemlje baltoslovanske skupnosti (Sl. 1)

Najpomembnejšo oporo nudi lingvistični atlas vodnih imen zgornjega porečja Dnepra (Toporov, Trubačev 1962), ki jo je Trubačev (1968) kasneje dopolnil še za področje desnega brega Dnepra. Avtorja sta lahko pokazala južno in jugovzhodno mejo baltskih vodnih imen, ter dokazala živi stik Baltov in Irancev v Posejmu⁴. Pomembna je ugotovitev, da je bilo področje severno od Pripjata mnogo pozneje slavizirano, kot južno od njega, da je šlo slovansko razseljevanje od juga proti severu. Pri tem so se Slovani pomešali z Balti in jih postopoma slavizirali, potem ko je minilo obdobje dvojezičnosti⁵. Ko je nato V.V.Sedov jezikovne in arheološke podatke na področju Posejma soočil, je prepričljivo pokazal, da se ujemajo s stanjem arheoloških kultur v tretji četrtini 1. tis. pr. n. št. in določil skupino arheoloških kultur baltskega prebivalstva na področju baltskih vodnih imen (Sedov 1965). V tej skupini vidi J.Okulicz arheološki odraz baltoslovanske jezikovne skupnosti, pri čemer pa še ni mogel pokazati postopka izločanja Slovanov, ki ga le domneva. (Okulicz 1986, 28 ss).

Skupina kultur – milogradska, juhnovska, črtaste lončenine, dnepro-dvinska, Zgornje Oke, se resnično lepo ujema s področjem baltskih vodnih imen (Sl. 1). Precej natančno na jugu, na severovzhodu so opazna odstopanja, ki pa jih je mogoče razložiti s tem, da je na jugu meja "okamenela" zaradi slavizacije, na severu pa se je lahko še spreminjala zaradi poznejših baltskih preseljevanj. Zaradi razseljevanja Baltov proti zahodu (Okulicz 1986, 28 ss) zahodna meja ni določljiva. Če imamo tako določeno ozemlje zgolj za baltsko in ne baltoslovansko, zmanjka prostora za poznejše Slovane. Južneje je namreč že področje iranskih imen tudi skitske dobe (Sedov 1965, Ris. 1) in tračanskih imen predskitske čornoliske kulture (Berezanskaja 1988), s čimer je zapolnjen prostor, ki ga pozneje zasedajo arheološke kulture Slovanov. Pomembna je ugotovitev A.P.Vanagasa, da kaže baltska hidronimija večjo arhaičnost od slovanske in še zlasti raziskava V.V.Ivanova in V.N.Toporova, po kateri je model slovanskih jezikov rezultat preoblikovanja baltskih jezikov, kajti slovanski sistem se da izpeljati iz ustreznega baltskega, baltskega sistema pa se ne da izpeljati iz zgodnjepraslovanške strukture (Popowska – Taborska 1993, 128). To bi kazalo, da lahko govorimo o nekaki oddelitvi Protoslovanov iz skupnega baltoslovanskega jedra. Ker v njem ni bilo več poznejših Protoslovanov, je ostanek postal avtomatično Prabaltski. V tem smislu torej meje med Baltoslovani in Prabaltski ni. Ali kot se je

poenostavljeno izrazil V.N.Toporov (1980, 12), slovanski jeziki so otroci baltskih, načelno druga, časovno mlajša generacija. Že J.Werner je opozoril na možnost, da je treba baltoslovanska vodna imena iskati na področju "baltske" hidronimije (Werner 1971, 251).



Slika 1. Področje baltoslovanske skupnosti. 1. Področje "baltskih" vodnih imen. 2. Kultura Zgornje Oke. 3. Juhnovska kultura. 4. Milogradska kultura. 5. Kultura črtaste lončenine. 6. Dnepro-dvinska kultura.

Protoslovani (Sl. 2, 3)

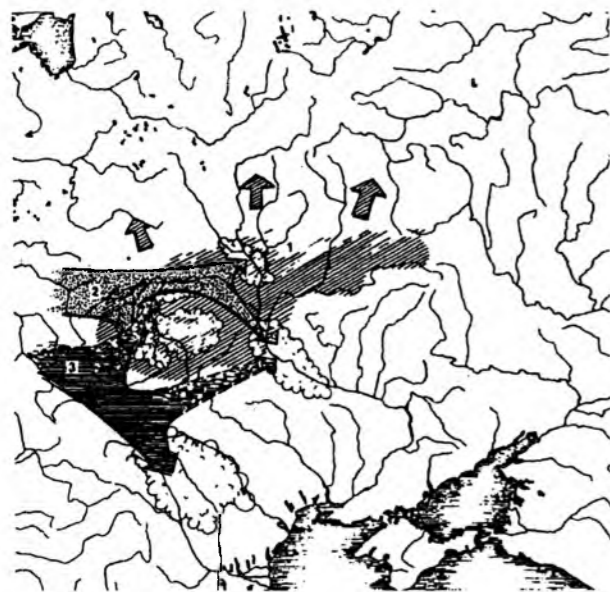
Področje najstarejših slovanskih vodnih imen je na južnem obrobju področja baltskih vodnih imen. Pri tem ima ozemlje slovanskih imen levega pobočja Dnepra lastnosti, ki kažejo, da je bilo naseljeno z desnega pobočja. Tudi na tem je več skupin arhaičnih slovanskih vodnih imen, ki niso istočasne. Kot nekako vadišče slovanstva izstopa skupina na vzhodnem delu desnega pobočja Pripjata (Trubačev 1968, 270 ss). To področje leži na osrednjem delu ozemlja (Sl. 3: 3), kjer okoli 200. pr. n. št. nastane zarubinska kultura.

V podrobnostih je še slabo proučena, a za izgradnjo modela zadostujejo tudi grobi obrisi. Raziskana najišča tvorijo tri gostejše skupine: v pripjatskem Polesju, ob zgornjem in srednjem Dnepru (Sl. 3: 2, 4, 5). Zaradi nenatančne kronologije ni jasno, ali so vse tri nastale istočasno. Na vmesnem prostoru so trenutno poznana samo posamična najdišča, nova odkritja so seveda mogoča. Strukturno je najbolje pojasnjen nastanek zgornjedneprovske skupine. Analiza posameznih vrst arheološkega gradiva njene najzgodnejše stopnje kaže, da gre za spoj lastnosti tuje, pomorjanske kulture zvončastih grobov in krajevne milogradske kulture. V poselitvenem smislu je to mogoče razložiti kot priselitev novega prebivalstva z zahoda, morda s področja Mazovije, ki se je nato spojilo s krajevnim prebivalstvom (Oblomskij 1985). Podobno je mogoče razložiti tudi nastanek ostalih dveh skupin (Sl. 2), ki se oblikujeta na osnovi krajevnih različic milogradske kulture pomešanih s kulturo "Skitov-oravev", pri čemer so skitske lastnosti še posebej izražene v srednjedneprovski skupini (Maksimov 1988). Tej osnovi so dodane nekatere lastnosti lončenine pomorjanske kulture zvončastih grobov, najbolj izrazito v Polesju (Pačkova 1990a, 59). V poleški in srednjedneprovski skupini so tudi posode z značilnostmi jastorfske kulture in njenih skupin (Kasparova 1981, 67 ss). Tako zarubinska kultura ni neposredno nadaljevanje nobene od naštetih kultur, ampak novotvorba, ki je nastala z njihovim spajanjem (Maksimov 1991, 8).

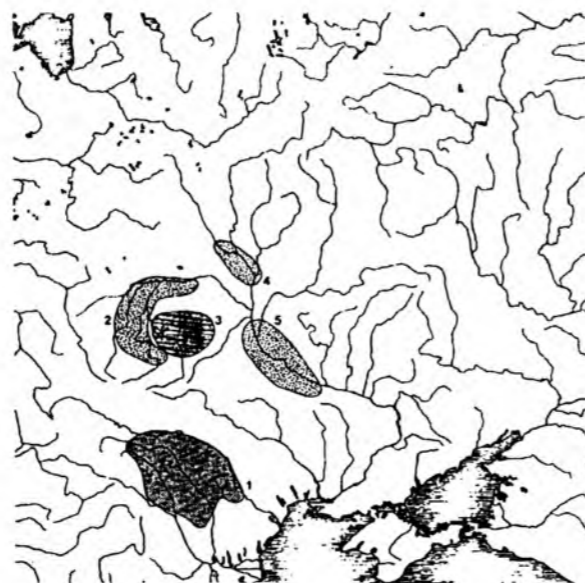
Val germanskih skupin, ki so nekako konec 3. st. pr. n. št. začele zapuščati ozemlje severne Nemčije in sosesčine ter se usmerile proti jugovzhodu, se je ustavil šele v Moldaviji. Približno istočasno kot zarubinska kultura je tam nastala kultura Poienești Lukaševka, ki jo je mogoče s precejšnjo zanesljivostjo poistovetiti z germanskimi Bastarni (Babeș 1988). Kot že rečeno, so njihove posamezne skupine prišle tudi na področje poleške in srednjedneprovske skupine

zarubinske kulture. Morda nekoliko pozneje, v drugi polovici 2. st. pr. n. št. je na srednjem in južnem Poljskem kot posledica tega preseljevanja nastala przeworska kultura, ki jo je mogoče pripisati Germanom. Naselili so se na ozemlju, ki so ga prej naseljevali prebivalci s pomorjansko kulturo in kulturo zvončastih grobov. Številna najdišča le-teh prenehajo, nekaj časa traja prostorsko pomešano, vendar kulturno ločeno življenje staroselcev in prišlekov. Nato sledi staroselcev izginejo, ker jih prišleki asimilirajo (Godłowski 1985, 15 s.). Verjetna se mi zdi interpretacija J.Okulicza, po kateri je staroselce mogoče poimenovati s historičnim imenom Veneti, skupina staroevropskih vodnih imen Vzhodne Pomorjanske pa je njihova dediščina (Okulicz 1986, 25 s.). Odhod dela njihovega prebivalstva proti vzhodu do Dnepra je v očitni prostorski in časovni povezavi s preseljevanjem Germanov (Sl. 2: 2, 3).

Prihod Venetov prvenstveno na področje baltoslovanskega prebivalstva milogradske kulture in njenega obrobja je lahko tisti strukturni vzrok, ki je imel posledice tudi v jeziku prebivalstva skupnosti novo nastale arheološke kulture. Postal je drugačen od starega in še vedno sosednjega baltoslovanskega, sedaj pač samo še baltskega. Ta groba podoba ustreza grobi oceni F.Bezlaja, da je praslovanščina venetizirana baltščina (prim.: Pleterski 1990, 57). Zato imam zarubinsko kulturo za arheološki odraz Protoslovanov. Raznolikost njenih izhodišč opozarja na možnost, da so v jezikovni gēzezi njenega prebivalstva sodelovali tudi germanski, iranski, morda celo keltski jeziki. Hkrati se mi zdi neustrezno iskati Slovane še v starejših arheoloških kulturah, ker v njih tičijo samo še starejši Baltoslovani. – Lahko si tudi razložimo, zakaj so Germani poimenovali Slovane z venetskim imenom. Najprej so pri preseljevanju naleteli na Venete, Protoslovani za njimi pa so jim bili pač "enaki", saj so jih pri prodoru proti Črnemu morju s severne strani ves čas spremljali ljudje (Sl. 2: 2, 3), ki so prav tako prišli z venetskega ozemlja. Premik dela Venetov proti vzhodu, pojasnjuje tudi rezultate analize pisanih virov, po kateri antični avtorji (Plinij, Tacit, Ptolemaj), pišejo o dveh skupinah Venetov, eni ob Baltiku in drugi severno od Karpatov nekje v Ukrajini ter Belorusiji, to dvojnost pa naj bi potrjevala tudi "Tabula Peutingeriana" z ločenim navajanjem Venetov in Venetov Sarmatov (Kolendo 1984). Ločiti je torej treba med "Veneti propriedicti" in "Veneti-Slovani". Ostaja pa dejstvo, da Slovani samih sebe niso poimenovali z venetskim imenom.



Slika 2. Protoslovani v 2. st. pr. n. št. 1. Področje "baltskih" vodnih imen. 2. Priselitev prebivalstva pomorjanske kulture zvončastih grobov. 3. Priselitev Germanov.



Slika 3. Protoslovani v 2. st. pr. n. št. 1. Kultura Poienest-Lukaševka. 2. Poleška skupina zarubinske kulture. 3. "Vadišče" slovanskih vodnih imen (po Trubačevu). 4. Zgornjedneprovska skupina zarubinske kulture. 5. Srednjedneprovska skupina zarubinske kulture.

Klasično zarubinsko obdobje. (Sl. 4)

Severno od Pripjata je milogradska kultura trajala še nekaj časa vzporedno z zarubinsko. Poskus prebivalcev zarubinske kulture, da bi to področje naselili, ni imel daljšega uspeha. Tako so se pojavile zarubinske najdbe na gradišču Ivan' konec 2. ali na začetku 1. st. pr. n. št., a še pred prelomom štetja so jih preplatile najdbe kulture črtaste lončenine, ki se je tedaj širila v smeri proti Dnepru in Pripjatu (Sl. 4: 6). Gradišče postane ena od mejnih postojank proti prebivalstvu zarubinske kulture, ki je medtem že naselilo preostali prostor milogradske kulture (Egorejčenko 1988, 64 s.). Širjenje prostora zarubinske kulture v 1. st. pr. n. št. na področju zgornjega Dnepra naj bi bilo posledica naraščanja števila prebivalstva (Maksimov 1990, 22). Nekako istočasno se je širil tudi obseg srednjedneprovske skupine zarubinske kulture (Maksimov 1990, 21). Na področju srednjega in zgornjega toka Južnega Buga in delu srednjega toka Dnestra pa je nastala nova skupina zarubinske kulture (Havljuk 1975), katere prebivalstvo naj bi prišlo s srednjega Podneprovja (Maksimov 1990, 22). Manjše skupine ljudi so se iz Polesja podale tudi proti zahodu do levega pobrežja gornjega toka Zahodnega Buga. Tu so se pomešale z naseljenci przeworske kulture, ki se je v tem času tu širila proti jugovzhodu. V prvi polovici 1. st. pr. n. št. je dosegla zgornje porečje Dnestra (Godłowski 1985, 30 s), kjer se je do konca stoletja oblikovala njena lokalna skupina (Godłowski 1985, 38).



Slika 4. Protoslovani v 1. st. pr. n. št. in v prvi polovici 1. st. n. št. 1. Zgornjedneprovska skupina zarubinske kulture. 2. Poleška skupina zarubinske kulture. 3. Srednjedneprovska skupina zarubinske kulture. 4. Skupina zarubinske kulture ob srednjem Južnem Bugu. 5. Vpad Sarmatov. 6. Kultura črtaste lončenine. 7. Przeworska kultura. 8. Lipiška kultura.

Posamezne skupine zarubinske kulture niso opredeljene samo geografsko, ampak se med seboj razlikujejo tudi zaradi različnih osnov ob času nastanka. Začetna raznolikost se je delno izravnala (Maksimov 1991, 8 s.) in v prvi polovici 1. st. pr. n. št. so oblikovane že vse značilne lastnosti zarubinske kulture, hkrati pa so stiki z različnimi sosednjimi kulturami povzročali stalen uvoz novih lastnosti, ki pa so ostajale omejene na posamezne skupine (Kozak, Pačkova 1990, 87 s.). Tako sta si glede pogrebnih običajev najbolj sorodni poleška in zgornjedneprovska skupina, manjša sorodnost je med poleško in srednjedneprovsko skupino, najmanjša pa med zgornjedneprovsko in srednjedneprovsko (Pačkova 1990, 47). Med prebivalci srednjedneprovske skupine in prebivalci spodnjedneprovske poznoskitske najdišč so bili tesni stiki. O tem pričajo najdbe lončenine zarubinske skupine v poznoskitski skupini in obratno. Zarubinsko grobišče Didov Šiil' ima polovico pokopov po poznoskitskem obredu in precej predmetov značilnih za Spodnje Podnestrovje, posamezni okostni grobovi na zarubinskih grobiščih Pirogiv in Korčuvate pa so antropološko blizu spodnjedneprovske (Maksimov 1990, 20).

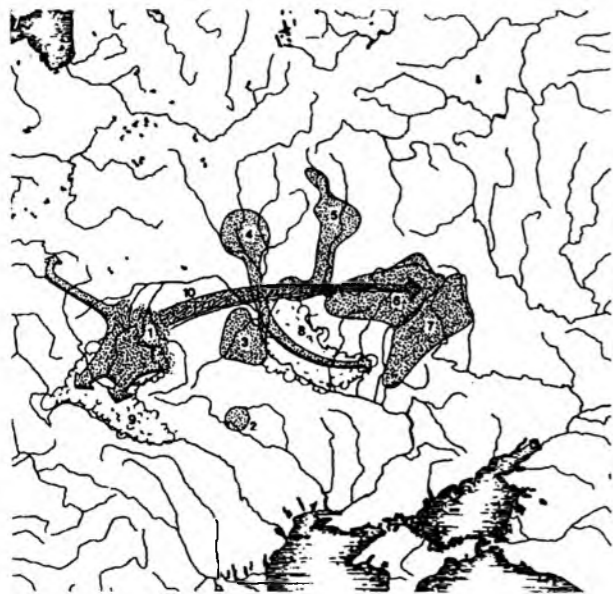
Konec 1. st. pr. n. št. so se začeli osvajalski napadi sarmatskih Jazygov (Sl. 4.: 5). Razrušili so nekatera srednjedneprovska gradišča in do druge polovice 1. st. n. št. zavzeli ozemlje do

področja reke Stunge (Maksimov 1990, 21 s.). S prodiranjem v Panonijo, so povročili premike tamkajšnjih ljudstev, pregnali Dačane v gore in gozdove (Plinius, Naturalis historia IV, 80, 81). Na začetku n. št. so se Dačani srečali z naseljenci przeworske kulture ob zgornjem porečju Dnestra v Severni Galiciji (Sl. 4: 7, 8). Njihov arheološki odraz je lipicka kultura, katere najdišča postanejo množična sredi 1. st. n. št. Začetnemu stiku sledi polstoletno obdobje kulturnega zlivanja przeworske in lipicke kulture v Severni Galiciji (Kozak 1992, 24).

Praslovani (Sl. 5, 6, 7)

Malo po sredini 1. st. je zajela celotno področje zarubinske kulture kriza, ki je povzročila prekinitev grobišč in številnih naselbin, prišlo je do množičnih preseljevanj, naselja so se umaknila na višje terase (Oblomskij 1987). Pravi vzrok je še neznan. V Srednjem Podneprovju so na to lahko vplivale sarmatske osvojitve, ne pa tudi drugod. Poleg tega je začetnim sovražnostim sledilo obdobje stikov s Sarmati, o čemer pričajo najdbe enih na najdiščih drugih (Oblomskij 1987, 69). Pripjatsko Polesje je povsem opustelo in kot je dokazala Kasparova, tega niso mogli povzročiti novi naseljenci s področja Poljske, ker vsa zarubinska grobišča prenehajo do srede 1. st., wielbarska pa začenjajo šele v drugi polovici 2. st. (Kasparova 1989, 280). Kozak (1992, 23) išče razlago v naravni kataklizmi. Kriza velja za mejo med zrelo zarubinsko kulturo in njeno pozno stopnjo (Oblomskij 1987, 68).

Kot celota se prebivalstvo zarubinske kulture preseli v veliki meri na severovzhodna ozemlja (Sl. 5). Ob reki Desni nastane na ozemlju starejše juhnovske kulture, očitno z asimilacijo baltskih staroslecev, nova skupina – počepska ki so jo imeli nekateri avtorji nekaj časa celo za samostojno kulturo. Po Sedovu naj bi že prej prihajali naseljenci zarubinske kulture in se mešali z juhnovskimi staroselci, množična priselitev pa je bila šele konec 1. st. (Sedov 1970, 42). Maksimov postavlja nastanek skupine v poznozarusinsko obdobje (Maksimov 1991, 4). Ohranila je nekatere lastnosti juhnovske kulture, npr. dolge, pravokotne nadzemne stavbe v stojkasti gradnji (Frolov 1979, 71). Na splošno pa njene lastnosti kažejo povezavo s srednjedneprovsko skupino zarubinske kulture (Oblomskij 1992, 43), ki naj bi bila po trenutnem večinskem mnenju njeno izvorno področje. V poznejših skupinah kijevske kulture nima svojega nadaljevanja, zato Oblomskij (1992, 45) meni, da njeno prebivalstvo še v 2. st. zapusti svoje ozemlje. To se ujema s starejšo ugotovitvijo, da je moščinska kultura v porečju Zgornje Oke nastala s priselitvijo prebivalstva počepske skupine in njihovem zlitju z baltskimi staroselci (Sl. 7: 4, 10) v novo kulturno skupnost. V 8.–10. st., ji sledi kultura slovanskih Vjatičev, ki pa naj ne bi bila genetsko zvezana z moščinsko kulturo (Sedov 1982, 43 s.).



Slika 5. Praslovani v drugi polovici 1. st. in v 2. st.
1. Poleška skupina zarubinske kulture. 2. Skupina zarubinske kulture ob srednjem Južnem Bugu, tip Rahni. 3. Skupina tipa Ljutiž zarubinske kulture. 4. Zgornjedneprovska skupina zarubinske kulture. 5. Počepska skupina zarubinske kulture. 6. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, zahodni del. 7. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, vzhodni del. 8. Skupina tipa Grini-Vovki zarubinske kulture. 9. Zubrecka skupina. 10. Preselitev skupine zubreckega(?) prebivalstva.

Zarubinska poselitev zajame tudi področje levega pobožja Dnestra, od Sejma proti jugu in do zgornjega toka Oskola na vzhodu. Gre za ozemlje, ki je večinoma opustelo že v 3.–2. st. pr. n. št. (Sedov 1965, 57). Tu se izoblikuje skupina najdišč (Sl. 5: 6, 7) tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2, ki naj bi prav tako izvirala iz Srednjega Podneprovja (Oblomskij 1992, 43). Glede na posamezne lastnosti jo je Oblomskij (1992, 40) razdelil na dve etnografski področji, katerih meja je razvodnica Dnepra in Dona. V oblikovanju zahodne skupine naj bi v manjši meri sodelovali tudi naseljenci s področja przeworske kulture, ki naj bi zapustili svojo sled v okrasju lončenine in posebni obliki skled (Oblomskij 1991, 46 s.). Gre za tip III 3b po Oblomskem, ki naj bi bil v tem času prisoten le v tej skupini zarubinske kulture, sicer pa značilen za przeworsko kulturo in volino-podolsko skupino (Oblomskij 1991, 80). Najdišča s przeworskimi najdbami, kot jih je kartiral Maksimov (1991, Ris. 3), so razporejena bolj ali manj v ravni črti od izvirov Vorskle na zahod, ob Sejmu in Desni, skoraj do Dnepra, ves čas v smeri Pripjatskega Polesja. Tu zadenemo na vprašanje nadaljnje usode poleške skupine zarubinske kulture iz predhodnega obdobja.

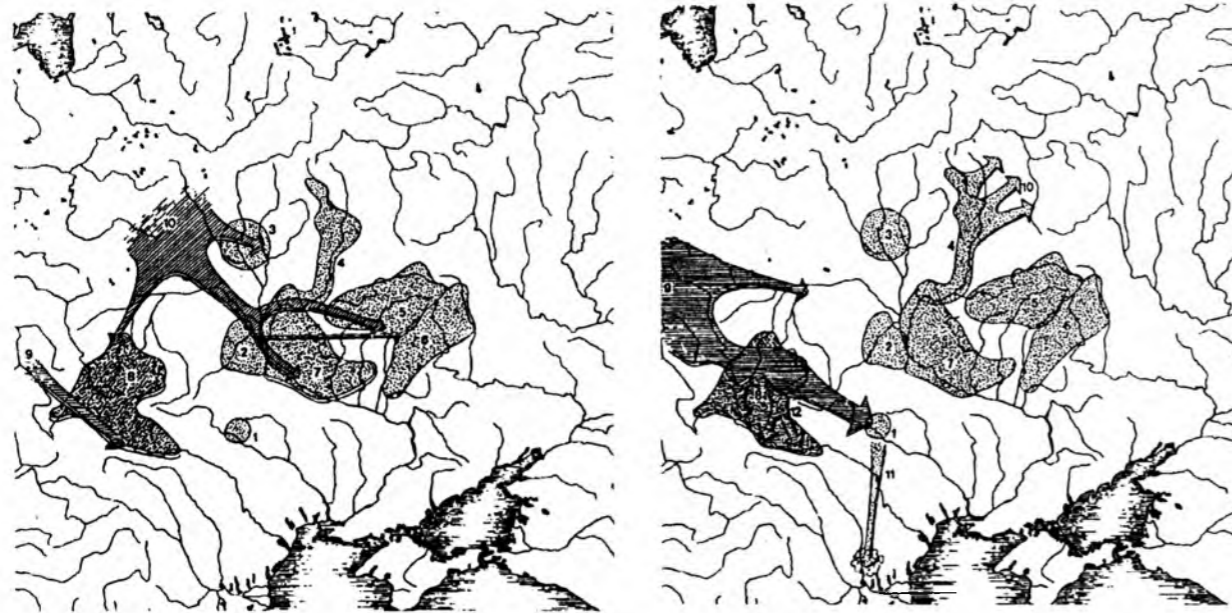
Kot že rečeno, Polesje opusti, zarubinsko prebivalstvo pa se večinoma odseli proti jugu in jugozahodu do levega pobožja severnega Dnestra v Voliniji in Severni Galiciji (Kozak 1992, 23 s.). Manjša skupina odide proti zahodu v dolino srednjega Buga in proti Narewu in se zmeša s tamkajšnjim przeworskim prebivalstvom. Na grobiščih Krupice in Hryniewiczze Wielke tako poleg przeworskega nastopa tudi poznozarusinsko gradivo, ki ga je na drugem najdišču mogoče datirati z zaponkami v zadnjo četrtino 1. st. ali zač. 2. st. (Godłowski 1985, 63). Sožitje s przeworskim prebivalstvom je značilno tudi za zarubinske skupine, ki so se razselile proti jugu in jugozahodu (Sl. 5: 7). Svojih naselbin niso osnovali, ampak vsa najdišča, ki nastajajo od sredine 1. st. dalje, kažejo mešano przeworsko in zarubinsko gradivo (Kozak 1988, 108). To je hkrati začetek nove kulturne skupine (Sl. 5: 9), za katero je Kozak pred kratkim predlagal ime zubrecka (Kozak 1992, 23), staro ime zanjo je volino-podolska. – Izpraznitev Polesja si je tako vendarle lažje predstavljati kot postopen proces, ki je lahko trajal nekaj desetletij, kot pa kot enkratno dejanje.

Postavlja se tudi vprašanje, ali niso “pzeworske” lastnosti v zahodni skupini najdišč tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 pravzaprav zubrecke in bi potem smeli domnevati, da del prebivalstva novo koloniziranih zarubinskih področij pride tudi z ozemlja zubrecke skupine (Sl. 5: 10). Že iz demografskih razlogov si je namreč težko predstavljati celotno “vzhodno” zarubinsko kolonizacijo kot enkratno preselitev, saj je srednjedneprovsko izhodišče zanjo premajhno. Potekati je morala bolj postopno. Dokaz za to bi bilo poznozarusinsko najdišče Berezovka 2 ob Vorsklci, ki se loči od sosednjih najdišč tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 in kaže tesno podobnost z naseljem Ljutiž v Srednjem Podneprovju (Oblomskij 1994, 44). Če je izvor najdišč tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 res prav tako v Srednjem Podneprovju, je do omenjene razlike lahko prišlo zato, ker je Berezovka 2 nastala z mlajšo kolonizacijo v 2. st. Prav tako je opaziti приход manjših skupin prebivalstva s področja kulture črtaste lončenine (Sl. 6: 10). Njihova najdišča so na področju zgornjednestrovske skupine in skupin tipa Grini-Vovki ter Kartamyševo-2 – Ternovki-2, njene zahodne skupine (Maksimov 1991, 6 in Ris 7).

V poznozarusinskem obdobju je v srednjedneprovski skupini mogoče razločiti dva tipa najdišč, Ljutiž (Sl. 5: 3) in Grini-Vovki (Sl. 6: 7). Drugi z najdiščem Zmiivka ob reki Snov sega na ozemlje skupine tipa Počep (Oblomskij 1992, 34 s in Ris.1), po svojem izvoru je zvezan z zgornjedneprovsko zarubinsko skupino (Sl. 5: 4, 8), z njenimi severnimi najdišči tipa Čečersk-Kistenii (Oblomskij 1994, 47). Časovno je slabo opredeljen. Večinoma ga postavljajo v čas druge polovice 2. st. do preloma 2. in 3. st. (Oblomskij 1994, 47), po čemer bi sklepali, da je mlajši od tipa Ljutiž in se časovno stika z zgodnjimi najdišči kijevske kulture. Terpilovskij (1984, 81) vidi v njem prehod med poznozarusinskimi in zgodnjekijeviskimi najdišči. – Še vedno obstajata skupini tipa Rahni ob reki Sib (Sl. 5: 2), levem pritoku Južnega Buga in zgornjedneprovska skupina z gradiščem Čaplin (Maksimov 1991, 6). Podatki o njiju so preskromni, da bi ju v karto lahko vnesel drugače kot samo shematično (Sl. 5: 4). Ali sodelujeta pri “vzhodni” kolonizaciji je neproučeno. Že soseščina zgornjedneprovskih najdišč z najdišči tipa Počep ter milogradsko izročilo

vkopanih počepskih bivališč, ki jih obdajajo jame za kole (Frolov 1979, 71), napeljujeta na to misel vsaj za zgornjedneprovsko skupino.

V modelih slovanske etnogeneze, ki iščejo izvor praške kulture v sverozahodnem delu černjahivske kulture, dobiva zubrecka skupina (Sl. 6: 8) vedno večji pomen. Najnovejši model njenega razvoja podaja Kozak (1992). Nastala je z zlivanjem lastnosti przeworske in zarubinske kulture, pri čemer zarubinska sestavina prevladuje v severnem delu v Voliniji, przeworska pa v južnem delu v Severni Galiciji. V Volinijo je prišla tudi majhna skupina prebivalstva s področja kulture črtaste lončenine (Sl. 6: 10). V Severni Galiciji prihod zarubinskega prebivalstva pospeši zlivanje lipicke kulture s przeworsko. V drugi polovici 2. st. se v Podnestrovju pojavi nova manjša skupina przeworskega prebivalstva (Sl. 6: 9), ki je stranski del vala, ki ga je izzvalo razseljevanje prebivalcev Wielbarske kulture. Val je zajel predvsem severno Panonijo in ga pisani viri opisujejo kot preseljevanje Vandalov (Godłowski 1985, 81 s.; Godłowski 1992, 66). Ko razseljevanje Gutonov (Sl. 7: 9) proti koncu 2. st. doseže Volinijo in Podolje, najdišča wielbarske kulture kot njegov arheološki odraz zamenjajo zubrecka. V tvorni kulturi stika s staroselci ni. Zubrecko prebivalstvo se je umaknilo proti jugu v Galicijo (Sl. 7: 12), zarubinska skupina tipa Rahni (Sl. 7: 1) pa verjetno v Budžaksko stepto v južni Moldaviji, kjer nastane nova skupina etulijskega tipa (Sl. 7: 11). Poselitev Severne Galicije se zgosti za dvainpolkrat. Tedaj tam iz tvorne kulture dokončno izginejo dačanske lastnosti. Začenja se tretja stopnja razvoja zubrecke skupine, za katero je značilen naraščajoči vpliv provincijalnorske kulture, ki povzroči postopen prehod v lastnosti černjahivske kulture. Najmlajši predmeti zubrecke skupine so najstarejši černjahivske kulture. Prehod ene kulture v drugo,



Slika 6. Praslovani v drugi polovici 1. st. in v 2. st. 1. Skupina zarubinske kulture ob srednjem Južnem Bugu, tip Rahni. 2. Skupina tipa Ljutiž zarubinske kulture. 3. Zgornjedneprovška skupina zarubinske kulture. 4. Počepška skupina zarubinske kulture. 5. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, zahodni del. 6. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, vzhodni del. 7. Skupina tipa Grini-Vovki zarubinske kulture. 8. Zubrecka skupina. 9. Priselitev skupine przeworskega prebivalstva. 10. Priselitev skupine prebivalstva kulture črtaste lončenine (Balti).

Slika 7. Praslovani v drugi polovici 1. st. in v 2. st. 1. Skupina zarubinske kulture ob srednjem Južnem Bugu, tip Rahni. 2. Skupina tipa Ljutiž zarubinske kulture. 3. Zgornjedneprovška skupina zarubinske kulture. 4. Počepška skupina zarubinske kulture. 5. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, zahodni del. 6. Skupina tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2 zarubinske kulture, vzhodni del. 7. Skupina tipa Grini-Vovki zarubinske kulture. 8. Zubrecka skupina. 9. Priselitev prebivalstva wielbarske kulture (Gutoni). 10. Odselitev Slovanov na področje Zgornje Oke.

je bil v 3. st. postopen, saj obstajajo najdišča (Čerepin, Nezvis'ko, Burštin), kjer so prisotne lastnosti obeh kultur. Odstotek prostoročne lončenine se stalno zmanjšuje, tiste izdelane na kolesu pa povečuje. Preloma v poselitvi ni opaziti. Tako se zdi upravičen sklep, da so osnova černjahivskega prebivalstva tega področja zubrecki staroselci (Kozak 1992, 27 s.). Slovano-germano-dačanske korenine zubrecke skupine so očitne, kaj je to pomenilo za jezik in etnično zavest nove skupnosti, lahko le ugibamo. Vsak po svojih željah. Očitno je le, da potem skupina sodeluje v etnogenezi Gotov, v skupnosti torej, katere arheološki odraz je černjahivska kultura.

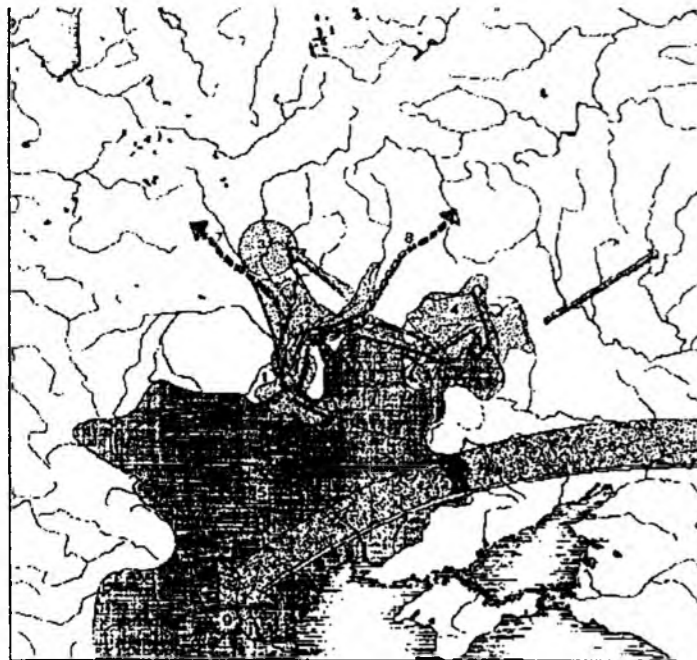
V poznozarusinskem obdobju nam nekaj namigov o slovanski etnogenezi dajo tudi pisani viri. Prvi je Tacitova Germania (46), ki sta jo v širšem kontekstu podrobno analizirala Mačinskij in Tihanova (1976, 65 ss) in prišla do precej verjetnega mnenja, da je mogoče enačiti Venete in prebivalstvo zarubinske kulture. Tacitu naj bi bilo poznano predvsem njihovo zahodno ozemlje v Polesju, Voliniji in severnem Podolju. Kolendo (1984, 649) meni, da so Tacitovi Veneti ljudstvo, katerega naziv naj bi delno zaponil vrzel v poznavanju vzhodne Evrope, zato je pri podrobnejši lokalizaciji treba biti previden. S tem zadržkom dopušča možnost njihove umestitve na prostor zarubinske kulture. Mačinskij in Tihanova (1976, 71) sta skušala razložiti tudi Tacitovo navedbo, po kateri naj bi se Veneti zaradi razbojništva potikali po gorah in gozdovih med Peucini in Fenni. Pri tem sta izhajala iz časa nastajanja Tacitovega dela v drugi polovici 1. st. in krize, ki je tedaj zajela zarubinsko kulturo. Razbojniško potikanje sta tako interpretirala kot prebivalstvo, ki se je pred kratkim pojavilo kot vojaški zavojevalec, ki pa ozemlja še ni povsem osvojilo. Od tega modela do enačenja Venetov s prebivalci zubrecke skupine je bil nato le še korak (Kozak 1992, 31). Kolendo (1984, 649) meni, da je podatek o Venetih, ki se potikajo po gorah in gozdovih samo retorična figura in ne more biti argument pri določanju njihovih bivališč. Iz Kozakovega prikaza geneze zubrecke skupine je razvidno, da je bila v drugi polovici 1. st. notranje še močno raznolika, zato bi jo zaradi zarubinskega dela njenega prebivalstva res lahko imeli tudi za venetsko, ne da bi pri tem zanikali venetstvo zarubinske kulture na splošno. Omejiti Tacitove Venete samo na zubrecko skupino pa ni mogoče, že zaradi njenega poznejšega razvoja, saj bi potem morali biti Veneti del gotske etnogeneze, "origo gentis" pa poroča drugače. Poleg tega bi jih nato na tem prostoru pričakovali v Ptolemajevi geografiji, a jih tam ni.

Ne more biti naključje, da Ptolemaj (III 5. 21.), ki je pisal stoletje pozneje, čeprav marsikdaj po starejših virih, pozna Venete ob Baltiku, mesto Tacitovih Venetov, pa v njegovem opisu zavzemajo Stauani (Kolendo 1984, 649). Ti prebivajo med venetskimi sosedi Galindi, Sudeni na eni strani in Alani na drugi (Ptolemaj III 5. 21.). Alane je mogoče enačiti s sarmatsko kulturo zarubinskih sosedov, Sudene in Galinde pa z zahodnobaltskima plemenoma Jatvingov-Sudavov in Galindov (Okulicz 1986, 29). Jugovzhodno od obeh baltskih skupin je bila pustinja, ki je med Narewom in Njemnom preko Polesja segala do zarubinskega prebivalstva ob Dnepru (primerjaj: Egorejčenko 1982, Ris. 3; Godłowski 1992, Karte 5; Sedov 1970, Ris. 10) in je trajala vse do 6. st. (Ščukin 1988, 211 in Ris. 2). Pri naštevanjih ljudstev od severozahoda proti jugovzhodu, ki se vrstijo v Ptolemajevem opisu Sarmatije, je tako soseščina Sudenov in Stauanov razumljiva, saj jih je ločila le pustinja. Enačenje Stauanov s prebivalstvom zarubinske kulture je zato videti povsem smiselno. Vzporednico med Stauanoi in Slauanoi-Slovani je postavil že Šafařík in odtlej se z njo spogleduje večina avtorjev. Res se jezikoslovno ne da izpeljati Slavanov iz Stavanov pa tudi s stališča grške paleografije preprosta napaka pri prepisovanju, zamenjava lambde s tau, ni verjetna. Vendar so hkrati številna imena Ptolemajevih ljudstev napisana močno popačeno in to že v arhetipu njegovega spisa (Cuntz 1923, 15). Kako je v našem primeru, lahko le ugibamo. Res pa so Stauani omenjeni na lokaciji Slovanov, kar po mojem mnenju vseeno dopušča delovno trditev, da gre za prvi zapis slovanskega imena.

V poznozarusubinskem obdobju tako pisni viri že poznajo ime prebivalstva zarubinske kulture. To so Veneti-Slovani. Če drži etimologija slovanskega imena iz besede "slovo" (Maher 1974, 154), ki v zadnjem času spet dobiva vedno več privržencev med jezikoslovci (Popowska-Taborska 1993, 60), potem je bil jezik, drugačen od sosednjih, za poznozarusubinsko prebivalstvo kriterij razlikovanja in osnova samozavedanja. To kaže, da je proces etnogeneze tedaj že pripeljal do nastanka etnosa Slovanov, iz jezikovno raznolikega začetka pa se je že razvil dovolj skupen jezik.

Obdobje kijevske kulture (Sl. 8)

Poreklo kijevske kulture iz poznozarusubinske je nesporno, saj je samo njena nadaljnja razvojna stopnja, kar je še posebej prepričljivo dokazal Oblomskij (1991) s podrobno tipološko in statistično analizo najdišč obeh obdobj na razvodju Dnepra in Dona. Ko je obravnavo razširil na celotno področje kijevske kulture (Oblomskij 1992), je potrdil staro časovno mejo njenega začetka ob koncu 2. st. in na začetku 3. st. Nadalje je ugotovil, da je srednjedneprovska skupina kijevske kulture nastala z mešanjem prebivalstva poznozarusubinskih skupin: Ljutiž, v mnogo manjši meri skupine Grini-Vovki ali zgornjedneprovske skupine. Kijevska skupina ob razvodnici Dnepra in Dona je nastala z zlitjem vzhodne in zahodne skupine poznozarusubinskih najdišč tipa Kartamyševo-2 – Ternovki-2. Kijevske skupine ob Desni ni mogoče tesneje povezati niti s počepsko poznozarusubinsko skupino niti s skupino Grini-Vovki, čeprav je njeno poznozarusubinsko



Slika 8. Praslovani v 3. in 4. st. 1. Srednjedneprovska skupina kijevske kulture. 2. Skupina kijevske kulture ob Desni. 3. Zgornjedneprovska skupina kijevske kulture. 4. Skupina kijevske kulture na razvodju Dnepra in Dona. 5. Černjahivska kultura. 6. Vpad Hunov. 7. Vojni pohod Hermanaricha proti Baltiku. 8. Vojni pohod Hermanaricha proti Volgi. 9. Skupina tipa Etulija v Budžakski stepi.

poreklo očitno, zato Oblomskij (1992, 42) išče razlago v priselitvi od drugod. Možna je še drugačna razlaga. Pogled na karto poznozarusubinskega obdobja pokaže prehodnost in raznolikost področja ob srednji Desni (Sl. 5, 6), kjer se mešajo najdišča počepske skupine, skupine Grini-Vovki, črtaste lončenine in zubrecke(?) skupine. Zato je poselitev kijevskega obdobja lahko tudi samo nadaljevanje in sinteza starejšega. Posebnosti tako lahko razložimo z raznoliko osnovo.

* Raziskava je del projekta "Vzhodne Alpe in zahodni Balkan v arheoloških dobah", katerega naročnik je Ministrstvo za znanost in tehnologijo R Slovenije, izvajalec pa Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za arheologijo. – Slike je po mojih predlogah izdelala Tamara Korošec, za kar se ji najlepše zahvaljujem. Dragoceno pomoč so mi dali z informacijami in diskusijo naslednje kolegice in kolegi: dr. Dragan Božič, dr. Rajko Bratož, dr. Metka Furlan, dr. Erika Mihevc Gabrovec, dr. Peter Soustal, dr. Marjeta Šašel Kos. Vsem iskrena hvala.

Poleg tega naj bi bile tam tudi najdbe kroga Grini (ob srednjem Dnepru)-Abidna (ob zgornjem Dnepru), kot so na naselbini Mena 5 (Kuhars'ka, Oblomskij 1988, 50), ki ga lahko imamo za odraz nadaljnjih preseljevanj ljudi med področji posameznih skupin. Po najdbah je mogoče sklepati tudi na zgornjedneprovske poreklo prebivalcev Rjabovke 3 ob Vorsklci (Oblomskij 1994, 47). Bil pa je tudi obratni tok, saj ima najdišče Gudok sorodnost s skupino najdišč ob Desni (Oblomskij 1991, 122). Roišče v skupini Desne ima izhodišče v srednjedneprovske skupini (Oblomskij 1991, 121 s.). V prvi polovici 4. st. so se začele seliti posamezne skupine s področja ob Desni na ozemlje razvodja Dnepra in Dona, kar kaže naselbina Kurgan-Azak, ki po svojih značilnostih že nakazuje prvine koločinske kulture. Na njej je bilo celo nekaj posod moščinskega izvora (Oblomskij 1994, 50 s.).

Obstajajo pa tudi znaki selitev znotraj posameznih skupin kijevske kulture. Tako splošna razvojna črta družni zgodnjekijevska najdišča severnega dela skupine ob Desni z nekaj mlajšimi na njenem jugozahodnem delu (Oblomskij 1991, 122). Sloj druge polovice 3. st. v naselbini Boromlja 2 v porečju Vorsklce Oblomskij (1994, 50) povezuje s priselitvijo skupine ljudi z razvodja Dnepra in Dona. – Vse te selitve znotraj celotnega področja kijevske kulture, kažejo neustaljenost naselitve (Sl. 8), njihova posledica pa je bilo izenačevanje razlik in ohranjanje enotnosti arheološke kulture (Oblomskij 1994, 53). Kot da bi Praslovani tedaj korakali na mestu. V jezikovnem pogledu je to najbolj smiselni čas najbolj enotne praslovanščine.

V poznozarusubinskem in zgodnjekijevskem obdobju obstajajo bežni stiki s Sarmati vzhodno od reke Oskol. O preselitvi manjše skupine prebivalstva na sarmatsko ozemlje priča grobišče Injasevo v porečju Hopra (Oblomskij 1991, 82). Razlagi, da so določeni tipi sarmatskih loncev in skled prevzeti od poznozarusubinskega prebivalstva razvodja Dnepra in Dona (Oblomskij, Tomašević 1993, 52), oporeka Medvedev (1993), ki dokazuje skupno starejše poreklo. Sicer pa so bili na področju razvodja Dnepra in Dona najdeni le posamični predmeti sarmatskega izvora, v zgodnjekijevski naselbini Šišino-5 pa je bilo najdeno okostje, ki je antropološko blizu sarmatskim okostjem Podonja (Oblomskij 1991, 82; Oblomskij, Tomašević 1993, 52 s.).

Černjahivska kultura (Sl. 8: 5), ki se je postopoma širila proti vzhodu in severovzhodu je v drugi polovici 3. st. zajela južni del srednjedneprovske skupine kijevske kulture (Terpilovskij 1984, 82) in do začetka 4. st. izpodrinila kijevsko prebivalstvo, kot kaže naselje Glevaha (Terpilovskij 1988, 212). Tudi na ostalih kijevskih najdiščih se pojavlja uvožena černjahivska lončenina, kijevska lončenina na nekaterih černjahivskih najdiščih pa naj bi pričala o prebivalcih kijevskega izvora (Terpilovskij 1984, 83). V prvi polovici 4. st. se pojavijo nekatere černjahivske lastnosti v lončenini in stavbarstvu v skupini kijevske kulture ob Desni (Terpilovskij 1984, 83 s.). V 4. st. je černjahivska kultura zajela tudi južni del razvodja Dnepra in Dona, ko kijevski sloj Kurgan Azaka pokrije černjahivska poselitev (Oblomskij 1994, 50). Posamezne skupine pa so se naselile še severneje med kijevsko prebivalstvo, kar kažejo tamkajšnje spremembe v oblikah in okrasu posodja ter pri gradnji hiš. Černjahivsko najdišče Golovino I v porečju Donca pa z najdbami kijevske kulture kaže tudi obratni naselitveni tok (Oblomskij 1991, 115).

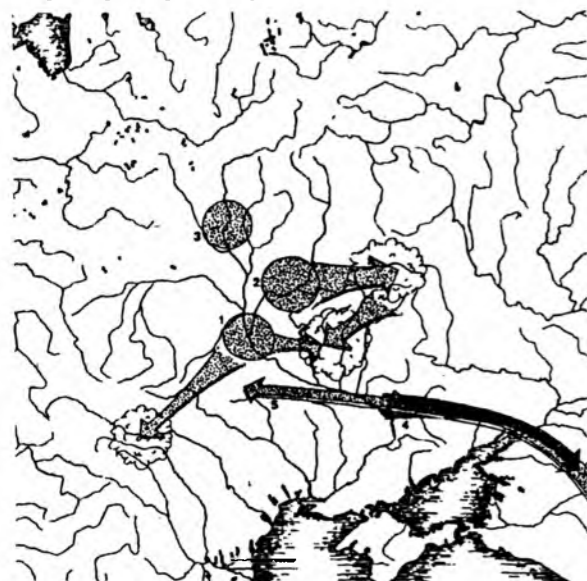
Prisotnost kijevskega prebivalstva v oddaljenem trgovskem središču Lepesovka v Voliniji (Ščukin 1989, 208) Terpilovskij (1989, 246) razlaga s prihodom manjše skupine ljudi. – Zanimivo je odkritje skupine najdišč v Budžakski stepi (Sl. 8: 9) v južni Moldaviji iz 3. in 4. st., ki se po svojih značilnostih ločijo od sosednjih, po gradnji hiš pa se ujemajo s kijevsko kulturo (Ščerbakova 1987). Mikavna je razlaga, da gre za zadnji ostanek poznozarusubinske skupine tipa Rahni, čeprav bi enako lahko imel izvor v kaki drugi poznozarusubinski ali zgodnjekijevski skupini. Videti v njih Venede Peutingerjeve karte pa je pretirano.

Jordanes (Getica, 116–120) opisuje vojne kralja vzhodnogotskih Greutungov Hermanarica z različnimi severnimi ljudstvi, Heruli, Aesti in Veneti, ki naj bi si jih podvrgel. Arheološki odraz tega dogajanja je skušal ujeti M.Kazanski (1992), ob predpostavki, da so navedena ljudstva in Goti imeli stike, ki so morali potekati po nekih poteh. S kartiranjem posamičnih najdb je rekonstruiral tri tedanje glavne poti: Dnepr – Baltik, Baltik – Volga, Dnepr – Volga. Herma-

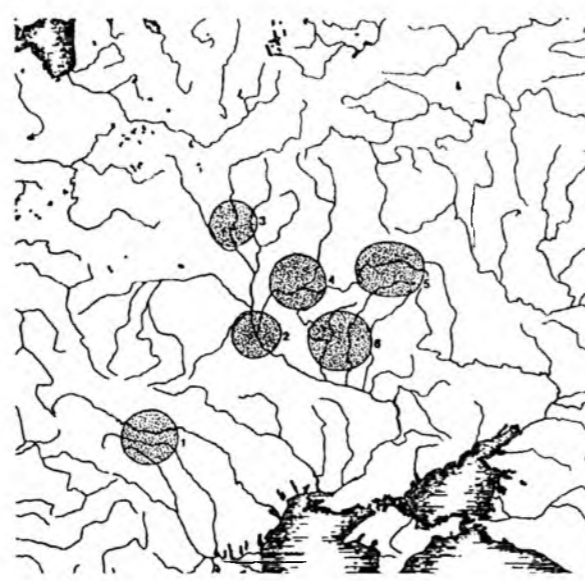
naricovi pohodi, ki so se dogajali v drugi in tretji četrtini 4. st., so šli, z izjemo pohoda proti Herulom ob izlivu Dona, po poteh Dnepr – Baltik, Dnepr – Volga. Njihov namen naj bi bil predvsem gospodarski; dobiti nadzor nad trgovino z notranjostjo. Trgovsko blago naj bi bila kožuhovina, jantar, verjetno pa tudi zlato ter med in vosek (Kazanski 1992, 94 s.). Obe poti (Sl. 8: 7, 8) prečkata ozemlje kijevske kulture, kar smiselno omogoča enačenje njenih prebivalcev s slovanskimi Veneti, njihov vojaški poraz pa je lahko olajšal širjenje prebivalstva černjahivske kulture proti severu, kot ga kaže pregled kolonizacijske zgodovine.

Slovani (Sl. 9, 10)

Gotski pritisk je pojenjal tisti hip, ko so 375 v stepe Pričrnomorja vdrli Huni (Sl. 8: 6). Gotski skupnosti Tervingov in Greutungov sta razpadli, nekaj let je divjala vojna skupin prizadetih ozemelj na način vsakogar proti vsem, dokler jih niso Huni pritegnili v svojo plemensko zvezo. Tisti del gotskih Tervingov, ki ni zbežal k Rimljanom, je pod vodstvom Athanaricha vpadel v sarmatski Caucaland nekje v jugovzhodnih Karpatih (Wolfram 1979, 80 s), gotski Greutungi pod vodstvom Vidimirja-Vinitharija pa na ozemlje Antov (Sl. 9: 4), pripadnikov alansko-osetinske skupine ljudstev med Donom in Kavkazom (Wolfram 1979, 311 ss). Na tem prostoru omenja Ante že Plinij (Naturalis historia VI, 35). Umik Gotov na obrobje prostora nekdanje černjahivske kulture, proti zahodu v Panonijo in naprej ter proti jugovzhodu vse do Kavkaza, dokazuje Tejralova karta razprostranjenosti pločevinastih zaponk in pasnih spon, ki kaže izrazito spremembo v prostoru poselitve ob koncu 4. st. (citirano po: Bierbrauer 1992, Abb. 8). Gotski napad je bil torej lahko vzrok, ki je povzročil antsko preselitev (Sl. 9: 5) v stepe med Dneprom in Dnestrom, kjer so se nato do 6. st. slavizirali. Nekako podobno si lahko predstavljamo slavizacijo Hrvatov, če je iransko osebno ime Horoathos na antičnem napisu iz Tanaisa ob ustju Dona, res prvi zapis njihovega imena (Bezljaj 1976, 205), za katerega tudi Katičić (1993, 47) meni, da je najmanj neverjetno iransko.



Slika 9. Slovani konec 4. in v prvi polovici 5. st.
1. Srednjedneprovska skupina kijevske kulture.
2. Skupina kijevske kulture ob Desni. 3. Zgornje-
dneprovaska skupina kijevske kulture. 4. Pohod
Gotov proti Kavkazu. 5. Preselitev Antov.



Slika 10. Slovani konec 4. in v prvi polovici 5. st.
1. Skupina zgodnje praške kulture ob srednjem Dnest-
ru in zgornjem Prutu. 2. Srednjedneprovska skupina
pozne kijevske kulture (zgodnja koločinska kultura).
3. Zgornjedneprovska skupina
pozne kijevske kulture (zgodnja koločinska kultura).
4. Skupina ob Desni pozne kijevske kulture (zgodnje
koločinske kulture). 5. Skupina na razvodju Dnepra in
Dona pozne kijevske kulture (zgodnje koločinske
kulture). 6. Zgodnja penkovska kultura.

Umik Gotov je v dobršni meri izpraznil prostor južno od ozemlja kijevske kulture, predvsem pa je tam dokončno propadla njihova oblast, nova hunska pa je bila gospodarsko povsem drugače naravnana in takoj pripravljena sklepati plemenske zveze. S stališča sedanjega poznavanja etnogeneze Slovanov, tako ne presenečajo več podatki o prebivalcih Panonije sredi 5. st., ki so jedli proso, pili pijačo iz medu – medos in drugo iz ječmena – kamos, imeli pogrebno slovesnost-stravo, govorili jezik, ki ni bil ne hunski, ne gotski, ne latinski. Na vse to je opozoril že Niederle (1905, 135 s.), ki je v njih, ne brez razloga, videl Slovane. Arheološko so ti Slovani še nedokazani. Morda gre za Slovane, ki so že prej živeli v gotski plemenski zvezi in so se v svoji tvorni zapuščini izenačili z okoljem.

Konec 4. st. (Sl. 9) je prelom v poselitvi prostora razvodja Dnepra in Dona. Staro prebivalstvo se odseli, verjetno proti jugozahodu, na področje levega pobočja Dnepra, ki ga je zapustilo prebivalstvo černjahivske kulture. Tu se oblikuje zgodnjelopanska kultura tipa Penkovka. Njen nastanek je trenutno mogoče presojati predvsem po najdišču Hitcy. Po mnenju Oblomskega je zgodnjepenkovskemu najbolj podobno kijevsko gradivo iz černjahivskega obdobja skupine ob srednjem Dnepru in skupine na razvodju Dnepra in Dona (Oblomskij 1991, 124 s.). To nakazuje rešitev, da pomemben del prebivalstva penkovske kulture predstavljajo priseljenci z razvodja Dnepra in Dona. Na severni del prostora, ki so ga zapustili, pa se po analizi Oblomskega (1991, 122 s.) priseli prebivalstvo kijevske kulture iz skupine ob Desni, ki že kaže vse značilnosti zgodnjelopanske koločinske kulture.

Predvsem v ukrajinski arheologiji je zelo vsidran model, ki razlaga nastanek tretje zgodnjelopanske-praške kulture kot genetsko nadaljevanje poznočernjahivske skupine najdišč, ki naj bi preživela na ozemlju zubrecke skupine, naslednice poleške skupine zarubinske kulture (Baran 1990; Kozak 1992). Po tem modelu bi imeli nekak dvojni izvor zgodnjelopanskih kultur: kijevski in černjahivski. Ker so najdišča, ki naj bi model dokazovala, nepopolno objavljena, je mogoče le opozoriti na nekatere njegove dokazne slabosti.

Med praško kulturo in zubrecko skupino je najmanj stoletna vrzel, ki jo zapolnjuje černjahivska kultura (Kozak 1992, Ris. 3). Področje največje gostote zgodnjelopanskih najdišč ob Dnestru in Prutu leži večinoma izven ozemlja zubrecke skupine. Uporaba vkopanih bivališč ni posebnost niti tega časa, niti tega prostora. Prepričljiva je videti trditev, da se kamnite peči rodijo tu, morda res že v času klasične černjahivske kulture v 4. st., kar pa bi morala potrditi podrobnejša kronološka obravnava. Vsi avtorji se strinjajo, da je do izgradnje kamnitih peči prišlo zaradi krajevnih zelo priročnih najdišč ustreznega kamna. Uvedba kamnitih peči je torej pogojena geološko. Že do tu se zdi z modelom nekaj narobe. Primer najdišča Teremcy pokaže njegove nadaljnje slabosti, saj naj bi šlo za tipičnega predstavnika tiste skupine černjahivskih najdišč, ki pomenijo razvojno izhodišče praški kulturi. Najdišče je dvojslojno, spodnji sloj Baran (1990, 348) datira v 4. st., pripadata mu polzemljanki 3 in 13, ki sta brez peči, prostoročna lončenina pa v njiju predstavlja le 2 % najdb. Polzemljanko 13 pokriva polzemljanka 10 s pečjo, ki pripada zgornjemu sloju iz konca 4. do prve polovice 5. st. (Baran, 1988, Ris 31; Baran 1990, 348). Najdišče jasno kaže, da je tudi tu prišlo konec 4. st. do naselitvenega preloma, da starejša plast pripada klasični černjahivski kulturi, nova pa se od nje loči. Hkrati se nakazuje bistveni nesporazum; černjahivski kulturi so kot poznočernjahivska prišteta najdišča iz konca 4. st. in prve polovice. 5. st., ki se od prave černjahivske kulture kar močno razlikujejo.

Kdaj se černjahivska kultura pravzaprav konča, je že dolgotrajna diskusija. Zelo jasno je njene ugotovitve povzel Bierbrauer (1992, 23) v mnenju, da je konec černjahivske kulture okrog 370/380. Tedaj je bilo precej naselbin požganih, kar je arheološki odsev propada vzhodnogotskih Greutungov, ki so ga povzročili Huni. S černjahivsko kulturo genetsko povezana mlajša grobišča so le še na obrobju njenega starega ozemlja na črnomoški obali, Krimu ter izven starega ozemlja do severnega Kavkaza in zgornjega Kubana. S podrobno analizo je njeno prenehanje v poznem 4. st. ponovno potrdil Tejral (1992, 235 s.). Da sledovi černjahivske kulture v zaključni stopnji kijevske kulture (konec 4. st., prva polovica 5. st.) močno oslabijo, je opazil tudi Oblomskij (1991,

99), kar je razložil z odhodom "černjahivcev" (Oblomskij 1990, 148). Večinski sloj najdišča Teremcy torej res stoji na černjahivski naselbini, kar pa ne more biti razlog, da bi ga prištevali černjahivski kulturi. "Černjahivske" naselbine tipa Teremcy ob Dnestru in Prutu so torej počernjahivske. Od černjahivskih najdišč istega področja se ločijo tudi po tem, da ob njih še niso bila odkrita grobišča, kar naj bi bila posledica pogrebnih običajev, ki niso zapustili sledi (Magomedov, Vakulenko 1990, 134). Prostoročna lončenina sedaj prevladuje, njeni oblikovni tipi 1–5 se pojavijo na prelomu 4. in 5. st. (Baran, Terpilovskij, Magomedov 1990, 154), torej jih v starejših černjahivskih najdiščih ni. Naštete tipe naj bi družil skupni izvor v poznozarusinski posodi, ali pa v gradivu medrečja Dnepra, Dnestra, Zahodnega Buga iz prve četrtine 1. tisočletja, ki vsebuje prvine zarubinske kulture (Baran, Terpilovskij, Magomedov 1990, 154). To pomeni, da iščejo avtorji izvor v sto do dvesto let starejšem gradivu zubrecke skupine, čeprav hkrati priznajo, da je 4. tip v kijevski kulturi eden od osnovnih (Baran, Terpilovskij, Magomedov 1990, 154). Dejansko je mogoče vseh 6 oblikovnih tipov prostoročne lončenine skupine najdišč tipa Teremcy najti na področju kijevske kulture, ki ima svoje oblikovne tipe še iz poznozarusinskega obdobja (primerjaj: Baran, Terpilovskij, Magomedov 1990, Ris 24: 1–5, 7–9, 12, 13; Oblomskij 1991, Ris. 8). – "Černjahivska" najdišča tipa Teremcy se od pravih černjahivskih najdišč istega področja ločijo po stavbarstvu, lončenini, pogrebnih običajih in pripadajo mlajšemu času. Očitna je razlika v tlorisu naslebin, npr. černjahivski sloj naslebine Sokol-Ostrov in sloj druge polovice 5. st. naselbine Luka-Kavetčinskaja (Vakulenko, Prihodnjuk 1985). Vsega tega ni mogoče razložiti s kontinuitetnim modelom, ampak le s prihodom novega prebivalstva (Sl. 9 : 1; 10: 1). Kot kaže lončenina, s področja kijevske kulture. To potrjuje tudi polzemljanka na Teremcih, ki ima osrednji steber, kar je značilnost kijevskih najdišč levega pobočja Dnepra (Baran, Vakulenko 1990, 125). Po doslej najbolj natančni analizi poljskih posod praškega tipa je tudi Parczewski prišel do mnenja, da je njihovo poreklo najbolj verjetno v kijevski kulturi (Parczewski 1993, 65). Uvedba kamnitih peči, bi bila lahko dokaz, da so novonaseljeni Slovani naleteli na staroselsko prebivalstvo in od njega prevzeli to gradbeno novost. Na prisotnost staroslecev bi kazala tudi najdba lončarske delavnice v vasi Glubokoe, kjer so bile v lončarski peči najdene posode provincialno-rimskih oblik, v stavbi sami pa posoda praške kulture (Baran, Prihodnjuk 1990, 236).

Dnestrska skupina "poznočernjahivskih" najdišč tipa Teremcy (Sl. 10: 1) je dejansko torej skupina zaključne stopnje kijevske kulture (Sl. 10), ki je hkrati začetek treh zgodneslovanskih kultur: penkovske, koločinske in praške. Hunski vpad, ki prežene Gote, ustvari na severnem in severozahodnem obrobju černjahivske kulture prostor, ki ga naselijo Slovani. S tem se je začelo dolgotrajno slovansko razseljevanje, ki je izrabljalo postopno umikanje germanskih ljudstev. Poleg te "zunanje" kolonizacije je stalno potekala tudi "notranja", ki je za razumevanje etnogeneze enako pomembna, kar je pokazal Lech Leciejewicz (1988) na primeru zahodnoslovanskih naseljencev severne Rusije. Z osvajanjem vedno novih področij, so se kulturne razlike med Slovani stalno večale in k večjemu izenačenju niso pripomogle niti notranje selitve. Stopnja kulturne enotnosti iz časa kijevske kulture ni bila nikoli več dosežena, praslovanščina je začela razpadati. Med Slovani so se izoblikovali različni etnosi (primerjaj: Leciejewicz 1989/1990).

1. Babes M. Die Frühgermanen im östlichen Dakien in den letzten Jahrhunderten v. u. Z. Archäologische und historische Belege, [v:] Frühe Völker in Mitteleuropa. – Berlin, 1988. – S. 129–156.
2. Baran V.D. Pražskaja kul'tura Podnestrov'ja (po materialam poselenij u s. Raškov). – Kiev, 1988.
3. Baran V.D. Istoki ranneslavjanskih kul'tur Vostočnoj Evropy v svete retrospektivnogo analiza, [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev, 1990. – S. 335–362.
4. Baran V.D., Vakulenko L.V. Tipy žilišč i hozjajstvennyh postroek (Etnokul'turnye processy vo vtoroj četverti I tys. n. e. na territorii jugo-vostočnoj Evropy), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev, 1990. – S. 115–127.
5. Baran V.D., Terpilovskij R.V., Magomedov B.V. Keramika (Etnokul'turnye processy vo vtoroj četverti I tys. n. e. na territorii jugo-vostočnoj Evropy), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev, 1990. – S. 138–160.

6. Baran V.D., Prihodnjuk O.M. Keramika (Ranneslavjanskie kul'tury V–VII vv. i etnopolitičeskaja konsolidacija Slavjan), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev, 1990. – S. 231–238.
7. Berezanskaja S.S. Ob etničkoj prirodnosti černolesskoj kul'tury // Trudy V Meždunarodnogo kongressa arheologov – slavistov. – 1988. – T. 4. – S. 12–22.
8. Bezljaj F. Etimološki slovar slovenskega jezika, Prva knjiga. – Ljubljana, 1976.
9. Bierbrauer V. Die Goten vom 1. – 7. Jahrhundert n. Chr.: Siedelgebiete und Wanderbewegungen aufgrund archäologischer Quellen, "Peregrinatio Gothica III", Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, 1992. – № 14. – S. 9–43.
10. Cuntz O. Die Geographie des Ptolemeus. – Berlin, 1923.
11. Egorejčenko A.A. K istorii naselenija Belorusii v rannem železnom veke // Sovetskaja arheologija. – 1982. – № 1. – S. 54–61.
12. Egorejčenko A.A. Plemena kul'tury štrihovannoj keramiki i slavjanskij mir (k voprosu ob etničkoj prirodnosti nositelej kul'tury) // Trudy V Meždunarodnogo kongressa arheologov – slavistov. – 1988. – T. 4. – S. 61–66.
13. Frolov I.K. O domostroitel'stve pervoj poloviny I tysjačletija n. e. na territorii Podesen'ja i Pooč'ja // Sovetskaja arheologija. – 1979. – № 1. – S. 63–72.
14. Godlowski K. Przemiany kulturowe i osadnicze w południowej i środkowej Polsce w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie rzymskim // Prace komisji archeologicznej PAN. – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1985. – № 23.
15. Godlowski K. Germanische Wanderungen im 3. Jh. v.Chr. 6. Jh. n.Chr. und ihre Widerspiegelung in den historischen und archäologischen Quellen, "Peregrinatio Gothica III", Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, 1992– № 14. – S. 53–75.
16. Havljuk P.I. Zarubinec'ka kul'tura Pivdennoho Pobužžja ta livoberežžja Seredn'ogo Dnistra // Arheologija. – 1975. – № 18. – S. 7–19.
17. Kasparova K.V. Rol' jugo-zapadnyh svjazej v processe formirovanija zarubineckoj kul'tury // Sovetskaja arheologija. – 1981. – № 2. – S. 57–79.
18. Kasparova K.V. Sootnošenie vel'barskoj i zarubineckoj kul'tur v Pripjatskom Poles'e, [v:] Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim.– Lublin, 1989. – T. 2. – S. 261–282.
19. Katičić R. Uz početke hrvatskih početaka. – Split, 1993.
20. Kazanski M. Les arctoi gentes et "l'empire" d'Hermanaric, "Germania", Jahrgang 70, 1992. – S. 75–122.
21. Kolendo J. Wenetowie w Europie środkowej i wschodniej. Lokalizacja i rzeczywistość etniczna // Przegląd historyczny. – 1984. – T. 75. – Zeszyt 4. – S. 637–653.
22. Kozak D. N. Volyn' v pervoj polovine I tys. ne. e. // Trudy V Meždunarodnogo kongressa arheologov – slavistov. – 1988. – T. 4. – S. 105–111.
23. Kozak D.N. Problemi etnokul'turnoi istorii Pivnično-Zahidnoi Ukraini v peršij polovini I tis. n. e. // Arheologija. – 1992. – № 3. – S. 22–32.
24. Kozak D.N., Pačkova S.P. Hronologija i periodizacija (Jugo-vostočnaja Evropa v pervoj četverti I tys. n. e. po arheologičeskim dannym), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev, 1990. – S. 85–97.
25. Kuhars'ka O.M., Oblomsku A.M. Materiali perših stolit' našoi eri na poselni Mena-5 u Seredn'omu Podesenni // Arheologija. – 1988. – № 62. – S. 41–51.
26. Leciejewicz L. Einige Bemerkungen über die Kontakte der Ostsee-Slawen mit nördlicher Rus' im Frühmittelalter // Folia Praehistorica Poseniensia. – 1988. – T. III. – S. 157– 64.
27. Leciejewicz L. Legendy etnogenetyczne w świecie słowiańskim // Slavia Antiqua. – 1989/1990. – T. 32. – S. 129–144.
28. Mačinskij D.A., Tihanova M.A. O mestah obitanija i napravlenijah dviženij Slavjan I – VII vv. n. e. // Acta Archaeologica Carpathica. – 1976. – T. 16. – S. 59–94.
29. Magomedov B.V., Vakulenko L.V. Pogrebal'nyj obrjad (Etnokul'turnye processy vo vtoroj četverti I tys. n. e. na territorii jugo-vostočnoj Evropy), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvenyj period. – Kiev. – S. 127–138.
30. Maher J.P. The ethnonym of teh Slavs – common slavic *slověne // The Journal of Indo-European Studies. – 1974. – № 2. – S. 143–155.
31. Maksimov E.V. Pro pidosnovu zarubinec'koi kul'turi Seredn'ogo Podnipro'v'ja // Arheologija. – 1988. – № 62. – S. 1–10.

32. Maksimov E.V. Territorija rasprostraneniya kul'turnykh obščnostej (Jugo-vostočnaja Evropa v pervoj četverti I tys. n. e. po arheologičeskim dannym), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvennyj period. – Kiev, 1990. – S. 21–30.
33. Maksimov E. V. Aktual'ni pitannja vivčennja zarubinec'koi kul'turi // Arheologija. – 1991. – № 4. – S. 3–10.
34. Medvedev A.P. O kul'turnoj prinadležnosti lepnoj keramiki iz pogrebenij sarmatskogo vremeni donskoj lesostepi // Kratkie soobščeniya Instituta arheologii. – 1993. – № 207. – S. 56–59.
35. Niederle L. Původ a počátky Slovanů jižních, Slovanské starožitnosti, Díl II. – Praha, 1906.
36. Oblomskij A.M. Problema proishozhdenija verhnedneprovskogo varianta zarubineckoj kul'tury // Tezisy dokladov sovetskoj delegacii na V meždunarodnom kongresse slavjanskoj arheologii. – 1985. – S. 35–36.
37. Oblomskij A.M. O finale Srednedneprovskogo varianta zarubineckoj kul'tury // Sovetskaja arheologija. – 1987. – № 3. – S. 68–85.
38. Oblomskij A.M. Etničeskie processy na vodorazdele Dnepra i Dona v I – V vv. n. e. – Moskva – Sumy, 1991.
39. Oblomskij A.M. O roli pozdnezarubineckogo naselenija v složenii kievskoj kul'tury Srednego Podneprovja i Dneprovskogo levoberež'ja // Sovetskaja arheologija. – 1992. – № 1. – S. 34–47.
40. Oblomskij A.M. Etničeskie processy v meždureč'e Suly i Vorskly v I – V vv. n. e. // Rossijskaja arheologija. – 1994. – № 2. – S. 42–55.
41. Oblomskij A.M., Tomaševič T.V. O kontaktah pozdnezarubineckogo naselenija vodorazdela Dnepra i Dona s Sarmatami Podon'ja // Kratkie soobščeniya Instituta arheologii. – 1993. – № 207. – S. 48–55.
42. Okulicz J. Einige Aspekte der Ethnogenese der Balten und Slawen im Lichte archäologischer und sprachwissenschaftlicher Forschungen // Quaestiones mediaevali. – 1986. – Vol. 3. – S. 7–34.
43. Pačkova S.P. Pogrebal'nyj obrjad (Jugo-vostočnaja Evropa v pervoj četverti I tys. n. e. po arheologičeskim dannym), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvennyj period. – Kiev, 1990. – S. 38–49.
44. Pačkova S.P. Keramika (Jugo-vostočnaja Evropa v pervoj četverti I tys. n. e. po arheologičeskim dannym), [v:] Slavjane jugovostočnoj Evropy v predgosudarstvennyj period. – Kiev, 1990. – S. 49–72.
45. Parczewski M. Die Anfänge der frühslawischen Kultur in Polen, "Veröffentlichungen der Österreichischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte", Band 17. – Wien, 1993.
46. Pleterski A. Veneti naši davni predniki? // Arheo. – 1990. – № 10. – S. 57–59.
47. Popowska-Taborska H. Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. – Warszawa, 1993.
48. Sedov V.V. Balto-iranskij kontakt v dneprovskom Levoberež'e // Sovetskaja arheologija. – 1965. – № 4. – S. 52–62.
49. Sedov V.V. Slavjane Verhnego Podneprov'ja i Podvin'ja // Materialy i issledovanija po arheologii SSSR. – Moskva, 1970. – № 163.
50. Sedov V.V. Vostočnye slavjane v VI – XIII vv. – Moskva, 1982.
51. Ščerbakova T.A. Žilye i hozjajstvennye sooruzhenija na poselenijah pozdnerimskogo vremeni v zone Budžakskoj stepi, [v:] Dnestro–Dunajskoe meždureč'e v I – načale II tys. n.e. – Kiev, 1987. – S. 42–58.
52. Ščukin M.B. Keramika kievskogo tipa s poselenija Lepesovka // Sovetskaja arheologija. – 1988. – № 3. – S. 207–214.
53. Ščukin M. B. Poselenie Lepesovka: Vel'bark ili Černjahov?, [v:] Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim. – Lublin, 1989. – T.2. – S. 195–215.
54. Tejral J. Einige Bemerkungen zur Chronologie der späten römischen Kaiserzeit in Mitteleuropa, [v:] Probleme der relativen und absoluten Chronologie ab Latenezeit bis zum Frühmittelalter // Materialien des III. Internationalen Symposiums: Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im nördlichen Mitteldonauegebiet, 1992. – S. 227–248.
55. Terpilovskij R.V. O haraktere kontaktov kievskoj i černjahovskoj kul'tur // Kratkie soobščeniya Instituta arheologii. – 1984. – № 178. – S. 81–86.
56. Terpilovskij R.V. Novye issledovanija pamjatnikov III–IV vv. v Srednem Podneprov'e // Trudy V Meždunarodnogo kongressa arheologov – slavistov. – 1988. – T. 4. – S. 208–212.
57. Terpilovskij R.V. K probleme kontaktov kievskoj i vel'barkskoj kul'tur, [v:] Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim. – Lublin, 1989. – T. 2. – S. 231–247.
58. Toporov V.N. Kategorii vremeni i prostranstva i baltijskoe jazykoznanie // Balto-slavjanskije issledovanija. – 1980. – S. 11–15.
59. Toporov V.N., Trubačev O.N. Lingvističeskij analiz gidronimov verhnego Podneprov'ja. – Moskva, 1962.
60. Trubačev O.N. Nazvanija rek pravoberežnoj Ukrainy. – Moskva, 1968.

61. Vakulenko L.V., Prihodnjuk O.M. Problema preemstvennosti černjahovskih i rannesrednevekovykh drevnostej v svete novykh issledovanij na srednem Dnestre // Slovenská archeológia. – 1985. – № 33. – S. 71–136.
62. Werner J. Zur Herkunft und Ausbreitung der Anten und Sklavenen, [v:] Actes du VIIIe congrès international des sciences prehistoriques et protohistoriques. – Beograd, 1971. – T. 1. – S. 243–252.
63. Wolfram H. Geschichte der Goten. – München, 1979.

Andrej Pleterski (Ljubljana, Slovenia)

The Slavs' Ethnogenesis Model Based On Some of the Latest Research Findings

The author believes that a linguistic model of the development of a Slavic language is the mainstay of the model of the ethnogenesis of the Slavs. He says that the phonetic differentiation of the Slavic language did not begin until the second half of the first millennium A. D. The author finds the traces of the Slavic-Baltic linguistic community in the third quarter of the first millennium B. C. in a cultural complex (figure 1: 2–6) which coincides with the area where there are still many river names of "Baltic" origin to be found (figure 1: 1). Towards the end of the 3rd century B. C. the southern borders of this territory were settled by the Venets. In the 3rd and 4th centuries the southern borders of the Slavic territory were invaded by the Goths who incorporated the newly invaded territories into their tribal dominion. The archeological reflection of the Slavic presence in that period is the Kiev culture. The Gothic influence was weakened in 375 when the Hunnic hordes invaded the steppes near the Black Sea.

Since the Slavic peoples invaded many new territories the cultural differences among them became more and more apparent. The level of the cultural unity of the period of the Kiev culture was a thing of the past and gradually new languages were formed on the basis of the Old-Slavic language. The Slavic community began to disintegrate and individual ethnicities were formed.

Key words: the ethnogenesis, Slavs, the Kiev culture, Old-Slavic language.

УДК 930.2: 94
ББК 63.3-01

Богдан Томенчук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

БАВАРСЬКИЙ ГЕОГРАФ І РІЧКОВІ ШЛЯХИ ТА ГРАДИ В ГЕОПОЛІТИЦІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЄВРОПИ

Автор статті розглядає моря й ріки як важливий геополітичний фактор. У центрі уваги історика перебуває "Опис міст (градів) і областей на північ від Дунаю" народів Центрально-Східної Європи першої половини IX ст., більше відомий під назвою Баварський Географ. На основі вивчення цього документа та інших джерел автор поставив за мету уточнити розміщення племен і народів відносно великих річкових шляхів і виявити основні геополітичні інтереси окремих держав щодо функціонування трансєвропейських річкових шляхів в їх політико-економічних зонах.

Ключові слова: Баварський Географ, племена, шляхи, геополітичний фактор, Центрально-Східна Європа.

Надзвичайно важливим геополітичним фактором для всіх давніх світових цивілізацій, культур і держав були моря та ріки. Вони визначали як напрямки міграції й заселення, так і завоювання й колонізації. Урешті, моря та ріки часто були межею й кордоном різних етносів, культур і держав. Геополітичне розташування країн Центрально-Східної Європи більшою мірою пов'язане з ріками в системі "море – ріка – вододіл (волок, канал, перевал) – ріка – море". Вони мали особливо важливе значення в розвитку як внутрішньої, так і зовнішньої торгівлі. Знаходячись під контролем держави, торговельні шляхи завжди мали й військово-політичне значення. Найчастіше саме боротьба за їх оволодіння та контроль над цими шляхами й були причиною багатьох давніх конфліктів. З другого боку, трансєвропейські річкові шляхи мали надзвичайно велике значення для розвитку державотворчих і містотворчих процесів¹.

На жаль, писемні й історико-археологічні джерела з даної проблематики є обмеженими. Першим і єдиним² джерелом, у якому взаємопов'язано перераховано 56 племен і градів народів Центрально-Східної Європи першої половини IX ст., є "Опис міст (градів) і областей на північ від Дунаю" ("Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii")³. Близько 15 "областей" (племен), очевидно, розміщені на території України. Історики вважають, що йому не було би ціни, якби був ясним принцип, порядок їх перерахування, а самі назви піддавалися б ідентифікації. Але більшість учених не бачить жодної географічної послідовності в цьому списку народів Європи. Усе ж практично немає жодної праці із середньовічної історії країн Центральної Європи, де б він не цитувався найчастіше як Баварський Географ.

Російський учений А.Назаренко, перекладач і коментатор Баварського Географа⁴, вважає, що Опис складено Мефодієм – майбутнім моравським єпископом, який на початку 870-х рр. перебував у монастирі Райхенау після конфлікту з баварськими єпископами. А дані, вміщені в Описі, він отримав у результаті цілеспрямованої діяльності зі збору інформації в ході своєї місіонерської діяльності в Моравії після 863 року. Цікаво, що пізніше імена св. Мефодія та його учнів і брата – св. Костянтина (Кирила) були занесені до "Книги побратимів" (Поминальник) монастиря в Райхенау⁵. Усе ж більшість учених вважає, що "Опис міст і областей на північ від Дунаю" (Баварський Географ) є журналом спостережень, складеним близько 840 р. у придунайських областях для потреб франкського уряду⁶. На нашу думку, це один з європейських творів, аналогічний з арабським "Про шляхи та народи (королівства)".

Відомий німецький історик І.Херманн цілком переконливо пов'язує Опис із трансєвропейськими торговими шляхами⁷. Зокрема, як з окремими сухопутними (Бордовік – устя Одеру; Рейнланд – Магдебург – Лебус – Познань – Київ; Саркел – Київ – Візантія; Краків –

Бауцен – Ерфурт – Прага – Краків), так і з річковими (устя Дунаю – Дністер – Вісла – Балтика), що дозволило йому побудувати більш-менш єдину схему історико-географічної послідовності розміщення більшості з 56 племен і народів Центральної та Східної Європи. Але вона не вирішила всіх спірних питань. Нашим завданням є спроба уточнити їх розміщення лише відносно великих річкових трансєвропейських шляхів, які на той час (IX ст.) були основними*. Існували й внутрішні невеликі сухопутні шляхи, які були взаємопов'язані з річковими. Вони проходили поряд із ними або по вододілах. Але великих трансєвропейських сухопутних шляхів у Центральній і Східній Європі в IX ст. було ще зовсім мало. Адже це був час зародження перших містотворчих і державотворчих процесів, з якими й було пов'язано лише згодом (XI–XII ст.) утворення великих сухопутних трансєвропейських доріг. Другим нашим завданням буде виявити основні геополітичні інтереси окремих держав щодо функціонування трансєвропейських річкових шляхів в їх політико-економічних зонах.

Список розпочинається окремо виділеною Баварським Географом групою з 13 "областей", які "граничать з нашими рубежами... поблизу їх рубежів"⁸. Таким чином, він розпочинається племенами (союзами племен), які розміщені вздовж східного кордону Франкської держави, яка проходила по р. Лаба (Ельба), а закінчується південно-східними племенами на Дунаї, до прикордонних рік: Тиси, Муреш і Морави Південної (Балканської), де починалася Болгарія. Ці "області" розміщені не лише відносно східного кордону Франкської імперії, але й уздовж одного з найбільших і найдавніших трансєвропейських річкових шляхів: Балтійське море – р. Ельба – р. Влтава – р. Дунай – Чорне море. Дані племена, які все ж були на той час переважно політичними (ранньодержавними) союзами західнослов'янських племен, є в більшості добре відомими історично й археологічно. Їх політико-адміністративна структура (бургово-замково-градська) цілком відповідає характеристиці Баварського Географа. Зокрема, ці невеликі західнослов'янські племінні союзи виділяються досить малою, очевидно, здебільшого реальною кількістю "міст". Серед 13 "областей" і "народів" 6 можна зіставити з історичними племенами. Решта фіксується лише Баварським Географом.

1. Nortabtzezi (нортабтреці). Мабуть, північні ободрити – великий західнослов'янський союз племен, до якого входили вагри, полаб'яни, варни, глиняни. "Область, яка має 53 міста, поділені між князями".

2. Vuilci (вільці). Можливо, велети (лютичі). "Область, яка мала 95 міст" і 4 менші "області" (хижани, чреспеняни, даленжани, ратарі).

3. Linaa (лінаа). "Народ", який мав 7 "міст".

4. Bethenici (бетеніці).

5. Smeldingon (смельдінги).

6. Morizani (моріцани). Вони мали 11 "міст".

7. Hehfeldi (хехфельді). Можливо, стадорани. Мали 8 "міст".

8. Surbi (сурби). Можливо, сорби (серби). "Область", у якій було 50 "міст" і багато менших "областей".

9. Talaminci (таламінці). Очевидно, плем'я сербо-лужицьких слов'ян гламаці. Мали 14 "міст".

10. Beheimare (бежеймари). Мабуть, чехи. "Область", де було 15 "міст".

11. Marharii (мархарії). Очевидно, західні морав'яни. Мали 11 "міст".

* Невелика швидкість руху гужовими дорогами. Невелика кількість (вага) багажу. Зокрема, на один віз завантажується 240–400 кг, на один човен – 1–1,7 тонни. Баржі брали на борт 10–30 т при глибині ріки 0,45–0,6 м. Судноплавство розпочинається з березня-квітня. Тривалість навігації 8–10 місяців. Денний перехід по річці дорівнював 45–85 км без днівки. Денний перехід сухопутним шляхом – 35–45 км.

12. Vulgari (вуглари). Очевидно, болгари. “Дуже велика область і численний народ, у якого є 5 міст, тому що велике населення, їм немає необхідності мати міста”.

13. Merehani (мерехані). “Народ”, який, можливо, знаходився на р. Марош (права притока Тиси). Мав 30 “міст”.

Другою, вже не виділеною окремо, можливо, є група з 12 племен (14–25), яка, очевидно, взята Баварським Географом відносно другого, Одерсько-Віслянського річкового шляху: Балтійське море – р. Одра – р. Нотець – р. Вісла – р. Західний Буг – р. Серет – р. Дністер – Чорне море. Це був один із найскладніших маршрутів, який проходив по відносно маловідомих землях. Як і в I групі, список розпочинається ободритами, але вже східними (oster). Майже всі інші племена згадуються вперше лише Баварським Географом. Виділяються тільки історично відомі “бужани” (busani) й “унліці” (unlizi), які розміщені на двох кінцях Буго-Дністровського шляху. Між ними розміщені невідомі “sittici”, “де є багато народів і сильно укріплених градів”, та “stadici” – “численний народ, який має 516 міст”. “Шіттіці”, очевидно, займали Поділля й, зокрема, басейн р. Серет, який з’єднував Західнобузьку та Дністровську річкові системи (з вододілом і волоками в районі Бужська й Пліснеська – давні “ворота” в Галичину). Історично це пізніші Звенигородська й Тереховлянська землі. “Штадіці”, мабуть, були розміщені на Галицько-Буковинському Прикарпатті. Серед усіх 56 “областей” Центральної та Східної Європи, розміщених у Списку Баварського Географа, ця “область” має найбільшу кількість “міст” (поселень), що відповідає і надзвичайно великій густоті населення та кількості поселень цього регіону України. Історично це район пізньої Галицької землі у вузькому значенні цього терміна (з центром у Галичі). Вона виділялася серед інших земель (Перемишльської, Звенигородської, Тереховлянської) найбільшою територією та великими людськими й природними ресурсами. На цих землях Галицького Прикарпаття й Галицького Поділля проживали літописні хорватські племена, які в кінці IX ст. увійшли до складу Київської Русі, а в другій половині X ст. створили “Велику Білу нехрещену Хорватію” (за Костянтином Багрянородним)⁹. Він же говорить, що етнонім “хорвати” з грецької означає “мешканці великої країни”¹⁰. У XII ст. на її землях було утворене Галицьке князівство, яке в XIII ст. стало основою Галицько-Волинської держави. У зону його геополітичних інтересів входили й Нижньодністровські землі. Тут із Молдовою, крім уличів, можуть бути пов’язані такі невідомі племена, як себбіроси (23) та нерівани (25).

14. Osterabtrezi (остерабтреці). Очевидно, східні ободрити. “Область”, де було більше 100 “міст”.

15. Miloxi (мілокси). “Область”, де було 67 “міст”.

16. Phesnuzi (пешнуці). Мали 70 “міст”.

17. Thadesi (тадеші). Очевидно, західні дадошани. Мали більше 200 “градів”.

18. Glopeani (глоп’яни). Мали більше 400 “міст”. Мабуть, глоп’яни в Куяві, в районі оз. Гопло, де був волок із Варти до Вісли.

19. Zuireani (свіряни). Мали 325 “міст”.

20. Busani (бушани). Мабуть, східнослов’янські бужани (волинці). Мали 231 “місто”.

21. Sittici (сіттіці, шіттіці). Можливо, життіці або скіттіці; “область”, де було “багато народів і сильно укріплених градів”.

22. Stadici (стадіці). Можливо, стадіці або штадіці. “Численний народ”, який мав 516 “міст”. Цікаво, що згідно з Козьмою Празьким ця область була батьківщиною чеського князя Пршемисла.

23. Sebbirozi (шеббіроси, себбіроси). Крім слов’янської, можлива тюркська чи іранська атрибуція етноніма. Мали 90 “міст”.

24. Unlizi (унліці). Очевидно, уличі (угличі). Тюркізований варіант слов’янського етноніма. “Численний народ”, який мав 318 “міст”.

25. Neriuanii (нерівани). Мали 78 “міст”.

Третьою, також невиділеною, є, можливо, група з 13 “племен” (26–38), яка, очевидно, була пов’язана з третім Віслянським річковим шляхом: Чорне море – р. Дунай – р. Серет Карпатський – р. Прут – р. Дністер – р. Сян – р. Вісла – Балтійське море. Особливо виділено Баварським Географом “королівство zeriuanii” (35), яке й географічно, й етимологічно збігається з попередніми “zueani” (19), які мають 325 “міст”. За його словами, “це королівство настільки велике, що з нього виникли всі слов’янські народи і ведуть, за їх словами, свій початок”¹¹. Згідно з нашою географічною послідовністю в розміщенні “областей” відносно цього Віслянського шляху, очевидно, це район Вісло-Бузького басейну, який займає особливе місце в історії й археології слов’ян і, зокрема, як одна з можливих “прабатьківщин” давніх слов’ян. У цій третій групі “областей” виділяється також група із чотирьох етніконів на “rozi”, які мають, очевидно, тюркську чи іранську атрибуцію. Усього їх у списку 5 (26, 28, 29, 32, 33) і всі вони сконцентровані в межах Східного (румунського) й Північного (українського) Прикарпаття, що також відповідає в цілому тогочасній історичній ситуації (поява тюркомовних болгар та іраномовних алан). Загалом у межах Румунії та Молдови Баварським Географом, очевидно, перераховано 5 “областей” (attorozi, eptaradici, vuillerozi, zabrozi, znetallici).

26. Attorozi (атторози). Мають, “тоурсі” або “тоуркі”. Можлива тюркська чи іранська атрибуція етноніма. “Дуже злий народ”. Мав 148 “міст”.

27. Eptaradici (ептарадіці). “Сім родів (коренів)”. Можливо, пізніше “Семиграддя”. Мали 263 “міста”.

28. Vuillerozi (віллерози). Можлива тюркська чи іранська атрибуція етноніма.

29. Zabrozi (заброси). Можлива тюркська чи іранська атрибуція етноніма.

30. Znetallici (знеталліці). Мали 74 “міста”.

31. Aturezani (атуреціани). Мали 104 “міста”.

32. Chozirozi (хосіроси). Можлива тюркська чи іранська атрибуція етноніма. Мали 250 “міст”.

33. Lendizi (лендіці). Очевидно, лендзяни. Мали 98 “міст”.

34. Thafnezi (тафнеці). Мали 257 “міст”.

35. Zeriuanii (серівани). “Велике королівство” (regnum), з території якого походять усі слов’янські народи.

36. Prissani (прішани). Мали 70 “міст”.

37. Velunzani (велунцани). Мали 70 “міст”.

38. Bruzi (бруси). Мають, західнобалтійські пруси.

Четверта, найменша група із 7 “областей” (39–45), очевидно, була пов’язана з найбільш східним, Волго-Оксько-Дніпровським шляхом: Балтійське море (Ладога) – р. Волга – р. Ока – р. Десна – р. Дніпро – Чорне море. У Списку немає відповідних східнослов’янських літописних племен, які, мабуть, знаходилися за межами шляху або під владою Аварського каганату¹², у якому, згідно з Баварським Географом, було 100 “міст”. Окремо виділено русів (russi) як правлячу еліту (forsderen liudi – керуючі люди) подніпровських слов’ян (“Руський каганат”), у яких розпочиналися державотворчі процеси¹³.

39. Vuizunbeire (вісунбейри). Мають, біла весь.

40. Caziri (каціри). Мають, хазари. Мали 100 “міст”.

41. Russi (русси). Forsderen liudi (форшдерен люди – перші, керуючі люди). Очевидно, правляча надплеменна, надетнічна верхівка подніпровських слов’ян (етносоціальна група).

42. Fresiti (фрешіті, фресіті). Можливо, в значенні вільні люди або люди, які живуть на своїй землі.

43. Serauici (шеравіци).

44. Lucolane (луколяни). Можливо, лучани.

45. Ungare (унгари). Очевидно, кочові племена угрів-мадярів у період перебування їх на Північному Причорномор'ї (Ателкуза), між Дніпром і Дунаєм.

П'ята група з 11 "областей" (46–56), мабуть, була розміщена вздовж Центральноєвропейського (внутрішнього) торгового шляху, який зв'язував три попередні річкові системи (р. Вісла – р. Одра – р. Ельба – р. Дунай) між собою. Вона починалася з "віслян" (46), розміщених поряд із "лендзянами" (33), та йшла до р. Одер і далі рікою вгору до р. Ельба. Звідти поверталася на південь до Дунаю через р. Морава до "морав'ян" (11).

46. Vuislane (вішлани). Очевидно, малопольські вісляни.

47. Sleenzane (шленцани). Можливо, сілезьке плем'я слензан. Мали 15 "міст".

48. Lunsizi (луншіці). Мабуть, сербо-лужицьке плем'я лужичан. Мали 30 "міст".

49. Dadosesani (дадошешани). Можливо, сілезьке плем'я дзядошан. Мали 20 "міст".

50. Milzane (мільцани). Очевидно, сербо-лужицьке плем'я мільцан. Мали 30 "міст".

51. Besunzane (бешунцани). Сілезько-лужицьке плем'я. Мали 2 "міста".

52. Verizane (веріцани). Мали 10 "міст".

53. Fraganeo (фраганов). Можливо, пражани. Мали 40 "міст".

54. Lupiglaa (лупігла). Західнослов'янське плем'я. Мали 30 "міст".

55. Opolini (ополіни). Очевидно, ополяни. Мали 20 "міст".

56. Golensizi (голеншіці). Очевидно, голеншіці у верхів'ях р. Одра й Морава. Мали 5 "міст".

Таким чином, Баварський Географ поєднує інформацію, з одного боку, щодо різних племен і народів та їх "міст", які найчастіше були реальною кількістю всіх великих (общинних) населених пунктів (для Центральної та Східної Європи)*, а з іншого боку, вказує на конкретні історичні транс'європейські річкові шляхи. Одні з них згадуються в писемних джерелах, інші простежуються археологічно за знахідками човнів, монетних скарбів, предметів імпорту тощо. Ще інші моделюються на основі теоретичних висновків.

Зокрема, поряд із Західноєвропейським (по Рейну, Ельбі) був давній Центральноєвропейський янтарний шлях, який зв'язував усю Європу в систему трьох морів: Балтійського, Адріатичного й Чорного. Так, із Балтійського моря він ішов з р. Вісла до Дунаю (через р. Варта – р. Одра – р. Морава). З Дунаю виходив у Чорне море або Адріатичне (через р. Раба, р. Драва, р. Сава), або навіть Егейське (через р. Морава Балканська, р. Маріца). Був ще один Східноєвропейський янтарний шлях, який ішов із Вісли до Дністра. Зокрема, через р. Західний Буг – р. Серет або через р. Сян (Ярослав) – р. Вишня – р. Вережина чи р. Сян (Перемишль) – р. Вар – р. Стрваж. Із Дністра йшов прямий шлях до Чорного моря. Існував ще один шлях від Дністра до Дунаю з виходом до Чорного моря. Зокрема, через Онут – Кучур – Прут – Дероглуй – Серет Карпатський. Ці головні транс'європейські шляхи існували ще в епоху міді й бронзи (III–II тис. до Хр.). Це був час зародження міжрегіональної торгівлі, коли почали діяти перші великі торгові шляхи: соляні, бурштинові, мідні, олов'яні, шовкові тощо. Більшість із них були й транскарпатськими. Адже в Карпатському регіоні були одні з найбільших у Європі родовищ міді, срібла та солі. З Одера йшло в Карпати й олово, яке потрібне для виготовлення бронзи. У Карпатському регіоні всі ці шляхи об'єднувалися в одну транскарпатську систему. Одночасно вони визначають і напрямки міграцій. Зокрема, тогочасний Східноєвропейський янтарний шлях визначає напрямки міграції населення неолітичної культури лінійно-стрічкової кераміки, енеолітичної (трипільської, гумельницької, лендельської, лійчастого посуду та кулястих амфор), бронзової доби (культури шнурової кераміки,

* Скандинавський термін „Гардаріка” відносно Русі означав не лише „країну міст”, але й „градів”, „віків” і ВТРП (відкритих торгово-ремісничих поселень). Даний термін означає ще й „країну общинних центрів”. Віки як результат походів вікінгів. ВТРП як результат першого етапу одержавлення. Другий етап – городища з курганными могильниками. Третій етап – міста як результат зовнішнього та внутрішнього одержавлення. Общинні центри в додержавний період.

комарівсько-тшинецької, ноа, фракійського гальштату, голіградської), ранньозалізної доби (пшеворської, зарубинецької, липицької тощо). Цей Східноєвропейський янтарний шлях не лише визначає напрямки міграцій прафракійських, праслов'янських, балтських і германських племен, але часто є й межею їх відповідних археологічних культур.

Геродот свідчив, що вісім рік Скіфії були доступні для кораблів. У III–II ст. до Хр. янтарними шляхами завойовували Центральну Європу германські племена. Одна їхня група йшла по Ельбі до верхів'їв Рейну й Дунаю, а друга – по Віслі до Дунаю. У перші століття нашої ери вони рушили вже на територію провінцій Римської імперії. Особливого значення набули янтарні шляхи в римський час (II–VI ст. н.е.). Цей „золотий вік” європейської торгівлі та розповсюдження римського економічного й військового впливу та римської культури (у т. ч. християнства) було перервано аварами (568–729 рр.).

Надзвичайно велике значення мали янтарні шляхи і як трансготські¹⁴ й трансслов'янські шляхи міграцій. Готські (східногерманські) військові дружини були організаторами численних сухопутних, а також річкових і морських походів до Римської імперії. Вони добре володіли суднобудуванням і мали могутній флот, який декілька століть тероризував Рим і Константинополь. Майже 200 років перебували готи на території України, Молдови й Румунії. Основною їх територією стала в II ст. н.е. багата на річки й озера Волинь, слов'янське населення якої вимушено переселилося на Прикарпаття¹⁵. Захопивши Волинь, готи через Західний Буг і Серет дійшли до Дністра. Тут вони розділились. Одні пішли вниз Дністром до Чорного моря, а інші через Серет Карпатський дійшли до Дунаю. Остготи стали політичним стержнем поліетнічної провінційно-римської черняхівської культури, поширеної в II–V ст. на великій території України, Молдови й Румунії. Володіючи всім Східноєвропейським янтарним шляхом, готи мали вихід як до Балтійського, так і до Чорного моря. Тому східноримська (візантійська) імперія була змушена використовувати активніше Волзький шлях, а західноримська імперія – морський. Нижня ділянка янтарного шляху (Дністер – Серет Карпатський), очевидно, деякий час була границею остготів і вестготів. Останні зайняли карпатську Дакію (270–375 рр.), яку після них захопили гепіди.

Як і готська, слов'янська міграція старими янтарними шляхами з V ст.* особливо добре простежується археологічно в напрямку поширення найдавніших слов'янських пам'яток празького типу на Середній Дунай через Дністер – Віслу – Мораву й через Дністер – Серет Карпатський на Нижній Дунай. Уперше виділившись (сформувавшись після загальної політичної й економічної кризи) з поліетнічної черняхівської культури на Середньому Подністров'ї (контактна зона фракійців-германців-слов'ян-сарматів), носії празько-корчацької культури до кінця VII ст. освоїли землі Моравії, Словаччини й Чехії. У VI ст. частина слов'янського населення Прикарпаття повернулася на землі Волині, залишені готами. Ці події стали тими першими історичними віхами, які визначили на багато століть стічну та культурну спорідненість населення галицько-волинських земель. Буго-Дністровська ділянка Вісло-Дністровського (Дунайського) шляху знову була в руках слов'ян Волині й Прикарпаття. У VI–VII ст. слов'янське населення празької культури (склавіни) й пеньківської (анти)**, вийшовши на Дунай, пішло далі на південь й опанувало землі Балкан.

* У V–VI ст. н.е. у Швеції „золотий вік” і зародження державності. Розпочинається нова хвиля розселення й колонізаційного руху. У Північній Європі вздовж річкових шляхів появляються нові колонії з курганными могильниками, які належали скандинавським купцям-воїнам. Вони взяли участь і у Великому розселенні народів Європи й, зокрема, в переселеннях слов'янських племен як на південь, так і на захід. У зв'язку із цим знову появляються своєрідні ВТРП (відкриті торгово-ремісничі поселення) на важливих комунікаційних ділянках янтарних шляхів. Це повторилося також у VIII ст. в епоху вікінгів (варягів).

** Кордоном між склавінами й антами була давня контактна зона в Середньому Подністров'ї по лінії Дністер – Серет Карпатський.

Зокрема, прикарпатські хорвати заселили традиційно близькі їм за природно-кліматичними умовами гірські й передгірні райони Верхньої Драви та Сави. Таким чином, балканські хорвати взяли під свій контроль південну частину Янтарного шляху з виходом до Адріатичного моря (м. Аквілея). Прикарпатські хорвати тримали традиційно нижню ділянку Східноєвропейського янтарного шляху з виходом до Чорного моря й Дунаю. Отже, ріки відігравали таку ж роль в історії слов'янських племен, яку мало в Давній Греції Егейське море, що зв'язувало між собою розкидані в Середземномор'ї грецькі міста-держави. У цілому треба відзначити, що в VI–VII ст. у межах празько-корчацької культури, яка була поширена від Дніпра до Ельби та від Прип'яті до Дунаю, ще існувала єдина слов'янська спільність. У VII ст. у ній закономірно розпочались окремі інтеграційні процеси. Так, на прикарпатсько-волинських землях давнього Східноєвропейського янтарного шляху першим сформувалося Східне Дулібське надплеменне політичне об'єднання, а на моравсько-чеських (в зоні давнього Центральноєвропейського янтарного шляху) – Західне Дулібське.

З янтарними шляхами великою мірою були пов'язані й перші державотворчі процеси. Зокрема, утворення держав Само (625–659 рр.), Великої Моравії, Чехії, Польщі, Великої Хорватії, Київської Русі. Уся їх рання історія була історією боротьби за контроль над цими транс'європейськими шляхами. Ті шляхи, які ще недавно їх об'єднували в один-єдиний слов'янський світ, тепер роз'єднали. Зокрема, по Західному Бугу й Сяну пройшла границя між західними та східними слов'янами. Стає більш зрозумілою й проблема боротьби Великої Моравії, а пізніше Чехії, Польщі та Київської Русі за “Червенські гради” (Західна Волинь) і Перемишль (Західна Галичина). Це була боротьба за оволодіння Вісло-Буго-Дніпровським і Вісло-Сяно-Дніпровським шляхами.

За Володимира Святославича в результаті русько-хорватської війни (992–993 рр.) було ліквідовано Велику Білу нехрещену Хорватію, а її землі прилучено до Київської Русі (Волинської волості). Таким чином, знову об'єдналися прикарпатсько-волинські землі, що означало взяття під контроль Києвом Східноєвропейського янтарного шляху. Але скоро Києворуська держава закрила його як “стратегічного конкурента” Дніпровському шляху з “варяг у греки”. Боротьба за приєднання земель тиверців і уличів, які контролювали нижню ділянку Дніпровського шляху, розпочалася ще в кінці IX ст. Янтарний шлях знав і періоди більш раннього його блокування аварами (568–799 рр.) та уграми (кінець IX–X ст.).

Крім янтарних шляхів, Баварському Географу були відомі не менш давні східні (austrvagr) шляхи, які здебільшого асоціюються з двома основними: Волзьким і Дніпровським. Немає сумніву, що вони функціонували ще задовго до варягів, але лише останні зв'язали їх в єдину систему транс'євразійських шляхів. Волзький шлях (Балтійське море, Ладога – Волга – Каспійське море) був частиною транс'євразійського шляху, значення якого особливо посилювалося в періоди блокування Центральноєвропейського янтарного шляху. У середині VII ст. тут виник Хазарський каганат, який розпочав із цього часу (650–970 рр.) здійснювати над ним контроль. Військово-торговий транс'європейський Дніпровський шлях “із варяг у греки” був ще невідомий Баварському Географу¹⁶. Його було, очевидно, встановлено лише в кінці IX – середині X ст., коли він вийшов на Балтійське море через ріки Німан або Західну Двіну чи Волхов. Із цим великою мірою пов'язано й утворення Києворуської держави, а саме – об'єднання навколо Дніпровського шляху Північного (Новгород) і Південного (Київ) союзів. Щоб закріпити його значення й роль, київські князі розпочали боротьбу за підпорядкування старих транс'європейського (Янтарного) й транс'євразійського (Волзького) шляхів¹⁷. Зокрема, такими були ще перші походи

* Зокрема, саме Аварський каганат змусив повернути слов'янське розселення на Подунав'я й Балкани через Дністро-Серетський шлях. Але в цілому й авари, й франки боролися за транс'європейські шляхи протягом усієї своєї недовгої історії. Угорські племена, зайнявши в кінці IX ст. землі Аварського каганату, також продовжували цю ж міжнародну політику після утворення держави. Знаходячись між двома імперіями, які вели активну зовнішню політику, Угорщина змушена була йти тим самим шляхом – утворення “угорсько-слов'янської” імперії, підкоривши Балканську Хорватію й Карпатську Хорватію (Галичину) та взявши під контроль Східноєвропейський янтарний шлях (у нижній частині).

Аскольда (809 р.), Діра (866 р.) й Олега (907, 910, 912 рр.) проти хазар і Візантії. У 915 р. Ігор воює з печенігами, які згідно з договором змушені були відійти на Дунай, щоб заблокувати тут Янтарний шлях.

У 942 р. Ігор “ходив” сам на Дунай, уклавши вигідний договір із Візантією. Ольга, користуючись внутрішніми річковими шляхами, узаконила “полюддя” на Лівобережжі (Дніпро – Десна – Дніпро), яким здійснювалось і одержавлення цих земель. Святослав, здійснивши похід на Волгу, розбиває хазар (965 р.) і завдає останнього удару по булгарській торгівлі. Це призвело до повного занепаду Волзького шляху, який так довго здійснював “економічну блокаду” Дніпровського шляху. У 968–969 рр. Святослав провів два успішні походи на Дунай (“взяв по Дунаю 80 міст”) у зону Янтарного шляху. Підпорядкувавши собі вихід його до Чорного моря, Святослав мріяв зробити тут “... середину землі моєї, там всяке добро сходиться: від греків паволоки, золото, вино, овочі різні. Від чехів і угрів срібло і коні. З Русі шкура, віск, мед, челядь”. У 970 р. Візантія, заблокувавши Дунай, змусила Святослава відмовитися від підпорядкування Русі нижньої ділянки Східноєвропейського янтарного шляху.

Володимир Святославич у 981 р. воює “червенські гради” й Перемишль, що означало взяття під контроль Вісло-Буго-Дніпровської та Вісло-Сяно-Дніпровської ділянок Янтарного шляху. У 992–993 рр. (русько-хорватська війна) Володимир узяв під контроль увесь Дніпровський шлях із виходом до Чорного моря. Очевидно, саме Володимиру належить організація великого “полюддя” на Правобережжі (Дніпро – Прип'ять – Західний Буг – Серет – Дністер – Буг – Тетерів – Дніпро). Таким чином, протягом IX–X ст. Київська Русь повністю підпорядкувала собі старі транс'європейські й транс'євразійські річкові шляхи. Одержавлення цих торгових шляхів супроводжувалося виникненням цілої поселенської інфраструктури з ВТРП і городищ. Згодом було закрито ці шляхи, як стратегічні конкуренти, і вся міжнародна східноєвропейська (києворуська) торгівля була переведена на Дніпровський шлях “із варяг у греки”. Таким чином, Київська Русь стала повністю посправжньому великою європейською державою, яка мала вихід як до Балтійського, так і до Чорного моря й узагалі на загальноєвропейські ринки.

В XI–XII ст. у період феодальної роздробленості Дніпровська загальнодержавна торгово-військова система зовнішнього й внутрішнього ринків знову почала розпадатися та стала предметом боротьби окремих князівств. Зокрема, боротьба великокиївських князів із волинським і галицьким сепаратизмом була значною мірою боротьбою за монополне існування Дніпровського шляху “з варяг у греки” й боротьбою проти відновленого Вісло-Буго-Дніпровського шляху, який набував усе більшого значення. За нього боролися також сусідні Польща й особливо Угорщина. У X – на початку XIII ст. це була одна з найбільших держав Південно-Східної Європи, яка опинилась у центрі слов'янського світу. Вона поставила перед собою мету підпорядкувати собі транс'європейський Янтарний шлях через підпорядкування слов'янських країн, по території яких він проходив. Зокрема, на початку X ст. було завойовано великоморавські землі, а на початку XI ст. (1097 р. за Коломана I) підкорено Балканську Хорватію*.

У XII ст. угорська держава веде війну з Візантією за контроль над придунайськими землями. З кінця XII ст.** (1188–1189 рр. за Бели III) угорські королі (Андрій II), герцоги (Коломан і Андрій) стали вважати себе одночасно й королями Галиції (Карпатської Хорва-

* Дружиною останнього хорватського короля Звонимира була Олена, дружина ще й Ростислава Галицького. Олена була матір'ю Володаря Ростиславича й бабкою Володимирка. Дружиною Володимирка була Софія – дочка Коломана I (1096–1116 рр.).

** У кінці XII ст. (за Гейзи II і Степана III) угорці захоплюють Трансільванію (Карпати) і на цих землях поселяють нових колоністів – германців (“саксів”). Підпорядкувавши собі Карпати, угри таким чином узяли під свій контроль усі транскарпатські шляхи. Угри знали про важливе значення шляхів ще із часів Хазарії, коли допомагали їх контролювати.

тії) та Лодомерії (Волині). Це був той час, коли вони короткочасно перебували на галицькому троні або галицькі князі були від них у васальній залежності*. Усе ж Галицьке князівство, утворене у XII ст. із чотирьох земель: Перемишльської, Звенигородської, Терехівської та Галицької, зуміло вистояти, не втративши контролю над нижньою частиною Східноєвропейського янтарного шляху. Про те, що вплив Галицької держави Ярослава Осмомисла сягав Дунаю, у віршованій формі говорив і автор "Слова о полку Ігоревім":

Галицький Осмомисле Ярославе!
Високо сидиш ти на золотокованому столі.
Підпер гори Угорські своїми залізними полками,
Заступив королеві путь,
Зачинив Дунаю ворота...
Суда (кораблі) рядиш (споряджаєш) до Дунаю,
Слава про тебе тече землями, Києву відчиняєш ворота¹⁸.

Посилення ролі та значення Вісло-Буго-Дністровського янтарного шляху сприяло внутрішній політичній консолідації Галицько-Волинських земель, які об'єдналися на початку XIII ст. в одну Галицько-Волинську державу. Для забезпечення функціонування Янтарного шляху проводиться активна міжнародна політика: як дипломатична, так і військова. Зокрема, на півночі з Польщею, Литвою, ятвягами й Тевтонським орденом, а на півдні з Угорщиною, Берладським князівством, волохами та половцями. Південна частина Східноєвропейського янтарного шляху, яка проходила через територію України (Волинь і Галичина), Молдови й Румунії, об'єднує їх в одну велику окрему зону геополітичних взаємин. Таку ж окрему зону геополітичних взаємин утворювали Україна (Волинь, Галичина), Польща, Литва, Тевтонський орден, через територію яких проходила північна частина Янтарного шляху. Правда, його ще неодноразово блокували кочівники, зокрема, печеніги, половці й татаро-монголи. Останні в XIII ст. узяли під свій контроль усі східні шляхи (Волзький, Донський) і тепер прагнули підпорядкувати й західні. На півночі шляхи "з варяг у греки" (в т. ч. Янтарний) перекрили Лівонський і Тевтонський** ордени. Це був останній період піднесення транс'європейського Янтарного шляху, який проходив через землі давньої України.

У середині XIV ст. у зв'язку з включенням окремих галицько-волинських земель до складу Великого князівства Литовського, Польського й Угорського королівств і Молдавського князівства проходить переорієнтація, а згодом і занепад річкових міжнародних транс'європейських шляхів у цих західних регіонах України. Основними стають сухопутні транс'європейські дороги, які обслуговували кримсько-чорноморську та волоську (Татарська дорога, Бирладська дорога, Бессарабський шлях, Київський соляний гостинець тощо), західну (польську, угорську, німецьку) й північноєвропейську (пруську, литовську) торгівлю. Боротьба за контроль над цими шляхами й надалі визначала стосунки між князями та королями, між окремими містами та державами.

Таким чином, можна говорити про надзвичайно важливе значення геополітичних інтересів племен і молодих держав доби середньовіччя, які найчастіше вирішувалися боротьбою за контроль і монополію транс'європейських шляхів, спочатку річкових, а потім і сухопутних¹⁹.

* Волощук М. Васальна залежність Даниїла Романовича від Бєли IV (1235–1245 рр.). // Specimina Nova Pars Prima. Sectio Megiavalis III Pecs. – 2005. – S. 83–113.

** Тевтонський орден був присутній і на південній частині Янтарного шляху в Румунії (Серет–Дунай). У середньовічній Румунії тут знаходилися великі й чисельні німецькі колонії.



Рис. 1. Річкові шляхи та племена Центральної Європи (за Баварським Географом). Реконструкція

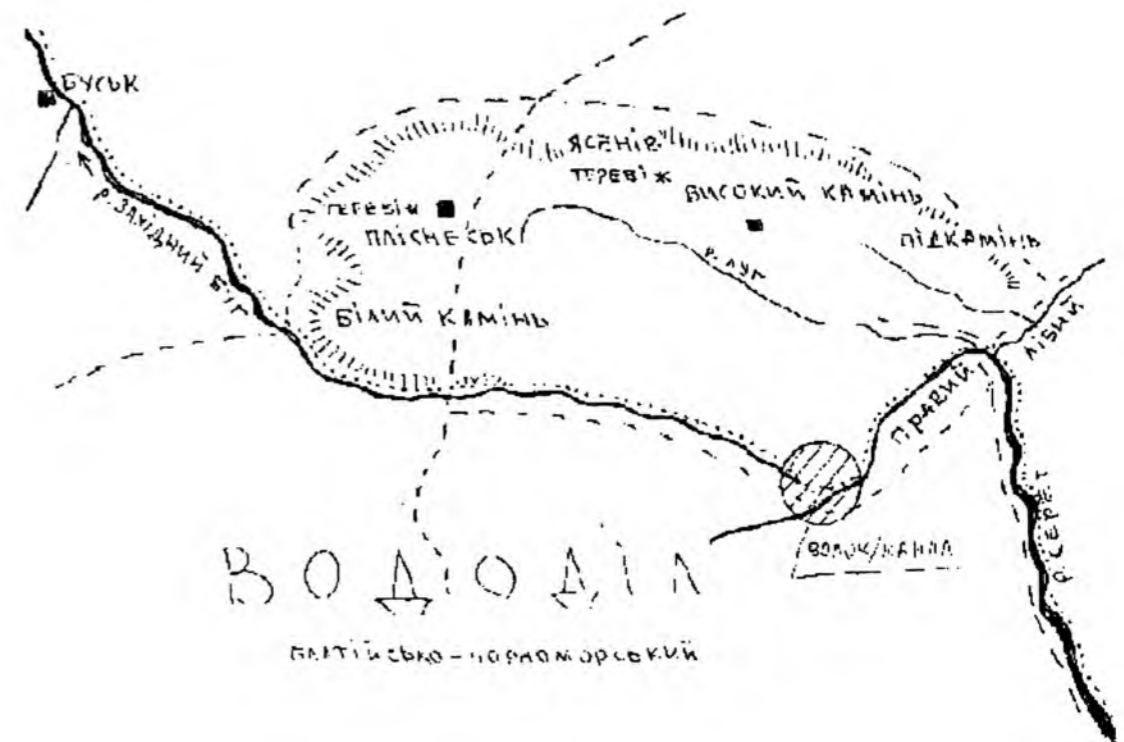


Рис. 2. Буго-Серетський волок Янтарного шляху



Рис. 3. Сяно-Дністровська частина Янтарного шляху



Рис. 4. Дністро-Пруто-Серетська частина Янтарного шляху та Пруто-Черемош-Серетська ділянка з волоками

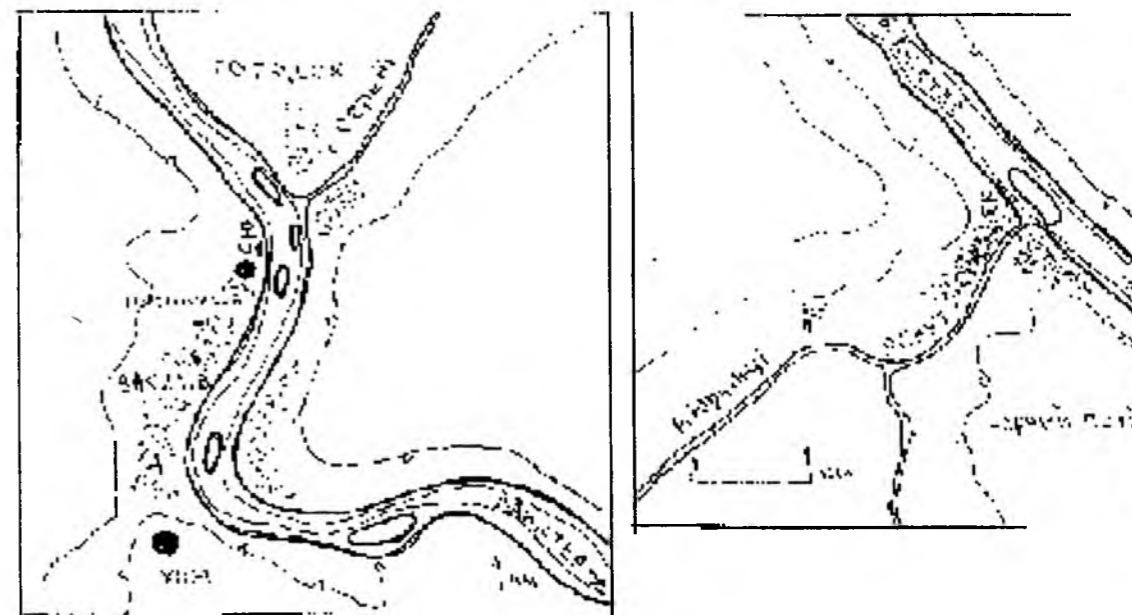
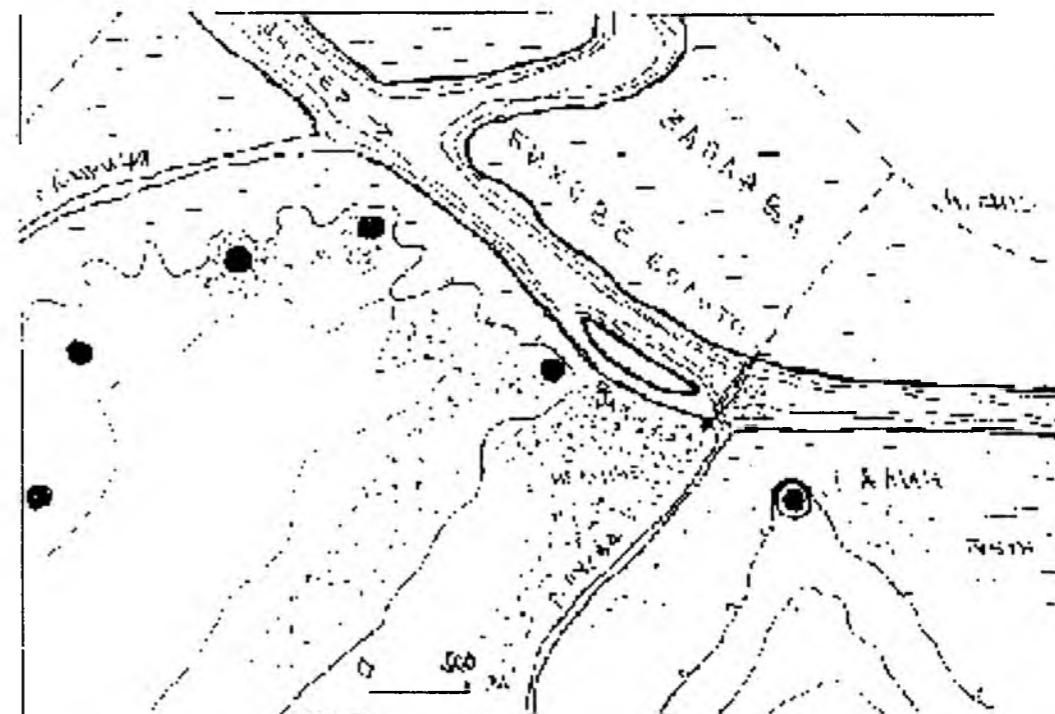


Рис. 5. Системи дністровських пристаней (Галич, Василів, Онут)

1. Авдусин Н. Гнездовы и Днепровский путь // Новое в археологии. – М., 1972. – С. 159–166; Дряхлов В.И. Янтарный путь // Вопросы истории. – 1988. – № 11. – С. 141–144; Дубов И.В. Великий Волжский путь. – Л., 1989; Сидоренко О.Ф. Українські землі у міжнародній торгівлі (IX–XVII ст.). – К., 1992; Прицак О. Походження Русі. – К., 1997; Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. – М., 2001; Моця А.П., Халиков А.Х. Булгар – Киев: пути, связи, судьбы. – К., 1997. – 192 с.; Котляр М. Дипломатія Південно-Західної Русі. – К., 2001; Коновалова И.Г.,

- Перхавко В.Б. Древняя Русь и Нижнее Подунавье. – М., 2000; Kurnatowscy ZIC. Znaczenie komunikacji wodnej dla społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych w Polsce // Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej. – Wrocław, 1996, 1. – S. 117–123.
2. Правда, початком IX ст. ще датуються “Каролінгські аннали” (Annales regni Francorum), де перераховано послів слов’ян, розмішених на схід від Франкської імперії, які прийшли до Людовика I Благочестивого (814–840 рр.). А саме: “ободритів, вільців, богемів, морав’ян, преденецентів і аварів, які живуть у Паннонії”.
 3. Цей невеликий, на двох сторінках (с. 149–150), рукописний твір уміщений у збірник античних праць з астрології і геометрії, який належав швабському монастирю Райхенау на Бадензеї. Нині зберігається в Мюнхенській державній бібліотеці.
 4. Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков. Тексты, перевод, комментарий. – М., 1993. – С. 13–15.
 5. Назаренко А.В. “Хазары, русь, луколяне, венгры”: народы Восточной Европы в “Баварском географе” // Древняя Русь в свете зарубежных источников. – М., 2000. – С. 292–295.
 6. Fritze W.H. Frunzeit zwischen Ostsee und Donen. – Berlin, 1982; Nalepa J. “Geograf Bawarski” // Słownik starożytności słowiańskich. – 1964. – Т. 2. – Cz. 1; Łowmiański H.O. O pochodzeniu Geografa Bawarskiego // Roczniki historyczne. – Poznan, 1951–1952. – S. 51; Pilar O. Diło neznaneho bawarskiego geografa // Historicka Geografie. – Pr., 1974. – Т. 12. – S. 205–282; Прицак О. Походження Русі. – К., 1997. – С. 15–45; Nalepa J. Z badań nad nazwami plemiennymi w Słowian Zachodnich. Thafnezi Geografa Bawarskiego // Dolnicy Arsbok. – 1957–1958. – Lund, 1961. – S. 64–85; Zakrzewski S. Opis gradów i terytoriów z północnej strony Dunaju czyli t. zw. Geograf Bawarski. – Lwow, 1917. – S. 52; Kzysiński F. Pomorze plemienne w świetle przekazy t. zw. Geografa Bawarskiego // Materiały Zachodnio-Pomorskie. – 1961. – Т. 7. – S. 499; Spal J. Imena zapadnich Slovann w Geografa Bawarskiego // Slavia. – 1955. – Т. 24. – Z. 1. – S. 6.
 7. Херрман И. Ruzzi. Forsderen liudi. Fresiti. К вопросу об исторических и этнографических основах “Баварского географа” (первая половина IX в.) // Древности славян и Руси. – М., 1988. – С. 162–169.
 8. Усі цитати з Баварського Географа подані за А.Назаренком.
 9. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М., 1989. – С. 141.
 10. Костянтин Багрянородний повідомляє, що “шлях від тих земель (Білої Хорватії) до моря займає 30 днів..., а море називається “Чорним”. Згадаймо, що за один день сухопутного шляху можна подолати 35–45 км, роблячи зупинки на нічліг і на днівки через 2 дні. Річковий шлях дозволяв пропливати в день 45–85 км без днівки. У Галичині могили В. Бараном і автором було виявлено багате підкурганне поховання (кенотаф) у човні-однодревці, яке, очевидно, належало першому галицькому (хорватському) князю, було здійснене за варязьким (дружинним) обрядом і датується серединою (другою половиною) X ст.
 11. Порівняймо повідомлення арабського географа Аль Масуді (помер 956 р.): “Між ними (слов’янами) є тільки один, при якому влада була споконвіку. Його володар називався Маджак. Цей народ називається валіана і йому слідували здавна інші слов’янські племена та інші їхні царі його слухали... Цей народ є одним зі слов’янських народів найчистішої крові, його шанували високо між їхніми народами і він міг покликатися на давні заслуги між ними”.
 12. “Повѣсть врѣменныхъ лѣтъ”, 859 р.: “Хазари наклали данину на полян, сіверян, радимичів, в’ятчів... Варяги брали данину з чуді, словен, мері, кривичів”.
 13. “Повѣсть врѣменныхъ лѣтъ”, 842/852 р.: “Почала називатися Руська земля”. Аль Масуді писав: “Русь і слов’яни – це військо князя і його раби”.
 14. Трансгерманські й, зокрема, трансготські шляхи міграцій, пізніше (з VIII ст.) були використані норманами (варягами на Сході, вікінгами на Заході).
 15. Подністров’я (Прикарпаття), очевидно, було єдиним регіоном України, слов’янське населення якого зуміло активно протистояти готській експансії. Тут було утворене окреме сильне політичне й військове об’єднання, яке згодом стало основою Дулібського міжплемінного союзу. Один з епізодів боротьби слов’ян Прикарпаття з готами описано в “Готиці” Йордана (війна під керівництвом Божя) (за Д.Козаком).
 16. Паннонські степи Центральної Європи приваблювали багато кочових народів. Згадаймо лише сарматів, аварів, гуннів, угрів і татаро-монголів.
 17. Слід згадати ще один (обхідний) шлях: Балтійське море – р. Німан – р. Случ – р. Прип’ять – р. Случ – р. Південний Буг – р. Збруч – р. Дністер – Чорне море.
 18. Слово о полку Игоревім. – К., 1986. – С. 35.

19. Томенчук Б. Річкові шляхи в геополітичних зв’язках народів Центральної і Східної Європи доби середньовіччя (за Баварським Географом) // Етногенез та рання історія слов’ян: нові наукові концепції на зламі тисячоліть. Матеріали Міжнародної наукової археологічної конференції (30–31 березня 2001 року). – Львів, 2001. – С. 211–219; Томенчук Б. Дніпровський і Дністровський трансєвропейські шляхи “з варяг в греки” у геополітиці середньовічної України // Україна соборна. Зб. наук. статей. – К., 2005. – Вип. 2. – Ч. 1. – С. 101–105.

Bogdan Tomenchuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Bavarian Geographer and River Ways and Towns in the Geopolitics of Medieval Europe

The author of the article examines seas and rivers as an important geopolitical factor. In the spotlight of the historian there is “The Description of Towns and Areas to the North of Danube” of the people of Central-East Europe of the first half of the IX century, more known under the name the Bavarian Geographer. On the basis of the study of this document and other sources the author puts for a purpose to specify the placing of tribes and people in relation to the large river ways and to find out the basic geopolitical interests of the separate states in relation to the functioning of trans-European river ways in their political-economic areas.

Key words: Bavarian Geographer, tribes, ways, geopolitical factor, Central-East Europe.

УДК 94 (477)
ББК 63.3-6

Miroslav Daniš
(м. Братислава, Словаччина)

POLITICKÉ A CIRKEVNO-MISIJNÉ AMBÍCIJE Vatikánu NA RUSI V 10. – 11. STOROČÍ

У статті розглянуто політичні та церковно-релігійні плани папства стосовно Русі в X – XI ст. Це був час розколу християнства внаслідок схизми 1054 р. Крім того, це був період, коли Русь перебувала в пошуках власної позиції щодо вироблення стратегії ідеологічних і політичних відносин з рештою держав Європи.

Автор стверджує, що папство намагалося поширити свій вплив на Київську Русь, але до 1054 р. дипломатичні відносини були встановлені більше формально: київські князі відправляли послів у Рим тільки у відповідь на прислані звіти місії. Перші письмові згадки про зацікавлення пантіфіками Руссю з'являються в IX ст. Однак спроби папи встановити свій вплив на Русі були тоді спорадичними.

Новий етап відносин між папством і Руссю розпочався тільки в другій половині XI ст. у відповідь на бурхливі події, які розгорнулися після смерті Ярослава Мудрого.

Ключові слова: політика Ватикану, дипломатичні відносини, посольство, Русь, київські князі.

Уведена štúdia sa zaoberá problematikou politických a cirkevno-misijných ambícií Vatikánu na Rusi v 10. – 11. storočí, teda v období, kedy prebiehala výrazná konfrontácia v rámci samotnej kresťanskej cirkvi medzi Vatikánom a Konštantínopolom (výsledkom bola schizma 1054) a v období, kedy aj samotná Rus bola vo fáze hľadania vlastnej ídeovo-politickej pozície vo vzťahu k ostatnej, civilizovanej Európe.

Vatikán podnikal viacero krokov, aby prenikol jeho vplyv na Rus. Do roku 1054 diplomatické vzťahy s pápežom Rus udržiavala viac-menej formálne. Kyjevské kniežatá posielali posolstvá do Ríma len ako odpovede na posolstvá z Ríma.

S prvými pokusmi o šírenie kresťanstva z Ríma do východnej Európy sa stretávame už v 9. storočí, keď pápež Mikuláš I. v roku 865 prejavil o tento priestor záujem v posolstve cisárovi Michalovi III. Keď sa mu o dva roky nato, po zavraždení cisára, podarilo dosiahnuť zosadenie patriarchu Fotia a nastúpenie jemu nakloneného Ignátia na patriarchálny stolec, vyslal na Rus arcibiskupa, o čom nás informuje Konštantín Porfyrogenet.

Podľa byzantských správ boli niektorí Rusi pokrstení už koncom 9. storočia a v rámci Rusi pôsobila aj istá cirkevná organizácia. Vatikán v 10. storočí podnikol viacero krokov na oživenie kontaktov a rozšírenie svojho vplyvu smerom na Rus. Výraznejšie sa o týchto snahách dozvedáme najmä v období vlády knážnej Olgy. Tá sa v roku 957 vypravila do Byzantskej ríše, kde prijala krst a meno Helena.

Olga po návšteve Carihradu r.957 poslala r.959 – ako o tom píše nemecké kroniky – posolstvo Otovi I. Tento fakt sa často vysvetľuje, že išlo o snahu po neúspechu v Carihrade obrátiť sa na Západ a tam dosiahnuť vytvorenie ruskej cirkevnej organizácie¹. K otvorenej roztržke s Byzanciou nedošlo, pretože ešte r.960–961 sa ruskí vojaci zúčastňovali na byzantských vojenských výpravách. V tomto prípade politické ciele ruského posolstva na Západe nie je vhodné spájať s cirkevnými pomermi na Rusi, ktoré záviseli na vzťahoch s Byzanciou, a v pozvaní biskupa išlo skôr o prekročenie právomoci ruských poslov².

Oto I. (936–967) využil príchod ruského posolstva na to, aby mohol konkrétnejšie naplniť svoj plán expanzie na Východ – medzi Slovanov. Plánoval založiť dve nové diecézy – v Poľsku a na Rusi. Brémsky arcibiskup r.959 poveril mnícha Libutiusa z kláštora sv. Adalberta v Mainzi misijnou cestou na Rus. On však v čase príprav na cestu zomrel a na jeho miesto nastúpil Adalbert z kláštora sv. Maximiliána v Lotrinsku, ktorý v r.953–958 bol cisárovým notárom. V roku.961 pricestoval do Kyjeva ako ruský biskup, kde však narazil na veľký odpor obyvateľstva a mnohí členovia jeho doprovodu boli zabití. Neúspech tejto misie iba potvrdzuje fakt o prekročení kompetencií ruského posolstva. Na druhej strane nesmieme zabudnúť na časovú zhodu príchodu

Adalberta a nástupu Svjatoslava, kedy stratila mocenské pozície Olgina kresťanská skupina. J.Nikon dokonca v presunutí sídla z Kyjeva do Preslavy po dobytí prvého bulharského cárstva na Balkáne Svjatoslavom r.968 videl snahu vzdialiť sa od kyjevských kresťanov a od ich vplyvu³. Jedným z faktorov Adalbertovho neúspechu mohla teda byť aj vyhrotená situácia medzi pohanmi a kresťanmi v Kyjeve.

Nikonovský letopis uvádza zmienku o príchode ďalšieho posolstva na Rus od pápeža Benedikta VII. V roku 979. Potom čo Svjatoslava zabil Pečenehovia (s tichým súhlasom Byzancie), dochádza k bojom medzi jeho synmi Jaropolkom (Kyjev), ktorý zabil Olega (Drevľjania) a Vladimírom (Novgorod), ktorý odišiel k Varjagom. V tejto situácii pravdepodobne Jaropolk hľadal podporu u nemeckého cisára Ota II. v Quedlinburgu, kam prišlo r.973 jeho ruské posolstvo⁴. Jaropolk mal kontakty aj s poľským panovníkom Meškom, ktorý mohol byť prostredníkom Benediktovej misie. Hneď po krste Meška sa totiž začali formovať priateľské vzťahy s pápežom. R.966 asi na príhovor abatyše Mlady, Meškovej švagriny, pápež podporil misijné hnutie poľského dvora a povolil vznik poznanského biskupstva, ktoré bolo priamo podriadené pápežovi.

V poslednej štvrtine 10. storočia dochádza na Západe k významným zmenám. Nemecko sa za Otu I. po neúspechu v Itálii (951) a po porážke Mad'arov (955) zameriava vo svojej zahraničnej politike najmä na Slovanov. Mocenské nároky na územie polabských, poľských a českých Slovanov, ako aj na vznikajúci uhorský štát, v ktorom bol slovanský podiel nezanedbateľný, išli ruka v ruku so záujmami kresťanskocirkevnými. Biskupstvá v Havelbergu, Brandenburgu, Mišni, Merserburgu a Žiči sa r.968 podriadili arcibiskupstvu v Magdeburgu. Na jeho čele nestál nikto iný ako "ruský biskup" Adalbert, ktorý mohol svoje skúsenosti z pobytu na Rusi využiť pri organizácii a riadení christianizácie Slovanov. Oto II. na sneme v Quedlinburgu r.973, ktorého sa zúčastnili kniežatá a panovníci severnej i východnej Európy, predniesol svoj plán na vytvorenie univerzálnej monarchii. V Poľsku, Čechách i Uhorsku došlo k významným politickým udalostiam, ktoré viedli k vytvoreniu pražskej a poznanskej diecézy a pokresťančeniu Mad'arov. Najmä Uhorsko a Poľsko, voči ktorým – na rozdiel od Čiech – nebol až taký silný nemecký tlak, sa stali významnou oporou pápežskej politiky na východe Európy. Tá sa viacerými posolstvami (968, 988, 991, 1000) snažila získať pre svoje zábery aj Kyjevskú Rus⁵.

Svjatoslavov syn Vladimír odišiel pred Jaropolkovým útokom k Varjagom, kde zorganizoval výpravu, ktorá by mu definitívne zabezpečila kyjevský stolec. Ten získal v r.978 ako pohan po víťazstve nad kresťanom Jaropolkom⁶.

V roku 988 (989) knieža Vladimír prijal kresťanstvo nielen ako súkromná osoba, ale aj ako štátny náboženský kult. V tomto období (986–1000) na Rus putovali štyri pápežove posolstvá. Práve tieto časté kontakty Kyjeva s Rímom vedú historikov k domnienkam, že nešlo iba o zdvorilostné návštevy. Najmä posolstvo pápeža Jána XV. v roku 988 vyvoláva zvýšenú pozornosť. Nikonovský letopis píše o stretnutí Vladimíra s pápežskými poslami v Chersonese, ktorí sem pravdepodobne doniesli relikvie sv. Klimenta rímskeho. B.D.Grekov o tomto posolstve uviedol, že malo za cieľ odvrátiť Vladimíra od spojenectva s Byzanciou⁷. Historik E.Winter uviedol že knieža Vladimír rokoval s pápežom o organizácii ruskej cirkvi⁸. J.Kadlec v mlčaní byzantských prameňov o ruskej cirkvi v tomto období vidí jasný dôkaz toho, že organizácia ruskej cirkvi za Vladimíra bola dohodnutá s Rímom. Uvádza, že z tohto obdobia sa vyskytuje aj zmienka o ruských biskupoch pri Vladimírovi. Najstaršie pramene označujú hlavu ruskej cirkvi titulom arcibiskup, a nie metropolita⁹. Za západný prvok sa tiež považuje existencia desiatkov a Desjatinovej cirkvi v Kyjeve, ktorá bola dokončená r.996. Desiatok nebol totiž známy v byzantskom cirkevnom práve. Podľa Kadleca aj zákonníky sv. Vladimíra a Jaroslava majú svoj zdroj v zákonodarstve latinskej cirkvi¹⁰.

Proti rozhodujúcemu podielu Ríma na organizovaní ruskej cirkvi sa postavil A.Poppe¹¹.

Zoznam byzantských diecéz z r.1087 uvádza na 60. mieste diecézu Rosiu. To znamená, že metropola na Rusi mohla vzniknúť medzi rokmi 988–989 až 997. S čím súhlasí aj Šekera, keď hovorí, že Teofilakt ako prvý metropolita mohol nastúpiť v r.991 alebo 996–997, pretože medzi

týmito rokmi nebol obsadený carihradský patriarchát¹². Thietmarova kronika spomína, že v r.1018 má Kyjev svojho arcibiskupa, ktorý sídlil v katedrále sv. Sofie, čo tiež podporuje teóriu o byzantskej cirkevnej jurisdikcii nad ruskou cirkvou. Vzťahy medzi Carihradom a Kyjevom boli iba cirkevné, preto ruská cirkev nebola spomenutá medzi byzantskými metropolami, na rozdiel od cirkvi na Cypre, či v Bulharsku, ktoré boli podriadené Byzancii aj politicky a patrili cisárovi.

Ďalšie posolstvá pápežskej kúrie v rokoch 991 a 1000 boli opätované aj Vladimírom a obe tieto posolstvá boli sprevádzané aj poslami poľského a českého kráľa, resp. českého a uhorského. Ich zloženie odráža rímsku snahu vytvoriť na východe Európy silnú kresťanskú koalíciu (jej súčasťou mala byť aj Kyjevská Rus) ako protiváhu Nemecka i Byzancie.

Dynastické zväzky Vladimíra s európskymi panovníckymi rodmi tiež neprotirečia teóriam o pápežskom vplyve.

Po smrti Ota III. nastúpil na nemecký trón Henrich II. – predstaviteľ nepriateľskej politiky voči Slovanom. Mierové pomery v strednej a východnej Európe sa skončili. Poľský kráľ Boleslav Chrabrý prichádza s Otom III. v rozpätí 15 rokov trikrát do vojenského konfliktu. Prvá nemecko-poľská vojna skončila r.1005 poznanským mierom, ktorým Poľsko stratilo Lužicu a Milsko. Boleslav Chrabrý sa pravdepodobne rozhodol hľadať spojenca na Rusi. Ako možný sprostredkovateľ mu mal poslúžiť biskup Bruno, ktorý sa chystal začať christianizačnú misiu medzi Pečenehmi.

Pred príchodom do Kyjeva v r.1007 sa zastavil aj u Boleslava v Poľsku. A s Vladimírovím súhlasom potom odišiel k Pečenehom. Kyjevská Rus, ktorá viedla dlhoročné boje s kočovnými kmeňmi na juhu svojej krajiny pravdepodobne využila prítomnosť Bruna medzi nimi na sprostredkovanie mieru. Nie je vylúčené, že Bruno vybavoval aj sobáš Svjatopolka s poľskou kňažnou a napísal aj list Henrichovi II., ktorého vyzval na spojenectvo s Poľskom¹³. R.1009 sa asi stal obeťou povstania Jatviagov proti Kyjevu. Problematika Brunovej misie, jej cieľov a zámerov, vyvoláva rôzne výklady, v mnohom aj protichodné. Napríklad historik Ramm tvrdí, že legenda o Brunovi sa viaže asi iba na Prusko¹⁴.

Nástup Svjatopolka vyvolal odpor u jeho bratov. V krvavej vojne zahynuli Boris, Gleb i Svjatoslav, ale Jaroslav proti nemu vystúpil s novgorodským vojskom a v r.1016 ho porazil. Svjatopolk utiekol ku svojmu svokrovi Boleslavovi do Poľska odkiaľ sa v r.1018 vrátil s poľským vojskom a Jaroslava porazil. Postoj Uhorska i Nemecka k rusko-poľskému konfliktu bol spočiatku pasívny. Henrich II. po budyšínskom mieri, ktorý ukončil tretiu nemecko-poľskú vojnu, však sľúbil vojensky pomôcť Poľsku. V poľskej výprave sa zúčastnili aj uhorskí vojaci. Prítomnosť Poliakov v Kyjeve však narážala na odpor miestneho obyvateľstva. Príčinou nespokojnosti mohli byť aj latinské duchovenstvo, ktoré prišlo s Boleslavom, či domáci kňazi orientovaní propoľsky, ako napr. Nastas z Desjatinnoj cerkvi¹⁵. Boleslav chcel dobyté územie pripútať aj šírením západného kresťanstva, ako o tom svedčí jeho žiadosť u pápeža o biskupa pre Rus.

Pozície Svjatopolka nazývaného aj Prekliatym v Kyjeve sa ukázali ako slabé, pretože už v r.1019 Jaroslav, opierajúci sa o Novgorod, ktorý za túto pomoc dosiahol autonómnejšie postavenie, zorganizoval proti Svjatopolkovi novú výpravu a tentokrát definitívne získal kyjevský stolec. Boj o moc sa ukončil r.1026 mierom s Mstislavom Tmutorakanským, ktorému odovzdal všetku vládu nad ľavým brehom Dnepra. Až Mstislavova smrť r.1036 Jaroslavovi umožnila, aby rozšíril svoju moc na celé územie Rusi.

Začiatkom 20-tych rokov prišiel na Rus bulharský mních Alexej ako biskup vyslaný pápežom. Alexej však musel po čase odísť pre intrigy byzantského kléru na čele asi s Theopemptosom, ktorý od r.1038 stál na čele ruskej cirkvi v Kyjeve a predtým bol biskupom v Novgorode. Misia Alexeja bola prezieravým politickým krokom Ríma, ktorý chcel práve cez slovanského mnícha získať pozície v Kyjeve¹⁶.

V tomto období otázka úplnej a definitívnej organizácie ruskej cirkvi bola ešte stále otvorená. Pre Jaroslava s jeho varjažskými kontaktmi bola ešte stále nie celkom prijateľná Byzancia, ale ani Rím, aj keď sa už jasne ukazovalo, že Rím ťahal za kratší koniec. Formujúce sa ruské duchovenstvo ukázalo svoju silu v hnutí za kanonizovanie Borisa, Gleba ale aj Olega. O jeho blízkej zviazanosti so západoslovanskými ale aj juhoslovanskými kňazmi, najmä však

Čechmi, hovorí aj fakt, že uctievanie Borisa a Gleba sa spájalo s kultom sv. Václava (obhajcu slovanskej liturgie) a aj život sv. Václava bol na Rusi veľmi rýchlo rozšírený. Uctievanie Borisa a Gleba ako národných svätcov bolo náznakom autonómie ruskej cirkvi. Táto sa formovala ako samostatná súčasť byzantskej cirkvi. Na rozdiel od bulharskej cirkvi sa nesnažila aj o právnu nezávislosť na carihradskom patriarchovi¹⁷. Ich pevné politické postavenie umožňovalo obhájiť cirkevnú autonómiu, aj keď právne boli súčasťou byzantskej cirkvi.

Prejavom sily domáceho duchovenstva bolo presadenie Luku Židjatu na biskupský stolec v Novgorode, pretože dovtedy takéto vysoké funkcie zastávali iba Gréci.

Vytvorenie kyjevskej metropolu aj keď na čele s Grékom bolo výsledkom obratnej ruskej politiky, ktorá dokázala využiť zostrenie protikladov medzi Rímom a Carihradom na začiatku 11. storočia¹⁸. Bulharská cirkev, ktorá mala tradične veľký vplyv v Rusku, po zničení Bulharska Byzanciou, už nebola schopná podriať si ruskú cirkev.

Od začiatku 40-tych rokov sa Jaroslav vo svojej zahraničnej politike obracal aj na Západ. V r.1038 spolu s Nemeckom pomohol Kazimírovi k návratu do Poľska. Ten si vďaka ruskej pomoci upevnil svoju moc a spolu s Jaroslavom bojoval proti Maslavovi z Mazovska, ktorého podporovali Prusi a Pomorania. V januári 1043 vyslal Jaroslav posolstvo k Henrichovi III. pravdepodobne v súvislosti s plánovaným sobášom Henricha s Jaroslavovou dcérou Annou.

V tom istom roku došlo ku konfliktu Jaroslava s Byzanciou.

Myšlienka autokefálnej ruskej cirkvi získavala na dôraze aj vďaka tomu, že stolec kresťanského metropolitu bol prázdny a neexistovala autorita, ktorá by bola schopná obmedziť aktivitu ruského duchovenstva. Byzancia bola v polovici 11. storočia vystavená drancovaniu Pečenehmi. R.1051 dozrel čas na voľbu hlavy ruskej cirkvi. Ruský klérus si zo svojho stredu vyvolil Ilariona aby deklaroval svoju nezávislosť na Carihrade. Michal Kerularios, s ktorým kvôli jeho nekanonickému vysväteniu za patriarchu, bol nespokojný byzantský klérus, musel Ilariona potvrdiť aj keď ho nemenoval, pretože si nemohol dovoliť zhoršenie vzťahu s Jaroslavom.

Potom, čo sa útok Pečenehov obrátil aj proti Rusi, dochádza v r.1052 (1053) k rozhovorom medzi Carihradom a Kyjevom o vzájomnej spolupráci v boji proti nim. Na týchto rokovaníach byzantská strana predložila požiadavku na rezignáciu Ilariona. Ilarion, aby neodporoval carihradskému patriarchátu, rezignoval. Dohoda Byzancie a Kyjevskej Rusi bola, ako bolo zvykom, spečatená sobášom medzi členmi vládnúcich rodín.

Udalosti z júla 1054, ktoré bezprostredne viedli k cirkevnej schizme, ovplyvnili aj pozíciu Kyjeva. Viacerí historici sa domnievajú, že cesta pápežských legátov z Carihradu do Ríma viedla cez Kyjev, kde Kerulariovu bulu považovali za neplatnú.

Krátke obdobie samostatnosti ruskej cirkvi končí v r.1055, keď na prázdny stolec kyjevského metropolitu nastupuje Grék Jefrem (Ephraim).

Už na prelome 9. a 10. storočia prichádzali na Rus v hojnom počte misionári z Bulharska, ktorí boli vítanejší ako grécki. Vedľa nich tu pravdepodobne pôsobili aj latinskí, ale ich význam pre svojbytnú ruskú kultúru je neporovnateľne menší. Na prudkom rozmachu ruského duchovenstva a národnej kultúry mali nezanedbateľný podiel aj slovanskí kňazi z ostatných krajín. Málo pozornosti sa venuje stupňom slovanskej liturgie v Čechách, Poľsku a Uhorsku, a preto do pozadia ustupuje ich podiel nielen v christianizácii Rusi, ale aj na vytváraní jej autonómneho cirkevného života.

Jednou z príčin neúspechu pápežskej politiky a latinskej cirkvi na Rusi boli práve títo stúpenci slovanskej liturgie, ktorí už od čias Adalberta, či sv.Vojtecha boli tvrdo prenasledovaní. Celé 11. storočie existovalo prepojenie Kyjevskej Rusi so slovanskými kňazmi v Čechách, Poľsku i Uhorsku.

Po nástupe Gregora VII.sa tlak voči slovanskej liturgii vystupňoval. Poľsko, Čechy i Uhorsko sa postupne úplne začlenili do mocenskej sféry Západu. Predchádzajúci tolerantný prístup k slovanskej liturgii sa stratil. Už v 10. storočí sa začalo s likvidáciou samostatnej chorvátskej cirkvi; tento proces sa o necelé storočie vypuklejšie prejavil v Čechách. Zástanca slovanskej liturgie Vratislav II.žiadal v r.1080 pápeža Gregora VII.o povolenie tejto liturgie. Jeho

žiadosť však zostala nevypočutá. Prúd bojujúci o pestovanie staroslovienskej reči v liturgii existoval aj v Poľsku.

O kontaktoch Kyjevskej Rusi s Čechmi hovorí správa o prinesení pozostatkov sv. Borisa a Gleba do Sázavy (slovanského kláštora založeného r.1032). Tlak proti slovanskej liturgii v Čechách zosilnel najmä po smrti Vratislava II. a prúd utečencov nachádzal útočisko na Rusi.

Nástupom Jefreima na Kyjevský metropolitný stolec dochádza v ruskej cirkvi k menšej stagnácii. Radikálne národné krídlo svoj boj za samostatnú cirkev prehralo. Prejavilo sa to na osude Luku Židiatu, novgorodského biskupa, ktorý strávil tri roky v kyjevskom väzení. Po smrti Jaroslava Múdreho v r.1054 sa zreteľnejšie prejavili tendencie k rozdrobenosti, a to aj napriek nástupníckemu poriadku, ktorý Jaroslav ustanovil. Nejednotnosť Jaroslavičovcov sa prejavovala najmä v ich rozdielnej orientácii na zahraničie. Izjaslav Kyjevský sa orientoval na Poľsko (bol manželom dcéry Kazimíra Obnoviteľa), Svjatoslav Černigovský na Nemecko a Vsevolod Perjaslavský na Byzanciu.

Povstanie Kyjevčanov proti Izjaslavovi v r.1068 vyprovokované obavami z vpádu Polovcov bolo namierené proti grékofilstvu starších Jaroslavičovcov, ale aj proti katolíckemu duchovenstvu v družine poľskej princezny – manželky Izjaslava¹⁹. Ďalšia cirkevná autorita, biskup Feodosij podporoval oprávnené nároky Izjaslava na trón, aj keď ho znepokojovali Izjaslavove sympatie ku katolíckemu a Poľsku. Kyjevčania zosadili Izjaslava a jeho miesto zaujal Svjatoslav. Ten však bol o rok neskôr zosadený Izjaslavom, ktorému pomohol Boleslav Smelý.

Situácia sa opakovala aj v r.1073. Vyhnany Izjaslav však už v Poľsku nenašiel takú priaznivú situáciu ako pred niekoľkými rokmi. Boleslav Smelý sa tiež dohodol s jeho bratom Svjatoslavom. Izjaslav preto odišiel k nemeckému cisárovi Henrichovi IV., ktorý bol v tom čase zaneprázdnený konfliktom s pápežom. Ten poslal do Kyjeva Burchardta, ktorý požadoval od Svjatoslava opustenie stolca²⁰. Diplomacia Izjaslava však neprestávala. V r.1075 jeho syn Jaropolk hľadal pomoc u Gregora VII. Za sľub uznania zvrchovanosti Ríma nad ruskou cirkvou a premenenie Kyjevskej Rusi na léno sv. Petra Jaropolk, ktorý prijal meno Peter, vymohol od pápeža bullu, podľa ktorej kniežacia moc v Kyjeve mala prejsť z ruského kráľa Izjaslava – Dmitrija na Jaropolka – Petra. Tri dni po napísaní tejto bully pápež poslal poľskému kráľovi Boleslavovi list, v ktorom ho káral, že olúpil Izjaslava a prikázal mu, aby poklady vrátil.

V roku 1076 sa situácia zmenila. V Kyjeve zomrel knieža Svjatoslav, tým sa uvoľnil kniežací prestol a Izjaslav sa mohol navrátiť do Kyjeva. Nie však nadhlo, pretože už v r.1078 aj on nasleduje Svjatoslava a na kyjevský stolec nastúpil manžel byzantskej princezny, knieža Vsevolod.

Hoci si pápež Gregor VII. zabezpečil oficiálne podriadenie si Rusi Vatikánu korunovaním Jaropolka-Petra, pokus urobiť z Rusi pápežské léno sa zmaril.

V súvislosti s týmito udalosťami boli zhotovené miniatúry Trevírskeho žaltára. Na jednej z miniatúr je namaľovaný apoštol Peter s kľúčom a vpravo od neho dve postavy v bohatých purpurových odevoch s korunami na hlavách. Nad mužskou postavou je ruský nápis "Jaropolk", ženská postava je bez mena. Pri Petrových nohách je modliaca sa druhá ženská postava v kniežacom rúchu s nápisom "matka Jaropolkova". Na druhej miniatúre je zobrazený Ježiš, ktorý vkladá koruny na hlavy kniežacích manželov. Za mužskou postavou stojí sv. Peter a za ženskou sv. Irena. Na tejto miniatúre je teda zobrazená korunovácia Jaropolka-Petra a jeho ženy, ktorú volali Irina.

Roku 1080 nemecký cisár Henrich IV. vymenoval protipápeža Klimenta III., ktorý poslal na Rus kardinála Gregora (v r.1088–1089), aby predniesol ruskému metropolitovi Jánovi II. návrh na zjednotenie cirkví. Kardinál Gregor vykonal na Rusi prakticky dve úlohy. Mal pripraviť svadbu cisára Henricha IV. s ruskou kněžnou Evpraksijou, dcérou Vsevoloda Jaroslavoviča, ktorá ovdovela vo svojich 20. rokoch po smrti svojho prvého muža markgrófa saského Henricha Stada. Druhá úloha kardinála Gregora mala konfesijný charakter, mal zbližiť ruskú a rímsku cirkev. Na tieto jeho návrhy odpovedal metropolita kyjevský Joan II. (+1089) posolstvom a listom Klimentovi III. o rozdieloch grécko-ruskej pravoslávnej cirkvi a latinskej viery. V tomto liste Joan II. zdôraznil, že on nemôže rozhodovať o zbližení pravoslávnej a katolíckej viery, pretože to prislúcha konštantínopolskému patriarchovi.

I keď posolstvo Klimenta III. prišlo do Kyjeva v najväčšej skromnosti a snažilo sa čo najviac vyjsť v ústrety kniežat'u Vsevolodovi, misia nepriniesla očakávané výsledky. Protipápež Kliment III. totiž dúfal spoločne s Henrichom IV., že si rozšíria svoj vplyv na Rusi vo väčšej miere ako proti nim bojujúci Urban II. (1088–1099).

Svadbou s Evpraksiou si chcel Henrich zabezpečiť finančnú pomoc od Vsevoloda proti Urbanovi II. Zároveň uznanie Klimenta II. duchovnou hlavou cirkvi a tesné príbuzenské zblíženie cisára s kniežat'om by posilnilo pozície protipápeža Klimenta.

Korektné jednanie patriarchu Joana a kniežat'a Vsevoloda však dalo jasne najavo Klimentovi i Henrichovi, že Kyjev je ochotný viesť so Západom diplomatické a obchodné styky bez toho, aby cisár a pápež sa miešali do vnútorných záležitostí Kyjevskej Rusi. Môžeme teda konštatovať, že metropolita Ján II. návrh Gregora odmietol²¹. To bola posledná zmienka o kontakte Ríma a Kyjeva v 11. storočí.

Ljubečským zjazdom r.1097, na ktorom bola sformulovaná nová zásada vzájomných vzťahov medzi ruskými kniežatami bol de iure zakotvený stav feudálnej rozdrobenosti, ktorým sa končí obdobie silného ruského štátu – Kyjevskej Rusi. Vláda Vladimíra Monomacha a jeho syna Mstislava v r.1113–1132 boli už iba snahou o renesanciu slávnych časov Vladimíra a Jaroslava.

1. Pašuto V.T. Vnešnjaia politika drevnej Rusi. – Moskva, 1968. – S. 119.
2. Sacharov A.N. Diplomatiia kňjagini Ol'gy // Voprosy Istoriji. – 1979. – № 10. – S. 36.
3. Nikon J. Vek chreščenija // Voprosy Istoriji. – 1990. – № 12. – S. 55.
4. Šekera I.M. Mižnaridni zvjazki Kijivskoj Rusi. – Kijiv, 1963. – S. 169.
5. Ramm B.J. Papstvo i Rus v 10. – 15. vekach. – Moskva–Leningrad, 1959. – S. 39.
6. Solovjev S.M. Istorija Rossiji s drevnejšich vremen. – S.Peterburg, 1912. – S. 159.
7. Grekov B.D. Kyjevská Rus. – Praha, 1953. – S. 397.
8. Winter E. Rusland und das Papstum. – Berlin, 1960. – Teil 1. – S. 25.
9. Kadlec J. Byzantské křesťanství u slovanských národu. – Praha, 1946. – S. 28–29.
10. Tamže. – S. 29.
11. Poppe A. Panstwo i kosciol na Rusi w 11. wieku. – Warszawa, 1968. – 252 s.
12. Šekera I.M. Kijivska Rus XI st. u mižnarodnych vydnosynach. – Kijiv, 1967. – S. 53.
13. Tamže. – S. 80.
14. Ramm B.J. Cit. D. – S. 51.
15. Šekera I.M. Kijivska Rus XI. st., Cit. D. – S. 106.
16. Winter E. Cit. D. – S. 29.
17. Tamže. – S. 33.
18. Tamže. – S. 31.
19. Šekera I.M. Kijivska Rus XI. st., Cit. D. – S. 158.
20. Winter E. Cit. D. – S. 50.
21. Ramm B.J. Cit. D. – S. 69.

Myroslav Danish (Bratislava, Slovakia)

Vatican's Political and Church Propagation Ambitions in Russ in the 10th – 11th Century

The study deals with Pape's political and church propagation ambitions in Rus' in the 10th–11th centuries. This was a period of quarrels within the Christendom, between Rome and Constantinople, resulting in the Great Schism of 1054. Moreover, it was also a period when Rus' was seeking to establish its own ideological and political position in relation to the rest of civilised Europe.

The auther says that Papecy made several attempts to extend its influence into Rus', but up to 1054, Rus' diplomatic relations with Rome were maintained rather pro forma: Kievan princes would send envoys to Rome only to respond to missions received from this. The very first records revealing the interest of papacy in Rus' appeared in the 9th century. Nevertheless, the attempts of the Pope to extend his influence to Rus' remained only sporadic.

A new development in relations between Vatican and Rus' occurred in the second half of the 11th century as a response to the turbulent events in Rus' following the death of Yaroslav the Wise.

Key words: Vatican's political, diplomatic relations, mission, Russ, Kievan princes.

УДК 94 (477)
ББК 63.3 (4Укр) 41

Márta Font
(*м. Печ, Угорщина*)

THE NATURE OF THE AUTHORITY OF THE KIEVAN (GRAND) PRINCE*

Стаття присвячена аналізу проблеми походження та суті влади київського князя. Автор стверджує, що привілейоване становище князя, зумовлене його аристократичним походженням, жодним чином не було синонімом монархічної влади й тим більше самодержавства. З середини XII ст. верховна влада князя була більш декларативною, аніж власне реальною. У статті звернено увагу на проблему "сидіння на троні" як таку, що відбиває віковий порядок успадкування престолу. Формула "сиджу на столі батька свого" чи "він сидить на батьковому й дідовому престолі" демонструє те, що влада ґрунтувалася на кровних зв'язках. Щодо питання удільних князів, легітимізація досягалася рішенням великого князя чи участю (запрошення, вибори) віча.

Ключові слова: київський князь, влада, віче.

Prince, Grand Prince

Even in the earliest sources the leader of the Eastern Slavonic tribes was the prince (knjaz)¹. The first Old Russian Chronicle (PVL) calls the leader of the Varangian-Russian arriving "from overseas" princes, too and alludes to their governing activity by making use of the verb "knjazhit"². After the establishment of the Kievan Rus we have plenty of information about princes, of whom the lord of Kiev, the grand prince emerges³. These data support the view that the origin of the princely power was to be found within tribal frameworks. The Kievan Rus as an alliance of tribes as well as the unification of the Eastern Slavonic tribes gave birth to the very power of the grand prince which in turn is an organic continuation of former development. There was no change in quality comparable to cases elsewhere where the coronation of a king symbolized the creation of a monarchy. The emergence of the grand prince from among the other princes can be identified as the establishment of the tribal alliance (the Kievan Rus), and the princes are leaders of tribes rather than tribal alliance⁴.

Concerning the activity of the princes we only have evidence from the time after the establishment of the Kievan Rus. This holds especially true of the grand prince. He is the one who leads the troops to battles, decides the matters of war and peace, pronounces on questions of religion and is also chief justice. Wars brought princes into conflict with one another (eg. Igor and the Drevljan Mal)⁵ yet when marching against Byzantium, and in the battles on the steppes the leaders and armies of the tribes paying taxes to Kiev must have joined the Kievan grand prince. Unfortunately enough, there are no records from the preceding periods, one can only make conclusions on the basis of late practice and usual behaviors on the steppes. The person who concludes peace and alliance with Byzantium on behalf of "all the Rus" is the grand prince again. There is no word in the PVL of the presence of other princes. It merely enumerates the names of those escorting the grand prince. The only witness of the role of the grand prince in pagan rites is the act of Vladimir when he erects the idols depicting the gods on the castlehill of Kiev⁶. The sphere of jurisdiction of the prince can be proved on the basis of the articles of the Pravda⁷. The majority of these reveals a system based on customary law which allows the presumption that the jurisdictional function of the prince can be traced back to earlier times.

Even if data do not abound, we can justifiably identify the prince as a tribal aristocrat in the earliest sources. Under these circumstances it was his decent in blood which predestined him for this role. With the establishment of the Kievan Rus as an alliance of the tribes a "prince above the other princes", i. e. a grand prince (veliky knjaz) emerged. The first grand princes were of the Varangian-Russian origin yet during the 10th century – from Syatoslav onwards – they adopted

Slavonic names. The reason for this change in names may have been the Slavification of the Varangian-Russian aristocracy as well as their intermarriage with regional Slavonic aristocrats. The Varangian-Russian princes became closer relatives of the Slavs after arriving to Kiev. This was especially true of the tribe of the Poljan who lived around Kiev. It is no more chance that the PVL of the early 12th century names the Poljan⁸ in the first place out of all the Slavonic tribes and emphasizes those of the Varangians-Russian who were honoured as the ancestors of the princes at the turn of the 11–12th centuries. This explains to us why there are no other surviving lists of the names of the nobility of other Eastern Slavonic tribes. The latter after all, were the enemies of the Poljan-Varangian (Russian tribal nobility who managed to consolidate the power of the grand prince⁹.

After the creation of the Kievan Rus it was not only the grand princes who were members of these elite. The descendants of the grand princes and they played a considerable role in the government of the expanding Rus. We sometime have evidence of the most important princely marriages¹⁰ – with special request to the daughters who were married abroad or the alien wives of the princes. These records, however, are very selective for quite often not even the births of the daughters of princes were recorded. There are inevitable deficiencies if we try to draw the female line of the princely "family tribe". Due to the lack of data we can only have presumptions: the sons of the Kievan grand prince came to the conquered centres and intermarried there with the former tribal elites. This personal link can have been the background for such attempts as to withhold the taxes due to Kiev. On the other hand, this explains the loyalty of the local elite to certain persons. Nevertheless we do not want to attribute an overemphasized significance to these connections which cannot be taken for granted. The election of the person of the prince, his calling in, or driving away reveal a somewhat different picture.

The relations between the grand prince and the other princes have been a controversial question¹¹. Certainly, there are relatives within the princely dynasty who, however, with time passing by become more and more remote relatives. It seems to have been a general custom accepted de iure that all the adult males of the princely dynasty had a share in the power (incomes, prestige etc.) of the dynasty. De facto, however, the indirect relatives were often bereft of these. According to law there was a difference among the adult males of the dynasty based on age (senioratus, staršinstvo). Attempts were made to give force to the principle of primogeniture. The links between the princes are described in the chronicles with terms like father, son or brother. The actual degrees of relations in the case of collateral relatives are often misleading, yet they are referred to as if they were direct relatives. The reason for this might be that in the Kievan Rus after the conversion to Christianity, which went alongside with the establishment of the state, the procedure of the breaking up of the former links of relatives in blood was very slow and was not replaced by an impersonal institutional set of connections which would have cleared the relations between the grand prince and other princes. Only this could have safeguarded the shrinking of the circle of those entitled to the chief power.

Thereby the other members of the dynasty could have found their way to the nobility. Actually, what we can see is a group of the blood relatives on top of the society the differentiation of which proved to be an enormously slow procedure. The differentiation is shown by the emergence of some members of the group. An example for this is the mid-12th century when the "duumvirate" meant the creation of a kind of a fictional father-son relation¹² replacing the actual relation in blood. The "duumvirate" worked in the second half of the 12th century and it soon expanded to the division of power between persons as well as branches of the dynasty¹³. It seems to have been more efficient and enduring than the "triumvirate" ordered by Yaroslav the Wise¹⁴. On the other hand, we also have evidence that some persons had to leave the dynasty – such as Ivan Berladnik¹⁵ and his son – which was a consequence of the lack of a *volost*. This phenomenon can have been rather frequent but the chronicle only relates of cases when the desire to obtain a *volost* was very resolute. There can have been sporadic attempts in the background even in cases

* On the basis of paper at the Conference in Cambridge in 2002. Research supported by Hungarian Foundation OTKA TRT 49775.

where we practically know nothing of a person besides his place on the family tree. The links among princes were therefore less and less dependant on actual connections in blood. What was essential was the obtaining of an independent income (*volost*) which did not mean an estate but rather the taxes drawn from it. In the absence of estates it is useless to define this system of princes as vassalage what is often done in Russian historical literature¹⁶. The expansion of the notion of vassalage to clan links is not justified in our estimation and only leads to a confusion in terminology.

The incomes of the prince

The PVL tells us that the main income of the prince and his escorts was the tax (*dan*). The chronicle uses this term in reference to the income which e.g. the Russian laying siege to Constantinople received from the emperor in return for their retreat¹⁷, although this could rather be identified as the “price of the plunder”. As to preys, the princes of the 9th – 10th centuries probably got hold of a lot of them, after all, the Greek settlements on the shores of the Black Sea must often have shared the fate of Constantinople. A further source was constituted by the fights against the Petchenegs and Kazars. The chronicle uses the term *danj* also in cases when the Kievan grand princes levied taxes on the conquered tribes after they had subjugated them. All this was a sign of dependence¹⁸. The collection of the tax was first done personally by the prince, he travelled with his escorts in the territories under his rule and collected his due. Hence the name of collecting the tax: *poljudje* (see e.g. Igor’s case with the Drevljan)¹⁹. Similar cases may have occurred elsewhere, too. The PVL relates the expansion of the power of the prince Vladimir over different Eastern Slavonic tribes in a way that prince “sends a message” and asks “to whom they used to pay taxes”. The usual answer was this: “to the Kazars”. Then Vladimir replies: “Do not pay taxes to the Kazars but to me!”²⁰ This tale-like story throws light upon the fact that the expansion of the Kievan princes replaced the Kazars who had levied taxes on the people²¹. The taxes were surely composed of natural goods at hand. Basically, it was the usual system of taxing among nomadic tribes on the steppe. The obligation to pay taxes was a crucial element in maintaining the link to Kiev both at the time of Vladimir’s establishment of the state and in later periods. The tax was due to the Kievan grand prince²². In the mid-12th century, for example, Izyaslav Mstislavich and Yuri Dolgoruky debated on who was to receive the taxes of the territories ranging from Novgorod to Volhynia²³. At the same time, the process of gaining independence of Kiev is shown in declining and stopping to pay taxes²⁴. Taxes were paid together by a tribe or the inhabitants of a given territory, so there can be no word of anything like a personal link behind this.

Another important source of princely incomes was the share of the profit of trade. They could hardly have got hold of precious metals in any other way. There are no early data for this but later practice in Novgorod reveals that the merchants paid for the selling on the market (*torg*) as well as the use of authentic weights, the deposit of goods etc²⁵. The Kievan grand prince gave over some of the incomes from a certain territory to someone else, thereby resigning his right over a territory (*volost*). Nevertheless, he had to receive taxes from these territories in the future, too. This system of handing over of incomes is known as “nutrition” (= *kormlenjije*)²⁶.

The prince received important incomes from jurisdiction as well. The text of the Short Pravda does not always relate how much of the penalty fine was due to the aggrieved party as a preparation and how much was due to the prince. An exception is constituted by the 41st – 42nd articles of the short Pravda where out of a fine of 12 *grivna* 10 went to the prince²⁷. The thief who stole a *ladja* paid 30 resants to the aggrieved party and 60 to the prince (Short Pravda article 35). The place of jurisdiction was always the court of the prince, the thief e.g. had to be taken there (Short Pravda article 38). The share of the assistant helping with performing the punishment and collecting the fine was regulated, too. (Short Pravda, article 42), he was entitled to enjoy natural provision for a week²⁸.

Finally, the prince could dispose of some kind of personal property as well. According to articles 71–75 of the Expanded Pravda²⁹ it was punishable if somebody removed the signposts of frontiers. These are proof of private property their removal invited a fine of 12 *grivnas*. We have no information on what was between these posts. The only exception is the 72nd article of the Expanded Pravda where we can read of the borderlines of the rows of hives the signposts between courts as well as “borders of fields”. The Expanded Pravda was compiled around the year 1200³⁰ its passages reveal information on this time period. The grazing of cattles was primarily characteristic of the southern region. The horse was an essential animal and served primarily for transport and war rather than economic purposes. It is not a chance that the law book underlines the punishment for those who steal studfarms³¹. As it seems, only the prince and the nobility possessed studs. Via the natural taxes the prince probably received other goods produced by Kievan economy, too. The bones of animals in exvacation sites bear witness of horse, cattle, sheep, goat as well as swine. Eastern Europe abounds in rivers and forests which provided great opportunities for fishing and hunting. Hunting is a proof of the excessive number of smaller furred animals furs were especially very precious goods which sold well on the market. A similarly important activity in woods was the bee-keeping. According to the punishments envisaged in the Pravda it must have been a significant source or income as the tools and goods of bee-keeping were protected from thieves. The goods provided by the woods gave the most important elements of trade and taxes³². Salt was a significant commercial article, too, which was transported to Kiev from the southwestern parts of the Rus’ (Galicia). This can partly explain the special importance of Galicia and its relative wealth.

The precious metals – especially silver – came to the Rus by means of trade, too. It came to the courts of princes in the forms of unminted silver blocks (*grivna*) which originated as a form of tax and penalty fine. The grand princes of Kiev had silver coins minted in the 11th century (*serebrenniki*). Aspects of prestige must have played a rather important role here as the amount was very small. We only know six of the coins of Yaroslav the Wise. This small amount was unable to push away the use of the *grivna* and that of the natural money out of the commerce of the Kievan Rus. In the commerce of the Kievan Rus as concerns foreign trade, the coins minted outside the Rus were in use. It was only under Dmitry Donskoy that minted coins (*djengi*) reappeared in Eastern Slavonic parts³³.

The Prince and the Attendants

The emergence of the princes from among the tribal and clan nobility was facilitated by the escorts of the prince (*druzhyna*)³⁴. The presence of the attendants is a usual characteristic of barbaric societies in transformation and differentiation, so the *druzhyna* as such is a good sign to the state of development of the Kievan Rus. The escorts can help with the differentiation of the society inasmuch they create circumstances for the prince they support in which he can make his will through among the people surrounding him. The arrival of the Varangian-Russians in the Eastern European region was of great importance for the originally tribal and clan leaders (*kn’azhi*). The merchants and the warriors of the Varangians used the Eastern Slavonic noblemen to make the tribes of the area to pay them taxes. The process of the establishment of a special power of princes was accelerated by the integration of the warriors into the escorting groups of the Eastern Slavonic *kn’azhi*. Everywhere, it was the escorts who very soon created a group of assimilation for those coming from various backgrounds as to their ethnicity. Without the escorting group the origin was of no significance any more, all were united in the service of the prince. Their further fate depended on the goodwill of the prince, too. For the princes the non-Slavonic, i.e. alien escorts were more important than the local ones (although we have to reckon with the latter ones as well) as the clans of these constituted no hindrance in fulfilling the commands of the prince. In return for the service the prince had to provide the escorts with food, clothes and arms. The taxes did not always prove sufficient for this. Prince Igor, for instance, who

lived in the 10th century, had to die because he would have needed twice as much taxes for meeting the demands of his escorts as he disposed of.

In order to make good for the deficit in incomes looting raids and campaigns were started on several occasions. Especially Constantinople and the Greek merchant cities at the Black Sea were targeted whence goods could be confiscated which otherwise would have been unattainable in the form of taxes³⁵. For the same reason, the further conquests among the Eastern Slavonic tribes, was a pressure: thereby taxes could be increased. Increased incomes made possible the provision of more attendants. In the early times they must surely have had a considerable part in facilitating the levying of taxes on trade along the river Dnipro. Later it becomes a kind of a custom. Kiev enjoyed a favourable geographic position which contributed to greater incomes from plunder and taxes for the grand prince. Than in the case of other emerging noblemen of tribes and clans. This circumstance helped with the creation of the office of the grand prince³⁶.

The attendants meant both advantages and duties for the prince. He was partly dependant on them. He regularly conferred with members of the escorts (*druzhinniki*). In fact, he was expected to do so. (*dumi*). At the outset, all of these members lived in the direct neighbourhood of the prince, they lived and ate together. From the 12th century onwards we are familiar with *seni*, the past of the fortresses where the prince had feasts (*pir*) with the congregated members of his escort. According to excavations the *seni* was a building with a roof yet with open side-walls. This was a place where in case of unfavourable weather even a larger group of people told to be seated comfortably. Although all the members lived close to the prince, not all of them received the same portion of incomes which was the reason for a hierarchy among them. The first signs of this were the articles of the Short Pravda where the wergilds of some of the officials of the prince (*ognishchanin*, *starshy konuh*) were doubled³⁷. A closer and a broader circles were formed, the smaller and the larger escorts, in the Slavonic usage the younger and the elder escorts.

The members usually had to serve the prince by armed assistance. Some of them were lighted above the "average" by special commission which led to a further differentiation among them. The prince and his attendants could not always stay in the same place. The actual government of the *volost*³⁸ was the charge of one of the members who was called either *namestnik* or *posadnik*. In case of recruiting an army the *voyevoda* and *tys'acky* assisted to prince. Certainly, only the reliable ones could emerge from among the others. Descent and birth played no role in this respect. In the 12th century even the "diplomats" of the princes came from the ranks of the boyars. A good example is *Piotr Borislavich*³⁹, who was commissioned by Grand Prince *Yz'aslav Mstislavich* many times. The *posadnik* and the *voyevoda* were by fulfilment of their work physically farther apart from the prince yet by their special tasks they distinguished themselves. It was inevitable that they obtained more incomes from the prince. The *Povest* calls the governors of the prince boyars. The boyars can therefore be identified as having originally been members of the escorts but they were separated from the others very soon for the abovementioned reasons⁴⁰. As governors of the prince they must have played an important rôle in collecting the incomes of the latter. This is also shown by the fact that at the time of the troubles in Kiev (1068, 1113, 1147 etc.) they were prime targets of the fury of the peoples. Their houses were plundered and sacked⁴¹. There are no allusions in either to *Povest'* or the *Pravda* that they were landowners. The relations between the boyars and the prince were in transition and based on the escorting of the prince. These relations were realized through the part of princely incomes given over as "nutrition"⁴². The whole situation carried the germss of independence for the boyars. This procedure ended at the end of the 13th century⁴³. The presence or absence of land in the case of boyars is even more difficult to argue for or against than in the case of princes. We only have evidence of boyars who were landowners from as late as the 14th – 15th centuries *Novgorod*⁴⁴.

The other embers of the escort retained their close contacts with the prince as they continued to live together with him in the same household (*mladshaya družhina*)⁴⁵. The members of the smaller escort were denoted with the overall expression *grid'* / *grid'ba*, which came from the

Scandinavian *grid* and meant "personal servant" or "bodyguard". A process of differentiation came about within the armed attendant, too. They groups which belonged here were known as *d'etskiye*, *otroki*, *pasinki*, *kostchei* and *tchado*. The *d'etskiye* was the upper stratum of the smaller escort. They were present at the "conferences" (*dumi*) of the prince with the boyars. The *d'etskiye* were composed from the free people. They are recorded in the sources from the 12th century onwards yet they were rather figures of the time of partial principalities. They actually corresponded the Western European ministerials. The *otroki* were non-free persons in the neighbourhood of the prince. One of the famous *otroki* was *Goergi*, a servant of the martyr *Boris Vladimirovich* *Goergi* happened to be of Hungarian descent and he wanted to defend his lord from the murderers attacking him. The *pasinki* and the *kostchei* are present in the records from the 12th century onwards, too. Nevertheless, they are not mentioned very frequently. The latter can have meant Turkish (Cumanian, Volga-Bulgar) element infiltrating into the *družhina*. Both expressions mean servants at court of the prince. When *Andrei Bogoljubsky* was murdered, there was only one young *kostchei* in his escort who may have been of *Vola-Bulgarian* birth. The lowest in rank of the servants of the prince were the *tchado*.

As the relations between the princes were described with terms denoting degrees between relatives, the same notions were used to reflect the relations between prince and escorts⁴⁶. All this was a by-product of the slow transformation of the barbaric-tribal society. The boyars separated from the larger *družhina* breaking up fairly soon. From the turn of the 12th – 13th centuries they created an independent stratum, nonetheless maintaining their contracts with the attendants even in the late 13th century. The transformation of the smaller attendants was a slow process, too. It leads to the formation of the court of the prince. This process, however, started late. After the period of the partial principalities. The most important officials at the court of the prince were the *tiun* and the *kluchnik* coming from the ranks of the *holops*⁴⁷. We have also evidence of *metchniks* (sword-carriers), *britchets* (custodians), as well as nurses and tutors. In the Kievan period and the time of partial principalities they were still very close to the other members of society and their court was more important as a place where guests gathered than from an economic prospective.

The escorts were completed with the *Varangians* in the 9th – 10th centuries, whereas the 12th century the *Turks* of the stepp started to dominate: in the north the *Volga-Bulgarians*, in the south the *Uz*, *Tork* and *Cumanian* ethnicity was predominant. The relations between the prince and his escorts, the regular meetings and feasts (*dumi*, *piri*) were characteristic of the relations between the grand prince and the other princes, too. Their meetings and talks were referred to as "*s'om*, *s'ezd*, *sobor*"⁴⁸. Actually, the linles between the grand prince and the other princes can be conceived of as a virtual escorting relation, a special system which cannot be derived from either *Byzantine* or *Kazar* examples.

The most objective patterns of social differentiation can be taken from the early laws such as those regulating the sum of wergild (*vira*) in case of murders. The Short Pravda reveals the "basic text" of the paying of the wergild in its part from the era of *Yaroslav the Wise*. In this, besides the wergild the blood fuedd was allowed for the closest relatives (father, son, brother, nephew). The sum of the wergild was 40 *grivnas* for a free person (*muzh*)⁴⁹. After a few decades, besides to 40 *grivnas* to be paid for the free man the doubled wergild (80 *grivnas*) appears if the crime of murder was committed against a person who stood in the service of the prince, e.g. *ognishchanin*, *tiun* of the prince, chief *marechal* (*konuh*). (Short Pravda 19.)⁵⁰ However, in question was of lower rank, e.g. the provost of one of the villages (*starosta*), a nurse who was the prisoner, or a *djadjko*, i.e. a teacher of the prince's children (Short Pravda 24, 27)⁵¹ Social differences are reflected in the case of fines for bodily harms, too. Here, punishments were primarily regulated according to the wounds caused, but we can detect a sharp distinction between free persons and servants. The latter cannot be made responsible for the harms done by themselves their lord have a vouch for them financially. It is a sign of distinguished position of the *Varagian-Kolbjags* that they did not have to bring witnesses to the court, their oaths sufficed. (Short Pravda 10.)⁵² According to the laws the extreme strata of

society can be distinguished: the elite serving the prince, the ones with a double wergild. There were significant differences between the free people in terms of wealth. They were not threatened by the inability to pay which otherwise could have led the loss of their free status. A characteristic group of the Eastern Slavonic society was the izgojs, who can be identified as migrating people leaving their natural surroundings. They are not only found among the lower strata, we also have records of a kn'az-izgoj who in lack of a volost' migrated from one princely court to the other, thus becoming an escorting.

The Prince and the Veche

In the beginning, the words muzhi or l'udi must have denoted people enjoying common freedom for whom 40 grivnas had to be paid as a wergild⁵³. Later, when they appear in adjectival forms (e.g. lutchije muzhi or ljudi gradskije), they refer to the differentiation of the people. The prince had his own "people" (muzhi, ljudi) with whom he conferred and who belonged to the escort. The term "gradskije ljudi" did not denote members of the escorts as they often opposed the will of the prince which was hardly possible for attendants. They "gradskije ljudi" are present in the annals when they are defined as Kievans, Galicians, Smolenskians, Novgorodians etc. This means that they were people belonging to the regional centre in a way. Foreign traders were surely excluded from this group. The latter were known as "gostj" all over the Rus. The term "gradskije ljudi" refers to local inhabitants who comprised "cerkovnije ljudi" and "starejsina grada" (the senior of the town). This was a group which could oppose the will of the prince. Their freedom was furthermore strengthened by the fact that occasionally they took arms, in such cases they were referred to as "voi" = warriors. They fought for one or the other prince. They were allowed to give voice to their opinion as a group and let the prince know it via their representatives. This body was the veche which also shows their free status⁵⁴.

The veche had a word in questions of war and peace, supported some of the princes both politically and militarily. The veche was the body which set conditions for the invited prince. It was an active part of political life. The first mentions of the veche in the annals are in the case of Novgorod from 1016 in the case of Belgorod from 997. The latter one is a later compilation in the PVL from the early 12th century – modern research underlines. The veche as a collective body intensified its activity in the second half of the 11th century, remained very active throughout the 12th century was driven into the background in some places in the early 13th century but remained virulent elsewhere, such as in Novgorod. In the annals the peak of activity of the veche is found under the following years: Kiev (1068, 1147/48), Galicia (1144, 1188), the Volhinian Vladimir (1197), Rostov-Susdal (1157), Vladimir upon-the-Kljazma (1157), Polock (1159), Smolensk (1185). It is of utmost (?) importance to underline that its presence was universal throughout the Rus in the period between the second half of the 11th and the first half of the 13th century⁵⁵. That we do not have evidence of it everywhere explained by the partial deficiencies of the source material, which is not abundant anyhow. The activity of the veche in the given period seems to have been a by-product of the dissolution process. The abovementioned data stand for power conflicts between the prince and the veche.

The community appearing at the veche (e.g. the Kievans etc.) comprised both the inhabitants of the "district", the volost'. The veche was an actual conventio populi yet it can be hardly defined as a popular meeting as its continuity cannot Slavonic communities based on equality. The veche that was summoned in the centre of the volost' and the settlement pronounced on matters of power. It is evident from the conflicts that it was divided according to different groups of interest. It could not be independent from the various officials of the escort of the prince (namestnik, posadnik, tisjacky) who governed the volost' on behalf of the prince. But it was not independent from the will of the local nobility, either who opposed the prince and his officials. The veche was summoned on an ad hoc basis, usually at times when either the prince or group (the local noblemen, the opposition of the prince) was interested in its gathering. The prince, for instance, made the veche and its leaders accept his will concerning the succession to the throne.

Some representatives of the veche did so on behalf of the others but after the death of the prince nothing compelled them to follow his will in reality, see e.g. the case of Vsevolod and Igor Olgovich in the years 1146–1147. Elsewhere, e.g. in Novgorod it was the veche which set the conditions for the agreement or contract (rjad) with the new prince⁵⁶.

The veche never pronounced questions of law, jurisdiction, economy, or administration like the size of volost' or the creation of a new one. (In this case the later examples from Novgorod can be neglected.) The veche lacked characteristics of a self-governing body which was found in the real towns of Western and Central Europe. After all, the most essential activity of the free towns of Western Europe was based on their internal legal and jurisdictional autonomy. The veche did not dispose of such privileges, there belonged to the prince and his officials.

Finally, it can be concluded that the competition between the prince as a potentially monarchical power⁵⁷ on the one hand and the veche on the other, displaying archaic features of a common power lay in the background of the process of political dissolution. The escorts as a special armed force elevated the prince from its position as primus inter pares yet it did not put an army at his disposal with the help of which he could have imposed his will on the veche. The veche was no longer the archaic common power of the tribe or clan. Even less so because in the 12th century the names of tribes were no longer used, instead the organization followed on territorial basis (volost', gorod). Out of the former common liberty of the tribes and clans only the practice of the handling of weapons (voi) and the free status (the appearance at the veche) remained. In our estimation the transformation of the tribal / clan framework came about by means of the economic differentiation as a consequence of trade and plundering. On the other hand, the Varangian-Slavonian ethnic merger must have had a share in this, too. Before the Mongol invasion, however, these were no heritable monarchical power but the conflict between the two power centres. (The prince and the veche endured and continued in the different regions of the Rus in different ways.) These discrepancies in the power sphere were further intensified by the conquest of the Mongols.

To conclude

Emerging from the elite of the tribes and kinships, the prince was authorized to make decisions in military, juridical and spiritual cases. His privileged position, which was due to his aristocratic birth, did not in any way mean monarchic power in itself, let alone that he was by definition the owner of the estates as professed by most Russian historians before 1990⁵⁸. We regard the agreement in Lubech in 1097⁵⁹ as the beginning of land-ownership or at least the manifestation of the adherence to a territory. Besides the reveucs from spoils and the tributes by subjugated tribes, the first signs of the land-ownership of princes are detectable by the 12th century, as for instance in 1136, when Prince Rostislav mstislavich granted two villages to the bishopric of Smolensk at its foundation⁶⁰. First among the princes was the grand prince holding Kiev, whose position rested on his senior status within the dynasty, which he had to have accepted by the other princes and the Kievan veche. From the middle of the 12th century the senior status meant merely declared / recognize rather than real seniority. It would seem significant that coronation was absent from among the legitimizing factor of the authority of the grand prince. What we have instead was the practice of "setting on the throne", and this element would apparently retain its secular nature. Thus the spiritual confirmation, deriving authority Dei gratia, is missing. The formulation of the description of enthronement ("sede na stol otsa svoego i deda svoego", i. e. "he sat on his father's and grandfather's throne") merely shows the legitimacy of the authority grounded on a familiar basis. The few charters (ustav) that have survived from the Kievan period begin with formula: "I, the prince..." ("Se jaz kn'az..."), which is followed by a reference to the Holy Trinity, proof of the Christianity of the prince. In the cases of smaller princes, legitimation was achieved either by authorization by the grand prince or by the participation (invitation, election) of the locals (veche).

1. Froianov, I.Ya. Kievskaja Rus'. Oчерki social'no-politicheskoi istorii. – Leningrad, 1980. 10.; Vodoff, V. Naissance de la chrétienté Russe. – Paris, 1988. 23; Müller, L. Helder und Heilige aus russischer Frühzeit // Quellen und Studien zur russischen Geschichte. Bd. 3. – München, 1984.
2. Povest' vremennykh let // Pamiatniki Literaturi Drevnei Rusi XI – nachala XII vv. – Moskva, 1978. 22–277. (= PLDR); here: 36, 38.
3. PLDR 46; Malingoudi, J. Die russisch-byzantinischen Vorträge des 10. Jh. aus diplomatischer Sicht. – Thessaloniki, 1994; Poppe, A. Words that Serve the Authority on the Title of “Grand Prince” in Kievan Rus // Acta Poloniae Historica 60 (1989). 159–184.
4. Font, M., Szvák, Gy, Krausz, T, Niederhauser, E. Oroszország története. – Budapest, 1997. – P. 5–123. written by Font, M., here: 31–35; Font, M. Oroszország, Ukrajna, Rusz. – Budapest, 1998. 26–31.
5. PLDR 68, 70.
6. PLDR 94; Vodoff, Naissance, 42–43.; Müller, L. Die Taufe Russlands // Quellen und Studien zur russischen Geschichte. Bd. 6. – München, 1987.
7. Pravda Russkaia. I. Teksty / Pod red. Grekova, B.D. – Moskva–Leningrad, 1940. II. Kommentarii. – Moskva–Leningrad, 1947; Pamiatniki russkogo prava. – Vyp. I. – Moskva, 1952. (= PRP); Zakonodatel'stvo Drevnei Rusi. –T. I. / Pod red. Yanina, V.L. – Moskva, 1984. (= Zakonodatel'stvo); Feldbrugge, F.J.M. The Law of land Tenure in Kievan Russia // Russian Law in Historical Perspectives. Red. Buttler, W.E. – Leyden, 1977. 1–28.; Kaiser, D. The Growth of the Law in Medieval Russia. – Princeton, 1980.
8. Ob upravlenii imperiei / Pod red. Litavrina, G.G. i Novosel'ceva, A.P. – Moskva, 1989. 51.
9. Font M. Magyarok a Povest' vremennykh let-ben // In memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor tiszteletére. szerk. Legvári I. – Pécs, 1996. 39–51; here: 46–47.
10. See e.g. PLDR 168, 174, 272; Baumgarten, V. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides du Xe au XIIIe siècles. – Roma, 1927; Forssman, J. Die Beziehungen altrussischer Fürstengeschlechter zu Westeuropa. – Bern, 1970.
11. In contrary to Froianov, Kievskaja Rus 1980. 52–64, we support the point of view of Rüss, H. Das Reich von Kiev // Handbuch der Geschichte Russlands. I. – Stuttgart, 1981. 200–428; here: 299–300. and Franklin, S., Shepard, J. The Emergence of Rus' 750–1200. – London, 1996. 245–277.
12. See about the relations between Viacheslav and Izyaslav in 1150: Polnoe sobranie russkikh letopisei. (= PSRL) II. – Moskva, 2001. 399; in Hungarian translation: Font, M. Magyarok a Kijevi évkönyvben // Szegedi középkortörténeti könyvtár 11. – Szeged, 1996. 138–139; Font, M. Árpád-házi királyok és REurikida fejedelmek // Szegedi középkortörténeti könyvtár 21. – Szeged, 2005. 172.
13. Font, Oroszország, Ukrajna, Rusz, 58–61; Aleksandrov, D.N., Melnikov, S.A., Alekseiev, S.V. Oчерki po istorii kniazheskoi vlasti i upravitel'stva na Rusi v IX–XV vv. – Moskva, 1995.
14. PLDR 173; Font, Oroszország, Ukrajna, Rus, 46–50.
15. PSRL II. 316–317, 663–665; Rapov, O.M. Kniazheskie vladenia na Rusi v X – pervoi polovine XIII vv. – Moskva, 1977. 75–76, 79–80.
16. Pashuto, V.T. Istoricheskoe znachenie perioda feodal'noi razdroblennosti na Rusi // Pol'sha i Rus. – Moskva, 1974. 9–17; Pashuto, V.T. Mesto Drevnei Rusi v istorii Evropy // Feodal'naja Rossia v vseмирnoistoricheskom processe. – Moskva, 1972. 188–200.
17. PLDR 44.
18. PLDR 38, 40.
19. PLDR 68; Rüss, Das Reich, 299–300.
20. PLDR 38, 40.
21. Boba, I. Nomads, Northmen and Slavs. Eastern Europe in the Ninth Century. The Hague, 1967. 56–68.
22. See Ustavy In: Shchapov, Ya.N. Drevnerusskie kniazheskie ustavy XI – XV vv. – Moskva, 1976. 37.
23. PSRL II. 388.
24. PLDR 144.
25. Novgorodskaja pervaja letopis starshogo i mladshogo izvodov. (= NPL). – Moskva–Leningrad, 1950. 559.
26. Froianov, I.Ya. Kievskaja Rus. Oчерki social'no-ekonomicheskoi istorii. – Leningrad, 1974.
27. Amelin, G.K. Gosudarstvo i pravo Rusi v period feodal'noi ekspansii. – Moskva, 1962. (= PR) 7.
28. Ebenda 8.
29. PR 20.
30. Zakonodatel'stvo 28–30; Larin, V.N. Lekcii po istorii russkogo literaturnogo yazika (X – seredina XVIII vv.). – Moskva, 1978. 52–94.
31. E.g. PSRL II. 406, 666.
32. Shchapov, Kniazheskie ustavy, 15.

33. Yanin, V.L. Denezhno-vesovye sistemy russkogo srednevekovia. Domongol'skij period. – Moskva, 1956; Potin, V.M. Drevniaia Rus i evropeiskie gosudarstva v XI–XIII vv. – Leningrad, 1968; Noonan, Th.S. The Monetary History of Rus' in Soviet Historiography // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. XI. (1987). – № 3–4. 384–443; Heller, K. Russische Wirtschafts- und Sozialgeschichte. – Darmstadt, 1987. 73–76.
34. Froianov, Kievskaja Rus, 1980. – 64–98; Zernack, K. Fürst und Volk in den ostslavischen Frühzeit // Forschungen für osteuropäische Geschichte. – Bd. 18. (1973). – Berlin. 9–24; Halbach, U. Der russische Fürstenhof vor dem 16. Jh. – Stuttgart, 1985. 94–110; Font, M. A keresztesy nagyhatalmak vonzásában. – Budapest, 2005. 239–246.
35. PLDR 34, 36, 44, 56, 58, 78, 84.
36. Shchapov, Kniazheskie ustavy, 15; Heller, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 35–73.
37. PR 5–6. (stat'i 19, 23).
38. See: Font, Oroszország, Ukraina, Rusz, 52–54.
39. PSRL II. 461.
40. Rüss, H. Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels 9–17. Jh. – Köln–Weimar–Wien, 1994. 95–106.
41. PLDR 180–186; PSRL II. 347–354.
42. Froianov, Kievskaja Rus, 1974, 68–69.
43. Halbach, Russische Fürstenhof, 101–104, 131–137.
44. Yanin, V.L. Problemy social'noi organizacii Novgorodskoi respubliki // Istoria SSSR 1970/1. 44–54; Birnbaum, H. Topography and Demography. A Horizontal and Vertical View of Novgorod's Population // Lord Novgorod the Great, UCLA, 1981. 73–74.
45. Halbach, Russische Fürstenhof, 104–110; Froianov, Kievskaja Rus, 1980, 90–95.
46. Rahbek-Schmidt, K. Soziale terminologie in russischen texten des frühen Mittelalters (bis zum Jahre 1240). – Copenhagen, 1964.
47. Halbach, Russische Fürstenhof, 110–131.
48. Drevnerusskoe gosudarstvo i ego mezhdunarodnoe znachenie / Pod red. Pashuto, V.T. i Cherepnina, L.V. – Moskva, 1965. (= DRG) 11–24.
49. PR 3. (statia 1).
50. Ebenda 9.
51. Ebenda 6.
52. Ebenda 4.
53. Froianov, Kievskaja Rus, 1980, 118–149.
54. Froianov, Kievskaja Rus 1980, 105–184; DRG 24–34; Zernack, K. Die burgstädtische Volksversammlungen bei den Ost- und Westslawen // Studien zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des veche. – Wiesbaden, 1967.
55. DRG 234–278; Zernack, Die burgstädtische Volksversammlungen. 82–126; Froianov, I.Ya., Dvornichenko, A.Yu. Stanovlenie i razvitie ranneklassovykh obshchestv. – Leningrad, 1986.
56. Burov, V.A. Oчерki istorii i arkheologi srednevekovogo Novgoroda. – Moskva, 1994. 6–14.
57. Froianov – Dvornichenko, Stanovlenie, 311.
58. See it in summarizing: Font, M. A Kijevi oroszország megítélése a legújabb szovjet irodalomban // Világtörténet, 1989/4. 86–91.
59. PLDR 248.
60. Shchapov, Kniazheskie ustavy, 143.

Márta Font (Pech, Hungary)

The Nature of the Authority of the Kievan (Grand) Prince

The article is devoted to the problem of origin and the nature of the authority of the Kievan Prince. The author stresses that his privileged position, which was due to his aristocratic birth, did not in any way mean monarchic power in itself, let alone that he was the owner of the estates. From the middle of the 12th century the senior status meant merely declared rather than real seniority. In the article the practice of “setting on the throne” is investigated. The formulation of the description of enthronement (“sede na stol otsa svoego i deda svoego”, “he sat on his father’s and grandfather’s throne”) shows the legitimacy of the authority grounded on a familiar basis. In the cases of smaller princes, legitimation was achieved either by authorization by the grand prince or by the participation (invitation, election) of the veche.

Key words: the Kievan Prince, the authority, veche.

УДК 94 (477)+(439)
ББК 63.3-6

Мирослав Волошук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

КОРОЛЬ ЕНДРЕ II – КНЯЗІ ІГОРЕВИЧІ ГАЛИЦЬКІ (ЧЕРНІГІВСЬКІ): ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМВІДНОСИН (1208–1209 рр.)

У статті розкрито особливості історичного розвитку Галичини початку XIII ст. У полі зору автора перебуває період від літа 1209 – до червня 1210 рр., тобто час другого “галицького правління” князів із династії Ігоревичів, яке супроводжувалося поглибленням внутрішньополітичних протиріч із місцевою знаттю та міждинастичних проблем з угорським монархом Ендре II.

Ключові слова: Ігоревичі, король Ендре II, Галичина, внутрішньополітичні протиріччя, міждинастичні відносини.

Історичні особливості розвитку Галичини кінця XII – першої половини XIII ст. відзначаються складними конфліктами за вплив у Верхньому й Середньому Подністров’ї, де серед найактивніших учасників фігурують представники східнослов’янських князівських династій, польські князі, а також угорські королі з династії Арпадів (895–1301 рр.). Останні, перебуваючи в дуже тісних різнопланових зв’язках із місцевим боярством, а також задекларувавши свої домагання до спадку Ростиславовичів не тільки в 1188–1190 рр., але й після смерті Романа Мстиславовича волинського (19 червня 1205 р.) рядом важливих дипломатичних угод (Сяноцька – серпень 1205 р.^{*}, Володимиро-Волинська – червень 1206 р.), зуміли добитися визнання за собою титулу *Galitiae, Lodomeriae Rex*¹ як мінімум від галицької знаті та вдови Анни з неповнолітніми Романовичами.

Проте інші руські князі, зокрема, чернігівські Ольговичі були проти такого вирішення питання престолонаслідування, маючи власні дуже вагомні династичні претензії до Галича. Суперечка зацікавлених сторін була вирішена в передмісті Володимира-Волинського не раніше червня 1206 р. шляхом проведення непростих переговорів, де, судячи з літописної інформації, ключову роль відігравав угорський монарх Ендре II (*Andreas, Андрей* 1205–1235 рр.). При загальній згоді вакантний престол зайняв Володимир Ігоревич – один із найреальніших кандидатів. Оскільки дана подія відбулася при прямій участі Арпадів і наближених до них бояр Кормильчичів², ми вважаємо доречним припустити можливість деякої залежності нового князя від угорського монарха.

Вірогідність такого статусу відносно Ендре протягом першої половини 1207 – осені 1208 рр. майже зі стовідсотковою вірогідністю, як ми вважаємо, можна встановити при аналізі відносин із королем молодшого брата Володимира – Романа. Дивні обставини полонення останнього “в бани мьюццася...”³ трансільванським воєводою Бенедиктом (осінь 1208 р.), на наш погляд, можуть сприйматися не інакше, як поява в Галичині військ сюзерена, про що васал знав, але не передбачав ніяких неприємностей принаймні для себе.

* Причини укладення Сяноцького договору та його головні умови є значною мірою загадковими й трактованими в літературі, на наш погляд, доволі однобоко. Ми вважаємо, що наприкінці літа 1205 р. удова Романа Анна виїхала до тогочасного угорського міста Сянок, де під час зустрічі з Арпадами фактично визнала головним сюзереном галицько-волинських земель короля Ендре. Невідомо, який особистісний статус щодо угорського монарха зберігала вона сама, однак зрозуміло, що стосовно Данила й Василька король ставав опікуном із можливим розширенням сюзеренних прав після досягнення ними 14-річного віку. Інакше пояснити миттєву появу в титулі Ендре II приставки *Galitiae, Lodomeriae Rex* досить проблематично. При цьому останній опосередковано виявляв свої територіальні та династичні претензії й до Волині – доменіальних володінь Романовичів.

Друге повернення Ігоревичів у Середнє Подністров’я відбулося влітку 1209 р. шляхом позбавлення влади Бенедикта Бора й установлення своєї влади на території площею близько 600 км². Проблему взаємостосунків з Ендре було розв’язано відправленням “...посла во Оугры ко королеви с дары”⁴, а також, очевидно, стратегічною й тактичною згодою на аналогічній до попереднього статусу залежності. По-іншому пояснити бездіяльність Арпадів у пріоритетному для династії зовнішньополітичному напрямі протягом найближчого року доволі важко.

Характер взаємовідносин досліджуваних суб’єктів міждинастичних стосунків виступає предметом вивчення в статті.

Хронологічні рамки роботи охоплюють період від літа 1209 – до червня 1210 рр., тобто час другого “галицького правління” Ігоревичів, яке супроводжувалося поглибленням внутрішньополітичних протиріч із місцевою знаттю та міждинастичних проблем з угорським королем.

Нетривале володарювання намісника Арпадів у межах Галицької землі відзначалося поганими взаємовідносинами угорців із окремими боярами. Жорстке, а подекуди жорстоке ставлення трансільванського воєводи та його оточення до місцевого населення (судячи з літописної традиції) спричинило зменшення кількості прихильних до Бенедикта бояр, частина яких навіть на рубежі 1208–1209 рр. здійснила невдалу спробу передати місцевий престол черговому претенденту на престол Ростиславовичів – князеві Мстиславу Мстиславовичу Німому з Пересопниці⁵.

Інші східнослов’янські претенденти на “галицьку спадщину” – Романовичі й Ігоревичі теж не мали достатніх можливостей і ресурсів, щоб вигнати королівського ставленника з Галича. Малолітній Данило надалі перебував на території Угорщини (на наш погляд, у Естергомі – резиденції Арпадів та архієпископа, який коронував усіх наступних королів династії; або Секешфехерварі – місці коронування⁶), а його мати та молодший брат – у васально залежному від краківсько-сандомирського володаря Лешека Білого – невеликому Белзькому князівстві на Волині⁷. Що стосується колишніх галицького й звенигородського князів, то, відповідно, Володимир, після втечі з Галицької землі ще в середині 1207 р., перебував у Путивлі (столиці малого за розмірами князівства в межах Чернігівської землі)⁸, а Роман – в угорському ув’язненні, локалізація якого, за відсутністю джерел, на жаль, не відома.

Нагляд за полоненим, очевидно, був не достатньо пильним, оскільки десь на початку 1209 р. “Роман же оугече изъ Оугорь”⁹. Молодший Ігоревич, судячи із часу перебування в Угорщині (від осені 1208 – до початку 1209 рр.), дуже недовго залишався в статусі бранця^{*}. Не виключено, що король не мав на меті серйозно карати князя після того, як його доправили у володіння Арпадів. Цілком імовірно, що Ендре розраховував в особі Романа отримати повноцінного східнослов’янського васала, який би керував одним із комітатів (або іншою територіальною одиницею) королівства. Попередня практика в стосунках між обома правителями засвідчує певну тяглисть протекції короля¹⁰.

* Про певну недбалість у стеженні за в’язнями свідчить ситуація 1188 р., коли галицький князь Володимир Ярославович звернувся за допомогою до угорського короля Бели III, після чого той “...всади его на столпъ и с женою...” (див.: *Ипатьевская летопись*. – Стб.661). Однак за достатньо короткий час перший зумів втекти та згодом повернути собі престол за підтримки німецького імператора Фрідріха I Барбаросси та краківсько-сандомирського володаря Казимира III Справедливого (див.: *Майоров А.В. Бояре и община Юго-Западной Руси в событиях 1187–1190 гг. (к проблеме внутриобщинных отношений в домонгольский период) // Средневековая и новая Россия. Сборник научных статей к 60-летию профессора И.Я. Фроянова*. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1996. – С. 226–243; *Font M. Szempontok III Béla halicsi hadjárataihoz kronologiajához // Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae*. – Acta Historica. – T. 84. – Szeged, 1987. – Old. 45–50).

Схожі випадки мали місце, наприклад, упродовж 1214–1218 рр. зі згадуваним уже галицьким боярином Володиславом Кормильчичем¹¹, Маладиком (після 1242 р.)¹², та в 1242–1264 рр. із колишнім галицьким князем (1235–1238 рр.) Ростиславом Михайловичем¹³, які переходили на службу до угорських монархів після втрати політичної влади у своїх землях, володіли значними земельними й людськими ресурсами на правах васалів короля. Цілком прогнозовано, що аналогічний статус очікував і малолітнього Данила Романовича.

Літописний же варіант утечі Романа, яким володіють дослідники, міг бути частково перебільшеним.

Напряму утечі князя невідомий, однак, судячи з факту відновлення Ігоревичами боротьби за Галич у другій половині 1209 р., варто підтримати висновки М.Грушевського й О.Майорова про те, що він повернувся у свої вотчинні володіння в межах Чернігівської землі¹⁵, де, судячи з Іпатіївського літопису, нормалізував відносини з братом Володимиром¹⁶.

Правління угорського намісника в Галичі, оцінюючи літописні перипетії повернення Ігоревичів у Верхнє й Середнє Подністров'я, базувалося швидше за все не на чисельній військовій допомозі Арпадів, а на підтримці найвпливовішої й одночасно – найбільш відданої Ендре II місцевої знаті, міщан. Маючи таку протекцію, навіть за умов, коли Бенедикт “бѣ во томитель вояромъ и гражаномъ и блондъ творя и оускверняоу жены же и черници и попадьи...”¹⁷, його влада була досить міцною. Серед відвертих прихильників Бора в джерелах згадується, наприклад, “Щепановичъ Илия”, але не виключено, на наш погляд, залишається підтримка традиційних союзників угорського короля – бояр Філіпа, Юрія Вітановича, Судислава, Володислава Кормильчича та ін., які впродовж 1209–1210 рр. стали жертвами переслідувань нововстановлених у Галицькій землі чернігівських князів¹⁸.

Угорський контингент на території самого Галича, як ми вважаємо, в період від осені 1208 – до середини 1209 рр. був нечисленним. Про наявність у межах столиці серйозних військових підрозділів Ендре II, по-перше, немає жодних свідчень у руських літописах (єдиному для вивчення даного періоду типу джерел), а, по-друге, про відсутність значного іноземного війська засвідчує легкість, з якою другорядні чернігівські князі Володимир і Роман зуміли вигнати королівського намісника за межі Галицької землі: “они же пондоша ратью а Бенедикт бѣжа во Оугры”¹⁹.

Очевидно, Бор у своєму розпорядженні мав лише особисту охорону й, можливо, якийсь невеликий загін, які, на наш погляд, разом зі своїм воєначальником могли перебувати у використовуваній угорцями (згідно з останніми археологічними дослідженнями та висновками Б.П.Томенчука) фортифікації на території сучасного Старостинського замку (тепер – м. Галич Івано-Франківської обл.). Здійснювати відступ звідси було зручно як по Дністру (у кількохстах метрах на північний захід розташовувалася галицька пристань²⁰), так і сухопутними шляхами.

Таким чином, у першій половині 1209 р., отримавши інформацію про повернення ув'язненого Романа на Русь, “послаша Галичанѣ” (найбільш незадоволені правлінням угорського намісника) послів до путивльського князя Володимира та його братів, “глще... избави ны томителя сего Бенедикта”²¹. Обставини відправлення делегації, точний час і деталі переговорів, на жаль, невідомі, однак з упевненістю можна сказати, що прихильники Бора із числа бояр, він сам і його іноземне оточення нічого про це не знали. Інакше важко пояснити, чому Бенедикт належним чином не підготувався до нападу Ігоревичів.

Путивльський володар і його брати, як ми вважаємо, мали у своєму розпорядженні посередні за розмірами військові сили, оскільки їхній статус серед інших східнослов'янських правителів не дозволяв організувати більше, ніж було тоді можливо, дружини й

ополчення*. Документи жодним словом не згадують про участь у поході близьких родичів князів, які в першій половині 1209 р. були вищі в соціальному й політичному статусі, управляли сусідніми землями та вже неодноразово прагнули закріпити власні сфери впливу в Галицькому князівстві в другій половині 1205–1206 рр.: Всеволод Чермний, Гліб, Ростислав і Мстислав Святославовичі та ін. У разі участі згаданих володарів у кампанії Ігоревичів, волинський літописець, вороже налаштований до чернігівської династії, на нашу думку, обов'язково б згадав про цей факт, підкресливши військово-політичну слабкість Володимира та його молодших братів, неспроможність самостійно повернути Галич. Тому всупереч міркуванням М.Грушевського, ми вважаємо, що в розпорядженні Ігоревичів (Володимира, Романа, Святослава, Ізяслава, Всеволода) на етапі організації й проведення походу могло бути не більше 2–2,5 тис. чоловік. Оскільки в поверненні князів були зацікавлені окремі боярські родини Галичини, можна припустити, що вони запропонували чернігово-сіверським правителям необхідну військову поміч.

Ураховуючи, що під час ініційованих Ендре II воєнних дій серпня – вересня 1210 р. найзначніших утрат угорському війську було завдано під Звенигородом²², можна припустити, що в першій половині 1209 р. саме більша частина місцевої автохтонної знаті була ініціатором повернення Ігоревичів у Верхнє й Середнє Подністров'я, а також поповнила загони князів місцевими загонами. Не виключено, що підтримку чернігівські володарі мали й серед перемишльського боярства, частина якого, за словами літописця, також лояльно ставилася до новоприбулих правителів²³.

Точний час вигнання Бенедикта, на жаль, установити важко. В історичній літературі з даного приводу існує кілька думок. Наприклад, І.Гарайда й Б.Влодарський наполягають, що це відбулося весною 1209 р.²⁴, О.Головко – у 1210 р.²⁵, М.Котляр і О.Майоров – у першій половині 1211 р.²⁶ тощо. Аналізуючи наявні джерельні повідомлення (актовий матеріал Угорського королівства, руські літописи тощо) й зіставляючи вищенаведені погляди вчених, ми схилиємося до першої точки зору, хоча й вважаємо, що Ігоревичі могли повернути Галич не швидше травня, а найбільш вірогідно, у червні – липні 1209 р.

Організація війська й сам похід не могли бути нетривалими, хоча б із того факту, що від Чернігівської землі до Галицької понад 700 км. Пересування здебільшого піших полків (тільки князівська верхівка й дружинники мали коней) у складній географічній місцевості, позбавленій достатньо якісних шляхів, не могло бути простим і швидким. Крім того, логічно аналізуючи політичну карту Південно-Західної Русі початку XIII ст., доводиться констатувати, що “рать” Ігоревичів спершу повинна була рухатися через володіння ворожого на той час київського князя Рюрика Ростиславовича (1207–1210 рр.), а згодом – через роздроблену Волинь або Болохівську землю. У всіх перерахованих вище територіях вихідців із династії Ольговичів теж сприймали зазвичай негативно*. Крім того, ранньою весною (березень – перша половина квітня) існуючі шляхи, позбавляючись снігового покриву, перетворювалися на багно, що додатково ускладнювало пересування ними.

Повернення Ігоревичів до влади в Галицькій землі супроводжувалося тимчасовою нормалізацією відносин із боярством та Ендре II. Те, що влітку 1209 р. “...седе же Володимеръ в Галичѣ а Романъ во Звенигородѣ а Стославъ в Перемышли а сноу своемоу да Тереконъ Изяславоу...”²⁷ свідчить про певну недовготривалу прихильність до них частини місцевої знаті. Контрольована чернігівськими князями територія тепер обіймала понад 650 км², включаючи особливо економічно прибуткову середню течію

* Термін “рать”, згаданий в Іпатіївському літописі, нашою думкою про те, що Володимир і його брати могли організувати проти Бенедикта не тільки власні дружини, але й ополчення.

* Зокрема, у 1210 р. під час організації Ендре II походу проти Ігоревичів у ньому зі східнослов'янського боку участь узяли “...вон оу Белза... и оу Пересопници, приде Мьстиславъ Нѣмьй со многими вон. Оулекандръ с братомъ оу Володимеря со многими вонми Инъгваръ же посла сна своего из Лоучька из Дороговѣжа со многими вон и Шюмьска” (див.: Ипатьевская летопись. – Стб. 725).

Дністра²⁸. Помітними впливи нової династії в короткий період подальшого правління, як переконливо свідчить Іпатіївський літопис, були в Перемишлі та Звенигороді²⁹. Однак указані династичні зміни пройшли не без відома та згоди Арпадів. Синхронно зі встановленням своєї влади у Галичі Володимир "...Всеволода сна своего посла во Оугры ко королеви с дары"³⁰.

За відсутності прямих джерельних свідчень важко з'ясувати, якою була реакція Ендре. Не виключено, що Арпади, зайняті врегулюванням непростих відносин із II Болгарським царством³¹, об'єктивно в найближчий час не могли виправити ситуації на свою користь. Саме тому, згідно з нашим припущенням, під час зустрічі з посольством Всеволода Володимировича король погодився з фактом відновлення в Галичині Ігоревичів, але за умов збереження за ними певної підлеглості, як це було в 1207 р. із князем Романом. Саме згадані автором джерела "дары", на нашу думку, виступали підтвердженням про відновлення такого особистісного статусу нових володарів Галицької землі щодо угорського короля. Підтвердженням вірності вищенаведеної версії є літописні свідчення про політичні заходи Ігоревичів 1209–1210 рр.

Східнослов'янські князі своє майже річне перебування у Верхньому й Середньому Подністров'ї провели, вирішуючи такі два найважливіші завдання, тісно пов'язані між собою, як:

- 1) фізична ліквідація опозиції з боку боярства, окремі представники якого залишалися зацікавленими в угорському підпорядкуванні та сюзеренітеті;
- 2) ослаблення або й повна ліквідація залежності від Ендре II.

Проблема переслідування й убивства нововстановленими монархами великої кількості галицької знаті не раз була в центрі уваги істориків XIX – початку XXI ст.³². На розгляді вказаного питання немає сенсу зупинятися детально, проте все ж не до кінця зрозумілими залишаються кілька аспектів досліджуваних подій. Насамперед узагалі невідомими є регіональні особливості "репресивних" заходів Ігоревичів у межах контрольованих ними територій (Галицької, Перемишльської, Звенигородської й Тереховлянської земель). Деталізації потребує також специфіка (хід, темпи) проведення князями переслідувань, склад учасників каральних акцій тощо.

Руська нарративна спадщина переконливо свідчить, що Ігоревичі "Съвѣтъ же створиша... на бояре Галичкыя да извьють и... имѣння... разграбиша, и дщери... даша за рабы, а оучьствни... владеша нини пришельци"³³. Автор не віцілілого на сьогодні літопису, однак відомого на початку XIX ст. і включеного до переліку джерел, що стосувались історії Угорського королівства (Annal. Russici), зазначав, що Роман Ігоревич "...із братом князем знищили усю родину [бояр. – М.В.]"³⁴. Серед загиблих або таких, що постраждали від заходів нових володарів Галицької землі, фігурують "Юрьн Витановичъ, Иля Щепановичъ, Володислав Кормилчичъ, Соудиславъ, Филипъ, нини велици бояре". При аналізі джерел стає зрозумілим, що більшість зі згаданих у документі імен періодично з'являються в політичних подіях саме Галича, а не Звенигорода, Перемишля, Тереховлі чи інших міських центрів Подністров'я. Основні економічні ресурси та військово-політичний і адміністративний вплив згаданих представників місцевого нобілітету зосереджувалися в межах столиці*.

* Зокрема, прихід у 1213 р. до влади в Галичі Володислава Кормильчича (див.: Іпатьевская летопись. – Стб. 729) засвідчує його майнову та цивільну приналежність саме до вказаного центру, а не якогонебудь іншого. Тільки в 1221 р. із волі галицького князя Мстислава Удатного боярин Судислав отримав у своє користування Звенигород (див.: Іпатьевская летопись. – Стб. 728). Під 1230 р. фігурує повідомлення про захоплення в околицях Галича складу зброї та провіанту, який належав згаданому бояринові (див.: Іпатьевская летопись. – Стб. 758). Згідно з археологічними дослідженнями Б.Томенчука дане місце розташовувалося в межах сучасного Старостинського замку (див.: Томенчук Б.П. Археологія некрополів Галича і Галицької землі. Одержавлення. Християнізація. – С. 201). Аналогічні спостереження можна зробити й щодо осіб Юрія Щепановича та ін.

Однак, оцінюючи перипетії угорської військової кампанії в Галичину, відомо, що деякі представники перемишльської знаті також постраждали від Ігоревичів³⁵. На думку А.Петрика, згадане прикордонне місто на початку XIII ст. могло знаходитись у підпорядкуванні Володислава Кормильчича³⁶, чим, на думку дослідника, й пояснюється особлива увага до нього з боку князів. Звістки про приналежність Романа Ігоревича до страт боярських родин, наведені як у пізньосередньовічних східнослов'янських літописах, так і на сторінках деяких зарубіжних документів³⁷. Обставини ж повішання самого князя у вересні 1210 р.³⁸ дозволяють зробити припущення про те, що звенигородське боярство також повинне було зазнати певних каральних санкцій з боку нових правителів.

Таким чином, географія описуваних репресивних заходів ново-встановлених монархів сягала усіх (або майже всіх) отриманих у володіння земель. Поряд із тим чи не найбільш загадковим фрагментом даної частини дослідження залишається питання про русійні сили подібних акцій. В історичній літературі із цього приводу було висловлено кілька припущень. О.Майоров у ряді своїх робіт, посилаючись на Іпатіївський літопис, вважав, що Ігоревичі в стратах і переслідуваннях боярства використовували "...чимало "пришельців", своїх "служителів" і "приятелів"³⁹. М.Котляр учасників каральних заходів називає "незаконними вихідцями з Чернігово-Сіверської землі"⁴⁰, а А.Петрик, натомість, переконаний у тому, що "...Ігоревичі приводять із собою значну частину чернігівських та сіверських бояр"⁴¹.

Проте запропоновані погляди, вважаємо, все ж не дають чіткої відповіді на важливе питання – яким чином другорядні за значенням і статусом серед східнослов'янських володарів князі Чернігівської землі, маючи у своєму розпорядженні досить посередні людські і матеріальні ресурси, протягом року (літо 1209 – весна 1210 рр.), регламентувавши стосунки з Арпадами, зуміли залякати галицький нобілітет, стративши значну його частину? При цьому слід урахувувати той факт, що місцева знать, окрім помітного адміністративного й економічного впливу, володіла, як нами вже зазначалося, складами зброї, військовими силами, готовими виступити на захист своїх чільників⁴².

Існуючі в нашому розпорядженні документи дозволяють припустити, що Ігоревичі під час каральних акцій проти боярства використовували, як мінімум, три категорії помічників:

- 1) деяких представників прихильної до себе місцевої знаті, що неохоче приймали угорський сюзеренітет ("Звенигородьци", наприклад);
- 2) нижчі верстви населення, які перебували в статусі підлеглих щодо проугорськи налаштованого боярства (літописні "рабы");
- 3) вихідців із Чернігівської землі, або ж інших – невідомих нам земель (літописні "пришельци")⁴³, які з'явилися у Галичині зі східнослов'янськими князями в часі походу проти Бенедикта в травні – червні 1209 р., або, як ми вважаємо, могли сюди потрапити впродовж липня – вересня 1209 р.

Аналізуючи обставини та характер участі вказаних "пришельців" у знищенні частини галицького боярства та, водночас, приблизно підраховуючи кількість організованої влітку 1210 р. угорської військової допомоги боярам-утікачам*, ми думаємо, що більша частина

* Кампанія літа – осені 1210 р. була наймасштабнішою з усіх попередніх (1205–1208 рр.). У ній узяло участь 8 великих воєначальників Арпадів, з яких четверо в різний час, іноді кілька разів, обіймали другу за значенням посаду в країні – королівського палатина (Пот, Мор, Міка й Банк) (див.: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis / Studio et opera G.Fejer. – Buda: Typis Typogr. Regiae Universitatis Ungaricae, 1837. – Т. 7. – V. 4. – S. 281). Літописний "Петръ Тоуровичъ" у списку королівських воєначальників розташований одразу ж після Пота. Фігурування даної особи серед комесів судової курії Арпадів (Petrus, filius Turgo, Comes Iudices Curiae, 1198) дозволяє зробити висновок про його високий соціальний статус у межах володінь Арпадів (див.: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. – Т. 7. – V. 4. – S. 283; Zsoldos A. Az Árpádok és allatvalóik (Magyarország története 1301-ig). – Debrecen:

учасників каральних акцій появилася у Верхньому й Середньому Подністров'ї вже після приходу до влади Ігоревичів і нормалізації стосунків з Ендре II, тобто в другій половині 1209 р.

Темпи ліквідації опозиційних бояр не були стрімкими. Оскільки Ігоревичі протягом якогось (очевидно, незначного) часу, як ми вважаємо, чекали на прибуття підтримки, стосунки з боярами в липні – вересні 1209 р. мали бути відносно нормальними. Усунення від влади та впливів у Галицькій землі деяких представників місцевої знаті відбувалося поступово. Про це прямо свідчить Патріарший або Никонівський літопис, створений, як вважає О.Шахматов, у кінці XV ст. на підставі використання невіцілілих на сьогодні творів руського літописання XIII–XIV ст.⁴⁴. У ньому зафіксована думка про те, що **“Галичане возненавидѣша своего господина князя Романа Игоревичя и братія его, и начаша о нем зло мыслити, како бы его ѹморити, и хотѣша зелѣмъ ѹморити, и не слѹчися имъ; и хотѣша инако ловъ на него поставити, и тако не слѹчися имъ”**⁴⁵. Не довіряти даному документові немає сенсу, оскільки редакторів джерела кінця XV – початку XVI ст., які творили в часи правління московських государів Івана III та Василя III, не можна назвати зацікавленими особами в суб'єктивному відображенні чи свідомому викривленні подій кількості давнини. Частково видозміненими дані наведеного джерела представлені в роботі В.Татищева. Історик відзначив, що **“Роман і Володимир, непорядно живучи, багатьох жінок і дівиць гвалтуючи і знущаючись, багатьох знатних звинувативши, будинки їхні пограбували і невинно деяких знатних стратили, а про управління, суд не дбали”**, викликаючи тим самим серед галицької знаті бажання **“зіллям таємно заморити”** князів⁴⁶.

З цієї причини ми вважаємо, що Ігоревичі, при винищенні в Галичині найбільш відданих угорському королеві осіб, не чинили масових і одночасно масштабних каральних акцій. Некоректно також говорити й про якийсь один чи кілька днів, у які було проведено вказані страти, про що неодноразово натякали історики⁴⁷. У часі **“репресивні”** заходи князів, на нашу думку, були розтягнуті на місяці та, як ми вважаємо, могли тривати від осені (жовтень – листопад) 1209 – до весни 1210 рр. Планування боярами отруєння **“зелѣмъ ѹморити”** чи засідок на Романа **“ловъ на него поставити”** та його родичів вимагало певної підготовки. Аналогічною ситуація була в 1230–1231 рр., коли Галич, усупереч намірам частини знаті, перейшов на короткий час до рук Данила Романовича. За кілька місяців свого правління князь, як мінімум, двічі міг загинути в результаті спроб замаху на його життя⁴⁸.

Таким чином, на етапі повернення до Галицької землі представників династії Ольговичів (1209–1210 рр.) взаємовідносини Володимира, Романа та їхніх молодших братів із королем Ендре II зазнали певних змін.

По-перше, усунення східнослов'янськими князями від влади в Галичі королівського воєводи Бенедикта суперечило східнослов'янській зовнішній політиці Арпадів, загрожуючи черговим конфліктом між обома сторонами, що, в першу чергу, було невигідно нововстановленим галицьким правителям з їхніми дуже незначними людськими й матеріальними ресурсами.

Csokonai kiádó, 1997. – Old. 124). Натомість згаданий у джерелі **“Мароцель”** у межах Угорського королівства впродовж 1207 та 1211 рр. обіймав посаду Comes Iudices Curiae (Marcellus C. Cur.), а в 1208–1211 рр. – комеса Бачки (Marcello Bacsiensi), розташованої на кордоні із Сербією (див.: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. – Т. 7. – V. 4. – S. 80). В.Татищев указував, що Ендре відправив до Верхнього й Середнього Подністров'я 4 тис. чоловік (див.: Татищев В.Н. История Российская: В 3 т. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – Т. 2. – С. 481). Такі дані переконують, що король підозрював, що угорцям доведеться зустрітися в Галичині з численними силами супротивника, й не виключено, що відповідну інформацію на цю тему йому могли надати бояри Володислав, Судислав і Філіп (див.: Іпатьевская летопись. – Стб. 724). З цієї причини він відправив найдосвідченіших воєначальників.

По-друге, посольство Всеволода Володимировича в Угорщину влітку 1209 р. мало на меті загладити можливі протиріччя. Цілком імовірно, на нашу думку, наслідком указаної поїздки було продовження васально-сюзеренних відносин між Ендре й Ігоревичами (можливо, тільки деякими з них – Романом, наприклад). Збоку князів такий захід був виключно стратегічною дипломатичною місією, покликаною забезпечити отриману щойно територію від можливого нападу угорського війська.

Запропоновану версію опосередковано підтверджує один з актів короля, який відтворює події 1210 р., хоч і датований 1250 р. У ньому прямо вказується, що похід відбувався **“contra Romanum ducem Ruthenorum”**⁴⁹ (**“проти Романа князя Русі”**), а отже, згаданий у джерелі володар мав певні зобов'язання перед Арпадами.

По-третє, східнослов'янські володарі внаслідок нормалізації взаємин з угорським монархом і в результаті отримання необхідної допомоги приступили до фізичного усунення супротивників із числа галицького боярства, лояльно налаштованого до Ендре, визнаючи сюзеренітет останнього. Подібні заходи повинні були ослабити, а то й ліквідувати залежність князів як від місцевої знаті, так і від угорського монарха. Страти проходили з певною періодичністю впродовж осені 1209 – весни 1210 рр., іноді викликаючи серед бояр бажання отруїти або вбити Ігоревичів.

По-четверте, внаслідок значних за географією й кількістю учасників каральних заходів чимало бояр було вбито, а їхнє майно конфісковане й віддане в управління прибічникам Ігоревичів, як правило, тим, хто був причетний до страт. Окремим представникам галицької знаті вдалось уникнути покарання й у першій половині 1210 р. утекти до Угорщини. Переговори з королем переконали останнього в доцільності організації та проведення масштабної кампанії, результатом якої мало б стати усунення нововстановлених галицьких правителів від влади.

1. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis / Studio et opera G.Fejer. – Budae: Typis Typogr. Regiae Universitatis Ungaricae, 1829. – Т. 3. – V. 1. – S. 31; Codex diplomaticus patrius. Hazai okmánytár: In 7 t. / Studio et opera A.Ipolyi, E.Nagy, D.Véghely. – Budapestini: Typis Alexandri Kocsi, 1876. – Т. 6. – S. 6.
2. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. – СПб.: Типография М.А.Александрова, 1908. – Т. 2. – Стб. 718.
3. Там само. – Стб. 722.
4. Там само. – Стб. 723.
5. Там само. – Стб. 722.
6. Zsoldos A. A király úr szine előtt // História / Szer. F.Glatz. – 2002. – № 9–10. – Old. 11–12.
7. Ипатьевская летопись. – Стб. 724.
8. Там само. – Стб. 721.
9. Там само. – Стб. 722.
10. Historia Regum Hungariae cum notiis praeviis. – Budae, 1801. – S. 198.
11. Ипатьевская летопись. – Стб. 731; Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. – Т. 3. – V. 1. – S. 257; Monumenta Ecclesia Strigoniensis: In 2 t. / Ordine chron. disposuit, dissertationibus et notis illustravit F.Knauz. – Strigonii: Typis descripsit Aegydius Norák, 1874. – Т. 1. (ab a. 979 ad a. 1273). – S. 218, 287.
12. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis / Studio et opera G.Fejer. – Budae: Typis Typogr. Regiae Universitatis Ungaricae, 1829. – Т. 4. – V. 3. – S. 59.
13. Палаузов С.Н. Ростислав Михайлович русский удельный князь на Дунаѣ въ XIII веке. – СПб., 1851. – 58 с.; Werthner M., Boris und Rostislav. Beitrag zur Geschichte der russisch-polnisch-ungarischen Beziehungen. – Berlin, 1889. – 54 s.
14. Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар / За ред. М.Ф.Котляра. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 197; Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 175.
15. Грушевський М.С. Історія України-Руси: В 10 т., 11 кн. – К.: Наукова думка, 1993. – Т. 3. – С. 25; Майоров А.В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община / Под ред. И.Я. Фроянова. – СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 386.

16. Ипатьевская летопись. – Стб. 722–723.
17. Там само. – Стб. 722.
18. Там само. – Стб. 723–724.
19. Там само. – Стб. 723.
20. Томенчук Б.П. Археологія некрополів Галича і Галицької землі. Одержавлення. Християнізація. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. – С. 201.
21. Ипатьевская летопись. – Стб. 723–724.
22. Там само. – Стб. 725.
23. Там само. – Стб. 724.
24. Гарайда И. Галицька політика угорських королів Бейлы III-го и Андрія II-го // Зоря. – 1943. – № 1–4. – С. 140; Włodarski В. Polska i Rus (1194–1340). – Warszawa: PWN, 1966. – S. 42.
25. Головка О.Б. Боярська “фронда” в Галичі // Пам’ять століть. – 2002. – № 5. – С. 57; Головка О.Б. Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. – К.: Стилос, 2006. – С. 59.
26. Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар. – С. 175; Майоров А.В. Галицько-Волинская Русь. – С. 385.
27. Ипатьевская летопись. – Стб. 723.
28. Rhode G. Die Ostgrenze Polens. Politische Entwicklung, kulturelle Bedeutung und geistige Auswirkung: In 2 bd. – Böhlau-Verlag-Köln-Graz: Boss-Druck, Kleve, 1955. – Bd. 1 (Im Mittelalter bis zum Jahre 1401). – Karte. 2.
29. Ипатьевская летопись. – Стб. 724–725.
30. Там само. – Стб. 723.
31. Kristó Gy. Az Árpád-kor háborúi. – Budapest: Akademiai kiadó, 1986. – Old. 102.
32. Андрияшев А.М. Очерк истории Волынской земли до конца XIV столетия. – К.: Б. в., 1887. – С. 57; Бузескуль Вл. Князь Торопецкій Мстислав Мстиславич // Журнал Министерства Народного Просвещения. – СПб., 1869. – Ч. 3. – С. 192; Гарайда И. Указ. сочинение. – С. 141; Головка О.Б. Корона Данила Галицького. – С. 271; Грушевський М.С. Історія України-Руси. – Т. 3. – С. 27; Коломієць І.Г. Боротьба південно-західних руських князівств проти експансії угорських феодалів XI–XIII ст. // Наукові записки УжДУ. Історично-філологічна серія. – Ужгород, 1949. – Т. 2. – С. 11; Кордуба М. Суспільні верстви та політичні партії в Галицькій князівстві до половини XIII століття // Записки НТШ. – Львів, 1899. – Т. 31–32. – С. 11; Костомаров М.І. Історія України в життєписах її визначніших діячів. – Львів, 1917. – С. 133; Котляр М. Данило Галицький. – К.: Інститут історії України НАНУ, 2001. – С. 21; Котляр М. Дипломатія галицьких і волинських князів XII–XIII ст. // Київська старовина. – 2000. – № 5. – С. 4; Майоров А.В. Галицько-Волинская Русь. – С. 389–390; Майоров А.В. Основные тенденции политического развития городских общин Юго-Западной Руси в начале XIII в. // Русский сборник. Сборник научных трудов, посвященный 25-летию исторического факультета Брянского государственного университета им. акад. И.Г.Петровского / Отв. ред. Е.А.Шинаков. – Брянск, 2002. – С. 42; Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. – М.: Наука, 1968. – С. 244; Пашуто В.Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). – М.: Политиздат, 1956. – С. 193; Петрик А. Угорська партія в контексті політичного розвитку Галицько-Волинської держави // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич: Коло, 2005. – Вип. 9. – С. 184; Томашівський С. Історія України: старинні і середні віки. – Мюнхен: Вид-во Українського університету, 1948. – С. 86; Шараневич І. Історія Галицько-Володимирської Русі оть най-давніших времен до року 1453. – Львов: Накладом автора, 1863. – С. 71; Font M. Árpád-házi királyok és Rurikida fejedelmek. – Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 2005 – Old. 46, etc.
33. Ипатьевская летопись. – Стб. 724.
34. Historia Regum Hungariae cum notiis praeviis. – S. 198.
35. Ипатьевская летопись. – Стб. 724.
36. Петрик А. До історії боярства та боярських родів Перемишльської землі // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич, 2002. – Вип. 6. – С. 111; Петрик А. Угорська партія в контексті політичного розвитку Галицько-Волинської держави. – С. 184.
37. Воскресенская летопись // ПСРЛ. – М., 2001. – Т. 7. – С. 117; Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / С прил. извлечений из монографии Б.М.Клосса “Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков” // ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Т. 9. – С. 63; Historia Regum Hungariae cum notiis praeviis. – S. 198; Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica: In 3 t. / Ed. I.Szentpétery. – Budapest: Kiadja a Magyar Tudományok Akademia, 1923. – T. 1 (1001–1270). – S. 277–278.

38. Ипатьевская летопись. – Стб. 727.
39. Майоров А.В. Галицько-Волинская Русь. – С. 386; Майоров А.В. О некоторых психологических закономерностях традиционного сознания в Древней Руси (боярин Володислав Кормильчич, князь Игоревичи и городская община Перемышля в коллизиях начала XIII в.) // Историческая психология и ментальность. Эпохи. Социумы. Этности. Люди / Ред. колл. Л.М.Шипицина и др. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 1999. – С. 191–193.
40. Котляр М. Данило Галицький. – С. 22.
41. Петрик А. Угорська партія в контексті політичного розвитку Галицько-Волинської держави. – С. 184.
42. Ипатьевская летопись. – Стб. 730, 758.
43. Там само. – Стб. 724–726.
44. Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. – М.: Академический Проект; Жуковский: Кучково поле, 2001. – С. 758.
45. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – С. 63.
46. Татищев В.Н. Указ. сочинение. – С. 481.
47. Петрик А. Угорська партія в контексті політичного розвитку Галицько-Волинської держави. – С. 184; Томашівський С. Вказ. праця. – С. 86.
48. Ипатьевская летопись. – Стб. 762–763.
49. Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica. – S. 277–278.

Myroslav Voloschuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**King Endre II – Igor’s Princes of Galychyna (Chernigov):
Problems of Mutual Relations (1208–1209)**

In the article the features of the historical development of Galychyna of the end of the XII – the first half of the XIII century are exposed. In the center of the author’s attention there is a period of the second “Galician rule” of the princes from the dynasty of Igorevychies (1209–1210), which caused the strengthening of home political contradictions with the local nobility and interdynastic problems with the Hungarian monarch Endre II.

Key words: *Igorevichies, the king Endre II, Galychyna, home political contradictions, interdynastic relations.*

УДК 94(477)
ББК 63.3 (4 УКр)43

Олександр Майоров
(м. Санкт-Петербург, Російська Федерація)

О “КОНСТИТУЦИОННОМ ПРОЕКТЕ” ГАЛИЦКО-ВОЛЫНСКОГО КНЯЗЯ РОМАНА МСТИСЛАВИЧА.

К изучению оригинальных известий “Истории Российской” В.Н.Татищева*

Автор статті проаналізував історичні відомості, подані російським дослідником В.Н.Татищевим щодо “конституційного проекту” галицько-волинського князя Романа Мстиславовича. Указаний проект мав на меті встановити на руській землі новий “добрий порядок”. Так, починаючи із середини XI ст. на Русі поширилася практика створення міжкнязівських коаліцій, метою яких було захоплення київського престолу і політичної першості в Києворуській державі. Суть проекту Романа Мстиславовича полягала в тому, що, посилюючись на досвід сусідніх держав, він пропонував вибирати київського князя колегією із шести удільних князів. Також автор публікації висвітлив основні підходи щодо даного документа в історіографії.

Ключові слова: “конституційний проект”, Київська Русь, галицько-волинський князь, В.Н.Татищев.

К числу наиболее ярких “татищевских известий” без преувеличения принадлежит так называемый “конституционный проект” галицко-волинского князя Романа Мстиславича, помещенный в “Истории Российской” под 1203 г.

Коротко суть Романова проекта, призванного установить в Русской земле новый “добрый порядок”, состоит в следующем.

В очередной раз захватив Киев, Роман Мстиславич обратился к владимиро-суздальскому князю Всеволоду Юрьевичу и другим русским князьям с предложением установить новый порядок унаследования киевского стола, который должен был предотвратить угрозу дальнейших княжеских междоусобиц и вражеских нападений извне. Ссылаясь на опыт соседних государств, Роман предлагал избирать киевского великого князя коллегией из шести местных князей, куда входили владимирский, черниговский, галицкий, смоленский, полоцкий и рязанский князья. Согласие между этими старшими князьями Руси в отношении киевского стола и должно было обеспечить внутренний мир и единство перед внешними врагами.

Избранный общим решением киевский великий князь вместе с местными князьями должен был стать судьей, разрешавшим внутренние конфликты. В его обязанности входило также предоставлять военную помощь местным князьям, подвергшимся нападению внешнего врага. Укреплению единства Руси должна была способствовать и другая мера, предложенная Романом. Местным князьям впредь могли наследовать только их старшие сыновья, младшие же сыновья должны быть в подчинении у своих старших братьев.

Этот проект остался нереализованным. Всеволод Юрьевич Большое Гнездо и другие князья, к которым обращался Роман, в силу разных причин не поддержали его, отказавшись даже от обсуждения подобной инициативы как неприемлемой в принципе¹.

В целом приведенное известие В.Н.Татищева встречает вполне благосклонное отношение исследователей, воспринимавших его с доверием. Это известие целиком укладывается в общую канву событий политической истории южнорусских земель начала XIII в., связанных с соперничеством киевского князя Рюрика Ростиславича и его зятя, галицко-волинского князя Романа Мстиславича, и, кроме того, отражает более верную хронологию этих событий, восходящую к хронологии Воскресенской и Никоновской летописей.

Еще одной важной предпосылкой, определявшей доверие к татищевскому известию о князе Романе, стал не вызывающий сомнений факт тесных контактов этого князя с

иностранных источниках. Роман предлагает избирать великого князя коллегией местных князей, указав на подобную практику “других добропорядочных государств”. Как отмечал еще С.М.Соловьев, “находясь в непрестанных сношениях с пограничными иностранными государствами..., Роман, необходимо подчиняясь влиянию того порядка вещей, который господствовал в ближайших западных странах, мог, по-видимому, явиться проводником этих понятий на Южной Руси...”².

Вполне закономерным представляется историкам и отказ князей поддержать проект Романа, не только из опасения усиления этого амбициозного князя, но также и потому, что в своем большинстве русские князья не были готовы к тем радикальным политическим переменам, которые предлагал Роман, в частности, к введению принципа майората. “В начале XIII в., – отмечал по этому поводу В.О.Ключевский, – наследственность княжений в нисходящей линии не была ни общим фактом, ни общепризнанным правилом”, сама же идея майората, по мысли историка, “была, очевидно, навеяна Роману феодальной Европой”³.

Отдельные скептические высказывания по поводу рассматриваемого татищевского известия, как, например, замечание М.С.Грушевского, что проект Романа “принадлежит, конечно XVIII, а не XIII в.”⁴, не влияли на общий настрой историков. Опираясь на приведенные Татищевым известия, П.П.Толочко делает вывод о наличии у Романа “широкой политической программы”, предлагаемой остальным князьям. В основе же содержащегося в “летописи В.Н.Татищева” известия о Романовом проекте, по мнению исследователя, лежит “несомненно (в другой работе – возможно. – А.М.), древнерусский источник”⁵.

Признание известий Татищева о проекте Романа достоверными требовало решения вопроса об их источнике. Вопрос этот поднимался Б.А.Рыбаковым, решавшим его не без некоторых колебаний. В одной из работ историк указывал на устный характер предполагаемого источника⁶, затем, однако, пришел к заключению, что известие о Романовом проекте восходит к “одной из недошедших до нас летописей, использованной В.Н.Татищевым”⁷.

Значительно дальше в этом направлении пошел Н.Ф.Котляр, предположивший, что искомым источником Татищева “была недошедшая до нашего времени начальная часть Галицко-Волинской летописи за первые пять лет XIII в.”, в которой “должно было содержаться жизнеописание Романа Мстиславича в качестве галицко-волинского князя”⁸. Подобные доводы удовлетворили большинство новейших исследователей, использующих известие Татищева о Романе как исторический факт⁹.

“Остроумным предположением” называет гипотезу Н.Ф.Котляра и А.П.Толочко. Это предположение “отыскивало *единственно* возможное место для Романового проекта в домонгольском летописании”¹⁰. “Отыскивало”, но, как следует из дальнейших выводов историка, так и не отыскало.

Выводы самого А.П.Толочко по поводу рассматриваемого известия отличаются, пожалуй, максимальной степенью скепсиса. Это, впрочем, касается большинства оригинальных известий Татищева и его предполагаемых источников. Подход новейшего исследователя трудно даже назвать критическим, его, скорее, можно было бы оценить как нигилистический, ведущий к полному неприятию всего содержащегося в “Истории Российской” фактического материала, не имеющего прямых параллелей в аутентичных древнерусских источниках.

В истории Романового проекта А.П.Толочко подвергает сомнению, прежде всего, обстоятельства выдвижения, а также предлагаемый Романом способ обсуждения и принятия программы “добраго порядка” как несоответствующие реалиям древнерусской эпохи.

¹ “Странно, – пишет Толочко, – что историки не замечали, насколько анахронична вся, так сказать, технология обсуждения проекта, предложенная Романом. Галицкий князь в “Истории” Татищева поступает как бюрократ XVIII столетия. Так должен был действовать председательствующий в какой-нибудь коллегии: сначала узкий круг сотрудников разрабатывает проект, затем проект циркулярно рассылается заинтере-

* Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ (проект МД-1665.2006.6).

сованным лицам для ознакомления и присылки письменных поправок и предложений, затем созывается формальное заседание, которое – после должного обсуждения всех поступивших замечаний – должно принять окончательный и обязательный для всех текст документа. Иначе говоря, способ обсуждения предложений Романа ориентирован на административную культуру, совершенно отличающуюся от средневековой и предполагающую не только весьма развитую традицию работы с письменными документами (проект, поправки, сведение их в окончательный текст), но и столь же развитую бюрократическую иерархию, умеющую передавать такого рода документы с одного уровня компетенции на другой. Выходит, что Роман, – делает вывод историк, подразумевает европейскую модель полицейского государства XVIII века, естественную для Татищева, полжизни прошедшего за составлением проектов и меморандумов, но совершенно немыслимую для XII века”¹¹.

Приведенные рассуждения оставляют читателя в некотором недоумении. О каких бюрократических процедурах, ориентированных на развитую чиновную иерархию и административную культуру полицейского государства вообще может идти речь при рассмотрении проекта Романа? Проводимая А.П.Толочко аналогия между действиями галицкого князя и председательствующего в коллегии XVIII в. лишена исторического основания. Ведь в отличие от коллежского чиновника древнерусский князь обращается не к своим подчиненным – советникам или асессорам, а к другим князьям – суверенным правителям, равным ему в политическом и юридическом отношении.

В данном случае вообще нет признаков какого-либо участия чиновной бюрократии в разработке и согласовании проекта, будто бы передающей его с одного уровня компетенции на другой. Предлагаемый Романом проект рассматривается и отвергается непосредственно князьями. Перед нами факт не бюрократических, а дипломатических отношений. И если рассматривать обстоятельства выдвижения проекта Романа в данном контексте, то этот случай едва ли будет чем-нибудь отличаться от обычной для своего времени практики.

Подозрения А.П.Толочко вызывает представленный в татищевском известии факт предварительного согласования инициативы Романа с Всеволодом Юрьевичем и другими князьями, от которых зависело будущее решение. Но именно так и принято было поступать среди русских князей, когда кто-то из них искал поддержки других в задуманном им масштабном политическом предприятии, имевшем общерусское значение, будь то улаживание внутривосточных противоречий или осуществление похода против общего внешнего врага. Приведем лишь несколько наиболее очевидных и известных примеров.

Узнав о совершенном по вине киевского князя Святополка Изяславича преступлении, подрывающем новый порядок политических отношений на Руси, установленный решением Любечского съезда князей, Владимир Мономах договаривается с Давыдом и Олегом Святославичами идти на Киев против Святополка. Инициатором здесь выступает Мономах, предварительно представивший свой план Святославичам, обсудившим его между собой и согласившимся с ним. Только после этого Мономах и Святославичи собираются вместе под Киевом и доводят согласованное решение до сведения Святополка и других князей. Окончательное решение принимается в процессе дальнейших переговоров¹².

Ту же процедуру предварительного согласования в узком кругу важного для всей Руси политического решения наблюдаем в действиях Святополка и Мономаха при организации общерусского похода против половцев в 1103 г. Святополк и Мономах сперва обсуждают этот проект между собой и со своими дружинами, собравшись на Долобском озере. Затем согласованное решение доводится до сведения остальных князей, большинство которых принимают его, а некоторые, как Олег Святославич, отклоняют¹³. Таким же образом осуществляется подготовка похода 1111 г.¹⁴.

В 1168 г. отец Романа Мстислав Изяславич, став киевским князем, выдвигает свой общерусский проект борьбы с половцами. Технология его обсуждения и принятия та же, что и в рассмотренных выше случаях, а также в случае “конституционного проекта” Романа: свою инициативу киевский князь сначала обсуждает с братьями и приближенными,

а затем доводит до остальных князей, получив поддержку большинства из них. Летописец сохранил текст обращения Мстислава к русским князьям:

“Братье! Пожалте си о Руской земли и о своєї отчине и дедине, оже несуть (половцы. – А.М.) хрестьяны на всяко лето оу веже свои, а с нами роту взимаюче всегда переступаюче. А оуже оу нас и Гречский путь изьотимають, и Солоньи, и Залозныи. А лепю ны было, братье, възряче на Божию помочь и на молитву святое Богородици, поискати отець своихъ и дедь своихъ пути и своєї чести”¹⁵.

Ознакомившись с этим посланием, князья большинства земель Южной Руси собираются в Киеве, чтобы принять участие в совместном походе¹⁶.

В отличие от своих предшественников Роман предлагает политическую программу, выходящую за рамки решения традиционных вопросов защиты Русской земли от внешних врагов, более напоминающую положения Любечского съезда князей или завещания Ярослава Мудрого, устанавливающие порядок княжеских отношений, рассчитанный на определенную историческую перспективу. Но именно в конце XII в. осложнившаяся политическая обстановка на Руси требовала подобных решений, способных привести к установлению более прочного политического порядка, стабилизировать внутривосточное положение, обострившееся в виду непрекращающегося соперничества князей из-за Киева.

В литературе мало обращалось внимания на то, что всего за несколько лет до Романового проекта, в 90-х годах XII в. несколькими русскими князьями были инициированы другие реформаторские проекты, также направленные на изменение системы политической власти и, прежде всего, порядка наследования киевского стола. В сравнении с проектом Романа эти предложения, хотя и менее проработанные в деталях, были не менее радикальными по своему политическому содержанию.

Так, в 1195 г. Рюрик Ростиславич и Всеволод Юрьевич попытались установить новый порядок наследования власти в Киеве, исключавший из числа претендентов на киевский стол черниговских Ольговичей. В летописи читаем:

“Тое же осени сослався Рюрикъ со Всеволодомъ, сватомъ своимъ, и с братомъ своимъ Давыдомъ, послаша моужи своя ко Ярославу и ко всимъ Олговичемъ, рекше емоу: “Целоуи к намъ крестъ со всею своею братьею како вы не искати отчины нашея, Києва и Смоленьска, под нами, и полд нашими дстми, и подо всимъ нашимъ Володимеримъ племенемъ, како насъ розделили дедь нашъ Ярославъ – по Дънепръ. А Києвъ вы не надобе”¹⁷.

Комментируя требования Рюрика и Всеволода к Ольговичам, исследователи отмечают, что эти требования вели к установлению на Руси нового политического порядка, не имевшего никаких прецедентов в прошлом. При этом ссылка на раздел земель по Днепру, якобы произведенный Ярославом Мудрым, по мнению М.С.Грушевского, довод надуманный и несправедливый: “...такого завещания Ярослава относительно Киева не могло быть..., и требование отречения, после того как на киевском столе сидело последовательно трое князей из дома Святослава, являлось просто вызовом”¹⁸. “В записи 1195 г., – пишет Н.Ф.Котляр, – явно видна попытка изменить историческую память: выдать Ольговичей за потомков умершего бездетным Мстислава. Перед нами – сознательное и целенаправленное искажение родовой памяти, манипулирование ею в политических целях: в межклановой борьбе за Киев и власть в Русской земле”¹⁹.

Ольговичи были возмущены таким предложением и в своих дальнейших переговорах со Всеволодом Юрьевичем заявили: “...мы есмы не Оугре, ни Ляхове, но единого деда есмы вноуци”. Самое большее, на что готовы были пойти Ольговичи, – дать согласие “не искать” Киева при жизни Всеволода и Рюрика, а потом – “кому Бог даст”²⁰. В итоге инициированный Мономаховичами проект так и не был реализован.

Стоит отметить еще одну важную для нас подробность. В обращении Ольговичей к Всеволоду Юрьевичу видна как будто встречная инициатива, также направленная на политическое изменение сложившейся системы княжеской власти и установление особого статуса киевского стола. Ольговичи говорят Всеволоду:

“Ажь ны еси вмениль Кыевь, тоже ны его блюсти подь тобою и подь сватомь твоимь Рюрикомь, то в томь стоимь”²¹.

Тем самым черниговские князья выражают свою готовность признать право владими́ро-суздальского князя быть верховным распорядителем киевского стола. В словах Ольговичей, замечает П.Ф.Котляр, “отражение системы коллективного сюзеренитета Ярославичей над Русью и рецепция права Всеволода надзирать над Киевом”²². Если система “коллективного сюзеренитета” – явление, сложившееся задолго до описываемого события, то признание за владими́ро-суздальским князем особых полномочий в отношении киевского стола могло иметь место (исключая краткий период правления Андрея Боголюбского после 1169 г.) лишь в правление Всеволода Большое Гнездо, достигшего вершины могущества примерно в последнее десятилетие XII в.

Упомянутая Н.Ф.Котляром система “коллективного сюзеренитета” Ярославичей над Русью – также весьма показательный пример для нашего исследования. Концепция “коллективного сюзеренитета”, объясняющая особенности государственной организации Руси в период политической раздробленности XII–XIII вв., в общих чертах была сформулирована В.Т.Пашуто. Основная идея этой концепции состоит в следующем: “Все князья, отвечающие за судьбы уцелевшей под властью Киева “Русской земли”, требовали себе в ней “причастия”, т. е. доли земель и доходов, а свои права и обязанности определяли на общерусских снечах”²³. Выводы В.Т.Пашуто получили широкое признание исследователей²⁴. Важный вклад в становление концепции “коллективного сюзеренитета” внес и Н.Ф.Котляр, обосновавший существование следов подобной политической практики в общественном сознании второй половины XII в., отразившемся в “Слове о полку Игореве”²⁵.

Подобно “конституционному проекту” Романа Мстиславича система “коллективного сюзеренитета” явилась ответом князей на изменение политического положения Руси, вызванное обострением борьбы за Киев конкурирующих княжеских группировок и ростом внешней угрозы со стороны половцев. Важно также отметить, что при введении в действие этой системы используется тот же механизм согласования, который проявляется и в поступках Романа. Сначала киевский князь обсуждает будущее решение в узком кругу, договариваясь со своим возможным соправителем в Русской земле, получает от него согласие признать за собой “старейшинство” и принимать участие в защите земли от внешних врагов. Затем это предварительное решение выносится на утверждение других князей, созываемых на съезд²⁶.

Проект Романа унаследовал от практики “коллективного сюзеренитета” еще одну черту. В середине – второй половине XII в. борьбу за Киев вели объединенные коалиции, состоявшие из князей нескольких земель. По наблюдениям В.Т.Пашуто, “наиболее влиятельными стали две коалиции: Суздаль–Галич и Волынь–Смоленск”²⁷. Основой для возникновения таких коалиций являлось ничто иное, как взаимное признание всеми их членами одного из князей в качестве политического лидера всей коалиции, иначе говоря – избрание из своей среды “старейшего” князя, занимавшего киевский великокняжеский стол или, по меньшей мере, имевшего обязательное “причастие” в “Русской земле”.

Важно отметить, что в конце XII в. обнаружилась тенденция к расширению состава княжеских коалиций, осуществлявших совместное управление “Русской землей”. Такое расширение осуществлялось посредством вовлечения в уже сложившиеся княжеские группировки черниговских Ольговичей, ранее державшихся особняком. Об этом узнаем из приведенного выше летописного известия, передающего ответ Ольговичей Всеволоду Юрьевичу (1195 г.): “Ажь ны еси вмениль Кыевь, тоже ны его блюсти подь тобою и подь сватомь твоимь Рюрикомь...”²⁸. По верному наблюдению Н.Ф.Котляра, “упоминание Киевской летописи о том, что Всеволод поручил блюсти Киев также и Ольговичам, отражает систему коллективного сюзеренитета сильнейших князей над Русью, открытую

В.Т.Пашуто”²⁹. Вместе с тем, поручение Всеволода определенно свидетельствует о стремлении расширить состав участников правящей коалиции, осуществлявшей “коллективный сюзеренитет”.

Примечательно, что среди главных участников борьбы за Киев в XII в., можно видеть князей тех же земель, которые составляют коллегию выборщиков киевского великого князя в проекте Романа. Как отмечает В.Т.Пашуто, в борьбе за киевский стол наиболее заметную роль играли владими́ро-суздальские, галицкие, волынские, смоленские и черниговские князья³⁰. К этим князьям, имевшим “часть” в “Русской земле” и потому обязанным ее защищать, в первую очередь обращается автор “Слова о полку Игореве” с призывом выступить против половцев, – к владими́ро-суздальскому князю Всеволоду Юрьевичу, киевскому князю Рюрику Ростиславичу, смоленскому князю Давыду Ростиславичу, галицкому князю Ярославу Владимировичу, волынскому князю Роману Мстиславичу³¹. В проекте же Романа право выбирать киевского князя получают владими́ро-суздальский, черниговский, галицкий, смоленский, полоцкий и рязанский князья³².

Князья – участники борьбы за Киев во второй половине XII в. (по В.Т.Пашуто)	Князья – защитники Русской земли, упомянутые в “Слове о полку Игореве” (по Н.Ф.Котляру)	Князья – участники коллегии выборщиков киевского великого князя (по проекту Романа Мстиславича)
владими́ро-суздальские галицкие волынские смоленские черниговские	владими́ро-суздальский киевский смоленский галицкий волынский	владими́ро-суздальский черниговский галицкий смоленский полоцкий рязанский

Как видим, приведенные списки, хотя и совпадают по большинству позиций, все же не образуют между собой полного тождества. Главное различие состоит в появлении в списке коллегии выборщиков киевского князя полоцкого и рязанского князей, ранее не игравших заметной роли в политических судьбах Южной Руси.

Казалось бы, это различие должно было стать дополнительным аргументом против проекта Романа как не отражающего объективного состояния политических отношений и расстановки сил на рубеже XII – XIII вв. Но воспользоваться этим поводом не удастся даже самым решительным критикам В.Н.Татищева, поскольку вносимые проектом Романа политические нововведения при ближайшем их рассмотрении обнаруживают признаки исторической достоверности.

Так, анализируя предлагаемый Романом состав коллегии выборщиков, А.П.Толочко, хотя и отвергает данное татищевское известие в целом, тем не менее, вынужден признать: “Надо отдать должное Татищеву: ему удалось довольно точно идентифицировать те земли – суздальскую, черниговскую, галицкую, смоленскую, полоцкую и рязанскую, – на которые “раздробит” Русь и будущая академическая наука”. Иначе говоря, приведенное Татищевым известие по своему содержанию совпадает с выводами ученых о территориально-политическом делении Руси. “Сегодня такое деление, – продолжает исследователь, – канонизировано бесчисленными историческими картами “Русь в период раздробленности”, где разными цветами изображены “суздальская”, “Галицкая”, “черниговская” и т. д. земли”³³.

Если следовать логике Толочко, то получается, что академическая наука занималась дроблением Руси, основываясь главным образом на неправдивых известиях Татищева, и составляемые ею исторические карты на деле являются ничем иным как картами к

“Истории Российской”. Если же все-таки признать, что главным источником нашей исторической науки были и остаются аутентичные памятники Древней Руси и, прежде всего, древнерусские летописи, то получится, что в данном отношении современная наука полностью подтверждает историческую достоверность уникального известия о Романовом проекте, использованного Татищевым.

На наш взгляд, включение Романом в состав “старейших” князей, получающих право избрания киевского великого князя, смоленского и рязанского князей отражает упомянутую выше тенденцию к расширению межкняжеских коалиций, осуществляющих коллективное управление и защиту “Русской земли”. Такая тенденция, явственно обозначившаяся, как мы видели, в конце XII в., объективно была подготовлена и укладывается в общее направление эволюции политического строя Руси в предшествующий период.

Показательно, что в предложениях Романа находит место тот самый, отмечаемый новейшими исследователями порядок наделения киевским князем своего соправителя “частью” в “Русской земле”, который был одним из характерных признаков системы “коллективного сюзеренитета”:

“Когда тако князь великий на киевский престол избран будет, должен старшего сына своею оставить на уделе своем, а младших наделить от онаго ж или в Руской земли от Горыня и за Днепр, сколько городов издревле к Киеву принадлежало”³⁴.

Правда, в предложениях Романа этот порядок претерпевает существенное ограничение: соправителем киевского князя теперь мог стать только кто-то из его младших сыновей. Но сам институт “причастия”, безусловно, является наследием политической практики предшествующего периода, что еще раз доказывает связь Романового проекта с реалиями древнерусской эпохи.

Следует обратить внимание на содержащееся в проекте определение пределов “Русской земли”, в которых надлежало получить свою “часть” соправителю киевского князя. Эта малозаметная деталь, на наш взгляд, является важным доказательством подлинности представленного Татищевым документа: великий князь должен был предоставить своему сыну удел “в Руской земли от Горыня и за Днепр”.

Указанные Романом границы совпадают с данными современной науки относительно размеров территории “Русской земли” в XII–XIII вв. На западе она как раз достигала верхнего течения Горыни и Западного Буга³⁵. Что же касается восточных границ, то четкого представления о них в рассматриваемый период уже не существовало. Исторически “Русская земля” включала значительную часть Днепровского Левобережья с Черниговом и Переяславом. Но после того, как эти города стали независимыми от Киева политическими центрами, их включение в состав “Русской земли” утратило политический смысл и могло быть лишь своего рода данью исторической памяти.

Как справедливо отмечал Б.А.Рыбаков, географическое понятие “Русская земля” не сводимо к его реальному политическому содержанию, сложившемуся в XII в.: “...возводить географическое понятие XII в. “Русская земля” к какому-либо политическому единству этого времени никак нельзя. Это единство для эпохи Юрия Долгорукого и Святослава Всеволодовича – лишь далекая историческая традиция”³⁶. Н.Ф.Котляр уточняет, что по летописным данным указанные перемены происходят начиная примерно с 40-х годов XII в., когда территория Днепровского Левобережья – Черниговская и Переяславская земли исключаются из состава южной Русской земли; понятие “Русская земля” в узком значении подразумевает с этого времени только территорию Киевщины³⁷.

Поэтому, четко определяя границу “Русской земли” на западе, Роман ограничивается лишь расплывчатым обозначением ее направления на востоке: “...за Днепр, сколько городов издревле к Киеву принадлежало”.

Примечательно, что сам Татищев как историк, исследовавший территориальный состав и границы древней “Русской земли” в узком значении этого понятия, называемой

им также “Малой Русью”, устанавливал совсем иные координаты, нежели те, что звучат в предложениях Романа. Если ее западная граница у Татищева также проходила по реке Горынь, то на востоке “Русская земля” простиралась “по вершину Донца и Оки”³⁸.

Об установленных современной наукой различиях в содержании понятия “Русская земля”, характерных для XII в., Татищев, разумеется, не знал³⁹. Если допустить, что он сам был автором Романового проекта, то придется признать, что при его составлении историк неизбежно должен был воспользоваться собственными представлениями о границах “Русской земли”, которые, как видим, не совпадают с представлениями Романа.

Отвергая проект Романа как подделку, созданную самим Татищевым, А.П.Толочко обнаруживает среди его так сказать “родовых пятен” и такое: рожденный в середине XVIII в., этот проект будто бы “ориентирован на административную культуру, совершенно отличающуюся от средневековой”. Новейший исследователь открывает в проекте Романа “весьма развитую традицию работы с письменными документами (проект, поправки, сведение их в окончательный текст)”⁴⁰.

Сразу скажем, что в приведенной характеристике содержатся явные искажения реального содержания татищевского известия, которые, по замыслу А.П.Толочко, вероятно, и должны были создать ощущение “административной культуры”, открытой им в действиях древнерусского князя. Никаких поправок, а тем более сведения их воедино и выработку окончательного текста проект Романа, разумеется, не предусматривал. Все это, как и рассуждения о “развитой бюрократической иерархии”, стоящей будто бы за разработкой и продвижением проекта и умеющей “передавать такого рода документы с одного уровня компетенции на другой”, – лишь предположения, основанные на слишком вольных и субъективных интерпретациях.

Если же обратиться к объективным историческим данным, то в дипломатической практике Древней Руси, особенно в период XII–XIII вв., мы действительно можем констатировать “развитую традицию работы с письменными документами”, которая, разумеется, не имеет ничего общего ни с “административной культурой”, ни тем более с “бюрократической иерархией” нового времени.

Изучая историю дипломатических отношений и, прежде всего, факты посольских обменов и переговоров между князьями Древней Руси, большинство современных историков и филологов приходят к вполне однозначному выводу: князья обменивались письменными посланиями, звучащими на страницах летописей как прямая речь. Документы княжеской дипломатической переписки были доступны придворным летописцам, пользовавшимся княжескими архивами, дословно или в пересказе включавшим содержание дипломатических посланий, как и некоторых других княжеских грамот, в текст летописи⁴¹.

1. Татищев В.Н. История Российская. – Ч. 2. – Гл. 19–39 // Татищев В.Н. Собрание сочинений: В 8 т. – М., 1995. – Т. II–III. – С. 169–170.
2. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. – Т. 2 // Соловьев С.М. Сочинения: В 18 кн. – М., 1988. – Кн. I. – С. 562.
3. Ключевский В.О. Курс русской истории. – Ч. I // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. – М., 1987. – Т. I. – С. 340–341.
4. Грушевський М.С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. – К., 1991. – С. 267; прим. 4. – Впрочем, это свое утверждение историк ничем не аргументирует.
5. Толочко П.П. 1. Киев и Киевская земля в период феодальной раздробленности XII–XIII вв. – К., 1980. – С. 182–183; 2. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. – К., 1987. – С. 155; 3. Київська Русь. – К., 1996. – С. 133–134.
6. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. – М., 1963. – С. 153.
7. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1993. – С. 495–496.
8. Котляр Н.Ф. 1. Формирование территории и возникновение городов Галицко-Волынской Руси IX–XIII вв. – К., 1985. – С. 119–121; 2. Данило Галицкий. Біографічний нарис. – К., 2002. – С. 50–52.

9. Кралюк П.М. 1. Идея политического объединения Руси: “Слово о полку Игореве” и проект государственного устройства Романа Волинского // “Слово о полку Игореве” и мировоззрение его эпохи. – К., 1990; 2. Західні орієнтири Романа Мстиславовича // Галичина та Волинь у добу середньовіччя. До 800-ліття з дня народження Данила Галицького. – Львів, 2001. – С. 35; Головка О.Б. 1. На чолі об'єднаного князівства: загадкові та маловідомі сторінки біографії князя Романа Мстиславовича // Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції. – Львів, 1993. – С. 94; 2. Князь Роман Мстиславич та його доба. – К., 2001. – С. 166–171; 3. Князь Роман Мстиславович // Вопросы истории. – 2002. – № 12. – С. 67; Кучинко М.М. Нариси стародавньої і середньовічної історії Волині (від палеоліту до середини XIV ст.). – Луцьк, 1994. – С. 174; Терещенко Ю.І. Україна і європейський світ: Нарис історії від утворення Старокиївської держави до кінця XVI ст. – К., 1996. – С. 163; Яценко Б.І. Розвиток державного устрою України-Русі наприкінці XII ст. (Проект Романа Мстиславовича і Слово о полку Игоревім) // Український історичний журнал. – 1997. – № 3; Войтович Л. Роман Мстиславович і утворення Галицько-Волинського князівства // Галичина та Волинь у добу середньовіччя. – С. 24–25.
10. Толочко А. П. “История Российская” Василия Татищева: источники и известия. – М.–К., 2005. – С. 292; прим. 9.
11. Там само. – С. 293.
12. Повесть временных лет. – СПб., 1996. – С. 111–113.
13. Там само. – С. 117–118.
14. Там само. – С. 122.
15. ПСРЛ. – М., 1998. – Т. II. – Стб. 538.
16. Там само. – Стб. 538–539.
17. Там само. – Стб. 688.
18. Грушевський М.С. Нарис історії Київської землі... – С. 258. См. также: Пресняков А.Г. Княжое право в древней Руси: Лекции по русской истории. Киевская Русь. – М., 1993. – С. 111–112.
19. Котляр Н.Ф. “Отчина” Ярославичей (родовая память в летописи) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2001. – М., 2003. – С. 119.
20. ПСРЛ. – Т. II. – Стб. 689.
21. Там само.
22. Котляр Н.Ф. Дипломатия Южной Руси. – СПб., 2003. – С. 258.
23. Пашуто В.Т. Черты политического строя древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. – М., 1965. – С. 74; См. также: Пашуто В.Т. Историческое значение периода феодальной раздробленности на Руси // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. – М., 1974. – С. 11.
24. Рыбаков Б.А. “Слово о полку Игореве” и его современники. – М., 1971. – С. 154–162; Черепнин Л.В. К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X – начала XIII вв. // Исторические записки. – М., 1972. – № 89. – С. 364–365; Толочко П.П. Киев и Киевская земля в период феодальной раздробленности...; Горский А.А. 1. Русские земли в XIII–XIV веках: Пути политического развития. – М., 1996. – С. 7, 20–22; 2. Русь: От славянского Расселения до Московского царства. – М., 2004. – С. 146; Свердлов М.Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – начала XIII вв. – СПб., 2003. – С. 586.
25. Котляр Н.Ф. 1. Давня Русь та її доба у “Слові о полку Игоревім” // Український історичний журнал. – 1985. – № 11.– С. 60–67; 2. Древнерусская государственность. – СПб., 1998. – С. 365–368. Возражения см.: Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – К., 1992. – С. 54–66.
26. Котляр Н.Ф. Древнерусская государственность... – С. 356–357.
27. Пашуто В.Т. Черты политического строя... – С. 74–75.
28. ПСРЛ. – Т. II. – Стб. 689.
29. Котляр Н.Ф. “Отчина” Ярославичей... – С. 115.
30. Пашуто В.Т. Черты политического строя... – С. 74–75.
31. Котляр Н.Ф. Древнерусская государственность... – С. 366–367.
32. Татищев В.Н. История Российская. – Ч. 2. – Гл. 19–39... – С. 169–170.
33. Толочко А. П. “История Российская” Василия Татищева... – С. 294.
34. Татищев В. Н. История Российская. – Ч. 2. – Гл. 19–39... – С. 170.
35. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1993. – С. 64; Кучкин В.А. “Русская земля” по летописным данным XI – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. – М., 1995. – С. 96.

36. Рыбаков Б.А. Киевская Русь... – С. 65.
37. Котляр Н.Ф. Древнерусская государственность... – С. 400–405. См также: Котляр М.Ф. “Руська земля” в літописах IX–XIII ст. // Український історичний журнал. – 1976. – № 11.
38. Татищев В.Н. История Российская. – Ч. 1 // Татищев В.Н. Собрание сочинений: В 8 т. – М., 1994. – Т. I. – С. 354.
39. Как показывает историографический анализ В.А.Кучкина, такие представления постепенно сформировались только в XIX–XX вв. (Кучкин В.А. “Русская земля”...).
40. Толочко А.П. “История Российская” Василия Татищева... – С. 293.
41. Рыбаков Б.А. 1. Древняя Русь. – С. 316–336; 2. Русские летописцы и автор “Слова о полку Игореве”. – С. 146; Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. – С. 40–41, 156–157, 163–164, 169–170, 171–177, 180–181, 184, 242, 253, 260; Юрасовский А.В. Грамоты XI – середины XIV в. в составе русских летописей // История СССР. – 1982. – № 4; Франчук В.Ю. 1. Киевская летопись: Состав и источники в лингвистическом освещении. – К., 1986. – С. 109–154; 2. Пряма мова в Галицько-Волинському літописі // А се его сребро. Зб. праць на пошану чл.-кор. НАН України М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. – К., 2002; Котляр Н.Ф. Дипломатия Южной Руси. – С. 6–7, 291–297; Купчинський О. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти. – Львів, 2004. – С. 207–228.

Aleksandr Majorov (Saint Petersburg, Russian Federation)

**About Constitutional Project of Galych-Volyn Prince Roman Mstyslavovych.
To Learning of the Original Datas of “Russian History” by V.N.Tatyshchev**

The author of the article analysed the historical information presented by Russian historian V.N.Tatyshchev, concerning the “constitutional project” of Halych-Volhyn Prince Roman Mstyslavovych. The presented project was aimed at establishing new “good order” on the Russian land. Beginning from the middle of the 11th century it was a practical experience of princes coalitions in Russian, aimed at Kyiv throne and political priority in Kyiv Rus. The gist of Roman Mstyslavovych's project was the reference to the experience of the neighbouring countries; he offered to choose the Great Kyivan Prince by the coalition of six separate princes. The author of the publication also explained the main approaches to this document in historiography.

Key words: the “constitutional project”, Kyiv Rus, Halych-Volhyn Prince, V.N.Tatyshchev.

УДК 94(477)+(438)
ББК 63.3 (4 Укр) 625

Степан Макарчук
(м. Львів, Україна)

НАЦІОНАЛЬНІ ЗДОБУТКИ Й УТРАТИ ПОЛЯКІВ ТА УКРАЇНЦІВ ЗА НАСЛІДКАМИ ДЕПОРТАЦІЇ В 1944–1947 рр.

Під кутом зору національних інтересів українського та польського народів проаналізовано хід і наслідки так званої взаємної евакуації українського й польського населення в 1944–1946 рр., розкрито важкі матеріальні й психологічні умови практично примусового виселення українців із території післявоєнної Польської держави та поляків із західних областей України, показано, які історичні позитивні й негативні наслідки для обох народів мало те взаємне переселення сотень тисяч людей.

Ключові слова: українці, поляки, Закерзоння, західні області України, примусове переселення, національні втрати, національні здобутки.

Так звана взаємна евакуація українського населення з крайньої смуги західноукраїнських земель, що, згідно з попередніми домовленостями між Урядом СРСР і Крайовою Радою Народовою та Польським Комітетом національного визволення, рішеннями Тегеранської конференції, пізніше санкціонованими Кримською конференцією в лютому 1945 р., мали відійти до післявоєнної Польської держави, та польського й частково єврейського населення із західних областей України в Польщу в сучасній українській і польській історіографії аналізується й оцінюється, головним чином, під двома оглядами. По-перше, під оглядом впливу тривалої евакуаційної операції на долі багатьох сотень тисяч людей, їх матеріальні та моральні страждання, травмування людської й національної гідності, що дає себе знати в житті переселенців і до наших днів. По-друге, під оглядом національного інтересу українського та польського народів.

Звичайно, такий підхід може виглядати ризикованим, оскільки національний інтерес народу не просто абстрактна цінність. Серед його численних компонентів є також благополуччя й реалізація помислів кожного носія етносу, нації. Це безсумнівно. Разом із тим українська історія сповнена прикладами, коли сини й дочки народу свідомо клали своє життя на вівтар Вітчизни, коли заради національної справи свідомо приймали тортури, переносили неймовірні випробування холодом, голодом і смертельно виснажливою працею, аби лише залишитися вірним святій ідеї вільної, соборної й незалежної України. Кожного разу самопожертва чи страждання особистості в ім'я національної ідеї виступали як наслідок її вільного вибору. Фізичні й моральні знущання над українськими, рівно ж польськими переселенцями в 1944–1950 рр. були вчинені з волі світових державних потуг, якими прагнення окремих людей, часто долі цілих народів не бралися до уваги. Державні структури великих країн перших повоєнних років у багатьох відношеннях діяли ще за інерцією тоталітаризму фашистського й радянського зразків 30–40-х рр., за якими ціна простої людини прирівнювалася до ціни маленького гвинтика уявної машини.

У доповіді важко передати всю вагу страждань, яких зазнали на собі 480 тис. українських переселенців із так званого Закерзоння в Україну й близько 150 тис. українців, які за результатами операції “Вісла” грубою збройною силою були вигнані із своїх обійсть і депортовані в постнімецькі поселення Сілезії та прибалтійського Помор'я в антиукраїнське соціальне оточення, що складалося з польських вигнанців із західноукраїнських областей. Ці останні, як правило, всю вину за свою депортацію покладали не на своїх вождів Берута, Гомулку, Завадського, Ціранкевича, Миколайчика, на Сталіна, Рузвельта чи Черчилля, а на поневолену Україну й українців узагалі за те, що вони є. Опинившись розпорошеними по 2 – найбільше 10 сімей серед ворожого оточення на просторі більше 100 тис. км², депортовані українці в тому середовищі виявилися позбавленими національних форм свого громадського, релігійного й культурного життя, національного шкільництва, вибору

соціального становища. Був розірваний духовний зв'язок з етносом, з усіма його традиційними цінностями.

Невимовні страждання випали на долю тих, кого переважно грубою силою примушували “добровільно” евакуйовуватися в Україну чи з України до Польщі. Обійдемо теоретичні узагальнення, обмежимося кількома фактологічними ілюстраціями. Ще до початку евакуації представники українських громад Грубешівського й Томашівського повітів у “Проханні” до Сталіна, датованому 2 серпня 1944 р., так характеризували жахливість становища українського населення в повітах, терор, який вчиняли над ним польські шовіністичні боївки: “Банди поляків вночі окружали наші села, до тла палили наші домовства і мордували всіх наших людей, кого лиш напідкали. Так цілком дотла випалено більшість осель Сагринь, де вимордовано перешло 770 людей, Турковичі – 600 людей, Мирче – 160 людей, Новосілки – 120 людей, Ліски – 80 людей, Стецятин – 63 людей, Телятин – 35 людей і багато, багато інших сел... Спалено разом перешло 150 сел і вимордовано до 15000 людей... Людям видирано очі, жінкам відрізувано груди і розпорувано животи, дітей рубано сокирами”¹.

Так було перед підписанням Угоди 9 вересня 1944 р., що започатковувала “добровільну евакуацію”. Однак аналогічна ситуація продовжувала існувати в “закерзонських” селах і тоді, коли та евакуація розгорталася. Наведено не просто голосіння українських селян, а свідчення з офіційного документа начальника радянських прикордонних військ генерал-лейтенанта Бурмаки, які передавав Хрущову перший секретар Львівського обкому Компартії Грушецький: у с. Городно Грубешівського повіту польська банда 26 лютого 1945 р. убила голову громади; 27 лютого в с. Кулаковиці вбила священика та його дружину й познущала над їх тілами; в Любачівському повіті військовослужбовці Війська Польського розстріляли 51 українця й спалили український монастир; 23 лютого 1945 р. у с. Тройчиця Перемишльського повіту польська банда вбила 10 українців; 24 лютого т.р. у с. Руське польські поліцейські вбили 20 чол.; 25 лютого в с. Підбуковинка поліцейські вбили 12 українців; 26 лютого в с. Косениця – шістьох українців; 27 лютого в с.Белевін – сімох українців; 2 березня в с. Заліски польські військові розстріляли жителів (документ не подає кількості вбитих. – С.М.) і спалили село².

Про аналогічний розбійницький напад на с. Кобильниця Руська 26 лютого 1945 р. інформував Грушецького прокурор Львівської області Корнетов. Напад вчинила польська поліція на чолі з комендантом Байгертом Мата Мартиновичем і гмінним війтом Вищочинським. Спалили 120 дворів, убили 34 чоловіків, забрали 160 корів, 85 коней, 40 свиней, 40 возів, багато одягу й продуктів. Коли радянський уповноважений по Велико-Очковській гміні поскаржився вищим польським органам влади, останні відібрали відповідну кількість худоби в інших українських селах і передали її пограбованому селу³.

Митарства, які доводилося переносити українцям на шляху їхньої депортації із Закерзоння в Україну, ілюструє довідка радянського уповноваженого повітової евакокомісії в Томашівському повіті Куреного та його референтів Живолупа, Куліша й Забігайла про тримання переселенців із села Юр'їв Томашівського повіту на станції Угнів від січня 1945 р. у кількості 160 сімей, 550 осіб: “За час перебування на станції померло троє старших і двоє дітей. Від 15 березня 1945 р. на тій же станції через відсутність транспортних засобів та з інших причин утримували 1150 осіб із 260 дворів с. Гвоздів Грубешівського повіту. Серед переселенців було багато туберкульозних. На тій же станції Угнів 28 сімейств із с. Липівці були пограбовані аковцями. Під час пограбування чотирьох людей було вбито. На тій же станції хто від січня, хто від березня 1945 р. (документ реєстрований 12 червня 1945 р.) утримувались 602 особи зі 150 дворів із с. Мирятин Томашівського повіту, 781 людина із 180 дворів с. Зимного, 96 чол. із 29 дворів с. Підтячів, 445 осіб із 113 дворів с. Добушок. На це село перед вигнанням був вчинений напад банди АК, яка вбила 20 осіб, забрала 30 коней і 20 корів. На станції ще було 515 жителів із 110 дворів

с. Кливчин, серед яких багато хворіли коростою, жителі сіл Тенятин, Мяжке. Всього 1215 сімей, 4822 душі. Інформатори резюмували становище евакуйованих наступним чином: "Все населення живе на станції у виритих землянках вздовж залізничних колій. Велика скупченість. Перебувають у нестерпному антисанітарному стані, завошеність. З наступом літа дуже великою є небезпека у протипожарному відношенні. Населення гостро потребує солі. Необхідно також надати допомогу хлібом"⁴.

Після таких часто кількомісячних поневірянь нещасних селян у товарняних вагонах везли на схід у Сталінську, Запорізьку, Херсонську чи інші області, а там у більшості випадків підселювали в хати до місцевих колгоспників "в порядку уплотнення". Є чимало спогадів про те, як у невеликій сільській хаті збиралося до 20 душ. Крім невимовних матеріальних і фізичних страждань, проживання в тісноті в чужій хаті ставало важким психологічним випробуванням уже не тільки для переселенців, але й для місцевих жителів, які тоді й самі терпіли голод. Це було дуже масштабне явище. Проілюструємо лише двома статистичними фактами. З усіх сімей українців, які прибули з Польщі в східні області України станом до 1 травня 1946 р., 18281 сім'я була розміщена в хатах місцевих колгоспників "в порядку уплотнення", 10681 сім'я – в різних будинках колгоспного й сільрадівського підпорядкування, як правило, не житлового призначення, 1433 сім'ї були поселені на квартирах і 2371 сім'я одержала хати у власність⁵. Приклад другий: на 15 вересня 1946 р. у Волинській області виявилось 12139 сімей українців, евакуйованих із Польщі, як таких, що приїхали безпосередньо "із-за Буга", так і тих, які встигли побувати в східних областях України. З цих 12139 сімей "в порядку уплотнення" в хатах місцевого населення розмістили 8465 сімей. За довідкою Волинського облвиконкому, на 1 січня 1947 р. в області вже опинилося 13160 сімей. З них 9191 сім'я була підселена в хати до місцевих селян, 2624 сім'ям були надані житлові будинки, що залишилися після евакуйованих поляків, ще 1341 сім'я була поселена в будинки комунгоспів, власні хати побудували 198 родин⁶. Траплялося, коли в одному будинку поселялося по чотири родини. У багатьох селах десятки й сотні сімей переселенців без винятку всіх підселювали в хати місцевих селян "в порядку уплотнення"⁷.

Не можна поминути й поневірянь, яких зазнавали тисячі родин переселенців у час своєї втечі з голодних колгоспних країв на сході в західні області, де ще не було панцизняно-колгоспної системи й де умови життя бодай уявлялися подібними до їх власних до часу видворення із Закерзоння. Коли втікачі тим чи іншим чином, не раз у товарняних вагонах, добиралися до Здолбунова, Ківерець, Тернополя, Красного, Львова, Дрогобича, Самбора чи інших західноукраїнських станцій, виходили із сім'єю, прямували до найближчого села, просили в когось із місцевих жителів тимчасово прийняти сім'ю, а самі як глави сім'ї йшли в розвідку околицями в пошуках якоїсь пустої хати або іншого будинку, залишених чи то поляками, чи то іншими нещасними й ще не зайнятих⁸.

Багато сімей, не зважаючи на радянські заборони, на труднощі переходу ще не скрізь укріпленого кордону між Радянським Союзом і Польщею, на небезпеку тероризму з боку польських банд, поверталися у рідні села. Наприклад, у лемківські села Горлицького повіту повернулося: в с. Прислин – 23 сім'ї, Радоцина – 20 сімей, Новиця – 19 сімей, Рихвальд – 30 сімей⁹.

Звичайно, навіть назвати ті численні види поневірянь, яких зазнавали в Україні в 1944–1947 рр. депортовані з Польщі українці, неможливо. У всякому разі, надії окремих із них на поліпшення умов свого життя в радянській Україні, які в них підігрівала радянська пропаганда, зазнали повного краху. Практично дослідники не виявляють інформації про позитивне суб'єктивне сприйняття переселенцями свого становища в Україні, зокрема в перші роки після їх евакуації, хоч були відмінності в їх побутовому облагодженні: дещо сприйнятливіші в Тернопільській, Львівській і Дрогобицькій областях; гірші – у Волинській, Рівненській і Станіславській. Справедливості ради можна зауважити, що

органи радянської влади, в тому числі республіканські й місцеві, в багатьох випадках із розумінням ставилися до нужд переселенців, хоч вони володіли обмеженими можливостями поліпшити їхнє становище. У всякому разі, не застосовувалися репресивні заходи покарання за втечі переселенців зі східних областей чи інші самовільні вчинки непроти-режимного чи некримінального характеру.

Однак у тих, хто вивчає й аналізує ті процеси, є всі підстави зробити висновок, що під кутом зору їх відображення на соціально-побутовому становищі всієї маси переселенців і особистих долях сотень тисяч із них, вони мали негативне значення.

Нам здається, що аналогічний висновок, можливо, дещо меншою мірою, можна прикласти й стосовно депортованих із західних областей України поляків, хоч із певними застереженнями, принаймні з двома: по-перше, формально поляки покидали етнографічно чужий для них край, хоч велика їх частина суб'єктивно вже сприймала його за край своїх батьків і дідів; по-друге, поляків із західноукраїнських сіл, як правило, на "ziemiach odzyskanych" найчастіше поселяли цілими громадами, не раз при поселенні на новому місці в постнімецьких селах намагалися зберегти таке сусідство господарств, яке було в Україні. Конкретні умови, у яких відбувалося видворення поляків із західних областей України в 1944–1946 рр., узагальнено в статті, опублікованій в "Українському історичному журналі" у 2003 р.¹⁰

Отже, ми торкнулися аналізу ходу й наслідків взаємної депортації українців і поляків у 1944–1946 рр. із позицій їх впливу на долі людей, носіїв українського етносу, в загальному відношенні також польського.

Видається, однак, що можна робити дещо відмінні висновки, коли дивитися на ті дії з позицій національного й державного інтересу України та Польщі. Зразу ж звернемо увагу на те, що українсько-польське змішання населення в Галичині, Волині й Холмщині давно тривожило й непокоїло українську громадську думку, особливо той його аспект, що з десятиріччя в десятиріччя повільно, але неухильно зростала, наприклад серед населення Східної Галичини, частка поляків: у 1857 р. вона дорівнювала (за показником віднесеності до римо-католицької конфесії) 21,4%, у 1869 – 21,8%, у 1880 – 22,2%, у 1890 – 22,7%, у 1900 – 23,5%, у 1910 – 25,3%, у 1921 – 27,8%, у 1931 – 29,86%¹¹. Оцінюючи ту реальність демографічної статистики, газета "Діло" ще в 1905 р. висловлювала тривогу, що якщо в краї збережеться польська політична, економічна й освітня перевага ще 15–20 років, то польське населення в Східній Галичині переступить за половину, а тоді вже ніколи не вдасться заново відрушити руську Галичину¹².

Подібна еволюція краю лякала українців своєю небезпечною перспективою, особливо в міжвоєнні роки, коли ідеологи колонізації краю відверто підносили її до рівня реального політичного завдання.

З цього приводу викликає цікавість реакція газети "Громадський Голос" у 1922 р. на ідею американського полковника Юза про доцільність переселення населення з мішаних у національному відношенні районів, бо, на думку полковника, вони є приводом до воєн. Газета писала: "Думка ця ледве чи дала би ся перевести в життя. Звичайна річ, що народи слабші, недержавні, погодилися б з такою розв'язкою справи без усяких застережень. Ось візьмім, наприклад, Східну Галичину і Лемківщину. Український народ хоче згоди з поляками і скоро згодив би ся на те, щоби, наприклад, поляки зі Львова і ті кольоністи, які перейшли у Східну Галичину за часів польської влади помінялися з нашими лемками. Український народ є готовий навіть доплатити до такого доброго і мирного розв'язання справи. Але зовсім певно, з тим не погодили би ся самі поляки, які вже в 1918 р. цього не зробили"¹³.

Думаючи так, автор "Громадського Голосу", очевидно, забував, як таке переселення відіб'ється на кожному з тих малих переселенців, сотень тисяч одиниць носіїв національності. Не дивно, що цього не брали до уваги лідери трьох великих держав періоду

Другої світової війни. Не можна скреслювати й того факту, що Великобританія, дещо меншою мірою США, починаючи з Тегеранської конференції в листопаді–грудні 1943 р., у принципі згоджуючись із радянською пропозицією провести післявоєнний кордон між Польщею й Радянським Союзом лінією Керзона, наполягали на внесенні такої корективи в лінію, яка би передбачала відхід Львова й “нафтових полів” Борислава–Трускавця–Дрогобича до Польщі¹⁴. І хоч Радянський Союз у питанні про післявоєнний радянсько-польський кордон керувався головним чином власними імперськими інтересами, стратегією долучення післявоєнної Польщі до власних планів комунізації Європи, об’єктивно його позиція в питанні про кордон збігалася з історичними прагненнями українського народу до возз’єднання.

Саме керуючись своїм стратегічним завданням за всяку ціну прив’язати до себе післявоєнну Польську державу, Радянський Союз вважав за необхідне бодай відносно піти їй назустріч у територіальних домаганнях.

Зрозуміло, що Радянський Союз не міг не рахуватися також із потужною підтримкою Польщі на міжнародній арені з боку Великобританії та США. Якоюсь мірою він демонстрував солідарність із західними союзниками, декларуючи свою згоду на кордон із Польщею по лінії історичного репрезентанта волі Великобританії міністра закордонних справ лорда Керзона, яку той пропонував у 1919 році. Однак Радянський Союз пішов ще далі й у 1944–1945 рр. із власної волі декларував корекцію тої лінії на користь Польщі на 5–8 км східніше, а місцями аж на 17 км¹⁵.

Але перейдемо до відповіді на питання, поставлені в заголовку статті. Що стало досягненням Польщі, польського народу за результатами державного й етнічного розмежування, що відбулося в 1944–1946 роках? По-перше, Польща здобула тоді вирішальний крок до перетворення завітної мрії чи не більшості своїх політичних та ідейних течій – від національних демократів і до комуністів – про перетворення багатонаціональної Польської держави в “państwo jednolite”. Ендеція міжвоєнного періоду передбачала здійснити це шляхом колонізації Західної України, Західної Білорусі, південної Литви. У 1944–1947 рр., включаючи операцію “Вісла”, це робилося з допомогою механічного силового видворення українців за межі державних кордонів або ж розпорошення їх серед переважної маси поляків на “ziemiach odzyskanych”, щоб таким чином їх повністю асимілювати. На жаль, ці розрахунки реалізовувались і реалізуються в наш час, із польського бачення, успішно. Польський перепис населення 2002 р. записав у Польщі всього 30957 українців, у тому числі польського громадянства – 27172 особи, та 5863 лемків, у тому числі польського громадянства – 5850. Зробимо примітку, що статистика конфесійної віднесеності населення Польщі з такими числами українців за матеріалами перепису не узгоджується. За тим же переписом у Польщі живе 82 тис. греко-католиків і ще 500 тис. православних, серед яких на українців припадає щонайменше 100 тис. осіб.

По-друге, територія переважно українського заселення Холмщини, Надсяння й Лемківщини смугою шириною в кілька десятків кілометрів уздовж східної границі Польщі й довжиною від Підляшшя до Сяноцького повіту й далі північними схилами Карпат на захід до ріки Дунайця щонайменше в 300 км, а отже, площею близько 10 тис. км², яка до Другої світової війни належала до української етнічної території, після 1947 р. вольовим чином була заселена поляками й таким чином стала становити собою польську етнічну територію.

По-третє, в умовах гострої політичної й господарсько-економічної актуальності освоєння орієнтовно 105 тис. км² території, що згідно з рішеннями Тегеранської, Ялтинської й Потсдамської конференцій відійшла від Німеччини до Польщі й із якої депортувалося німецьке населення, переселення поляків зі “східних земель” довоєнної Польщі реально полегшувало розв’язання того завдання, а слідом і завдання прискореної післявоєнної економічної відбудови Польщі взагалі.

По-четверте, крім травмування суб’єктивних амбіцій багатьох ланок польського післявоєнного політикуму, пройнятого ідеєю експансії на схід, об’єктивно післявоєнна держава й етнічна східна польська границя раз і назавжди звільняла польський етнос від того, щоб бути німим зняряддям у руках свого панства різних кольорів, що віками марило панувати на Русі й мати Польщу “od morza do morza”.

Так можна узагальнювати позитивні національні здобутки польського народу. А яких утрат із позицій національного виміру зазнав польський народ за наслідками війни й тої взаємної депортації населення? По-перше, маса депортованих поляків лише із західноукраїнських земель, за підрахунками польського дослідника Єжи Кохановського, значно перевищувала кількість депортованих українців і становила 790435 осіб¹⁶, помітну частку національного етносу; по-друге, є незаперечним, що, починаючи від XV ст., на західноукраїнських землях виникали поселення, в т. ч. і міські, й сільські, у яких більшу частину населення становили поляки. У цьому зв’язку особливе значення мало місто Львів, і то не лише в розумінні його ролі в житті Małopolski Wschodniej чи Kresów Wscodnich, але також у науковому, мистецькому, політичному й культурному житті всього польського народу. У 1900–1939 рр. і за чисельністю національностей Львів був переважно польським містом. Не відкидаючи того, що Львів, за образним висловом І.Франка, був “серцем руського народу” в Галичині, не можемо заперечувати т. зв. “polskości” Львова. І цей частково опоетизований польськістю, частково реальний польський Львів перестав бути польським. Поляки сприймали це як велику національну втрату. Матеріальні втрати, які понесло депортоване із західноукраїнських земель польське населення у вигляді житлових і господарських будівель, земельних площ, об’єктів культурного призначення, за міжнародно-правовими актами, були компенсовані тими матеріальними цінностями, які, за вказаними актами, дісталися йому на “ziemiach odzyskanych” і на постукраїнській етнічній території, що за радянсько-польським урегулюванням 1945 р. відходила до Польщі. Очевидно, питання, які в 1943–1945 рр. вирішувалися на основі міжнародних договорів і права, не можуть бути кориговані положеннями приватного права, опираючись на які, декотрі поляки пробують виставляти вимоги компенсації їм утрачених матеріальних цінностей за наслідками депортації 1944–1946 рр. До речі, аналогічні побажання компенсації втраченої власності в Польщі в 1944–1946 рр. мають місце й сьогодні серед наших переселенців. Правомірність такої вимоги пробував нам довести колишній холмщанин Томашевський (1928 р. н.), акцентуючи особливо на цінні землі, яку залишили депортовані українці. По-третє, реалізація операції “Вісла” призвела не лише до вигнання українців із південно-східної державно-приграничної смуги Польщі, але й до господарського запустіння на цілі десятиріччя деяких територій, зокрема Лемківщини. У демографічно-господарському відношенні цей край і досі не подолав усіх наслідків запустіння в 1944–1947 рр.

Чи можна говорити про певні позитивні наслідки польсько-радянського політичного врегулювання 1944–1945 рр. для українського народу з увагою до наслідків взаємної депортації населення?

Звичайно, що на українському боці політики, науковці майже одностайно роблять висновок, що після взаємного радянсько-польського врегулювання, виселення українців із території післявоєнної Польської держави відбулося несправедливо: мовляв, полякам незаслужено, незаконно віддали частину української землі. При цьому чомусь не згадують про те, що західні держави намагалися відвести до післявоєнної Польщі ще більші території, й зокрема м. Львів. Така позиція західних держав склалася, чималою мірою, завдяки тому, що до 1939 р. Польща була суб’єктом міжнародних відносин, союзником Англії й Франції, що в 1939–1945 рр., у роки Другої світової війни Польща, в тому числі осколки її збройних сил, брала участь у війні проти фашистської Німеччини. У той самий час українська сторона, коли не брати до уваги Української РСР, через свої суперечливі стосунки з Гітлером, із німецькою державою в очах будівничих післявоєнної Європи, по суті, помітної ваги не мала.

Виходячи із цього, можемо вважати, що на етапі Другої світової війни й після воєнного мирного врегулювання українські національні політичні структури не мали жодного шансу власними силами здобути національну державу й, тим більше, забезпечити соборність усіх українських земель у тій державі. Фактично навіть те, що відбулося в 1944–1945 рр. під знаком радянської проросійської Української РСР, український народ одержав із чужих рук. І це вже мало позитивне значення. З урахуванням виселення основної маси поляків із західних областей України, в тому числі зі Львова (84 тис. чол.), українська Галичина, Західна Волинь раз і назавжди перестали бути об'єктом зазіхання на них не лише під кутом зору державної приналежності до Польської держави, але й теоретичної віднесеності до польської етнічної території. У 20–30-х роках ХХ ст. ідеологи польської національної справи, серед них і такі, які нібито позитивно ставилися до визвольних прагнень українців, Леон Васілевскі, Тадеуш Голувко та деякі інші українську Галичину, адміністративну Східну Галичину австрійського часу, пробували трактувати як змішаний у національному відношенні край, і то не в розумінні проживання в ній польської та єврейської меншин, а в розумінні погляду на українську Галичину як на однаково польський і однаково український край. Т. Голувко писав, усупереч усім статистичним і переписним фактам, що в Східній Галичині мешкало 2454 тис. поляків і 2400 тис. українців і ще 660 тис. євреїв¹⁷. Леон Васілевскі багато разів повторював, що Галичина “політично була краєм польським”¹⁸. Він писав, що серед усіх напрямків “польського руху” не було таких, хто би годився “на відрив від Польського Королівства Холмщини і Підляшшя, або на поділ Галичини”, а визвольний чин українців у листопаді 1918 р. назвав “zdradzieckim” нападом русинів на Львів¹⁹. Те, що було dokonane в 1944–1946 рр., віримо, раз і назавжди рішуче перекреслило будь-які ідейні, політичні, демографічні чи інші польські претензії на масив західноукраїнських земель і Львів у тому числі. Не заперечуючи певних позитивних моментів багатонаціональних суспільств, хоч би з огляду на можливості переймання однією національністю в іншій кращого досвіду, як, наприклад, переймання українцями в поляків цінності національної ідеї й справи, мусимо одночасно визнати, що так звані упосліджені у своєму розвитку й правах, на ділі поневолені нації, в багатонаціональних суспільствах від тої багатонаціональності більше програють, ніж виграють. Уже до ХІХ ст. і на початку ХХ ст. і в Галичині, й на Волині так склалося, що престижні в економічному, культурному, політичному відношеннях соціальні ніші були зайняті польським елементом: сфера управління, велика земельна власність і товарне сільськогосподарське виробництво, інформаційний простір, міський соціум, інтелігентні заняття та інші. Українська частина населення опинилася затиснутою переважно в селянському дрібнотоварному виробництві, в секторах фізичної праці: будівельної, гірничої, лісової й деревообробної галузей господарства, серед домашньої прислуги та серед інших непрестижних категорій зайнятості. Євреї мали чисельну перевагу серед працівників дрібного промислу й ремесел (шинкарі, бляхарі, кравці, мулярі, візники й т. ін.), дрібної торгівлі. Такий поділ мав сильно консервативний характер і продовжувався в схемі розселення населення в містах і селах. Якщо не брати до уваги Львова, у якому перевагу мало польське населення, а українці були третьою за чисельністю національністю (в 1857 р. їх частка дорівнювала всього 7,48%, 1890 р. – 17,10%, 1900 р. – 19,07%, 1931 р. – 15,93%)²⁰, у всіх інших містах Галичини співвідношення трьох національностей було близьким до такого: євреїв – 40%, поляків – 30%, українців – 30%. В окремих містах поза Львовом те співвідношення мало велику специфіку. Наприклад, у Раві-Руській українців було 22,9%, поляків – 26,2%, а євреї становили половину населення; у Золочеві українців було 30,5%, поляків – 31,8%; у Бродах більше половини населення становили євреї. Так чи інакше, західноукраїнські міста українськими були за географією свого розташування, але не за складом населення.

Загальновідомо, що на етнічних пограниччях національний елемент волею обставин гостріше усвідомлює свою ідентичність і, як правило, має чітку національну свідомість.

Через трагедію депортації такий український елемент із Надсяння, Холмщини, Лемківщини влився в загальноукраїнський соціум і тим самим ще більше посилив його національне “Я”. Сотні закерзонців, серед них академіки, професори, лікарі, директори шкіл, інженери, чесні трудівники міст і сіл, і досі займають авторитетні становища в нашому суспільстві.

Після 1945 р. західноукраїнське місто, певною мірою й за рахунок переселенців із Польщі, почало формуватись як переважно українське. Попри загрозу його русифікації в 1944–1991 рр., воно сьогодні є переважно українським. Це видатне завоювання соціального розвитку українського народу на західноукраїнських землях.

Те ж стосувалося й галицького та волинського села, земельні масиви якого значною мірою перебували у власності великих польських панів, через що український селянин у своєму рідному краї почував себе, як у чужому. Він не мав права користуватися багатьма навколишніми лісами, лугами, полями й т. д. аж до можливості збору грибів чи лісових чорниць.

На жаль, це моральне відчуття співвласника колишніх великих панських угідь, свободи пересування через них і користування певними їх благами тривало недовго. З 1949 р. за наслідками колективізації селянин був позбавлений і тої дрібної власності, яка була в нього за польського панування. Формально уряди Другої Речіпосполитої в міжвоєнні роки реалізовували закони сейму про аграрну реформу від 10 липня 1919 р. і від 17 грудня 1920 р., які нібито були покликані рішуче обмежити велике землеволодіння й передати “лишки” поміщицьких масивів польським осадникам, частково продати українським селянам. Але проходили роки, а велике панське землеволодіння залишалося. У 1936 р. у Львівському воєводстві обліковувалося 845 маєтностей, що володіли більшими ніж 100 га площами, з них 176 маєтків мали земельні масиви понад 1000 га кожне. У Станіславському воєводстві таких маєтків, що мали більше 100 га, було 369, із них таких, що мали більше 1000 га, було 66. У Тернопільському воєводстві таких маєтностей було, відповідно, 541 і 137, у Волинському лише польських 401 і 108. У всіх воєводствах залишалися латифундії, що володіли багатьма тисячами гектарів земельних і лісових площ: Альфред Потоцький у Перемишлянському повіті мав 8210 га, Яков Потоцький у Бережанському – 7947 га, Казимир Бадені в Кам’янку-Струмиловському – 7622 га, Станіслав Бадені в Радехівському повіті – 4543 га, Михайло Баворовський у Радехівському – 5896 га. На Волині станом на 1936 р. було 20 панів, у власності яких було понад 5000 га. Наприклад, Януш Радзивілл у Луцькому повіті мав 32573,1 га; Броель-Пляттер у районі Дубровиці Сарненського повіту був власником 44334 га; брати Стравінські в тому ж повіті мали 15661,8 га. Ось такою “українською” була Західна Україна міжвоєнного часу.

Звичайно, було трохи й українських панів. Наприклад, Яків Тишовницький у Стрийському повіті в с. Довголука мав 1213 га, десяток панів у Тернопільському воєводстві мали по кількасот гектарів землі. Але вся українська велика земельна власність серед великого землеволодіння обіймала близько 2%. Значно більші масиви землі були в руках євреїв, на Волині – також у руках росіян²¹.

Не помічати радикального, на нашу думку, позитивного впливу післявоєнного врегулювання на соціальне буття українського населення колишньої Західної України не можна. Інша справа, що встановлення радянської влади на західноукраїнських землях супроводжувалося новими випробуваннями нації, новими ударами по її сукупній свідомості, а також по її генофонду. Але то вже наступна, нова сторінка історії.

Та поряд із позитивними моментами, які несло післявоєнне міжнародно-правове врегулювання українського питання на його польському боці, те врегулювання вилилось одночасно також у непоправні втрати української нації.

Перша втрата – навічне відторгнення від української етнічної території на межі контактування з польською орієнтовно 10 тис. км² є фактом, що ще в ХVІ ст., за даними королівських люстрацій, а також податкових реєстрів, які містять списки церков, що

сплачували податок, українські поселення, йдучи з півночі на південь до Блажової, а від неї на захід у XVI ст. становили таку етнічну границю: Межиріч, Вогинь, Парчів, Красностав, Щебрешин, Крешів, Лежайськ, Дубно, Блажова, Ясенів, Дошно, Липинка, Брунари, Королева Руська, Вірхомля, Шляхтове²². Це була лінія, що йшла значно західніше того українського заселення, яке подавали матеріали російського перепису населення 1897 р. та австрійських переписів 1900 чи 1910 рр. У XVII–XIX ст. проходило еволюційне відступання українського елемента на заході. У 1944–1947 рр. відбулося його раптове зникнення, як уже було сказано, в смузі 25–30 км. Тих, хто до липня 1946 р. не виїхав в Українську РСР, у 1947 р. засобами операції “Вісла” насильно видворили з рідних обійсть і розкидали по південно-західних і північних воєводствах післявоєнної Польщі й найбільше у воєводствах Ольштин (55–60 тис. чол.), Кошалін (30–35 тис. чол.), Щецин і Вроцлав (9–15 тис. чол.), а також Зельона Гура, Познань, Ополе, Гданськ (по кілька тисяч)²³.

З видворенням українського елемента з так званого Закерзоння зникли важливі осередки української національної традиції, освіти й культури Перемишль, Сянок, Холм, Грубешів.

Звичайно, не все позитивно позначилося на українській справі й інтересі, що було пов’язане з депортацією поляків, польського науково-інтелектуального й трудового елемента із західних областей України. Фактично на роки були зруйновані господарства поляків у підльвівських селах, на Поділлі, Підкарпатті й Волині. Припинилося масове культурно-побутове, в тому числі мовне, контактування українського населення з поляками, що позначилося на можливості долучення західних українців до досягнень польської культури й мистецтва, певною мірою, до європейської культури взагалі.

За наслідками радянсько-польського врегулювання зі Львова та інших міст були вивезені до Польщі деякі культурні цінності, бібліотечні фонди, музейні колекції картин, пам’ятники діячам польської культури тощо. Львів перестав бути осередком деяких польських наукових шкіл як, наприклад, філософської, народознавчої, математичної та інших.

Підсумовуючи національні втрати й здобутки української та польської націй за наслідками післявоєнного міжнародно-правового врегулювання радянсько-польських відносин і українсько-польських стосунків, у тому числі за наслідками національно-демографічного розмежування українців і поляків, можна констатувати, що вони не були однозначними. Можна стверджувати, що як для поляків, так і для українців, коли оцінювати їх із погляду загальнонаціонального, вони для обох народів мали більше позитивне ніж негативне значення.

Але такий висновок можливо робити, коли абстрагуватися від тих страшних страждань, матеріальних втрат і моральних мук, що їх зазнали в процесі депортацій і адаптацій сотні тисяч людей як на українському, так, меншою мірою, на польському боці.

У всякому разі, можна говорити, що на історичній перспективі відносин між українським і польським народами в умовах існування незалежних держав України й Польщі те, що відбулося в 1944–1947 рр., мусило б позначатися позитивно.

1. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО), ф. 3, оп. 1, спр. 68, арк. 42.
2. ДАЛО, ф. 3, оп. 1, спр. 214, арк. 12–12 зв.
3. Там само. – Спр. 239, арк. 74.
4. Там само. – Оп. 1, спр. 239, арк. 71–71 зв.
5. Буцко О. Украина-Польша: миграционные процессы 40-х годов // Историчні зошити. – К., 1997. – С. 102.
6. Державний архів Волинської області, ф. Р–919, оп. 1, спр. 2, арк. 7, 11, 119.
7. Там само. – Спр. 3, арк. 43; Спр. 7, арк. 20, 43, 117, 133; Спр. 9, арк. 81, 84, 94; спр. 11, арк. 39.
8. ДАЛО, ф. Р–221, оп. 2, спр. 25, арк. 99–99 зв.
9. Депортації. Західні землі України кінця 30 – початку 50-х років. Документи, матеріали, спогади у трьох томах. – Львів, 1998. – Т. 2. 1946 – 1947 рр. – С. 24.

10. Макаруч С. Переселення поляків із західних областей України в Польщу у 1944–1946 рр. // УІЖ. – 2003. – № 3. – С. 103–115.
11. Макаруч С. Українсько-польські етнополітичні взаємини на західноукраїнських землях в першій третині XX ст. // Збірник праць і матеріалів на пошану Л.І.Крушельницької. – Львів, 1998. – С. 138–139.
12. Австрія чи Росія // Діло. – 1905. – 31 березня (18 березня ст. ст.).
13. Громадський Голос. – 1922. – 11 листопада; ДАЛО, ф. 1, оп. 52, спр. 123, арк. 87 зв.
14. Історія Української РСР. – К., 1977. – Т. 7. Українська РСР у Великій Вітчизняній війні Радянського Союзу (1941–1945 рр.). – С. 325–326, 497–499.
15. Макаруч В. Державно-територіальний статус західноукраїнських земель у періоді Другої світової війни (1939–1945 рр.). – К.: Атіка, 2007. – С. 271.
16. Kochanowski J. Pzesunięcie granic // Karta. – Warszawa, 1994. – S. 67.
17. Hołowko T. Kwestja nawodowości w Polsce. – Warszawa: Księgarnia robotnicza, 1922. – S. 27.
18. Wasilewski L. Granice Rzeczypospolitej Polskiej. – Warszawa: Dom książki polskiej, 1926. – S. 4.
19. Ibid. – S. 7, 8.
20. Макаруч С. Населення “столиці” у другій половині XIX – першій третині XX ст. // Львів: історичні нариси. – Львів, 1996. – С. 205–224.
21. Макаруч С. Етносоціальне розвиток і національні відносини на западноукраїнських землях в період імперіалізму. – Львів: Вища школа, 1983. – С. 133–136.
22. Ісаєвич Я. Територія та етнічний склад населення // Торжество історичної справедливості. – Львів: Вид-во ЛДУ, 1968. – С. 65–66.
23. Łemkowie w historii i kulturze Karpat / Pod red. I.Czajkowskiego. – Sanok, 1995. – Część pierwsza. – S. 354.

Stepan Makarchuk (Lviv, Ukraine)

National Achievements and Looses of the Poles and the Ukrainians According to the Results of Their Migration in 1944–1947

From the point of view of national interest of Ukrainian and Polish peoples the course and consequences so-called mutual migration of Ukrainian and Polish population in 1944–1946 are analyzed, difficult material and psychological conditions of practically forced migration of the Ukrainians from the postwar Polish state's territory and the Poles from the western Ukrainian regions; the author has shown the historical positive and negative results for both peoples were in that mutual migration of hundred thousands of people.

Key words: the Ukrainians, the Poles, western regions of Ukraine, Zakarzonnya, forced migration, national looses, national achievements.

УДК 39-054
ББК 63.3-01

Ігор Любчик
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ПОЛЬСЬКА ПОЛІТИКА НА ЛЕМКІВЩИНІ В 30-х рр. ХХ ст.

У статті розкрито форми та методи етнополітики польського уряду щодо лемків, з'ясовано її негативний вплив на національний розвиток лемків, визначено ряд причин, які безпосередньо впливали на запізнілість і неоднорідний характер становлення української національної ідентичності лемків. Доведено, що, не зважаючи на суттєві перешкоди, українська національна самоідентифікація лемків постійно прогресувала.

Ключові слова: Лемківський етнографічний район, етнографічна група лемків, національна ідентичність, етнополітичні процеси.

У 30-х рр. ХХ ст. етнографічна група лемків перебувала в умовах посиленої денационалізаційної політики польського уряду. До певної міри цьому сприяло географічне розташування Лемківщини, яка займала територію етнічного порубіжжя й таким чином була найбільш віддалена від загальноукраїнського етнічного масиву.

Характер польської політики щодо лемків частково висвітлювали український дослідник В.Комар¹, польські історики Я.Мокляк² і К.Новаковський³. У своєму дослідженні ми намагаємося розкрити сутність польської етнополітики щодо лемків, показати її згубний вплив на розгортання українського руху на Лемківщині та становлення української національної ідентичності лемків.

Характерною особливістю в 1930-х рр. було зміцнення політики польських властей на території етнічних західноукраїнських земель. Метою та завданням державної акції на Лемківщині було відмежувати лемків від будь-яких впливів іззовні, піддати їх впливу польської культури, що в кінцевому підсумку призвело б до їх національної асиміляції⁴. Якщо останнє завдання передбачалося на кілька поколінь уперед, то два перших повинні були бути реалізовані в усіх напрямках суспільного та господарського життя негайно. Таким чином, влада намагалася національно дезорієнтувати лемків, а їх етнографізм, як домінуючу свідомість, передбачалося використати для асиміляторського впливу.

Уже в 1932 р. адміністративні власті скасували на Лемківщині громадські печатки з українськими надписами й завели польські⁵, а в 1934 р. Лемківщину було відділено від судової апеляції у Львові та приєднано до Кракова⁶. У такий спосіб було зроблено спробу позбавити лемків можливості вживати українську мову в судочинстві.

У 1934 р. при науково-дослідній комісії Східних земель був створений Лемківський відділ, який під керівництвом проф. І.Смоленського розпочав дослідження Лемківського етнографічного масиву⁷. Завданням комісії було довести регіональну специфіку Лемківщини, що, у свою чергу, нібито обґрунтувало б “політику регіоналізму”. У цьому контексті особливе значення мала праця В.Вільгорського, написана при Науково-дослідному інституті Східної Європи в 1933 р.⁸, у якій він закликав владу до колонізації лемків, одночасно пропонуючи заходи для ефективного здійснення асиміляторської політики. Зокрема, пропонувалося відділити лемків від греко-католицької дієцезії в Перемишлі та створити окрему єпархію, яка б оберігала їх від “української пропаганди”, призначати в школи вчителів тільки з лемків і поляків, створити лемківський тижневик і приєднати два лемківські повіти, зокрема Кросненський і Сяноцький, до Краківського воєводства, з метою зцентралізувати політику відносно того краю в одному адміністративному центрі. Важливо відзначити, що більшість пунктів, які подає автор, у найближчі роки були реалізовані польською владою щодо лемків.

Особлива роль в утвердженні українських національних впливів серед лемків належала греко-католицькій церкві, яка була міцно інтегрована в українську етнічність. А тому

її діяльність була під пильним наглядом польської влади. У лютому 1934 р. створено Апостольську Адміністрацію для Лемківщини, метою якої було нейтралізувати впливи греко-католицького духовенства на розвиток українського національного руху серед лемків. З цього приводу С.Гертх зауважував: “Для польського інтересу утворення єпископства принесе ряд корисних змін... Лемківщина замкнеться у власних границях”⁹. Таким чином, створення ААЛ було черговим кроком державної влади відірвати лемків від українського загальнонаціонального організму та піддати їх асиміляції.

Створення окремого єпископства викликало численні протести з боку значної частини лемків, а громади Плонна та Карликів Сяноцького повіту висилали навіть своїх делегатів до єпископа Й.Коциловського з проханням не приєднувати їх до новоутвореного єпископства¹⁰.

Намагаючись обмежити активну національну позицію греко-католицького духовенства серед лемків у 1937 р., у Краківському воєводстві було прийняте рішення запобігти навчанню молодих священників для Апостольської Адміністрації Лемківщини в семінаріях Львова та Перемишля, які вважалися націоналістичними осередками. Було вирішено, щоб 16 абітурієнтів, починаючи з 1938 р., навчалися у римо-католицькій семінарії в Тарнові. Однак, як зауважував у своєму листі Я.Медвецький, на це не можна погодитися, бо “воюючий українізм посилюється за всяку ціну”, що викличе агітацію серед населення Лемківщини як приклад проти латинізації та колонізації лемків¹¹. Варто зауважити, що цю справу польським властям так і не вдалося зреалізувати. Проте вже в 1935 р. ординаріатом Апостольської Адміністрації на Лемківщині було видане розпорядження про заборону співати в церкві пісню “Боже великий єдиний”, яка, як стверджувалось, є своєрідним українським гімном. Було прийняте рішення, щоб спів цієї пісні в церкві вважати за недозволену маніфестацію у святій місці¹².

З початком 1933 р. польська влада розпочала акції з переселення греко-католицьких священників¹³. Була зроблена спроба перевести з ААЛ у Перемишльську єпархію 16 найбільш активних священників, а звідти таку ж кількість на Лемківщину¹⁴. Потрібно відзначити, що ці спроби польської влади загальмувати український національний рух серед лемків дали певні результати. У 1937 р. воєводський комітет для справ Лемківщини констатував, що після переселення найактивніших священників український рух значно ослаб¹⁵. Така політика ще гостріше ставила важливу проблему для лемків – брак власної інтелігенції, яка могла б працювати над їх українським національним піднесенням.

Одночасно робилися спроби розширити на Лемківщині мережу римо-католицьких парафій, значення яких полягало б у піднесенні польського національного руху. У зв'язку із цим власті домагалися відкриття римо-католицьких парафій у громадах Жегестів Новосончівського повіту, Скальники Ясельського повіту, Команчі Сяноцького повіту та ректоратів у Висові, Ізбах, Гладишові, Снітниці Горлицького повіту, Лабові, Верхомлі Великій Новосончівського повіту та Цісні Ліського повіту¹⁶.

Діяльність, спрямовану на колонізацію лемків розгорнуло Товариство школи людвої (ТШЛ), яке вже в 1930 р. на своєму засіданні в Горлицях прийняло освітню програму для населення Лемківщини¹⁷. Серед завдань товариства було втягувати в орбіту своєї діяльності якомога більше лемків. Для керування освітньою роботою в Ясельським, Горлицьким, Новосончівським і Новоторгським повітах товариство мало спеціального інструктора в Новому Сончі, яким був Станіслав Марцінек.

У контексті колонізаційної політики особлива увага приділялася туристичній діяльності на Лемківщині “з уваги на її велике значення для пропаганди польськості серед лемків”¹⁸. У багатьох місцевостях перебували літні табори польської молоді, нав'язуючи зв'язок із місцевим населенням. Організовувалися цикли лекцій “Мандрівка по Польщі”, урочистості під назвою “Свято гір”¹⁹.

Однак, у цілому, можна зауважити, що польська політика регіоналізму відносно лемків була малоуспішною. Польські власті наприкінці 1930-х рр. визнавали, що в суспільно-політичному житті на Лемківщині спостерігається брак інтелігенції, яка б мала почуття окремішності лемків від українців і старорусинів і могла би бути використана в польській діяльності на цьому терені. А тому ставилося завдання виховати з польського населення на Лемківщині місцеву інтелігенцію, яка б у майбутньому утверджувала серед лемків польську культуру²⁰.

У контексті політики державної асиміляції особлива увага була звернена на школу, яка, за висловом польських властей, “значною мірою могла причинитися до виховання молоді в душі, потрібній для Польщі”²¹. Починаючи з 1930-х рр., влада розпочала тотальний наступ на школу з метою позбавити її українського національного характеру. У зв’язку із цим у вересні 1933 р. у школах Ясельського, Горлицького та Новосончівського повітів було запроваджено так званий “лемківський буквар”²², який мав яскраво виражений польський патріотичний характер. Як слушно зауважила у своїй промові сенаторка О.Кисілевська, метою запровадження лемківської мови було перекрити лемкам доступ до подальшої науки²³. У своїй полонізаційній політиці влада вдавалася навіть до таких дрібниць, як заборона дітям у школах Новосончівського повіту вітатися словами “Слава Ісусу Христу” та заміни вивісок на сільських школах із двомовних на польські. Таким чином, влада використовувала різні спроби обмежити українські національні прояви серед лемків, перешкоджаючи тим самим їх українському національному поступу.

Починаючи з 1930 р., польські власті розпочали кампанію із звільнення та переселення національно свідомих учителів. Було усунуто майже все свідоме українське вчительство з Новосончівського, Горлицького та Грибівського повітів²⁴. З Ясельського повіту влада виселила вчителів Й.Жвірика, його дружину Є.Жвірикову та П.Янишевського тільки за те, що працювали “на честь України серед лемків”²⁵. Переселення вчителів із Лемківщини відбувалося не тільки за їхню тривалу національну діяльність, а й за національну пропаганду, як повідомляла польська газета, “за вішання українського прапора у шкільному класі”²⁶. У зв’язку із цим на нараді польських інспекторів у Новому Сончі в 1933 р. одним із головних питань стояло завдання, щоб до 1935 р. на Лемківщині не залишилося жодного українського вчителя²⁷.

У цілому, виселення українських учителів позбавляло лемків місцевої національно свідомої інтелігенції, носія української національної свідомості, недостатня кількість якої тут і так була очевидною, що, у свою чергу, продовжувало гальмувати національний рух на рівні окремих громад.

З боку польської влади робилися неодноразові спроби загальмувати насамперед діяльність читалень “Просвіти”, які відігравали провідну роль у розвитку української національної свідомості лемків. Новосончівське повітове староство з початком 1930-х рр. заборонило заснування просвітянських читалень у Матієві, Фльоринці, Щавнику, мотивуючи це наявністю в цих селах читалень ім. М.Качковського²⁸. Окрім заборони заснувати нові читальні, влада закривала існуючі. Зокрема, на терені Новосончівської філії товариства “Просвіта” вона закрила майже всі читальні²⁹. Подібне чинилося польськими властями й у східних лемківських повітах. Власті перешкождали проведенню масових молодіжних свят, які мали український національний характер. Зокрема, молодіжне сходження на гору Яворина в червні 1936 р., у якому взяло участь понад 200 хлопців і дівчат із Новосончівського та Горлицького повітів, закінчилося судовим процесом, унаслідок якого кількість покараних доходила до 100 осіб. Усі учасники, як зауважувала поліція, були завзятими українцями³⁰.

Загалом потрібно відзначити, що з боку польської влади були численні спроби обмежити діяльність найбільш активних національно свідомих діячів, які сприяли етноконсолідаційним процесам серед лемків, і мінімізувати прояви української національної

свідомості в регіоні. Вони проявлялися через переселення в інші повіти, заборону проживання на певній території, накладанням штрафів і навіть ув’язненням. Характерно, що серед покараних були як священики, вчителі, так і пересічні селяни. Зокрема, на о. Михайла Гайдука в 1935 р. було накладено штраф за пропагування серед дітей українського журналу “Дзвіночок”³¹, о. Д.Ступака в 1928 р. засудили до 5 днів тюрми за влаштування зборів у справі шкільного плебісциту³², селянина В.Островського в 1931 р. було арештовано за зберігання значної кількості україномовної літератури³³.

Під час національно-визвольних змагань закарпатських українців у 1938–1939 рр. польська поліція своїми діями всіляко намагалася придушити вербункові акції, а разом із ними й український національний рух на галицькій частині Лемківщини. З цією метою часто організовувались обшуки в помешканнях місцевої української інтелігенції, які виявляли агітаційні листівки або націоналістичну літературу, заборонялося молоді організовуватися на великі зібрання.

Проте загалом не зважаючи на діяльність різних денационалізаційних рухів серед лемків на четвертому з’їзді лемківських діячів товариства “Просвіта” стверджувалося, що українська національна свідомість робить щораз більший поступ на Лемківщині та приєднує все більше лемків для української національної ідеї³⁴.

У цілому, можна відзначити, що з початком 1930-х років етнополітика польського уряду щодо лемків із метою їх полонізації значно посилилася. Власті приймали та проводили різні заходи з метою обмежити український національний ресурс на Лемківщині та перешкодити становленню української національної ідентичності лемків. Проте характерно, що польська політика щодо лемків не досягла бажаного результату. Вона тільки гальмувала процес становлення національної ідентичності лемків і до певної міри сприяла його неоднорідному характеру, однак жодним чином не визначала його. Однак усупереч усім намаганням польської влади національно дезорієнтувати лемків можна стверджувати, що український національний рух на Лемківщині з кожним роком усе міцніше утверджувався.

1. Комар В. Політика Польщі щодо українців Галичини (1919–1939 рр.): основні напрями та етапи // Галичина. – 2001. – № 5–6. – С. 290–295; Комар В. “Українське питання” в політиці урядів Польщі (1926–1939 рр.) // Український історичний журнал. – 2001. – № 5. – С. 120–128.
2. Moklak J. Lemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe. – Krakow, 1997. – 223 s.
3. Nowakowski K. Sytuacja polityczna na Lemkowszczyźnie w latach 1918–1939 // Lemkowie w historii i kulturze Karpat. – Cz. I / Pod red. Jerzego Czajkowskiego. – Rzeszow, 1992. – S. 313–352.
4. Archiwum Akt Nowych u Warszawie (далі – ААН). – MSW. – Sygn. 1058. – К. 76; ДАІФО, ф.2, оп.1, спр.1303, арк.12.
5. Семенович І. Лемківська прблема // Нова Зоря. – 1933. – 3 грудня.
6. Львівська наукова бібліотека імені Василя Стефаника НАН України. Відділ рукописів (далі – ЛНБ), ф. 122, спр.17, арк. 2; Важкий білянс кількох місяців... // Діло. – 1934. – 9 листопада.
7. Smolenski J. Lemkowie i Lemkowszczyzna // Wierchy. – 1935. – S. 54.
8. ААН. – MSZ. – Sygn. 5219. – К. 17.
9. Prach B. Apostolska Administracja Lemkowszczyzny // Lemkowie w historii i kulturze Karpat. – Cz. I / Pod red. Jerzego Czajkowskiego. – Rzeszow, 1992. – S. 300.
10. ААН. – MSW. – Sygn. 963. – К. 448; ДАЛО, ф.121, оп.1, спр. 99, арк.115.
11. ААН. – MWRiOP. – Sygn. 625. – К. 44; ААН. – MSW. – Sygn.1080. – К. 7, 16.
12. ААН. – MSW. – Sygn. 963. – К. 266.
13. Archiwum Panstwowe w Krakowie (далі – АПК). – UWK. – Sygn. 352. – К. 82; АПК. – UWK. – Sygn. 285. – К. 77.
14. ДАЛО, оп.1, спр.102, арк. 83.
15. Archiwum Panstwowe w Przemyслу (далі – АПП). – Zespol 157 AAL. – Sygn. 3. – К. 18.
16. ААН. – MSW. – Sygn. 1058. – К. 54.
17. ААН. – MSW. – Sygn. 1058. – К. 59.
18. АПП. – Zespol. 791. – Sygn. 3. – К. 240.
19. ААН. – MSW. – Sygn. 1058. – К. 60.

20. Обуз Легії академіцкей ширить культуру на Лемківщині // Наш Лемко. – 1939. – 15 серпня; Сизий Л. Над Лемківщиною чорні грізні хмари // Нова Зоря. – 1934. – 27 вересня.
21. AAN. – MSW. – Sygn. 1058. – К. 13.
22. AAN. – MSW. – Sygn. 1058. – К. 9.
23. Лемко. Експеримент з “лемківським” букварем // Рідна школа. – 1933. – 1 листопада; Дивоглядний буквар. З чого лемки мусять учитися // Діло. – 1933. – 20 вересня.
24. Жадаємо! З промови сенаторки Олени Кисілевської в сенаті у Варшаві // Наш Лемко. – 1935. – 28 квітня.
25. APK. – UWK. – Sygn. 275. – К. 31.
26. APP. – Zespol. 790. – Sygn. 19. – К. 219.
27. W sprawie prenesenia Uczytyli // Lemko. – 1930. – Czerwin.
28. Лемківський Б. “Десинфекція” Лемківщини // Нова Зоря. – 1933. – 24 вересня.
29. ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів, ф. 122, спр. 2/3, арк. 2.
30. ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів, ф. 122, спр. 17, арк. 2.
31. Лемки Українці перед окр. Судом у Новому Санчі (З судової зали) // Наш Лемко. – 1936. – 1 грудня.
32. За поширювання “Дзвіночка” // Наш Лемко. – 1935. – 1 серпня.
33. Дописи // Діло. – 1928. – 31 травня.
34. Дописи // Діло. – 1931. – 29 січня.
35. ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів, ф. 122, спр. 17, арк. 22.

Матеріали польських архівів вивчені завдяки отриманню стипендії Каси ім. Й. Мянновського (2006).

Igor Liubchuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Polish Politics in Lemkivshchyna in the 30-s of the XXth century

The forms and methods of ethno-politics are exposed, its negative influence on the national development of Lemky are found out, the number of reasons which directly influenced the lateness and heterogeneous character of making of the Ukrainian national identity of Lemky. It is proved that in spite of the considerable obstacles the Ukrainian national self-identification of Lemky made progress constantly.

Key words: ethnographic district of Lemkivshchyna, ethnographic group of Lemkivshchyna, national identity, ethno-political processes.

УДК 323.1 (477.8)
ББК 63.3-7

Іван Монолатій
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ГАЛИЦЬКА Й БУКОВИНСЬКА ІДЕНТИЧНОСТІ ЗА ІМПЕРСЬКОЇ ДОБИ: ФЕНОМЕНИ, ХАРАКТЕРИСТИКИ, ЕТНІЧНИЙ ПРОСТІР

У статті розглядається проблема регіональної етнополітичної ситуації в Галичині та на Буковині в період Австро-Угорщини. Досліджуються феномен регіональних ідентичностей, їхні сутнісні характеристики. Обґрунтовується теза, що за типом ідентифікації Галичина належить до реліктових регіонів із сильно окресленим етнічним простором, а Буковина, натомість, до етнічних регіонів із слабо окресленим простором. Кола регіональних ідентичностей мали також свої особливості: Галичину можна зарахувати до територій асиміляційних і національних ідентичностей, а Буковину – лише до змішаних.

Ключові слова: регіональна ідентичність, ідентифікація, етнічний простір, Галичина, Буковина, Австро-Угорщина.

Етнічне відродження, активні інтеграційні процеси на території Європи сприяють зростанню ролі етнічних спільнот. У межах Європейського Союзу інтеграційні процеси зумовили розвиток регіоналізації, що сприяло зростанню вимог цих спільнот щодо захисту своїх прав.

Утворення України як самостійної держави поставило на порядок денний як теоретичне, так і практичне завдання – вироблення власної концепції етнонаціональної політики. Сьогодні в нашій країні спостерігається суттєва різниця в системі ідентичностей громадян із різних регіонів. Саме тому регіональний зріз уможливує найочевидніші розбіжності в масиві етнічних, мовних, релігійно-конфесійних, геополітичних, політико-ідеологічних орієнтацій і пріоритетності тих чи інших типів ідентичності громадян. Це дає підстави для виявлення впливу регіональних особливостей на перспективи становлення нації та спільної ідентичності в країні.

У контексті історичної ретроспективи значну наукову цікавість викликає регіональна етнонаціональна ситуація в Галичині й на Буковині, території яких неодноразово в минулому змінювали свою національно-державну належність і пройшли значну етнонаціональну і етносоціальну еволюцію. Як своєрідні культурно-історичні регіони Центрально-Східної Європи – Галичина й Буковина – завжди демонстрували виразну специфіку між-етнічного співіснування.

Завдяки географічному й цивілізаційному розташуванню Галичина була осередком культурного розмаїття й вартостей, що притаманні територіям порубіжжя різних цивілізаційних впливів. Численні внутрішні, суспільні, культурні й релігійні кордони створювали тут своєрідну рецепцію інтенсивних і різнобічних міжетнічних зв'язків. Не зважаючи на тривалу різну державну приналежність протягом століть, Буковина накопичила значний позитивний досвід толерантного співіснування людей різних етносів і віросповідань. Ці риси набули виразних форм і проявлялися в політичній, соціальній і національній структурах.

Проблема міжнаціональних взаємин у Галичині й на Буковині досліджуваного періоду є визначальною ознакою сучасної наукової дискусії, яка започаткована вітчизняною та кількома зарубіжними історіографіями.

Місце, питома вага, роль і значення етнічних спільнот у політичній структурі Галичини й Буковини 1867–1914 рр. певною мірою з'ясовані українськими вченими-істориками О.Добржанським¹, І.Жалобою², О.Жерноклеєвим³, М.Кугутяком⁴. Науковці дослідили суспільно-політичне життя українців Галичини й Буковини в умовах австрійського панування, якому були притаманні специфічні геополітичні, історичні, інфраструктурні й етнодемографічні умови.

Історіям різних етносів, що населяли Галичину й Буковину в австрійську добу, присвячені дослідження останніх років. Соціально-економічні й національно-культурні аспекти польсько-українських і німецько-українських відносин у Галичині кінця XVIII – початку XX ст. вивчені М.Вітенком⁵ та І.Монолатієм⁶. Причини й передумови виникнення процесів становлення, організаційного оформлення та розвитку національно-культурного руху поляків і німців у Герцогстві Буковина в другій половині XIX – на початку XX ст. проаналізовано в дослідженнях А.Горука⁷ й С.Осачука⁸. Авторами систематизовано й узагальнено значний фактологічний матеріал щодо певних аспектів товариського руху польської та німецької етнокультурних спільнот Буковини даного періоду.

Питання історичної ретроспективи етнополітичної ситуації на Буковині в австрійський період історії (1774–1918 рр.) розробив А.Круглашов⁹. Питання буковинізму як різновиду регіональної самосвідомості в Австро-Угорщині кінця XIX – початку XX ст. розглянув О.Добржанський¹⁰.

Принципово нове бачення зазначеної проблеми (у межах Центральної та Східної Європи й, зокрема, Галичини) міститься в дослідженні Я.Грицака¹¹. Учений указує на так звані окремішні національні ідентичності, які постали відповідно до мовно-культурних схожостей і відмінностей¹². На його думку, Галичина, як і інші пограничні регіони, артикулювала нові ідентичності¹³. Він також зазначає, що експеримент Габсбургів щодо витворення галицької ідентичності помітних результатів не досяг¹⁴. Натомість виокремлюється теза про тривалу традицію присутності польської, гебрейської та німецької ідентичностей у Галичині. Ідентичності, для вченого, частіше аніж ні означають проектування уявленої групи на певний історичний простір. На його думку, здебільшого саме кордони, на які опиралася уява, не були визначені наперед, а були об'єктом змагання між різними національними й імперськими проектами¹⁵. Ідентифікація з тією чи іншою групою для Я.Грицака означає встановлення меж, за якими приписувані цій групі ідентичності втрачають свої властивості. Майже завжди ці межі, пише історик, є *уяв(ле)ними* – не в тому сенсі, що вони реально не існують, а тому, що єдиний реальний спосіб їхнього існування є уявлення. Відповідно, “вони не є заданими раз назавжди та наперед, а конструйованими, змінюваними й залежними від обставин”¹⁶.

При цьому проблема регіональних ідентичностей у досліджуваному хронотопі в її комплексному прочитанні (за участю всіх етнонаціональних спільнот, що проживали в регіоні) бачиться нам значною мірою лакуною у вітчизняній історіографії й етнополітології.

У сучасних міждисциплінарних дослідженнях регіонів поширена теза про те, що значна культурна гетерогенність регіону Центрально-Східної Європи має просторове вираження у факті *регіональної диференціації*. Остання посідає помітне місце в розумінні регіональної ідентичності і її можна взяти за певний індикатор нашої проблеми. Довготривалі історичні процеси є причиною того, що на території певної держави можуть співіснувати як *етнічні* та *політичні*, так і *реліктові регіони*¹⁷. В останньому випадку – територія, яка в минулому була окремою політичною одиницею (наприклад, королівством або князівством) чи одиницею адміністративною, чия назва збереглася в незмінній формі й використовується в повсякденному житті.

Як свідчить історія, досліджувані регіони, що зберегли свою етнічну й політичну окремішність у період формування національних держав Нового часу, існували як більш чи менш автономні одиниці в складі федеративних чи регіоналізованих держав. Такий статус мали, наприклад, Галичина (“Королівство Галичини і Володимирії з Великим князівством Краківським і князівствами Освенцімським та Заторським”, від 1772 р.) і Буковина (“Герцогство Буковина”, від 1774 р.), які були анексовані монархією Габсбургів наприкінці XVIII ст. Названі дві одиниці зберігали формальний статус, з одного боку, королівства й герцогства, з іншого. Ці два регіони Австрійської імперії, а пізніше й Австро-Угорщини,

можна визначити як обмежено політичні, оскільки реально вони функціонували як адміністративні й політичні одиниці. У них відбувалися вибори регіональних влад, а мешканців характеризувала певна свідомість регіональної ідентичності. Почуття територіальної ідентичності мешканців досліджуваних територій Австро-Угорщини було найважливішим критерієм виокремлення регіону (як сталого поняття), який був реальним буттям, стабільно присутнім у свідомості чи повсякденному житті мешканців.

Конструктивним чинником таких регіонів була культурна окремішність – лінгвістична та культурна специфіка. Для її розуміння слід використати типологію швейцарського етнологіста П.Сантлівра (P.Santlivres). Він розрізняє три типи ідентичностей: 1) *історична й спадкова ідентичність*, яка опирається на важливі для спільноти події минулого або/та суспільно-культурний спадок, спадок природний і суспільно-економічний; 2) *проспективна ідентичність*, яка опирається на регіональні проєкції, інакше кажучи, є ідентифікацією, пов'язаною з більш чи менш конкретним уявленням про минуле регіону завдяки врахуванню (або не врахуванню) його історії; 3) *ідентичність переживання*, яка є відображенням повсякденного способу життя мешканців регіону, що може поєднатися з елементами історії, передбачення та спадщини¹⁸.

Ще за існування Австро-Угорщини її часто називали “двоєдиною монархією”. У цій назві відображався той факт, що вона складалася з двох формально рівноправних союзних держав (Австрії й Угорщини). Від 1867 р. імперія Габсбургів була багатонаціональною постімперською країною, хоча й такою, що зберегла багато рис континентальної поліетнічної імперії класичного типу. “Дуалізація” монархії, так званий *Ausgleich*, тобто зрівняння Угорського королівства в правах із західною частиною країни, яка управлялася з Відня, свідчила про те, що Габсбурги вже не спроможні постійно перемагати в сутичці із часом. З цього моменту Дунайська монархія перестала бути класичною імперією, а імператор із носія вищої абсолютної влади перетворився тільки в один із політичних інститутів постімперської держави, якою фактично стала Австро-Угорщина.

Спроби Відня й зокрема Габсбургів розв'язати національне й регіональне питання в досліджуваній період певною мірою опиралися на вирішення проблеми *етнічної* чи *культурної* окремішності. До того ж етнонаціональні спільноти Австро-Угорщини, які характеризувалися певною специфічною культурою й мали почуття дискримінованості з боку центральних чи місцевих влад, вживали заходи підвищення цінності власної культури й захисту власної ідентичності перед загрозою уніфікації й асиміляції з боку панівної більшості чи меншості.

Таблиця 1.

Типологія Галичини й Буковини в складі Австро-Угорщини

Тип ідентифікації/ Характер простору	Етнічно/культурні	Територіальні
<i>Реліктовий регіон</i>	Галичина	Галичина
<i>Етнічний регіон</i>	Буковина	Буковина
<i>Сильно окреслений простір</i>	Українці/Поляки/Євреї	Галичина
<i>Слабо окреслений простір, або змішаний</i>	Українці/Поляки/Євреї/Румуни/Німці	Буковина

У цьому контексті показовою є умовна типологія українських регіонів у складі Австро-Угорщини (додаток 1), яку можна взяти за певну гіпотезу. Вона, між іншим, показує існування Галичини як *реліктового регіону*, Буковини як *етнічного регіону*; на обидва визначальний вплив має культурний фактор. Етнічний простір сильно окреслений у

Галичині на осі українці – поляки – євреї; слабо окреслений або змішаний на Буковині – в силу того, що жодна із спільнот не становила відносно більшості. Ця проблема (ще остаточно не з'ясована сучасною історіографією) мала, на нашу думку, подвійну динаміку, яка, з одного боку, вела від автономістських до федералістських тенденцій, а з іншого, – від націоналізму до регіонального сепаратизму.

Одним із небагатьох реліктових регіонів, який мав значний вплив на формування сучасної регіональної ідентичності, яка має виразний історичний характер, є Галичина. У випадку Галичини й Буковини спостерігаємо певне відчуття ідентичності, яке, за типологією П.Сантливра, можна окреслити як *проспективне*. Можна висловити припущення, що *історична й спадкова ідентичність* має виразне звучання і для Галичини, і для Буковини. *Ідентичність проживання* властива тільки Буковині.

Витоки формування поліетнічності Галичини й Буковини сягають ще часів середньовіччя, коли на їхні землі були спрямовані міграційні хвилі (добровільні й політичні). За певних обставин це були пошук пристанища екстериторіальних гебреїв і трудова еміграція німців. Корируючими етнодемографічну структуру населення цих регіонів факторами впродовж століть були й зміни державно-політичного статусу земель, ініціативи князівської, королівської або імперської влад. Водночас етнічні суб'єкти Галичини й Буковини помітно відрізнялися тим, що одні з них (зосібна, гебреї) проживали здебільшого в містах і містечках, інші – в селах, де значна частина етнічної української більшості співіснувала з німецькими колоністами¹⁹, польськими селянами й осадниками²⁰.

Для Галичини, яка із середніх віків була місцем зіткнення інтересів різних великих держав, це означало, що вона, з одного боку, є джерелом конфлікту, а з іншого, – етнічним і цивілізаційним пограниччям²¹. У стосунках із державами, які понад тисячоліття панували на теренах Галичини (Старокиївська держава, Угорське королівство, Велике Моравське князівство, Польське королівство, Австрійська імперія, Австро-Угорщина), цей край набував особливого значення завдяки своєму пограничному статусові: політичному, етнічному та релігійному. Зважаючи на своє геополітичне положення, галицькі землі впродовж багатьох століть були не тільки місцем перетину торговельних шляхів, але й перебували в епіцентрі політико-правових суперечок і територіальних домагань різних суб'єктів державної влади. Унаслідок цього, кожний з етносів Галичини у своїй поведінці не був і не міг бути вільним від історичної пам'яті, політичної культури, традиційної соціальної поведінки своїх етносів за межами краю.

Для Буковини, яка впродовж століть була складовою частиною Старокиївської держави, Молдавського князівства, Османської й Австрійської імперій, Австро-Угорщини, визначальним був унікальний конгломерат різних народів і конфесій. Однією з історичних особливостей Буковини була її багатонаціональність, яка, на відміну від Галичини, не стала підґрунтям етнічного конфлікту, а втіленням принципу рівноправності та, як наслідок, певного балансу між запитамі й вимогами різних народів і регіональних еліт²². До того ж конструювання моделі співжиття різних етносів за наявності інтенсивних міжетнічних контактів стало досить хрестоматійним для означення регіональної самосвідомості Буковини²³ та втіленням високого ступеня етнічної толерантності в понятті *буковинізм*.

У добу Модерної Європи, витворення нових політичних і соціальних проектів відповідно до мовно-культурних спільних і відмінних рис націєтворення, на момент ліквідації Речі Посполитої (1772), воєнних дій Росії й Австрії проти Туреччини (1774) та інтеграції/анексії земель Галичини й Буковини в склад Австрійської імперії питання національної ідентичності, як свідчить історія, залишалось нерозв'язаним.

Для розуміння регіональних (у випадку нашого дослідження – *галицької й буковинської*) ідентичностей у контексті габсбурзького світу слід обумовити, що ідентичність людини на особистому й колективному рівнях формує національна пам'ять. Саме через неї відбувається спочатку формування, а згодом – ретрансляція власної ідентичності на різні

етнічні та соціальні спільноти (“малі вітчизни” народів Габсбурзької монархії). На формування кожного регіонального та локального психокультурного типу мешканців впливали й культурна традиція та історична доля території. Можна припустити, що ідентичність етнічних суб'єктів Галичини й Буковини в складі Австрійської імперії та союзної держави Австро-Угорщини (спочатку окремих територіально-політичних одиниць, потім – об'єднаної у формі військової адміністрації, пізніше – знову окремих адміністративних одиниць/коронних країв – королівства з великим князівством і герцогства) (*додаток 2*) вибудовувалася за трьома умовними сценаріями, або “колами”:

- перемоги *асиміляційних ідентичностей* (німецької чи польської, врешті, польської) – для Галичини;
- утвердження окремих *національних ідентичностей* для кожної з більших етнічних спільнот (гебрейської, польської, русинсько-української, німецької) – для Галичини й Буковини;
- появи *змішаних ідентичностей* (як-от: “спільна” буковинська ідентичність для гебреїв, поляків, німців, румунів і русинів-українців) – лише для Буковини.

Таким чином, витворювалися власне *регіональні ідентичності*, а не ідентичності *національні*, що мали місце вже після розпаду Австро-Угорщини, в період творення національних держав східно- й центральноєвропейського регіону. Найвагомий внесок у формування регіональних ідентичностей було зроблено в австрійський період історії Галичини (1772–1918 рр.) і Буковини (1774–1918 рр.). Однак за часів союзної держави Австро-Угорщини ці два регіони не тільки були відособлені від решти українських етнічних територій та отримали статус коронних країв, але, що найголовніше, підпали під вплив іншої політичної й культурної традиції, що дозволило їм набути модерної самобутності. В етносоціальному розрізі Галичина й Буковина вирізнялися не лише яскраво вираженим поліетнічним характером суспільств, але й відносно рівномірним розміщенням основних етнічних спільнот.

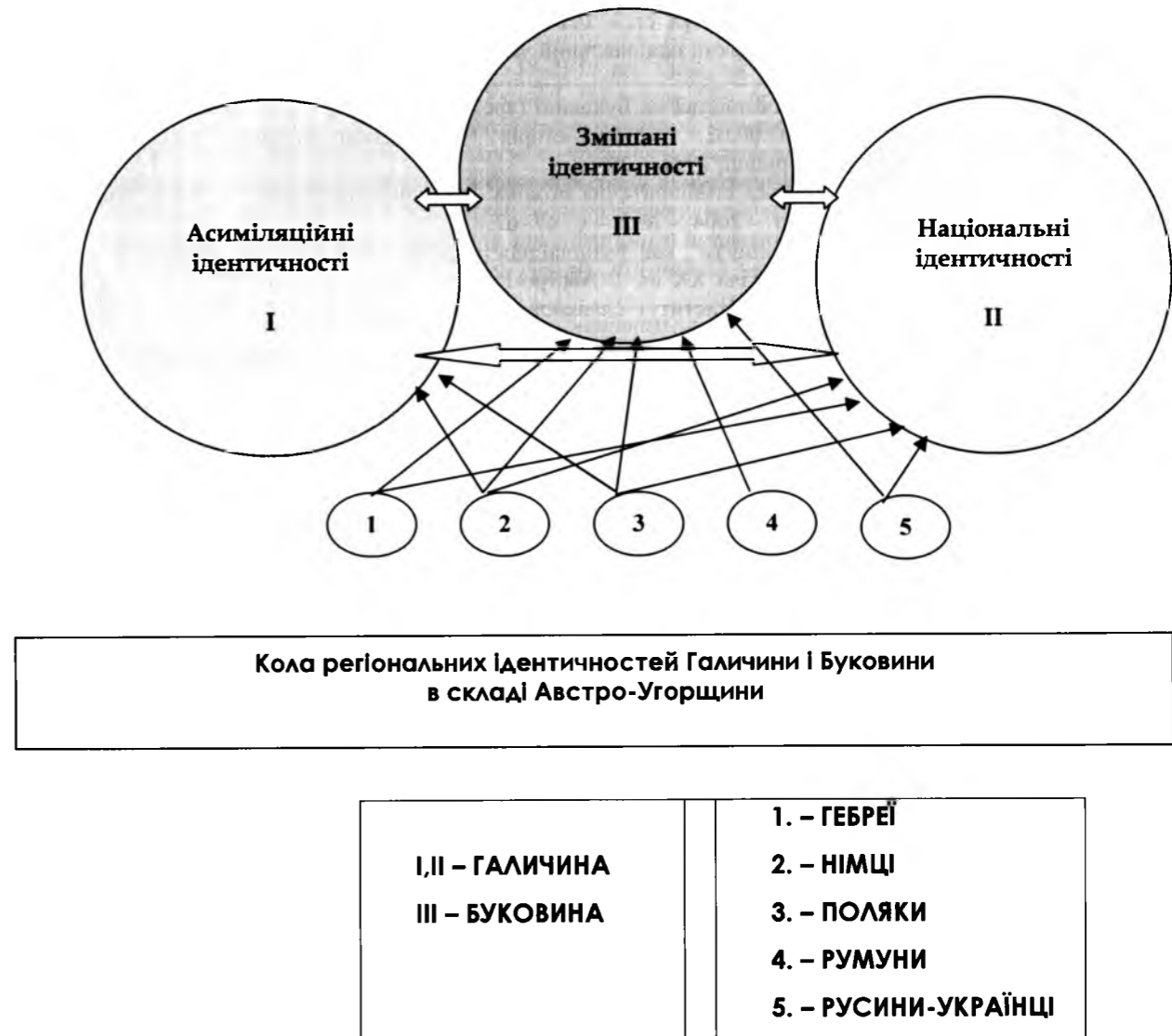
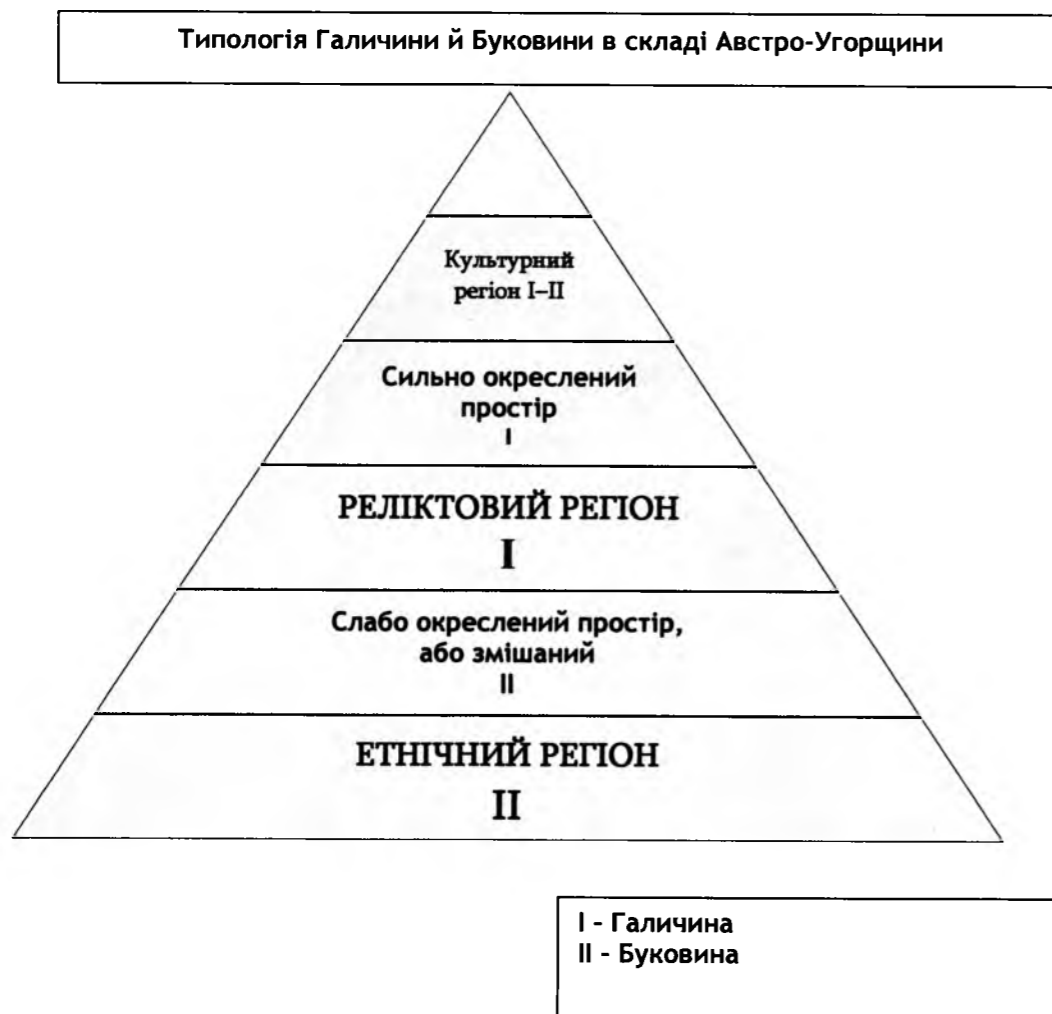
Проаналізовані регіональні ідентичності Австро-Угорщини на прикладах Галичини й Буковини показують, що їхній розвиток полягав у змаганні між собою різних концепцій. У Галичині поєднувалися кола національних і асиміляційних ідентичностей, хоча дуже часто друге з них мало визначальний вплив на розвиток головних етнічних спільнот. На нашу думку, сутність регіональної ідентичності Галичини полягає, з одного боку, в почутті зв'язку з власною спільнотою, а з іншого, – в меншій чи більшій дистанції відносно інших спільнот або груп. Ця дистанція, як свідчить історія, не завжди означала почуття ізольованості в ширшій суспільній цілісності й тоді етнічна група, зберігаючи свою окремішність, мала одночасно свідомість приналежності до більшої спільноти. Однак були й випадки, коли дистанція породжувала відчуженість, а замість відчуття ширшої спільноти з'являлося незадоволення або ворожість. Така відчуженість була результатом неможливості реалізації в певних умовах важливих для спільноти етнополітичних орієнтацій, культурних цінностей або економічних інтересів. Тоді ці дії набирали форму більш чи менш мобільних суспільних рухів, які вбачали своє головне завдання в захисті власних етнічних і політичних пріоритетів.

Змішані ідентичності характерні для Буковини, яка ввійшла в історію як приклад регіону етнічної толерантності, трансформації процесів національної ідентифікації та відповідної етнополітичної мобілізації. Ці ознаки культивувалися центральною та регіональною владою як ефективний та зручний засіб забезпечення внутрішньо- та зовнішньополітичних інтересів Відня. Мешканцям краю була притаманна виразна регіональна самосвідомість, вписана в систему загальноімперської лояльності та культивованого вихованням почуття відданості монархові. Регіональна ідентичність Буковини була унікальним феноменом для Австро-Угорщини, яка трималася на балансуванні між запитамі й вимогами різних народів і регіональних еліт. Досліджувані ідентичності були важливими

ознаками традиційного суспільства доби Австро-Угорщини й особливими рисами щоденного життя. Майже повсякчасно вони повторювали етнічні стереотипи населення досліджуваних регіонів. Безперечно, це свідчить, що моделі регіональних ідентичностей Галичини й Буковини можуть мати й вигляд кількох кіл різного діаметра, вписаних одне в одне, проте можливе й існування так званих альтернативних ідентичностей, які не фіксуються в постійній ієрархії. Останнє судження потребує безпосереднього вивчення в етнополітологічному дискурсі.

Додатки

Додаток 1



1. Добржанський О.В. Національний рух українців Буковини другої половини XIX – початку XX ст. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 574 с.
2. Жалоба І.В. Інфраструктурна політика австрійського уряду на північному сході монархії в останній чверті XVIII – 60-х роках XIX ст. (на прикладі шляхів сполучення). – Чернівці: Книги–XXI, 2004. – 580 с.
3. Жерноклеєв О.С. Національні секції австрійської соціал-демократії в Галичині й на Буковині (1890–1918 рр.). – Івано-Франківськ: Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ, 2006. – 536 с.
4. Кугутяк М.В. Національно-політичний рух у Галичині в 1890–1939 роках: Автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.05 – етнологія / Інститут національних відносин і політології НАН України. – К., 1996. – 34 с.
5. Вітенко М.Д. Польсько-українські відносини у Галичині: соціально-економічний аспект (остання третина XIX – початок XX ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 2006. – 16 с.

6. Монолатій І.С. Соціально-економічне становище та культурний розвиток німців у Галичині (1772–1923 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 – історія України / Інститут історії України НАН України. – К., 2002. – 20 с.
7. Горук А.І. Становлення, інституціалізація та розвиток національно-культурного руху поляків на Буковині (друга половина XIX ст. – 1914 р.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 2004. – 18 с.
8. Осачук С.Д. Німецькі товариства на Буковині (третья четверть XIX –початок XX ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький державний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 1999. – 20 с.
9. Круглашов А. Буковинська етнополітична мозаїка. Історична спадщина та сучасні тенденції // Політичний менеджмент. – 2004. – № 2. – С. 47–67.
10. Добржанский А. “Буковинизм” как разновидность регионального самосознания в Австро-Венгрии конца XIX – начала XX вв. // Австро-Венгрия: интеграционные процессы и национальная специфика. – М.: Институт славяноведения и балканистики Российской Академии наук, 1997. – С. 75–83.
11. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886). – К.: Критика, 2006. – 632 с.
12. Там само. – С. 41.
13. Там само. – С. 42.
14. Там само. – С. 112, 471; прим. 23.
15. Там само. – С. 18.
16. Там само. – С. 17.
17. Bassand M. Jdentite regionale. – Berne: Verlag Peter Lang, 1991. – S. 48.
18. Ibid. – S. 13.
19. Монолатій І.С. Соціально-економічне становище та культурний розвиток німців у Галичині (1772–1923 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 – історія України / Інститут історії України НАН України. – К., 2002. – С. 6–7; Осачук С.Д. Німецькі товариства на Буковині (третья четверть XIX – початок XX ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький державний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 1999. – С. 5.
20. Вітенко М.Д. Польсько-українські відносини у Галичині: соціально-економічний аспект (остання третина XIX – початок XX ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 2006. – С. 14–15; Горук А.І. Становлення, інституціалізація та розвиток національно-культурного руху поляків на Буковині (друга половина XIX ст. – 1914 р.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. – Чернівці, 2004. – С. 8.
21. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886). – К.: Критика, 2006. – С. 32, 35.
22. Круглашов А. Буковинська етнополітична мозаїка. Історична спадщина та сучасні тенденції // Політичний менеджмент. – 2004. – № 2. – С. 49.
23. Добржанский А. “Буковинизм” как разновидность регионального самосознания в Австро-Венгрии конца XIX – начала XX вв. // Австро-Венгрия: интеграционные процессы и национальная специфика. – М.: Институт славяноведения и балканистики Российской Академии наук, 1997. – С. 75–76, 82.

Ivan Monolatiy (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Galychyna and Bukovyna Regional Identities in Imperial Time: Phenomena, Characteristics, Ethnic Space

The problem of regional etnopolitical situation in Galychyna and on the Bukovyna in the period of Austria-Hungary is examined in the article. The phenomenon of regional identities, their essence descriptions is explored. An author offers the own seeing of conditional “circles” of authentication. Research shows that after the type of authentication Galychyna belongs to the relict regions with the strongly outlined ethnic space, and Bukovyna, instead, to the ethnic regions with the poorly outlined ethnic space. The circles of regional identities had the features also: Galychyna can be reckoned to territories of assimilation and national identities, and Bukovyna – only to mixed.

Key words: regional identities, identification, ethnic space, Galychyna, Bukovyna, Austria-Hungary.

УДК 39: 94(477)
ББК 63.3-7

Петро Костючок
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ЕТНОПОЛІТИЧНА КОНСОЛІДАЦІЯ ГУЦУЛІВ У КІНЦІ 1930-х рр.

Етнополітична консолідація гуцулів 1938–1939 рр. була тісно пов'язана з державотворчими процесами, що відбувалися в Карпатській Україні. На кінець 30-х рр. XX ст. на Гуцульщині спостерігалася чергова масштабна активізація суспільно-політичної, культурно-освітньої та господарсько-економічної діяльності, яка проходила виключно в українському національному руслі. У кінці 1930-х рр., не зважаючи на всі перепони й інспірації з боку польської, румунської та чехословацької влади, гуцули своєю солідаризацією та дієвістю підтвердили свою політичну, національну, суспільну єдність з українською нацією. Події в Карпатській Україні не лише отримали позитивне суспільно-політичне схвалення та різновекторну практичну допомогу з боку гуцулів, а й надали черговий імпульс їх етнополітичній консолідації й українства загалом.

Ключові слова: етнополітична консолідація, національна ідентичність, українці, гуцули, Гуцульщина, Карпатська Україна.

Боротьба за українську державницьку ідею, національно-політичні та культурно-освітні права в кінці XIX – першій третині XX ст. сприяли якісному й кількісному посиленню етнодоцентрових тенденцій серед населення Галичини, Буковини та Закарпаття, результатом яких стало утвердження української національної ідентичності. Звісно, процес національної ідентифікації під впливом тих чи інших історичних, політичних, соціальних та економічних обставин різнився за своїми домінуючими маркерами, формою, розмахом у тому чи іншому історико-етнографічному регіоні. Насамперед особливості національної ідентифікації яскраво простежуються в етнографічних масивах Українських Карпат, одним з яких є Гуцульщина. Саме тому, з огляду на це, особливо на сучасному етапі важливо розглянути проблему етнополітичної консолідації української нації як у хронологічному, так і локальному зрізі.

Безумовно, дієвим поштовхом до національно-політичної консолідації українства Гуцульщини стали події середини XIX ст. Упродовж другої половини XIX – початку XX ст. вона значно поглибилася внаслідок урухомлення національно-культурної та суспільно-політичної площин життєдіяльності гуцулів. Події національно-визвольної революції в кінці 1910-х – на початку 1920-х рр. і боротьба за українську державність у 20–30-х рр. XX ст. спричинили національно-політичну солідаризацію гуцулів навколо ідеї збройної боротьби за українську державність, значне зростання серед них української національної свідомості, утвердження ідеї національної єдності й актуалізацію національних почуттів і національних установок. Однак вирішальним етапом в утвердженні української національної ідентичності населення Гуцульщини та його національно-політичної консолідації стали події кінця 30-х рр. XX ст.

У другій половині 30-х рр. XX ст. український політичний провід українців негативно поставився до польських, румунських і чехословацьких державних асимілятивних заходів. Зростання національної свідомості в гуцулів як масового явища позначилося на всіх без винятку напрямках суспільно-політичної та культурно-освітньої життєдіяльності етнографічного масиву.

На Галицькій Гуцульщині це природно й об'єктивно було пов'язане з діяльністю Товариства Приятель Гуцульщини. Так, український політичний провід 6 липня 1936 р. закликав гуцулів “протиставлятися шкідливій для них політиці уряду Польщі через бойкотування всього, що є польським, а допомагати українським акціям”¹.

На липень 1936 р. національні сили Галицької частини оголосили проведення “Першого Просвітнього з'їзду Гуцульщини”, що, по суті, мав стати першим регіональним форумом представників українських організацій. Однак у справу організації з'їзду втрутилося Міністерство внутрішніх справ Польщі, яке заборонило його проведення².

Українське студентство у Львові негативно сприйняло заборону МВС щодо проведення “Всеукраїнського здвигу”. Упродовж липня 1936 р. Гуцульщину, Лемківщину та Полісся відвідало українське студентство чисельністю “кількасот осіб”, яке висловилося за створення комітетів при українських товариствах для збирання грошей, які “будуть вжиті на покриття коштів українських національних місій на Гуцульщині, метою ширшення усвідомлення тамтешньої спільноти в духу національно-українському”³. У руслі національної мобілізації гуцулів працювали всі українські культурно-просвітні організації етнографічного району: “Просвіта” та її читальні, “Рідна школа”, “Каменярі”. Так, у кожному селі влаштовувалися свята “Просвіти”, які, по суті, стали наочними маніфестаціями підтримки українського національного руху, національної ідеї та національної приналежності загалом.

Активна робота представників українського політичного проводу серед гуцулів Рахівщини сприяла їх національній консолідації та посиленню античеських настроїв. Окружний уряд у березні 1936 р. доповідав, що через народні доми, що являли собою центри українських товариств, шириться ненависть до всього чеського й державного, при цьому кожен чех є “незваним гостем”⁴.

У другій половині 1930-х рр. на Закарпатській Гуцульщині значно посилювався політичний рух українців. У 1937–1938 рр. свідомі українці В.Кузьмук, В.Подмальовський, В.Свобода та його дружина “часто сходилися з свідомими українськими вчителями” й проводили таємні зібрання. У серпні 1938 р. четницька станиця у Великому Бичкові повідомляла про організацію “української національно-селянської партії”⁵. Свідченням політизації став факт, що українці на 1938 р. були “сконсолідованими у центральні національні ради”⁶.

Для послаблення українського руху найбільш активних представників українського вчительства було переведено з Рахівського округу. Однак такий крок властей не зупинив процесу етнізації та політизації місцевого населення Закарпатської Гуцульщини.

На Буковинській Гуцульщині в другій половині 30-х рр. ХХ ст. процеси національного самоусвідомлення, не зважаючи на авторитарну політику Румунської держави та перепони національно-культурного розвитку, значно поглибилися. Активізувалось і суспільно-політичне життя. На Буковині, у тому числі й на Буковинській Гуцульщині, українські священики в 1937 р. проводили національну пропаганду української незалежності, яка охопила гірські райони, зокрема Селетинську округу⁷. У Вижниці діяв осередок ОУН, яким керував о. Бух⁸. Вона вилася в церковний рух за проведення Служби Божої на зрозумілій населенню рідній мові. Його очолили духівництво та подекуди прогресивне вчительство. У зв’язку із цим румунський міністр віросповідань Н.Йорга подав петицію щодо розслідування антидержавної діяльності духівництва⁹.

Результатом розслідування стало закриття греко-католицького вікаріату в Чернівцях і приєднання вірних до Марамароського біскупства. Це зумовило антирумунську акцію в гуцульських околицях, учасників якої було нещадно покарано тривалими ув’язненнями та значними грошовими штрафами¹⁰. Українські священики, зокрема згадуваний о. Бух, під різними приводами організували збір коштів на допомогу арештованим.

Для задоволення етнокультурних потреб і залагодження українських сепаратистських тенденцій румунська влада в 1938 р. видала нову шкільну програму, де на вивчення української мови в школах відводилося дві години на тиждень. На відміну від попереднього періоду цей предмет мали викладати вчителі-українці¹¹.

Ріст підпільної національної пропаганди спричинив, згідно з інструкційним листом Міністерства внутрішніх справ Румунії, у 1938 р. перевірки етнічного походження рекрутів, а особливо осіб, які відносили себе до русинів, рутенів, українців¹². Стосовно національної самоідентифікації населення Сторожинецького повіту, у якому проживали гуцули, румунська влада в березні 1938 р. повідомляла, що воно називає себе “українцями”¹³.

Значну роль в етнополітичній консолідації й утвердженні української національної ідентичності відіграв просвітянський рух, а саме – відзначення 70-х роковин створення “Просвіти”. Гуцульська інтелігенція закликала населення активно брати участь у “Святі Просвіти”, яке організовувалося щороку в повітових центрах. Підготовкою свята таємно опікувався греко-католицький клір, який час від часу проводив підпільні конференції щодо проведення свята¹⁴.

На Закарпатській Гуцульщині був проведений просвітянський з’їзд, який відбувся 14 серпня 1938 р. у Рахові. Участь у ньому взяли лідери українського політичного руху на Закарпатті С.Юськів, М.Брашайко, С.Розсоха, посол Ю.Ревай¹⁵. З’їзд, по суті, був “могутньою маніфестацією всіх Українців-емігрантів з Підкарпатської Русі і українців за українською ідеєю”¹⁶.

Виявом національної свідомості стало проведення масових ушанувань і панахид на честь національних героїв, які полягли за українську державність, біля справжніх або символічних могил, хрестів. Так, на честь героїв гуцульського січневого зриву 1919 р. поблизу Ясіні в 1938 р. було поставлено пам’ятник¹⁷.

Свідченням піднесення національної самосвідомості на Закарпатській Гуцульщині стала організація святкування загальноукраїнського характеру. У другій половині 1930-х рр., крім “Свят Просвіти”, читальні почали організувати Шевченківські свята¹⁸.

На кінець 30-х рр. ХХ ст. на Гуцульщині спостерігався початок масштабної активізації суспільно-політичної, культурно-освітньої та господарсько-економічної діяльності, яка проходила виключно в українському національному руслі. Попри етнополітичні експерименти та проекти з боку польського, румунського й чехословацького режимів, масштабна соціополітична активізація сприяла остаточному утвердженню в місцевого населення української національної свідомості, а також масовому втягненню гуцулів до українського національно-визвольного руху та їх національної самоідентифікації як частини українського національного організму. Загалом політичні настрої населення Гуцульщини наприкінці 30-х рр. ХХ ст. виразно характеризувалися сподіваннями на українську незалежність у межах ідеї “Великої України”¹⁹.

Особливо яскраво масова політизація гуцулів проявилася наприкінці 30-х рр. ХХ ст., що було об’єктивно пов’язано з геополітичними змінами, які відбулись у Європі, та існуванням Карпатської України в 1938–1939 рр. як державно-політичної адміністративної одиниці.

Мюнхенський договір 1938 р. спричинив порушення геополітичної рівноваги в Центрально-Східній Європі. За домаганнями “Мюнхенської четвірки” (Німеччина, Італія, Великобританія, Франція) Чехо-Словацька республіка капітулювала й погодилася із запропонованими умовами її фактично територіального розподілу.

Український політичний провід Підкарпатської Русі, беручи за приклад словаків, їх політичні автономістські домагання та проголошення автономії Словаччини, також поставив перед собою завдання отримати від пражського уряду автономію. У зв’язку із цим представники місцевого українського політикуму звернулися до Праги із спільною вимогою реалізувати положення чехословацької конституції щодо автономії Підкарпатського краю. Разом із тим українські політики розгорнули серед населення Підкарпатської Русі, у тому числі й серед гуцулів, кампанію на підтримку автономії краю та провели численні масові маніфестації з автономістськими гаслами. Населення Закарпатської Гуцульщини активно взяло участь у проведенні відповідних заходів. Так, 9 жовтня 1938 р. відбулася велика маніфестація в Рахові на підтримку автономістських вимог українців Закарпаття²⁰. 15 жовтня 1938 р. маніфестації на підтримку Підкарпатської Русі відбулися у Великому Бичкові, Ясині та Рахові²¹. У результаті зовнішньополітичного тиску з боку “Мюнхенської четвірки” та вкрай напруженої й нестабільної внутрішньополітичної ситуації центральний уряд у Празі змушений був надати 11 жовтня 1938 р. Підкарпатській Русі автономію та затвердити першу адміністрацію на чолі з лідером партії русофілів А.Бродієм, якого за

кілька тижнів (у зв'язку зі звинуваченням у шпигунстві на користь Угорщини) було замінено на лідера українофілів о. А.Волошина. 22 жовтня 1938 р. пражський парламент ухвалив конституційний закон про автономію Підкарпатської Русі, після чого Чехо-Словакчина перетворилася на федеративну державу чехів, словаків і карпатських українців.

Виявом національної консолідації та мобілізації гуцулів навколо ідеї “Великої України” стали події на Підкарпатській Русі, згодом Карпатській Україні. Населення краю підтримало політичні реформи української автономістської влади, яку очолював о. А.Волошин. Тому державницьке будівництво, що розгорнулося на українських землях за Карпатами, не могло лишитися поза увагою гуцулів, які політично були з ним солідарними. У листопаді 1938 р. розпочалася організація Народної Оборони “Карпатська Січ”, яку очолив кошовий ясінянської “Січі” Д.Клемпуш²². На заклик щодо створення “Карпатської Січі” відгукнулися як місцеві жителі, так і вихідці з Галичини, передусім молодь.

Восени 1938 – взимку 1939 рр. втечі на Закарпаття набули масового характеру. Молоді люди з Галицької Гуцульщини, які нелегально переходили польсько-чехо-словацький кордон, вливалися в ряди “Січей”. Вони прагнули підтримати братів по той бік Карпат. Так, лише за повідомленням польського прикордонного постерунка у Вороненці, тільки в грудні 1938 р. на кордоні було затримано п'ять осіб із Нижнього Березова, чотири – з Лючі, вісім – із Соколівки²³.

Політичні настрої гуцулів яскраво виявилися під час виборів до карпатоукраїнського парламенту. Вибори до сойму, які відбулися 12 лютого 1939 р., засвідчили цілковиту підтримку гуцулами ідеї створення української державності. Абсолютна більшість населення Закарпаття, зокрема Рахівської Гуцульщини, підтримала партію прем'єр-міністра А.Волошина – Українське національне об'єднання (УНО). Загалом у середньому за УНО на Підкарпатській Русі проголосувало 92,4 %. Своєю чергою на Гуцульщині УНО свої голоси віддало 99,18 % виборців²⁴. Посольські мандати отримали В.Клемпуш з Ясіня та М.Марушак із Великого Бичкова²⁵.

Віддаючи історичну пам'ять Гуцульській Народній Раді та Гуцульській республіці, було запропоновано провести перше засідання парламенту в Рахові, мотивуючи тим, що Гуцульщина була авангардом “у визвольній боротьбі та національному відродженні закарпатських українців”²⁶.

У ніч із 13 на 14 березня 1939 р. Угорщина здійснила військову агресію стосовно Карпатської України, розпочавши її окупацію. 16 березня 1939 р. уряд було перенесено з Хуста до Рахова. Для боротьби з угорськими окупантами гуцули Рахівщини та Ясінянщини масово вступали в ряди січовиків²⁷. 18 березня 1939 р. Угорщина зайняла більшу частину території Карпатської України, крім Закарпатської Гуцульщини, де збройна боротьба продовжувалася до травня 1939 р.

Поряд із подіями в Карпатській Україні загострилася внутрішньополітична ситуація на Буковинській, особливо на Галицькій Гуцульщині. Проголошення автономії Підкарпатської Русі та державотворча діяльність уряду А.Волошина сприяли наростанню радикальних антипольських і антирумунських настроїв серед гуцулів і масовій активізації українського національного руху на вказаних теренах. Характеризуючи внутрішньополітичне становище в Галичині в кінці 1938–1939 рр., польська влада зазначала, що “на Покутті росте хвилювання серед гуцулів в околицях Ворохти. Вони заповідають, що вже скоро та земля буде українською”²⁸. Національно-політична радикалізація населення Гуцульщини спричинила вкрай вороже ставлення до всього неукраїнського. Так, за повідомленнями польської влади, у Вороненці директор місцевої школи через погрози фізичної розправи змушений був перебувати під охороною прикордонної сторожі. Місцеве населення йому інкримінувало пропольськість в освіті, оскільки він “забагато годин віддає науці про Польщу”. У тому ж населеному пункті “гуцули зірвали зі школи державний прапор і потоптали його”²⁹.

У зв'язку з масовими переходами гуцулів на територію Карпатської України та наростанням антидержавного руху, у жовтні–листопаді 1938 р. польська влада терміново перекинула на Галицьку Гуцульщину п'ять військових підрозділів, які провели чергову пацифікацію населення³⁰.

На Буковинській Гуцульщині, як і на всій Буковині, румунські власті заборонили колядувати українською мовою³¹. У березні 1939 р., унаслідок угорської агресії щодо Карпатської України, Румунія провела військову мобілізацію. Зважаючи на територіальні зміни, вона висунула претензії на територію на схід від залізниці Вороненка – Сигіт³².

Отже, етнополітична консолідація українства Гуцульщини в кінці 1930-х рр. концентрувалася навколо протидії асимілятивним планам із боку польського, румунського й чехо-словацького урядів та акцентувалася на державотворчих процесах, що відбувалися в Карпатській Україні. Підтримка Карпатської України з боку гуцулів остаточно показала їх справжнє національне обличчя. Не зважаючи на всі перепони з боку польської, румунської та чехо-словацької влади, гуцули солідаризацією та дієвістю довели свою політичну, національну, суспільну єдність з українською нацією. Події 1938–1939 рр. показали національний поступ місцевого населення в контексті українського національного самоусвідомлення та продемонстрували його реальну національну ідентичність.

Посилення національно-політичної діяльності українців Гуцульщини, що було наслідком широкомасштабної етнізації та політизації, стало виявом їх українського національного самоусвідомлення та національної самоідентифікації в контексті масової участі гуцулів в українському суспільно-політичному та культурно-освітньому житті й підтримці українських державотворчих домагань. Велике значення в даному аспекті відіграла Карпатська Україна, існування якої показало державотворче втілення української національної ідеї.

1. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО), ф. 76, оп. 1, спр. 64, арк. 65.
2. Там само. – Арк. 18.
3. Там само. – Арк. 23.
4. Державний архів Закарпатської області (далі – ДАЗО), ф. 2, оп. 2, спр. 629, арк. 5.
5. ДАЗО, ф. 2, оп. 1, спр. 311, арк. 35.
6. Там само. – Арк. 62.
7. Державний архів Чернівецької області (далі – ДАЧО), ф. 320, оп. 1, спр. 21, арк. 3, 65, 92, 112, 132.
8. ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 807, арк. 163.
9. Ze Świata i z Kraju // Biuletyn Polsko-Ukraiński. – 1937. – № 6. – S. 72.
10. Там само. – 1937. – № 13. – S. 151–152; № 19. – S. 216.
11. Там само. – 1938. – № 3. – S. 32.
12. ДАЧО, ф. 20, оп. 1, спр. 56, арк. 1.
13. Там само. – Арк. 2.
14. ДАІФО, ф. 76, оп. 1, спр. 64, арк. 59.
15. ДАЗО, ф. 2, оп. 1, спр. 311, арк. 59–60.
16. Там само. – Арк. 63.
17. 20-ті роковини гуцульського зриву // Діло. – 1939. – 13 січня.
18. ДАЗО, ф. 2, оп. 1, спр. 311, арк. 58.
19. ДАЗО, ф. 2, оп. 1, спр. 311, арк. 78; ф. 320, оп. 1, спр. 21, арк. 3, 116, 132, 146; Книш З. З таємних документів польської окупації Західної України. – Торонто: Срібна сурма, 1983. – С. 259.
20. ДАЗО, ф. 2, оп. 2, спр. 629, арк. 78.
21. Росоха С. Народження Держави // Карпатська Україна в боротьбі. Збірник. – Відень: Видання Української Пресової служби, 1939. – С. 14.
22. Гренджа-Донський В. Щастя і горе Карпатської України. Щоденник. Мої спогади. – Ужгород: ВАТ “Видавництво Закарпаття”, 2002. – С. 67.
23. Центральний державний історичний архів України у м. Львові, ф. 205, оп. 1, спр. 1083, арк. 1–5.
24. Гренджа-Донський В. Щастя і горе Карпатської України... – С. 141–142.
25. Росоха С. Сойм Карпатської України. – Вінніпег: Культура й освіта, 1949. – С. 64.

26. Перше засідання карпаторуського сойму // Діло. – 1939. – 22 лютого.
27. Гом'ян Р. Масовий наплив у ряди січовиків // Діло. – 1939. – 23 березня.
28. Книш З. З таємних документів польської окупації Західної України. – Торонто: Срібна сурма, 1983. – С. 259.
29. Там само.
30. ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 2121, арк. 39, 120, 123.
31. Заборона колядувати по-українськи на Буковині // Діло. – 1939. – 29 січня.
32. Мобілізація в Румунії // Діло. – 1939. – 18 березня.

Petro Kostyuchok (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**The Ethno-Political Consolidation of the Hutsuls
in the End of the 1930^s**

The ethno-political consolidation of the Hutsuls of 1938 – 1939 was closely connected with the state-creative processes which took place in the Carpathian Ukraine. In the end of the 30-s of the 20th century the next in turn vast intensification of the social-political, cultural-educational and economic activity which took place in the Ukrainian national way was observed in Hutsulshchyna. In the end of the 1930-s, in spite of all obstacles and inspiration on the part of the Polish, Romanian and Czechoslovakian authorities, the Hutsuls with their solidarity and efficiency proved their political, national, social unity with the Ukrainian nation. The events in the Carpathian Ukraine obtained the positive social political approval and many-sided help on the part of the Hutsuls as well as they gave the next in turn impulse to their ethno-political consolidation and the Ukrainians as a whole.

Key words: *ethno-political consolidation, national identity, the Ukrainians, the Hutsuls, Hutsulshchyna, the Carpathian Ukraine.*

САКРАЛЬНЕ В ЖИТТІ ЕТНОСУ

УДК 398.4
ББК 63.3-7

Микола Кугутяк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СКЕЛЬНІ СВЯТИЛИЩА ПОКУТСЬКО-БУКОВИНСЬКИХ КАРПАТ

У першій частині статті йдеться про відкриття брамоподібного скельного святилища, виявленого в Покутсько-Буковинських Карпатах. Установлено його структуру, конструктивні особливості, здійснено опис та інтерпретацію скельних рельєфів, знаків і символів.

Ключові слова: скельні святилища, Покутсько-Буковинські Карпати, знаки, символи.

1

Покутсько-Буковинські Карпати входять до внутрішньої зони передкарпатського передового прогину Українських (Східних) Карпат. Вони охоплюють частину Надвірнянського району (від річки Прут), Косівський район Івано-Франківської області, а також Вишницький, Путильський і частину Сторожинецького районів Чернівецької області. Загальна протяжність Покутсько-Буковинських Карпат сягає майже 100 км. Вони простягнулися з північного заходу на південний схід. За висотними показниками ця частина Карпат сягає 600–800 м над рівнем моря.

Територія Покутсько-Буковинських Карпат здавна відома своїми корисними копалинами: покладами нафти, газу, менелітових сланців, озокериту, бурого вугілля, мінеральної фарби й води, а також свинцю, цинку, алюмінію, заліза тощо. З доісторичних часів край славиться своїми численними джерелами соляної ропи, з якої виварювали високоякісну сіль.

Покутсько-Буковинські Карпати відзначаються густою сіткою річок і потоків. Їх густота становить 0,5–0,7 км/км² і є однією з найбільших в Україні. Помірний континентальний клімат характеризується достатньою вологістю, нежарким літом, теплою осінню й м'якою зимою. Покутську рівнину в межиріччі Дністра та Пруту, як і Закарпаття, відносять до найтеплішої зони Карпат. Гідротермічні умови тут сприятливі для рослинного й тваринного світу, вирощування зернових, льону, овочів, плодоягідних культур, тютюну тощо. Край багатий кормовими, харчовими, лікарськими та технічними рослинами, мисливськими тваринами. За сприятливими природними умовами для проживання людей, сумарним рекреаційним показником він наближається до потенціалу Криму й випереджає Північний Кавказ¹.

Сприятливі природно-кліматичні умови Покутсько-Буковинських Карпат, розміщення їх у зоні обширних зовнішніх етнічних контактів зумовили раннє заселення території, зростання чисельності населення. Споконвіків тут проживають слов'яни, українці, представники унікальної етнографічної групи – гуцулів.

Центральну частину Покутсько-Буковинських Карпат займає Сокільський гірський хребет. Він простягнувся на шістнадцять кілометрів із північного заходу на південний схід між річками Рибниця й Черемош. Гори Сокільського, Хоминського паралельних хребтів сягають середньої висоти. На крайньому північному заході вирізняється вершина заввишки 878,3 м над рівнем моря. Дещо південніше знаходиться найвища гора Сокільського з висотою 939,7 м. Відомий дослідник Галичини кінця XIX ст. А. Шнайдер зазначав, що найвища гора Сокільського на південь від с. Бабин має назву Чорна Кичера, біля підніжжя якої б'ють соляні джерела². У Йосифінській метриці за 1787 р. указується, що на Чорній Кичері є “козацькі гроби”. У метриці йдеться також про те, що “Сокільську гору ще називають Голицею, на якій є Лисина”³.

У південно-східному напрямку гори Сокільського хребта пологіші. Тут розлогі полонини переходять у мішані ліси, а неглибокі улоговини змінюють стіжкуваті вершини, що закінчуються прямовистими скельними останцями ямненських пісковиків, які здіймаються

на висоту до 40 і більше метрів⁴. Загалом їх тут біля 20. Більшість скельних виходів розташована в центральній, а особливо в південно-східній частинах хребта приблизно за 1–2 км один від одного.

Гірський потік Сокільського, що має назву Жупник (доплив Рибниці), протікає на межі сіл Бабина й Города, а також полонина Жупа свідчать про те, що в давнину тут виварювали сіль, яку потім везли на Русь⁵. Це підтверджується Воскресенським літописом⁶.

Сокільський хребет відзначається складними тектонічними особливостями, оскільки він простягнувся вздовж середини Передкарпатського тектонічного розлому. Під Сокільським цей розлом посилюється рядом складок і лусок. Вони утворюють оконтурену розломами трапецію, повернуту ширшою основою в північно-східному напрямку⁷.

Особливості рельєфу Сокільського хребта, захищеність долин, що його оточують, від холодних північних вітрів створили унікальний мікроклімат. Великороженьська й Малороженьська долини, що виходять до Черемошу, відзначаються вищою, ніж в інших місцевостях, температурою, помірним континентальним кліматом, достатньою вологістю⁸.

Покутсько-Буковинські Карпати належать до того культурного ареалу, який був освоєний людиною ще в епоху палеоліту. Залишки стоянок мезолітичних мисливців, поселень неолітичних скотарів і землеробів виявлено в цілому ряді населених пунктів карпатського низькогір'я.

Стародавнє населення Східних Карпат, Покуття, Подністров'я перебувало в безпосередньому контакті з високорозвиненими цивілізаціями півдня Європи, Подунав'я, Балкан, де, на думку переважної більшості вітчизняних і зарубіжних учених, сформувалися перші в Південно-Східній Європі неолітичні скотарсько-землеробські племена, зокрема культура лінійно-стрічкової кераміки. П'ять тисяч років до нашої ери її носії через Трансільванію, гірські перевали Карпат, а також уздовж річок Серету й Пруту проникли в Північно-Східне Прикарпаття, зайняли великі простори Центральної Європи. Населення культури лінійно-стрічкової кераміки було першим відомим досі на Прикарпатті, яке поруч із розведенням худоби займалося мотичним землеробством. Релігійно-міфологічні уявлення були пов'язані з культом бика. Орнамент мав вигляд заглиблених ліній і ямок⁹.

На VI–V тис. до н.е. припадає поширення у Європі перших мідних виробів, виготовлених у Балкано-Карпатському регіоні, зокрема в Трансільванії, де знаходилися великі родовища міді, заліза, золота, свинцю.

Дослідження Н.Риндіної й Е.Черних довели, що стародавнє населення Прикарпаття добувало метал частково з місцевої руди, однак в основній масі одержувало його з Трансільванії, неолітичне населення якої, у свою чергу, використовувало досвід гірничодобувної справи Балкан і Анатолії ще із VII тис. до н.е.¹⁰. Спектральний аналіз мідних і бронзових виробів, виявлених на Прикарпатті, засвідчує, в основному, їх трансільванське походження.

З Північної Трансільванії метал експортували у вигляді штабів або дисків населенню Центрально-Східної Європи. Посередником у поширенні мідних виробів і технології металургії було стародавнє населення Прикарпаття, зокрема Покутсько-Буковинських Карпат, оскільки воно знаходилося найближче до Північної Трансільванії. Найкоротші стародавні шляхи до Трансільванських родовищ (гори Родна, Бергеу історичного регіону Бистриці (Румунія)) пролягали з верхів'їв рік Прут, Черемош, Серет, Бистриця Надвірнянська через Прислопський (Румунія), Яблунецький, Пантирський, Путильський (біля сучасних сіл Шепіт і Верхній Яловець), Семенчуцький та інші перевали.

На основі культур лінійно-стрічкової кераміки й Боян на початку IV тис. до н.е. в Карпато-Дунайському регіоні сформувалась яскрава скотарсько-землеробська культура Трипілля-Кукутені (IV–III тис. до н.е., за каліброваним датуванням VI – III тис. до н.е.). Освоївши Пруто-Дністровське межиріччя, трипільці заселили Прикарпаття. На території Івано-Франківської області виявлено 328 пам'яток трипільців¹¹. Сприятливі умови для роз-

виту землеробства, скотарства, наявність родовищ якісного кременю, керамічної глини, солі на Прикарпатті привели до різкого збільшення трипільців, які поступово заселили всю Правобережну Україну.

У духовній культурі трипільців важливе місце займали образи птаха, змія-ящера, а також культ бика. У басейні Середнього Дністра виявлена найбільша концентрація трипільської зооморфної пластики¹². Образи змія, птаха, бика були поширені й у найстародавніших центрах цивілізації – Кріто-Мікен, Чатал-Гуюка, Єгипті та ін.

У період ранньої бронзи (кінець III тис. до н.е.) Східну Європу заселяють скотарсько-землеробські племена, з яких згодом вийшли слов'янський, германський, балтський та інші етноси. Їх вважають індоєвропейцями. Сьогодні після тривалого панування концепції степової прабатьківщини індоєвропейців більшість вітчизняних і зарубіжних дослідників ототожнює її з Карпато-Дунайським регіоном¹³.

Видатний російський етнолінгвіст О.Трубачов указує на “стародавню присутність індоаріїв у Трансильванії і Закарпатті”. “Складність поглиблюється тим, – зазначає він, – що цей район міг бути як відправним пунктом руху індоіранців в історично відомих напрямках (через Північне Причорномор'я), так і об'єктом їх зворотних міграцій, наприклад, міграція на захід античних сербів – індоарійців, її сліди в Тавриці відповідають (вихідні? зворотні?) циркукарпатському регіонові. Nitra (в Карпатах, бас. Дунаю) – Чігенітра (перевал у Східному Криму) др.-інд. *netra* – “прохід”. Пошуки необхідно продовжити. У Карпатському регіоні повинні бути назви, що до цих пір безуспішно етимологізуються іншим шляхом і потребують індоарійського етимологічного вирішення подібно до гідроніма Nitra”¹⁴.

Батьківщині індоєвропейців були притаманні континентальний клімат (тепле літо та прохолодна зима), гірські й рівнинні ландшафти, ліси. Ранні (неоліт) і пізні (енеоліт) індоєвропейці займалися скотарсько-землеробським господарством з акцентом на розведення худоби. Домінуючою фігурою в індоєвропейському суспільстві був чоловік, військовий ватажок, власник домашньої худоби. Сакральна сфера характеризувалася двобоєм бога-героя (Індра) зі змієм (Вритра), що скував воду та викрав худобу. У санскриті особливо поширеними є такі слова, як “Бог”, “змій”, “вода”, “корова”¹⁵.

Культурі індоаріїв були притаманні монументальна кам'яна зооморфна й антропоморфна скульптура (ідоли та фалічні менгіри), підкурганні поховання, скіпетри, булави, сокири, шнур, вохра, зображення солярних символів (хрест, коло, круг), стопи¹⁶.

Археологи, лінгвісти, антропологи вважають, що останніми носіями єдиної ще індоєвропейської спільноти була ямна культурно-історична спільність (XXX–XXIII ст. до н.е.). Найбільша концентрація пам'яток ямників спостерігається на просторі від Дунаю до Дону. Особливий інтерес у зв'язку із цим становить територія Подністров'я, Карпат і Подунав'я.

З цієї ймовірної прабатьківщини в першій половині III тис. до н.е. вирушила хвиля індоєвропейців (майбутні хети, лувійці й палайці, які заселили Анатолію)¹⁷. У кінці III – на початку II тис. до н.е. із цього ж регіону вирушає чергова хвиля народів (майбутніх германо-балто-слов'ян). Через карпатські перевали рухалися пракеельто-іллійці¹⁸. На думку В.Томашека, П.Кречмера й Е.Мейера, з Карпато-Пруто-Дністровського регіону в цей час на Балкани вирушають прафракійці, які згодом проникають до Егейського моря та в Малу Азію й заселяють величезну територію¹⁹.

У першій половині II тис. до н.е. Північно-Східне Прикарпаття населяють праслов'янські племена комарівської культури. Цікавим у зв'язку із цим є твердження лінгвіста Б.Горнунга, історика Б.Рібакова, археолога С.Березанської та інших про праслов'яно-фракійський зв'язок ще в кінці III – на початку II тис. до н.е., етнокультурним виявом якого була комарівська група тшинецької культури. У кінці II тис. до н.е. з-за Карпат сюди проникають фракійські племена, зокрема носії розвинутої культури Ноа, які активно займалися бронзоліварною справою й виробництвом солі. У XII ст. до н.е.

Карпатський регіон заселили племена гето-фракійців. За своїми пам'ятками вони одержали назву українського, а згодом фракійського гальштату (XII – VI ст. до н.е.)²⁰.

Стародавні грецькі й римські історики повідомляють про те, що з ранньоскіфського часу на Середньому Подністров'ї, в Покутсько-Буковинських Карпатах, Трансильванії знаходилося царство агафірсів (VII – III ст. до н.е.). Такої ж точки зору дотримуються й сучасні вітчизняні дослідники, які ототожнюють агафірсів із чорноліською археологічною культурою (Ю.Колосовська) та фракійським етносом (С.Березанська). Німецький дослідник Г.Коте твердить, що агафірси разом зі скіфами-орачами становили окрему групу, яка згодом набула праслов'янських ознак²¹.

Ряд дослідників (Ю.Колосовська, Л.Крушельницька) вважають агафірсів одним із гіпербореїських племен, яке передавало на о. Делос дари для бога Апполона, загорнуті в пшеничну соломку. Арістотель пише про них як про народ, що знав свої закони у вигляді пісень²².

В останні століття до н.е. в Карпато-Дністровському регіоні проживали гето-фракійські племена. Крім них, згадуються також сармати, германці й бастарни. Від імені останніх римські історики називали Покутсько-Буковинські Карпати – *Alpes Bastarnice*²³.

Етнічне походження бастарнів до кінця не з'ясоване. Полібій Старший, Плутарх, Тит Лівій, Діодор називали бастарнів гето-фракійцями, сарматами, германцями, галатами, або галлами, тобто кельтами. На кельтському походженні бастарнів наголошує відомий український історик кінця XIX ст. О.Партицький. Сучасні дослідники відносять бастарнів до поїнешти-лукашівської археологічної культури, яка сформувалася на ґрунті гето-фракійських племен (В.Козак, Г.Федоров). М.Романовська допускає, що крім гето-фракійців в етногенезі бастарнів могли брати участь і слов'яни²⁴.

Після розгрому гето-дакійців Римом у 106 р. вони емігрували в Покутсько-Буковинські Карпати, у верхів'я Пруту та в Подністров'я. Їхніми сусідами були беси й карпи. Останніх М.Смішко ототожнив із культурою карпатських курганів (III–IV ст. н.е.), які були асимільовані слов'янами і стали предками літописних хорватів. Найбільша концентрація пам'яток культури карпатських курганів спостерігається у верхів'ї Пруту. В.Вакулєнко дотримується думки, що у формуванні культури карпатських курганів брали участь гето-дакійці й слов'яни, які згодом витіснили перших²⁵.

Карпатський регіон пов'язують також із прабатьківщиною слов'ян. У цьому регіоні фіксують їх найдавніше розселення. Найбільша кількість слов'янських археологічних старожитностей виявлена у верхів'ї Пруту, Середнього й Верхнього Подністров'я (В.Баран). Це підтверджують найархаїчніші слов'янські гідроніми. У V–VII ст. слов'янські (празько-корчацькі) археологічні пам'ятки поширилися на північ (Подніпров'я), на захід і на південь (Польща, Словаччина, Моравія, Чехія, Німеччина, Румунія)²⁶.

У V–VII ст. формуються територіально-племінні об'єднання слов'ян. На думку ряду вітчизняних і зарубіжних дослідників, у VIII–X ст. у верхів'ї Пруту й Середнього Дністра існувало Галицьке хорватське князівство, яке згодом було приєднане до Київської Русі²⁷. Прямими нащадками хорватських племен були русини-українці.

Незважаючи на те, що змінювались археологічні культури, літописні племена, однак автохтонне населення краю, змішуючись із прийшлими народами, залишалось на заселених пращурами землях ще з епохи неоліту, про що свідчать тяглість традицій, спосіб життя в даній екосистемі, спадкові ознаки матеріальної та духовної культури, топонімія²⁸.

З давніх-давен Покутсько-Буковинські Карпати були місцем перетину міграційних і обмінно-торгових шляхів із півночі на південь і зі сходу на захід. Ще з епохи мезоліту важливі шляхи проходили вздовж рік, зокрема Дністра й Пруту – цього стародавнього комунікаційного коридору, по якому пройшли сотні племен.

У межиріччі верхнього Пруту й Середнього Подністров'я перехрещувалися галицький, дністровський, покутський, молдавський, волоський шляхи. У XII–XIII століттях по долині річки Прут проходив сухопутний шлях, що з'єднував Галич із містами

Північного Причорномор'я й Нижнього Подунав'я. З долини Пруту можна було перейти через Карпати на Семигородський шлях, що вів у Трансільванію²⁹. За літописними даними, в 1208–1209 рр. через перевал Прислоп рухалися загопи трансільванського воеводи Бенедикта, що направлявся до Галича. У 1230 р. після невдалого походу на Галич цим шляхом відступали війська майбутнього угорського короля Бели. За даними монаха Рогерія (40-ві рр. XIII ст.), через перевал Прислоп проходило монгольське військо темника Богатера, що вторгся у володіння половців у Північній Трансільванії. Для опору монголам місцеве населення створило засіки³⁰.

У 60-х рр. XI ст. через Яблунецький перевал проходили половці для нападу на Угорщину. На думку галицького історика XIX ст. Ізидора Шараневича, а також сучасного дослідника Мирослава Волощука, Прислопський, Яблунецький, Татаровний і Путильський перевали активно використовувалися для товарообміну між середньовічним населенням Прикарпаття й Північної Трансільванії.

Аналогічні транскарпатські шляхи проходили в Північно-Східних Карпатах, Бескидах, що вели з Добромиля, Старої Солі, Болехова на Дуклянський, Лубківський (до мідних родовищ Словаччини), Ужоцький, Верецький, Вишківський перевали. Уздовж цих шляхів виявлено стародавні культові й оборонні пам'ятки (Розгірче, Урич, Бубнище, Підкамін'я та інші)³¹.

Уздовж транскарпатських шляхів, а також місць видобутку солі, кременю, міді, заліза йшло заселення гірської частини краю в стародавні часи. Протягом 80–90-х років XX ст. у Покутсько-Буковинських Карпатах відомим археологом Ларисою Крушельницькою виявлено цілий ряд солеварних комплексів періоду бронзи, які за масштабом виробництва солі не мали аналогів у Центральній Європі. Один із найпотужніших центрів видобутку солі знаходився в Космачі й Текучі. Звідси, шляхом торговообмінних операцій, сіль переправляли в різні напрямки³².

Наявність активних міграційних і торгових шляхів, багаті сировинні ресурси верхнього Попруття й Середнього Подністрів'я спричинилися до появи тут стародавніх виробничих, фортифікаційних і культових пам'яток. Розміщення останніх біля давніх шляхів відповідає світовій практиці.

Системне вивчення Покутсько-Буковинських Карпат у подальшому, цілком імовірно, приведе до локалізації не відомих досі шляхів комунікації, пам'яток виробничого, культового й оборонного характеру. Крім усього іншого, важливу роль у цьому процесі покликано відіграти вивчення місцевої мікротопонімії.

Усі ці фактори спонукали етнологічно-археологічну експедицію "Карпати-Дністер" кафедри етнології і археології Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, а також колектив створеного у 2008 році науково-дослідного Інституту історії, етнології і археології Карпат зайнятися ґрунтовним обстеженням території Гуцульщини й, зокрема, Сокільського хребта на предмет виявлення стародавніх скельних пам'яток. На можливу їх тут локалізацію вказувала та обставина, що біля Сокільського їх було виявлено цілий ряд.

Культові скельні пам'ятки Сокільського супроводжуються багатою місцевою фольклорно-легендарною традицією, пов'язаною зі стародавніми святилищами, образами Білобога й Чорнобога, похованням короля Гуцула, діяльністю О.Довбуша, печерами, численними скарбами тощо.

Уже перший день обстежень сокільських вершин 22 червня 2006 р. перевершив сподівання. Було виявлено Татарівське святилище, жертвний камінь, петрогліфи. Згодом цей перелік поповнився Гарбузівським і Лесівським (Маришевим) святилищами.

Розміщення святилищ і жертвників на гірських вершинах не було випадковим. У культовій традиції стародавніх народів, які жили в горах або біля них, побутувало уявлення про вершини як про щось священне, близьке до неба й богів. Дослідники

відзначають, що культ гір виник ще в епоху мезоліту-неоліту й був пов'язаний зі значними зрушеннями в суспільній свідомості, господарській діяльності, зокрема появою перших землеробських общин, які на Прикарпатті виникли в VI тис. до н.е. (за каліброваним датуванням знахідок культури лінійно-стрічкової кераміки)³³. Культ священних вершин був пов'язаний з усвідомленням залежності земних процесів від небесних і утвердженням у зв'язку із цим головного чоловічого божества неба, Сонця.

Усвідомлення сакрального значення гір було явищем загальнолюдським. Священими вважалися гори Кроноса на Криті, Аркона біля Балтійського моря, Олімп, Осса, Пеліон, Парнас, Кіферон, Іда в Греції, Зельміс у Родопах, Тайшань у Китаї, Фудзіяма в Японії, Мандара в Індії, Кайлас у Тибеті, Хукар'ї в Ірані, Сінай в Ізраїлі, Арарат у Туреччині, Багдаола в Монголії, Кіліманджаро в Африці та інші³⁴.

У ряді культур гора виступала втіленням Бога. У культово-міфологічній традиції деяких народів поширеним є образ священної гори, якої не існує в природі. У сакральній космогонії індуїзму й буддизму такою є світова гора Меру, в урало-алтайських народів гора Сумар, у китайських даосів Нефритова гора, в ісламській традиції гора Каф, у скандинавській міфології – Вальгала, в середньовічній Європі – Монсоваж³⁵.

Оскільки гори були священним місцем, де живуть боги, на них будували храми, святилища, жертovníки. Найвідомішим із них є храм Юпітера на Капітолійському пагорбі в Римі, храми Аполлона й Діоніса в півніжній гори Парнас, храм Соломона на Єрусалимській горі. Релігійний центр даків знаходився на священній горі Когаіонен у Карпатах на висоті 1200 м над рівнем моря. Тут згодом виросла і їх столиця Сермізегетуза (Страбон). Сьогодні це Мунчелулуй у Румунії³⁶.

У Східному Сибіру набув значного поширення культ священних родових гір. Дослідники відзначають у хакасів складні уявлення про родову гору й печеру як джерело походження роду та вмістилища душ померлих, центр релігійного й громадського життя. У якутів зафіксовано чимало переказів про священні гори як житла родових тотемів. У бурятів гори були не тільки місцем перебування богів, духів, але й релігійними й етнічними центрами. Навколо родових гір відбувалась етнічна консолідація уйгурів. Уявлення про відхід душ померлих родичів у родову гору із часом привів до того, що гора могла асоціюватися з могилою, потойбічним світом. Охорона родових тотемів на святилищах, могил предків часто ставала причиною воєн у стародавні часи³⁷.

Культ священних гір був поширений у слов'ян. На горах закладали святилища Перуна, Велеса. Ороніми з подібними назвами досі відомі в слов'янському світі. Зокрема, в Боснії є гора Велеса, в Істрії, Далмації, Македонії, Польщі, Україні поширеними є гори Велеса й Перуна³⁸. Язичницькі святилища закладалися на висотах в Київській Русі, зокрема, у "Повісті минулих літ" ідеться про те, що князь Ігор пішов на пагорб, де стояв Перун, для принесення клятви про мир із греками³⁹.

На карпатських вершинах також були поширені скельні святилища й кам'яні жертovníки. У зв'язку із цим привертають увагу ритуальні висоти під назвою "Ігрище", "Голиця", "Ліса гора", "Баба" та інші. З горами тісно пов'язаний культ печер, поширений на Гуцульщині у вигляді численних "печер Довбуша". Традиція сакралізації гірських ландшафтів була настільки міцною, що навіть із прийняттям християнства перші церкви й монастирі будувалися на висотах, як правило, на місці стародавніх святилищ. У "Літописі Руському" у зв'язку із цим зазначено: "Повелів він (Володимир. – М. К.) робити церкви і ставити їх на місцях, де стояли кумири"⁴⁰. Як твердить дослідниця В.Тарас, використання язичницьких святилищ на вершинах і пагорбах для побудови перших церков і монастирів мало загальний характер. Найчастіше вони присвячувалися Івану Хрестителю. Традиція будівництва монастирів і церков на висотах збереглася в Галичині до XVIII ст.⁴¹. У наш час на місці деяких гірських стародавніх святилищ побудовані каплиці. До початку XX сто-

ліття в Карпатах зберігся звичай у ніч на Івана палити ритуальні купальські ватри на вершинах.

Про вшанування висот багато разів згадується в книгах Старого заповіту. У юдеїв гори були пов'язані з місцевими божествами – Астартою, Ваалом, де “народ приносив жертву та кадів на пагорбах” (Друга книга Царів, 14:4). У книзі “Вихід” описано унікальну подію – богоявлення (теофанія) на горі Сінай. Вона дає уявлення про ставлення стародавніх людей до Бога, що перебуває на священній горі. Звертає на себе увагу та обставина, що Господь двічі попереджає Мойсея стосовно того, щоби під час теофанії люди не піднімалися і не торкались гори: “І вивів Мойсей народ із табору на зустріч Богові, і вони стали під горою. А гора Сінай – уся вона димувала через те, що Господь зійшов на неї в огні!.. і сильно затремтіла вся гора ... і покликав Господь Мойсея на верхів'я гори, і вийшов Мойсей. І промовив Господь до Мойсея: “Зійди, остережи народ, щоб не рвався до Господа, щоб побачити, бо багато з нього загине. А також священники, що будуть підходити до Господа, нехай перше освятяться, щоб Господь їх не повбивав”. І сказав Мойсей до Господа: “Не зможе народ вийти на гору Сінай, бо Ти засвідчив між нами, говорячи: Обведи границею цю гору, і освяти її”. І промовив до нього Господь: “Іди, зійди, а потім вийди ти й Аарон з тобою, а священники й народ нехай не рвуться до Господа, щоб Я не повбивав їх”. І зійшов Мойсей до народу, і сказав їм це все” (Друга книга Мойсея. Вихід, 17–25).

Священне значення гір знайшло відображення й у Новому заповіті. Ісус Христос на одній із гір Галилеї виголосив свою знамениту “Проповідь на горі” (Матвія, 5–7), у якій викладені моральні засади християнства. Важливі події земного життя Христа були пов'язані з горами.

Сказане вище свідчить, що проблема “культу гір” є складною й не до кінця вивченою. Вона містить не тільки різні уявлення про об'єкт культу, але і його види, форми та прояви. У контексті зазначеного слід розрізнити священні гори як окремі об'єкти культу, а також сакральні вершини, що виступають місцем культу, ритуальних жертвопринесень. У другому випадку на гірському святилищі об'єктом культу є божество у вигляді кам'яного чи дерев'яного ідола, наскельного зображення. До такого типу належать гірські святилища в Карпатах загалом і на сокільських вершинах зокрема. У сучасній вітчизняній історичній науці темі скельних святилищ Карпат присвячено всього кілька статей. Системних досліджень досі не проводилось.

На південному сході Сокільського є Лесівські, або Маришеві камені, що знаходяться на висоті 885 м (рис. 1, 2). У цьому напрямку вони замикають скельний ланцюг Сокільського хребта, що далі виходить до Черемоша. Пам'ятка знаходиться за два кілометри від присілка Прислоп села Великий Рожен Косівського району. Приблизно така ж відстань відділяє Лесівські камені від села Малий Рожен.

За народними переказами, під камінням є глибокі “півниці”. Легенда також відзначає, що на каменях була сторожова залага опришків, які трембітою подавали сигнал про небезпеку. На відстані приблизно 1,5 км знаходиться печера Довбуша, у якій опришки, начебто, зберігали свої скарби. Ще одна печера Довбуша виявлена на горі Кичері. Назва каменів також походить від імені Олекси Довбуша – Леся⁴².

Найвищою з трьох скель є Чортів палець, або Бесівський камінь, який піднімається по крутосхилі на висоту близько 30 метрів (рис. 3, 4). Як видно, теперішню назву скеля одержала в християнський період.

З північно-східного боку скелі по вертикалі виділяються два неоднакові за розмірами рівні. Нижній, що нагадує прямокутник, зруйнований ерозією. Проте вершина скелі – висотою до 8 метрів, шириною близько 4 метрів – збереглася порівняно краще. Ця гігантська брила нагадує викуте схематичне зображення голови птаха. Пряма постава, загнутий дзьоб і округла голова вказують на те, що це орел або сокіл. Його погляд спрямований у південно-

східному напрямку, де знаходяться дві інші скелі, які складають основну частину святилища, а також жертвний камінь. Як відомо, у цьому ж напрямку сходить сонце в день зимового сонцестояння.

На скелі висічено ряд геометричних символів і хрестоподібних ідеограм розміром 15×20 см. На одному з них зображено коло в квадраті, сторони якого завершуються трикутниками, спрямованими в різні сторони світу. В іншому місці висічено Х-подібний хрест у квадраті, а під ним коло, поєднане з еліпсом. Подібні знаки виявлені на двометровій висоті камені, що знаходиться праворуч.

На одному з виступів південного боку скелі технікою контурного рельєфу висічена випукла права людська стопа (рис. 5). Вона розміщена на вертикальній із нахилом поверхні й спрямована вгору, у напрямку голови птаха.

У південному напрямку від найвищої скелі виявлено камінь великих розмірів округлої форми, який, імовірно, був жертвним. Його діаметр становить понад шість метрів. Зі східного боку камінь сягає висоти 2,5 м. На камені виділяються великі округлі виступи, спрямовані в різні сторони. На горизонтальній поверхні вівтарного каменя викута 30-сантиметрова “чаша” глибиною 8 см, окреслена колом. Друга, такої ж форми чашна виїмка зі зливом, висічена на протилежному боці каменя. Поруч 9 лунок діаметром 5–10 см.

За 20 метрів на південний схід від жертвного каменя височать дві продовгуваті, паралельні одна до одної, скелі, між якими є прохід шириною 2–2,5 м. На лівому виступі скелі висічено об'ємно-просторове зображення сокола, висотою 8,5 м, шириною 3,4 м (рис. 6, 7). Стародавні скульптори, використовуючи техніку сколів, підтісувань і прошліфовувань, зобразили його з округлою головою, відкритим лівим оком, привідкритим дзьобом, вертикально поставленим тулубом, а також ногами. Спереду видовбано горизонтальний круглий отвір. Скульптурне зображення птаха статичне, зорієнтоване на захід. Кольори наскельного сокола, в цілому, відповідають забарвленню реального птаха, для якого характерний темно-сизий верх, сірий дзьоб, буро-вохристий тулуб і ноги.

Соколи здавна гніздяться в Карпатах, особливо такі їх види, як сапсан (*Falco peregrinus*) або кречет (*Falco rusticolus*). Їх характерною особливістю є те, що вони полюють високо над землею, застосовуючи стрімкий політ-піке. Коли птах сидить, він тримає тулуб вертикально. Розмах його крил сягає 95–135 см. Дивлячись на сонце, соколи, як і орли, не моргають⁴³.

Повторне наскельне зображення сокола спонукає зупинитися детальніше на образі цього птаха в культових системах різних народів. Загалом перші наскельні зображення птахів дослідники фіксують ще у верхньому палеоліті. У неоліті птахи часто зображались із солярними чи лунарними символами. У такому контексті вони персоніфікували ідею неба, духу, Сонця, Місяця. Відомий вітчизняний дослідник В.Даниленко акцентував увагу на релігійно-космогонічному характері стародавнього образу птаха, пов'язаного з ідеєю космічного яйця, небесного нареченого (неба, Сонця) Землі.

Наскельні зображення птаха на Кам'яній Могилі датуються ще докерамічним неолітом. Образ птаха був поширений у неолітичній культурі Чатал-Гуюка, кераміці Хаджирала, а також енеолітичній кераміці Тель-Халафа та ін. У стилізованому вигляді цей образ зустрічається в буго-дністровській, трипільській археологічній культурах⁴⁴.

Птахи виступали важливим елементом міфологічно-релігійної традиції переважної більшості народів світу. Як відомо, найстародавніші боги зображались у вигляді птахів, тварин, плазунів. Відомий російський археолог А.Формозов у зв'язку із цим писав: “Так чи інакше головним об'єктом творчості палеолітичного, мезолітичного й неолітичного часу були звірі. Звірі, а не люди”⁴⁵. У шумерській, єгипетській міфології поширеними були уявлення про священних птахів деміургів, творців світу – Землі, неба, Сонця, Місяця, людей і тварин.

У ряді міфологічних традицій птахи виступали першопредками, тотемами родів чи племен. У друїдів тотемним птахом був горобець, у стародавніх юдеїв – голуб, який згодом у християнстві став символом Святого Духа⁴⁶. У Старому заповіті йдеться про те, що птахи і плазуни були першими живими істотами на Землі, створеними Господом на четвертий день творіння (Буття, 1:19–22).

У стародавніх міфах поширеним був образ світового дерева (дерева життя), на вершині якого знаходився птах, що уособлював громовержця: Зевса, Юпітера, Індру, Перуна, Осіріса, Гора. В індоєвропейській традиції поширеним був поєдинок птаха зі змією. Така бінарна опозиція символізувала контрверсійну онтологію буття – небеса та хтонічний світ, дух і матерія, світло й п'ятьма, добро та зло.

Стосовно сокола, як міфологічного персонажа, то його значення в міфології було ключовим. У Стародавньому Єгипті нараховувалися сотні богів-тварин (зоолатрія), однак наймогутнішим божеством був сокіл. Сучасна наука пояснює цей факт тією обставиною, що сокіл був тотемним птахом одного з південних номів. Ушанування сокола-предка поступово переросло в його обоження, а після об'єднання південної й північної частин країни в єдине царство сокіл став великим богом вранішнього Сонця, повелителем Єгипту. Сокіл уособлював небеса, фараона, його зображали на саркофагах, у його честь були збудовані величні храми. Убивство сокола каралося смертю. Цілий ряд головних єгипетських богів зображалися з тілом або головою сокола, зокрема, бог сонця Ра був із головою сокола й сонячним диском. У вигляді сокола або його голови зображався небесний бог Гор. У Мемфісі богом плодючості й покровителем мертвих був бог Сокар, який зображався у вигляді сокола, що сидить на пагорбі біля некрополя. Він ототожнювався з богом Птахом (Птах – Сокар), Осірісом і вважався його душею (ба) й мумією. В епоху Середнього царства набув поширення синкритичний бог потойбічного світу Птах – Сокар – Осіріс. У птоломеївський період свято Сокара пов'язували з поворотом сонця до весни⁴⁷.

У міфології стародавніх скандинавів сокіл – символ бога неба Одіна. У Перу сокіл – сонячний символ, брат бога Інкі, а також прабатько людей. У стародавній індійській міфології верховний бог Індра часто перевтілювався в сокола⁴⁸.

Шанованим був сокіл і в українській міфологічній традиції. Він виступав першоптахом і першобогом, творцем світу. Міфологічний сокіл народився зі сльози космічного ока. (В єгипетській міфології люди виникли зі сліз бога сонця Ра). Він створив землю, живу воду, ирій-рай, першодерево, на гіллі якого він сидить вічно. Зі знесених ним яєць народився Білобог і Чорнобог – уособлення добра й зла, світла й темряви, життя та смерті⁴⁹.

Сокіл, як уособлення світла, сонця часто згадується в українських колядках, піснях. Іноді він виступає як символ Місяця, що є відображенням найархаїчнішого міфологічного пласта. У “Піснях Галицької та Угорської Русі”, виданої Я.Головацьким, зображено “сив соколонець” на світовому дереві – яворі. В одній із колядок йдеться про сокола, який пірнув у води Дунаю та вийшов аж за три літа, винісши три пожитки: “яру пшеницю, запашний ладан та святий воскочок”⁵⁰. Космогонічний міф про птаха-деміурга, що пірнає в первісні води за землею, зерном, набув значного поширення у Європі, Азії й Америці. Цій темі присвячене широке коло наукової літератури⁵¹.

Аналізом українських колядок займався відомий український письменник Іван Нечуй-Левицький. У своїй книзі “Світогляд українського народу. Ескіз української міфології” він дійшов висновку про те, що в українських колядках йдеться про стародавній міф у християнській формі, де народження світлоносного божества відбувається від міфічної жінки із соколом у руках. “Сивий соколонець” часто виступав у ролі брата божества або самого Бога: “Господь – то той самий сивий сокіл, бо він створив землю...”⁵².

Про створення світу птахом йдеться й у галицьких колядках. Цей мотив відносять до найдавнішого походження⁵³.

До образу сокола, посланця богів, неодноразово звертався Юрій Федькович. У своєму творі “Король Гуцул” автор, опираючись на стародавні легенди, з унікальним прогностичним відчуттям описує святилище Білобога й Чорнобога на сокільських вершинах⁵⁴:

Десь давно-давно стояла
На Сокільському святині...
А в святині всередині,
У просторій златі салі,
Два божки, два мармурові
На посадищах стояли:
Перший білий, як той лебідь
В сино-золотому морі,
Другий чорний, як той ворон,
Як той чорний в Чорногорі.

За легендою, переказаною Ю.Федьковичем у поетичній формі, битва Білобога з Чорнобогом на сокільських вершинах закінчилася перемогою Білобога, над яким кепкував король Гуцул. Через це Білобог заляв володаря й разом із його військом, челяддю, а також святиною помістив у середину гори. Їх звільнення настане тоді, коли Білобог на свято Купала випустить семикратно по сімсот соколів, які семикратно облетять гору.

Академік Б.Рибаків провів ґрунтовне дослідження стосовно одного з головних богів східних слов'ян Рода, що асоціювався зі світлом, а зображався у вигляді сокола, або лінгама (фалоса). Род виступав творцем Всесвіту, людей, богом неба, вогню, верхніх і нижніх вод, плодючості. За своїм значенням середньовічні літописці його порівнювали з вавилонським Ваалом, єгипетським Осірісом, грецькою Артемідією. Рода вшановували на другий день Різдва – 26 грудня. Цей день називали собором і приносили в храм хліб. З іменем бога Рода в українській мові пов'язано багато слів: родина, родити, народ, природа та інші⁵⁵.

Слід зазначити, що фольклорно-міфологічна традиція, пов'язана з образом сокола, виявилася настільки живучою, що дійшла до нашого часу й широко побутує в сучасній лексиці.

Зважаючи на всі особливості викутого зі скелі сокола, можна дійти висновку про те, що він одночасно виступав у ролі небесного божества (ймовірно, Місяця), деміурга, а також родового тотема, прабатька людей, роду, племені. Його західна орієнтація вказує на те, що він міг бути покровителем душ померлих, у той самий час виступати символом родючості, плодючості, життя.

Як відомо, мегалітичний культ мертвих ґрунтувався не тільки на вірі в те, що душа продовжує жити після смерті, але й на впевненості в могутності предків, родового тотема й надії на їх захист і допомогу. Для зв'язку з родовим тотемом і душами предків влаштовували ритуальні скельні святилища, священні місця спілкування з богами неба й підземного світу, духами мертвих. Утілення богів-тотемів, душ предків у кам'яну монументальну скульптуру виступало наочним свідченням їх незнищенності, вічності. Кам'яні зображення були вмістилищами душ предків, які після смерті набували нове тіло й ставали символами відродження, сили, плодючості. Церемоніально-магічний характер святилища передбачав відповідні богослужіння, жертвопринесення, ритуальні трапези. Значна частина типологічно різноманітних мегалітичних пам'яток Європи й Азії супроводжується магічними знаками та символами (сонця з промінням, змія, що асоціювався з предками й виступав символом життя, людськими стопами, сокирою тощо). Культ предків був складником ширшого релігійного комплексу⁵⁶.

Привертає увагу й та обставина, що сокіл на Лесівських каменях зображений у профіль, тільки з лівим оком. Профільне зображення богів-тварин було поширеним явищем у старо-

давні часи. Уже згадуваний А.Формозов зазначає, що палеолітичні, мезолітичні й неолітичні зображення тварин “майже завжди профільні”⁵⁷. На цю особливість звертає також увагу дослідник Кам’яної Могили Б.Михайлов. Вивчаючи жванецьку групу трипільської культури, Т.Мовша відзначає, що, “на відміну від людей, вони (тварини. – М.К.) частіше спрямовані головою вліво, силуетні, контурні, контурні із заповненням крапками, в статичній позі”⁵⁸. Більшість наскельних зображень тварин, виявлених у Карпатах, є профільними. Отже, цілком логічно припустити, що від палеоліту існував певний культово-мистецький канон, за яким зооморфні образи передавалися стійкими традиційно-художніми засобами. Профільність скельних скульптур, імовірно, найбільше спричинилася до того, що ці пам’ятки досі не були виявлені.

Стосовно очей сакральних тварин і богів, то в міфології їх часто асоціювали із Сонцем і Місяцем, де праве око – Сонце, ліве – Місяць. У Рігведі Сонце названо оком Мітри, Варуни й Агні, в Зенд-Авесті – оком Ахурамазди, в Гесіода – оком Зевса. Стародавні германці вважали, що Сонце є оком Вотана. У скандинавських міфах Один залишив своє одне око на небі⁵⁹.

На Івано-Франківщині записана купальська пісня, у якій йдеться про око богині Лади, що “з води виходить, Ладове свято нам приносить”⁶⁰. У християнстві трикутник є символом “всевидючого ока”, Бога⁶¹. У Карпатах поширеними є наскельні зображення ока в трикутнику або просто ока.

Скеля, на якій зображено сокола, становить продовговату платформу по лінії схід–захід (рис. 8, 9). Її довжина – 25 метрів. Посередині вона розділена дво metroвою прогатиною з двома каменями між скелями.

Зі східного боку скельна платформа завершується висіченим, шляхом сколів і підтекувань, схематичним зображенням, що нагадує ящера з нахиленою до землі масивною головою заввишки біля двох метрів (рис. 10).

Не зайвим буде нагадати, що наскельні зображення є специфічними видами пам’яток. У своїй основі це природні об’єкти, часто з мінімальними слідами діяльності людей. Скельна монументальна скульптура була продуктом співпраці природи й людини. Камінь незвичної форми будив творчу уяву людини, знайомі їй образи, асоціативний ряд. Завдання людини полягало в тому, щоб надати природному об’єктові завершеного образу, усталеного міфологічного архетипу. Кам’яна мікропластика на стародавніх поселеннях достатньо поширений археологічний артефакт. Велика скельна скульптура потребувала значних зусиль і майстерності, застосування специфічної техніки виконання. Звідси схематизм, символізм і узагальненість зображувальних образів.

На голові ящера видовбано двадцятисантиметровий ромбовидний знак із рівнораменним хрестом усередині й трикутниками на кутах (рис. 11). Традиція висікання ідеограм на головах тварин чи людей була поширеною в стародавньому світі. На відомій пам’ятці в Мартинівцях зображено косораменний хрест на голові дракона. Такий самий хрест викуто біля серця на кам’яній скульптурі ведмедиці, що знаходиться на горі Сльонж (Польща). Ідеограма у вигляді сварги поміщена на голові великого змія, що на ньому сидить, Вішну⁶². В.Даниленко наводить приклади зображення хреста на головах биків.

Як уже зазначалось у попередніх виданнях, ромбовидні знаки, але без хреста, виявлено на Писаному камені біля села Верхнього Ясенева Верховинського району. Хрести всередині ромба виявлено на Камені дванадцяти опришків біля присілка Прокеріци села Космача Косівського району. Ромби з хрестами всередині й трикутниками є поширеними елементами гуцульської вишивки, різьби.

Ромби з хрестами є поширеним символом стародавніх культур. На амулетах халафської культури, зображених у вигляді антропоморфних статуєток, нанесено ромби з хрестами всередині. Такий самий символ зображено на головах жінок на мальованому посуді з Хаджилара.

Відомий символ А.Голан звертає увагу на те, що ромбовидні графеми з хрестом були поширені в епоху неоліту, енеоліту, бронзи. Однак у неоліті вони належали богу землі, а в період бронзи – богині землі. “У Дагестані, Закавказзі, Росії, – пише він, – зустрічаються зображення тварин чоловічої статі зі знаком ромба біля ніг. З епохи бронзи божества землі вважалися жіночими, а тому ромб, будучи знаком землі, набув значення жіночого символу... Але в епоху неоліту божество землі було чоловічим... У Дагестані відомий із 3 тис. до н.е. й до 20 століття знак перехрещеного ромба. Це дуже стародавній символ: він існував у різних варіантах ще на самому початку неоліту”⁶³.

Аналогічні ромболодібні петрогліфи виявлено в Румунії (Дітреу), Греції (Пангайон), Македонії (Ліпца). Вони датуються від епохи неоліту до середньовіччя. Румунський дослідник Г.Бако відносить їх до балкано-дунайської групи знаків⁶⁴.

Нижче від ромбовидної ідеограми викуто шестисантиметровий трикутник із зовнішнім виступом на його нижній стороні. Він має буро-вохристий колір. У гуцульському фольклорі поширений сюжет про червоні знаки в Карпатах. Поруч із трикутником буро-вохристого кольору окреслено два більших розмірів трикутники.

На правому боці голови ящера, зверху та внизу, викуто два трикутники. Верхній із них зображений у поєднанні з півколом. Між ними видовбано 7 ямок, які разом становлять фігуру у вигляді гачка. Ймовірно, вони символізували сузір’я. На спині ящера неглибоким рівчаком окреслено півметрове праве півколо, найвірогідніше пов’язане з другою фазою зростаючого Місяця (перша чверть). Молодий Місяць із рогами, повернутими вліво, є архетипним символом нічного світила, а також знаком земних циклів рослинного й тваринного світу. На думку дослідника трипільської культури Д.Короля, півмісяць був також символом змія⁶⁵. Трохи вище викуто округлу чашоподібну заглибину діаметром 60 см з опущеною стінкою. Зверху на платформі зроблено два квадратних і один продовговатий вруби (74×25 см) (рис. 12). Подібні вруби виявлені на сусідніх каменях, що свідчить про те, що на скелях було збудовано дерев’яне приміщення (4×8,5 м), яке могло бути пов’язане зі специфікою ритуалів весняно-літнього культу. На краю платформи знаходиться чашоподібна виїмка зі зливом діаметром 18 см.

Стосовно образу ящера, то, на думку Б.Рибаківа, він мав еволюційно-стадійний характер розвитку. Першоосновою ящера, як і дракона, була змія, яка стала предметом культу ще в пізньому палеоліті й символізувала землю, плодючість, воду. Б.Рибаків вважав, що образ ящера виник ще в епоху мезоліту. Його появу він пов’язував із відступом льодовика, коли важливим фактором людського життя стала величезна маса води. За таких обставин змінювались умови життя й релігійні уявлення. Панування водної стихії породило стійкий міфологічний образ ящера, земноводної змієподібної істоти, яка в епоху неоліту у свідомості перших землеробських общин набуває ознак літаючого дракона⁶⁶. Вітчизняні й зарубіжні дослідники відзначають, що культ змія, ящера зародився ще в мезолітичних збирачів і мисливців і є одним із найстародавніших у світі. Змій виступав одним із головних персонажів праміфів про створення світу. У старогрецьких орфіків дракон був уособленням бога Хроноса, що породив ефір і хаос, з якого почалося світотворення⁶⁷.

Ознаки вшанування змія Піфона в Стародавній Греції збереглися в культі Аполлона. Зокрема, храм Аполлона в Дельфах виник на місці стародавнього святилища Піфона. У зв’язку із цим жриць-вішунюк Дельфійського храму називали піфіями⁶⁸.

У догрецький період богиню Афін пошановували в образі змії й вона була божеством плодючості. Сам Зевс періодично перевтілювався в дракона. Не лише стародавні боги були зв’язані з драконами, але й міфічний засновник Афін і перший король Аттики був напівлюдиною-напівдраконом.

Тотемним божеством скіфів була Єхидна, напівдіва-напівзмія. Хтонічний бог слов’ян Велес був одночасно змієм. Поширеним образом фракійського бога Ареса був змії. М.Еліаде звертає увагу на те, що первісні боги праіндоевропейців були в образі драконів, зміїв (наги). В “Атхарведі” первісне космократичне божество Варуна ототожнювалося зі

змієм Ахі, зближалось з Вритрою. У “Махабхараті” воно порівнюється з гадом. Велика богиня землі Адіті була змією. В індійській священній книзі “Шапатха-брахмана” сказано, що “наука Зміїв – це веда”⁶⁹. Про походження богів і людей від зміїв і драконів ідеться в міфологіях Китаю, Японії, Кореї, Латинської Америки.

Образ дракона побутував у таких неолітичних та енеолітичних культурах Карпато-Балканського регіону, як Криш-Кереш-Старчево, лінійно-стрічкової кераміки (неоліт), Караново-Гумельниця, Трипілля-Кукутені (енеоліт). На основі аналізу кераміки трипільських племен вітчизняний дослідник В.Збеневич відзначає, що вже з кінця IV тис. до н.е. культова традиція позбувається “зміїного” орнаменту, а в першій половині III тис. до н.е. символіка, пов’язана з давнім культом дракона, зникає⁷⁰. На зміну старому хтонічному божеству приходить новий небесний, солярний бог індоєвропейців.

В основі первісного релігійного світогляду була ідея шлюбу неба й землі, небесного та земного божеств (Гея й Уран, Тіамат і Кінгу). Своє втілення вони знаходили в образах змії (земля) й бика (небо, сонце), ящера й птаха (орел, сокіл) тощо.

Амбівалентний образ дракона був використаний для символічного означення різних, часто протилежних явищ у житті людини: титанічних стихій природи, циклічних космічних сил, світла й п’ятми, життя й смерті. Одночасно він виступав медіатором неба та землі, метафорою зовнішнього світу, космічного закону. Однією з найстародавніших властивостей дракона був його зв’язок із вогнем, світлом. На Лесівському святилищі голова ящера зорієнтована на схід, до сонця, а також до річки Черемош. Зв’язок драконів зі світлом свідчить про те, що їх сприймали як охоронців життя, води, плодючості. Одночасно як космічні істоти дракони відігравали особливу роль у ритуалах переходу до Нового року. В індоєвропейців битва небесного божества зі хтонічним драконом і перемога над останнім становили міфоритуальний сценарій свята Нового року, відродження світу⁷¹.

З відділенням драконів від світла вони стають істотами темряви. Початок цьому процесові поклали індоєвропейці, які висунули нову релігійну концепцію. Її основним змістом стали поступовий розрив священного шлюбу неба й землі, утвердження домінуючої ролі небесного божества, створення біполярного світу. У Рігведі ця релігійна парадигма втілена в космогонічному міфі про перемогу небесного бога Індри над первісним хтонічним змієм Вритрою⁷². Перемога молодого покоління богів над старшим привела до утвердження нового релігійного світогляду, космогонії й суспільного порядку.

Індоєвропейське небесне божество зображали у вигляді сонця, птаха (згодом виступав у ролі Білобога), солярної символіки (хрест, круг, коло), а колишні змії, ящір, дракон трансформувалися в Чорнобога, якого ототожнювали зі змієм. Головною функцією Білобога була боротьба з Чорнобогом, змієм-смоком, що випиває воду. У період бронзи народжується мотив вершника на коні, що вбиває чудовисько, яке пожирало людей, перекривало воду⁷³.

Розгляд міфологічних образів Лесівського святилища, втілених у скельній скульптурі, свідчить про наявність тут біполярних божеств землі й неба, що відповідало релігійному світоглядіві носіїв енеолітичних культур.

Відома дослідниця М.Гімбутас вважає, що населення енеолітичної Європи поклонялося бінарним божествам у вигляді птаха й змія, що уособлювали небо та землю⁷⁴. Сакралізація неба й землі, плодоносних сил природи була пов’язана з появою відтворювального господарства, перших землеробських общин. Автор структурної теорії етнографії К.Леві-Строс також звертає увагу на систему бінарних божеств, що відображали уявлення стародавніх людей про роль неба й землі. Міф, за Леві-Стросом, є інструментом розв’язання фундаментальних суперечностей, містить потенціал гармонізації дійсності, зняття суперечностей⁷⁵. В авторефераті докторської дисертації О.Борисова звернула увагу на бінарну природу фізичних полів, з якими має зв’язок людська психіка⁷⁶.

Ряд наскельних зображень, виявлених у Карпатах, є саме парними божествами у вигляді птахів і ящерів. Зображення птахів і ящерів на круглих кам’яних плитках виявлено

ще в кінці XIX ст. і в рівнинній частині краю (Ямниця, Єзупіль). Повною мірою це стосується Лесівського святилища, де сокіл і ящір зображені на протилежних кінцях скельної платформи й зорієнтовані в різні сторони. Ящір зображений у статичній формі з нахиленою головою, спрямованою на схід, уособлюючи земноводну стихію. Символічно лесівський ящір міг проковтувати сонце в день осіннього рівнодення (23 вересня) й вивергати його в день весняного рівнодення (22 березня). Гігантських розмірів сокіл демонструє зв’язок із небом. Його західна просторова орієнтація могла бути пов’язана як із сонцем, так і з місяцем. Зображення птахів на інших святилищах у Карпатах зорієнтовані як на схід, так і на захід. Як уже зазначалось, у цілому ряді міфологічних традицій птах загалом і сокіл зокрема виступають покровителями душ померлих, переносять їх у потойбічний світ.

Зображення наскельних образів птаха та ящера є відображенням індоєвропейського світогляду в епоху міді-бронзи, заснованого на ідеї бінарної опозиції.

Дослідження Ж.Демюзіля, А.Мейє та Ж.Вандрісса індоарійської міфології дало змогу виявити її найархаїчніші пласти. Центральним міфологічним мотивом індоєвропейців на ранньому етапі їх розвитку була єдність неба й землі як прабатьків усього сушого. У той самий час принцип двоїстості в індоєвропейській міфології поєднувався з мотивами протистояння старих і нових богів, сходу й заходу, верху й низу, правого й лівого. Як уже зазначалося, центральним образом індоєвропейської міфології виступав громовержець – Індра, що знаходився “зверху” – на горі, скелі. Він вступав у протиборство зі змієподібною істотою, що представляла “низ” і знаходилася під горою, скелею або під деревом. Попри те важливо відзначити, що істоти нижнього світу символізували життєву силу, плодючість, багатство. У працях Ж.Демюзіля послідовно проводиться також думка про триєдину структуру індоєвропейської ідеології, пов’язаної з уявленням про людину, природу, Космос.

В.Даниленко наголошує на релігійно-космогонічному характері образів птаха та ящера. Міфи про ящерів і драконів Е.Тайлор вважав філософсько-онтологічними, космогонічними, в основі яких була ідея світотворення, космічного циклу, коловороту, вічного повторення. В уявленні стародавніх людей змії, які засинали восени й прокидалися навесні, уособлювали сезонні ритми природи, космічні цикли. Саме така космогонічна міфологема відображена на одній із карпатських вершин, де гігантських розмірів змії, висічений із каменю, згорнутий навколо величезного яйця. Подібний космогонічний сюжет міг асоціюватися із зоряним небом, де сузір’я Дракона огортає Полярну зірку.

На космічну роль ящера Лесівського каміння вказує не тільки його східна просторова орієнтація, але й ідеограма, викута на його голові. Вона символізує єднання землі й неба (ромб є символом землі, хрест – сонця, трикутники мають небесну (Бог, око, небо) й земну (гори, чотири просторові орієнтації світу) символіку. Проміння, що виходить від трикутників на східній і на західній сторонах графема, підтверджує його зв’язок із весняним і осіннім рівноденням. Проміжки між трикутниками становлять косораменний хрест. Дослідники відносять цей знак до найстародавніших солярних календарно-культових символів. Відомий німецький дослідник Г.Вірт вважав його священним знаком індоєвропейців, який відмірював чотири круціальні точки космічного року: два сонцестояння, два рівнодення. Циклічний, коловоротний архетип часу сприймався як космічний закон, згідно з яким усякі зміни відбуваються безконечно й у режимі вічного повторення⁷⁷.

Паралельно до попередньої розташована ще одна продовговатої форми скеля завдовжки близько 20-ти м. Східний бік скелі, підтесаний у вигляді зооморфа, сягає майже 10-ти м висоти. Ліворуч, на вертикальній стінці, виділяється об’ємний круг.

Західний бік скелі опущений до землі, має продовговату форму й нагадує ще одного гігантського ящера. На скелі в цьому місці зображено хрести. Вище висічено двометровий хрест із трикутниками на кінцях рамен вершинами, повернутими досередини.

Християнські символи дуже поширені на всіх скельних святилищах і жертвних каменях Карпат. Їх значна частина була висічена на скелях ще в XII–XIV ст. і є першими християнськими ідеограмами в нашому краї. Семантика, іконографія, типологія наскельних хрестів є темою окремого дослідження. Досі вона не була предметом спеціального вивчення. Тут слід зазначити лише те, що стародавні святилища стали об'єктом боротьби духівництва з язичництвом. У зв'язку із цим на них у першу чергу наносили зображення хреста, що символізувало перемогу християнства, погашення язичництва, освячення, очищення місцевості від “бісівської віри”, нечистої сили. Хрести іноді висікали безпосередньо поверх стародавніх петрогліфів. На місці святилищ деколи встановлювали дерев'яні хрести, на деяких із них будували каплиці, закладали монастирі або церкви. Часто священні місця язичників оповиті легендами, фіксуються специфічною топонімією.

За формою Лесівське святилище нагадує еліпс у продовгуватому прямокутнику завдовжки понад 50 м, завширшки біля 20-ти м. Підтесані дві скельні платформи становлять своєрідні сакральні ворота, браму. Як уже зазначалося, прохід між скелями зорієнтовано в напрямку схід–захід, відповідно північну й південну сторони прикривають скелі. Вруби для наскельної забудови розміщені в східній частині святилища. Північно-східна, східна й південно-східна сторони святилища оточені кам'яними стінами, що тягнуться на сотні метрів. Як правило, каміння великих розмірів. Висота стіни 0,5–1,2 м, що вказує радше на їх культовий, ніж оборонний чи господарський характер. З інших боків святилище оточують стрімкі урвища (рис. 13).

Отже, за характером наскельних зображень, структурними особливостями можна дійти висновку про те, що на Лесівському камінні виявлено унікальне святилище, яке має складну структуру. На східній і західній сторонах скельного комплексу викуто однопрофільні образи у вигляді птаха і ящера, головних релігійно-міфологічних персонажів світогляду індоєвропейських племен, заснованого на бінарній циклічно-коловоротній системі. Важливою конструктивною особливістю святилища є його брамоподібна форма, зорієнтована за лінією схід–захід (весняне й осіннє рівнодення). Святилище відзначається також наскельними зображеннями різноманітних, в основному солярних, знаків і символів, а також наявністю жертвного каменя, дерев'яної прибудови й кам'яних валів.

1. Украинские Карпаты. Природа. – К., 1988. – С. 36, 38, 43, 188.
2. Schneider A. Encyklopedia do krajoznawstwa Galicyi. – Lwów, 1874. – Т. 2. – S. 111–112.
3. Центральний державний історичний архів України у Львові. – Ф. 19, оп. 6, спр. 279, арк. 3, 8, 14.
4. Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1883. – Т. IV. – S. 25.
5. Ibid.
6. Воскресенская летопись // ПСРЛ. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т. 7. – С. 248.
7. Тектоническая карта нефтегазоносных областей юго-запада СССР / Под. ред. Н.А.Крылова. – К., 1987; Карта неотектоники юго-запада СССР / Под. ред. А.М.Маринина. – К., 1987.
8. Пелипейко І. Мій рідний край. – Косів, 1998. – С. 18, 21.
9. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 1999. – Т. 1. Археологія і антропологія. – С. 73.
10. Балагурі Е.А., Бідзіля В.Л., Пеняк С.І. Давні металурги Українських Карпат. – Ужгород, 1978. – С. 14–15, 17.
11. Енциклопедія Трипільської цивілізації. – К., 2004. – Т. 1. – С. 589–612.
12. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Т. 1. – С. 99–103.
13. Телегін Д.Я., Конча С.В. Про актуальність вивчення давніх пам'яток України в контексті індоєвропейської проблематики // Археологія. – 2006. – № 3. – С. 113.
14. Трубочев О.Н. Indoагіса в Северном Причорноморье. – М., 1999. – С. 184.
15. Шехтер В. В пошуках індоєвропейського Едему // Галичина. – 2001. – № 7. – С. 129.
16. Етнічна історія давньої України. – К., 2000. – С. 29–30.
17. Шехтер В. В пошуках індоєвропейського Едему... – С. 129.
18. Етнічна історія давньої України... – С. 31.

19. Златковская Г.Д. Возникновение государства у фракийцев. – М., 1971. – С. 27.
20. Старожитності Косівщини. – Івано-Франківськ, 1997. – С. 65; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – С. 152.
21. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Т.1. – С. 160–161.
22. Там само. – С. 161–162.
23. Партицький О. Старинна історія Галичини. – Львів, 1894. – С. 294–295.
24. Пачкова С. П., Романовская М. А. Памятники Карпато-Днестровского региона конца I тис. до н.э. // Славяне на Днестре и Дунае. – К., 1982. – С. 68–70.
25. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Т.1. – С. 235.
26. Прикарпаття: спадщина віків. – Львів, 2006. – С. 77–78.
27. Войтович Л. Карпатські хорвати в етнополітичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього середньовіччя // Україна в Центрально-Східній Європі. – 2004. – № 4. – С. 125.
28. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Т.1. – С. 28–29.
29. Тимошук Б. Давньоруська Буковина. – К., 1982. – С. 70–71.
30. Magister Rogerii carmen miserabile // Historiae Hungaricae fontes domestici / Recensuit et disquisitionem M. Florianus. – Budapestini: Auspiciis et sumtibus Academiae scientiarum Hungaricae, 1885. – V. 4. – S. 59.
31. Рожко М.Ф. Тустань давньоруська наскельна фортеця. – К., 1996. – С. 203–205; Балагурі Е.А., Бідзіля В.Л., Пеняк С.І. Давні металурги Українських Карпат. – Ужгород, 1978. – С. 14, 17.
32. Бандрівський М. Археологія Косівщини і суміжного з нею краю // Старожитності Косівщини. – Івано-Франківськ, 1997. – С. 67.
33. Кочкін І., Щедровський Р. Археологічні дослідження багатошарового поселення Більшівці у 2006 році // Галичина. – 2006–2007. – № 12–13. – С. 35.
34. Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // Советская археология. – 1982. – № 3. – С. 112; Баешко Л.С., Гордиенко А.Н. Энциклопедия символов. – М.-Смоленск, 2007. – С. 154–155.
35. Баешко Л.С., Гордиенко А.Н. Энциклопедия символов... – С. 154–155.
36. История Румынии // <http://dacoromania.spb.ru/texte/noi/isiremana/04.htm>.
37. Тивоненко А. В Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. – Новосибирск, 1989. – С. 168–170.
38. Profantowa H., Profant M. Encyklopedie slovanských bogů a mýtů. – Praha, 2004. – S. 79–80.
39. Літопис Руський. – К., 1989. – С. 30.
40. Там само – С. 66.
41. Тарас В. Монастирські сади Галичини. – Львів, 2006. – С. 88, 104.
42. Пелипейко І. Пам'ятки природи Косівщини. – Косів, 1997. – С. 24.
43. Фесенко Г. В., Бокотей А. А. Птахи фауни України (польовий визначник). – К., 2002. – С. 116.
44. Даниленко В.М. Космогонія первобытного общества // Начала цивилизации. – Екатеринбург-М., 1999. – С. 83.
45. Формозов А.А. Памятники первобытного искусства. – М., 1966. – С. 16.
46. Мифы народов мира. – М., 1988. – Т. 2. – С. 347.
47. Полная энциклопедия символов. – М.-Санкт-Петербург, 2006. – С. 195–196; 437; Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 2003. – С. 459.
48. Знаки и символы. Иллюстрированная энциклопедия. – М., 2007. – С. 180, 237; Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К., 2003. – С. 15.
49. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 6–7.
50. Українська міфологія. – К., 2002. – С. 492.
51. Напольских В.В. Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. – 1990. – № 1. – С. 65–74.
52. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу... – С. 13, 30, 72–73; Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К., 1995. – С. 29.
53. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат... – С. 29.
54. Федькович Ю. Твори в двох томах. – К., 1984. – Т. 1. – С. 378.
55. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – С. 456, 458.
56. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. – М., 2008. – С. 148–152.
57. Формозов А.А. Памятники первобытного искусства... – С. 33.
58. Мовша Т. Г. Антропоморфные сюжеты на керамике культур трипольско-кукутенской общности // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К., 1991. – С. 35.
59. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 168–169.

60. Українська міфологія. – К., 2002. – С. 98.
61. Голан А. Миф и символ. – Иерусалим–М., 1994. – С. 83.
62. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян... – С. 288; Irša R. Slovo o Slowanoch ich Démonoch a Bohoch. – Bratislava, 2006. – S. 77, 79; Блаватская Е. Тайная доктрина. – М., 2003. – С. 126.
63. Голан А. Миф и символ... – С. 87.
64. Стефанович М. Жолобокподібні заглиблення на скелях Карпат // Наукова конференція: Скелі й печери в історії і культурі стародавнього населення України. – Львів, 1995. – С. 103.
65. Король Д.О. Спроба реконструкції трипільської міфології за пам'ятками мистецтва // Культурологічні студії.– К., 1999. – Вип. 2. – С. 96.
66. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян... – С. 125.
67. Мифологический словарь. – М., 1990. – С. 568.
68. Копичева Т.А. Мифологическое драконоведение. – М., 2007. – С. 100.
69. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей... – С. 253–257.
70. Збеневич В.Г. Дракон в изобразительной традиции культуры кукутени-триполье // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К., 1991. – С. 30.
71. Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы и обряды Восточной и Юго-Восточной Азии. – М., 1985. – С. 7–8.
72. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей... – С. 257.
73. Голан А. Миф и символ... – С. 189, 205, 213, 221, 224.
74. Збеневич В.Г. Дракон в изобразительной традиции культуры кукутени-триполье... – С. 32.
75. Апинян Т.А. Мифология: теория и событие. – Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2005. – С. 57; Голан А. Миф и символ... – С. 189, 205, 213, 221, 224.
76. Борисова О. Генеза наукової парадигми історичного процесу в середні віки (V–XV ст.): Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук. – Донецьк. – С. 11.
77. Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. – М., 2007. – С. 32.

Mykola Kugutyak (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Rocky Temples of the Carpathians of Pokutya and Bukovyna

In the first part of the article it is told about the discovery of the gate-like rocky temple, found in the Carpathians of Pokutya and Bukovyna. Its structure and constructive peculiarities are determined, the description and interpretation of the rocky relieves, signs and symbols is made.

Key words: rocky temples, the Carpathians of Pokutya and Bukovyna, signs, symbols.

(Продовження в наступному номері)



Рис. 1. Сокільський хребет. Скельні комплекси
(за Б. Томенчуком)

1. Бесівські (Маришеві) камені;
2. Гарбузівські камені;
3. Ведмежі ворота;
4. Татарівські камені;
5. Юдаківський (Латунський) камінь;
6. Кашицький камінь (Голова Довбуша);
7. Семенків камінь (Церковці);
8. Сокільський камінь (Яворівський, Свинячий гук).

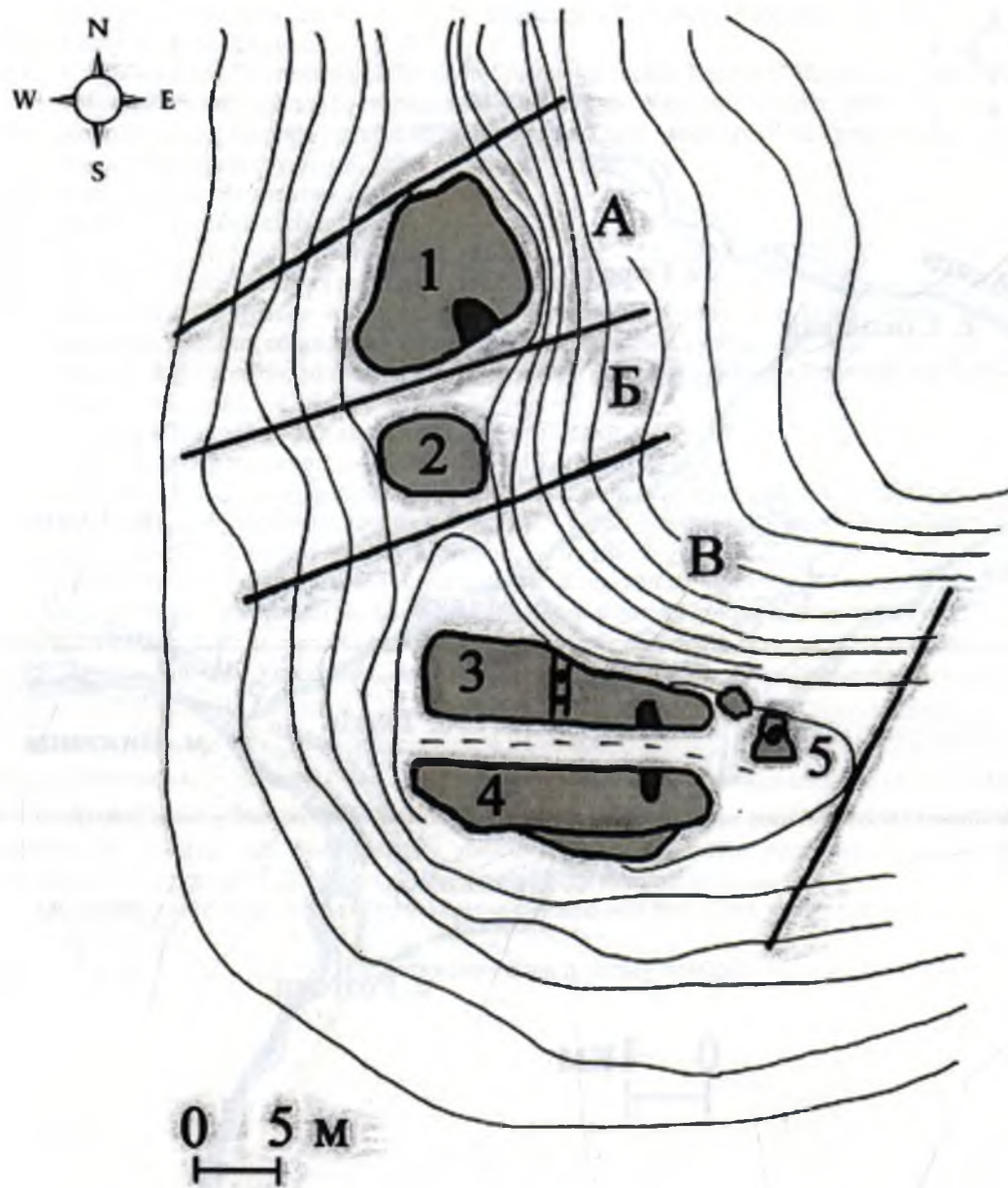


Рис. 2. Лесівські камені. Ситуаційний план

Сектори скельного комплексу:

Сектор А. 1. Бесівський камінь (Чортів палець);

Сектор Б. 2. Жертовний камінь;

Сектор В. 3-5. Скельний брамоподібний комплекс з прибудовою

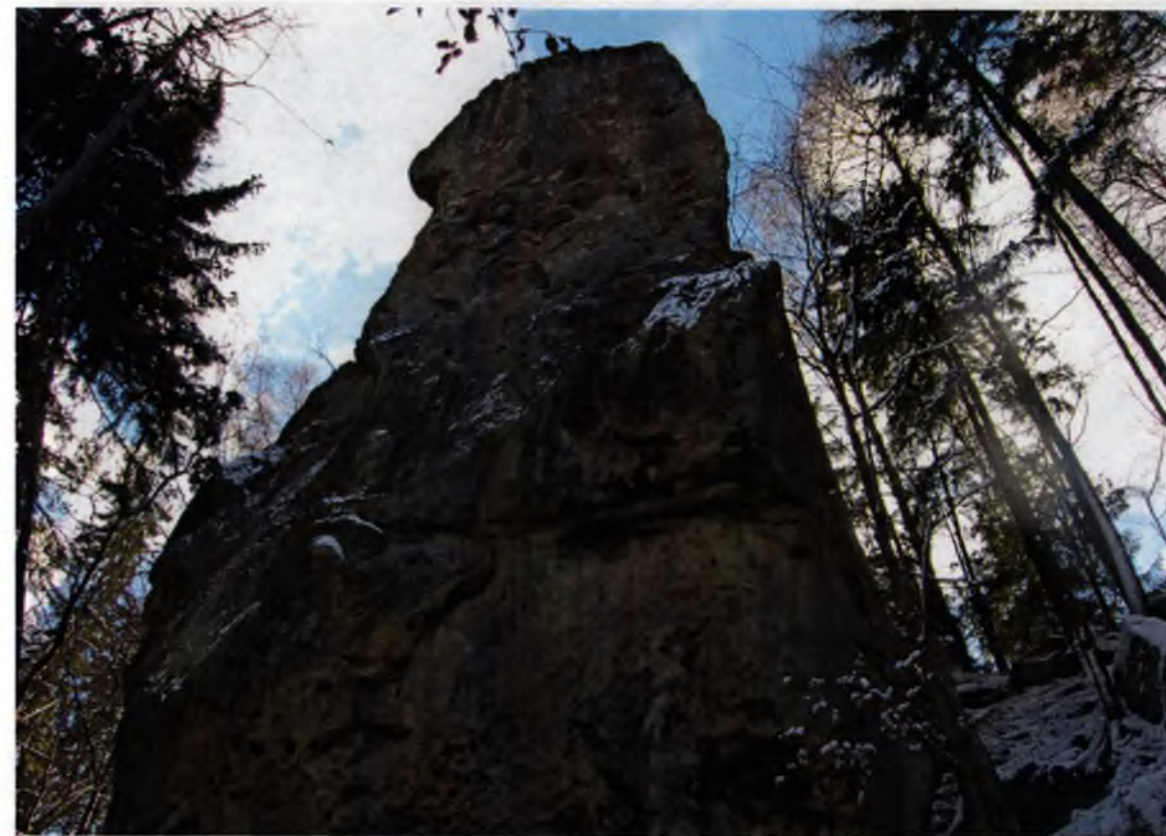


Рис. 3. Бесівська скеля. Лесівські камені. Сокільський хребет. Вид зі сходу



Рис. 4. Верхня частина Бесівської скелі. Лесівські камені. Вид зі сходу



Рис. 5. Стопа



Рис. 6. Голова сокола

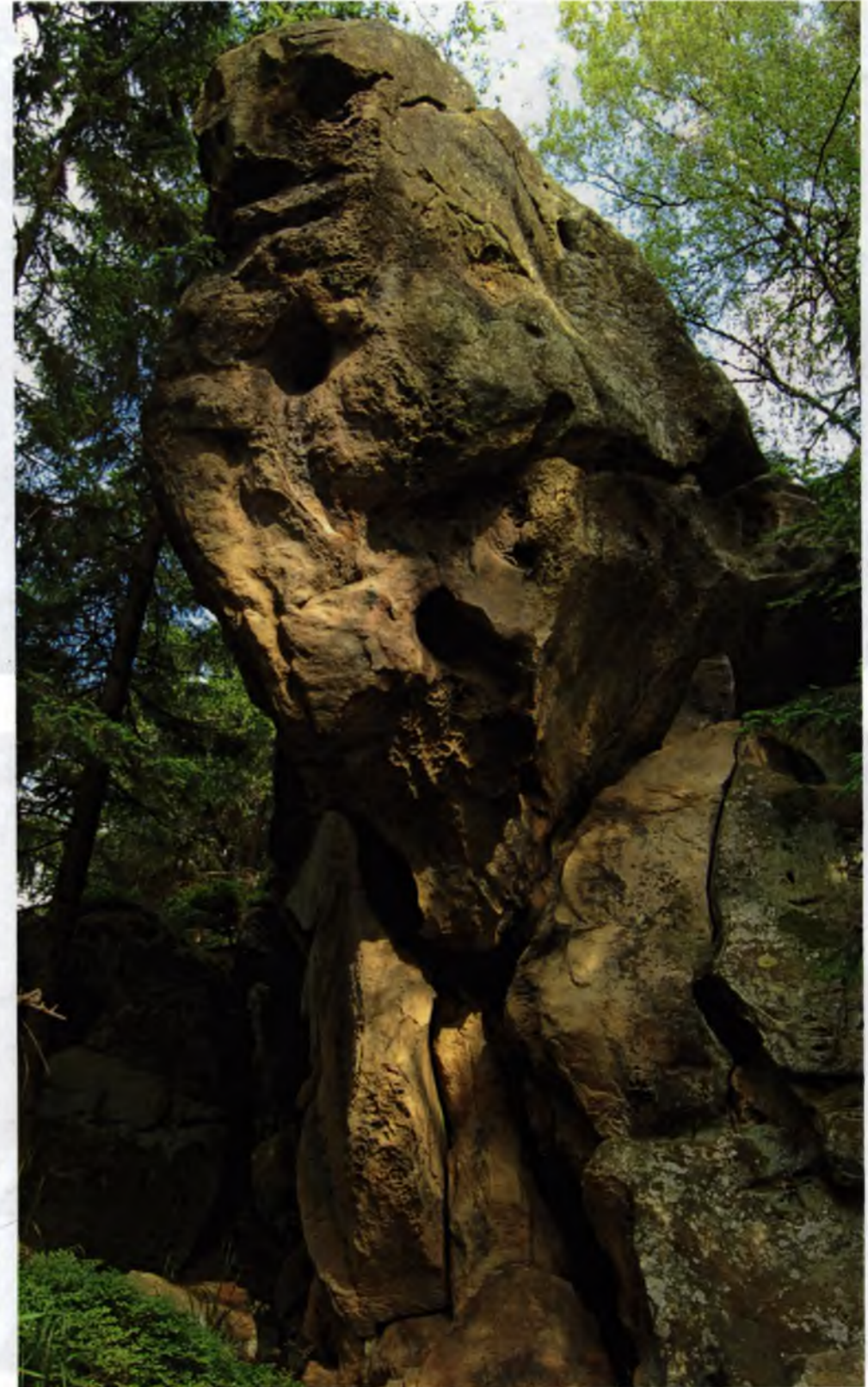


Рис. 7. Лесівські камені. Скельне об'ємно-просторове зображення сокола. Вид із заходу



Рис. 8. Лесівські камені. Брамоподібні скелі. Вид із заходу

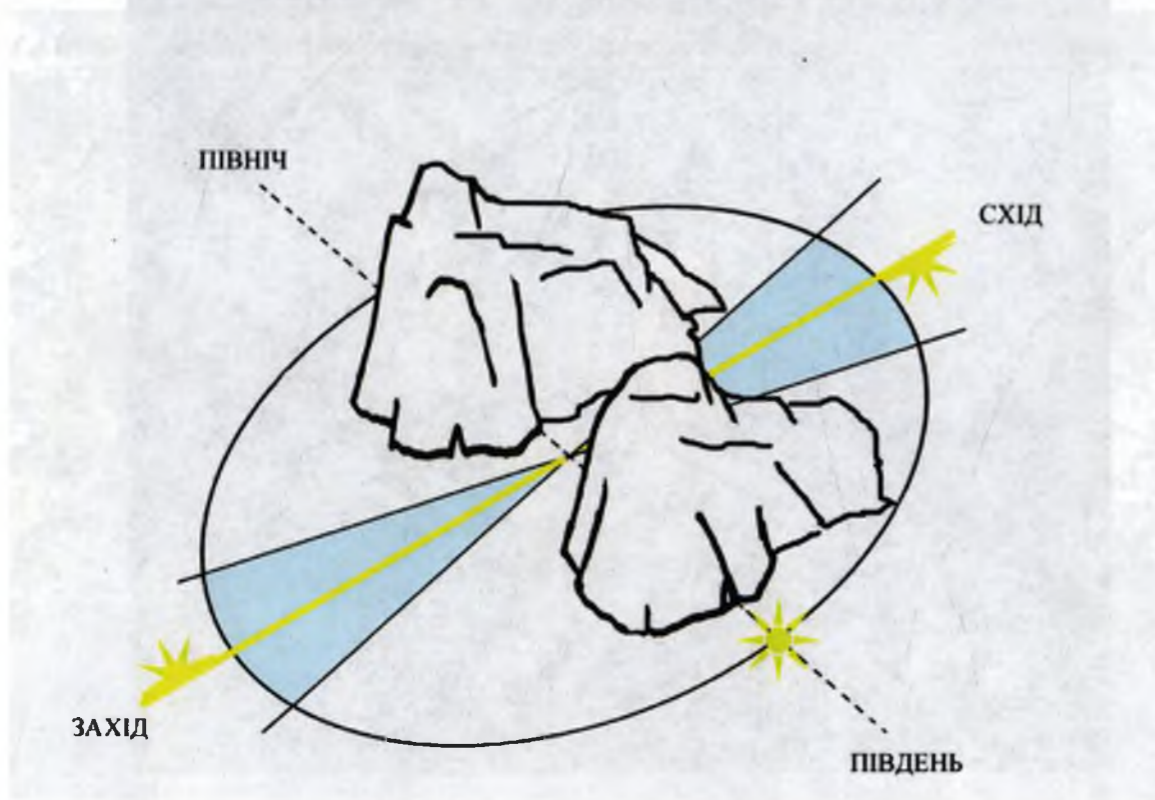


Рис. 9. Схема просторової орієнтації брамоподібних скель



Рис. 10. Лесівські камені. Східна сторона платформи у вигляді ящера.
Вид з південного сходу



Рис. 11. Лесівські камені. Ромбовидний знак з рівнораменним хрестом всередині і трикутниками на кутах.
Вид зі сходу



Рис. 12. Лесівські камені. Вруб на вершині скельної платформи. Вид зверху



Рис. 13. Лесівські камені. Кам'яна стіна. Вид з півночі

УДК 394.268.3: 398.3
ББК 63.3-7

Георгій Кожолянко
(м. Чернівці, Україна)

САКРАЛЬНІ МІСЦЯ В ТРАДИЦІЙНОМУ ЖИТЛІ УКРАЇНЦІВ БУКОВИНИ

Автор основну увагу приділив вивченню сакрального змісту окремих місць, елементів інтер'єру й оздоблення традиційного житла українців Буковини, а саме: покуття – куту житлової кімнати, де проводилися обрядодії духовного характеру, печі, стола тощо. У статті також простежено роль рушника як хатнього оберегу, його символічне навантаження та сфери використання (у домашньому господарстві, при хрещенні дитини, під час сватання чи весілля). Автором доведено, що традиційне житло українців Буковини було наповнене духовними чинниками, глибоким сакральним змістом.

Ключові слова: сакральний зміст, обрядодії, традиційне житло, оберег, покуття, рушник, Буковина.

Духовна культура українців характеризується багатьма складниками й рисами, які формувались і розвивались протягом століть і тисячоліть. Матеріальне й духовне в них часто перепліталось, поєднувалось в одне ціле, створюючи широкий і багатий життєвий цикл. Таке поєднання й доповнення спостерігається в народному житті та звичаєвості. В українському традиційному житті існував ряд сакральних місць, які відігравали важливу роль у духовному житті людини. Виділення цих місць і їх використання в життєвому процесі відбувалося під впливом уявного й практичного духовного світу й у зв'язку із системою сімейних і календарних обрядів.

У науковій літературі питання сакральності традиційного житла українців Буковини зачіпалися лише в контексті загальної характеристики житлових споруд у дослідженнях австрійського буковинського історика й етнографа Р.Ф.Кайндля (праці “Будинок і двір у гуцулів” і “Будинок і двір у руснаків”)¹, В.П.Самойловича (“Народна творчість у архітектурі сільського житла”)², М.П.Приходька (“Житло українців у межиріччі Дністра та Дунаю”)³, В.А.Маланчук (“Інтер'єр українського народного житла”)⁴ та книзі “Етнографія Буковини” (том 1), опублікованій мною в 1999 році⁵. Проте спеціального дослідження з указаної тематики донині ще опубліковано не було.

Серед сакральних місць житла виділяється за важливістю покуття (покуть). Власне, покуття в житловій кімнаті означало “почесний кут”, кут житлової кімнати – хатчини, місце, де проводилися обрядодії духовного характеру.

В українському традиційному житті покуть знаходився в кутку житлової кімнати-хатчини навпроти печі за діагоналлю. Тут розміщувався стіл або скриня, яка теж могла слугувати столом. На столі чи на скрині ставили хліб і сіль як символи достатку й української гостинності. Це місце ще називали божницею, оскільки в цьому кутку на стіні на спеціальній полиці або на дерев'яному кілку знаходилася посудина з ритуальним вогнем – каганець. Вогонь запалювали під час великих свят (Різдво, Великдень) і при проведенні обрядів сімейного характеру (весілля, похорон, поминки), ініціаційних обрядодій (освячення новонародженого, пострижини, посаження на коня тощо). На цій же полиці поряд із каганцем мав знаходитися горщик-збанчик із живою-свяченою водою та ритуальне зілля, гілочки обрядової верби, кілька стеблин пшеничного колосся. Зернами цих колосків розпочинали черговий засів на полі. Зілля збиралось у почесному кутку від купальського й маковіївського свят. На покуті ставили також свічку, яку запалювали, коли помирала людина в хаті, при народженні дитини, використовували при відверненні грозових хмар і бурі, запалювали її й у час посухи, молячись до Бога, щоб дав дощ, та ін.

Зберіганню вербових гілочок на покуті надавалось особливого значення. Верба в давні часи в українців вважалася зачинателем роду. Спостерігаючи за природою, люди

помітили, що навесні верба пробуджується однією з перших. В українців, як і в інших слов'янських народів, верба була наділена священними чудодійними властивостями.

Верба в українців була улюбленим деревом із давніх часів (хоча за християнською версією на вербі повісився учень Христа Юда, який зрадив свого вчителя. Відповідно, в правовірних християн ставлення до верби в наш час двояке: позитивне й негативне). Верба виступала символом предковичного світового дерева – дерева життя; також була символом заміжньої жінки, жінки-матері. У піснях, звертаючись до верби як до матері, просять поради та розради й дівчина, й жінка.

Буковинці вірили, що на вербі зосереджуються душі – душі покійників. Тому повністю зрубувати вербу, яка росте в межах садиби, не дозволялося, лише можна було підрізати вітки. Верба ж, яка всохла, вважалася такою, що в неї вселилася нечиста сила.

Відповідно й вербові гілочки в житлі, як і в усьому побуті, відігравали оберегову роль. Вербовою гілочкою, освяченою у святилищі, а в християнські часи – в церкві, виганяли вперше після зимівлі худобу на пасовиська та до колективних загонів – стин.

У кожному населеному пункті були відуні, які під час грози піднімали на подвір'ї вербові гілочки до неба, вірячи, що в такий магічний спосіб відводять грозу, грім і град (“тучу”). При цьому ще вдаряли по металевих речах (косі, лемеші від плуга, сокирі тощо).

При пожежі вкидали вербові віточки у вогонь, вважаючи, що цим зменшиться полум'я й вогонь погасне або зменшиться його руйнівна сила.

Після освячення верби з вербовими котиками й повернення додому, вербові котики розмішували з кашею, вважаючи, що споживання їх разом з їжею надасть сили й здоров'я людині.

Щоб легко душа покійника перенеслася на небо, в домовину клали освячену вербову гілочку.

З освяченими вербовими гілочками у Вербну неділю господар обходив усі господарські споруди, сад, щоб добре велося господарство.

Перед випіканням ритуального хліба-калача розпалювали вогонь у печі сухою освяченою вербовою гілочкою.

З освяченими вербовими гілочками обходили поле перед оранкою й сівбою.

Перед купанням новонародженої дитини у воду для купелі опускали освячену вербову віточку.

Відповідно місце, де зберігались у хаті вербові гілочки, а це простір між стелею й несучою балкою перекриття – сволоком, і покуть вважались сакральними.

З утвердженням християнства на українських землях, а на Буковині, власне, з ХІХ ст., на покуті почали розмішувати одну або дві ікони з картинами життя християнських святих – Ісуса Христа, Матері Божої Марії та ін. Ікони-образи обкладали рушниками, кінці яких часто опускалися від нижнього краю ікон аж до лав.

Покуть був місцем, де садовили почесних гостей, які навідувалися до хати з різних причин. Під час весілля молодята та весільні батьки сідали в почесному місці хати – покуті й у такий спосіб пошанувалися.

Померлого також клали на покуті вздовж передньої кімнати хати головою до кута.

Щоденно вранці після сну та ввечері перед сном усі члени сім'ї зверталися до Бога за благословенням, а також у важкі життєві години молилися, повернувшись обличчям до покутя.

Заходячи до чужої хати, людина повинна була повернутись обличчям до почесного кута, перехреститись (у дохристиянські часи – хрест був символом Бога-Сонця, символом переборення й прискорення події), а чоловіки мали при цьому зняти головний убір.

Етнограф Василь Скуратівський для підтвердження пошанування покутя українцями наводить цікавий історичний факт: “...коли шведи, як союзники українського гетьмана Івана Мазепи, у ході російсько-шведської війни початку ХVІІІ ст., перебуваючи на Україні у ході воєнних дій, заходили у селянські оселі й не знімали головних уборів та не хрес-

тилися до покутя, то не отримували підтримки українців: “Глибоковіруючі селяни вважали чужинців “богохульниками” та “антихристами”. Сучасники засвідчують, що саме цей факт значною мірою посприяв поразці Мазепи, оскільки християнська мораль вимагала суворого дотримання канонічних догм, хоч для скандинавців подібний обряд не був значним.

Натомість вояки Петра І справно знімали шапки, богоуклінно хрестилися, а коли отримали перемогу, то, за наказом жорстокого царя, підступно розправилися над мирними людьми. Тисячі українців, у тому числі дітей і жінок, розстріляли або спалили живцем, потопили в крові Батурин, а всіх чоловіків відправили конвоєм будувати на їх кістках імперську столицю серед боліт, звідки вже ніхто не повернувся живцем...”⁶.

У ході бойових дій війська Івана Мазепи, Карла ХІІ і Петра І перебували й на Буковині. Велика битва відбулася на північний захід від м. Чернівці біля села Михальча. І дійсно, як засвідчують архівні матеріали, села Буковини після цієї війни на тривалий час обезлюдніли.

Покуть служив і місцем переховування цінних речей. Вважалося, що це найбезпечніше місце для зберігання коштовностей. У скрині, яка часто стояла в почесному куті, зберігали святковий одяг, коштовності, гроші тощо. Часто в долівці почесного кута закопували речі з дорогоцінних металів або гроші, які хотіли вберегти від злодіїв.

Покуть вважався не тільки символічним, але й магічним місцем. Вважалося, що він у магічний спосіб здатен допомогти людині в досягненні господарських та інших життєвих гараздів. Магічність цього місця в житлі пов'язувалася також із уявленням, що там перебуває домовик – охоронник роду. Не випадково, що з магічною метою українці в час різдвяно-новорічних свят використовували покуть для розміщення там ритуального Снопа-Дідуха та ритуальних святвечірніх страв – куті, узвару.

Дідухом називали останній сніг, зжатиий на ниві. Його зберігали в клуні. Обідньої пори перед Святою вечерею господар разом із сином урочисто брав Дідуха в ліву руку, а під пахву правої – в'язочку сіна, сіно також ніс син (якщо був у сім'ї), який розтрушував його дорогою до хати. Господиня низько кланяється Дідухові, господареві та запрошує всіх домашніх до хати. Господар одразу ж за порогом промовляє до всіх вітальні слова: “Будьте здорові зі святами, з Багатою кутею”. Усі в цей час повинні стояти. Господар кладе снопа на покутті, невеличкий жмутик сіна – під стіл. Солому, що вносять на Святвечір, називають “Дідом”, а сіно – “Бабою”. Сіном встеляли стіл, а соломою підлогу. Господар, сидячи на підлозі, розкидав солому по хаті. Наслідуючи рухи квочки, діти при цьому імітували звуки свійських тварин, птахів. Це магічні дії, щоб “вівці котилися, худібка плодилася”⁷.

Сніп-Дідух – це місце перебування духів дідів-прадідів, опікунів чи покровителів свого дому. Праукраїнці в ті далекі часи вірили, що всі душі померлих – це святі духи, вони є благодійниками роду та родини; влітку вони перебувають на нивах і серед скоту, сприяють урожаю. Разом духи є посередниками Бога-Сонця і людей. Вважалося, що ці духи прийшли з неба та вселилися в людину, а по її смерті знову відійшли в край духів. Отож, коли нива вижата – то духи вселяються в останній почесний Сніп-Дідух, або “Рай” і переселяються до господаря в клуню на зиму, а навесні Бог-Сонце знову шле їх на ниви.

На Буковині в ХІХ ст. зустрічався обряд обмолочування Снопа-Дідуха першим щедрувальником за допомогою макогона. Подібний обряд, як засвідчує дослідник О.Курочкін, мав місце й в інших регіонах України⁸. Вважалося, що хлопчики, молотячи Сніп-Рай, не придушуть Щедрого Бога чи духів, бо їх рука легка й щаслива (Щедрий Бог і духи понад усе люблять хлопчиків). Після цього господар зв'яже наново сніп і виносить його в клуню до Голодної куті. Зерно ж збирає і ділить на три частини: одну частину використовують на посівання господарства, другу – на засів ниви, а третю залишають для корови, коли отелиться⁹.

Під Дідухом розумівся прадід, перший предок – сама назва про це свідчить. Він є символом не самотнього предка народу, а батька первісної родини. У традиціях україн-

ського народу містична постать Дідуха має різне значення: це “найперший предок народу; іншим разом виступає як первісний ідеальний господар; а знов іншим разом, як міфологічна поява місяця”¹⁰.

Українці Дідуха називали ще Колядою, а Коляда – це синонім Різдва, отже, із входом Дідуха починаються таїнства Різдва. Біля Дідуха кладуть хліб і кутю. У цьому ритуалі немає культу прадіда як померлого. Це є акт жертви Богу, а не померлим. До Дідуха ставляться як до предка роду, його вважають невмирущим, тому його символом є місяць, який постійно відновлюється, хоч на час “загибає”. Він є прошеним і очікуваним гостем на Святу вечерю, тож його не бояться, радіють його присутності.

Подібна ідея про прадіда зустрічається у святрідв'яних обрядах у південних слов'ян – сербів. Замість хлібного снопа тут спляють три дубових пеньки, змащених медом і посипаних пшеницею або й политих вином. Ці палаючі пеньки, що їх серби називають “бадник, бадначица і їх дете”, є, на думку вчених (К.Сосенко, С.Килимник), символами прадіда та його рідні й, очевидно, символізують три астральні “вогни”: сонце, місяць і зорі¹¹.

На нашу думку, звичай ушановувати Дідуха має свою власну українську основу. Етимологія назви “дідух” суто українська. В українській мові є аналогічні цьому іменники, наприклад, старух, татух. *Старух* – це дуже старий дід, *татух* – це той, хто є татом для багатьох. Ім'я Дідух повністю відповідає ідеї прадіда як дуже старого й давнього діда, але не містить у собі такого широкого поняття про прадіда, яке надає йому народ, що уявляє його вічно живим, подібним до Бога.

У XIX та на початку XX ст. в оселях буковинських міст Чернівців, Кіцманя, Сторожинця, Вижниці можна було побачити в одній із житлових кімнат квартири чи окремої хати святково оформлений покуть, де розмішувались ікони та ритуальний каганець, що висів на ланцюжку. Прикладом такого влаштування інтер'єру житла може служити кімната в чернівецькій міській квартирі Юрія Федьковича, яка розташовувалась у будинку на одній із центральних площ м. Чернівці – Соборній площі (у XIX – на початку XX ст. – площа Австрії), де нині розміщено меморіальний музей Юрія Федьковича. Це вказує на те, що й міське населення дотримувалося давніх народних українських традицій оформлення й використання інтер'єру житла.

Отже, покуть був для українців Буковини, як селян, так і міщан, людей різного соціального й майнового стану, осередком духовного самоочищення, святим місцем родовідних звичаїв та обрядів, культовим центром житла.

Для більшості сучасної молоді слово “покуть” невідоме або маловідоме. Час тоталітаризму й духовного невігластва, що був характерним для періоду більшої частини другої половини XX ст., відбився й на розвитку матеріальної та духовної культури буковинців. У сучасних хатах або квартирах, як правило, відсутній не тільки покуть, а взагалі яке-небудь сакральне місце. Рідко де можна почути про те, що під час різдв'яних свят сучасні господарі дотримуються давнього українського звичаю Святої вечері з кутею, узваром та іншими пісними стравами.

Іншим сакральним місцем в українському житлі була піч. Вона займала важливе місце в інтер'єрі житла. Про розміри печі та її значення Іван Франко у вірші “На Підгір'ї села невеселі...” писав:

В хаті піч трохи не в пів кімнати
З запічком і припічком із глини,
Вічно тепла – то желудок хати,
Величезний, як живіт дитини¹².

У печі готували їжу, вона була джерелом тепла й місцем для сну. У ній зберігали їжу теплою протягом дня. На території Буковини піч, як правило, розташовувалась у куті між задньою та сінною стінами хати, поряд із входом у житлове приміщення. Челюстями піч

була направлена до чільної стіни. Буковинські печі відзначалися великими розмірами, часто вони займали четверту частину житлової кімнати¹³.

На Буковинській Гуцульщині на Новий рік особливо шанують піч. С.Килимник наводить такий запис про повагу до печі, зроблений ним у Карпатах: “Цілий рік вона робить службу, а на Василя іде в танець, вона ся віддає”...

Тому-то піч мусить бути чисто вимашена, “щоб не кляла, що не вимашена”. Ніхто в цю ніч не спить на печі, нічого на неї не кладуть, бо “тяжко їй танцювати”... “Нехай спочине”... “Василь з Маланкою приходить танцювати на печі – аби їм не перешкоджати”... На піч кладуть овес – “на коровай, так як у нас на весілля, і їй дається вівса, як ся віддає”; “Аби мала чим коня годувати, бо вона іде у місто на герць”¹⁴. І справді, піч ще з давнього часу була в українців ритуальною частиною житла – це родинний вівтар, де знаходяться боги родинного вогнища. Тому, розпалюючи в печі, господиня обов'язково спершу ставила в піч або на плиту горщик із водою – це жертва домовому Богу.

Давні українці вірили, що стіл чи скриня, яка могла служити столом (таке використання скрині часто зустрічалося на Буковинській Гуцульщині та в Буковинському Передгір'ї), це місце перебування жертви. Стіл у християнські часи став тотожний церковному престолу. І тут ми маємо ще один приклад використання християнською вірою давнього дохристиянського символу стола – місця жертви.

На Буковині, як і в ряді інших регіонів України (Українське Прикарпаття, Гуцульщина), бокові дошки й ніжки стола, стінки та віко скрині різьбили зображеннями символів дохристиянських богів – солярними знаками, геометричним і рослинним орнаментом.

На столі знаходилися страви Святої вечері й відбувалося трапезування під час інших календарних і сімейних свят.

За столом відбувалися домовленості та частування під час весільного старостування, заручин і проведення інших весільних і родинних обрядів.

Сакральність стола яскраво проявилась у традиційному звичаї заставляти стіл хлібинами різної величини, особливо на свята. Такий самий звичай можна було зустріти й в інших регіонах України¹⁵.

Стіл завжди мав бути накритий домотканою скатертиною і за звичаєм на ньому постійно повинні знаходитися хліб і сіль.

Сакральність належала й простору, який був під столом. Під час Святої вечері на сіно, розстелене під столом, ставилася миска з жевріючим вогнем, де куриться ладан, а поруч – леміш від плуга, сокира. Помітну роль в обрядах Святвечора відігравало залізо як захисний засіб проти злих сил. Існував звичай застромлювання коси за лаву, “аби мерці не прийшли, бо мертвий боїться заліза”. У передгір'ї Карпат та на Буковинській Гуцульщині зустрічалося вкладання залізних побутових речей під стіл: коси, сокири, частин плуга тощо¹⁶. З ритуальним застосуванням заліза було пов'язане й підперізування різдвяного столу ланцюгом, що практикувалося по всій території Західної України. Діти торкаються голими ногами цих речей, “щоб ноги були тверді, як залізо”¹⁷. Такими магічними діями господар захищає свою хату від злої сили, щоб вона обминала її цілий рік.

Сакральність столу простежується й під час похоронно-поминальної обрядовості. Зразу ж із настанням смерті небіжчика вкладали лежати на сакральному місці – столі, де відбувалися ритуали з їжею під час свят і де щоденно знаходилась їжа. У давні часи, а подекуди й у наш час, після опускання померлого в могилу, над його тілом або поряд ставили стіл і їли поминальні страви. Відповідно, в уявленні давніх українців перебування за столом або на столі означало перемогу життя над смертю.

Важливу сакральну роль відігравали в українському народному житлі рушники. Українська поетеса Віра Ворскло у вірші “Рушник” досить чітко й образно вказала на ритуальне застосування рушника українцями:

Рушник – це символ гойних сил,
Він може все зв'язати.
На рушникові хліб і сіль
Підносять скрізь у свята.

Коли свати у хату йшли,
Щоб сватати дівичу, –
Рушник, мов долю їй несли,
І сонце – паляницю.

І молодому теж колись
Рушник чіпляли збоку,
Щоб шлях новий життєвий скрізь
Був ясний і широкий.

Як син ішов у дальню путь,
Рушник давала мати,
Щоб свій він рід не зміг забути,
Рушник мав всіх єднати.

Рушник – це символ, амулет,
Що предки нам створили.
Народ наш – це співець, поет.
Рушник – поема ціла¹⁸.

Розвішування рушників на стіні є давнім звичаєм українців. У давні часи, не зважаючи на заможність мешканців житла, рушниками прикрашали кожну оселю. На Буковині відоме прислів'я: "Хата без рушників, що обійстя без дітей"¹⁹.

Рушник, крім естетичної краси, символізував охайність і майстерність господині та її дочок, він був ніби візитною карткою оселі.

Рушник використовувався практично при виконанні різних хатніх і господарських робіт, як утилітарний виріб і при кожній обрядодії. З рушником і хлібом було прийнято приходити "на роди" до жінки, яка народила дитину, тобто він був атрибутом пошанування появи немовляти на світ. З рушником було прийнято виряджати в далеку дорогу членів сім'ї. Це вдало подано й у відомій та улюбленій українській пісні на слова А.Малишка "Пісня про рушник", де мовиться:

Рідна мати моя, ти ночей недоспала,
І водила мене у поля край села,
І в дорогу далеку ти мене на зорі проводжала,
І рушник вишиваний на щастя, на долю дала...

Я візьму той рушник, простелю, наче долю,
В тихім шелесті трав, в щебетанні дібров.
І на тім рушничкові оживе все знайоме до болю:
І дитинство, й розлука, і вірна любов²⁰.

Рушник використовувався й при хрещенні дитини. Кожен хресний батько дитини – кум приносив на хрещення свічку й рушник або шматок полотна (крижмо).

Майже всі етапи весільної обрядовості також супроводжувалися використанням рушників, починаючи від подавання та пов'язування нареченою рушників сватам і нареченому, ставанням на весільний рушник під час урочистого укладання шлюбу, даруванням рушників родині молодого, друзям-боярам та ін. Для забезпечення доброї погоди під час весілля на одному з дерев подвір'я підвішували рушник. Такий самий рушник мав бути на столі перед молодими в хаті, де відбувалося весілля.

В інтер'єрі житлової кімнати рушник виступав у ролі хатнього оберегу, захищаючи сім'ю від неприємностей. Підвішували рушник біля культового вогню – посвіту-каганця в почесному куті-покуті, своєрідно обрамляючи його в берегове півколо. З утвердженням християнства на українських землях рушниками стали прикрашати образи-ікони. Відповідно, рушник-оберег разом з іконами святих мав забезпечити щасливе життя мешканців хати.

У далекі часи наші пращури намагалися зрозуміти таємниці природи, заглиблювалися в філософські питання щодо народження людини, її життя та смерті, прагнули зрозуміти космічні закони повторюваності в природі й закони вічності. Таким чином, тисячоліттями формувались обрядодії, які повинні були допомогти зрозуміти навколишній світ, сприяти успіхам людини в її життєвому циклі. Як бачимо, житло як матеріальний складник побуту людини було наповнено духовними чинниками, які робили її життя цікавим, прогнозованим, багатим. Духовні елементи в побуті українців Буковини розвивалися тисячоліттями й збереглися до кінця минулого століття, а подекуди (у сільській місцевості від Дністра до Карпат і особливо у більш консервативній Буковинській Гуцульщині) й до наших днів.

1. Kaindl R.F. Haus und Hof iber den Huzulen // Mittheilunge der Anthropologische Gesellschaft in Wien. – Bd. 26, 1896; Kaindl R.F. Haus und Hof bei den Rusnaken // Globus. – 1895. – № 9. – Bd. 71.
2. Самойлович В. Народна творчість у архітектурі сільського житла. – К., 1961.
3. Приходько М.П. Житло українців у межиріччі Дністра та Дунаю // НТТЕ. – 1970. – № 6.
4. Маланчук В.А. Інтер'єр українського народного житла. – К., 1973.
5. Кожоляно Г. Етнографія Буковини. – Чернівці, 1999. – Т. 1.
6. Скуратівський В. Покуть. – К., 1992. – С. 7.
7. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються у етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин). – Чернівці, 1997. – Т. 17. – С. 5.
8. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С. 189.
9. Килимник С. Український рік в народних звичаях і історичному освітленні. – Вінніпег-Торонто, 1955. – Т. 1. – С. 140.
10. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір. – К., 1994. – С. 65.
11. Там само. – С. 69.
12. Франко І. На Підгір'ї села невеселі... // Франко І. Твори у 20 т. – К., 1952. – Т. 11. – С. 113.
13. Кожоляно Г. Етнографія Буковини. – Чернівці, 1999. – Т. 1. – С. 197–203.
14. Килимник С. Український рік в народних звичаях і історичному освітленні. – Вінніпег-Торонто, 1955. – Т. 1. – С. 116.
15. Байбурин А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С. 155.
16. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича... – 2001. – Т. 5. – С. 16.
17. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С. 54.
18. Ворскло В. Лада. Поезії. – Торонто, 1977. – С. 95–96.
19. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича... – 1998. – Т. 5. – С. 11.
20. Малишко А. Пісня про рушник. – К., 1991. – С. 2–4.

Georgiy Kozholyanko (Chernivtsi, Ukraine)

The Sacral Places in a Traditional Dwelling of the Ukrainians in Bukovyna

The author paid the main attention to the studying of the sacral gist of some places, pieces of interior and decoration of a traditional dwelling of the Ukrainians in Bukovyna, namely: a corner place in the living room where the rituals of religious character were carried out, a stove, a table, etc. In the article it is also investigated the role of a towel as a house sacred guard, its symbolic importance and spheres of use (in household, christening of a child or wedding). The author has proved that a traditional dwelling of the Ukrainians in Bukovyna was full of holy things with deep sacral gist.

Key words: sacral gist, rituals, traditional dwelling, corner place, towel, Bukovyna.

УДК 398.4
ББК 63.3-7

Antoaneta Olteanu
(м. Бухарест, Румунія)

PERCEPTION OF THE SPACE IN FOLK MYTHOLOGY

Стаття присвячена аналізу проблеми сприйняття простору в народній міфології. Автор стверджує, що в міфології різних народів існує сприйняття простору як "священного" місця, або ж як "нечистого" чи "поганого", де відчувається присутність злих надприродних сил. Такі місця (перехрестя, старі дерева) здатні негативно впливати на людей. У статті також наголошується, що міфологічний простір можна відобразити у вигляді бінарних опозицій: вліво/вправо, вгору/вниз, небо/земля, наземний/підземний, північ/південь, схід/захід, людський/нелюдський, будинок/ліс тощо. Одним із його центральних елементів виступає межа між двома світами, так званий "паралельний світ".

Ключові слова: народна міфологія, простір, надприродні сили, "паралельний світ".

In mythological thought the space can be marked as "sacred" in various ways. In the countryside the prehistoric arrows, either of bronze or iron found buried in the fields were believed to be the materialization of thunder; it buries itself nine miles into the ground when it hits it and raises up one mile each year, so nine years later it reaches the surface taking the form of these arrows¹. The sacralized space, the place where the sacred manifested itself can be varied: in Leskovacka Morave people pour wine on the place where the thunder hit the ground each moment before sunrise for forty days in the belief that after this period of time the thunder will eventually come to surface under the form of belemnites². The Serbs also used to believe that, when the thunder hits the ground it sinks forty meters deep. After that it comes back to surface, and the one can see the so-called *stralki* – i.e. crystals³.

In the category of evil space we also include the so-called "evil places", places where the presence of evil supernatural forces can easily be felt, especially as a result of the contamination of that space, of contagiousness. In Romanian mythology "an evil place is not just like that, everywhere. Evil place comes from *iele* ('wicked fairies, in Romanian tales'), evil place comes from hard sins or from charms"⁴. Evil place is there, where the *iele* danced, where a whirlwind raised, where there was a whirlwind of dust, where an evil dead man was buried.

The crossroads can also be an evil place: "none should swim into a water where two rivers meet. It is mortal sin"⁵. The boundaries can be evil places, too: the place of a frontier, crossroads, the place where the plough was turned during the ploughing the fields, old trees, the place under the roof near the house. According to Ukrainian believes, evil place is there where the *devils*, dying, crushed on earth when they were thrown out from the sky. But an evil place for the people is also the place where an evil spirit lives (*iele*, the spirit of the disease etc.).

"The hail-stone is sent by God as a punishment over the places a man was killed or took his own life"⁶. In close relationship to the belief the Romanians also use to say: "When a young woman kills a baby and buries him, the hail-stone must hit that place no matter what. It will dig the ground to reveal the crime"⁷.

The presence of the negatively marked place can often be felt through its capacity of influencing the surrounding space up to damaging the actions of the people who step on it: "If you walk through the forest and step on the place where someone shot himself, the evil spirit that made the trick makes you lose your mind and wander till you fall into a lake and enter under his powers"⁸.

The Romanians also say: "A sinful woman burns the ground she steps on. You mustn't send her to work on the field to weed, because she leaves nothing behind, all she touched is damaged and you can't get on in it any longer".

The elements which made up the system of the sacred mythological space are the following: the boundary, the crossroads, the mirror, the chimney, the window, the threshold, the rainbow a.s.o.

One of the central elements of the mythological space is the boundary between the two worlds, a boundary which can be crossed both by supernatural characters or by human ones. The frontier lines, the bank, the corners of the house a.s.o. can be considered as boundaries.

The Polish say that *the water spirit* acts or lives especially where two rivers meet⁹. The Ukrainians say that the *ghost* kills people it meets on the rivers banks. *The air spirits* too can live in the vicinity of water – from this follows the restriction never to sleep in a forest near a spring.

In the same time one can notice also the existence of limitative space marked as negative: in Byelorussian believes the *water spirit* can never cross boundaries. The same follows for the *spirit of diseases* in Russian believes and for the *water spirit* in Polish ones. In English sayings *death* is the one that most fears water. The *witches* can also feel the hostile power of water: the Ukrainians say that witches fall ill during rain whereas the English believe that they lose all powers when they cross a water or a crossroads.

The Germans throw water after a dead man to prevent his turning back as a *ghost*¹⁰. During epizooties, the cattle were made to pass through water in the belief that disease was left somewhere behind (of course we bare in mind the purificating power of water¹¹). The Byelorussians, the Armenians and the Grusinians practiced river "ploughing" as means of preventing trough¹².

The *rusalka* couldn't pass the boundaries on dry land. It was said many times that she couldn't pass the boundaries because it was drown with an iron instrument. Sometimes people said that the very frontier line itself is the place where all sorts of spirits dwelled: in Ukrainian believes the *rusalka* dances, sings and plays all kinds of tricks especially on frontier lines or where these lines cross. The same thing happens at this type of crossing in Russian sayings as well. That is why it is said that you'd better not sleep on a frontier line, especially during the week of Whitsuntide (i.d. the Pentecost).

The mythological space is described in terms of binary semiotic oppositions – left/right, up/down, sky/earth, earth/underground space, North/South, East/West, sea/dry land, human/non-human, house/forest etc.

Maybe the most obvious materialization of sacred space is the "up-side-down" world, our world as seen through a mirror. The time co-ordinate of this world is negatively marked – when it's day here, on the other world is night (for Africans, Mexicans, Aztecs, Karens¹³; for Eskimos¹⁴; for Egyptians¹⁵; for Romanians¹⁶), the sun rises at midnight (in German sayings), when it's winter here, there it's summer (in Oceania, for the Siberians, for the Native Americans¹⁷); and people walk up side down¹⁸. Russians say that the *spirit of the forest* walks backwards¹⁹ (spirits of this kind appear in Egyptian believes as well²⁰). In Bulgarian – *the plague* (the personification of disease) walks only straight ahead.

There, on the Other Side, in the world of the dead and of spirits, people have their legs as well as their tongues (that is why their speech is so different from ours), twisted in the other direction in Chinese mythology). Evil characters have all sorts of "impurities" as their food (= "anti-food"²¹) – and we bare in mind the gifts received by humans from them – coal, animal excrements which as soon as they are brought to their world, they turn into gold, silver, excellent food. In Russian fairy-tales when one enters the Land of the Dead the horse's hooves are turned around, are twisted etc²².

Seldom there is a clear cut distinction between the Other Side, the Land of the Dead, and the sacred world inhabited by living supernatural beings (because, in their turn, as it is shown by many mythological systems, these beings can be even "former" souls of the dead turned into demons, according to animist belief about life and soul).

However, in their *Dictionary of Symbols*, Jean Chevalier and Alain Gheerbrant are making a distinction between the two: "The Other Side is the mysterious place where all mortals go after death. It differs from the Other World which is not located on the Other Side, but next to our world or it doubles it in the sense that those who live in it can easily and freely get in or out of it. They can also invite mortals to their world, whereas no one comes back from the Other Side. By

definition, the Other World belongs to the gods as opposed to the world of humans living on earth and doomed to go to the Other Side”²³.

Because contiguity is the fundamental principle of entire magic thought, the representation of the Other World as located somewhere in our vicinity seems quite normal. Amongst Native American myths there is a fable which tells the story of a man looking for his dead wife. He finds himself in a forest and realizes he has got to the Land of the Dead (and we remember the antique representations: most gates to the underground world were surrounded by virgin forest, impossible to cross²⁴).

In Micronesian myths the kingdom of the Sun is placed beyond the forest. In Australia sayings tell that the light at sunset is actually the light spread by the souls of the dead when they go and come back from the underground world where the Sun goes to the rest²⁵.

Numerous beliefs that talk about the existence of some kind of “parallel universe” in which one can enter, prove that the Other World is close to us. During time scissions – i.e. moments of maximum sacralization (Easter, Christmas, earthquakes or eclipses) one can easily perceive the echoes of the Other World. At those times it is said that people who press their ear to the ground have the opportunity to hear voices, bell sounds a.s.o. from the Other World.

Frequently, fables with human and mythological characters, whose action takes place in sacred space bring along a specific theme – i.e. the *egress from time*, i.e. escaping from the profane time and entering the sacred one, as soon as the characters cross the boundary separating the two worlds.

The egress from time is often associated to the idea of being kidnapped by a supernatural character. Whether it is the devil or the witch, for instance, the moment of escaping from time or, in better words, from profane time and of entering the sacred one (let’s remember here M. Eliade’s short story *To the Gypsies* in which this phenomenon is described) is preceded by a scission, by a forced egress from normal space, often assimilated to wandering, to losing one’s path. At this moment man’s memory is “erased”, because he cannot stand the phenomenon so easily: “When she was young (the storyteller) she used to wash shirts at the river. And when she was cleaning the shirts she saw a woman coming from the hill singing. When she reached her, she took her by the hand still singing and they walked along the river to the valley together. And after she crossed the third boundary from their house, the woman couldn’t remember a thing. Only three days later she woke up in a forest where no human being had ever been. She realized she couldn’t speak anymore. She turned back home nine days later...”²⁶.

Along with this kind of experience which is rather the equivalent of losing one’s consciousness, a series of stories tell in detail both about the moment of the very “exit” from time, as well as about the consequences of this trip into time. People say once upon a time “while watching his sheep an old man saw a door opening into a rock like a mine in which there were all kinds of riches and treasures of precious stones blinding him with their glow”. The old man entered the cave but it closed down on him and stayed like this for seven years because it opened only once in seven years. So seven years later the old man got out “carrying treasures and holding a gold spoon in his hand. But those seven years seemed to him like the blink of an eye”, so he started looking for his sheep. The house was empty and people were shocked to see him alive because they all believed he had died long time ago²⁷.

In some other tales people distrust these uncommon “travelers” who are deeply marked by their experience for which they pay with their own lives: “...After a while, it seemed to the woman that little time passed she saw the door opening again and then she took what she liked most from the riches in the cellar and go out. But when she met her own kind people didn’t know her anymore. They said she had come from the other world. And she told them where she had been. But soon after she died”²⁸.

Another favorite subject of the superstitious tales is the one in which the main hero is the ghost of a dead man who “comes back” (in this sense or not) to the life of the people close to him

(we don’t have in view the “Lenore” theme – of the ghost of a dead man terrorizing the surviving fiancée – which can be more easily associated to another type of character, the incubus (the demon of Eros).

In the story below the contact between a living man and a dead one is made naturally and in this sense it is interesting to follow the reaction of the surviving friend described both during the dialogue as well as in the rest of the story. It’s not impossible to predict one’s own death, it’s not a tragedy to die; moreover, it’s not surprising that you can eventually pay a visit to someone on the Other Side. Maybe only the end took the hero of the tale a little by surprise: “Once upon a time there was two young men, good friend since childhood. One of them was about to die. He said:

– Hey, friend, listen!

– What?

– I’m to die.

– When?

– Well, tomorrow I’ll die. But do you know something?

– What?

– Well, six weeks from now, if you can, come and see me to have a chat. You’ll tell me the news... or what will be happening home.

– All right. I’ll come.

Six weeks after the sunset when it got already dark he went to see the dead friend. He called him by his name and the grave opened... It was beautiful there. A beautiful room glowing all around. He stayed just a little. When he got out from there he went home... But do you know what? He couldn’t recognize his neighbors any more, in fact he couldn’t recognize anyone at all. He walked around, asked an old woman where the village was?...

– We heard something, but it was a long time ago. Maybe it’s one hundred and thirty or forty years ago, from the time people first got here.

And he had stayed just a little into the grave with his friend and more than one hundred years had passed”²⁹.

The Finnish underground spirits – *maaveki*, *maahisy* a.s.o. – often appear linked to this theme of egress from time. In their underground kingdom they are believed to walk upside down (naturally, if we are to think about the fact that they live on the other side of the crust!). Someone who finds himself there by accident mustn’t break a fundamental restriction: he mustn’t taste anything from their food. Otherwise, when he turns back he may have the surprise of finding out that he stayed there not for just an year, but for fifty years³⁰.

In close relationship to the theme of egress from time we mention also the theme of the gifts received from the parallel world (it’s neither about travels to the underground world nor entering a mine or a cave filled with treasures, as we have already shown, but about one aspect of the passage from one world to the other as it is described by this theme).

Naturally, what we consider valuable (gold, precious stones a.s.o.) in the other world is marked with a minus. Thus the hero of superstitious tales, in Romanian, Russian, Estonian, Mongolian or whatever tradition alike will receive coal, animal excrements and other hypostases of non-value as reward which in this world will turn into most desirable things (money, precious objects etc.). The opposite situation can also be found when the character experiences an illusion (i.e. a false “exit” from time). During the illusive experience he “receives” gold or special food which will turn out to be what they really are as soon as the charm or the dream is over: i.e. coal, animal excrements, withered roots or leaves a.s.o.

1. Papadima Ovidiu. O viziune românească asupra lumii. – Bucharest, 1994. – S. 34.
2. Strachov A.B. Kul’t chleba u vostochnykh slavjan. Opyt etnoligvisticskogo issledovanija. – München, 1991. – S. 98.
3. Ibidem. – S. 98–99.
4. Bernea E. Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român. – Bucharest, 198. – S. 26.

5. Ioneanu G.S. Mică colecțiune de superstițiile poporului român (deosebite credinți și obiceiuri). – Buzău, 1888. – S. 79.
6. Papadima Ovidiu. O viziune românească asupra lumii. – Bucharest, 1994. – S. 25.
7. Ibid. – S. 94.
8. Ibid. – S. 123.
9. Sannikova O.A. Pol'skaja mifologiceskaja leksika v etnolingvisticeskom i sravnitel'no-istoriceskom osvescenii. – Moskow, 1990. – S. 319.
10. Tylor E.B. Pervobytnaja kul'tura. – Moskow, 1989. – S. 268.
11. Zhuravlev A.F. Ochraniel'nye obrjady, svjazannye s padezom skota i ich geograficeskoe rasprostranenie, in: Slavjanskij i balkanskij fol'klor. – Moskow, 1994. – S. 89.
12. Tolstoi N.I., Tolstaj S.M. Zametki po slavjanskomu jazycestvu. 2. Vyzyvanie dozdja v Poles'e, in Slavjanskij i balkanskij fol'klor. – Moskow, 1978. – S. 122.
13. Tokarev S.A. (red.). Mify narodov mira. Enciklopedija, I–II. – Moskow, 1991–1992. – Tokarev, I. – S. 453.
14. Mercier Mario. Șamanism și șamani. – Iași, 1993. – S. 87.
15. Genescu Maria ed. Cartea egipteană a morților, Arad, f.a. Genescu, 24.
16. Otescu I. Credințele poporului român despre cer și stele. – Bucharest, 1907. – S. 508.
17. Tokarev S.A. (red.). Mify narodov mira. Enciklopedija, I–II. – Moskow, 1991–1992. – Tokarev, I. – S. 453.
18. Ibid. – S. 453; Durand Gilbert. Structurile antropologice ale imaginarului. – Bucharest, 1977. – S. 268.
19. Tokarev S.A. (red.). Mify narodov mira. Enciklopedija, I–II. – Moskow, 1991–1992, II. – S. 49.
20. Genescu Maria ed. Cartea egipteană a morților, Arad, f.a., 167
21. Tokarev S.A. (red.). Mify narodov mira. Enciklopedija, I–II. – Moskow, 1991–1992, II. – S. 235.
22. Ibid. – S. 235.
23. Chenalier Jean, Gheerbrant Alain. Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere, I–III. – Bucharest, 1994–1995, II. – S. 236.
24. Propp V.I. R'd'cinile istorice ale basmului fantastic. – Bucharest, 1973. – S. 56–57.
25. Frazer J.G. Creanga de aur, I–V. – Bucharest, 1980, II. – S. 105.
26. Pamfile Tudor. Mitologie românească. I. Dușmani și prieteni ai omului. – Bucharest, 1916. – S. 222.
27. Butură Valer. Cultură spirituală românească. – Bucharest, 1982. – S. 159.
28. Ionită Maria. Cartea vâlvelor. – Cluj-Napoca, 1982. – S. 124.
29. Ionită Maria. Cartea vâlvelor. – Cluj-Napoca, 1982. – S. 239.
30. Mifologičeskij slovar' (ed. E.M. Meletinski). – Moskow, 1990. – S. 325.

Antoaneta Olteanu (Bucharest, Romania)

Perception of the Space in Folk Mythology

The article is devoted to the analysis of the problem of the space perception in the folk mythology. The author asserts that in the mythology of different people there is the space perception as a "saint" place, or as a "devil" or "bad", where the presence of wicked eldritch forces is felt. Such places (crossings, old trees) are able to influence on people in a negative way. In the article is also marked that the mythological space can be represented as binary oppositions: to the left/to the right, up/down, sky/earth, ground/underground, North/South, East/West, human/superhuman, house/forest etc. One of its central elements is a border between the two worlds, so-called "parallel universe".

Key words: the folk mythology, space, eldritch forces, "parallel universe".

УДК 398.3: 393
ББК 63.3-7

Роман Гузій
(м. Львів, Україна)

ОХОРОННІ ЗВИЧАЇ ТА ПЕРЕСТОРОГИ, ПОВ'ЯЗАНІ З НАБЛИЖЕННЯМ СМЕРТІ: ПОРІВНЯЛЬНІ РОЗСЛІДИ

У статті на основі аналізу етнографічних джерел і польових матеріалів у порівняльному аспекті висвітлено охоронні звичаї та перестороги, пов'язані з наближенням смерті. Розкрито семантику й функційне спрямування таких явищ, показано їхні етнолокальні й загальноукраїнські риси та типологічні паралелі в звичаєвості слов'янських та інших народів Європи.

Ключові слова: звичаї, повір'я, перестороги, уявлення, смерть, агонія.

Звичаї, пов'язані з наближенням смерті, – малодосліджена етнографічна реальність, що здебільшого принагідно потрапляє в поле зору етнологів у контексті висвітлення народних похоронних традицій. Окремих розслідувань цього пласту явищ майже немає, а між тим і в ньому збереглося чимало залишків обрядової старовини й архаїчного світогляду.

Заторкнувши в одній із давніших публікацій деякі аспекти тематики (традиційні народні способи полегшення смерті)¹, як продовження її вивчення в цій розвідці стисло окреслимо охоронні звичаї та перестороги, яких у народі дотримувались у час наближення смерті людини. Відомості про їхнє побутування в різних місцевостях України (на Гуцульщині, Бойківщині, Покутті, Опіллі, Поліссі) можна почерпнути з етнографічних джерел початку ХХ ст. і деяких новіших праць. Дещо вдалося занотувати й під час польових досліджень, які нещодавно була нагода провести на теренах Карпат.

Саме в Карпатах, особливо на Гуцульщині, де й досі побутує чимало давніх звичаїв і повір'їв, зафіксовано чи не найбільше прикладів таких явищ. Деякі з них століття тому зауважив П.Шекерик-Доників, описуючи похоронні обряди жителів гуцульського села Голови, що на Косівщині. Перед смертю хворого не пускали надвір, бо якби він помер поза межами дому, то з нього "пішло" б усе добро. Остерігалися гуцули й того, щоб людина спочила в когось на руках, "бо витак тот чоловік в одно би був ек завмерлий и ни мав би ні до чього руху". Так само могло статися й із тим, хто б під час агонії спав, бо помираючий міг би "завмерти спечього"².

За записом А.Онищука, заборона спати тоді, коли в домі хтось помирав, побутувала й у с. Карлів на Снятинщині (Покуття). Того, хто в момент чийогось скопу спав, обов'язково будили, "аби ни заспав мирце", бо, вставши, міг би його налякатися. Вірили також, що така людина могла б і не пробудитися зі сну, померти³.

І на Покутті, й в інших місцевостях України зафіксовано також подібні застереження спати в певні моменти обрядового періоду. Так, на Городенківщині вважали, що коли в селі є померлий, нікому не можна вдень лягати спати, "бо буде сі мати корчі" (судоми)⁴. Подібно на Ліщині (Західна Бойківщина) селяни остерігалися спати тоді, коли мерця відпроваджали на кладовище⁵. На Поліссі в цей час обов'язково будили поспулих дітей або ж для охорони від смерті їм клали під подушку якийсь металевий предмет, наприклад батькову ложку⁶.

Поза карпатськими теренами також дотримувалися настанови не пускати недужу людину оглядати господу. Наприклад, у с. Віжомля на Яворівщині вважали, що коли перед смертю господар піде подивитися до худоби, господарства, то воно "скапаріє" (занепаде, переведеться)⁷.

Подібні дані, щоправда, не паспортизовані, навів у розвідці про українські похоронні звичаї М.Пачовський. Деколи хворий просив підвести його до вікна, аби перед смертю ще раз поглянути на своє газдівство. Таке бажання, однак, задовольняли не всі, остерігаючись, щоб помираючий "не забрав з собою худоби"⁸.

Охоронними мотивами зумовлена також практика, побутування якої зауважив у покутських селах І.Волощинський. Перед смертю батька син обов'язково обходив усе господарство, бо інакше йому би “сі зле вело, господарка би завмирала, нічо би не було веселе его”⁹.

За давнім звичаєм, поширеним у різних місцевостях України, задля полегшення смерті людину клали на долівку¹⁰. Подекуди, проте, існували певні застереження чи заборони застосовувати таку дію.

Так, у деяких бойківських селах у момент агонії швидко забирали вмираючого із землі на постіль, бо “якби вмер на землі, то повідають, що сім літ зимля того газди ни хоче родити” (с. Гвіздець Турчанського повіту)¹¹. Подібно вмотивована й заборона звичаю, якої дотримувалися поліщуки: в разі утрудненої смерті людину не можна класти на землю, “бо хліб не буде родити”¹².

У поліських і карпатських селах із наближенням смерті чинили й певні охоронні дії. Наприклад, на Поліссі з двору, де хтось умирав, виносили вулики, а з хати – насіння, щоб воно не “завмерло” вслід за померлою людиною¹³. Подібно на Гуцульщині з хати, в якій умирала людина, забирали “... усяке насінє та бджоли, аби не лишили ся під час смерти, бо заумерли би разом з чоловіком”¹⁴.

Запис В.Шухевича доповнюють відомості А.Онищука. Коли хтось помирав, гуцули виносили з дому все насіння, щоб воно не “завмерло” з помираючим. Вірили, що якби насіння залишити в домі, то воно не зійшло б після посіву (с. Зелениця Надвірнянського повіту)¹⁵.

У с. Карлів Снятинського повіту в час, коли помирав господар, хтось із домашніх швидко йшов до “шпихлера”, де зберігали зерно, й рухав те збіжжя, “шо він ше мав у своїх руках, аби з ним не завмерло”. Вважалося, що якби того не зробити, то потім зерно не зійде¹⁶. В інших селах на Покутті з такою ж метою насіння рухали вже після того, як людина померла¹⁷.

На Бойківщині та Лемківщині такі магічні дії практикували під час самого похорону, зокрема, коли покійника виносили з хати й двору. Щоб зберегти вегетаційну силу насіння, у цей час відкривали засіки, скрині й рухали збіжжя, бобові, картоплю тощо (“аби всьо сходило”, “щоби не завмерло, би ся родило”, “жеби насіня не пропало за ним”). Подібно в саду трясли деревами, щоб вони не переставали плодоносити. На теренах Північної Лемківщини ще в перші десятиліття ХХ ст. побутував своєрідний звичай рухати сіно й господарський реманент (плуг, борону, граблі та ін.). У бойківських селах хтось із родичів піднімав у стайні худобу, міняв її місцями в стійлі тощо. У різних районах Карпат, за традицією, так роблять і тепер¹⁸.

Подекуди в горах досі дотримуються також інших охоронних звичаїв і пересторог. Наприклад, у с. Зелена Верховинського району в час, коли в хаті хтось помирав, обов'язково беруть на руки малу дитину, “аби не на підлозі була”. Пильнують також, щоб тоді в помешканні ніхто не спав. Натомість, як і в багатьох інших карпатських селах, не вбачають ніякої небезпеки в тому, що людина помре в когось на руках. У деяких селах Рахівського, Сколівського районів вірять, що, навпаки, так їй легше спочити¹⁹.

У с. Селятин Путильського району в момент агонії з хати виносять продукти, ліки, вазони, музичні інструменти, щоб ці предмети не “завмерли” разом із покійником (якщо вазонки таки всихають, їх потім відносять на могилу). У с. Брустури на Косівщині вважають, що коли не винести з дому насіння, воно “не дає плоду”²⁰.

У с. Бистрець Верховинського району побутує звичай постукувати в цей час по вуликах, щоб зі смертю господаря не загинули бджоли. У с. Лазещина на Рахівщині вулики рухають пізніше, вже після того, як людина померла²¹.

У деяких карпатських селах, однак, вважають, що після смерті пасічника бджоли за якийсь час все одно “пропадають”. Так само за господарем може загинути худоба, яка дуже

відчуває його втрату й тужить за ним, як людина. Коли так стається, кажуть, що худоба чи бджоли “пішли за головами”, покійний господар “забрав” їх із собою тощо (с. Либохора Турківського р-ну, с. Тухолька Сколівського р-ну, с. Селятин Путильського р-ну, с. Бистрець, Зелена Верховинського р-ну та ін.)²².

На давнє поширення в Карпатах, на Прикарпатті та в інших регіонах України таких повір'їв застосування в разі смерті пасічника певних охоронних дій (постукування по вуликах, щоб бджоли “збудились”, “забреньчали” тощо) вказують також етнологічні розсліди У.Мовної. Дослідниця звернула увагу й на притаманну жителям Бойківщини, Лемківщини, Волині, Холмщини, Полісся пересторогу спомагати помираючу людину медом чи продавати його як ліки (щоб не загинули бджоли)²³.

З різних етнографічних праць можна довідатись і про поширені в українців і багатьох інших народів Європи звичаєві настанови й повір'я щодо подальшої долі пасічницького спадку. Наприкінці життя треба продати бджоли чи передати їх спадкоємцеві, бо вони змарнуються; новий власник бджіл має “викупити” їх у померлого пасічника, поклавши гроші на домовину; отримані в дар чи куплені після смерті господаря бджоли не ведуться, можуть загинути, якщо не постукати по вуликах, і т. п.²⁴.

У традиціях слов'янських та інших народів Європи є також чимало інших паралелей зауважених українських звичаїв. Наприклад, у Литві з дому, де хтось помирав, виносили все насіння, вважаючи, що інакше після посіву воно б не зійшло. Подібно в Польщі з наближенням смерті людини чи після її настання з хати виносили посвячені предмети (воду, зілля, крейду тощо), щоб через шкідливий вплив небіжчика вони не втратили своїх оберегових властивостей, а в Німеччині в похоронній оселі переставляли з місця на місце вазони, аби вони не всохли²⁵.

Оскільки, за давніми повір'ями, вслід за померлим господарем чи господинею могли загинути й домашні тварини, чимало охоронних дій чинили саме для їхнього захисту. За звичаєм, який побутував у багатьох народів Європи (білорусів, поляків, чехів, словаків, болгар, лужичан, литовців, німців, французів, англійців та ін.), у час агонії чи вже після настання смерті хтось із родичів “повідомляв” про смерть господаря худобу, коней, птицю, бджіл, подекуди – і садові дерева, хлібне зерно тощо. Крім того, насіння рухали, щоб “не змарніло”, а по деревах ударяли рукою чи палицею, щоб вони “не засохли”. За допомогою поруху чи спонукання до руху намагались вберегти від смерті й тварин, бджіл. Наприклад, худобу злегка вдаряли прутом і піднімали в стійлі або виганяли надвір, а бджіл “будили” (щоб “вставали”, “не спали”, “не заснули смертельним сном”), постукуючи по вуликах²⁶.

Поширеною в слов'янських та інших народів Європи була також заборона спати в момент чийогось скону й, відповідно, практика будити в цей час усіх сплячих, щоб вони не померли. Крім здавна відомого семантичного зіставлення сну й смерті, такі явища ґрунтуються на збережених до новітньої пори прадавніх (первісних) уявленнях про позатілесне перебування душі під час сну й небезпеку, яку для неї становить “зустріч” із душею померлої людини²⁷.

Прикладів різних охоронних звичаїв, пересторог, яких колись дотримувались у різних етнотрадиціях у разі наближення чи настання смерті людини, можна навести багато. Однак і ці, що ми виділили з українських теренів, і деякі іноетнічні паралелі засвідчують їхню значну поширеність у давнину, а також функційну й семантичну однорідність явищ, що опираються на низку архаїчних світоглядних уявлень.

Як бачимо, смерть віддавна сприймали як реальну загрозу, небезпечну, вбивчу силу, згубну для людей, тварин, рослин, землі й навіть “неживих” предметів. Звідси – намагання уникнути небажаних ситуацій і аналогій з умиранням, захистити різні прояви життя від смерті та небіжчика, що є її носієм, і зберегти від занепаду домашнє господарство.

У різних народів побутували повір'я, що померлий може “забрати в могилу” свій господарський статок. Генезис таких поглядів сягає часів глибокої старожитності й пов'язана зі

стадійно ранішими уявленнями про те, що людина й після смерті “має право” на свою власність і майно потрібно їй для продовження в потойбіччі земних, матеріальних форм буття. Тому, як відомо, у давнину в багатьох народів, зокрема й в язичницьких слов’ян, було звичним ховати покійника (особливо знатного) з багатим супровідним інвентарем (їжа, посуд, одяг, коштовності, зброя тощо), а також худобою, слугами, жінкою, яких умертвляли й клали в могилу чи спалювали разом із ним.

Залишки та видозмінені форми цих звичаїв (вкладання покійникові до труни різних речей, жертвування учасникам похорону тварин і т. ін.) зберігались у поховальній обрядовості різних народів світу, зокрема й в українців, і в XIX – XX ст. Не вдаючись до подробиць, розгляд яких відвів би цей розслід у дещо інше русло, на основі аналізу численних порівняльних даних зауважимо, що в лоні традиційної культури й таким, і багатьом іншим обрядодіям надавали також охоронного значення. Здавна вважалося, що поряд із застосуванням спеціальних охоронних дій належне дотримання всіх звичаїв і обрядів є запорукою посмертного спокою небіжчика та його “невтрочання” в справі живих.

Більше про комплекс апотропеїчних чинностей традиційного похоронного обряду українців та інших народів Європи маємо намір сказати окремо за іншої нагоди (зацікавлений читач може знайти чимало відомостей у таких працях)²⁸. Наразі на завершення викладу ще раз відзначу, що спеціальні заходи, пов’язані із захистом людей і довкілля від смерті та небіжчика, й в Україні, й поза її межами починали застосовувати вже з моменту наближення смерті чи невдовзі після її настання. Поширеність й однотипність таких явищ може вказувати на їхнє давнє походження, а тривале збереження – на те важливе світоглядно-обрядове значення, якого їм надавали в минулому, а подекуди ще й нині. На прикладі цього, загалом незначного, фрагмента старожитньої народної культури видно також притаманне для наших предків одухотворене сприйняття світу як цільного, живого середовища, що в цьому випадку виявлялося в намаганні захистити різні прояви сущого від загрози смерті.

1. Гузієв Р. Народні засоби полегшення процесу помирання (карпатська традиція) // Народознавчі зошити. – Львів, 1998. – Ч. 3. – С. 330–334.
2. Шекерик-Доників П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 32. – С. 261.
3. Онишук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 32. – С. 322.
4. Волощинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // Матеріали до української етнології. – Львів, 1909. – Т. 19–20. – С. 9.
5. Данилів В. Похоронні звичаї в селі Царинське, в Ліському повіті // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – № 4. – С. 31.
6. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся) // Народна творчість та етнографія. – К., 1992. – № 2. – С. 73.
7. Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомли, Яворівського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 32. – С. 382.
8. Пачовський М. Народний похоронний обряд на Русі. Порівнююча студія. – Львів, 1903. – С. 12.
9. Волощинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині... – С. 198–199.
10. Гузієв Р. Народні засоби полегшення процесу помирання... – С. 332.
11. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків // Записки НТШ. – Львів, 1914. – Т. 122. – С. 161.
12. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу... – С. 70.
13. Там само.
14. Шухевич В. Гуцульщина. – Львів, 1902. – Ч. 3: Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. 5. – С. 241.
15. Онишук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 32. – С. 249.
16. Онишук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта... – С. 322.

17. Волощинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині... – С. 197; Mroczo F. Śniatńszczyzna (Przyczynek do etnografii krajowej) // Przewodnik naukowy i literacki. – Lwów, 1897. – Т. 25. – Zeszyt VII. – S. 590.
18. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 268; Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX–XX ст.): Дис. канд. істор. наук. – Львів, 2002. – С. 114; Гузієв Р., Вархол Й., Вархол Н. Похоронні обряди // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 2002. – Т. 2. Духовна культура. – С. 101; Кміт Ю. Ще про Волосатий // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 5; Кузьов І. Жите-буте, звичаї і обичаї гірського народу // Зоря. – Львів, 1889. – № 20. – С. 336; Falkowski J., Pasznyi V. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. – Lwów, 1935. – S. 79; та ін.
19. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 374, арк. 1–82 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Сколівського й Турківського р-нів Львівської обл. Матеріали польових досліджень, 1992 р.). – Арк. 16, 36, 43; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 375, арк. 1–68 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Воловецького й Рахівського р-нів Закарпатської обл. Матеріали польових досліджень, 1992 р.). – Арк. 27; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 393, арк. 1–103 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Сколівського, Турківського р-нів Львівської обл., Воловецького, Міжгірського, Рахівського р-нів Закарпатської обл. Матеріали польових досліджень, 1994 р.). – Арк. 54, 91; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 410, арк. 1–58 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.). – Арк. 5, 10, 19, 28, 40.
20. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 410, арк. 1–58 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.). – Арк. 40, 61.
21. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 393, арк. 1–103 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Сколівського, Турківського р-нів Львівської обл., Воловецького, Міжгірського, Рахівського р-нів Закарпатської обл. Матеріали польових досліджень, 1994 р.). – Арк. 77; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 410, арк. 1–58 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.). – Арк. 19.
22. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 374, арк. 1–82 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Сколівського й Турківського р-нів Львівської обл. Матеріали польових досліджень, 1992 р.). – Арк. 13; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 393, арк. 1–103 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Сколівського, Турківського р-нів Львівської обл., Воловецького, Міжгірського, Рахівського р-нів Закарпатської обл. Матеріали польових досліджень, 1994 р.). – Арк. 69; Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 410, арк. 1–58 (Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.). – Арк. 5, 19, 40.
23. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття). – Львів, 2006. – С. 35, 36, 37.
24. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття... – С. 36, 37; Карабович К. Народні вірування // Холмщина і Підляшся. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 319; Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. – Lwów, 1929. – S. 410; Fischer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921. – S. 274–279; та ін.
25. Афанасьев А. Дерево жизни. Избранные статьи. – М., 1982. – С. 326; Fischer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921. – S. 132.
26. Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. – София, 1990. – С. 84–85; Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян // Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – Санкт-Петербург, 1891. – Т. 49. – С. 212; Народы мира. Этнографические очерки. Народы зарубежной Европы. – М., 1964. – Т. 1. – С. 811; Семиряга М. Лужичане. – М.–Л., 1955. – С. 126; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – М., 1995. – Т. I. – С. 266; Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 131; Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. – Lwów, 1929. – S. 314, 410; Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgrupowane w latach 1877–1891. – Kraków, 1897. – Т. 1. – С. 319; Fischer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921. – S. 132, 275–279.
27. Пачовський М. Народний похоронний обряд на Русі. Порівнююча студія. – Львів, 1903. – С. 24, 85; Семиряга М. Лужичане. – М.–Л., 1955. – С. 126; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – М., 1995. – Т. I. – С. 266; Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 131; Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. – Lwów, 1929. – S. 314, 410; Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgrupowane w latach 1877–1891. – Kraków, 1897. – Т. 1. – С. 319; Fischer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921. – S. 132, 275–279.

УДК 39: 94(477.8)
ББК 63.3-7

Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський
(м. Івано-Франківськ, Україна)

**“ВИСТАВТЕ ЦЕЙ ІКОНОСТАС В ЄВРОПІ...”
(Друге народження шедевра українського сакрального мистецтва)**

Стаття присвячена шедеврові українського сакрального мистецтва XVII–XVIII ст. іконостасу Хрестовоздвиженської церкви Манявського скиту. Як стверджують автори, архівні документи зберегли скупи відомості про історію Манявського (Богородчанського) іконостаса, однак відомо, що він був створений білостоцьким монахом-художником Йовом Кондзелевичем. У 1995 р. зусиллями працівників львівського філіалу Національного науково-дослідного реставраційного центру розпочалися реставраційні роботи цієї визначної пам'ятки, які тривали впродовж семи років. Нині відреставрований іконостас зберігається у фондах Національного музею у Львові.

Ключові слова: іконостас, сакральне мистецтво, Манявський скит, реставраційні роботи.

Понад 300 років минуло із часу створення ієромонахом Йовом Кондзелевичем і його учнями іконостаса Хрестовоздвиженської церкви Манявського скиту. Це справжній шедевр українського сакрального мистецтва XVII–XVIII ст. Доля іконостаса трагічна.

У 1971 році Інститут історії Академії наук України в серії “Історія міст і сіл Української РСР” видав том, присвячений Івано-Франківській області. На 107 сторінці цього видання вміщено фотографію руїн Манявського скиту – пам'ятки архітектури XVII століття. Війни, людська байдужість, ідеологічні гасла на кшталт “Релігія – опіум для народу” перетворили цю колишню колыску духовності для багатьох поколінь у купи порозкиданої цегли й цілі звалища різного непотребу. Із статті про Маняву, що була вміщена в цьому ж виданні, читачі довідувалися, що більшість жителів села – лісоруби й нафтовики, що в селі працюють восьмирічна й початкова школи, клуб, шкільна та сільська бібліотеки, а також медпункт, магазин, відділення зв'язку, ощадна каса й що при клубі є ленінська кімната. Про Манявський скит, про його історію та іконостаса у статті не було жодної згадки. Лише фотографія зруйнованої вежі.

Багато років про пам'ятку не згадували. Лише невеликому колу людей старшого покоління в роки тоталітаризму були відомі праці про Манявський (Богородчанський) іконостас видатного українського художника й поета С.Гординського, таких мистецтвознавців, реставраторів, як М.Драган, В.Пешанський, В.Іванюх, І.Свенціцький, що були опубліковані в довоєнні роки у Львові, Варшаві, Жовкві, а після війни у виданнях української діаспори за кордоном. Священик О.Ваврик у 4 томі “Енциклопедії українознавства” за редакцією професора Володимира Кубійовича, перевиданій у 1994 році у Львові, повідомляє, що Манявський скит славився головним іконостасом роботи монаха Йова Кондзелевича і його гуртка (1698–1705) з помітним бароковим впливом. Іконостас після закриття скиту австрійським урядом було передано до церкви в Богородчанах. У 1923 р. його передано до Українського Національного музею у Львові¹.

Був період, зокрема перед Першою світовою війною, коли навіть відомі митці недооцінювали художню цінність ікон. Так, Святослав Гординський в одній зі своїх статей відзначав, що “суто мистецьку вартість ікон у тих часах мало хто розумів і оцінював – це був одуховлений світ, незрозумілий після матеріалістичної доби 19 ст.”. Це незрозуміння було не тільки в нас, але й у чужинців. По зайняттю Львова царськими військами зайшов до Національного музею російський мистецтвознавець Верещагін, який, простудіювавши старовину Львова, дав у петербурзькому журналі “Старые годы” мистецьку силуету Львова. Зустрівшись з іконами музею, він виявив повне їх незрозуміння, просто дивувався, як культурна людина може брати поважно такі ікони, твори, на його думку, чистого примітивізму. Верещагін, розповідаючи про твори мистецтва, яким пишається Львів, описує колекції французького й італійського мистецтва в польських музеях і палатах польських

- тический словарь в 5-ти т. – М., 1995. – Т. I. – С. 266; Фрззер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1983. – С. 178; Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921. – S. 132–133; Moszyński K. Kultura ludowa słowian. – Cz. 2. Kultura duchowa. – Kraków, 1934. – S. 446.
28. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 169–296; Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. – София, 1990; Вархол Н. Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1985. – Т. 12. – С. 229–262; Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т.2. Етнологія та мистецтвознавство. – Львів, 2006; Гузій Р., Вархол Й., Вархол Н. Похоронні обряди // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. – Львів, 2002. – Т.2. Духовна культура; Кузеля З. Посижіне і забави при мерци в українським похороннім обряді // Записки НТШ. – Львів, 1914. – Т. 121. – С. 173–224; Кузеля З. Причинки до народних вірувань з початком XIX ст. Упирі і розношене зарази // Записки НТШ. – Львів, 1907. – Т. 80. – С. 109–124; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – М., 1995. – Т. I.; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – М., 1999. – Т. II.; Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą. – Lwów, 1929; Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921.

Roman Huziy (Lviv, Ukraine)

**The Safe Customs and Warnings Connected With the drawing of Death:
the Comparative Researches**

The safe customs and warnings are unite with the approximation of death in comparative aspect on the basis of analysis of the ethnographical sources and field materials have been elucidated in the article. The semantics and function direction of such things have been discovered, their ethnological and general Ukrainian features and typological parallels in rites and customs of Slavonic and other people of Europe have been showed.

Key words: customs, popular beliefs, warnings, ideas, death, death-struggle.

графів, твори, фактично чужої імпортованої культури. Для порівняння, один із польських визначних митців, оглянувши в 30-х роках минулого століття ті ж ікони, описав їх у своїй статті як найвищий духовний бенкет для сучасного митця, що його в Європі можна пережити хіба тільки в збірках Ватикану².

Людиною, що відкрила цю пам'ятку, зареєструвала й опублікувала перші матеріали про іконостас, був польський мистецтвознавець-аматор, колекціонер Войцех Дідушицький, якому українське мистецтво зобов'язане за зацікавлення, привернення уваги широкої громадськості до пам'яток українського мистецтва взагалі. Він помітив іконостас, мандруючи Станіславщиною в 1880 році. "Богородчанський іконостас, – писав В.Дідушицький, – не є зовсім відокремленим явищем; це є пам'ятка мистецтва, що їй належить назва відрубної школи, й то не іншої, як староукраїнської. Це мистецтво, дотримуючись ритуальних, церковних приписів, тільки поступово переминованих під впливом Заходу, досягло зовсім нового способу відтворення традиційних сцен. Бачимо на них живих людей, повних правди й чару, деколи навіть одягнених у місцеві одяги. У глибині картини виступають дивні, серед золотого, багато орнаментованого поля, по-мистецьки мальовані краєвиди; інтенсивний колорит насичує мініатюрно-чітко трактовані подробиці, а деякі композиції постають зовсім вільно, хоч деяка східна святковість надає тим картинам архаїчної поваги, що її втрачено вже тоді на Заході"³.

"Дідушицький уклав докладне дослідження про цю пам'ятку мистецтва", – повідомляла газета "Голос православ'я", а також ініціював першу офіційну реставрацію іконостаса, фінансування якої взяв на себе Сейм. Необхідно було врятувати твір не тільки від пороку трьох століть, але й від невідомих ретушів попередніх "реставраторів". Роботу над реставрацією доручено Казимиру Шольцу, який працював над твором до своєї смерті, що настала в 1883 році. Продовжив і завершив його роботу Юліян Макаревич.

Іконостас, який найчастіше можемо побачити в східнохристиянських храмах сьогодні, тобто п'ятиярусний або триярусний, упродовж історії церкви пройшов різні етапи розвитку. Ця остання форма з'явилася у XII ст., коли в слов'янських країнах почали будувати великі дерев'яні храми. Собор святої Софії в Києві в XI ст. мав уже традиційний на той час одноярусний іконостас. Після різних реставрацій сьогодні його можна побачити в славному соборі. З Києва традиція іконостаса поширилася на слов'янські храми Східної церкви. Сьогодні найбільш поширеними є триярусні та п'ятиярусні іконостаси, залежно від величини й архітектури храму. У розміщенні ікон є певні усталені засади, деякі відмінності. Це залежить від покровителів або святих патронів, ім'я яких носили церкви.

Разом із поширенням бароко досягли надзвичайної пишності й ошатності іконостаси в українських церквах: вони почали підноситися до самої стелі, й то в найвищому місці – під головною банею; кількість рядів ікон збільшилася; іконописці широко використовували золоте тло, а для більшої пишності цей фон почали робити не рівним, а рельєфно тисненим візерунком рослинного орнаменту⁴.

Як вважає Микола Голубець, Богородчанський (Манявський) іконостас, подібно до його львівського й рогатинського сучасників, є твором тої доби української образотворчості, яка постала й оформилася "на основі свіжо здобутих залогень, коли то dokonався цей, такий цікавий злам у світогляді визнавців східної церкви, що повернув його до нових джерел і витворив несподівані цінності"⁵.

Художником, що виконав цей дорогоцінний витвір, зокрема найкращий долішній ряд ікон, був Йов Кондзелевич, ієромонах Білососького монастиря. Саме так у Луцькому повіті він підписався "рукою власною" на одній іконі. В.Пещанський, який свого часу проводив дослідження іконостаса, висловив думку, що твори такого великого митця є також у Київській лаврі й навіть на Полтавщині⁶.

Висловлюються припущення, що Йов Кондзелевич переїхав із своїми учнями та підмайстрами до Манявського скиту з Києва, де він, правдоподібно, в 1608 р. закінчив

іконостас для Троїцької церкви над лаврською брамою, але ікони того іконостаса не підписані, тому з певністю цього твердити не можна, тоді як ікони Манявського (Богородчанського) іконостаса зберегли подекуди й чіткі підписи. Малювання ікон свідчить, що майстер Йов Кондзелевич був не тільки талановитий, але й дуже освічений для свого часу, бо не лише отримав солідну малярську освіту, але й удосконалив її подорожами по чужих землях. Його праця свідчить про знайомство автора з італійським, німецьким і нідерландським малярством; особливо це виявляється в іконах із складними композиціями – "Вознесіння Христа" або "Успіння Діви Марії". Коли центральна частина образу засвідчує знайомство майстра з італійськими композиціями, то на передньому плані "невірний" нагадує про впливи німецько-голландські, а краєвид з архітектурними деталями в глибині образу навіть має дещо від українського тогочасного міста.

Прекрасні, одухотворені й поетично-мрійливі лики ікон, змальовані Кондзелевичем для Манявського іконостаса, часто порівнюють з образами іспанського майстра Бартоломео Естебана Мурільйо (1618–1682). Лики архістратигів Михаїла та Гавриїла із цього іконостаса, намісний образ Богородиці з іконостаса у Воштині (1720-ті рр.), образи Білостоцького монастиря змальовані Кондзелевичем із такою ж проникливою глибиною психологічної характеристики, що й "Мадонна з Христом", "Свята родина", "Видіння святого Антонія Падуанського" Мурільйо. Аналогічно до іспанського мистця Кондзелевич увів пошуки цілковитої відповідності між чистотою, святістю, добротою, які ніби світяться з ликів ангелів та апостолів (наприклад, в іконі "Успіння Богородиці" з Манявського іконостаса), та вродою, красою цих ликів. В іконі, за вченням східних отців IV–VIII століть, має панувати духовна досконалість, а не фізична краса тіла, скороминуща й смертна. Кондзелевич не відкидає тези про висоту духовності ікони, але водночас бачить відблиск цієї духовності в прекрасних ликах небожителів – Христа, Марії, ангелів та архангелів, навіть земних жителів (апостолів), які підготовлені для взяття на небо.

Важко сказати, чи бачив Кондзелевич твори західних майстрів, зокрема Мурільйо, який був його старшим сучасником, але жив і творив на протилежному від України краю Європи – Іспанії, – пише Д.Степовик. Якщо припустити, що Кондзелевич учився на Заході, то можливість такого контакту не виключена. Однак чи означає це, що він щось переймав і наслідував? Цілковито – ні! Кондзелевич наділяє красою містичний, незбагнений образ східної, православної ікони, випишує цю красу в систему східнохристиянської теології, тоді як Мурільйо, можливо, й не знав нічого про цю теологію й творив свої образи виключно на основі римо-католицьких догматів. Імовірно, тут маємо справу зі збігом особистих естетичних принципів або спільного сповідання філософії про відповідність краси внутрішньої і зовнішньої. Ця філософсько-естетична суголосність може включати контакти й зв'язки Україна–Захід, а може й не включати. Відомі факти, що аналогічні мистецькі явища (і не лише мистецькі) виникали одночасно й незалежно одні від одних у далеких країнах і в різних народів⁷.

Архівні документи зберегли скупі відомості про історію створення Манявського (Богородчанського) іконостаса. У 1681 р. було вирішено спорудити з тису й кедрини велику хрестокупольну Воздвиженську церкву з купольним перекриттям кожного з рамен. Для нового храму вирішено було виготовити п'ятиярусний іконостас із завершенням, який би доповнював велич навколишньої природи й архітектурного ансамблю, якого ще не бачили в цих краях.

Для виконання художніх робіт запросили ієромонаха-художника Йова Кондзелевича. Це він створив цей шедевр українського малярства, який сьогодні відомий за межами України. "Йов Кондзелевич був молодшим сучасником видатного іконописця І.Рутковича і старшим за В.Петрановича, займаючи між ними проміжне місце", – повідомлялося в одному з номерів газети "Голос православ'я". Кондзелевич народився в м. Жовква, що на Львівщині, 1667 р., у 19 років постригся в ченці. З 1686 р. він перебував у Білостоцькому

монастирі поблизу Луцька, а через рік у написі на “Ірмологіоні”, закупленому в Турійську, засвідчив про себе, що він ієромонах. Очевидно, основним його заняттям було малярство, проте не єдиним. Акти градської книги міста Луцьк від 16 червня 1710 р. і 13 вересня 1713 р. згадують про нього як про ігумена Луцького братського монастиря.

Цікаві дані про талановитого творця знаходимо в одній із публікацій В.Овсійчука та М.Отковича. Дізнаємося, зокрема, що із Жовквою Кондзелевича єднало не лише місце народження, а й прилучення до малярства, що стало важливою метою його життя. Тут він здобув досить широку виучку, у яку входило іконописне ремесло й ознайомлення з європейським мистецтвом. Ранні твори художника, насамперед престол (кіот) для Загорського монастиря із зображенням Іоакима й Анни, а також “Успіння” (1696 р.) апостольським, “Зішестя Святого Духа” із церкви св. Михайла в Білостоку (90-ті роки XVII ст.) розкривають жовківське художнє середовище як джерело та витoki його творчості. Особливо привертає увагу “Богородиця Милування (Елеуса)”. Цей іконографічний тип не раз зацікавлював увагу художника, адже Богородиця уособлює Церкву, тому Церква безнастанно радіє Нею. Не можна заперечувати впливу на Кондзелевича видатних іконописних ансамблів Львова й Рогатина.

Цими ж авторами зроблено висновок, що іконостас був наслідком колективної праці, проте Кондзелевичу належить усе найцінніше в ньому: дві великі композиції “Успіння” і “Воскресіння”, що розміщувалися обабіч іконостаса в північному й південному раменах, дияконські врата з зображенням архангелів Михаїла й Гавриїла, “Тайна вечеря”, “Деїсус”, “Розп’яття” з пристоячими, намісні ікони “Спас”, “Богородиця”, “Святі Антоній і Феодосій Печерські” та “Воздвиження Чесного Хреста”, а також голови апостолів і деякі сцени неділь-п’ятидесятниць. Незважаючи на те, що Кондзелевич зовсім не торкався святочного ряду, іконостас, у цілому, відбиває його творчу індивідуальність не лише в живописній частині, а й різьбярській.

Але найбільш повні відомості про цього чудового майстра зібрав і опублікував доктор філософії і доктор богослов’я, професор Д.В.Степовик. На його думку, Йов Кондзелевич був саме тим майстром, який, добре знаючи західне мистецтво (ймовірно, що навчався в мистецькій школі на Заході та в Києво-Печерській іконо-малярській майстерні), у тому числі й ілюстровану Біблію Піскатора видання 1674 року, “дуже обережно користувався” цим матеріалом. Йов Кондзелевич належить до кола найбільших новаторів за всю тисячолітню історію української ікони, але його орієнтація на будь-які позаіконні джерела така рафіновано-витончена, що ці джерельні елементи повністю поглинув щедрий талант маляра.

Йов Кондзелевич – дивовижна й загадкова постать. Ученим треба докласти ще багато зусиль, щоб до кінця вивчити його творчість і поставити її в ряд досягнень майстрів європейського живопису. Іконостас створювався протягом семи років, починаючи з дати на помісній іконі Спаса “Іовь 1698” і завершуючись у 1705 р., що зазначено в напису на іконі “Вознесіння” “рукою власною съділа. Року Божого 1705 март”.

Іконостас має досить великі розміри (орієнтовно 13×11 м), складається із 6 рядів, у яких розміщено близько 100 ікон різних розмірів від мініатюрних до ікон величиною більше 2 метрів. Він п’ятирусний, із завершенням, де ренесансний характер змінює нове барокове рішення. Крім того, він був копією Воздвиженської церкви, яка згоріла в 1676 році.

Дослідники доробку Кондзелевича також відзначають, що він не мав рівних серед ікономалювців цієї доби й у змалюванні інтер’єрів, де відбуваються ті чи інші події, узяті з Біблії чи з історії Вселенської церкви. “Христос в Еммаусі”, “Христос і Никодим” та інші інтер’єрні сцени з Манявського (Богородчанського) іконостаса; “Різдво Марії”, “Уведення Діви Марії до храму”, “Старозаповітна Трійця” з Воцятинського монастиря тощо. Кондзелевич дуже чутливий до архітектурних і побутових деталей – колон із чітко окресленими базами й капітелями, східців, дверей і вікон, ґратчастого засклення шибок, дитячої

колиски, стільця, ліжка, печі та ін. Цими деталями, прив’язаними до українського побуту його доби, митець дає підстави сучасним любителям пошуків секуляризації української ікони відносити його до “реалістів”. Але контекст ікон Кондзелевича свідчить про щось протилежне: не зображений побут приземлює, а знаменність відображеної події освячує побут в іконі! Це та сама концепція близькості й прихильності неба до землі, яку визнавали та впроваджували в ікономалювання й східноукраїнські майстри⁸.

Мистецтвознавці вважають Кондзелевича неперевершеним майстром іконопису XVII–XVIII століть. І це не випадково. Справа в тому, що іншого майстра такого розмаху в той час не було. Кондзелевич був надзвичайно мобільний. В один і той самий рік він міг творити в Києво-Печерській лаврі й керувати артіллю іконописців у Богородчанах і в Маняві. Це вводило в оману багатьох дослідників, які вважали, що окремі роботи не можуть належати Кондзелевичу. Учені знаходять у творчості самобутнього майстра різні київські мотиви, наприклад, подібність одного старця в іконі “Воздвиження Чесного Хреста” з Манявського іконостаса до портрета тогочасного київського митрополита Варлаама Ясинського, а також стилізоване, дещо видовжене зображення Успенського собору Києво-Печерської лаври на іконі “Антоній і Теодосій Печерські” з того ж таки Манявського іконостаса. Близька до київських малярів і техніка іконного малювання в Кондзелевича – використання темперних і олійних фарб, застосування тонкого, майже напівпрозорого лесирування тощо⁹.

Йову Кондзелевичу вдалося створити пам’ятник загальнонаціонального масштабу, який стоїть на рівні з величними іконостасами епохи бароко, такими як Сорочинський на Полтавщині, Бортнянський і Козелецький на Чернігівщині, Рогатинський на Івано-Франківщині, Львівський у церкві св. Параскеви. Після закінчення живописних робіт у Манявському скиті Кондзелевич повернувся до Білостоцького монастиря. “Можливо, він ще працював у селі Свистільники на Рогатинщині в 1704 р., – роблять припущення В.Овсійчук і М.Откович, – або виконував замовлення інших сіл Прикарпатського краю, про що свідчить намісна ікона “Спас” із церкви с. Вільшаниця, яка підписана й датована “Іов во скиті РБ(1705)”. Подальша творча спадщина, виявлена в околицях Луцька, доводить, що художник не залишав Волині.

Творчий шлях Кондзелевича був складним, а подекуди й надто тернистим. Тим вдячніше сприймається збережена ним величаво-епічна й поетично-одухотворена сутність традицій, бо його мистецтво стало їх важливою ланкою, такою ж благородно-величавою та духовно близькою високим потребам свого часу.

Цікавий висновок робить професор Дмитро Степовик, який вважає, що Манявський скит, як і волинські монастирі й церкви, для яких працював Кондзелевич (Білостоцький, Воцятинський, Загорський), мали тісні зв’язки з Києвом. Ці зв’язки були взаємно плідними. Київ своїм авторитетом духовної столиці – розділеної, пошматованої, але нескореної України – підтримував Волинь, Галичину, Закарпаття й Буковину в додержуванні православного обряду, незалежно від конфесійного вибору; а західні землі України допомагали Київській митрополії ще довго зберігати українські традиції після неканонічного, незаконного підпорядкування цієї митрополії під тяжкий омофор Московського патріархату.

Творчість Кондзелевича позитивно вплинула на розвиток ікономалювання в лоні українського греко-католицизму. Коли його талант досяг розквіту, Галичина прийняла унію (1700 р.). Той високий і мистецький злет, якого досягли в мистецтві ікони в цей час Руткович і Кондзелевич, та й саме існування поблизу Львова, в Жовкві, визнаного осередку іконного малювання, не дали розвинутися в українському греко-католицизмі латинським тенденціям як на богослужбовому рівні, так і храмовлаштуванні, включно з архітектурою храмів, різьбою іконостасів і малюванням ікон. Мистецтво храму як у православних, так і в уніатських українців лишилося ідентичним – і всі конфесійні, територіальні унії та реунії в

різних регіонах і в різні періоди в Україні, на щастя, не порушили єдності українського сакрального мистецтва¹⁰.

Манявський скит вважався третьою найвизначнішою богословською школою після Острозької та Києво-Могилянської академії, славився своєю унікальною бібліотекою, у якій було чимало стародруків і частина якої тепер – у Відні, а частина – у Львові. І саме тут уже тоді діяла професійна хорова школа з розвинутим п'ятилінійним нотозаписуванням. Ще одну хорова школу – “восьмиголосу” розвивав третій ігумен Манявського скиту.

Під час Першої світової війни, коли російські війська підходили до Богородчан, австрійський уряд направив спеціальну групу військових, які вночі за декілька годин із допомогою місцевих селян розібрали іконостас на частини. Склали все акуратно у великі дерев'яні ящики й на світанку вантажівками вивезли до Кракова. Потім він був доставлений до Відня, до Австрійського музею мистецтва і релігії, де розпочалося його вивчення, яке тривало аж до 1917 року. Після розпаду Австрійської імперії іконостас, як майно, вивезене колісь із польської території, повернули у Варшаву. У 1924 р. завдяки заходам і бажанню греко-католицької громади Богородчан і, насамперед, стараннями митрополита Андрея Шептицького (ним було виділено 24 тисячі польських злотих), а також першого директора Національного музею у Львові Іларіона Свенціцького іконостас удалося повернути для “музеологічного збереження і вивчення” доти, коли буде можливість передати його до збудованої церкви в Богородчанах. Цікаві документи наводить в одній із своїх публікацій Т.Откович. Виявляється, що через рік після перевезення іконостаса до Львова мандри його, здавалося, продовжаться – у квітні 1925 р. до музею прибув богородчанський урядник, який “...з великою моторністю і молитвою оглянув іконостас і, між іншим, заявив, що громада думає просити 8 моргів церковної землі на церкву, а навіть думає пропозиції Й.Е. (митрополиту) купно самого іконостаса”. Яка була відповідь Іларіона Свенціцького та митрополита Андрея Шептицького – невідомо, але більше музей не мав непорозумінь з іконостасом.

Починаючи з 1905 р., тобто року заснування Національного музею у Львові, щорічно його засновник – митрополит Андрей Шептицький вкладав великі кошти в закупівлю нових експонатів для його музейної збірки. Проте іконостас не був звичайним черговим придбанням. Перевезення його до Львова було подією значної ваги. У 1924 р. іконостас став своєрідним символом східного обряду поряд із католицькими храмами в Галичині. На думку дослідників-мистецтвознавців, створений у час стильового перелому в ікономалюванні, іконостас поєднав сутність східного сприйняття Бога з гуманістичним західним змістом. Зберігаючи візантійське трактування деяких форм, автор, творячи загальний образ іконостаса, робить наголос на Особі Ісуса Христа, що продиктувало його храмове наймення – Воздвиження Чесного Хреста та його монастирське призначення. Не зважаючи на важку грошову кризу, у міжвоєнний період у Львові було чимало зроблено стосовно реставрації іконостаса, підготовки й видання книги “Скит Манявський і Богородчанський іконостас”. Після Другої світової війни його фрагменти експонувалися в Музеї українського образотворчого мистецтва у Львові. У його фондах до недавнього часу знаходилася одна частина іконостаса, друга – у складах вірменської церкви. Звичайно, про належні умови збереження не могло бути мови: у підвалах церкви дуже сиро, а в музеї – жарко. Тому коли реставратори пізніше зібрали іконостас, одна його частина за зовнішніми характеристиками не відповідала іншій.

Українські вчені почали активно вивчати Манявський (Богородчанський) іконостас із 1924 року. Навіть проводилася велика робота з консервації пам'ятки. А в 1972 році було зроблено спробу – першу вже в післявоєнні десятиліття – зняти з іконостаса нашарування бруду, лаків, кіптяви, перемалювань. На жаль, ця справа закінчилася невдачею. Було все зроблено правильно, але мистецтвознавці в цей час не могли повірити, що іконостас справді може бути таким яскравим. Тоді панувала думка, що Йов Кондзелевич спеціально

малював іконостас в оливково-коричневих тонах. Після цього непорозуміння робота була припинена.

У 1995 році вирішено розпочати реставрацію іконостаса. Але спершу його мали обстежити з допомогою макро- і мікрофотозйомки. Тож були проведені зйомки в ультрафіолетових та інфрачервоних променях. Паралельно працювали біологи, біохіміки й хіміки над вивченням складу матеріалів, з яких зроблено іконостас. Тобто тут був проведений комплекс науково-дослідних робіт для того, щоб можна було легко й спокійно взятися до практичної роботи. Її було розпочато в 1998 році¹¹.

Виявилось, що в минулому до іконостаса вже торкалися руки більше двадцяти реставраторів. Кожен із них вносив якісь свої поправки. Іконостас практично не відновлювався на засадах науково-дослідної реставрації, можна говорити радше про тотальне поновлення. І, власне кажучи, з первісним виглядом ця історична пам'ятка мала небагато спільного. Він був сильно перемальований. Можна сказати, що яскраве українське бароко перетворилося на “пізній неокласицизм”. “Але, працюючи над іконостасом, – розповідає один із художників-реставраторів, – ми мали змогу застосувати абсолютно нові технології реставрації. Тепер нашими технологіями цікавляться на Заході. Можна сказати, що робота над таким великим об'єктом дала змогу нам підняти на вищий рівень нашу реставраційну науку і практику”.

Більше як 300 років минуло відтоді, коли ієромонах Йов Кондзелевич подарував українському народу вершину своєї творчості. Сім років реставратори львівського філіалу Національного науково-дослідного реставраційного центру України працювали над відновленням первісного вигляду іконостаса, адже цілком унікальний для своєї епохи він був потім переписаний у більш традиційному для Галичини вигляді – яскраві фарби були замальовані більш темними, лиця святих набули суворішого вигляду. Тепер, коли реставраційні роботи завершилися, історичний пам'ятник було представлено в рамках Національної Шевченківської премії – львівський філіал Національного науково-дослідного реставраційного центру номіновано на цю нагороду за кропітку працю. Ученим, художникам-реставраторам, мистецтвознавцям Львова вдалося підготувати альбом “Богородчанський іконостас”, яким зацікавилися і в Україні, й за кордоном. Він буде надісланий у найбільші бібліотеки світу.

Проте, як повідомляє преса, відреставрований іконостас нині зберігається в Національному музеї у Львові за зачиненими дверима. “Якщо раніше його виставляли фрагментами, то тепер він недоступний поглядам людей, – заявив в одному з інтерв'ю Мирослав Откович. – Я не хотів би щось говорити з цього приводу, адже у нас завжди знаходять причину: або місця не вистачає, або страх, що не витримає перекриття. У Львові є вернісаж. Я пропонував розчистити його і спорудити павільйон, в якому б експонувався цей іконостас як пам'ятка українського сакрального мистецтва кінця XVII – початку XVIII століть. Подібний твір мистецтва дає шанс місту піднятися вище на одну культурну сходинку. Адже в Берліні виставляють Пергамський вівтар. Але різниця в тому, що він вкрадений німцями, а цей – наш рідний”.

Відомі мистецтвознавці сходяться на думці, що сам іконостас із церкви Воздвиження Чесного Хреста в Маняві потребує своєї правдивої експозиційної відбудови й музейного представлення світовій громадськості. Потребує пам'ятка й талановитого інженерного вирішення щодо підсилення конструкцій. У разі повної відбудови цілої архітектури іконостаса матимемо шедевр не тільки мистецької, але й інженерної, дизайнерської думки минулих часів.

А може б знайшлося місце для Манявського (Богородчанського) іконостаса в Івано-Франківську, зокрема в одному з наших музеїв?

Коли папський кардинал Пол Паупард побачив іконостас, він був захоплений і на його обличчі з'явилася дивна посмішка. Вона не зійшла з обличчя й тоді, коли кардинал

залишив зал. “Виставте цей іконостас в Європі, і ви зробите в десять разів більше для своєї держави, ніж уся українська дипломатія за рік”.

1. Енциклопедія українознавства / За ред. проф. В.Кубійовича. – Львів, 1994. – Т. 4. – С. 1464.
2. Миронюк І., Фіглевський М. Скит Манявський. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2008. – С. 43.
3. Dzieduszycki W. Ikonostas Bogorodzanski (odbitka z Przeglądu archeologicznego, zesz.4). – Lwów, 1896.
4. Степовик Д. Історія української ікони Х–ХХ століть. – К.: Либідь, 1996. – С. 80–81.
5. Голубець М. Скит Манявський і Богородчанський іконостас // Записки чину св. Василя Великого. – Жовква, 1927.
6. Пещанський В. Богородчанський іконостас // Скит Манявський і Богородчанський іконостас. – Жовква, 1926. – С. 67.
7. Степовик Д. Вказ. праця. – С. 80–81.
8. Там само. – С. 81.
9. Пещанський В. Богородчанський іконостас... – С. 13–14.
10. Степовик Д. Вказ. праця. – С. 80–81.
11. Експрес. – 2006. – 10–12 березня. – С. 19.

Ivan Mironyuk, Mechyslav Figlevskiy (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
“Expose This Iconostasis in Europe...”
(the Second Birth of the Masterpiece of the Ukrainian Sacral Art)

The article is devoted to the masterpiece of the Ukrainian sacral art of the XVII–XVIII centuries the iconostasis of the Khrestovozdvyzhenska church of the small and secluded monastery of Manyava. As the authors assert, the archived documents saved small information about the history of the iconostasis of Manyavs (Bogorodchany), however it is known that it was created by a monk-artist of Bilostok Yov Kondzelevych. In 1995 with the efforts of workers of the Lviv branch of the National research restoration center the works of restorations of this prominent sight began and they lasted during seven years. The newly restored iconostasis is saved in the funds of the National museum in Lviv.

Key words: iconostasis, sacral art, small and secluded monastery of Manyava, works of restorations.

КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 392.3: 398
ББК 63.3-7

Роман Кирчів
(м. Львів, Україна)

СІМ'Я В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ

У статті розкрито проблему відображення в українському фольклорі теми сім'ї як фундаментальної цінності соціально-економічного й морально-етичного життя людини. Автором проаналізовано весільні пісні, колядки, думи, легенди й перекази, а також пісні історичного, соціально-побутового та родинно-побутового змісту. На основі опрацювання широкої джерельної бази доведено, що у фольклорі родина та сімейні зв'язки виступають як стійкий і дуже важливий чинник не тільки психологічного, гуманістичного, морально-етичного порядку, але й етнічного, національно-культурного захисту.

Ключові слова: сім'я, український фольклор, пісня, дума, колядка.

Як фундаментальна субстанція людського існування сім'я з усім спектром властивих їй соціальних і культурно-побутових аспектів і функцій знайшла помітне відображення в усній народнопоетичній творчості. В українському фольклорі ця тема представлена в різних його жанрових підрозділах і групах. Найбільшою мірою – в народних піснях, особливо обрядових, родинно-побутового, соціально-побутового, історичного змісту, в думах, приказках і прислів'ях, казках, легендах, переказах.

Основний фольклорний матеріал, що є об'єктом цього дослідження, зібраний у різний час XIX–XX століть. Він походить із різних місцевостей України й у загальній сукупності охоплює характерні реалії сімейного побуту з усієї її етнографічної території. Якого часу? Очевидно, найбільше XIX і XX століть, оскільки виникнення, побутування, функціонування творів усної народної словесності зумовлене головню їх пов'язаністю, співзвучністю з реальними умовами життя, з морально-етичними установками, поглядами, переживаннями людей певного часу. Однак не можна опускати з уваги, що фольклорний фонд, зафіксований збирачами цих століть, крім породжень того часу, включає й доробок народної творчості багатьох попередніх епох, що, поряд із національними складовими, містить і чимало іноетнічних та інтернаціональних елементів.

Ураховуючи те, що ці різночасові нашарування й запозичення у фольклорі зазнають певної адаптації, трансформації на ґрунті свого часу й національно-культурної традиції, що народнопоетична інтерпретація сімейної проблематики відзначається деякою стереотипністю й консервативністю морально-дидактичних засад, усе ж шляхом аналізу тут можна простежити виразну діахронність, а не раз і значну історичну глибину.

У працях дослідників минулого та нашого часу міститься чимало цінних спостережень й аналітичних даних стосовно різних питань сімейної теми в українському фольклорі. Увагою до цих питань в українському фольклорі відзначаються, зокрема, дослідження М. Драгоманова, І. Франка, М. Грушевського, Ф. Вовка, В. Охримовича, З. Кузеля, О. Дея, Г. Довженка і деяких інших авторів¹. Але спеціальної розробки, узагальнюючої праці про рецепцію сімейної проблематики в українському фольклорі немає.

1. Відгомін сімейного побуту різних епох у фольклорі

Як у багатьох випадках стверджено дослідниками, фольклорний матеріал, особливо обрядова пісенність, доніс до нашого часу релікти глибокої давнини, у тому числі й зі сфери сімейних відносин. Крізь багатовіковий синтез фольклорної традиції все ж проглядають її різночасові нашарування, елементи різних епох.

На основі аналізу народних обрядів і обрядового фольклору український дослідник В. Охримович дійшов висновку, що цей матеріал, особливо весільні й споріднені з ними звичаї та обряди й пісні, “являє багатющий і неоціненний скарб для історії сім'ї”².

Він аргументовано ствердив, що особливе місце й першорядна роль матері в українських і білоруських народних весільних обрядах і піснях – не просто вираз шани до матері, а рудимент, відгомін давньої сімейної системи матріархату. Обрядові весільні пісні навіть більшою мірою, ніж обрядодії затримали в собі субстрат сімейних устоїв того часу, коли дочка чи син належали тільки матері, коли головню її прерогативою було виховання й вирішення долі дітей, віддачі – продажі дочки в чужий рід і т. п.

Саме до матері звернуте прохання молодого та його бояр впустити у двір (хату), їй дістаються подарунки й подяка від молодого:

За поріг, зятчку, за поріг,
Подякуй тещеньці за пиріг;
Не за той пиріг, що-с іззів,
А за той пиріг, що-с повів³.

У весільних піснях часто наголошується, що дівчина виходить заміж із волі матері, останній адресовані пісенні слова з проханням дочки не віддавати її “чужим людям”, сховати в коморі, захистити й т. д. Згадки про те, що мати віддає дочку заміж, зустрічаємо й у гаївках. У давніх народних колядках говориться про молодця, котрий їде в гори за дівчиною й відряджає послів до її матері. Поряд із мітір'ю охоронцем і захисником дівчини виступає часто в обрядових піснях її брат, саме йому адресовані докори за те, що не вберіг сестри, продав її “за таляр”. Відгомін сімейних взаємин того давнього часу зберігся в народних баладах про дочку, якій мати, віддаючи заміж “в чужую стороночку”, наказувала “сім літ дома не бувати” (про “дочку-пташку”), про покарання братами зводителя сестри, кровозмішення, одруження брата з невпізною сестрою (інцест). Виразно звучать у весільних піснях ремінісценції древнього звичаю “умикання”, насильного захоплення нареченої, організації матір'ю погоні роду за украденою дочкою. Мотиви “умикання” дівчат вловлюються й у гаївках, весняних дівочих іграх (“Зайчик”, “Котик і мишка”, “Танчик-придибанчик”, “Воротар” та ін.), а також у колядках (“Пан Хомуненько переберниченко”). В. Охримович слушно підмітив чітку визначеність в українській весільній обрядовості і пісенності материнської сімейно-родинної структури зв'язків по лінії мати–дочка–син, сестра–брат, дядько–племінниця⁴.

Відлунням родового ладу є трактування в українській традиційній весільній обрядовості й обрядових піснях гостей молодого та молодої як двох чужих родів. Усіх дівчат-дружок молода називає сестрами, парубки – бояри, дружби вважаються братами молодого. У коровайній пісні наголошується, що коровай повинен бути гарний і великий, бо в молодого чи молодої “рід великий, щоб було чим обдарити”⁵. Саме весілля трактується як акт порозуміння, злуки родів. Свахи молодого викликають молоду такими словами:

Ти вийди, Оленочко, з комори,
Покажи личечко родові,
Як твому родові устидно,
Що твого личечка не видно;
Бо коби его виднесенько,
То би родочкові веселесенько⁶.

В українських обрядових весільних піснях вловлюються ремінісценції, генетично пов'язані з ранніми формами екзогамного групового шлюбу між представниками різних родів, а також із розвитком парного шлюбу. У сюжетах народних веснянок і баладних пісень фіксуються мотиви давнього звичаю добирання пари шляхом змагання, випробування, відгадування загадок (“Відгадаєш – моя будеш, не вгадаєш – дурна будеш”)⁷, сватання дівчини до парубка тощо. Сюжет балади про отруєння сестрою брата

побудований на сімейних відносинах того часу, коли брат, а не батько вважався головним опікуном і охоронцем дівчини.

У народній поезії простежується відгомін сімейного побуту на території України й у пізніші історичні епохи. На основі аналізу мотивів і образів давніх верств українського фольклору в зіставленні з даними історичних джерел М.Грушевський указав на наявність в обрядових піснях ремінісценцій сімейних відносин із доби Київської Русі⁸. З мотивів і образів народних колядок, у яких добре збереглися реалії дохристиянського й християнського побуту Давньої Русі, видно, що сім'я того часу мала патріархальний характер і була тією соціальною клітиною, у якій розвивався матеріальний і духовний зміст життя. Величальний пафос колядок засвідчує, що статус сім'ї в той час був високим. Він звернутий до господаря як глави сім'ї, господині, дітей та інших членів. Сама сім'я представлена в образах "ясного місяця" (господар), "ясного сонця" (господиня), "ясних зірок" (їх дітей)¹⁰.

Зі змісту колядок також бачимо, що патріархальний уклад давнього сімейного побуту наших предків із його вивіщенням ролі господаря, батька, усе ж не абсолютизував цієї ролі, не нівелював функціональної й морально-правової значимості інших складових сімейної ієрархії. Про це говорить уже сам обряд колядування з диференційованим баченням індивідуальності кожного члена сім'ї. У непоодиноких випадках зустрічаються в колядках і згадки, що важливі справи вирішувалися на сімейних нарадах господаря "з газдинев, із діточками"¹¹.

Особливо наголошується роль жінки, господині, матері в сім'ї. Це виражено вже возвеличенням її в образі сонця поряд із чоловіком-місяцем і далі розкривається в переліку тих важливих функцій, які вона виконує в домі й у сім'ї: керує господарством, коли чоловік у далекій дорозі, примножує достаток, "по двору ходить, ключами дзвонить"¹², охороняє сон утомленого чоловіка, збирає мито, зустрічає гостей, ростить дітей і т. д. У колядному приспіві підкреслюється:

Весела, весела світлойка,
Коли газдиня здорова¹³.

Головною темою в народних колядках для дівчини є оспівування її краси, підготовка до сімейного життя й побажання щасливого заміжжя. У колядках для хлопця наголошується лицарська тема, але однією з головних цілей військових подвигів "гордого", "гарного" молодця, здобування міста, далеких походів, полювання тощо є шукання чи захоплення силою "красної панни" для одруження.

Аналіз архаїчної верстви колядного репертуару показує, що вже в давньоруський період переважаючою на території України була мала сім'я. Домінуючою є тут апеляція до господаря, господині, їх дітей. Водночас цей матеріал засвідчує й тісний зв'язок сім'ї з родиною, родом. Дівчина бере в роду дозвіл на заміжжя, рід обдаровує молоду вином, допомагає молодцеві в здобуванні нареченої. У колядках відображена чітка внутрісімейна організація побуту, диференціація трудових обов'язків на чоловічі та жіночі й розподіл їх між членами сім'ї, регулювання певними морально-етичними настановами взаємин між чоловіком і жінкою, батьками й дітьми, сестрами, братами, братами та сестрами тощо.

Як головна засада акцентується в колядках та в інших обрядових народних піснях злагожденість сімейного співжиття, шанобливе ставлення дітей до батьків і, узагалі, до старших людей, турбота батьків про підготовку дітей до життя, прищеплення їм трудових, а хлопцям і воїнських навиків, дружності та взаємодопомоги між братами й сестрами. У колядках пізнішого часу звучать і мотиви осудження відступів від позитивних стереотипів сімейних устоїв – "що не так тепер, як стародавно...":

Що син на вітця руку здіймає,
Донька матері не послухалася.
Що брат на брата меч витягає,
Сестра на сестру чарів шукає¹⁴.

Народне поетичне слово давньої обрядової пісенності зафіксувало традиційне віднесення до найбільших злочинів зневагу до отця і матері. Указується, що перед душою повинної в цьому людині закрита по смерті дорога в рай¹⁵.

Твори фольклору, зокрема обрядові пісні, балади, казки, легенди, засвідчують, що вже в давнину народною свідомістю й звичаєвою традицією утверджувалися стійкість і чистота шлюбних зв'язків, недопустимість їх між членами родини, осудження кровозмішення – інцесту. У цьому зв'язку до справжньої трагедійності піднімається трактування теми одруження матері з невідомим сином, брата із сестрою в давніх народних баладних піснях і легендах¹⁶.

У народних історичних, баладних піснях, думах, легендах і переказах, сюжетно пов'язаних із періодами татаро-турських нападів на українську землю, польсько-шляхетського поневолення, колоніальної експансії російського царизму, феодального закріпачення, боротьби за національні, соціальні й релігійні права, у різних аспектах переламлюється й сімейна тема. Однією із центральних є драматична колізія порушення нормальних умов існування й функціонування сім'ї, її руйнування внаслідок нападів ворогів, загибелі, полонення батька, матері, сина, дочки, братів, сестер і т. д.

Особливо значна в українському фольклорі розробка теми руйнування сім'ї, спричинена нищівними ординськими нападами, вбивством чи полоненням її членів турками й татарами. Саме головню через призму трагедії сім'ї показує фольклорна поезія загальну трагедію українського народу того часу:

Татари прибували,
Отця й неньку порубали,
А дружину собі взяли
Дітей погубляли...¹⁷.

Україна зажурилася, "бо нічим прожити, витоптала орда кіньми малесенькі діти, котрі молодії у полон забрато"¹⁸. Мотиви розлуки "сина з отцем-матір'ю", "брата з сестрою", "мужа з вірною жоною", "діток маленьких з отцем-матінкою"¹⁹ належать до основних у думах про татаро-турські напади на українську землю.

Але й у тих винятково складних історичних умовах народне поетичне слово трактує сімейні зв'язки як стійкий і дуже важливий чинник не тільки психологічного, гуманістичного, морально-етичного порядку, але й етнічного, національно-культурного захисту й збереження. Мати тужить за полоненими дітьми, батько, брат намагаються визволити полонену татарками дочку, сестру, зачерствіла душа невольниці оживає, коли в полоненій її чоловіком-татарином жінці вона впізнала матір (балада "Чому кури не пієте, чому люди не чуєте"). До високого трагедійного звучання піднімається тема насильної розлуки з родиною, сім'єю в українських народних думах. У невольницьких плачах поряд із тугою за рідним краєм, тихими водами, ясними зорями однією із змістових домінант є прагнення ("бідних невольників" повернутися "до отця, до неньки, до родини сердешної"²⁰). Народне поетичне слово осуджує порушення святості сімейних зв'язків навіть в екстремальних умовах. На цьому мотиві заснована, зокрема, драматична колізія думи про трьох братів з Азова, у якій навіть об'єктивна логіка безвихідної ситуації не може оправдати того, що два брати кінні покинули в степовому бездоріжжі третього піхотинця.

У тісній взаємопов'язаності виступає в народній історичній пісні й думі трактування категорій сім'ї й громадського, патріотичного обов'язку. Їх співвідношення моделюється у фольклорі не так категорично, як, скажімо, в І.Котляревського ("Де общее добро в упадку, забудь отця, забудь і матку, лети повинність ісправлять"), і все ж у ньому недвозначно наголошується примат патріотичного обов'язку. За його покликком молодий козак не тільки залишає милу, дружину, але й не слухає просьби, заклинання отця-матері. Але внутрішні зв'язки між членами сім'ї й у таких випадках не перериваються. Мати в думі про Івана

Коновченка тяжко переживає непослух сина, чекає його повернення, прикликає сина “домоньку”²¹, уважно стежить за його бойовими подвигами, розпитує про нього коня, ворона, оплакує його смерть, як у пісні про Морозенка. Козак вважає своїм найбільшим гріхом те, що зневажив отця й матір, брата й сестру (Дума про Олексія Поповича), козак Нечай, бачачи свій кінець у ворожому оточенні, просить поклонитися дружині й мату-сеньці, смертельно поранений на полі бою козак посилає коня до родини:

Ой бийся, коню, вибивайся
Ти отцю-неньці уклоняйся,
Ще й моїм братцям совітникам,
Ще й моїм сестрицям,
Та й моїй жінці-удівонці,
Та й моїм діткам-сиріточкам²².

Із сімейного понятійного арсеналу почерпнута й поширена у фольклорі метафора смерті: “Він взяв собі за жіночку та крутую могилочку”²³.

Мотив зв’язку із сім’єю, родиною є не тільки одним із найістотніших компонентів ліричної й епічної фактури історичних пісень і дум, але й їх образної художньо-виражальної системи та структури. Так, у піснях “Гонять, мамко, на сторожу”, “Да вари, мати, вечеряти” опорними конструктивними елементами фабули виступають повтори звертання молодого козака до матері із скаргами на небезпеки військової служби й порада матері, як їх обминути²⁴.

Весь фольклорний матеріал, який хронологічно можна віднести до козацької доби, переконує, що сім’я в системі тогочасного соціально-побутового укладу народного життя, світоглядних і морально-етичних засад була піднята до висоти першорядних ціннісних категорій. Тільки в окремих випадках стикаємося з легковажним, зниженим трактуванням у фольклорі сімейного питання. У думі “Козацьке життя” козак усупереч волі “молодої жінки” “у військо ходив”, це призводить до занепаду сім’ї, її господарства (“жінка в корчмі пила та гуляла та домівки не знала”), до подружніх конфліктів²⁵. Внутрісімейні суперечності спричинені й “лихим вітчимом” чи “злою мачухою”, коли син, дочка змушені покидати рідну домівку (пісні “В неділю рано-порано”, “Гомін, гомін по діброві”, дума “Вітчим”).

Далі простежується у фольклорі посилення негативних мотивів і рефлексій стосовно сім’ї. Воно зумовлене впливом прогресуючої феодальної нівеляції людської особистості, що в Україні була пов’язана особливо з наступом кріпосництва, зруйнуванням Запорізької Січі, ліквідацією гетьманщини, розгулом сваволі польсько-шляхетської, російсько-монархічної, угорської й австрійської окупації.

Народне поетичне слово відображає ту об’єктивну обставину, що тягар кріпосництва ліг головним чином на плечі селянської сім’ї. І саме через недолю сім’ї воно розкриває нестерпність, драматизм життя простої людини: “Женуть батька в степ косити, сина молотити, третю дочку – паняночку – тютюну садити, а невістку з свекрухою у лан жита жати... Покидали малих діток нікому глядіти” (“Наступає чорна хмара”, “Ой була Польща, була Польща”, “Ой біда нам, ой біда нам”)²⁶. У різних творах фольклору говориться про деморалізуючий вплив кріпосництва на сім’ю, розбещеність панів та їх посіпак, насильство над дівчатами, молодими жінками, протест і активний захист поневоленою людиною своїх морально-етичних засад сімейного життя.

Відлучення від рідного дому, сім’ї, родини, “відхід в чужу стороньку, між чужії люди” через конфлікт із кріпосництвом, заслання, насильну віддачу в солдати, соціальні суперечності, наймитство, потреби заробітку й т. п. широко відображені в соціально-побутових, рекрутських і солдатських, наймитських і заробітчанських піснях і у фольклорній прозі цієї тематики. Прикметними складовими змісту народних уснопетичних творів цих тематичних груп є сімейні мотиви, на яких нерідко зосереджується основний

драматизм ліричної чи епічної колізії. Мотив розлуки з дружиною й дітьми виступає одним із ключових у структурі пісні “За Сибіром сонце сходить”, доля бурлаки, наймита – “не така, як доля людська”, бо він змушений іти з рідного дому, не має сім’ї, в нього “сорочка не біла”, бо не має ні неньки, ні сестри рідної²⁷.

Молодий рекрут, жовнір тужить, побивається за своїми рідними – батьком, ненькою, братами, сестрами, дружиною; мати плаче за сином, якого беруть у рекрути, хоче сховати його від побору, зозулею прилітає до нього в далекій чужині. Мати – центральна фігура в рекрутських і солдатських піснях, головню до неї звернуті помисли молодого рекрута, солдата, вояка. Він переконаний, що “якби мати знала, яка мені біда, вона б передала горобчиком хліба”²⁸. Драматизм смерті жовніра на війні акцентується тим, що не заплаче за ним ні мати, ні сестра, ані брат. Вершинним поетичним виразом цього мотиву є, зокрема, народна пісня “Забілили сніги”. Мати, сім’я, родина – епіцентр настроєвих ізоглос бурлацьких, наймитських, заробітчанських пісень (“Ой поїхав милий у дорогу”, “Я віддала дочку в чужу стороночку”, “Мамко моя, пава, тепер я пропала”, “Ой матінко-зірко” та ін.).

У пісенному фольклорі знайшли відображення різні традиційні звичаєво-правові засади народного сімейного побуту. Наприклад, те, що відбувати військову службу повинен був наймолодший син у сім’ї (“Іди-іди, мій синочку, за старшого брата”²⁹):

А найстарший вихваляється,
Середужчий викупляється.
Середужчий викупляється,
А найменший убирається.
А найменший убирається,
З отцюм, ненькою прощається³⁰.

У найми бідна сім’я відправляла старшу сестру. Наймит після багатолітньої безплатної служби у вдови одружується з її дочкою, стає членом сім’ї, приймаком, але він і далі важко працює, зазнає приниження й поневірянь (“Ой служив же я у вдови”, “Ой зацвіла черешенька”, “Як поїхав приймачина у поле орати” та ін.³¹).

Фольклор пізнішого часу, особливо наймитські, заробітчанські та інші пісні соціально-побутового та родинно-побутового змісту, фіксує ряд характерних ознак порушення традиційних засад сімейного побуту й внутрісімейних взаємин. Тут переломлюється народний погляд, що такі соціальні явища, як бурлацтво, наймитство, заробітчанство, солдатчина, негативно впливають на людину, нівечать її психіку, мораль і передусім вражають устої сімейного життя. Мандрівні шевчики, козаки, солдати, розбійники спокушають і забирають із собою заміжню жінку, матір, підманюють і позбавляють вінця дівчину (балади “Над Дунаєм, над рікою брало дівча воду”³², “В шинку на ринку п’є чумак горілку”³³, “Гей, їхав козак з України”³⁴ та ін.). Бурлакування чоловіка – причина горювання сім’ї: “Малі діти плачуть, отець-мати туже”³⁵. Родина цурається бурлаки, наймита:

Цурається мене отець й рідна мати,
Та й тая дружина, що я думав взяти³⁶.

Вільне чи невільне відлучення від рідного дому, сім’ї трактується в усній народній словесності як основна передумова деморалізації, поширення пияцтва, послаблення родинних узів: бурлак п’є “ніч та й днину”, потрапляє до в’язниці³⁷. Дочка не слухає поради матері, йде до двора служити, де “заслужила мало дитя з двора”³⁸ чи дісталася “тому дворакові”, який “...що заробить – проп’є, прогайнує”³⁹. У народному поетичному слові виражене переконання, що наймитство, відробітки, поденщина, сирітство, бідність часто нівечать долю, стоять на перешкоді створення нормальної сім’ї й добрих взаємин із родиною. Наприклад, у пісні “По той бік гора”:

Дівчино моя,
Чом заміж не йшла?
Бідна була, по наймах служила –
Пари не знайшла⁴⁰.

Різні драматичні ситуації родинного життя новішого часу, зумовлені соціально-економічними причинами й аномаліями морально-етичного характеру, реалістично відображені в багатьох піснях про конкретні місцеві події й факти – у так званих співанках-хроніках. Через колізії родинного, сімейного життя народна пісня, казка, переказ, оповідання часто показують негативні тенденції та явища, пов'язані із соціальною диференціацією села, розвитком капіталістичних відносин. Майнова нерівність негативно впливає на родинні почуття, руйнує сімейні зв'язки. У пісні “Ой виорю я нивку широкою” брат шанує багату сестру й поневіряє бідну: “Багатая сестра край стола, а вбога-небога край порога”⁴¹. Ця тема знайшла розробку в народних казках про бідного й багатого братів (“Багач і бідняк”, “Щастя і біда”, “Про двох братів”, “Дош, мороз і вітер”, “Дарунки груші”, “Про бідного чоловіка і діда-всевіда”, “Два брати”, “Два брати і сокира”, “Правда і кривда”, “Убогий та багатий” та ін.⁴²).

З позиції патріархальних поглядів трактується сімейна тема в емігрантських і ранніх робітничих піснях. Еміграція розлучає з рідним краєм, родиною, деморалізує, руйнує сім'ю, робить із колишнього господаря “драба”:

Ой Канадо, Канадонько, яка ти зрадлива!
Не їдного чоловіка з жінок розлучила!
Розлучила чоловіка, всиротила-сь діти...⁴³

Праця на заводі також несе порушення сімейних устоїв, деморалізацію: “милий милу покидає та й з дрібними діточками”, “що за день заробит – за ніч прогуляє”⁴⁴, дівчина втрачає на заводі вінок, від неї відцуралися батько-мати, сестри, брати й уся родина⁴⁵.

В емігрантських піснях змальовані різні драматичні сімейні ситуації, в них сильно звучить мотив туги за родиною.

Послаблення гуманістичних засад у різних сферах суспільного життя ХХ століття знайшло свій вираз і в трактуванні сімейної теми у фольклорних новотворах. Вона займає в них порівняно менше місце, ніж у давніших верствах фольклору, помітно знизився й оцінний підхід в інтерпретації різних аспектів і реалій сімейного побуту. І все ж у багатьох випадках простежується звертання до традиційних прийомів художнього осмислення явищ і подій навколишньої дійсності, вираз почуттів і настроїв крізь призму близьких для людини ситуацій і образів із сімейного життя. Це особливо стосується фольклору, пов'язаного з трагізмом двох світових воєн і з усіма тими зрушеннями та драматичними потрясіннями, що так глибоко та всеосяжно охопили всі сфери буття українського народу в ХХ столітті. Трагізм людини, загнаної в окопи, скаліченої на полі бою, вкинутаї в жорстокі умови ворожого полону, концентраційні табори, тюрми, насильно запряженої до каторжної праці й т. д. часто показується в поєднанні з розкриттям її думок, переживань, пов'язаних із долею сім'ї, розлукою з рідними.

У пісенному й оповідному фольклорі нового часу набули поширення сюжети й мотиви про зруйновані, знівечені сім'ї, тугу одинокої матері за втраченими дітьми, недолю вдови, осиротілих дітей, безрідного солдата. У зв'язку з характерним для нашого часу впливом молоді із сіл у міста й тенденцією до окремого проживання дорослих дітей і батьків у фольклорних новотворах набувають поширення сюжети й мотиви про послаблення сімейних зв'язків, наростання відчуженості між дітьми й батьками та іншими членами родини. Частково регенеруються і трансформуються в цьому плані старі сюжети, наприклад, пісні про сина, який вигнав стару матір із дому, матір, що запитує сина, хто йому миліший – “чи

жінка, чи мати”. У народному середовищі народжуються на цю тему й нові твори, наприклад, пісня про те, як невдячні діти випроводили матір у будинок для перестарілих – “Жили в новій хаті син, невістка й мати”⁴⁶. Багато пісень, усних оповідань, анекдотів складаються про незгоди, чвари, конфлікти в сучасній сім'ї через матеріальні неполадки, психологічну несумісність, подружню невірність, пияцтво й т. п.

Слід сказати, що в сучасній народнопоетичній інтерпретації сімейної теми переважаючими є похмурі, мінорні барви й інтонації. Світлий струмінь у сферу поетичної розробки цієї теми вносять головню літературні, авторські пісні, які часто базуються на кращих традиціях народного світоглядного й художнього досвіду, а тому набувають поширення, входять в активний репертуар, фольклоризуються.

У розглянутому матеріалі простежується відгомін характерних засад і ситуацій сімейного побуту українського народу на всіх етапах його історії. У них знайшли відображення як загальнолюдські ціннісні категорії інституту сім'ї, так і ті специфічні її етнічні реалії, що були зумовлені особливостями історичної долі, політичного й соціально-економічного буття, психофізичного складу українського народу, характеру й інтенсивності його міжетнічних зв'язків тощо.

2. Основні пріоритети й морально-етичні константи сімейного побуту у фольклорній конотації

Фольклор, як відомо, не тільки фіксує, відображає реальні явища, обставини, настрої, переживання, але й виявляє активне ставлення до них – критично оцінює їх, утверджує чи заперечує. Стосовно сфери сімейного життя це простежується в усьому спектрі відповідних сюжетів, мотивів і обрядів. І хоч, як зазначалося, в діахронному плані трактування у фольклорі сімейної тематики зазнало певних змін у напрямі до зниження оціночних критеріїв, усе ж сукупність різночасового матеріалу переконує, що усна народна словесність своєю філософією, ідейно-художньою й емоційною наснагою незмінно оберігає та відстоює високий статус і основні гуманістичні морально-етичні позитивні начала й засади інституту сім'ї.

Під цим кутом зору розглядаються у фольклорі вже дошлюбні взаємини молоді. Відповідно до народних звичаєвих традицій фольклор також санкціонує різні форми спілкування молоді з метою знайомства й вибору пари. Це й спільна участь хлопців і дівчат в обрядодіях – календарних і сімейних, розваги та забави на вулиці, вечорницях, досвітках, і зустрічі закоханих пар удома, у вишневому садочку. Знаючи, яке нелегке життя чекає сина, дочку, батьки загалом не боронять їм погуляти замолоду:

Гуляй, доню, не бороню, тепер маєш волю, –
Зажене тя лиха доля, заплачеш за мною.

Водночас народне поетичне слово найчастіше устами матері остерігає молодих людей від пустошів, легковажності, сварить за пізні повернення додому й т. п. Воно більш суворо, ніж навіть звичаєві традиції, регламентує поведінку молоді. Якщо звичай, скажімо, дозволяв спільну ночівлю хлопців і дівчат на досвітках із збереженням, зрозуміло, розумної стриманості, певних меж і форм у взаєминах, то народна пісня, узагальнюючи випадки порушення цих меж і їх драматичні наслідки, категорично застерігає устами зведеної дівчини:

Єсть у тебе, моя матінко, іще доньок п'ять,
То не пускай їх на досвітки, нехай дома сплять...
На досвітках, моя матінко, чужая мати,
То нікому, моя матінко, їх доглядати⁴⁷.

Пісня радить матері також не давати дочкам волю, не пускати їх на вулицю, на вечорниці, на забави, “щоб по ночах не ходили” й т. п.⁴⁸:

Бо нещасна тота мати,
Що доньку пустила,
А донечка, біла дівка,
Сором учинила⁴⁹.

Підкреслено гострим драматизмом сюжетів і мотивів, відкритим дидактизмом народні пісенні й прозові твори на цю тему мають на меті застерегти молодь від легковажних учинків, нагадують батькам, особливо матерям, про необхідність оберегти дочку, сина від нерозважливих кроків, “лихої слави”. Високо ставляться честь, гідність дівчини, ці якості поряд із красою, працелюбністю вважаються головними. Утрата дівочого вінка до одруження оцінюється у фольклорі як порушення традиційних устоїв, морально-етичних засад, явище ненормальне, виняткове. Трагується здебільшого в драматичному плані, а нерідко й із їдко сатиричним, гумористичним спрямуванням. Це останнє особливо характерне для новішої верстви народної творчості – численних коломийок, частівок, анекдотів, а також приказок і прислів'їв.

Ідеалом народної поетичної творчості є чисті, щирі взаємини молоді, вірне кохання, світлі почуття. Вони оспівуються, проповідуються в багатьох ліричних піснях. І при виборі пари для одруження фольклор віддає перевагу взаємному коханню: “Таки ж бо я того буду, кого я кохала”⁵⁰.

Проблему вибору пари народна поетична словесність розглядає не тільки в абстрагованому емоціонально-романтичному плані, але й у контексті реальних життєвих соціальних і побутових ситуацій та обставин: на перешкоді одруження закоханих стоять майнова нерівність (“ти багатий, а я бідна – не пара з тобою”), заперечення родини (“рад би я тебе взяти, та не велить моя мати. А хочь мати велить, так рід не звелить”⁵¹), людський поговор, забобонні уявлення (мати не дозволяє синові вдову брати, бо “вдова вміє чарувати”⁵², “вдовиче серце, як весною сонце, хочай ясно гріє, зимен вітер віє”⁵³), розлука через солдатську службу, найми, заробітки й т. п.

У фольклорі чітко виражена демократична концепція підходу до вибору пари, він не схвалює одруження з розрахунку (“волю в біді вік свій гнати, ніж з багатим ся кохати”⁵⁴), із значною віковою різницею (старого з молодою, молодого парубка з вдовою), осуджує грубе втручання батьків, родичів, сусідів у справи закоханих, намагання перешкодити їм “ходить у парі”, в одруженні. Несправедливість і протиприродність такого втручання акцентуються протестуючим пафосом народнопісенної лірики й показом драматичних ситуацій, спричинених насиллям над закоханими в численних баладах, співанках-хроніках, легендах, переказах. На противагу патріархальному диктатові у вирішенні питання одруження народно-поетичне слово в непоодиноких випадках із добродушною гумористичною поблажливістю ставиться навіть до дівочої та парубочої перебірливості. Наприклад, у пісні “Ой казала мене мати за маляра дати” дівчина відмовляється вийти за маляра, гончара, коваля, дігтяря й погоджується одружитися з писарем, бо “писар листи пише й дитину колише”⁵⁵. Хлопець перебирає між білявою й чорнявою, багатою й бідною, віддаючи перевагу не волам і коровам, а чорним бровам, любій розмові.

Широкий фольклорний матеріал стосовно цієї теми – вагоме свідчення того, що головними у виборі пари вважалися в народній свідомості й моралі українців не авторитарність батьків, не майновий фактор, як це часто твердять дослідники, а почуття, сердечність, соціальна рівність, власний вибір і воля наречених. Такий концептуальний плюралізм підходу до цього питання поєднується у фольклорі з визначенням комплексу особистісних якостей, що повинні братися до уваги при виборі пари. На перше місце тут висуваються працелюбність, господарність, охайність:

Котра дівка робітниця – до тої берися,
Але котра ледащиця – бігме, стережися.
Не дивися, парубочку, що дівка, як сосна,
Подивися, парубочку, чи витче вна кросна.
Не дивися, легінику, що дівчина гладка,
А й дивися, легінику, чи метена хатка⁵⁶.

Важливими для подружнього гаразду вважаються вірність, доброта, щирість, людяність, тверезість, взаємна повага. Наголошується у фольклорі й на потребі прислухатися до думки та поради батьків. Це особливо стосується давніх верств фольклору, зокрема обрядового, де вибір і санкціонування пари трактується здебільшого як прерогатива батьків і роду. Причому поради молодим мають часто раціональний, життєвий характер. У пізніших верствах фольклору в уста батьків вкладаються і раціональні настанови соціального характеру:

Ой казав же мені батько: – женися, небоже,
Та не сватай ти богачки, борони тя боже.
Але сватай бідну дівку, в одній запасчині,
Щоби була люба, мила всій нашій родині⁵⁷.

Саме одруження трактується у фольклорі як природний, життєво й соціально необхідний акт людей, що досягли повноліття. У дусі традиційних засад народної моралі фольклорні твори докоряють, картають, добродушно чи гостро висміюють тих хлопців, дівчат, що “перебирають”, усіляко продовжують парубочку чи дівочку свободу. Правда, при цьому враховуються і серйозні причини, головні соціального характеру, які стають на перешкоді одруження: насильна солдатчина, наймитство, заробічанство, еміграція. Категорично заперечує народне поетичне слово одруження без любові, без духовної близькості пари.

Не схвалюється у фольклорі подружнє поєднання людей різної віри, різних народів – те, що ми сьогодні називаємо міжнаціональними шлюбами. Цей мотив бачимо в одній із давніх історичних пісень – про Байду, – у якій герой категорично відмовляється від позиції одруження з турецькою царівною:

Твоя, царю, віра проклятая,
Твоя царівночка поганая⁵⁸.

Як видно з наявних у різних фольклорних творах мотивувань, негативне ставлення в них до шлюбу із “чужинцем”, “чуженицею” пов'язувалося не з якимись расовими чи національними пересудами, а головні прагматичним життєвим досвідом про відмінність і несумісність у таких подружжях традиційних устоїв, звичаїв, а тому й відсутність сімейної злагоди та порушення внутрішніх стосунків. Саме такий погляд узагальнював український поет кінця XVII – початку XVIII ст. Климентій Зіновійв, заперечуючи в одному зі своїх віршів одруження “іновірців” (оскільки “...не жиет тамо любов совершенна, але совершенно зостанет развращенна”) і стверджуючи, що:

Не маш лучшего житла в малженстві на світі;
Які єдиновірну жону собі міти⁵⁹.

Про це говорить і народна коломийка:

Ой на горі огонь горить, на долині гречка,
Не бери си іновірну – буде суперечка!
Та будуть ся перечити, та будуть ся бити,
Та сі будуть в однім п'єцу два борщі варити⁶⁰.

Звичаєво-правовим освяченням виникнення нової сім'ї вважається у фольклорі, як і в народній традиції взагалі, весілля. Крім власне весільного фольклору – обрядових пісень і різних прозових словесних формул, що разом з обрядодіями творять величну родинно-громадську урочистість, тема весілля займає примітне місце й в інших жанрових і тематичних підрозділах усної народної словесності. Простежуються не просто використання й трансформації її різних змістових і образно-виражальних моментів, але й утвердження властивих народному весільному обрядові та різним його складовим морально-етичних засад і поетичної краси. Дівчина не наважується сама дати згоду на одруження з милим, а питає дозволу в батька (колядка “Ви́ла Гану́ся в городі вінонько”⁶¹), радить, просить “Сватай мене, козаченку, не вводи мене в славу”⁶², зважаючи на народний звичай, указує, що присилати старостів “в неділю негоже”⁶³. Оспівуються весільний вінок як символ дівочої честі й чистоти, знак родової спільності – коровай, простелений рушник, на який стають молоді під час вінчання. У народнопоетичній інтерпретації відзначається важлива гуманістична й урочисто-емоціональна сутність багатьох інших моментів народної весільної обрядовості.

Згідно з народними звичаєво-правовими настановами одруження, весілля трактується у фольклорі як певна межа, якою визначається новий сімейний статус людини, її нові обов'язки й норми поведінки. Одружені вже не можуть водити товариства з дівчатами й хлопцями, бувати з ними на вулиці, брати участь у молодечих розвагах:

Оженися, кучерявий, жени, небоже,
Уже тобі з парубками ходити не гоже⁶⁴!

Через гору високою ружа подалася,
Не іду я на вечірки, я вже оддалася⁶⁵.

Помітне місце займає в обрядовій традиції та фольклорі, зокрема пісенному, тема прощання дівчини з рідними порогами, батьком-ненькою, сестрами й братами, “близькою родинонькою” й переходу в сім'ю чоловіка. Хоч її зв'язки з рідною сім'єю не поривалися, але звичай велів, що, не зважаючи на обставини, вона повинна прижитися на новому місці. Ця настанова відлунує в народній поезії численними ліричними й епічними ремінісценціями, з особливим драматизмом стосовно тих ситуацій, коли дівчина віддана далеко від рідних і коли їй доводилося зазнати кривд і поневірянь у домі чоловіка. Поширеними є мотиви розпитування матір'ю пташок про долю дочки, посилення молодою жінкою вістки рожею-квіткою до родини:

Ой вирву я з рожі квітку та й пушу на воду:
– Пливи, пливи, з рожі квітка, аж до мого роду⁶⁶.

Вершинним поетичним виразом цього мотиву є відома баладна народна пісня про безталанне заміжжя дочки, яка пташкою відвідує свій рід (“Дочка-пташка”):

Оддала мене моя матінка
Та на чужую стороньку;
Та заказала, та приказала,
Щоб сім літ не була⁶⁷.

Численні варіанти цієї пісні засвідчують її популярність і поширеність на теренах України. Поетичне слово народу заперечує насильне, невідповідне з різних поглядів, меркантильне зв'язування шлюбом людей, але звершений акт шлюбу навіть більшою мірою, ніж традиційні настанови звичаєвого права, вважає справою святою і непорушною: “З ким жить, того не гнівить”, – говорить народне прислів'я⁶⁸.

Утвердження інституту сім'ї як першорядної суспільної, соціальної, морально-етичної категорії проводиться у фольклорі в різних планах і різними способами. Одним із по-

ширених є поетизація гармонійних взаємин у сім'ї, оспівування любові, вірності, чесності, злагоди. Ця тема часто присутня в народних легендах, переказах, казках, займає, як згадувалося, значне місце в колядках, є наскрізною у весільних обрядових піснях, скрісталізована в численних афористичних формулах народних прислів'їв і приказах: “Не потрібен і клад, коли у чоловіка з жінкою лад”, “З добрим подружжям і горе розгорюєш”, “Найлучча спілка – чоловік та жінка” та інші⁶⁹. Поетичним вінцем художнього осмислення у фольклорі краси подружньої вірності й любові є один з українських народнопісенних шедеврів – балада про голуба й голубку – “Під дубиною, під зеленою”⁷⁰. На основі порівняльного аналізу різнонаціональних варіантів народної баладної пісні про зловісний сон Королевича М. Драгоманов дійшов висновку, що саме в українській пісні найкраще розроблений психологічний аспект цього драматичного сюжету й сама подія поставлена “в сферу чисто сімейних відносин, і при тому незвичайно гуманних”⁷¹.

Але найчастіше відстоювання й утвердження морально-етичних цінностей сім'ї ведуться у фольклорі через розкриття й осудження негативних реалій та явищ її повсякденного функціонування. При цьому характерним є те, що народна словесність охопила найрізноманітніші аспекти цієї теми, дала їм загалом реалістичне освітлення, показала їх контекст, конкретну суспільну й соціально-побутову зумовленість. Одними з головних причин сімейних негараздів показані у фольклорі бідність, нестатки, різні несправедливості гнобительського суспільного устрою, соціальні кривди, солдатчина, наймитство, заробітчанство, еміграція й т. д. У творах різних жанрів народної словесності чітко вказується, що ці фактори вносять розлад у сімейну сферу, порушують її структуру, зумовлюють незгоди між батьками й дітьми, сестрами й братами, подружні конфлікти, невірність тощо.

Та основний акцент робиться на негативному впливі консервативних устоїв сімейного побуту й відступів від традиційних морально-етичних засад родинних взаємин. Ця тема трансформується у фольклорі головним чином крізь показ жіночої долі в сім'ї й зумовлених нею думок, настроїв, переживань. У творах фольклору різних жанрів знаходиться підтвердження спостереження вчених про те, що “українці обходяться з своїми жінками далеко лагідніше, далеко гуманніше й свободніше, аніж їх сусіди”⁷². Т. Рильський бачив у народнопісенному матеріалі свідчення того, що взаємини між чоловіком і жінкою не були суворими⁷³. Очевидно, саме тому всякі аномалії, порушення норм сімейного співжиття знаходили активний відзвіл у народній творчості й, переломлюючись насамперед крізь уразливе жіноче серце, виливалися тими численними піснями, які вражають своїм сумом і драматизмом, які І. Франко назвав “жіночими невольничими псалмами”⁷⁴.

І. Франко зробив цікаве спостереження, що “більшість цих пісень є новішого, майже сучасного походження” й що вони відображають тенденцію зміни “становища нашого жіноцтва” й, розуміється, зміни “на гірше” на основі нових обставин суспільного життя, зростаючої бідності⁷⁵.

Як давні пісні (зокрема обрядові весільні), так і новіші, а також народні перекази, оповідання, новели показують важку долю та принизливе становище молодої невістки в сім'ї чоловіка. Найчастіше розробка цього мотиву зосереджена біля взаємин невістки із свекрухою. Остання, маючи згідно із звичаєм повну волю й главенство в “жіночому господарстві”, звичайно виявляє несправедливість у ставленні до невістки. Не дивно, що тут майже зовсім відсутній позитивний елемент у взаєминах. Свекруха, ще й до того із частим епітетом “зла”, “лиха” – основна загроза для дівчини ще перед одруженням, адже:

Чужая матінка, не своя,
Не буде від неї покоя⁷⁶.

Свекруха відправляє невістку “не ївши робити”, докоряє лінивством, обмовляє перед сусідами, інтригами псує життя із чоловіком, є причиною сімейних чвар, драматичних і трагічних конфліктів. На них оснований сюжет багатьох народних балад і співанок-хронік:

свекруха заклінає невістку в тополю (билину, горобину), змушує невістку прости зачаровану куделю, в час відсутності сина заморює (отруює) невістку, своїми наговорами спонукає сина до знущання над дружиною, її вбивства, намагаючись отруїти невістку, губить і сина, через лиху свекруху невістка забула в полі дитину й т. д.⁷⁷. Чимало прикrostі й несправедливості зазнає невістка й від інших членів сім'ї чоловіка, зокрема його сестер (зовиць), жінок його братів тощо. Стереотипи в ставленні в сім'ї до невістки знайшли свій вираз і в прислів'ях та приказках: “Невістка – чужа кістка”, “А хто води принесе?” – “Невістка”. – “А хто обід зварить?” – “Невістка”, – “А хто на панщину?” – “Невістка”. – “А кого б'ють?” – “Невістку”. – “А за що б'ють?” – “За те, що невістка”⁷⁸.

Але, крім співчутливого ставлення до недолі невістки з лихою свекрухою, небатьковим родом, у фольклорі знаходить підтримку й відверта опозиція покривдженої, “різке заявлення”, за словами І.Франка, молодою невісткою “своєї особистої непідлеглості”⁷⁹. Схвалюється й уміння невістки лояльністю, податливістю, хитрістю задобрити, злагодити воркитливу свекруху, обминути конфлікт у сім'ї.

Похмурими фарбами змальована у творах фольклору й доля молодої жінки з нелюбом, ревнивим чоловіком, чоловіком-п'яницею, ледарем, розбійником, гульвісою. Ще перед заміжжям вона просить матір не віддавати її за нелюба, за пияка, “бо він проп'є худобицю, хоть би й яка”⁸⁰. Але нерідко, “хоч як вибирала, таки доленьки не вгадала”⁸¹. Тому доводиться терпіти приниження, сварки, побої, зазнавати нестатків, злиднів, поневірянь через негосподарність і розтринькування домашніх пожитків чоловіком-п'яницею. Народні пісні, оповідання, анекдоти, паремії на цю тему нерідко забарвлені гірким гумором: жінці доводиться доглядати безпорадного п'яницю, виручати його з різних клопотів, платити пияцькі борги, витягати з болота навіть загублені ним штани (пісня “Не бий мене, мужу, вночі”⁸²). І.Франко вказував, що “пісень, в котрих жінка нарікає на чоловіка-п'яницю, дуже багато”⁸³. Найчастіше ж вони сповнені драматизмом. Жінка оплакує свою нещасливу долю (“Моя доля в коршмі лежить, нагаєчку в руках держить: – Неси, мила, в коршму жита, як не несеш, будеш бита”⁸⁴), докоряє чоловікові за несправедливість (“медгорівку п'єш, прийдеш із коршмоньки... мене, молоду, б'єш”⁸⁵). Сконцентрований вираз такого настрою містить пісня:

Ой там за горою та за кременною
Не по правді жие чоловік з жоною.
Вона йому стелить білу постеленьку,
А він їй готує дротяну нагайку⁸⁶.

Сімейні трагедії на цій основі показані в ряді баладних пісень і співанок-хронік: нестерпне життя з лихим чоловіком (нелюбом, п'яницею) призводить жінку до самогубства, пияцтва, втечі з дому, вбивства чоловіка; чоловік убиває нелюбу дружину й т. п.⁸⁷. У цих творах виразно простежується й мотив визрівання активного протесту жінки проти підневільницького становища в сім'ї та знущань чоловіка. Вона зважається навіть на крайні кроки: в пісні “Червона ружа трояка” погрожує чоловікові-п'яниці, що коли він не припинить безчинства, покине його і дітей.

Багато уваги приділено в українському фольклорі такій причині сімейних незгод і драм, як подружня невірність, перелюбство. Не тому, що вони були надто поширеними в народному побуті, а скоріше, що вважалися в колективній свідомості аномальними явищами, що виходили за рамки традиційної моралі й етики. Народне поетичне слово недвозначно осуджує такі порушення, підкреслюючи, що вони не можуть проходити безслідно й безкарно:

На однім ми рушничку стояли,
Одному ми Богу присягали,
А хто буде присягу ламати,
Того буде Син Божий карати⁸⁸.

Мотив осудження ламання присяги присутній також у творах, де казуси подружньої невірності показані в гумористичному плані – як результат одруження без любові, старого з молодою (чи навпаки), втрати взаємної любові й поваги тощо. І тут сторона, яка зраджує, виступає в непривабливому світлі. Тим більше це стосується ліричних і епічних творів із драматичною інтерпретацією цієї теми. На конкретному показі людських страждань і драм, знущань, кривди, самогубств і вбивств, спричинених подружньою зрадою, фольклор стукає до людського сумління, утверджує високі етичні принципи сімейних взаємин, застерігає від легковажних та егоїстичних учинків, переконує, що порушення сімейних ustalених норм і традицій обходиться дорого. Дидактизмом такого характеру пройнято багато різножанрових творів фольклору, одним з яскравих зразків може служити поширена в багатьох варіантах балада про вбивство чоловіком жінки за намовою коханки (вдови або дівчини), відома на західноукраїнських землях як пісня про Якіма. Фатальний учинок чоловіка обертається трагедією для сім'ї й, передусім, для нього самого (втратив дружину, осиротив дітей, одержав відмову від коханки, потрапив у кайдани за вбивство).

Фольклорне слово пропагує розсудливість, стриманість, терпимість і жертвовність заради збереження сімейного вогнища, подружнього зв'язку, батьківської опіки для дітей навіть у випадках, коли доводиться жити з нелюбом (нелюбою), лагодити конфлікти й усіякі тріщини у взаєминах. Героїня пісні рішуче виступає проти наміру коханка вбити її чоловіка-нелюба:

Не тяжко вбити, не тяжко вбити
І діти всиротити, –
Тобі, любочку, на годиночку,
А мені ні з ким жити⁸⁹.

Захищаючи сім'ю від зловмисних зовнішніх втручань та інтриг, фольклор водночас утверджує погляд про важливість її зв'язку з родиною, родом, громадою, почуття відповідальності перед ними за все, що діється в ній. Мати, батько, сестри, брат, ближча й дальша родина не тільки вболівають над нещасливим подружжям, але й намагаються допомогти налагодити в ньому добрі взаємини: мати просить зятя не бити, не повірвати її дочку, а брат навіть погрожує:

Не бий, шваг্রে, сестри мої,
Бо ся нап'єш крові свої⁹⁰.

Навіть крізь браваду всіяких гумористичних оповідань і анекдотів про верховенство чоловіка над жінкою в сім'ї, сентенцій типу: “Муж жіні – закон”, “Жінка не бита, як коса не клепана”, “Жінку люби як душу, а тряси, як грушу” й т. п.⁹¹ виразно проглядає в українському фольклорі осудження знущань над жінкою. У ньому висміюються ті, що виявляють свою силу над жінкою. А жінка стидасться, прагне приховати перед родиною, сусідами, громадою, що чоловік не шанує її, б'є. А тому просить:

Не бий мене на улиці,
Не роби ми встиду в лиці⁹².

Поетичне слово народу у своїй переважній більшості й найкращих зразках не тільки захищає гідність жінки в сім'ї, а й утверджує її вагу, значущість: “Без жінки, як без рук”, “Жінка держить дім за три угли, а муж – за четвертий”, “Без господині хата пустокою смердить”, “Чоловік у домі – голова, а жінка – душа”, “Дім держиться не на землі, а на жінці” й т. д.⁹³. При цьому чітко простежується диференційований підхід, вирізняються, зокрема, доброта, господарність, чесність: “Добра жінка дім збереже, а погана своїми руками рознесе”, “З лихою жінкою сварка та розлад, а з доброю і без грошей лад”, “Де лихая жінка

в хаті, там добра не сподіватись”, “На красивого чоловіка дивиться гарно, а з розумним жити легко”, “За ледачим чоловіком жінка марніє, за хорощим молодіє” й т. п.⁹⁴.

У комплексі різних чинників, що впливають на благополуччя сім’ї, народна словесність вважає головними духовний зв’язок і любов між подружжям. Саме передовсім із цього погляду вона віддає перевагу першому одруженню, першій жінці, першому чоловікові, коли свіжі почуття, ще не вражене, не вистуджене житейською прозою й прагматизмом серце. Образно ця думка висловлена влучним пісенним паралелізмом:

Ліпша рілля рання,
Та як тота пізня.
Ліпша жінка першая
Та як тота другая⁹⁵.

І паремійним афоризмом: “Жінка перша від Бога, друга – від людей, а третя – від чорта”⁹⁶. Очевидно, головню цим зумовлене й застережливе ставлення до одруження молодого парубка із вдовою чи дівчини із вдівцем (“Вдовине серце, як зимове сонце”, “У вдови два нориви, а у вдівця нема й кінця”⁹⁷, “Тота дівка нещаслива, що іде за вдівця”⁹⁸). Хоч загалом для традиційної народної свідомості та поетичної творчості характерне співчутливе ставлення до долі вдови, вдівця, вона прирівнюється до долі сироти. У піснях слово вдова вживається із частим епітетом “бідна”, “біднесенька”, “нещаслива”, вдову, як і сироту, не можна кривдити. У баладній пісні “Ой на горі, на високій – тамки плужок оре” розповідається, що козаки вбили свого товариша за те, що обдурив вдову, “попропивав” її майно, сирітську худобу⁹⁹. Народні прислів’я мовлять: “У вдови плакана доля”, “Хто вдову минає, той щастя не має”, “Вдовець – дітям не отець, бо й сам круглий сирота”¹⁰⁰.

Народна фольклорна традиція виділяє як одну з найголовніших функцій сім’ї – народження, вирощування, виховання й виведення “в люди” дітей. Ця тема в різних її аспектах і гранях широко представлена, по суті, у всіх жанрах усної народної словесності, особливо обрядової пісенності. У контексті ритуальних дій і реалій вона пронизує весільні обрядові пісні, є головною в спеціальних родильних чи хрестинних піснях, виступає в багатьох календарно-обрядових, родинно- й суспільно-побутових, ліричних і баладних піснях, легендах, казках, переказах, замовляннях, приказках і прислів’ях. В атмосфері сокровених народних дум і турбот про дітей створений і такий специфічний масив уснопоетичної творчості, як дитячий фольклор чи, точніше, фольклор, що стосується дитинства, – колискові пісні та забавлянки. Цей підрозділ фольклорної традиції характеризується в українців особливим багатством і розмаїттям.

Коли спробувати узагальнити основні настанови та морально-етичні засади, що наголошуються й утверджуються в українському фольклорі стосовно дітей у сім’ї й дитинства, то вони зводяться до такого:

1. Діти є головною метою й складовою сім’ї, їх народження та виховання є основним її завданням і обов’язком, заради чого батьки повинні жертвувати всім. Стійкість цієї настанови простежується, починаючи з пам’яток найдавніших верств фольклорної традиції. Сімейна структура з батька, матері, дітей возвеличується в народних колядках, веснянках, весільних піснях. У пошуках поетичного образного виразу цього ідеалу народна фантазія сягнула до космічної символіки: складові сімейного комплексу представлені як сонце, місяць і “дрібні зірки” – їх дітки¹⁰¹. Діти – це “мамина потішка”, “отцю, матці на потіху, добрим людям на послугу”¹⁰². “Не доспи, не доїж, а дитину потіш”, – наставляє народна приказка¹⁰³.

2. Вирощування, виховання дітей у сім’ї неодмінно пов’язані з піклуванням, оточенням їх постійною турботою й любов’ю, забезпеченням їх гармонійного розвитку. Фольклор відображає ту традиційну ситуацію народного побуту, що основна вага й турбота про виховання малих дітей лягали на плечі матері. Саме головню від її імені складена переважна більшість колискових пісень. Далі в процесі підростання дітей і відповідно до їх статевого

поділу у виховання все більше включається й батько, особливо стосовно хлопчиків, поступово впроваджуючи їх у сферу чоловічих видів занять.

3. Крім турботи про нормальний фізичний розвиток дитини (“Ой, щоб спало, не плакало, та щоб росло, не боліло на головку й на все тіло”, щоб виростало “здоровим, дужим та добрим мужем” і т. п.¹⁰⁴), у фольклорі наголошується потреба змалку, від колиски дбати про формування духовності дитини, прищеплення їй позитивних людських якостей, щоб “сили й розуму набралось”, щоб приносило радість не тільки своїм батькам, а й усім “добрим людям”¹⁰⁵. Уже колисковою піснею народне поетичне слово закодовує в душі дитини такі першорядні якості, як чесність, працелюбність, доброта, шанобливе ставлення до отця, матері. Концептуальна настанова гуманістичного спрямування виховання дитини в сім’ї виражена у фольклорі й побажанням розвитку в неї “розуму доброго”¹⁰⁶, тобто не розуму взагалі, а на добро людям. “Коли дитини не навчиш у пелюшках, то не навчиш у подушках”, “Тоді учи, як упоперек на лавці лежить, а як подовж ляже, то тоді вже його трудно вчити”, “Гни тоді, як іще дубчик, а не тоді, як уже кілок стане”¹⁰⁷. У таких і багатьох інших прислів’ях висловлюється принципова настанова народної педагогіки навчати й виховувати дитину з перших її днів.

4. Основна відповідальність за виховання дітей покладена у фольклорі на батьків: “Умів дитину народити, умій і навчити”, “Не той батько, що зродив, а той, що до ума довів”¹⁰⁸. Причому ця відповідальність лежить на батьках і за вчинки вже дорослих дітей. Як, наприклад, гірко дорікають баладні пісні матері, що не змогла вберегти дочку від втрати вінка, чи як за цю ж провинку нещадно висміюють і ганьблять батьків весільні “перезв’яньські” пісні. Народне поетичне слово застерігає від потурання дітям, надмірного їх пещення (“Дитині дай волю, так сам підеш у неволю”, “Хто дітям потаче, той сам плаче”, “Гарна мазана паляниця, а не дитина”¹⁰⁹), рекомендує навчати добрими вчинками, прикладами, розумними словами, ласкою (“Посієш вчинок, виросте звичка”, “Учи дітей не страшкою, а ласкою”, “Вола в’яжуть мотузкою, а чоловіка словами”¹¹⁰). Але коли це не діє, то воно допускає й батьківське покарання, у тому числі й кием (“На крутеє дерево треба крутого клина”, “Отець по-батьківськи поб’є, по-батьківськи й помилує”, “Материні побої не болять”¹¹¹).

Важливим фактором виховного процесу вважається у фольклорі праця. Ця настанова виражена в епічних розробках сюжетів казок, легенд, переказів, анекдотів, новел про ледарів, дурників, яких виправляють, доводять “до ума”, ставлять на ноги з допомогою праці, систематичного залучення до певних занять, знань. Вона закріплена й у формах прислів’їв і приказок: “Птиця створена для літання, чоловік – до праці”, “Без труда нема плода”, “Тяжко тому жити, хто не хоче робити”, “Не лінися рано вставати та змолоду більше знати” та ін.¹¹².

У фольклорі утверджується поширений народний погляд про ціннісну перевагу багатодітної сім’ї, важливу її роль у вихованні основних рис характеру й поведінки майбутньої людини. Саме на такій раціоналістичній zasadі оснований смисл прислів’їв: “Де доньок сім, там є доля всім, а де одна, то й тій нема”¹¹³, “Де одинець – хазяйству кінець, а де сім – то щастя всім”, “Як одна, то й нема талана”¹¹⁴. З такого погляду впливає й трактування дитини – “одиниці” в сім’ї здебільшого в негативному плані із закладеним уже цією реальністю комплексом ущербного, неповноцінного виховання: “З одинака рідко що добре буває”¹¹⁵. Тому народне поетичне слово застерігає:

Ой не бери, легінику, одну одиницю,
Що не знає ізварити рідку киселицю¹¹⁶.

“Не бери... тоту єдиначку, бо їй будеш наїмати серед літа прачку”, “...не бери одиницю, хоч би була в сріблі”¹¹⁷ й т. п.

Малодітність трактується у фольклорі і як реальна небезпека для стійкості й продовження роду. “Син – не син; два сини – півсина; три сини – ото тільки син”, “Добре ріці з потоками”¹¹⁸ – так образно сформульована ця думка в народному прислів’ї. Наго-

лошується й важливість дітей у сім'ї з господарського погляду. Так, в одній з пісень молода вдова відповідає козакові, який сумнівається, чи брати її з дітьми:

Не журися, козаче,
Моїми дітками,
Ти пійдеш з косою,
Дітки з грабельками.
Ой ти візьмеш косу,
Та й будеш косити,
Дітки з грабельками
Будуть громадити.
А я, молодая,
Обідать носити¹¹⁹.

У творах фольклору трансформоване й традиційне надання в сім'ї переваги дітям-хлопчикам перед дівчатками. Поетична розробка цієї теми простежується в обрядових і соціально-побутових піснях, казках, легендах, переказах, смисл її з відповідним мотивуванням чітко висловлений у пареміях: "Син родиться на поміч, а дочка на клопіт", "Син принесе, а дочка однесе", "Дочка – як ластівка: пощечече, пощечече та й полетить"¹²⁰. Ідеться головню про те, що дочка, виходячи заміж, як правило, покидала батьківську оселю й забирала при цьому частину майна – віно.

Фольклор заперечує легковажне ставлення до дітей, наголошує складність обов'язку їх виростити, виховати, вивести в люди, пов'язаного з багатьма труднощами й самопожертвою батьків: "Дітей годувать – свій вік коротать", "Тяжко діти годувати, як камінь глодати", "Малі діти – малий клопіт; великі діти – великий клопіт", "Хто дітей не має, той горя не знає"¹²¹ й т. п. Але незмірно більшим горем для сім'ї є відсутність дітей: "Живемо не батьками, помремо не людьми", "Хата з дітьми – базар, а без них – кладовище"¹²². Безплідність подружжя вважається його найбільшим нещастям і навіть прокляттям. Сюжетне осмислення драматичної сутності цієї теми дає, зокрема, співанка-хроніка "Про бездітних", у якій наголошується: "Та найгірша тому біда, хто дітей не має"¹²³.

У народному оповіданні мовиться: "Люди на тее сходяться, побираються і любляться, аби мати діти. Ті люди, що не мають дітей, бувають дуже нещасливі; ними не завідує Бог і через те вони не мають ніякого приплоду"¹²⁴. На основі вірувань про неплідну матір і "заперті" (ненароджені) діти постали народні легенди й пісні, в яких ухилення від материнства, спричинена чарами чи іншими засобами бездітність трактується як злочин, непростий гріх¹²⁵. У світлі такого погляду й відмова матері родити синів, щоб цісар не мав "кого в войну гнати", безкарно вбивати, постає в пісні "Бодай же, панове, всі разом пропали"¹²⁶ як незвичайної сили гнівний протест народу проти загарбницьких воєн.

У фольклорі зафіксовані основні традиційно-звичаєві морально-етичні засади щодо взаємин батьків і дітей і між іншими членами сім'ї й родини. Неодмінними в цих взаєминах вважаються батьківська турбота, любов до дітей у поєднанні з вимогливістю, шанобливе ставлення дітей до батьків, любов, дружність між дітьми, сестрами, братами, ближчими й дальшими членами родини. "Ой роду наш красний, роду наш прекрасний, не цураймося, признаваймося..." – таке принципіальне народнопоетичне гасло, конкретизоване оспіванням, возвеличенням чи просто утвердженням як реальної життєвої цінності типових проявів таких взаємин. Почуття кровної спорідненості, духовна близькість і взаємність членів сім'ї, родини трактується у фольклорі як показник морально-етичної цілісності людини й один з основних чинників її нормального буття, що не перестає діяти й у випадках її просторової віддаленості від рідних. Не випадково так багато уваги приділено у фольклорі тузі за родиною далеко відданої заміж дівчини, пораненого чи вмираючого на полі бою вояка, насильно відірваного від рідних рекрута, солдата, бідного заробітчанина, наймита, емігранта тощо.

Фольклор по-своєму утверджує, кодифікує й освячує такі позитивні стереотипи внутрісімейних, внутріродових стосунків і трактує відступи від них як злоякісні, аномальні явища. Уже згадувалося про проникливу інтерпретацію цієї теми в народних думках, де герой, сповідаючись перед товариством, визнає себе "трішнішим від усіх" через те, що "батька за батька не почитав, старшого брата за чуба з хати витягав"¹²⁷. У народнопоетичній творчості реалістично осмислені й причини порушень такого типу: не тільки морально-етичні, але й соціальні. Якщо в думі лише мимохідь згадується, що одним із мотивів залишення в степу братами-втікачами з турецької неволі третього брата-піхотинця було й те, щоб він не був учасником розподілу батьківського майна ("Старий отець-мати помруть, дак будем наполю грунти-худобу паювати, не буде третій між нами мішати"¹²⁸), то в соціально-побутових, баладних піснях, у прозовому фольклорі ця тема набрала широкої розробки.

Особливо злоякісними для сімейної й родинної єдності показані соціальна диференціація, патологічні устремління до збагачення, майнова нерівність. У багатьох народних оповіданнях, побутових казках основна сюжетна колізія зосереджена довкола несправедливості взаємин багатого чи більш удачного брата з бідним. Глибоким внутрішнім драматизмом насажені баладні пісні про відчуженість багатого брата від бідної сестри, поневіряння її дітей-сиріт ("Усі гори зеленіють", "Стоїть верба над водою", "Усі люди братів мають"¹²⁹), про неоднакове ставлення в родині до багатой і бідної сестер:

А багата сестра кінець стола,
А убога сестра у порога.
А багата сестра мед-вино п'є,
А убога сестра сльозами ллє¹³⁰.

Якщо традиційні звичаєво-правові настанови ставили на перше місце в сімейній ієрархії батька, то в народнопоетичній творчості це місце беззастережно віддане матері. Вона возвеличується як основа й хранителька сімейного вогнища, його святиня. В обрядових піснях зберігся відгомін давнього культу матері, коли вона наділялася і функціями жриці. Це простежується, зокрема, у весільних народних обрядових піснях, у яких мати фігурує як основний суб'єкт обрядодійства. Священний статус матері відлунює в історичних піснях і думках. Саме насамперед до неї звернуті помисли бідного невольника, смертельно пораненого козака, відірваних від родини хлопця, дівчини тощо.

У соціально-побутових піснях і оповіданнях звеличення матері помітно знижене й здебільшого обмежене параметрами життєвих реалій. Та все ж її пріоритет у системі сімейних цінностей залишається. Син подумки розповідає матері, як його ловили в рекрути, як важко йому відбувати солдатську службу між чужими людьми, переносити труднощі військових походів, воювати, проливати кров, страждати від ран і вмирати за чужу йому справу¹³¹. Тісний духовний зв'язок із матір'ю фіксується піснями про бурлацьку, наймитську, заробітчанську долю. "Ой матінко-вишня", "Ой матінко-зірко"¹³² – такими словами починається сумний пісенний монолог дівчини-наймички чи заробітчани. Мати зозулею прилітає, щоб урятувати сина від рекрутчини, допомогти йому пораненому чи оплакати полеглому на полі бою.

Утрата матері трактується у фольклорі як нещастя, велике горе сім'ї, основна причина її розладу. Ця тема знайшла проникливу розробку в народних казках, оповіданнях побутового змісту та, особливо, в комплексі сирітських пісень¹³³. Власне, й саме поняття, драматичний статус сирітства пов'язується найбільшою мірою із смертю матері, втрату якої для дітей (особливо для малих) неспроможні заступити ні близькі родичі, ні "добрі люди", ні мачуха, тим паче лиха. Драматизм ситуації в сирітських піснях опирається на ствердженні незамінності матері:

Ой умерла мати, осталися діти,
Отець пару найде, йому пара буде,
А бідній сирітці матінки не буде¹³⁴.

Ця думка висловлена й у народних прислів'ях: "Мами ні купиш, ні заслужиш", "Нема в світі цвіту цвітнішого над маківочки, нема ж і роду ріднішого над матіночки", "Як мати ріднесенька, то й сорочка білесенька", "Материна молитва із дна моря виймає"¹³⁵ та ін.

Невдячність дітей, неповага до матері трактується у фольклорі не тільки як порушення основоположних морально-етичних засад сімейного й узагалі людського співжиття, а й як тяжка провина, злочин, за який неминуча розплата. Такий погляд утверджується як у ліричних медитаціях, так і в більш розгорнутих сюжетних, епічних прозових і пісенних фольклорних творах. Особливо примітний із цього погляду цикл баладних пісень про те, як син вигнав із двору рідну неньку, щоб вона – в "бідній сірячині", "полатаній запасчині" – не ганьбила його перед багатими гостями – "в кармазині", "в жупанах, у каптанах"¹³⁶. Покара за цей учинок не забарилася, син наздоганяє чи відшукує матір і просить:

Ой верніться ви до мене,
Случилась біда в мене:
Стала хмара наступати,
Та упав грім на мій дім,
Забив жінку ще й дитинку,
Спалив двору половинку¹³⁷.

Сказаним далеко не вичерпується весь ідейно-змістовий обсяг матеріалу стосовно сімейної теми в українському фольклорі. Простежується лише в дуже загальному плані діахронний аспект присутності цієї теми в уснопоетичній творчості українського народу та її основні інтерпретаційні константи.

В усіх часових верствах різножанрового фольклорного матеріалу в центрі уваги – моногамна батьківська й, головним чином, мала сім'я. Але в непоодиноких випадках, особливо в обрядовій поезії, відлунюють і виразні ремінісценції більш ранніх шлюбно-сімейних формацій, пов'язаних із родовим устроєм, екзогамією, сім'єю матриархального й патріархального характеру.

У фольклорі зафіксована пильна увага українського народу на всіх етапах його історичного розвитку до інституту сім'ї як фундаментальної цінності соціально-економічного й морально-етичного життя людини. Відображені основні народні засади, якими нормувалися дошлюбні взаємини молоді, вибір пари, одруження, внутрісімейні стосунки. Дидактично-моралістична заданість фольклору на утвердження позитивних начал формування сім'ї й сімейного побуту поєднується з викриттям і осудженням негативних явищ сімейного співжиття, порушення його традиційних морально-етичних принципів. Пріоритетними якостями сімейного побуту вважаються у фольклорі справедливість, функціональна внутрісімейна злагожденість, взаємна любов, повага, обов'язкова наявність дітей у сім'ї, пильна увага батьків до їх повноцінного виховання, шанобливе ставлення дітей до батьків.

Очевидна річ, що, вказуючи на ці домінуючі позитивні константи в народній філософії й поетичному слові стосовно сім'ї, родини, не можна не сказати, що у фольклорній традиції є й чимало такого, що в непривабливому, викривленому світлі трактує устої сімейного побуту, взаємин членів сім'ї, особливо в інтимній сфері. Тенденції зниження й профанації сімейних цінностей помітно посилюються, як зауважив І.Франко, у фольклорі нового часу. Особливо вони зросли в усній словесності під впливом радянської дійсності, утвердження якої із самого початку поєднувалося з безпрецедентним насильством над людиною, нищенням і потоптанням її святих, багатовікових підвалин її матеріального й духовного життя, у тому числі й традицій інституту сім'ї.

До чого це призвело?!

Пишучи про часті самогубства в советській імперії, особливо серед молоді, відомий український учений і літератор, академік Сергій Єфремов проникливо зауважив у своєму підпільному щоденнику під датою 30 грудня 1925 р.: "Та й не дивно: що робити людям, у яких виїли душу, ... спустошили інтелект, підірвали віру у все людське і так голісіньких з морального і розумового погляду й пустили гуляти по світу? Молодь тепер знає все, усього випробує ще тоді, коли на губах молоко не обсохло, проживає весь капітал ще до своєї дозрілості – і жити їй нічим. Звідси розчарування, зневір'я, апатія до життя. І рахунки з ним робляться револьвером або петлею. Особливо часто буває це на половому ґрунті, бо та законена розпуста, що панує тепер по містах і весях Радянського Союзу, також вимагає плати за себе і збирає її – кровію..."¹³⁸.

Цей отруйний засів у душах людей і досі зловісно плодоносить також на сімейному полі, суспільство не перестає платити за нього велику данину.

1. У подальшому викладі звертаємося до конкретних праць і відповідних суджень названих та інших авторів.
2. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи // Этнографическое обозрение. – М., 1891. – Т. XI. – № 4. – С. 50.
3. Обряди і пісні люду руського в селі Лолині Стрийського повіту. Зібрала О.Рошкевич, опрацював І.Франко, 1886 // Весілля. – К., 1970. – Кн. 2. – С. 104, № 1241.
4. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи... – С. 85.
5. Весілля. – К., 1970. – Кн. 2. – С. 27.
6. Балади. – К., 1970. – Кн. 2. – С. 111, № 142.
7. Балади. Кохання і дошлюбні взаємини. – К., 1987. – С. 33.
8. Грушевський М. Історія української літератури. – К.–Львів, 1923. – Ч. 1. – С. 141.
9. Там само.
10. Колядки та щедрівки. Зимові обрядова поезія трудового року. – К., 1965. – С. 50.
11. Там само. – С. 93.
12. Колядки та щедрівки. – С. 113.
13. Там само. – С. 109.
14. Там само. – С. 96.
15. Там само. – С. 97.
16. Балади. Родинно-побутові стосунки. – К., 1988. – С. 24–40.
17. Історичні пісні. – К., 1961. – С. 125.
18. Там само. – С. 82.
19. Думи. – К., 1969. – С. 55, 57, 60.
20. Думи. – К., 1969. – С. 55.
21. Історичні пісні. – С. 159.
22. Там само. – С. 111.
23. Там само. – С. 106.
24. Там само. – С. 134, 140.
25. Думи. – С. 245–248.
26. Історичні пісні. – С. 346, 365, 378, 386.
27. Там само. – С. 740.
28. Рекрутські та солдатські пісні. – К., 1974. – С. 206.
29. Там само. – С. 235.
30. Там само. – С. 95.
31. Наймитські та заробітчанські пісні. – К., 1975. – С. 198–210.
32. Балади. Родинно-побутові стосунки. – К., 1988. – С. 135–138.
33. Там само. – С. 139–140.
34. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини. – К., 1987. – С. 262–294.
35. Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 65.
36. Там само. – С. 68–115.
37. Там само. – С. 75.
38. Там само. – С. 119.
39. Там само. – С. 120.
40. Там само. – С. 285.
41. Історичні пісні. – С. 752.

42. Правда і кривда. Українські народні соціально-побутові казки. – Ужгород, 1984. – С. 150–191; Соціально-побутова казка. – К., 1987. – С. 124, 160, 174.
43. Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 404, 406, 407, 423.
44. Там само. – С. 486, 495, 512, 513.
45. Там само. – С. 509.
46. Записано в с. Мельники Любомльського р-ну Волинської обл. у 1982 р. // Матеріали домашнього архіву О.Ф.Ошуркевича.
47. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини. – С. 387.
48. Там само. – С. 385, 388, 389, 392, 393, 395, 397; 3 гір Карпатських. – Ужгород, 1981. – С. 212–220; Народні балади Закарпаття. – Львів, 1966. – С. 158–165.
49. Народні балади Закарпаття. – С. 160.
50. Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика. – К., 1964. – С. 139.
51. Там само. – С. 154.
52. Там само. – С. 176.
53. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Львів, 1901–1905. – Т. 1. – С. 143.
54. Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика. – С. 151.
55. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. – С. 420.
56. Коломийки. – К., 1969. – С. 250.
57. Там само.
58. Історичні пісні. – С. 116–122.
59. Климентій Зиновій. Вірші. Приповіді посполиті. – К., 1971. – С. 116–117.
60. Коломийки. – С. 251, 252.
61. Колядки та щедрівки. – С. 421.
62. Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика. – С. 140.
63. Там само. – С. 138.
64. Коломийки. – С. 249.
65. Там само. – С. 268.
66. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 321–335.
67. Там само. – С. 301–321.
68. Рильський Ф.К. К изучению народного мировоззрения // Киевская старина. – 1890. – Кн. 10. – Т. 31. – С. 3.
69. Українські народні прислів'я та приказки. – К., 1963. – С. 641–657.
70. Балади. – К., 1987. – С. 149–164.
71. Драгоманов М. Відгук лицарської поезії в руських народних піснях // Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство. – Львів. – Т. 1. – С. 83.
72. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних // Зібрання творів у 50 томах. – К., 1980. – Т. 26. – С. 210.
73. Рильський Ф.К. К изучению народного мировоззрения. – С. 8–9.
74. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних... – С. 211.
75. Там само. – С. 211.
76. Там само. – С. 224.
77. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 216–282.
78. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Т. 2. – С. 440–441; Українські народні прислів'я та приказки. – С. 665–667.
79. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних... – С. 224.
80. Народні пісні в записах Івана Франка. – Львів, 1966. – С. 144.
81. Там само. – С. 148.
82. Там само. – С. 156.
83. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних... – С. 228.
84. Там само. – С. 155.
85. Там само. – С. 153.
86. Там само. – С. 159–160.
87. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 76–121; Співанки-хроніки. Новини. – С. 345–363.
88. Народні пісні в записах Івана Франка... – С. 173.
89. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних... – С. 242; Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 95–97.
90. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних... – С. 240.
91. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Т. 2. – С. 127–128, 417; Українські народні прислів'я та приказки... – С. 650–651.
92. Народні пісні в записах Івана Франка... – С. 156.

93. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Т. 2. – С. 124–126; Українські народні прислів'я та приказки... – С. 644–656.
94. Там само.
95. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. – К., 1963. – С. 289.
96. Українські народні прислів'я та приказки... – С. 656.
97. Там само. – С. 672, 673.
98. Коломийки... – С. 280.
99. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 426–427.
100. Українські народні прислів'я та приказки... – С. 670–673.
101. Колядки та щедрівки. Зимово обрядова поезія трудового року. – С. 50–52.
102. Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки. – К., 1984. – С. 71–72.
103. Українські народні прислів'я та приказки... – С. 670–673.
104. Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки. – С. 51, 53, 54, 63.
105. Там само. – С. 51, 54, 71, 78.
106. Там само. – С. 73.
107. Українські народні прислів'я та приказки. – С. 609, 610.
108. Там само. – С. 608, 609.
109. Там само. – С. 609, 610.
110. Там само. – С. 610.
111. Там само. – С. 610, 611.
112. Там само. – С. 270, 277.
113. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. – Т. 2. – С. 30.
114. Українські народні прислів'я та приказки. – С. 602, 603.
115. Там само. – С. 603.
116. Коломийки. – С. 251.
117. Там само.
118. Українські народні прислів'я та приказки. – С. 597, 600.
119. Чубинский П.П. Очерк народных обычаев и понятий в Малороссии // Записки Русского географического общества, по отд. этнография. – СПб., 1869. – Т. 2. – С. 682.
120. Українські народні прислів'я та приказки. – С. 600, 601.
121. Там само. – С. 598, 600, 603.
122. Там само. – С. 597, 598.
123. Співанки-хроніки. Новини. – С. 272–273.
124. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти // ЗНТШ. – Т. 133. – С. 174.
125. Там само. – С. 183–224.
126. Рекрутські та солдатські пісні. – К., 1974. – С. 533.
127. Думи. – К., 1969. – С. 73.
128. Там само. – С. 107.
129. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 396–400.
130. Там само. – С. 400–401.
131. Рекрутські та солдатські пісні. – С. 118, 312, 315, 337.
132. Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 364.
133. Там само. – С. 221–277.
134. Там само. – С. 262.
135. Українські народні прислів'я та приказки... – С. 662–664.
136. Балади. Родинно-побутові стосунки. – С. 373–382.
137. Там само. – С. 382.
138. Єфремов С. Щоденники 1923 – 1929. – К.: Рада, 1997. – С. 315.

Roman Kyrchiv (Lviv, Ukraine)

Family in the Ukrainian Folklore

The article reveals the problem of depicting a family in Ukrainian folklore as a fundamental value of social economical, moral and ethnical person's life. The author has analysed wedding songs, carols, balads, legends and narrations, songs of historical, social everyday and refering to the everyday family life contenrs. On the base of working out a great deal of sources it is proved that a family and family ties in folklore appear as a steady and very important factor not only of psychological, humane, moral and ethnical aspects but also ethnic, national and cultural protection.

Key words: family, Ukrainian folklore, song, balad, carol.

УДК 398.3
ББК 63.3-7

Михайло Паньків
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ВПЛИВ ЧИСЕЛЬНОСТІ Й СТРУКТУРИ СІМ'Ї НА ДЕМОГРАФІЧНИЙ СТАН ПОКУТТЯ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ХХ ст.)

У статті на основі державних переписів в Австро-Угорщині й Польщі, метрикальних записів, погосподарських книг окремих сільських рад Покуття, анкет етносоціального дослідження, проведених у Городенківському, Снятинському й Тлумацькому районах, проаналізовано чисельність і структуру сім'ї другої половини ХІХ – кінця ХХ ст. Протягом охарактеризованого періоду помітне поступове зменшення кількості членів сім'ї, деформація структур більшості родин, зниження народжуваності та зростання смертності, а також еміграція в країни Європи й Америки осіб працездатного віку. Ці фактори вплинули на скорочення кількості населення Покуття та його старіння.

Ключові слова: структура сім'ї, чисельність, демографія, населення, Покуття, Галичина, Україна.

Для висвітлення причин зменшення українського населення Покуття як типової складової частини України ми вирішили проаналізувати чисельність і структуру родин цього історико-етнографічного регіону, починаючи з другої половини ХІХ до кінця ХХ ст. Адже від родини, її матеріального рівня, господарських вимог, історичних подій, дотримання багатовікових традицій, правил християнської моралі, ступеня релігійності залежить зростання чи зменшення чисельності населення.

Чому ми вибрали такий часовий період? Після знесення панщини в Галичині (1848 р.) тут відбулися значні суспільно-економічні зміни. До кінця ХІХ ст. поступово зростали продуктивні сили, мінялися виробничі відносини в галицьких містах і селах. Саме Покуття є частиною Галичини. У склад покутського регіону входить Снятинський, Городенківський, Тлумацький і частини Коломийського та Тисменицького районів. Головне заняття населення Покуття – землеробство й тваринництво. За господарсько-виробничим характером цей регіон близький до лісостепової й навіть частково до степової частин України. Тому й демографічні особливості цих територій є наближеними.

Протягом півтора століття тут відбулися бурхливі історичні зміни. У ХХ столітті Покуття, яке знаходиться в центрі Європи, пережило дві світові війни, події яких були тут особливо трагічними (найтриваліші й найжорстокіші бої проходили саме на території Галичини, участь у національно-визвольній боротьбі за свою незалежність у 20–40-х рр. ХХ ст., поразки й геноциди після них, польська, німецька та комуно-радянська окупації з їхніми шовіністично-нацистськими режимами), які негативно вплинули на чисельність і структуру покутських родин. Процес зменшення кількості членів сім'ї продовжується й нині, оскільки після проголошення незалежності України труднощі державного будівництва впливають на чисельність населення краю, знижуючи народжуваність, збільшуючи смертність і посилюючи міграційні процеси. Тому, якщо в ХІХ ст. кількість населення зростала, то із часу Першої світової війни до сьогоднішнього дня кількість населення Покуття зменшується. Причому скорочується загальна кількість родин, змінюється сімейна структура та кількість її членів.

На Покутті споконвіку існувала мала сім'я. Згідно з переписами населення Австро-Угорщини, покутська родина у 80-х рр. ХІХ ст. налічувала 5,3 особи (табл. 1). Протягом 20 років ця цифра (5,3) залишалася стабільною, незважаючи на те, що за цей період кількість родин на Покутті збільшилася на 10 тис. осіб.

Відповідно до географічного розміщення Покуття кількість членів сім'ї зростала із сходу й півдня на захід і північ. Зіставляючи таке розміщення кількості членів сім'ї з даними про врожайність ґрунтів, можна зробити висновок, що в цьому регіоні розміри сім'ї були обернено пропорційними врожайності землі. Менш врожайні ґрунти вимагали більшої затрати фізичної праці й тим самим більшої кількості робочих рук. Це наше при-

пущення підтверджують такі дані по окремих селах. Найурожайніші землі знаходяться в селах Любківці, Тулуків (Снятинщина), Вербівці (Городенківщина), менш урожайні в Далешеві (Городенківщина) й Лісному Хлібичині (Коломийщина), а ще гірші землі знаходяться на Тлумащині, наприклад, села Долина й Олешів. З проаналізованих нами сіл виняток становить лише село Ковалівка, де було розвинуто відходництво в Коломию.

Таблиця 1

Середня кількість членів родини в 1880 та 1900 рр.

(Таблиця складена за матеріалами статистичних переписів в Австро-Угорщині 1880 й 1900 рр.)⁶

Повіти, села	1880			1900		
	Кількість мешканців	Кількість родин	Середня кількість членів родини	Кількість мешканців	Кількість родин	Середня кількість членів родини
Снятинський	56081	11344	4,9	70685	13771	5,1
Городенківський	64438	12495	5,2	76801	15017	5,1
Коломийський*	50187	9633	5,2	63783	11972	5,3
Тлумацький*	54127	9257	5,8	68359	11642	5,9
Усього по Покутті	224833	42729	5,3	279628	52402	5,3
Любківці Снятинського повіту	601	171	3,5	714	165	4,3
Тулуків Снятинського повіту	1005	230	4,4	1336	273	4,9
Далешеве Городенківського повіту	484	97	5,0	576	110	5,2
Вербівці Городенківського повіту	1113	208	5,3	1339	267	5,0
Ковалівка Коломийського повіту	392	80	4,9	-	-	-
Лісний Хлібичин Коломийського повіту	1539	312	5,1	1925	380	5,1
Долина Тлумацького повіту	1094	203	5,4	1311	248	5,3

*Охоплені села повіту, які відносяться до Покуття.

Проте середні дані не відображають родинну структуру (кількість дітей, інших членів). Її нам вдалося відтворити, проаналізувавши метрикальні книги (табл. 2). Таким чином, у сім'ях, що були створені в 1866–1880 рр., народжувалося 5,5–5,7 дитини. З них залишалось живими 3,1 дитини. Найвищою смертність була в багатодітних сім'ях (від 4 до 8 дітей), живими залишалось від 2 до 4 дітей.

На основі метрикальних книг сіл Вербівців і Долини розглянемо сім'ї з різною кількістю дітей. Бездітні сім'ї тоді склали 8–9 % від загальної кількості сімей. Майже в усіх них були діти, але померли. Так, у Вербівцях із 15 бездітних сімей тільки в 4-х діти не народжувалися. Сім'ї з однією дитиною склали 14–20 %. І в них народжувалося більше дітей, але вони помирали. У Вербівцях із 23 сімей з однією дитиною – в 16 ще були діти, у Долині із 17 таких сімей ще були діти у 12 і т. д. Сімей, де народилася й вижила лише одна дитина, було 20–25 % від загальної кількості всіх сімей. Кількість багатодітних родин (7 і більше дітей) була відносно невеликою. Причому кількість дітей не регламентувалася майновим станом родини. Багатодітні й малодітні родини були в однаковій кількості як у заможних, так і в незаможних селян.

Таблиця 2

Середня кількість дітей у сім'ях у другій половині XIX ст.
(Таблиця складена за матеріалами метричних книг сіл Вербівці, Долина, Ковалівка)⁷

Родини	Вербівці			Долина			Ковалівка			
	Кількість сімей	Народилося дітей		Народилося дітей	Померло дітей		Кількість сімей	Народилося дітей		Померло дітей
		Усього	У середньому на одну сім'ю		Усього	У середньому на одну сім'ю		Усього	У середньому на одну сім'ю	
Бездітні, у яких померли всі діти	18	43	2,4	5	0,4	5	2	2	1	2
З одною живою дитиною	24	69	2,9	45	2,6	28	6	20	3,3	14
З двома живими дітьми	30	134	4,5	153	5,3	95	8	31	3,9	15
З трьома живими дітьми	36	219	6,1	160	5,5	73	10	58	5,8	28
З чотирма живими дітьми	26	178	6,8	179	6,2	83	10	73	7,3	33
З п'ятьма живими дітьми	26	85	7,1	115	8,2	45	2	13	6,5	3
З шістьма живими дітьми	10	85	8,5	103	8,6	31	3	23	7,7	5
З сімома живими дітьми	2	18	9,0	34	11,3	13	1	9	9,0	2
З вісьмома живими дітьми	1	10	10,1	9	9,0	1	1	1	11,0	3
З дев'ятьма живими дітьми	2	24	12,0	10	10,0	1	-	-	-	-
З десятьма живими дітьми	1	14	14,0	-	-	-	1	14	14,0	4
Усього	176	979	5,6	813	5,7	375	43	240	5,6	109

Таким чином, знаючи середню кількість усіх членів сім'ї на Покутті (приблизно 5,3 члена) й середню кількість дітей (біля 3,1 дитини), ми можемо визначити приблизну структуру селянської родини в цьому регіоні в кінці XIX – на початку XX ст. Середня її схема буде такою: чоловік + дружина + 3,1 дитини + 0,2 інших членів. У число інших членів входили перестарілі родичі або інші кровні, що не мали окремих своїх родин.

Постійне відділення молодих сімей, яких потрібно було наділяти землею, кінець кінцем призвело до дроблення селянських наділів (парцеляції) до такого ступеня, що ці нивки вже не могли прогодувати селянську родину та забезпечити кормами домашніх тварин, і тим самим зумовило появу надлишків робочої сили. Тому частина з них емігрувала в міста Галичини та за кордон.

Разом із тим зменшилася кількість народжень. Цей процес розпочався на початку XX ст. і посилювався у 20–30-ті роки XX ст. На Покутті він проходив не однаково. Згідно з державними переписами в Снятинському повіті сім'ї нараховували в середньому від 4,3 до 4,6 члена, у Тлумацькому – від 5,0 до 4,7 члена. Урожайна снятинська земля була подрібнена ще раніше й селяни тут скоріше почали потерпати від малоземелля. Зокрема, таблиця 3 подає дані по окремих селах. З 1900 до 1921 років кількість селянських родин і мешканців сіл, не зважаючи на жертви та розрухи Першої світової війни, ще продовжувала збільшуватись. У міжвоєнний період темпи приросту населення навіть прискорилися, хоч тенденція дітонародження продовжувала падати. У середньому показники селянської родини сфокусувалися на структурі, рівні народжуваності, кількості одружень, тривалості життя, традиційності у взаємовідносинах і побудові родини, санітарному стані та ін.

Таблиця 3

Середня кількість членів сім'ї в 1921 та 1923 рр.
(Таблиця складена за матеріалами переписів у Польщі 1921 й 1931 рр.)⁸

Повіти, села	1921			1931		
	Кількість мешканців	Кількість родин	Середня кількість членів родин	Кількість мешканців	Кількість родин	Середня кількість членів родин
Снятинський	56424	12312	4,6	60765	14028	4,3
Городенківський	73616	15162	4,8	83430	17698	4,7
Коломийський*	82061	15205	5,0	93643	20054	4,7
Тлумацький	87265	17401	5,0	99238	20962	4,7
Усього по Покутті	299336	60080	5,0	337076	72742	4,6
Любківці						
Снятинського повіту	763	154	4,9	787	170	4,6
Тулуки						
Снятинського повіту	1236	269	4,6	1278	288	4,4
Далешеве						
Городенківського повіту	550	110	5,0	695	138	5,0
Вербівці						
Городенківського повіту	1451	303	4,8	1553	329	4,7
Ковалівка						
Коломийського повіту	533	115	4,6	586	128	4,6
Лісний Хлібичин						
Коломийського повіту	2082	437	4,8	2331	503	4,6
Долина						
Тлумацького повіту	1371	265	4,8	1562	326	4,8
Олешів						
Тлумацького повіту	533	115	4,6	-	-	-

*Охоплені села повіту, які відносяться до Покуття.

Як ми вже зазначали, скорочення кількості сім'ї перш за все проходило за рахунок зменшення кількості дітей. По-перше, зменшилася кількість багатодітних сімей. Таку розкіш могли собі дозволити заможніші родини або такі, де чоловік і дружина були байдужі до своїх дітей, тобто тут відігравала роль психологічна налаштованість батьків. Так, у Долині родин із 7 і більше дітьми було: створених у 1896–1910 рр. – 11, у 1911–1925 рр. – 3, у 1926–1940 рр. – 1. По-друге, збільшилася кількість одно-, дво- і трьохдітних родин. Якщо в 1866–1880 рр. у Долині та Вербівцях однодітні займають відповідно 20,4 % й 13,6 % від усіх сімей, то в сім'ях 1926–1940 рр. – 24,6 % й 29,2 %. Частка родин із 2–3 дітьми зросла від 41 % (в Долині) й 31 % (у Вербівцях) до 54–55 % (табл. 4).

Таблиця 4

Відсоткове співвідношення родин із 2–3-ма дітьми до загальної кількості родин (II пол. XIX – поч. XX ст.) у селах Долина Тлумацького й Вербівці Городенківського повітів (Таблиця складена за матеріалами метричальних книг сіл Долина й Вербівці)⁹

Час виникнення родин	Долина	Вербівці
1866–1880	40,8 %	30,7 %
1881–1895	37,2 %	48,9 %
1896–1910	42,8 %	Дані відсутні
1911–1925	48,3 %	52,3 %
1926–1940	54,3 %	55,1 %

Середня кількість дітей у сім'ях, створених у 1926–1940 рр. у Долині, дорівнювала 2,2, у Вербівцях – 2,0, тобто ці показники відповідали загальнопокутським показникам. Причому в порівнянні з останньою чвертю XIX ст. до 20-х рр. XX століття середній показник дітей скорочувався поступово. Наприклад, у сім'ях, створених:

у Долині	у Вербівцях
1881–1895 рр. – 3,2 дитини	1881–1895 рр. – 2,7 дитини
1896–1910 рр. – 2,6 дитини	1917–1925 рр. – 2,6 дитини*
1911–1925 рр. – 2,1 дитини	

Таким чином, кількість дітей у сім'ях Покуття з другої половини XIX до 30-х років XX ст. поступово скорочувалася від 3–4 до 2 дітей. Зіставляючи із загальною кількістю членів сім'ї 4,63 (дані 1931 р.), ми отримуємо таку структуру: чоловік + дружина + 2 дітей + 0,63 інших членів. Отже, з одного боку, зросла кількість перестарілих родичів та інших членів родини у два рази. З іншого боку, зменшилася кількість дітей. Тобто перестарілі родичі об'єднували свої господарства найчастіше через уникнення дроблення земель і великої кількості вдовиних земель (неповних сімей) як наслідок Першої світової та польсько-української воєн. Тобто кількість трипоколінних сімей примножилася.

На жаль, через відсутність більшої кількості джерел детальніший аналіз структури сім'ї ми можемо зробити лише по селу Олешів Тлумацького повіту. Це село нічим не відрізнялося від інших. Джерелом аналізу послужив "Реєстр мешканців гміни Олешів". Форма ведення реєстру дозволила відтворити структуру сільських родин у 30-ті роки XX ст. (табл. 5).

* Дані за 1896–1910 рр. немає через відсутність записів у метричальній книзі.

Таблиця 5

Кількість членів сім'ї в с. Олешів Тлумацького повіту (30-ті рр. XX ст.)

(Таблиця складена за матеріалами метричальної книги

"Реєстр жителів гміни Олешів (1932–1940). – Копія. Оригінал знаходиться в місцевій церкві)¹⁰

Склад сім'ї	Кількість сімей	У тому числі кількість родин удів	У тому числі кількість родин удівців	У тому числі кількість молодих неодружених осіб
З одного члена*	4	1	1	2
З двох членів	10	3	-	-
З трьох членів	21	1	-	-
З чотирьох членів	23	6	-	-
З п'яти членів	43	7	1	-
З шістьох членів	24	9	-	-
З сімох членів	19	1	-	-
З вісьмох членів	11	2	-	-
З дев'яти членів	5	-	-	-
З десяти членів	5	-	-	-
З одинадцяти членів	1	-	-	-
З дванадцяти членів	2	-	-	-
З тринадцяти членів	-	-	-	-
З чотирнадцяти членів	1	-	-	-
Усього	169	30	2	2

* Четверо осіб жили окремо, не маючи сім'ї: одна літня жінка, один літній чоловік, молода дівчина-сирота, яка пізніше вийшла заміж, і один хлопець, який пізніше був мобілізований до польської армії.

З цієї таблиці ми бачимо, що найрозповсюдженішими були родини з п'яти (25,4 %), чотирьох і шести (27,8 %) осіб; у результаті Першої світової війни було відносно багато неповних сімей. Усі сім'ї можна розділити на такі групи:

1. Прості – 85.

1.1. Однопоколінні – 5. До них увійшли бездітні сімейні пари. З них 2 – молоді, які лише одружилися, 2 – середні бездітні й 1 перестаріла пара, яка жила окремо від дітей.

1.2. Нуклеарні (двопоколінні) – 62. Сюди увійшли молоді сімейні пари, які мають дітей і ще можуть їх мати, середні пари з уже устояною кількістю дітей і старші пари, у яких діти вже одружені.

1.3. Сім'ї, у яких проживають інші неодружені кровні родичі – 8, а саме:

а) чоловік і дружина + діти + брати або сестри чоловіка – 5;

б) чоловік і дружина + діти + брати або сестри дружини – 3. Ці неодружені кровні родичі залишалися жити при родичах, що успадкували батьківську садибу ("залишилися на ґрунті").

1.4. Неповні сім'ї – 10, а саме:

а) вдова + діти – 7;

б) матері-одиначки + діти – 1;

в) одинокі жінки + племінники – 2.

2. Складні або розширені (три- і більше покоління) – 80.

2.1. Сім'ї, де главами було старше подружжя або один із них – 59, а саме:

а) родичі + діти (син із невісткою) + внуки – 35. У 25 сім'ях крім одруженого сина перебувало ще троє неодружених дітей;

б) родичі + діти (зять із дочкою) + внуки – 18. В 11 сім'ях крім зятя з дочкою перебували неодружені сини й дочки (відносно глав родини). Наведені цифри свідчать, що в Олешіві при визначенні спадку перевага продовжувала надаватися більше синам, ніж дочкам. Ведення сільського господарства вимагало великої затрати фізичних сил, тому родичі віддавали перевагу у власному господарстві скорше синам, ніж зятям;

в) родичі + 2 пари одружених дітей + внуки – 6. Одружені молоді пари поділялись: одружені брати – 3; одружений брат і заміжня сестра – 3. Звичайно в таких родинах молоді пари не могли дозволити собі мати багато дітей.

2.2. Сім'ї, де главами були молоді пари, – 21, а саме:

а) чоловік + дружина + свекруха + діти – 18;

б) чоловік + дружина + теща + діти – 3. Отже, молоді пари ставали головними при неповних старших парах. Щодо догляду за дітьми, то такі сім'ї мали можливість заводити в родині більше дітей, якщо цьому дозволяло майно, зокрема, кількість землі.

Таким чином, аналіз структури свідчить про різноманітність простих сімей у покутському селі. Найменше було однопоколінних, які склалися з молодих або літніх бездітних сімейних пар. Більшість однопоколінних сімей були недовговічними. Молоді збільшували свої сім'ї за рахунок народження дітей, літні або йшли з життя, або переходили жити до своїх дітей чи приймали до себе приймаків. 37,6 % від усіх сімей склали нуклеарні сім'ї. Треба відмітити, що у двопоколінних родинах, крім прямих кровних родичів, ми зустрічаємо родичів побічних ліній: брати та сестри чоловіка або дружини та ін. Вони нараховували 9,4 % від усіх простих родин.

Майже половину від усіх склали розширені сім'ї – 48,5 %. Переважно вони склалися з трипоколінних. Спосіб приватного господарства, низька техніка обробітку землі були непосильними літнім господарям і вони змушені були жити біля когось зі своїх дітей. Кількість таких сімей обмежував той факт, що небагато літніх людей доживали до глибокої старості. Згідно з аналізом, проведеним нами в шести покутських селах, частка населення старших за 50 років у другій половині XIX ст. дорівнювала 17–21 %. У сім'ях такого типу 70 % склали патрилокальні, тобто ті, де спадкоємцями батьківського двору ставали сини. Хоч і в невеликій кількості існували складні багатолінійні родини (3,6 %). Вони склалися зі старих батьків, їх одружених дітей (братів або брата й сестри) та внуків. Серед простих і розширених родин виокремлюються неповні – 7,3 %. У такий тип сімей включалися сім'ї вдів та їх неодружених дітей, одиноких жінок і їх племінників, бездітних подружжів, матерів-одиначок та ін.

Отже, за 90 років (друга половина XIX – 30-ті рр. XX ст.) у кількісному складі покутських сімей відбулися суттєві зміни. Перш за все скоротилася кількість членів родини за рахунок зменшення народжуваності дітей. Якщо в другій половині XIX ст. життєві умови селян вимагали репродукування 3–4 дітей, а при високій дитячій смертності жінкам потрібно було народжувати 5–6 дітей, то в першій чверті XX ст. кількість дітей у родині зменшилася до 2–2,5 дитини на одну селянську родину при загальній народжуваності 3–4 дитини. Разом із тим тодішній спосіб й умови життя утворювали різноманітні за своєю структурою типи сімей. Майже половину з них склали трипоколінні родини, існування яких диктувалося виробничими потребами та турботою про перестарілих родичів. У таких родинах успішніше вирішувалися проблеми виховання та догляду за дітьми, передача їм традиційних національних і релігійних знань, естетичних традицій, патріотичних переконань тощо. Такі родини завжди були духовно багатшими, високоморальнішими й краще зберігали багатовікові родинні традиції.

Кардинально змінилося становище селянських сімей на Покутті в другій половині XX ст. Перш за все приватна власність на землю була замінена на державну, з колгоспною та радгоспною формами. Селянська родина як виробнича одиниця ведення господарства втратила своє значення. Низькооплачувана колгоспна праця із цілою системою організованих утисків, ламанням вікових національних, у т. ч. і родинних традицій, сприянням розкраданню усуспільненої власності, атеїзм та інше призвели до витіснення великої частини молоді із села в місто, в інші області СРСР, зокрема, на всесоюзні новобудови, шахти, освоєння цілинних і перелогових земель і т. д.

Молодь не хотіла терпіти рутинної колгоспної експлуатації, морального пригнічення з боку місцевих комуністичних керівників, їхньої подвійної моралі. Якщо в минулому селянська родина репродукувала землеробів, то тепер репродукування було спрямоване за межі родини, населеного пункту, краю, а часто й України. Гасло "Мой адрес Советский Союз" став реальністю. Батьки не бачили в дітях своєї заміни. Єдиною престижністю для них була вища освіта й відповідна в місті професія своїх нащадків. Таким чином, не те що багатодітність, але й 3–4 дітей стали непотрібними.

Негативний вплив на народжуваність мала загальноєвропейська тенденція існування малодітної сім'ї з її меркантилізмом, прагненням збільшити свої матеріальні статки всякими шляхами. Причому Друга світова війна, національно-визвольна боротьба українців за свою незалежність, яка продовжувалася до середини 50-х рр. XX ст., голодомори та репресії, виселення кращих представників української нації, особливо в західних областях України, не тільки зруйнували родинну структуру, але й істотно знизили дітонародження. А це різко зменшило кількість членів родини, погіршило демографічний стан на Покутті, про що свідчать польові матеріали та статистичні джерела.

У повоєнні роки (до 1950 року) середня кількість членів сім'ї в регіоні дорівнювала 3,2–3,3 особи. Головними причинами такого різкого скорочення кількості її членів були голод, епідемії, страти, насильницькі вивози в Німеччину й ГУЛАГи. Багато чоловіків загинули на фронтах Другої світової війни та під час визвольних змагань УПА. Сама структура більшості сімей деформувалася¹. У 60-х роках почалося поступове збільшення кількості членів родини й досягло в середньому рівня 3,6 особи². А потім у 70-ті рр. XX ст. знову проходить зниження до 3,2–3,1 особи³. Починаючи з 80-х років кількість членів родини стабілізувалася і такий рівень продовжувався до кінця XX століття (табл. 6).

Таблиця 6

(Таблиця складена за матеріалами районних звітів і вікового статевого складу сільського населення в обласне статистичне управління)¹¹

Райони	1945	1960	1970	1980
Снятинський*	3,2	3,3	3,0	3,1
Заболотівський	2,9	3,2	-	-
Городенківський*	-	3,7	3,3	3,4
Гвіздецький	3,1	3,5	-	-
Коломийський*	-	3,5	3,2	3,2
Отинійський	3,1	3,6	-	-
Тлумацький*	3,4	3,7	3,4	3,5
Обертинський	3,7	3,8	-	-
Разом по Покуттію	3,3	3,6	3,2	3,3

* У 1965 році територія Покуття була поділена на 4 райони. Були об'єднані такі райони: до Снятинського приєднали Заболотівський, до Городенківського – Гвіздецький, до Коломийського – Отинійський, до Тлумацького – Обертинський.

У порівнянні з іншими регіонами Івано-Франківської області на Покутті сім'я є найменшою. Найпопулярнішими стали родини з 3–4 членами, про що свідчать дані їх кількості в селах Долина, Вербівці, Тулукив (табл. 7) за 1953–1954 роки й 80-ті роки. До таких родин входять чоловік і дружина + 1–2 дітей, інколи літні родичі або один із них. Причому родин із 4 і більше дітьми в цих селах уже немає. На Покутті багатодітні сім'ї стали винятком, тоді як із 1945 до 1970 років у Городенківському, Снятинському й Тлумацькому районах у середньому на регіон припадало 5–9 сімей, на Опіллі – у Галицькому районі – 16 сімей, а в гірських районах – у Верховинському – 26 сімей, Надвірнянському – 41 сім'я.

Таблиця 7

(Таблиця складена за матеріалами погосподарських книг сільських рад за 1953–1954 рр. й "Анкет етносоціального дослідження" на Покутті в 1980–1982 рр.)¹²

Кількість членів родини	Долина		Вербівці		Тулукив	
	1953 р., %	1980 р., %	1954 р., %	1980 р., %	1953 р., %	1980 р., %
3 2 осіб	16,7	23,0	14,8	26,7	23,0	12,3
3 3 осіб	25,8	29,1	27,9	17,2	23,0	22,9
3 4 осіб	24,5	19,6	30,2	20,5	31,6	35,7
3 5 осіб	18,0	20,5	18,4	17,0	15,7	20,8
3 6 осіб	9,3	2,6	7,2	11,6	4,2	5,8
3 7 осіб	2,9	4,3	0,6	4,5	1,7	0,6
3 8 осіб	2,2	0,9	0,6	1,7	0,8	1,3
3 9 осіб	0,2	-	-	0,3	-	0,6
3 10 осіб	0,2	-	0,3	0,3	-	-
3 11 осіб	-	-	-	-	-	-
3 12 осіб	0,2	-	-	-	-	-
Усього	100	100	100	100	100	100

Починаючи з 80 рр. ХХ століття різко зменшується кількість жінок, котрі народжували дітей після 40 років. Це явище спостерігається майже в усіх селах незалежно від економічного стану колгоспів чи віддаленості від міст. У віддалених від міст (12–15 км) селах протягом 60–90-х років ХХ ст. відбувався масовий відхід молоді до міст (табл. 8). Хоча в деяких селах близьких до міст (с. Тулукив), тобто до промислових підприємств, спостерігалось невелике збільшення кількості репродуктивних сімей і зменшення одиноких літніх сімей. У них частина працездатного населення працювала в місті, доїжджаючи із села. Причому це був один із працездатних членів (найчастіше чоловік), а інший (найчастіше дружина) залишався працювати в колгоспі, щоб тим самим зберегти за собою город та інші пільги колгоспника. Проте після 90-х років до сьогоднішнього дня у зв'язку з довготривалою трудовою еміграцією в інші країни кількість репродуктивних сімей продовжує зменшуватись у всіх без винятку покутських селах. Проходить процес старіння сімей, який обмежує такі важливі функції родини, як народження й формування особистості, тобто якісне відтворення етносу.

Таблиця 8

Середня кількість дітей у родинах в 50–80 рр. ХХ століття
(Таблиця складена за матеріалами погосподарських книг сільських рад за 1953–1954 рр. й "Анкет етносоціального дослідження" на Покутті в 1982–1983 рр.)¹³

Одружені пари	Долина		Вербівці		Тулукив	
	1953 р.		1953 р.		1953 р.	
	До 40 років	Усього	До 40 років	Усього	До 40 років	Усього
Бездітні	1,1	3,6	1,1	4,6	3,8	6,8
3 1 дитиною	13,8	21,1	19,4	39,2	19,0	40,0
3 2 дітьми	15,9	40,8	15,2	41,7	2,9	37,0
3 3 дітьми	6,4	19,8	2,7	10,6	1,9	11,1
3 4 дітьми	2,9	9,4	-	0,7	0,5	2,9
3 5 дітьми	-	3,2	-	0,7	-	1,7
3 6 дітьми	-	1,5	-	5,3	-	0,5
3 7 дітьми	-	0,4	0,4	0,4	-	-
3 8 дітьми	-	-	-	-	-	-
3 9 дітьми	-	-	-	-	-	-
3 10 дітьми	-	0,4	0,4	0,4	-	-
Усього	40,1	100	39,2	100	28,1	100
						46,6

Точнішу картину кількості членів і структури сім'ї дають її типи. Щоби показати історико-типологічний їх вимір, ми наводили дані за 1953–1954 і 1980 роки в селах Долина, Вербівці, Тулукив (табл. 9). На жаль, після 2000 року нам не вдалося провести аналогічне анкетування. Однак польові дослідження дають підстави вважати, що тенденція змін у родинних залишилася така ж, як і у 80-ті роки ХХ століття⁴. Дані таблиці свідчать про збільшення однопоколінних сімей, які складаються з бездітних, у більшості літніх пар і часто кровних літніх родичів (братів, сестер та ін.). Їхній вік перевищує 40 років, тобто збільшення однопоколінних сімей відбувається за рахунок перестарілих, діти яких живуть окремо. Так, у Вербівцях бездітних пар було 53, у тому числі молодих лише 2. У шести таких родин ще проживали самотні кровні родичі (сестри). Зі 100 літніх сімей не було взагалі дітей в 11, в решті діти живуть окремо, часто за межами села. Переважають у покутських селах двопоколінні родини. Більшість із них є нуклеарними. Трипоколінні сім'ї складають 20–30 %, тобто частка їх зменшилась у порівнянні з першою половиною ХХ ст. Серед них найбільш розповсюдженим типом є такі: чоловік і дружина + син і невістка + внуки, тобто спадкоємцем батьківської садиби залишався син, а сімей, де спадкоємцем є дочка, менше.

Таблиця 9

Типи покутських сімей (50-ті та 80-ті роки ХХ століття)

(Таблиця складена за матеріалами господарських книг сільських рад за 1953 р. та "Анкет етносоціального дослідження" на Покутті в 1980–1982 рр.)¹⁴

Типи родин		Долина				Вербівці				Тулукив			
		1953		1980		1953		1980		1953		1980	
		К-сть	%	К-сть	%	К-сть	%	К-сть	%	К-сть	%	К-сть	%
Однопоколінні	Брат і сестра, 2 сестри, 2 брати	6	1,7	2	1,7	5	1,7	6	2,1	2	0,8	4	2,7
	Бездітні чоловік і дружина	16	4,6	12	10,3	13	4,5	53	18,3	32	13,7	2	1,4
	Усього однопоколінних	22	6,3	14	12,0	18	6,2	59	20,4	34	14,5	6	4,1
Двопоколінні	Батьки + неодружені діти	173	49,6	61	52,6	108	37,3	84	29,1	98	41,9	98	66,6
	Батьки + дочка й зять	-	-	4	3,4	1	0,3	4	1,4	-	-	-	-
	Батьки + син і невістка	3	0,8	-	-	4	1,4	1	0,3	-	-	-	-
	Одружена пара + родичі дружини	-	-	2	1,7	4	1,4	7	2,4	2	0,8	-	-
	Одружена пара + родичі чоловіка	-	-	2	1,7	-	-	8	2,8	1	0,4	-	-
	Удівець або вдова + діти	82	23,5	9	7,8	80	27,6	8	2,8	45	19,3	6	4,1
	Дочка, син + родичі	-	-	1	0,9	-	-	13	4,5	3	1,3	2	1,4
	Усього двопоколінних	258	73,9	79	68,1	197	68,0	125	43,3	149	63,7	106	72,1

Трипоколінні	Одружена пара + дочка і зять + внуки	15	4,3	3	2,6	10	3,5	20	6,9	13	5,6	10	6,8
	Одружена пара + син і невістка + внуки	9	2,6	5	4,3	10	3,5	12	4,1	6	2,6	16	10,9
	Одружена пара + родичі дружини + діти	7	2,0	7	6,0	35	12,0	36	12,5	6	2,6	4	2,7
	Одружена пара + родичі чоловіка + діти	24	6,9	7	6,0	13	4,5	25	8,6	8	6,4	5	3,4
	Удівці або вдови + 1 дочка або син + внуки	7	2,0	-	-	6	2,0	8	2,8	9	3,8	-	-
	Удівці або вдови + їхні діти + їхні родичі	-	-	-	-	-	-	-	-	7	3,0	-	-
	Одружена пара + діти + внуки	6	1,7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Одружена пара + внуки	1	0,3	-	-	-	-	-	-	2	0,3	-	-	
Усього трипоколінних	69	19,8	22	19	74	25,5	101	34,9	51	21,8	35	23,8	
Чотирипоколінні	Одружена пара + діти + свекруха + баба	-	-	1	0,9	1	0,3	1	0,35	-	-	-	-
	Одружена пара + діти + теща + баба	-	-	-	-	-	-	1	0,35	-	-	-	-
	Одружена пара + дочка й зять + теща + внуки	-	-	-	-	-	-	1	0,35	-	-	-	-
	Одружена пара + діти + дочка + внуки + свекруха	-	-	-	-	-	-	1	0,35	-	-	-	-
	Усього чотирипоколінних	-	-	1	0,9	1	0,3	4	1,4	-	-	-	-
Усього сімей	349	100	116	100	290	100	289	100	234	100	147	100	

З другої половини 90-х років і до сьогоднішнього дня в сімейній структурі зростає кількість неповних або тимчасово неповних сімей. Причиною такого явища стала трудова еміграція. Сезонні виїзди на заробітки існували в покутських селах, починаючи з 50-х до

90-х років ХХ століття. Проте вони відбувалися в межах європейської частини колишнього СРСР (в Україну, РРФСР, республіки Прибалтики) на 3–5 місяців і в основному за рахунок чоловічого населення. Жінки виїздили на кількатижневі роботи – просапування та збирання цукрових буряків. Такі виїзди рідко впливали на структуру й міцність родини. В останні 10–12 років на заробітки виїзять і чоловіки, й жінки, причому на довготривалій строк від трьох до 8–10 років. Бувають випадки, що такі емігрантки розривають шлюби з попередніми чоловіками й одружуються на місці нової роботи, навечно покидаючи свою батьківщину. Немало родин на Покутті розпались. У зв'язку з такою еміграцією виникла проблема виховання й догляду за дітьми, яких залишають батьки дідусям, бабусям, іншим кровним родичам. Трудова еміграція знизилася народжуваність у покутських родинах. У результаті цього смертність значно перевищує народжуваність⁵.

Таким чином, прослідкувавши за чисельністю й структурою покутської сім'ї в другій половині ХХ ст., можна зробити такі висновки:

1. Основними причинами зменшення народжуваності, крім попередніх, указаних при характеристиці сімей протягом ХХ століття, були:

- бурхливі політичні події протягом ХХ ст. (дві світові війни, національно-визвольна боротьба 20–50-х рр., репресії й голодомори);

- зайнятість на виробництві не лише чоловіка, але й дружини. Виробничий колектив сприяв економічній і моральній незалежності жінки. Залежність добробуту родини від заробітків жінки сприяла обмеженню кількості народжування нею дітей. Участь у виробництві за межами родини притупила в жінки її головну природну функцію – народжувати дітей. Жінка із чотирма й більше дітьми на довгий час відривалася від виробництва, що наносило ушкодження у родинний бюджет, позбавлялася спілкування з колективом, де вона працювала, що негативно впливало на її психічний стан. Такі жінки становили виняток і нерозуміння з боку односельчан;

- наявність серед значної кількості одружених жінок службовців і промислових робітниць. Умови їхньої праці пов'язані з точною регламентацією робочого часу, частими доїздами до місця роботи на значну відстань; робота в особистому господарстві – усе це не дає можливості жінці мати багато дітей;

- посилення впливу міського середовища, сільської інтелігенції, у родинах яких кількість не перевершує 1–2 дітей, а з 90-х років загальноєвропейські та глобалізаційні тенденції щодо обмеження народжуваності також відобразилися на внутрішньосімейній структурі сільської родини. Ці причини превалювали до середини 90-х рр. ХХ ст. З другої половини 90-х років до них додалася наймасовіша в історії Покуття, та не лише тут, заробіткова еміграція найпрацездатнішої частини, у тому числі репродуктивної щодо дітонародження, чоловіків і жінок;

- дестабілізація родинних відносин у зв'язку з масовою трудовою еміграцією;

- збільшення частки розлучень молодих і середніх сімей, яка зросла до 40 % від загальної кількості одружень;

- після Чорнобильської трагедії значно помолодшав середній вік смертності серед населення Покуття. У багатьох селах Снятинського й Городенківського районів, на інших територіях підвищився рівень радіації, що сприяє зростанню смертності населення;

- збільшення смертності серед осіб, які народилися в другій половині 30-х – першій половині 40-х років (так звані “діти війни”) пережили важке воєнне та післявоєнне дитинство (польська, німецька, радянська окупації; голодомори в 1942–1943 й 1946–1947 рр. та ін.), що негативно вплинуло як на сімейну структуру, так і демографічний стан краю у 80–90-ті роки ХХ ст.

4. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 2, спр. 2.

5. Там само.

6. Special ORTS – Repeztorium von Galizien. Heraus gegeben von der K.K. Statischen central – Commision. – Wien, 1886; Skozowidz gminny galicyi opracowany na podstawie wyników Ludności z dnia 31 grudnia 1900 r. – Wideń, 1907 – S. 210–215, 293–297, 602–608, 694–701.

7. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 2, спр. 1, 2, 3.

8. Skorowidz gminn Rzeczypospolity Polskiej: Ludność, budynki. – Warszawa, 1933. – Cz. 3. – S. 54–55, 57–58, 63–68.

9. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 2, спр. 1, 2.

10. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 2, спр. 1.

11. ДАІФО, ф. 1649, оп. 1, спр. 11; Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 2, спр. 1; оп. 3, спр. 11.

12. ДАІФО, ф. 302, оп. 3, спр. 408, 639; ф. 430, оп. 1, спр. 2; ф. 1283, оп. 1, спр. 51; Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 3, спр. 1, 5, 11.

13. ДАІФО, ф. 302, оп. 3, спр. 3, 7; ф. 430, оп. 1; ф. 1283, оп. 1, спр. 51; Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 3, спр. 1, 4, 11.

14. ДАІФО, ф. 302, оп. 3, 7; ф. 430, оп. 1, спр. 2, 24; ф. 1283, оп. 1, спр. 51; Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 3, спр. 1, 5, 11.

15. ДАІФО, ф. 1649, оп. 1, спр. 12.

16. Івано-Франківське обласне статистичне управління (ІФОСУ), ф. 9, оп. 3, спр. 6 – 14, листи 6, 9, 14, 15.

17. Skorowidz miastowosci Rzeczypospolity Polskiej: Woyewodstwo Stanislawowskie. – Warszawa, 1923. – T. 4–5, 9–10, 19–22, 56.

18. Skorowidz gminn Rzeczypospolity Polskiej: Ludność, budynki. – Warszawa, 1933. – Cz. 3. – S. 54–55, 57–58, 63–68.

19. Special ORTS – Repertorium von Galizien. Heraus gegeben von der K.K. Statistischen central. – Commission. – Wien, 1886.

20. Польові дослідження в селах Вікно, Чернятин Городенківського району, Снятинського, Коломийського районів. Архів автора.

21. Паньків М. Зміни в структурі сім'ї на Покутті в роки окупації фашистською Німеччиною 1941–1944 рр. // Методичні рекомендації на допомогу краєзнавцям. – Івано-Франківськ, 1985. – С. 9–11.

Mykhailo Pankiv (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Influence of the Quantity and the Structure of the Family on the Demographic Situation of Pokuttya (the Second Half of XIX – the XXth century)

The quantity of family and it's structure of the second half of XIX – the end of XX century, basis on the state censuses in Austria and Poland, matricial records and economic books of separate village soviets of Pokuttya, questionnaires of ethnosocial research, conducted in districts of Gorodenka, Snyatin, Tlumach, are analysed in the article. During the described period the noticeable gradual shortening of family members, deformation the family's structures, decline of birth-rate and growth of death-rate and emigration to the countries of Europe and USA of working age persons. These factors influenced on reduction of Pokuttya's population and it's decrepitude.

Key words: the structure of the family, quantity, demography, population, Pokuttya, Halychyna, Ukraine.

1. Архів Івано-Франківського краєзнавчого музею (далі – ІФКМ), ф. 1, оп. 2, спр. 1.

2. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 3, спр. 5.

3. Архів ІФКМ, ф. 1, оп. 3, спр. 11.

УДК 39 (477.83/.86)“1890/1939”
ББК 63.3-7

Оксана Баран
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СІМ'Я УКРАЇНСЬКОЇ СІЛЬСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В ГАЛИЧИНІ НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.: КІЛЬКІСНА ТА ЯКІСНА ХАРАКТЕРИСТИКИ

У статті проаналізовано особливості структури сім'ї української сільської інтелігенції в Галичині наприкінці ХІХ – 30-х років ХХ ст. Доведено, що сім'я української галицької сільської інтелігенції відрізнялася від традиційної селянської родини за кількісними й соціальними показниками. Свою специфіку мала система взаємин усередині родини, що значною мірою було пов'язано з відносно рівноправним становищем жінки та чоловіка, вихованням дітей.

Ключові слова: сільська інтелігенція, сім'я, родина, Галичина.

На сучасному етапі розбудови держави особливо гострого звучання набуває питання творення національної еліти, здатної реформувати всі сторони суспільного життя. За таких умов цінним є звернення до вивчення минулого української сільської інтелігенції Галичини кінця ХІХ – 30-х років ХХ ст., зокрема особливостей її сімейного побуту та традицій.

В українській етнології неодноразово піднімалася проблема соціальної та національної структури сім'ї, однак у центрі уваги науковців зазвичай перебувала селянська чи робітничка родина¹. Натомість кількісні та якісні показники, що стосуються сімей сільських інтелігентів, і досі залишаються практично нез'ясованими. Виняток становить навчальний посібник “Українське народознавство”, виданий колективом авторів за редакцією львівського дослідника С.Павлюка, у якому наводяться окремі дані стосовно окресленої тематики².

Наприкінці ХІХ – 30-х років ХХ ст. серед представників освіченої верстви найпоширенішою була двопоколінна сім'я (включала батьків і неодружених дітей), яка й становить основу нашого дослідження. Саме на підставі її вивчення можна простежити специфіку родинного життя інтелігенції. До того ж, характеристика кількісного складу, національної й соціальної структури двопоколінної сім'ї дає підстави для визначення спільних і відмінних рис із селянською родиною.

Особливо чітко простежується відмінність між сім'ями інтелігенції та селян на основі чисельності їх членів. Сім'ї світської інтелігенції здебільшого були невеликими. Низька репродуктивність таких родин зумовлювалася свідомим обмеженням кількості дітей³. Дітонароджуваність у них становила 2–3, в той час як у селян – 5–7 осіб⁴. Зокрема, згідно зі статистичними дослідженнями, в першому десятилітті ХХ ст. на Прикарпатті на один шлюб припадало 5,2 дітей (не враховуючи мертвороджених)⁵.

Інша ситуація спостерігалася у священних родин. У них середній показник народжуваності, як правило, зберігався на рівні 4–5 немовлят. Не рідкістю були сім'ї, у яких налічувалося десять, а то й більше дітей⁶. Наприклад, парох Жаб'я-Слупейки Косівського повіту, радник єпископської консисторії Т.Коржинський мав тринадцять дітей. Десять дітей виховувалося в сім'ї о. Й.Абрисовського⁷.

За цією ознакою родини священнослужителів зберігали певні риси традиційної селянської сім'ї, але, на відміну від останньої, для них не було першочерговим питання робочої сили. Така висока народжуваність визначалася дотриманням церковних канонів щодо заборони на обмеження кількості дітей.

Низький коефіцієнт народжуваності в більшості інтелігентних сімей компенсувався за рахунок меншого, аніж у селянства, рівня дитячої смертності⁸. Наприкінці ХІХ ст. в окремих галицьких повітах (наприклад, у Львівському й Городенківському) смертність серед дітей у віці до п'яти років перевищувала 50 %⁹. У 30-х рр. ХХ ст. показник смертності немовлят серед греко-католицького населення Галичини становив приблизно 20 ви-

падків зі 100, у той час як серед православних – 18,7, римо-католиків – 17, євангелістів та євреїв, відповідно, 15,3 і 6,2¹⁰. Дослідження цього аспекту проблеми ускладнюється через відсутність аналогічної статистичної інформації окремо по сім'ях інтелігенції, але наявні джерела дозволяють вести мову про значно нижчу смертність серед дітей освіченої верстви, аніж серед широкого загалу.

У сім'ях інтелігенції невисока смертність немовлят зумовлювалася вищим рівнем знань батьків про особливості догляду за дітьми, відносно кращими умовами побуту, ширшим доступом до кваліфікованої медичної допомоги в разі недуги. Чимале значення мало й те, що в багатьох інтелігентних родин для догляду за дітьми наймали няньку, тоді як у селян вихованням молодшого покоління здебільшого займалися старші за віком діти. Останнє нерідко призводило до дитячого травматизму, особливо під час літніх сільсько-господарських робіт, коли діти залишалися без нагляду дорослих, і було одним із найважливіших аргументів на користь заснування в селах сезонних дитячих садків.

Сім'ї, які склалися тільки із самої подружньої пари, траплялися рідко. За твердженнями А.Пономарьова, питома вага сімей без дітей наприкінці ХІХ ст. становила в Україні тільки 7 %¹¹. Вони здебільшого брали на виховання сиріт чи дітей із незаможних родин. Так, у рядах греко-католицького духовенства досить розвиненим було опікунство, що передбачало прийняття бездітною парою дівчини з бідної священничої сім'ї. Приймаючи дитину, подружжя зобов'язувалося дати їй належне виховання й видати заміж із відповідним посагом¹².

Як правило, доньки священника проживали в сім'ї до віку 16–20 років, дорослі сини ж проводили більшу частину року в міських школах і поверталися додому тільки на канікули. Інколи на початку кар'єри нововисвяченого душпастиря через фінансову скруту його дружина з дітьми мешкали разом із своїми родичами, окремо від чоловіка¹³.

Складне матеріальне становище часто було причиною окремого проживання й серед членів учительської сім'ї. Свій відбиток також накладала політика систематичних службових переведень педагогів, практикована польською владою. Нерідко чоловік і дружина одержували роботу в різних повітах чи воєводствах¹⁴. Наприклад, Ю. Припхан із с. Бринь на Станіславщині через призначення на роботу до Варшавського воєводства в 1930 р. покинув дружину та п'ятеро дітей¹⁵. Він протягом дев'яти років відвідував свою родину тільки під час літніх і зимових канікул¹⁶.

У рядах представників освіченої верстви налічувалося багато самотніх людей, чого до Другої світової війни практично не зустрічалося серед селянства. Перш за все це пов'язано зі звичною для світської інтелігенції практикою одруження тільки після одержання постійної посади, приблизно у віці 30–40 років¹⁷. Дотримуючись таких вікових рамок, інтелігенти керувалися суто практичними міркуваннями: вони свідомо ухилялися від одруження, оскільки мали на меті насамперед поліпшити своє матеріальне становище й здобути кошти на утримання майбутньої сім'ї.

Одним із підтверджень подібних позицій є тексти шлюбних оголошень, які інтелігенти неодноразово надсилали в пресу. Серед тих, хто звертався до такого нетрадиційного на той час способу знайомства, переважали представники педагогічної сфери¹⁸. Нерідко в шлюбному оголошенні зазначалася майнова частка, яку майбутня наречена чи наречений мали внести в подружжя. Наприклад, у тексті оголошення, уміщеному в газеті “Новий час” за 1938 р., говорилося, що “старший кавалер, здоровий солідний, технік і купець, покривлений війною і кризою”, бажає оженитися з учителькою віком від тридцяти двох до сорока двох років із приданим у розмірі не менше як 3 тис. злотих готівкою¹⁹. В іншому повідомленні такого ж змісту зазначалося, що лікар ожениється з панною, яка “мала би більший маєток”²⁰.

Другою причиною великої кількості самотніх людей серед інтелігенції, на наш погляд, стало те, що представники цієї категорії, як і інших суспільних верств того часу, тяжі-

ли до створення шлюбів на принципах соціальної ендогамії (від грец. “endon” – усередині). Тобто перевага надавалася рівним за походженням і соціальним статусом особам. Зокрема, доволі поширеними були вчительські сім'ї. Однак, якщо для селянства така тенденція не створювала загрози, то для інтелігенції вона мала свої негативні прояви. Проживаючи в провінції, педагогу значно важче було знайти пару, аніж звичайному сільському парубкові чи дівчині.

Багато працівниць педагогічної чи кооперативної сфери діяльності свідомо звужували коло потенційних наречених, не бажаючи виходити заміж за селян. Особливо у важкому становищі знаходилася безробітна молодь, яка, попри здобуту освіту, ставала тягарем для родини. У такому випадку дівчина, за словами сучасниці, виходила заміж за “якогось напівграмотного крамаря, а нераз і за звичайного поліція, що все в очах її оточення є чимось вищим від сільських хлопців”²¹.

Свої вимоги стосовно майбутніх наречених мали члени священних родин, у яких виховувалися доньки. У їхньому розумінні шлюб із семінаристом селянського походження ототожнювався із сходженням на нижчий щабель соціальної ієрархії²². Певна соціальна градація існувала й серед самого парафіяльного духовенства. Свідченням цього є пісня, яку навів у своїй повісті “Франко і Беркут” відомий галицький письменник Д.Лукинович:

Близько мене не сідай,
Я тобі не рівна,
Ти простого попа син,
А я – деканівна²³.

У джерелах та історичній літературі знаходимо докази упередженого ставлення до наречених, які представляли світські професії. Наприклад, М.Шлемкевич писав, що в другій половині – наприкінці ХІХ ст. доньки священників для одруження із світськими інтелігентами таємно покидали батьківські дома²⁴. Як не дуже вдала партія розцінювався шлюб із сільським учителем²⁵. Однак педагоги все-таки ставали членами родин духовенства, натомість рідкісними були подібні випадки серед селян і навіть дяків²⁶.

Практика заміжжя переважно з випускниками духовних семінарій існувала приблизно до 90-х років ХІХ ст. З часом доньки служителів культу, потрапивши під зростаючий вплив міської ідеології, почали надавати перевагу представникам світської інтелігенції. Поступова втрата духовенством позицій традиційної еліти в поєднанні з процесами загальної трансформації галицького суспільства призвела до переорієнтацій їх смаків і пріоритетів²⁷. Проте, не зважаючи на стійку тенденцію до збільшення світських подруж, традиція міжсвященницьких шлюбів зберігалася й у 30-х роках ХХ ст.

Через відносно обмежений вибір пари серед інтелігенції, особливо світської, значно частіше, аніж у селянства, зустрічалися мішані шлюби. Якщо селяни звичайно упереджено ставилися навіть до члена сусідньої громади (особливо недоброчливо приймали жінку, вона практично все життя залишалася в селі чоловіка чужою)²⁸, то для освіченої верстви шлюби з представниками іноетнічної спільноти, здебільшого поляками, були типовими.

Довгий час основна частина кандидаток на одруження з інтелігентами походила із сімей духовенства²⁹. Але через постійне кількісне зростання чисельності представників світських професій, ті були змушені укладати шлюби з польками. Свою роль відігравали прагнення окремих інтелігентів здійснити успішну кар'єру, адже одруження із дівчиною польської національності відкривало ширші можливості та давало підстави для сподівань на протекцію з боку місцевої влади. Водночас такі шлюби часто ставали причиною денационалізації української еліти.

З більшими застереженнями ставилися до мішаних шлюбів майбутні священники. Вони надавали перевагу дівчатам із родин духовенства. Душпастир М.Стрільбицький у часописі “Нива” стверджував, що в достатку й злагоді завжди жили ті парохі, у яких

дружина походила із священничого роду, натомість шлюби з польками призводили до різних непорозумінь і сімейних чвар. Для підтвердження своїх поглядів він навів приклад знайомого священнослужителя, який щонеділі возив свою дружину бричкою до костелу³⁰.

Проте не тільки особисті мотивації впливали на вибір нареченої з власного середовища. Окремі семінаристи усвідомлювали, що внаслідок міжнаціонального конфлікту, який накладався на повсякденне життя галичан, дружина-полька могла б ускладнити стосунки як з іншими душпастирями, так і з парафіянами³¹.

Таким чином, уникаючи шлюбів із представницями польської національності, майбутні священники намагалися не тільки звести до мінімуму причини непорозумінь усередині сім'ї, але й унеможливити несприйняття дружини сільською громадою. Натомість світські інтелігенти часто не брали до уваги громадський чинник.

Свою специфіку мала також система сімейних взаємин в інтелігентній родині. В історичній літературі галицькі священнічі родини прийнято називати патріархальними, однак під цим, на наш погляд, слід розуміти не стільки виняткове й абсолютне розпорядне право господаря, скільки традиційність сімейного укладу. Патріархальність влади була відносною та, подібно до селянської сім'ї, в основному виявлялася на побутовому рівні як християнське розуміння послуху дітей – батькам, дружини – чоловікові, усіх членів сім'ї – її голові³².

Щодо вчительських родин, то їх за типом авторитету повністю можна віднести до егалітарних (з франц. “egalite” – рівність). Тут дружина вносила в сімейний бюджет однаково чи майже рівноцінну частку із чоловіком і вважалася його рівноправним партнером. Економічна самостійність давала їй підстави для здобуття незалежності й у сімейних стосунках.

Загалом становище жінки в інтелігентній сім'ї та жінки-селянки мало суттєві відмінності. Здебільшого навіть неможливо інтелігентна родина наймала жіночу прислугу, яку підбирали або із числа місцевих мешканок, або через газетні оголошення³³. Унаслідок повного чи часткового звільнення від хатніх і господарських робіт представниця освіченої верстви одержувала більше часу на дозвілля й самоосвіту. У традиційній селянській сім'ї, крім повного обсягу домашніх справ, жінка змушена була виконувати спільно із чоловіком і значну частину господарської праці (наприклад, заготівля сіна, збір урожаю)³⁴.

Серед найбільш прогресивних кіл тогочасної громадськості пропагувалася ідея матеріальної незалежності жінки, а відтак і звільнення її від необхідності вимушеного заміжжя³⁵. Не останню роль у формуванні подібних поглядів відіграли художні твори феміністичного спрямування. Першість серед них займала відома повість Ольги Кобилянської “Царівна”. Як писала у своїй автобіографії вчителька І.Блажкевич, “Царівна” витичила (визначила. – О.Б.) мені шлях життєвої самостійності, влила в душу почуття рівновартості жінки з чоловіком, зруйнувала не одне “не випадає”, яким в той час путали дівчат³⁶. Схожі думки на рахунок цього твору висловлювала педагог О.Дучимінська. Згідно з її твердженнями, письменниця на перший план вивела “жінку – людину, яка вже мала в душі свій світ, а не тільки відбитку “його” (чоловіка. – О.Б.)...”³⁷.

Боротьба інтелігенції за матеріальне та духовне рівноправ'я між статями мала велике суспільне значення. Оскільки фінансова самостійність могла бути досягнута тільки через здобуття певного фаху, проблема звільнення від необхідності укладення раннього шлюбу тісно поєднувалася з пропагандою жіночої освіти. Вимушеному заміжжю протиставлялася активна громадська праця над піднесенням культурно-освітнього та господарського життя на провінції, що сприяло залученню жіноцтва до процесів розбудови національно орієнтованих інституцій.

Відмінними в інтелігентних родинях залишалися й погляди на молоде покоління. Власне, факт народження дитини сприймався в селянській сім'ї як поява ще одного помічника. Трудове виховання становило основу формування особистості, підготовки майбутніх

господарів і господинь³⁸. Дітей швидко залучали до виробничого процесу: з п'яти років вони вже виконували хатню роботу³⁹. Натомість в інтелігентних сім'ях діти в ранньому віці практично не займалися фізичною працею, їхнім головним обов'язком вважалося сумлінне навчання. У родинях духовенства вони також могли прислуговувати батькові в церкві⁴⁰. Досягнувши старшого віку, доньки священика починали допомагати матері у веденні господарства.

Специфіка відносин у кожній родині ускладнює проблему дослідження. Закономірно, що існували сім'ї, у яких фізична праця теж вважалася однією з незамінних складових виховання молодшого покоління. Певний відбиток могли накладати й матеріальні фактори. Однак попри це однозначно можна робити висновок, що коло господарських обов'язків дітей інтелігенції було набагато вужчим, аніж їх ровесників із селянського середовища.

Таким чином, сім'я української галицької сільської інтелігенції кінця ХІХ – 30-х років ХХ ст. відрізнялася від традиційної селянської родини за кількісними й соціальними показниками. Свої особливості мала система взаємин усередині родини, що значною мірою було пов'язано з відносно рівноправним становищем дружини та чоловіка, вихованням дітей. Водночас узагальнений джерельний та історіографічний матеріал дає підстави стверджувати про певні відмінності між сім'ями світської інтелігенції й духовенства. Вони насамперед стосувалися висоти коефіцієнта народжуваності, віку одруження, ставлення до шлюбів із представниками іноетнічної спільноти тощо.

1. Пономарев А. Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине: Этносоциальные проблемы. – К.: Наук. думка, 1989. – 320 с.; Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (структура і функції). – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. – 144 с.
2. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К.: Знання, 2004. – 570 с.
3. Центральний державний історичний архів України у м. Львів (далі – ЦДІАУ у м. Львів), ф. 348, оп. 1, спр. 6768, арк. 1.
4. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка... – С. 206.
5. Вобль К. Производительные силы Галиции: Статистико-экономический очерк. – К., 1915. – С. 7.
6. Шлемкевич М. Галичанство. – Львів: За вільну Україну, 1997. – С. 46.
7. Арсенич П. Священничий рід Бурачинських. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – С. 22–23.
8. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка... – С. 207.
9. Rocznik statystyki Galicyi. – Rok III. – Lwow, 1891. – S. 36.
10. Биймо в дзвін на тривогу // Жіноча воля. – 1937. – Ч. 3. – С. 2.
11. Пономарев А. Вказ. праця. – С. 155.
12. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини ХІХ століття // Україна модерна. – Львів, 2000. – Ч. 4–5. – С. 57.
13. Там само. – С. 51.
14. Дивні практики // Учительське слово. – 1925. – Ч. 1. – С. 12; 3 голосів преси: Школа й вчитель у щоденній пресі // Учительське слово. – 1936. – Ч. 9. – С. 167; Про службові перенесення // Учительське слово. – 1936. – Ч. 2. – С. 20; Ріжні вісти: 3 учительських трагедій // Рідна школа. – 1936. – Ч. 19. – С. 284; Хроніка: Перенесення // Учитель. – 1924. – Ч. 8. – С. 321.
15. Годі мовчати: 3 приводу перенесення українського вчительства // Новий час. – 1930. – Ч. 141. – С. 4.
16. Петраш О. Наш Княгинин. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 19.
17. Львівська наукова бібліотека Національної академії наук України імені В. Стефаника (далі – ЛНБ НАН України), відділ рукописів, ф. 11, спр. 1975, п. 125, арк. 1 зв.; Чайковський А. Наші пословиці // Жіноча доля. – 1926. – Ч. 5. – С. 7.
18. [Оголошення] // Діло. – 1911. – Ч. 93. – С. 7; [Оголошення] // Новий час. – 1938. – Ч. 35. – С. 10; [Оголошення] // Новий час. – 1938. – Ч. 94. – С. 10; [Оголошення] // Учительське слово. – 1936. – Ч. 6. – С. 104.
19. [Оголошення] // Новий час. – 1938. – Ч. 37. – С. 10.
20. Дрібні оголошення // Діло. – 1926. – Ч. 43. – С. 4.

21. ЦДІАУ у м. Львів, ф. 348, оп. 1, спр. 6804, арк. 19.
22. Кобринська Н. Дух часу // Кобринська Н. Дух часу: Оповідання, повість. – Львів: Каменяр, 1990. – С. 23; Пристай О. З Трускавця у світ хмародерів. Спомини з минулого і сучасного: У 4 т. – Львів – Нью-Йорк, 1935. – Т. II. – С. 55.
23. Лукіянович Д. Франко і Беркут // Лукіянович Д. Вибрані твори. – К.: Дніпро, 1973. – С. 131.
24. Шлемкевич М. Галичанство. – Львів: За вільну Україну, 1997. – С. 48.
25. Кобринська Н. Задля кусника хліба // Кобринська Н. Дух часу: Оповідання, повість. – Львів: Каменяр, 1990. – С. 49.
26. Himka J.-P. Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century. – Edmonton: CIUS, 1988. – P. 117.
27. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі... – С. 79.
28. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 15.
29. Камінський А. Галичина П'ємонт. – Львів: Накладом автора, 1924. – С.31; Ф. И. С. [Свистун] Прикарпатская Русь подъ владиіемъ Австріи. – Львовъ, 1896. – Ч. II (1850–1895). – С. 494.
30. Стрільбицький Н. Дім галицько-руського священика в І. половині минулого століття // Нива. – 1908. – Ч. 4. – С. 119.
31. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі... – С. 64.
32. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка... – С. 208.
33. Вчителі. Даємо працю! // Нова хата. – 1935. – Ч. 11–12. – С. 16; Дрібні оголошення // Діло. – 1926. – Ч. 178. – С. 4; Дрібні оголошення // Діло. – 1926. – Ч. 182. – С. 4.
34. Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А.Макарчука. – 2-ге вид., перероб. і доп. – Львів: Світ, 2004. – С. 357.
35. ЦДІАУ у м. Львів, ф. 348, оп. 1, спр. 6804, арк. 14; ЛНБ НАН України, відділ рукописів, ф. 48, спр. 67-д, п. 12, арк. 37.
36. Державний архів Тернопільської області, ф. Р–3205, оп. 1, спр. 2, арк. 3.
37. Дучимінська О. Весняні дні // Дучимінська О. Сумний Христос. – Львів: Каменяр, 1992. – С. 173–174.
38. Чмелик Р. Вказ. праця. – С. 102.
39. Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка... – С. 211.
40. Богачевська-Хомяк М. Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884–1939. – К.: Либідь, 1995. – С. 86.

Oksana Baran (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The family of Ukrainian Village Intellects in Galychyna at the End of XIXth – the 30^s of the XXth century: Quantitative and Qualitative References

The peculiarities of social and national structure of the family of Ukrainian village intellectuals in Halychyna at the end of XIXth – 30s of the XXth century are analysed in the article. It is proved that the family of Ukrainian village intellectuals differed from the traditional peasant family for quantitative social indicators. The system of relations inside the family had its specific features, that was considerably connected with a relatively equal position of a wife and a husband and children's upbringing.

Key words: village intellectuals, family, relatives, Halychyna.

УДК 392.51
ББК 63.3-7

Наталія Петрова
(м. Одеса, Україна)

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ПРИДНІСТРОВ'Я (за матеріалами досліджень у Рибницькому районі)

Стаття присвячена аналізу весільної обрядовості українців Придністров'я за матеріалами етнографічних досліджень у Рибницькому районі. У ній з'ясовано форми дошлюбного спілкування молоді, висвітлено три цикли весільної обрядовості – передвесільний, власне весільний і післявесільний. Визначено типологічні й структурні особливості обрядів, їх розвиток у поліетнічному середовищі та регіональні відмінності.

Ключові слова: весільний обряд, коровай, нанашка, рушник.

Сьогодні актуальними є регіональні дослідження, особливо в районах, де українці проживають поруч із представниками інших етносів. Один із таких районів – Лівобережжя Дністра, що є своєрідною українсько-молдавською етноконтактною зоною. Науковцями Одеського національного університету імені І.І.Мечникова розпочата робота з вивчення народної культури української діаспори в Молдові. Результати досліджень 2003–2004 рр. були узагальнені й оприлюднені в першій збірці із серії “Українці Придністров'я”¹.

Дослідження теоретико-методологічних проблем, змісту й структури весільного ритуалу українців знайшли відображення в працях цілої плеяди науковців. Регіональні дослідження українського весілля висвітлені в працях В.Борисенко², Г.Кожолянка³ та інших. Міжетнічні процеси та їх відображення у весільних обрядах українців і молдован досліджували Г.Бостан⁴, Н.Гаврилюк, С.Курогло, Л.Лоскутова⁵, Г.Кожолянка⁶. Натомість тема дослідження стану збереження обрядовості в українсько-молдавській етноконтактній зоні є актуальною.

Стаття присвячена аналізу структури весільної обрядовості означеного регіону на прикладі села Гараба Рибницького району⁷.

У традиційній культурі українців весілля як система обрядодій у процесі укладення шлюбу є одним із найконсервативніших. Весільна обрядовість змінювалася під впливом різних чинників, у тому числі й регіонального характеру. Не є винятком весільний ритуал у с. Гараба. Проведені нами дослідження показали, що в 50–60-х рр. ХХ ст. весілля в цьому селі було яскравим дійством, і навіть у наш час зберігається чимало традиційних обрядових елементів.

Утворенню шлюбу передувало спілкування молоді в парубоцьких і дівочих громадах.

Найбільш поширеною формою молодіжного дозвілля були традиційні для українців вечорниці. Вони проходили взимку (грудень–лютий). За домовленістю молодь збиралася в однієї з дівчат (до 10–15 осіб). Спочатку сходилися дівчата, згодом до них приєднувалися хлопці. На вечорницях дівчата пряли куделю, вишивали, шили, адже кожна дівчина повинна була приготувати собі до весілля зестру (покривало на скриню, простирadlo на постіль, налавники, паратари, кадрелі). Дівчина обов'язково мала зшити для молодого сорочку, обв'язати хустинки. Примітно, що не зважаючи на певні запозичення від молдован, такий важливий для молдавського весілля атрибут, як нафраниця, не входив до обов'язкового переліку приданого в українців села, хоча, за свідченнями респондентів, ще в 30–40-х рр. ХХ ст. нафраниця використовувалася у весільному обряді, але переважно як елемент упряжу весільного кортежу (її прив'язували до вуздечки коня). У 50-х рр. ХХ ст. нафраниця для прив'язування нанашки практично не використовувалась⁸.

Слід зазначити, що в Гарабі з 50-х рр. ХХ ст. спостерігається поступовий відхід від звичаю дотримання територіального принципу збиратися на вечорниці тільки мешканцям однієї магали, а парубки, що приходили на вечорниці з інших кутків села, хоч і запитували дозволу місцевої парубочої громади, далеко не завжди сплачували, як було раніше, обов'язковий могорич.

Незалежно від пори року, а особливо влітку, збиралися на зьок. Так називалися танці в центрі села, які влаштовувалися тільки у вихідні дні: за звичаєм у другій половині дня в неділю. Крім молоді, приходили й люди середнього віку. Танцювали під балалайку, гармонію, мандоліну. Найбільш поширеними танцями були полька, краков'як, вальс, кадрили.

Самі мешканці Гараби визнають весільний обряд як український. Традиційною є і його структура. Передвесільний цикл складався з низки обрядів, одним з яких було сватання.

У разі, коли парубок і дівчина тривалий час зустрічалися на вечорницях, інших молодіжних зібраннях, то ще до сватання між батьками велися попередні перемовини про можливе одруження їхніх дітей. Відтак рішення про одруження зазвичай не було новиною для батьків, які здебільшого враховували бажання своїх дітей, але все ж таки намагалися не ридчатися з неблагополучною, на їх погляд, родиною. Звертали увагу на добропорядність і хазяйновитість потенційних сватів. Натомість не завжди заможність родини була вирішальною, оскільки більше цінували порядність і працьовитість. У 30–50-ті рр. минулого століття ще дотримувалися звичаю одруження дітей по старшинству.

Парубок і дівчина сповіщали своїх батьків про наміри одружитися й розпочиналася підготовка до сватання. За старостів брали найближчих родичів, тільки чоловіків, зокрема, тих, кого мітили брати на нанашка. Зазвичай у селі нанашком у молодшого брата в більшості випадків був старший брат. Нанашки мали бути тільки одруженими, старшими за віком, іноді навіть набагато старшими. Вони піклувалися про молодих і після весілля, а то й були їм за батьків. На сватання до оселі дівчини йшли 1–2 старости й молодий. Старости приходили з хлібом-сіллю й вели розмову у формі діалогу: “В нас молодий, а у вас молода, просимо видати вашу дочку за нашого молодого”. Дівчина була присутня на сватанні. Під час сватання обговорювалися питання, що мали відношення до договору. Так, говорили про майбутнє молодих: господарство, житло. Домовлялися про дату весілля (найчастіше восени: вересень, жовтень, листопад). Це була попередня домовленість. На знак згоди батьки молодої перев'язували старостів рушниками, дівчина пов'язувала молодому власноруч вишиту хустку. Відмовляли старостам дуже рідко.

Через тиждень-три відбувався договір. Батьки молодого першими кликали до себе батьків молодої. Згодом, через тиждень, батьки молодої приймали батьків молодого. Остаточо уточнювали питання організації весілля. Раніше на цій стадії договору брала участь майбутня нанашка й оголошувала, що вона подарує молодим. Батьки домовлялися, чим вони перев'яжуть нанашулів. Договорювалися й про кількість ворників (дружбів), оскільки батьки молодої також мали їх перев'язувати рушниками.

Оглядин у селі не проводили, оскільки односельці добре знали один одного.

Обов'язковий атрибут українського весілля – коровай. У с. Гараба він мав округлу форму та прикрашався різноманітним плетінням із тіста. У 20–30-ті рр. ХХ ст. бгали (виго-товляли) коровай як родичі, у тому числі й нанашка, так і сторонні люди, які мали відповідні знання й досвід, а в повоєнний період запрошували когось із жінок або доручали цю справу куховарці. Усе необхідне для приготування короваю забезпечували батьки. Випікали коровай у спеціальній формі, більшій за розмірами порівняно з тими, у яких випікали хліб, із борошна вищого ґатунку з додаванням ароматизаторів. Коровай випікали в четвер, оскільки в селі й досі існує повір'я, що нічого не можна випікати в середу й п'ятницю: вони є поминальними днями. Крім короваю, випікали печиво, калачі. Шишок не випікали. Калачі дарували всім весільним гостям. У 30-ті – 40-ві рр. ХХ ст. нанашків і найближчих рідних старости запрошували на весілля з калачами. Приходили з калачами, наливали в чарки обов'язково вино, а не будь-який інший напій, потім із калачами йшли далі. Весільні калачі як у молодого, так і в молодої обов'язково прикрашали барвінком, згодом – штучними квітами.

Зазвичай власне весілля в цьому населеному пункті тривало 2 дні. Готувалися до весілля задалегідь. Ворники молодої допомагали в його підготовці: рубали дрова, носили воду. Дружки допомагали молодій обв'язувати мереживом платочки (хустинки) та рушники.

Обряд запросин відбувався в суботу, виконувався як старостами, так і ворниками. Ворники (дружби) прикрашали квітами найгарніших коней і верхи їхали до тих, кого не запрошували старости. Запрошували словами: “Молодий і молода, їхні батьки запрошують Вас на весілля завтра”. Усіх, хто був у хаті, обов’язково частували вином, яке приносили із собою ворники або старости. Примітно, що в сусідніх селах (Вадатуркол, Малий Молокіш, Кайтанівка) запрошували на весілля молодий і молода з дружбами й дружками. Так, у Кайтанівці в суботу молода у вінку запрошувала на весілля в супроводі двох дружок. За звичаєм вона цілувалася з усіма, кого зустрічала по дорозі.

Слід відзначити, що гільце в Гарабі не робили й тому у весіллі воно не використовувалося. У суботній вечір у молодій відбувався викуп букетів. Кожна з дівчат клала на стіл свій букет і продавала ворникові. Після обов’язкової процедури викупу дівчата чіпляли букети своїм ворникам і ворникам молодого. Ворник купував букет у тієї дівчини, яка йому сподобалась. Однак назву цієї обрядодії в селі сьогодні вже не пам’ятають, а в 60–70-ті рр. ХХ ст. дружки чіпляли букети ворникам уже в неділю вранці. За участю молодого та його ворників із нанашками молоду вбирали у вінок. У цей самий вечір дівчата зібраним у лісі барвінком прикрашали калачі, якими молоді обмінювалися в перший весільний день.

Такого традиційного для українців обряду, як розплетення коси, у селі не знають, однак молода була з розплетеною косою в тому випадку, коли в неї помер хтось із батьків. Не було в молодого й світилок.

Молоді домовлялися про час і місце зустрічі у весільний день перед вінчанням і суботній вечір закінчувався застіллям. Подавали холодець, печеню (м’ясо), голубці. У кінці завжди подавали сливки й бабку.

Перший весільний день починався з одягання молодой. Для цього запрошували жінку, яка, на думку односельчан, уміла це робити. На голову молодой одягали вінок. Уже в 30-ті рр. ХХ ст. вінок був із воскових квіток і парафіну, не дуже широкий, а потім стали виготовляти високі вінки. До вінчання молода виходила з подвір’я по тканий доріжці.

Молоді зустрічалися в задалегідь обумовленому місці. При зустрічі вони віталися через хустину. Молодого супроводжували нанашки, старости, ворники та весільні гості. Ворники молодого їхали на конях поперед весільного почту.

Молоді йшли із церкви в супроводі музик. Діти й літні люди переливали дорогу водою, за що від молодого чи молодой, а інколи й від старости отримували гроші.

Після вінчання молодий і молода прощалися, потиснувши руки один одному через хустину, і поверталися кожний до своєї оселі. Молодих після вінчання (кожного окремо) батьки зустрічали з образами.

У першій половині ХХ ст. у молодого й у молодой дотримувались обряду “адунання”, але вже в другій половині ХХ ст. він зникає. У селі ще пам’ятають, що обряд відбувався після повернення із церкви. Окремо в молодого та молодой збиралася молодь на ритуальний сніданок. В адунанні брали участь не тільки запрошена на весілля молодь, а й ті, кого зустрічали по дорозі, деколи запрошували на адунання задалегідь.

Молодий забирав молоду в другій половині дня. Перед цим його старости йшли до молодой й домовлялися про час приїзду молодого за молодую.

Приїзд молодого супроводжувався низкою обрядів за участю обох сторін. Спочатку весільний поїзд молодого біля воріт зустрічав староста від молодой та запрошував старостів молодого у двір “на розвідку”. Відбувалися перемовини між старостами про молоду, про те, чи готові вони віддати її молодому, після чого старости йшли за молодим і поверталися з ним до порога, де їх зустрічали старости, ворники, дружки, усі весільні молодой, крім батьків.

Парубки від молодой вимагали й отримували за неї викуп. Молодому спочатку пропонували стару бабу (у вінку зі стрічками, нафарбованим обличчям) чи іншу дівчину й тільки після його відмови заплатити викуп виходила молода. Вона букетом із василька, змоченим у свяченій воді, окроплювала молодого.

У цей час ворники й дружки кожної сторони готувалися до обміну калачами. Вони вихваляли кожен свій весільний калач, якийсь час танцювали з ним, після чого відбувався

обмін. Калач молодой ворники з криками: “І-ху-ху!” через голову кидали в гурт людей, які намагалися заволодіти шматком калача. Вважалося за щастя скуштувати калач молодой. Калач молодого заносили до хати.

Після зустрічі молодого з молодую молоді і родичі молодого на подвір’ї ставали в коло, посеред якого ставили стіл із хлібом-сіллю. Нанашка клала на стіл коровай зі свічками. І починалося в’язання. Перев’язували рушниками залежно від весільної посади, яку займала особа, ступеня спорідненості. Найбільшою кількістю рушників перев’язували нанашків (від 3 до 10). Нанашків перев’язували найкращими (за багатством орнаментики) рушниками. Старостів (старостували тільки чоловіки) перев’язували меншою кількістю рушників, ніж нанашулів. Ворників перев’язували рушниками батьки молодого й молодой. Перев’язували також членів усього роду: братів, сестер, племінників, родичів. Молодих не перев’язували, а лише клали кожному на шию по рушнику.

Після викупу молодой й обміну калачами старости заводили молодих і всіх, хто прийшов із молодим (їх називали сватами), за стіл. До обов’язку старостів входило пригощання весільних гостей, але самі старости за стіл не сідали, жінки-старости обслуговували застілля. До 40-х рр. ХХ ст. було 3 старости, але в 60-ті рр. старост могло бути й більше – 5–6 осіб.

Молоді сідали на покуті під образами. На столі перед ними в короваї горіли дві свічки, одна – молодого, друга – молодой. Існувало повір’я, що яка свічка раніше погасне, той скоріше помре.

Поруч із молодими сиділи найрідніші, потім далекі родичі, інші гості також розмішувалися за столом залежно від ступеня спорідненості.

Благословення молодих відбувалося в такий спосіб. Мати молодой ставала на лавку й з образом тричі проходила по лавці кругом столу, а батько в цей час стояв порядом зі столом. Молоді цілували образ.

У довоєнний час ніхто не виходив із-за столу до тих пір, поки не подадуть останню страву – сливки. З другої половини ХХ ст. цього звичаю вже не дотримуються. Виходили із-за столу з дозволу старости, узявшись за руки, данцем – пританцюванням під музику. Данц виводив старший ворник. Першими виходили ворники й дружки, потім молодий і молода, нанашул і нанашка, старости й гості.

Перед проводжанням молодой виносили й демонстрували присутнім зестри, пританцюючи з кожною річчю. Але придане також викупували. На зестри сідали молодші родичі (брати, сестри) молодой й продавали подушки та інші речі з приданого. Зестри (ковдри, подушки, налавники тощо), скриню, софку, гардероб та інше складали на вози в кінці весільного поїзда. Пізніше придане стали перевозити машинами.

Молоду проводжали нанашки зі свічками, хлібом, калачами. Вони ставали по обидва боки від молодих, нанашко тримав свічку молодого, а нанашка – свічку молодой. Перед виходом із хати мати іконою благословляла молодих. Ікону виносив старший ворник і біля воза передавав ікону молодим. Вони сідали на віз під обов’язковий супровід ритуального “ухкання” весільних, включаючи нанашку та нанашула. Проводжали молоду й дружки. Вони танцювали по дорозі до воза перед кінями із “цветніками” (букет квітів із кольорового паперу в горщику), які молода від них забирала. На шляху руху весільного поїзда до молодого парубки ставили посеред дороги стіл, застелений скатертиною, з хлібом і вином, зупиняли весільний поїзд і вимагали тільки від молодого викуп за молоду. Молодий давав парубкам викуп (гроші) і весільний поїзд рухався далі до двору молодого.

Батьки зустрічали молодих короваем і двома чарками солодкого вина на тарілці. Випивши вино, молодята викидали чарки назад.

Розпочиналося весільне застілля в молодого, яке відбувалося так само, як і в молодой, і тривало до подачі солодкого.

У довоєнний період на весіллі переважали холодні страви: бринза, паланиці, терта квасоля, пізніше, особливо із 60-х рр. ХХ ст., асортимент страв значно розширився – холодець, голубці, печеня, сливки, бабка.

Закінчувався весільний день покриванням голови молодої. Перед початком покривання молодої музиканти грали сумну пісню. Гості ж продовжували застілля. Обряд покривання виконувала нанашка. Вона готувала стілець із подушкою, на яку сідав молодий, а йому на коліна сідала молода. Нанашка знімала вінок й одягала молодій хустину, у яку за викот клали гроші. Звертаючись до молодої, нанашка називала її фіною, а молодого – фінулом. Коли молода вставала з колін молодого (у нього на колінах могла бути маленька подушка), молоді дівчата намагалися сісти на місце молодої – це означало, що та, якій це вдалося, перша вийде заміж. Після закінчення обряду покривання музиканти грали веселу музику. Гості починали радісно вигукувати здравиці на адресу молодих. Молоді, крім першої чарки, спиртних напоїв не вживали.

Перша ніч молодих проходила в оселі молодого. Нанашка готувала шлюбне ложе. Нанашули супроводжували молодих під виконання музикантами маршу. Для молодих весілля на цьому завершувалось, а гості гуляли до ранку наступного дня.

Уранці другого дня нанашка засвідчувалася в чесності молодої, про що їй сповіщав молодий. Гості прикріплювали до одягу червоні стрічки.

У селі вже не дотримуються звичаю, коли молода своїм приданим облаштовувала хату. Вона таким чином демонструвала багатство приданого та свої вміння щодо ведення господарства: підмітала підлогу в хаті, подвір'я, ходила по воду, тобто вела себе як господиня. Свекруха висловлювала своє задоволення або незадоволення.

Згодом із дому молодої двоє чи троє жінок приносили сніданок для молодої, після якого старостиха одягала вінок молодої й разом зі старшим старостою під музику з танцями йшли до нанашки, у якій відбувався обряд проданки. Нанашка обдаровувала молодих. Закінчувався обряд одяганням нанашкою весільного вінка молодої, у якому вона йшла до молодого.

Дарунки були досить різноманітними: птиця, домашня худоба, зерно, предмети домашнього вжитку – усе, що могло знадобитись у господарстві. Посуд дарували тільки наповнений (з медом, із пшеницею) і тільки парну кількість.

Усі родичі від молодого, нанашка в одязі молодої, старости з подарунками “ходили у свати”, йшли до батьків молодої. Дорогою танцювали. При вході у двір їх зустрічали ряджені: закривали ворота, створювали штучні перешкоди. Гості намагалися силоміць проникнути на подвір'я, що їм, зрештою, вдавалося. У дворі починалися танці з “солодким” – медом і короваєм. Після танців усіх запрошували до хати на “солодке” чи на “калач”. Коровай ділили на шматки, змащували медом і роздавали гостям: спочатку тим, хто знаходився за столом, потім родичам молодої. Кожний гість (чи кожна пара) підходив за “солодким” і дарував молодим гроші. Після роздачі “солодкого” з нанашки знімали вінок і вона одягала його на голову комусь із дівчат.

Якщо батьки одружували останню дитину, їх наряджали в молодого й молоду та піднімали “на ура”.

На третій і четвертий післявесільні дні відбувалося спілкування близьких родичів молодого та молодої. Ними й закінчувалося весілля в с. Гараба.

Отже, система молодіжного спілкування дослідженого села у своїй основі зберегла притаманні українцям риси. Зміст і характер взаємостосунків визначали форми дошлюбного спілкування. Зафіксовані форми молодіжного дозвілля можна віднести до вже виділених нами раніше форм: спілкування молоді просто неба (зьок), спілкування молоді в приміщенні (вечорниці)⁹. Це були неформальні об'єднання неодруженої молоді, які вже втратили більшість структурно-функціональних ознак, але ще відігравали важливу роль в організації відповідального періоду в житті людини – підготовки до одруження. Дівування й парубкування відбувалося в межах визначеного колективу, який функціонував як соціальний організм, керуючись звичаєво-правовими нормами. Зібрання молоді для проведення дозвілля проходило за територіальним принципом: вузьколокальні зібрання (за місцем мешкання в тій чи іншій частині села), а також локальні загальносільські зібрання, з 50-х рр. ХХ ст. спостерігається поступовий відхід від звичаю дотримання територіального принципу.

У весільній обрядовості присутні обрядодії трьох основних весільних циклів: передвесільного, власне весільного та післявесільного. У передвесільному це – сватання, якому передувала попередня домовленість, договір. Власне весільний починався обрядами виготовлення короваю та калачів, а також іншого весільного печива, потім відбувалися запрошини, викуп букетів (хоча, на жаль, не зафіксовано назви цієї обрядодії, яка за змістом відноситься до дівич-вечора), у перший весільний день відбувалася обрядодія адунання, обов'язкове перев'язування родичів, закінчувався весільний день покриванням голови молодої. Другий весільний день нанашка засвідчувалася в чесності молодої, потім відбувалися обряди із червоним, в оселі нанашки відбувався обряд проданки, під час якого нанашка обдаровувала молодих. Відбувалося також “ходіння у свати” (до батьків молодої), де проходили обряди з “солодким” – медом і короваєм.

Післявесільний цикл обрядодій не наведений у повному обсязі, є підстави стверджувати, що в Гарабі побутував обряд обжинок (хоча ця назва нами й не зафіксована).

Структура весільної обрядовості с. Гараба у своїй основі є традиційною, але відмітно певні особливості й елементи трансформації. Так, наприклад, із середини минулого століття має місце тенденція до об'єднання деяких обрядодій (під час сватання обговорювалися питання, що мали відношення до договору).

Зникає звичай проводити оглядини, оскільки односельці добре знали один одного.

Деякі зміни бачимо й у коровайному обряді. Нами зафіксовані такі види весільного печива: коровай, печиво, калачі. Шишок у дослідженому селі не випікали, а відтак і в обрядовості їх використання не зафіксовано. Цікавим і важливим, на наш погляд, є збереження традиції використання барвінку для прикраси короваю (пізніше – штучних квітів).

Мешканці села визнають себе українцями й до сьогодні зберігають основні риси традиційної української культури.

1. Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень). Збірка статей. – Одеса: Гермес, 2005. – Вип. 1. – 95 с.
2. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). – К., 1988. – 192 с.
3. Кожоляно Г.К. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – 424 с.
4. Бостан Г. Українсько-молдавські паралелі в старовинній та сучасній весільній обрядовості // Народна творчість та етнографія. – 1971. – № 6. – С. 24–28.
5. Гаврилюк Н.К., Курогло С.С., Лоскутова Л.Д. Общее и особенное в семейной обрядности украинцев и молдаван // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. – К., 1987. – С. 319–341.
6. Кожоляно Г.К. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – 424 с.
7. Петрова Н.О. Традиційне весілля в с. Гараба // Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень). Збірка статей. – Одеса: Гермес, 2005. – Вип. 1. – С. 83–93.
8. Кушнір В.Г. Допоміжні види господарської діяльності українців Лівобережжя Дністра // Українці Придністров'я... – С. 36–37.
9. Петрова Н.О. Українська традиційна весільна обрядовість Одещини (20–80-ті рр. ХХ ст.): Автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського. – К., 2004. – 21 с.

Nataliya Petrova (Odessa, Ukraine)

**Wedding Ceremonial Rites of Prednister River Region Ukrainians
(Based on the Materials of the Research of Rybnitsa region)**

The article is devoted to the study of wedding ceremonial rites of Prednister river region Ukrainians of the materials the research of Rybnitsa region. The forms of youth' relations before wedding is determined, three cycles of wedding rite – pre wedding, the wedding and other wedding – are emphases. The typological and structural peculiarities of rites and their development in the polytechnic environment are elucidated, the local differences between them are determined.

Key words: the wedding ceremony, korowai, nanashka, rushnyk.

УДК 398.3
ББК 63.3-7

Антоній Мойсей
(м. Чернівці, Україна)

ПРИКМЕТИ, ПОВ'ЯЗАНІ З ПОГОДОЮ, У НАРОДНОМУ КАЛЕНДАРІ СХІДНОРОМАНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ (на матеріалах XIX – початку XXI ст.)

У статті класифіковано способи передбачення погоди та достатку в східнороманського населення Буковини. Були виділені три групи прикмет: 1) за відчуттями людей і поведінкою живих організмів, станом рослин, атмосферних явищ і небесних знаків; 2) фіксовані народні прикмети (за станом погоди в день свята передбачається погода інших днів і періодів року); 3) угадування погоди та достатку протягом року за допомогою певних обрядодійств, заснованих на магичному підґрунті. Беззаперечно наукову цікавість у цьому плані становить передноворічний обряд угадування погоди на наступний рік за допомогою “календаря” із цибулі тощо.

Ключові слова: погода, способи передбачення, достаток, Буковина.

Прикмети, що допомагають людям у передбаченні погоди, здавна були складовою частиною народної метеорології. Їх місце в народному світосприйнятті, обрядовій практиці та повсякденному житті визначалося прямою залежністю всієї господарської діяльності традиційного суспільства від погодних умов. Одні вбачають у них рештки давнього символізму, який установлював зв'язки між фізичним і духовним світами¹, інші – складові елементи народного календаря, свідомо побудованого на сприйнятті часу як послідовно впорядкованих подій.

Ще в Стародавній Греції та Римі авгури спостерігали за рослинами, уміли передбачити майбутнє (у тому числі погоду та достаток) за польотом птахів і небесними знаками. У Ватиканському музеї, наприклад, зберігся малюнок, на якому були зображені стародавні греки, що, спостерігаючи за польотом ластівок, визначали початок весни. Дане спостереження ґрунтувалося на віруванні в те, що птахи володіють даним богами інстинктом, який дозволяє їм відчувати атмосферні зміни. В одній зі своїх праць візантійський автор Йоган Лідус згадав про існування в перекладі латинською і грецькою мовами спеціального календаря етрусського походження, що був за своєю суттю громовником².

Факт передбачення погоди за прикметами зафіксований у святих книгах. В Євангелії від Луки Ісус нагадує народові, що хмара, яка піднімається із заходу, передбачає дощ (Лука XII, 54-55); червоне небо на заході означає добру завтрашню погоду (Матв. 16, 2-3)³.

Однак найбільш давнім прикладом складання календаря на основі народних прикмет, мабуть, є той, що міститься в праці “Роботи і дні” грецького поета Гесіода (VII ст. до н. е.). Гесіод був землеробом і все своє життя провів на півночі Греції. Його праця написана у формі довідника з ведення господарства, складеного із зібраної вербальної інформації, присвяченої молодшому брату. “Річні годинники” з розділу “Роботи” поеми Гесіода вказують на те, що певні види людської діяльності, на його думку, здійснювалися під безпосереднім впливом подій у природі. Про це свідчить поділ календаря на “небесні події” (за сонцем, зірками), “природні події” (за птахами, рослинами, погодою, порами року) та “людську діяльність”, що залежні один від іншого. Так, для квітня в календарі зазначено: починає кукукати зозуля – з'являються листя в смоківниці – збирання врожаю. Отже, в основі складеного Гесіодом календаря лежали прикмети – споконвічні спостереження людей⁴.

* Календар Гесіода систематизує зв'язок небесних і біологічних ритмів, про що свідчить текст його праці: “Лишь на Востоке начнут восходить Атлантиды-Плеяды, / Жать поспешай; а начнут заходить – за посев принимайся. / На сорок дней и ночей совершенно скрываются с неба / Звезды-Плеяды, потом не становятся видными глазу / Снова в то время, как люди железо точить начинают...”⁵.

У науковій класифікації метеорологічних прикмет існує декілька підходів. Проаналізувавши комплекс прикмет про погоду в населення країн Європи (у тому числі й східних романців), С.А.Токарев наполягав на їх класифікації за часовими критеріями. Він запропонував систематизувати прикмети на: 1) короткотривалі (погода на завтра); 2) довготривалі (яка буде весна, літо); 3) фіксовані (у день такого-то свята передбачається бути такій-то погоді). С.А.Токарев убачав також існування перехідного типу – від 2-ї до 3-ї групи: якщо в день такого-то свята стоїть така-то погода, то ... З наведених груп учений назвав найбільш реалістичними та достовірними короткотривалі прикмети й прикмети за поведінкою тварин, особливо при передбаченні погоди на короткий проміжок часу. Щодо прикмет на довготривалій термін учений був більш скептичним, указуючи на велику долю фантазії в передбаченні погоди. Віщування погоди за першими днями року, розповсюджене в народів Центральної Європи, автор вважав забобою⁶.

У “Народній метеорології” Т.Германа, яка містить значний фактичний матеріал із Буковини, класифікація ґрунтується також на часовий критерій. Передбачення погоди, на думку автора, здійснювалося на короткі та довготривалі періоди. Обидві групи дослідник поділив на підгрупи: прикмети за відчуттями людей, за поведінкою домашніх тварин, домашньої птиці, диких тварин і птахів, комах, рептилій, амфібій, риб тощо, за станом рослин, атмосферних явищ, небесних знаків та ін. Окремо автор виділив метеорологічні календарі (способи передбачення погоди за допомогою календаря на блюдцях цибулі, за першими 12-ма днями року тощо)⁷.

Дещо відрізняється в цьому плані класифікація С.М.Толстої, яка серед слов'янських календарних ворожінь, прикмет і передбачень, пов'язаних із погодою, виділила такі типи, як: 1) за станом погоди в день певного свята; 2) за характером погоди визначається врожай, благополуччя, здоров'я тощо; 3) за поведінкою тварин і природними ознаками передбачається погода⁸.

Ведучи мову про систематизацію способів передбачення погоди та достатку в східнороманського населення Буковини, слід відзначити, що для їх найбільш повної та детальної класифікації потрібно врахувати відповідні критерії вже існуючих класифікацій, беручи до уваги специфіку буковинського етноregionу. Виходячи із цього, нами були виділені три групи прикмет: 1) за відчуттями людей та поведінкою живих організмів, станом рослин, атмосферних явищ і небесних знаків. У цій групі відзначимо: а) передбачення погоди за відчуттями людини (сни, ревматичні болі, стан здоров'я тощо); б) за поведінкою тварин (домашніх і диких); в) птахів (домашніх і диких); г) комах; д) рептилій, амфібій, риб тощо; е) за станом рослин; ж) атмосферних явищ і небесних знаків; з) різні. У першій групі, що є основною в класифікації, ми виділяємо також короткотривалі, довготривалі та народні прикмети, згідно з якими за характером погоди визначається врожай, благополуччя, здоров'я тощо; 2) фіксовані народні прикмети: за станом погоди в день свята передбачається погода інших днів і періодів року (у день такого-то свята передбачається бути такій-то погоді; якщо в день такого-то свята стоїть така-то погода, то ... тощо); 3) угадування погоди та достатку протягом року за допомогою певних обрядодійств, заснованих на магичному підґрунті.

Для дослідження прикмет, пов'язаних із погодою в східнороманського населення Буковини (сьогодні – це частина території Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії), нами були використані відповіді на етнографічні анкети Н.Денсушану, отримані в 90-х роках XIX ст.⁹, етнографічні колекції, зібрані румунськими дослідниками на терені Буковини протягом XIX – XX ст. (С.Ф.Маріана¹⁰, Т.Германа¹¹, Д.Дана¹², Т.Памфіле¹³, А.Горовея¹⁴, М.Лупеску¹⁵ та ін.)¹⁶. Крім того, були використані матеріали етнографічних експедицій, проведених автором даної статті в румуномовних селах Буковини у 2005–2006 рр.¹⁷.

Пропонуємо розгляд прикмет, пов'язаних із погодою, в народному календарі румуномовного населення Буковини відповідно до логіки зазначеної класифікації.

Група № 1. До першої підгрупи (1 а) віднесемо прикмети, які визначали погоду за відчуттями людини: сни, ревматичні болі, стан здоров'я тощо. У румунів Буковини досить поширеною була віра в те, що поява уві сні риби передбачала мороз, коней – сильний вітер¹⁸ та ін. Вони вважали, що початок ревматичних болів – це на погану погоду, якщо сверблять вуха – зміниться погода¹⁹.

1 б. Серед прикмет за поведінкою тварин найбільш поширеними є ті, що пов'язані з кішкою з домашніх тварин і ведмедем – із диких. Причому за поведінкою кішки в основному визначали погоду на найближчий час, а за дикими тваринами – на довготривалий. У разі, коли “кішка облизується та дивиться у вікно, слід чекати хорошої погоди”²⁰, “якщо кішка лягає на ватру чи теплу пічку, дивиться в пічку або скребеться у двері – на погану погоду та холод”, “якщо кішка вилизує собі вуха або лягає посередині хати – слід чекати дощу”, “якщо кішка грається та скаче по хаті, то знак, що буде буря”²¹. Про наближення сильної бурі могли дізнатися в тому разі, якщо “худоба пустувала та мукала, коли йшла на водопій або поверталася з нього”²². За поведінкою ведмедя визначали тривалість зими, чи швидке наближення весни. Вірили, що “вихід ведмедя з барлога на Стрітіння передвіщає скору весну, його повернення до барлога, не зважаючи на теплу погоду, – це знак тривалої зими”²³. Про наближення весни також судили за кольором хутра горностая: “якщо бачили наприкінці зими горностая із чорним хутром – скоро буде весна, якщо з білим хутром – ще буде тривати зима”²⁴.

1 в. З птахів у багатьох народних прикметах зустрічаються півень, курка, качка, лелека, ворона, ластівка та ін. В основному за птахами східнороманське населення Буковини визначало погоду на найближчий час. Існує також інформація про прикмети за птахами на довготривалий термін. Наприклад, у с. Ватра Молдовіцей передбачали довгу осінь у разі пізнього відльоту диких гусей (в один-два тижні після св. Марії), про засуху свідчило те, “що птахи витряхуються та купаються у воді”²⁵. Найбільш поширеними були прикмети, пов'язані з півнем, куркою та качками: “якщо заспівав півень у південь, то зміниться погода”, “якщо взимку півень заспівав увечері, то буде мороз”²⁶, “якщо кури порпаються в землі або клюють одна одну, то буде дощ”²⁷, “коли качки плавають і махають крилами так, що летять бризки в усі боки, буде дощ”, “якщо качки плавають у калюжі й занурюються, то буде погана погода”²⁸ та ін. Дощ чи сніг передбачали, “коли зграями літають ворони” або “якщо дятел, пугач, сова або сипуха заспівали в закритих місцях” (Круча Броштени)²⁹, дощ улітку чи мороз узимку – “якщо птахи ховаються під поріг” (Ватра Молдовіцей)³⁰, “якщо лелеки літають в один із днів перед днем воздвиження Хреста Господнього, то вночі того дня буде заморозок”³¹. Широко розповсюдженими були прикмети за польотом птахів: “якщо ластівка літає так низько, що сягає землі, буде дощ, якщо літає вгору, слід чекати гарної погоди”³², “якщо лелеки кружляють у повітрі, буде дощ”³³.

1 г. Серед прикмет, пов'язаних із комахами, найбільш поширені ті, що передбачали дощ за поведінкою мурах: “якщо мурахи виходять із мурашників і носять землю”, “якщо всі разом ходять по мурашнику або розсіюються по дорозі”³⁴, “якщо ховаються в мурашник” (Магала)³⁵, “коли виходять мурахи на поріг хати” (Динівці)³⁶. Також вірили, що не можна руйнувати мурашник, бо це спровокує дощ. За мурахами визначали погоду на довготривалий час: “коли мурахи восени роблять великі мурашники – зима буде важкою” (Кимпулунг)³⁷. У східнороманського населення Буковини існує також чимала кількість прикмет, пов'язаних з осама та комарами: “якщо влітку є багато ос, то зима буде довгою”, “якщо оси зробили гніздо глибоко в землі – зима буде холодною та буде багато снігу, якщо не дуже глибоко – зима буде легкою”, “якщо оси будують своє гніздо високо – зима буде нетривалою, якщо низько – зима буде довгою” (Ватра Молдовіцей), “коли комарі кружляють над головою, але не кусаються – буде гарна та тепла погода” (Магала, Фратівці), “якщо комарі лізуть в очі – буде дощ” (Ватра Молдовіцей), “якщо комарі літають у повітрі – буде дощ” (Брашка). Існувало також чимало прикмет за появою тої чи іншої комахи в

певний відрізок часу: “світлячок з'являється на хорошу погоду”, “якщо напровесні з'являється білий метелик, то буде сніг” (Геленешти), “якщо з'являється навесні червоний метелик, то не буде більше снігу, буде тепла погода” (Старі Фратівці), “якщо божа корівка летить із руки, то буде гарна погода, якщо ні – погана погода”³⁸.

1 д. Серед рептилій та амфібій у народних прикметах знайшли своє відображення змії, миші, жаби та ін. Так, погану погоду чи дощ визначали за появою сліпих гадюк (Ватра Молдовіцей)³⁹, “за голосним кваканням жаб уранці” (Верхні та Нижні Петрівці)⁴⁰, мороз передбачали в разі, “якщо змії, ящірки та жаби ховалися” (Ватра Молдовіцей), важку зиму – за кількістю мишей восени (Ватра Молдовіцей)⁴¹.

1 е. Прикмети за станом рослин. За наростами на листях дуба, що виконували роль своєрідних сховків долі, передбачали погоду, достаток, голод тощо протягом року. Так, “якщо восени у наростах на листях дуба є білі черв'ячки – наступний рік буде врожайним, якщо в середині буде павутина – голод і хвороби” (Петрівці), “якщо багато наросту на листях дуба, то зима почнеться рано та буде багато снігу, якщо всередині мокро – наступний рік буде дощовим, якщо сухо – посушливе літо” (Удешти). З метою дізнатися, яким буде наступний рік (дощовим/посушливим), розкривали нарости на листях дуба в день свята “Чуда луй Архангел” – “якщо знаходили в них павутину – поганий рік; якщо комах – дощовий рік; черв'ячків – добрий рік; якщо було пусто – можлива епідемія чуми”⁴². Велися спостереження й за іншими рослинами: “якщо зацвіли троянди на св. Марію, то осінь буде довгою”⁴³, “якщо багато грибів – зима буде важкою” (Верхні та Нижні Петрівці)⁴⁴. Румуни Буковини були впевнені в тому, що коли рвати калину перед днем воздвиження Хреста Господнього, то можна наклікати сильний холод⁴⁵.

1 ж. Люди здавна спостерігали за атмосферними явищами та небесними знаками, тому не дивно, що вони їх узяли за основу у своїх передбаченнях погоди та достатку. За ними передвіщали погоду й достаток як на короткий, так і на довготривалий період часу. Найбільш поширеними серед них є ті, що пов'язані з громом, блискавкою, вихором: “якщо загримить грім напровесні, коли ще буде сніг, то влітку буде багато граду”⁴⁶, “якщо загримить грім у день або після св. Симеона стовпника – осінь буде довгою” (Броштени)⁴⁷, “якщо блискавка б'є на захід – наближається дощ із градом”⁴⁸, “якщо спостерігаються вихори протягом літа, то буде засуха”. Існує також повір'я, що вихори утворюються за допомогою злих духів, які калічать людей⁴⁹. Серед небесних знаків, за якими передбачали погоду, слід згадати хмари, райдугу, сонце тощо. Наприклад, “якщо на небі є дрібні червонуваті хмари – буде вітер і дощ” (Ватра Молдовіцей), “якщо з'явилася райдуга під час дощу, дощ скоро повинен перестати”⁵⁰, “коли сонце заходить серед хмар – наступного дня буде дощ чи сніг” (Верхні та Нижні Петрівці)⁵¹, “якщо після заходу сонця небо є червоним – наступного дня буде вітер, буря, дощ” (Динівці)⁵².

У румуномовного населення Буковини існувала також чимала кількість інших прикмет. Серед них слід відзначити найбільш розповсюджені: “за селезінкою свині” (Верхні та Нижні Петрівці)⁵³, “визначення тривалості зими за довжиною коріння вирваної восени петрушки”⁵⁴, “якщо сіль суха – на добру погоду; якщо мокра – на погану погоду”⁵⁵, “якщо дим із димаря розпорошуватиметься до землі – скоро буде дощова погода”⁵⁶, а “якщо піднімається вгору, то буде мороз” (Тарасівці), “якщо спітніли стекла вікон так, що ллється по них вода, буде погана погода”⁵⁷, “якщо гудять запалені головні в печі, то буде погана погода та вітер”⁵⁸, “коли згорає низ чавуна – зміниться погода” (Верхні та Нижні Петрівці)⁵⁹ та ін.

Група № 2 (фіксовані народні прикмети). Серед них слід відзначити ті, що спрямовані на передбачення погоди в день Великодня: “якщо у Вербну неділю буде гарна погода – такою буде погода на Великдень”, “якою буде погода на Благовіщення, такою буде на Великдень”⁶⁰, “якщо буде падати дощ у день 40-ка мучеників, то буде дощ на Великдень”, “якщо йде дощ на початку Великого посту – буде дощ і на Великдень” (Ватра

Молдовіцей)⁶¹ та ін. Існує також велика кількість прикмет, згідно з якими за погодою в день певного свята передбачали погоду та достаток протягом довготривалого відрізка часу: “якою буде погода на св. Марину, такою буде протягом усієї осені” (Малі Долхешти)⁶², “якщо на Великдень буде град, то рік буде врожайним”⁶³, “якщо в Новий рік день буде м’яким – така погода буде влітку (добра для збирання сіна)”, “якщо в день св. Тріфа Скаженого не буде снігу, то скоро буде сніг, якщо є сніг – скоро потепліє”, “якщо в день Стрітєння тепло та м’яко, то літо буде теплим і врожайним”, “якщо йде дощ у день св. Харалампія – буде падати дощ протягом 40 днів”, “якщо заgrimить у день 40-ка мучеників – літо буде врожайним; якщо заgrimить до дня 40-ка мучеників – буде неврожайне літо”, “якщо заквакали жаби в переддень св. Олексія – весна буде довгою та з дощами, якщо заквакали у день св. Олексія – наступлять теплі дні, не буде морозу та снігу”⁶⁴, “якщо не буде заморозку до дня Усікновення голови св. Іоанна Хрестителя, то вже скоро й не буде”⁶⁵, “якщо на св. Георгія йде дощ – уродить пшениця та сіна буде вдосталь, якщо буде багато роси чи туману – урожайний рік”, “якою буде погода в день Введення, такою буде погода протягом усієї зими” (Тетеруш)⁶⁶ та ін. Були поширені також прикмети, за якими передвіщали достаток за певними знаками на певне річне свято: “якщо напередодні св. Василя на небі повний місяць, рік буде врожайним”⁶⁷ та ін.

Слід зазначити, що подібні прикмети були зафіксовані й в українців Буковини. Так, наприклад, українці вірили, що “небо в зірках напередодні Нового року означало врожай у наступному році, якщо небо густо встелене зірками, то будуть ягоди. Сильний вітер у цей день обіцяє врожай горіхів. А якщо в новорічну ніч сильний мороз і малий сніг – буде великий урожай хліба. Якщо на Новий рік тепло, то вродить рясне жито. Ясна й тиха погода на Стрітєння віщує гарний урожай поля й добре роїння бджіл. Якщо надворі вітер, то треба чекати пізньої весни. Якщо в день св. Мокрини йде дощ – буде дощова осінь, якщо сонце – осінь буде тепла й безхмарна”⁶⁸.

Група №3 (угадкування погоди та достатку протягом року за допомогою певних обрядодійств, заснованих на магічному підґрунті). У румуномовного населення Буковини були зафіксовані два таких обрядодійства: календар на блюдцях цибулі та передбачення погоди за першими днями року. Беззаперечно цікавість у цьому плані становить передноворічний обряд угадування погоди на наступний рік за допомогою “календаря” із цибулі. Для цього вибирали дванадцять “блюдець” цибулі, кожне з яких символізувало певний місяць року, й насипали на них однакову кількість солі. “Календар” залишали на ніч, а вранці придивлялися до об’єму вологи, яка накопичилась у кожному з “блюдець-місяців”. Таким чином визначали найбільш дощові та посушливі місяці наступного року⁶⁹. Даний обряд був зафіксований ще наприкінці XIX ст. румунським етнографом С.Ф.Маріаном у цілому ряді буковинських сіл: Фунду Молдовей, Вама, Білка, Старі й Нові Фратівці, Воловец, Чіреш-Опаїц, Терєблеча⁷⁰, а також зафіксований нами під час етнографічних експедицій у молдавському с. Колінківці Хотинського р-ну та змішаному (румунсько-українському) с. Корчівці Глибоцького р-ну^{71*}. Про загальнорумунський характер цього обряду можна дізнатися з праці Т.Германа “Народна метеорологія” (1928), написаної на основі матеріалів, зібраних на території Трансільванії та Буковини (зокрема, у Ватрі Дорней і Чернівцях). У ній автор констатував, що румунському народові відомі три види метеорологічних календарів: 1) на Введення – за допомогою небесних знаків; 2) за тими 12 днями, що тривають від Різдва до Водохреща й символізують 12 місяців року, і 3) найбільш звичний та

* Даний обряд був зафіксований також і в буковинських німців, які клали “блюдця” цибулі з певною кількістю солі на дошку, поверхня якої була поділена крейдою чи вуглинкою на 12 полів за кількістю місяців року. Він був зафіксований і в українців Буковини (див. праці: Григорійчук Т., Масан О. Деякі особливості традиційної культури німців Буковини (остання чверть XVII – початок XX ст.) // Буковина – мій рідний край. – Чернівці, 2000. – Т. 3. – С. 80–82; Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Т. 3. – С. 130).

універсальний – за допомогою цибулі⁷². Румунам Буковини був відомий ще календар за дерев’яними вугликами. Обрядодійство відбувалося в переддень Нового року (св. Василя). Господар брав 12 вугликів з однієї деревини, переважно з бука чи іншого міцного дерева, та клав їх на ніч на ватрі. Кожний вуглик означав певний вид сільськогосподарської продукції: пшеницю, овес, кукурудзу, жито, просо, картоплю тощо. Уранці дивилися, який із вугликів перетворився на попіл, той вид злаків буде давати найбільший урожай у наступному році, якщо якийсь вуглик лишився незмінним, той вид злаків не буде родити (Білка, Терєблеча, Карапчів на Сіреті, Чіреш-Опаїц, Воловец, Старі Фратівці)⁷³.

Слід зазначити, що подібне ворожіння існувало й в українців Буковини. Згідно з цим, господар залишав надворі колоски різних зернових культур: на якому колоску буде більше інею – та культура вродить краще наступного року⁷⁴.

У румуномовного населення Буковини існував також спосіб передбачення погоди за першими днями Нового року. Вірили, що дні від Різдва до Нового року мали здатність вирішити долю цілого наступного року, за погодою в ці дні передбачали погоду протягом року⁷⁵. Вірили також, що “якою буде погода перші чотири дні після новолуння, такою буде погода протягом цілого місяця”⁷⁶.

На завершення слід відмітити, що система прикмет, пов’язана з погодою, є широко розповсюдженою не лише в румун і молдаван. Вона відома в усіх народів, господарське життя яких залежить від погодних умов.

Таким чином, зібраний джерельний і польовий матеріал дозволяє зробити висновок про наявність у східнороманського населення Буковини системи прикмет, пов’язаної з передбаченням погоди, які органічно вписуються в загальнолюдську систему світосприйняття навколишнього природного середовища. Вона є результатом багатовікового спостереження селянина за природою й позбавлена в більшості випадків магічної основи. Однак іноді спостерігаються елементи ворожіння в передбаченні погоди в річному циклі, в прогнозуванні врожаю та ін. А загалом ці споконвічні спостереження лягли в основу процесу накопичення емпіричних знань про природу, стали підґрунтям для аналізу навколишнього світу флори, фауни, атмосферних явищ. Вони були й залишилися складовою частиною світосприйняття східнороманського населення Буковини.

1. Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. – К.: Довіра, 2006. – С. 481.
2. Авени Э. Империи времени. Календари, часы и культуры: пер. с англ. Д.Палец. – К.: София, 1998. – С. 32, 61; Olteanu A. Școala de solomonie: divinație și vrăjitorie în context comparat. – București: Paideia, 1999. – С. 26–28, 39.
3. Новый Заповіт // Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – К.: Видання місійного товариства “Нове Життя, Кемпус Круйсед Фор Крайст”, 1992. – С. 23, 93.
4. Авени Э. Империи времени. Календари, часы и культуры: пер. с англ. Д.Палец. – К.: София, 1998. – С. 50–54.
5. Там само.
6. Токарев С. Приметы и гадания // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – С. 58–62.
7. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 11–40.
8. Толстая С. Народная метеорология // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 248–252.
9. Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. – București: Minerva, 1976.
10. Marian S.F. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I.Datcu. – București: Editura “Graii și Suflet – Cultura Națională”, 2001. – Vol. I. – 222 p.; Vol. II. – 216 p.; Vol. III. – 244 p.
11. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – 174 p.
12. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – А. 4. – № 30. – P. 1–2; 1894. –

- № 63. – P. 1–2; 1894. – № 67. – P. 1–2; 1894. – № 70. – P. 1–2; 1894. – № 74. – P. 1–2; 1894. – № 79. – P. 1–2; 1894. – № 84. – P. 1–2; 1894. – № 97. – P. 1–2; 1894. – № 99. – P. 1–2; 1895. – A. 5. – № 2. – P. 1–2; 1895. – № 5. – P. 1–2; 1895. – № 12. – P. 1–2; 1895. – № 17. – P. 1–2; 1895. – № 19. – P. 1–2; 1895. – № 23. – P. 1–2; 1895. – № 30–31. – P. 2; 1895. – № 32. – P. 1–2; 1895. – № 37. – P. 1–2; 1895. – № 40. – P. 1–2; 1895. – № 43. – P. 1–2.
13. Pamfile T. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție și introducere de I.Datcu. – București: Saeculum, 2005. – 431 p.
14. Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român / Ediție îngrijită de I.Datcu. – București: Editura „Grai și suflet – Cultura națională”, 1995. – 344 p.
15. Lupescu M. Superstiții // Șezătoarea. – 1892. – A. I. – P. 128.
16. Bejenaru I. Istoria satului Dinăuți (Schite istorico-etno-folclorice). – Chișinău, 2003. – 248 p.; Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – 94 p.
17. Матеріали етнографічної експедиції, проведеної в с. Колінківці Хотинського району Чернівецької області членами студентського наукового гуртка “Етнос” під керівництвом автора. Зберігаються в етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, 2002–2005; Матеріал, зібраний від: Хабулі Єлизавети Арсенівни, 1935 р. н.; Хабулі Єфросинії Володимирівни, 1938 р. н. (запис А. Хабулі); Бойка Олександра Олександровича, 1952 р. н.; Щербатого Бориса Васильовича, 1926 р. н.; Настаса Миколи Дмитровича, 1928 р. н.; Анатійчук Марії Прокопівни, 1930 р. н. (запис студ. 2 курсу: Хабуля А., Присяжнюк І., Рихло Г., Гусан О., Парпауц Г., Галабіцька Н.); Матеріали етнографічної експедиції, проведеної в с. Корчівці Глибоцького району Чернівецької області членами студентського наукового гуртка “Етнос” під керівництвом автора. Зберігаються в етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, 2002–2005; Матеріал, зібраний від: Савчук Марії Костянтинівни, 1931 р. н.; Луц Магдаліни Костянтинівни, 1922 р. н.; Чіківчук Флорі Василівни, 1931 р. н.; Кирдея Віталія Вікторовича, 1968 р. н. (запис студ. 2 курсу: Присяжнюк І., Рихло Г., Гусан О., Парпауц Г., Галабіцька Н., Сідак О.).
18. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 84. – P. 1–2; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 12.
19. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 11; Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
20. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 37. – P. 1; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 15.
21. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2; Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 97. – P. 1–2; Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 37. – P. 1; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 15.
22. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 37. – P. 1.
23. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 79. – P. 1–2; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 50–51.
24. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2.
25. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 22–23, 42–43.
26. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2.
27. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
28. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 97. – P. 1–2; Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 30–31. – P. 2.
29. Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. – București: Minerva, 1976. – P. 241.
30. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. București: Paideia, 2002. – P. 22–23, 42–43.
31. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 79. – P. 1–2.
32. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 23. – P. 2; Marian S.Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I. Datcu. – București: Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001. – Vol. I. – P. 71.
33. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 99. – P. 1.
34. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 79. – P. 1–2; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 22–23.
35. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 24–25.
36. Bejenaru I. Istoria satului Dinăuți (Schite istorico-etno-folclorice). – Chișinău, 2003. – P. 171.
37. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 24–25.
38. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 24–26, 44–47.
39. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 28.
40. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
41. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 28, 42–43.
42. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 44–45.
43. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2.
44. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
45. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 84. – P. 1–2.
46. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 79. – P. 1–2; Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 30–31. – C. 2.
47. Lupescu M. Superstiții // Șezătoarea. – 1892. – A. I. – P. 128; Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român / Ediție îngrijită de I.Datcu. – București: Editura “Grai și suflet – Cultura națională”, 1995. – P. 272; Pamfile T. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție și introducere de I.Datcu. – București: Saeculum, 2005. – P. 170.
48. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 30–31. – P. 2.
49. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 63. – P. 1–2.
50. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 67. – P. 1–2; Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 33, 35.
51. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
52. Bejenaru I. Istoria satului Dinăuți (Schite istorico-etno-folclorice). – Chișinău, 2003. – P. 171.
53. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
54. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2.
55. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 41; Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
56. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 74. – P. 2.
57. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 99. – P. 1.
58. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 41.
59. Tochiță D. De la lume adunate Și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos. – Suceava: Alt Univers, 2005. – P. 81.
60. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 97. – P. 1–2; Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1895. – № 40. – P. 1.
61. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 52–53.
62. Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. – București: Minerva, 1976. – P. 192.
63. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 54.
64. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credințe și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 49–53.
65. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 84. – P. 1–2.

66. Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român / Ediție îngrijită de I.Datcu. – București: Editura „Grai și suflet – Cultura națională”, 1995. – P. 272.
67. Marian S.Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I.Datcu. – București: Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001. – Vol. I. – P. 71.
68. Кожоляно Г.К. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Т. 3. – С. 130, 181, 280; Матеріали етнографічної експедиції, що зберігаються в етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, 1987. – Т. 3; 2001 – Т. 1.
69. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 99. – P. 1.
70. Marian S.Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I.Datcu. – București: Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001. – Vol. I. – P. 71.
71. Матеріали етнографічної експедиції, проведеної в с. Колінківці Хотинського району Чернівецької області...; Матеріали етнографічної експедиції, проведеної в с. Корчівці Глибоцького району Чернівецької області...
72. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credinți și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 57–59.
73. Marian S.Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I.Datcu. – București: Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001. – Vol. I. – P. 71.
74. Кожоляно Г.К. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Т. 3. – С. 130.
75. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credinți și obiceiuri. – București: Paideia, 2002. – P. 59.
76. Dan D. Credințe populare bucovinene // Gazeta Bucovinei. – 1894. – № 97. – P. 1–2.

Antony Moisey (Chernivtsi, Ukraine)

**Signs Connected With the Weather in the National Calendar of the East-Roman Population of Bukovina
(Based on the Materials of XIXth – the beginning of XXIth century)**

In this article the methods of prediction of the weather and prosperity to the East-Roman population of Bukovina were classified. It is distinguished three groups of signs: 1) by sensation of people and behavior of vital organisms, the state of plants, atmospheric phenomena and heavenly signs; 2) fixed popular signs: by the weather in a holiday one can predict the weather of others day or periods of the year; 3) the prediction of the weather and prosperity during the year with the help of some rituals, on magic basis. A great scientific interest presents the ritual of prediction the weather for the next year, which is done before the New Year with the help of the “calendar” from onions and others.

Key words: of the weather, methods of prediction, prosperity, Bukovina.

УДК 398.34
ББК 63.3-7

Леся Горошко
(м. Львів, Україна)

РИТУАЛЬНЕ ЗАСТОСУВАННЯ ВОДИ В ТРАДИЦІЙНОМУ БУДІВНИЦТВІ ГОРЯН

У статті на основі опублікованих джерел і польових матеріалів розглянуто ритуальне застосування води у сфері традиційного будівництва горян. З'ясовано, що здебільшого це заходи очисного, оберегового чи продукуючого характеру, призначені для щасливого проживання мешканців у майбутній оселі.

Ключові слова: вода, традиційне будівництво, українці Карпат, горяни, житло.

Традиційні уявлення українців Карпат про воду знайшли свій ритуальний вираз у різних сферах їхнього життя. Поряд із сімейною та календарною обрядовістю, де чинності, пов'язані з використанням води, є значно розмаїтшими й подекуди розгорнутішими, низка обрядодій із водою характерна й для традиційної господарської діяльності верховинців.

На основі низки етнографічних даних (зокрема, досліджень Р.Сілецького й Т.Файник окремих обрядових реалій стосовно використання води на різних етапах зведення житла), а також матеріалів власних польових записів можемо скласти певне уявлення про ритуальність і функційність води у важливій ділянці традиційної культури українців Карпат – народному будівництві. У духовному його вимірі (звичаї, обряди, повір'я), який органічно пов'язаний із технологічним аспектом спорудження житла, збереглися релікти давніх традицій і вірувань у багатьох моментах, типологічно однорідних з явищами з інших сфер народної обрядовості. З огляду на добре збереження в Карпатському регіоні рис побутово-обрядової архайки, доцільним є дослідження обрядодій із водою в будівельній царині, оскільки цей аспект ритуального використання води в етнографічній літературі досі висвітлювався фрагментарно.

Для тих чи інших ритуальних цілей горяни застосовували воду на різних етапах зведення будівлі (закладина хати, процес будівництва, завершення робіт). Крім того, деякі дії з водою практикували перед початком будівництва з метою визначення “щасливого” місця для закладання хати. У цей час поряд з іншими предметами послугоувалися звичайною криничною водою, натомість для подальших чинностей здебільшого використовували свячену воду. Переважно для освячення нею певного чину чи елемента будівлі запрошували священника, деякі магичні дії з водою виконували майстри-будівничі та господар.

Найдокладніші відомості щодо таких обрядодій почерпуємо з розвідки Р.Сілецького про будівельні традиції жителів сіл Старосамбірського району (Західна Бойківщина). Поміж іншими даними дослідник, зокрема, наводить і опис ворожінь із водою, які застосовували для вибору місця під хату. Там, де планувалося звести житло, селяни клали на ніч горнятко зі спеціально освяченою на Великдень цілющою джерельною водою й накривали його зверху крайцем житнього, хліба. Посеред ночі господар перевіряв, чи ці предмети “щось не рушало”. Якщо хліб і вода не пропали і не були зрушені зі свого місця, вважали, що “пляц” під хату вибрано добре й він є придатним для забудовування. Таке ворожіння повторювали й другої, і третьої ночі, а використовувану для нього воду надалі зберігали в пляшці як оберіг (“на якусь біду”)¹.

Своєрідними звичаями супроводжувалися на цих теренах також закладання підвалин хати та інші етапи будівництва. Розпочинаючи роботу над “в'язанням трамів” (підвалин) будівлі, майстри насамперед молилися й кропили “пляц” свяченою водою. Нею також будівничі скроплювали предмети, які для магичного забезпечення добробуту майбутніх новоселів та охорони дому від усього злого зазвичай клали в чотири хрестоподібні заглиблення у “вуглах” підвалин (монети, свячене зілля, шматок хліба). Своєю чергою господар після закладання підвалин один з їхніх кутів “маїв” трійцьким букетом і клав біля нього

пляшечку зі свяченою водою. Свячену воду використовували також при зведенні зрубу (з метою охорони “від злого” її лили під поріг і вікна) та для посвячення вершка ялиці (“вінця”, “віхи”), яку поміщали на крокви даху на ознаку завершення будівництва².

Про певні обрядодії зі свяченою водою (кроплення священиком підвалин хати, закладання в кути “зарубів” свяченої води) Р.Сілецький згадав і в статті про традиції житлобудівництва населення Лемківщини³. Деякі відомості про відповідні будівельні звичаї мешканців цього краю знаходимо й в інших етнографічних розвідках. Наприклад, М.Шмайда зауважив побутування у жителів південних схилів Лемківщини традиції запрошувати священика освятити закладену основу будівлі⁴. Інформацію про поширення такого звичаю на теренах Північної Лемківщини свого часу занотував В.Поль: священик скроплював спеціально освяченою для цієї події водою підвалини будинку й бруси, до яких мала кріпитися підлога⁵. За записом Ю.Шнайдера, традиції освячувати щойно закладені підвалини хати дотримувалися також жителі бойківсько-гуцульського порубіжжя⁶.

Низку важливих даних почерпуємо й із польових матеріалів ряду дослідників, які під час теренових розслідувань інших ділянок народної культури звернули увагу й на деякі звичаї та вірування, пов’язані з будівництвом. Наприклад, відомості про один із таких звичаїв зафіксувала на Міжгірщині (Закарпатська Бойківщина) Є.Сявков. На перші бруси нової хати поміж іншими предметами (проскура, освячена пшениця тощо), за традицією, клали й пляшечку зі свяченою водою⁷. Про народні пояснення таких дій (засіб охоронної магії) довідуємось із польових нотаток Р.Кирчіва, які здійснено на Гуцульщині: “щоб до хати не мав приступу той, що не при хаті згадувати”, “щоб грім не спалив хати”⁸. Своєю чергою із записів Р.Гузія дізнаємося про застосування гуцулами деяких ворожінь із водою перед закладанням дому. У Бистреці Верховинського району на тому місці, де планували збудувати хату, напередодні ввечері клали склянку з водою. Якщо вранці спостерігали, що вона залишилася повною, вірили, що місце під будівлю вибрано вдало. Натомість недоброю прикметою вважали зменшення води в посудині⁹.

Побутування подібного ворожіння в буковинських гуцулів наприкінці XIX ст. зафіксував Р.Кайндль. На місці будівництва ставили склянку, наповнену водою не по вінця, і якщо наступного дня води прибувало, вірили, що таке місце “щасливе”. Якщо ж такого не ставалося, ворожили протилежне¹⁰.

Низку подальших етнографічних даних, які підтверджують, а в чомусь і доповнюють наведені відомості, вдалося занотувати й нам під час нещодавніх польових пошуків на Гуцульщині, Закарпатській Лемківщині, Західній і Центральній Бойківщині. Узагальнюючи отримані матеріали, можемо потвердити, наприклад, широке побутування в різних місцевостях Карпат звичаїв освячувати місце, на якому мали споруджувати хату та її фундамент, свяченою водою. Відомості про такі обрядодії зафіксовано в багатьох селах Косівського, Верховинського, Путильського, Вижницького, Великоберезнянського, Сколівського, Дрогобицького, Турківського районів. За свідченнями інформаторів, на Косівщині, Рахівщині, Путильщині, Вижниччині також був поширений звичай вкладати в підвалини хати пляшечку зі свяченою водою чи вливати її в зроблений для цього отвір.

У багатьох селах такі обрядодії застосовують і тепер. Донині збереглися також їхні традиційні народні вмотивування: “щоб в хаті була злагода”, “щоби нечиста сила у тій хаті не була, щоби всьо нормально, добре було”, “щоб то місце було світе, щоб хата там добре трималася”, “жеби там щасливо жили”, “щоб уберегти оселю від усякого лихого”, “щоб там злий дух не переступав до того дому”, “би Боже благословення було”, “щоб убезпечити оселю від усього лихого”, “щоби сі всьо вело, би щасливі люди ті були в тому домі”, “щоб ми жили на святому місці”, “би щось не було лихого в хаті” тощо (смт. Берегомет, с. Шепіт Долішній, Мигове Вижницького району, с. Стужиця Великоберезнянського району, с. Кваси Рахівського району; с. Верхній Ясенів, Криворівня Верховинського району, смт. Верховина, с. Нижній Березів Косівського району, с. Урич, Головецько Сколівського району, с. Сергії, Селятин Путильського району)¹¹.

Посвячення місця під нову оселю здебільшого здійснював священик, а покроплення свяченою водою закладених підвалин – майстри-будівельники. Водночас подекуди такі обрядодії, за традицією, чинив сам господар. Деколи так ставалося через вимушені обставини. За свідченням респондента із с. Рівні Вижницького району, якщо священик не мав змоги посвятити місце під хату, такий обряд здійснював господар дому водою, яку взяв у панотця. Помолившись про щасливе життя на цьому місці, селянин освячував його цією водою, “аби від нечистої сили захистити і для благословіння Господнього”. Лише потім, за віруванням, можна було розпочинати будівництво¹².

Результатом польових пошуків відомостей стосовно інших явищ народної будівельної традиції стала також фіксація даних про ще один своєрідний обряд із водою, якого в минулому дотримувались у селах Галицької й Буковинської Гуцульщини. Мова йде про обряд “проща”, який гуцули практикували й в інших ритуальних контекстах. У сфері народного будівництва його приурочували до завершення зведення житла. Учасники ритуалу (майстри й господарі) після закінчення всіх робіт навзаєм просили одне в одного прощення: господарі за те, що будівельники мусили важко працювати, а ті, своєю чергою, за те, що, можливо, щось недоладно зробили або, скажімо, під час роботи могли мати якісь лихі думки чи покалічені руки, що могло нашкодити майбутнім мешканцям дому. Взаємне дарування провин чи образ, своєрідне духовне очищення суб’єктів виробничих стосунків супроводжувалося, скріплювалося обрядом очищення водою. На знак “прощі” господарі й майстри зливали одне одному на руки воду (с. Усть-Путиля Путильського району, смт. Путиля, с. Верхній Ясенів Верховинського району, с. Шепіт Долішній, Рівня Вижницького району)¹³.

Як у минулому, так і тепер завершення будівництва відзначається ще одним важливим обрядом – освяченням нового дому. Скрізь у Карпатах для цього до оселі запрошують священика, який освячує хату зсередини та знадвору свяченою водою. За народними віруваннями, традиційність яких підтверджують і давніші етнографічні фіксації, завдяки такому ритуалу до неї не приступить “нечистий”, у домі пануватиме добро, злагода й добробут, завжди буде “чисто”, тобто не буде злих духів тощо. У деяких бойківських селах із цією ж метою майстер у чотирьох кутах будівлі свердлові отвори, у які опісля забивав осикові кілочки, змочені у свяченій воді. До непосвяченої хати вселятися остерігалися, вірячи, що в ній не буде щастя й злагоди, може статися якесь лихо, нічого не вестиметься. За записом Ю.Шнайдера, ще на початку XX ст. у селах на бойківсько-гуцульському порубіжжі побутували й дещо інші погляди. Обряд посвячення хати можна здійснити будь-коли протягом семи років, але якщо цього не зробити в цей період, у господі буде якась шкода. Цікаві відомості з огляду на контамінацію попередніх вірувань вдалося занотувати на Турківщині (с. Бітля). Тут і досі побутує погляд, за яким перед новосіллям житло обов’язково освячує господар, а дещо згодом – і священик¹⁴.

Як свідчить аналіз порівняльних даних, різні звичаї та обряди з водою наявні й у будівельній традиції жителів інших регіонів України. Наприклад, на Поділлі побутував звичай замурувати у фундамент посудину з водою й вином. На цих же теренах здійснювали своєрідний обряд, за яким після завершення зведення житла господаря й господиню купали в річці чи обливали водою біля хати. У різних місцевостях (на Волині, Поліссі) зафіксовано також обряди освячення підвалин нової хати та посвячення зведеної будівлі священиком. Водночас подекуди на Поліссі, з метою охорони дому від домовика, скроплювання оселі свяченою водою під час або після “входчин” здійснювала й господиня. На Полтавщині таку дію виконував господар після встановлення сволака тощо¹⁵.

Окрім тих чи інших магічних обрядодій очисного, апотропеїчного й освячувального характеру, у деяких регіонах України побутували й подібні до карпатських способи визначення місця, придатного для будівництва житла, за допомогою ворожінь із водою. Так, на Поділлі на місці, де мали закладати хату, клали горщик чи склянку з водою й за її прибуванням чи зменшенням судили, відповідно, про доцільність або недоцільність зведення там житла¹⁶.

Подібний звичай побутував і на теренах Центральної та Південної України¹⁷. Принагідно зауважимо, що за допомогою такого ворожіння на Поліссі визначали місце під пасіку, а на Закарпатті – криницю із цілющою водою для лікування недужих. Подекуди в Україні схожим чином ворожили про життя або смерть важкохворих чи далеких родичів, майбутню подружню долю закоханих тощо¹⁸.

На Поділлі, Наддніпрянщині, Поліссі вибір місця для хати здійснювали також за допомогою ворожіння з овечою вовною чи клаптом козушину (подекуди – сковородою), яку на ніч ставили там, де збиралися закладати дім. Якщо зранку ці предмети були сухими, місце вважалось добрим. Коли ж вовна ставала вологою, а на сковорідці була роса, хату в такому вологому місці не ставили¹⁹. За іншим віруванням, яке побутувало в подолян, волога вовна – ознака доброго вибору місця, така хата буде багатою²⁰. Подібно поліщуки вірили в те, що коли на сковорідці, з якою ворожили також перед будівництвом хліва, зранку з'явиться роса, саме тут його й треба будувати, худоба буде вестись²¹.

Подвійне, протилежне тлумачення вказаних прикмет, гадаємо, зумовлене співіснуванням у народній традиції раціональних поглядів і деяких усталених світоглядних вірувань. З одного боку, на основі спостережень і практичних знань селяни намагалися вибрати для забудови сухе, тепле місце. Крім зазначених ворожін, таке прагнення знайшло свій вияв і в низці інших, раціональних, способів пошуку теплого місця для побудови хати: наприклад, за перепадом температури повітря, випаданням роси, таненням снігу тощо (розсліди Я.Тараса практики поліщуків)²². З іншого боку, маємо позитивне потрактування прикмет із-вологими предметами й росою, що, на нашу думку, пов'язано з традиційними уявленнями про продукуючі властивості води, сприйняттям її як символу прибутку, примноження, багатства. З такими уявленнями й семантичним протиставленням “повного – порожнього” (“повнота” завжди асоціюється з прибуванням, щастям, здоров'ям, добробутом, а “порожнеча”, відповідно, з відсутністю всього цього) пов'язані й зауважені вище ворожіння за ознакою прибування чи зменшення води в посудині.

Символіку “повного – порожнього” загалом виражено в різних народних звичаях, обрядах, повір'ях. Порівняймо, наприклад, потрактування загальновідомої в українців прикмети про перехід дороги з повним чи порожнім відром, низку інших подібних повір'їв (зустріти когось із повною посудиною, повним возом тощо – на щастя), а також звичаї, покликані забезпечити господарський добробут, зокрема й новоселам: вносити відра з водою до нового житла, щоб велося, чи до стайні, щоб корови були молочними (традиції українців Карпат); обов'язково входити в нове житло з діжею розчиненого тіста, “ріст” якого віщує його мешканцям щасливе життя (звичай жителів Полтавщини); приходити на освячення житла з повними посудинами зерна, борошна чи води задля майбутнього добробуту (у болгар) та ін.²³

Намагання магичним чином забезпечити сімейний добробут, щасливе проживання в новій оселі – основне прагнення, що лежить в основі різних обрядів, пов'язаних із будівництвом. Ще один ключовий мотив, який знаходить своє вираження в багатьох обрядодіях, зокрема й із водою, – охорона дому та його майбутніх мешканців від дії злих сил та інших нещасть. Деякі звичаї горян і жителів інших місцевостей України подають приклад вияву в досліджуваній сфері давніх уявлень про очисні властивості води.

Низку аналогій до зауважених українських звичаїв, яку в подальшому варто подовжити, знаходимо в будівельній обрядовості інших слов'янських і загалом європейських народів. Це, зокрема, звичаї закопувати в кутах майбутнього житла посудини з водою, освячувати нову оселю, заборона жити в неосвяченому будинку тощо²⁴. Такі міжетнічні паралелі поміж іншим указують і на прадавнє коріння цих явищ, а освячення деяких важливих чинностей духовенством – на контамінацію народного та церковного й у цій сфері народної традиційно-побутової культури.

1. Сілецький Р. Звичаї та обряди, пов'язані з будівництвом хати на Старосамбірщині // Старосамбірщина. – Львів: Місіонер, 2001. – С. 59.
2. Там само. – С. 59, 60, 61.
3. Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір'я у традиційному житлобудівництві // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2002. – Т. 2. – С. 157.
4. Шмайда М. Повір'я про природу // Дукля. – 1965. – № 3. – С. 115.
5. Pol W. Górale Czuchónkowie // Pol W. Prace z etnografii północnych stoków Karpat. – Wrocław: Polskie Towarzystwo ludoznawcze, 1966. – S. 115.
6. Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich // Lud. – Lwów, 1912. – Т. XVIII. – S. 198.
7. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 226 (Сявавко Є.І. Бойківська етнографічна експедиція (польові матеріали про дитячий побут, ігри, іграшки, 1976 рік), арк. 43.
8. Там само. – Од. зб. 257 (Кирчів Р.Ф. Звіт експедиції на Гуцульщину, 1980 р.), арк. 31.
9. Там само. – Спр. 410 (Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.), арк. 16–17.
10. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – С. 45.
11. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 466 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького р-ну Львівської обл. та Косівського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2003 р.)), арк. 13, 17, 28, 59–60, 68; Там само. – Од. зб. 466 а (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького та Сколівського р-нів Львівської обл., Косівського р-ну Івано-Франківської обл. і Путильського р-ну Чернівецької обл. (польові матеріали 2004 р.)), арк. 11, 33, 46; Там само. – Од. зб. 466 б (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського, Турківського і Старосамбірського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вишницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005–2006 рр.)), арк. 27–28, 46, 65, 77, 89, 95, 108, 113, 130, 135, 141, 145, 157.
12. Там само. – Од. зб. 466 б (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 124.
13. Там само. – Од. зб. 466 а (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 31, 33; Там само. – Од. зб. 466 б (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 23, 60, 107, 122; Файник Т. Християнські ритуальні дії народного майстра при будівництві житла в Українських Карпатах кінця ХІХ – початку ХХ століть // Народознавчі зошити. – 2003. – Зош. 1–2. – С. 129.
14. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 458 (Гузій Р. Сімейні звичаї та обряди на Старосамбірщині. Матеріали польових досліджень, 1998 р.), арк. 8; Там само. – Од. зб. 466 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 17; Там само. – Од. зб. 466 а (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 11, 46; Там само. – Од. зб. 466 б (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди...), арк. 46, 77, 84, 89, 125, 130, 162; Файник Т. Християнські ритуальні дії народного майстра... – С. 128; Шмайда М. Повір'я про природу // Дукля. – 1965. – № 3. – С. 115; Pol W. Górale Czuchónkowie // Pol W. Prace z etnografii północnych stoków Karpat. – Wrocław: Polskie Towarzystwo ludoznawcze, 1966. – S. 115; Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich // Lud. – Lwów, 1912. – Т. XVIII. – S. 198.
15. Гребінь І. Обряди, пов'язані з будівництвом сільського житла // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Доля, 1994. – С. 245–246, 248; Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 96; Милорадович В. Життя-бытє лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 172; Сілецький Р. “Входчини” (новосільні звичаї, обряди та повір'я) // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: ІН НАН України, 1999. – Вип. 2. Овручина, 1995. – С. 123.
16. Гребінь І. Обряди, пов'язані з будівництвом сільського житла... – С. 244; Чубинський П. Мудрість віків. (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – С. 111.
17. Милорадович В. Життя-бытє лубенского крестьянина... – С. 171; Пригарін О. Будівельні обряди та звичаї Степової України: матеріали до семіотичної характеристики української хати // Народознавчі зошити. – 2001. – Зош. 3. – С. 488.
18. Гура А. Символика животних в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – С. 463–464; Доманицький В. Народній календар у Ровенському повіті, Волинської губернії // Матеріали

- до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 80; Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 22; Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów: Nakładem zakładu narodowego im. Ossolinskich, 1921. – S. 134.
19. Милорадович В. Життє-бытє лубенского крестьянина... – С. 171; Тарас Я. Вибір місця та дерева для будівництва хати на Поліссі (На основі матеріалів поліських експедицій 1994–1995 рр. в Київській та Житомирській обл.) // Народознавчі зошити. – 1996. – Зош. 2. – С. 95.
20. Байбури А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. – С. 42; Гребінь І. Обряди, пов'язані з будівництвом сільського житла... – С. 244–245; Чубинський П. Мудрість віків... – С. 111.
21. Тарас Я. Вибір місця та дерева для будівництва хати на Поліссі... – С. 95.
22. Там само. – С. 94–95.
23. Весілля: У 2 кн. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. 2. – С. 233; Кайндль Р. Вказ. праця. – С. 125; Кочержук О. Мое рідне село Лещівка. – Львів: Редакційно-видавничий центр УкрДЛТУ, 2003. – С. 13; Милорадович В. Життє-бытє лубенского крестьянина... – С. 174; Онищук А. Народний календар у Зелениці, Надвірнянського повіта (на Гуцульщині) // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 17; Сивицький М. Духова культура // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк–Париж–Сідней–Торонто, 1988. – Т. II. – С. 136; Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Історично-етнографічне дослідження. – Ужгород: Карпати, 1994. – С. 404; Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 213; Józef z nad Wiszenki. Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach // Lud. – Lwów, 1899. – Т. V. – S. 353; Schnajder J. Lud peczenizynski. – Cz. II // Lud. – 1907. – Т. XIII. – Zeszyt II. – S. 116; Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich // Lud. – Lwów, 1912. – Т. XVIII. – S. 199; Пор.: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х т. – Б. м.; Б. и.; Б. г. – Т. 2. – С. 170; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). – С. 413–414.
24. Пор.: Гребінь І. Обряди, пов'язані з будівництвом сільського житла... – С. 246; Пригарін О. Традиційна обрядовість болгар Бессарабії: ритуальне освоєння нового житла // Археологія і етнологія Восточної Європи: Матеріали і дослідження. Сб. научних работ, посвященних 60-летию В.Н.Станко. – Одеса, 1997. – С. 307–310; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т... – С. 412–414.

Lesia Horoshko (Lviv, Ukraine)

The Ritual Using of the Water in Traditional Building of the Ukrainian Mountain-Dwellers

The ritual using of the water in a sphere of the traditional building of the Ukrainian mountain-dwellers on the basis of the published sources and field materials have been scrutinized in article. Have been elucidated there were mainly the steps of cleansing, safe or fertile character were designated for the happy life the lodgers in the future dwelling.

Key words: water, traditional building, the Ukrainians residing in the Carpathian region, mountain-dwellers, dwelling.

УДК 39: 94(477.8)
ББК 63.3-7

Стефанія Гвоздевич
(м. Львів, Україна)

ХУДОЖНЬО-КОНСТРУКТИВНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРЯДОВОГО БОНДАРНОГО ПОСУДУ В УКРАЇНЦІВ КАРПАТ (кінець XIX – перша пол. XX ст.)

У статті розглянуто обрядовий бондарний посуд українців Карпат кінця XIX – першої половини XX ст. Детальніше автор зупиняється на художніх і конструктивних особливостях виробів у взаємозв'язку з їх функціональним призначенням. Загалом стверджується, що художньо оздоблений посуд обрядового призначення виступає органічною складовою багатой матеріальної культури українського народу.

Ключові слова: бондарний посуд, обрядове призначення, художні особливості, українці, Карпати.

Природно-географічні умови Карпат детермінували особливий розвиток селянського господарства (навіть на зламі XIX–XX століть напівнатуральний, замкнутий із самозабезпеченням основних запитів життєдіяльності). Зайнятість лісами значних площ, а також гористість місцевості зумовили розвиток тваринництва й менше рільництва¹. Ці фактори, а також суспільно-історичні й економічні умови сприяли розвиткові тих чи інших промислів і ремесел², зокрема, бондарству. Асортимент бондарного посуду дуже різноманітний і відповідно до його функціонального призначення виділяли чотири групи³. Така класифікація застаріла, і при детальнішому ознайомленні з колекціями музеїв Львова, Коломиї, Косова, а також на підставі зібраних відомостей в експедиційних поїздках виділяємо п'яту групу бондарних виробів – посуд обрядового призначення, який в радянські часи відносили до великої і дуже суперечливої у своїй основі групи – “Посуд хатнього та обрядового призначення”⁴.

Дослідження деревообробних промислів України має, поки що, фрагментарний характер, оскільки вчені та інші фахівці звертали увагу на ті чи інші питання, зокрема статистичні, технологічні, а ще менше – художні. Зупинимося на художніх і конструктивних особливостях бондарних виробів у взаємозв'язку з їх функціональним призначенням.

Форми всіх без винятку бондарних виробів були строго обумовлені призначенням і доцільністю їх використання. Для заготівлі продуктів великі кадовби, станви та гелітки виготовляли обов'язково у формі зрізаного конуса, завужені вверху. Те ж можна сказати про коновки для води, дійниці, діжу для замішування хліба та ін. Ці посудини стійкі й надійні, їх форма виправдана в щоденному користуванні.

Варто відзначити, що незначне звуження вверху (1–3 см) спостерігається в більшості бондарних посудин: маслянках, конов'ятах, гарничках-двійнятах, деяких бербеницях XIX ст., пасківниках, дорінниках та ін.

Це доводить, що народні майстри на підставі багатовікового досвіду усвідомили практичність цієї форми й зрозуміли її конструктивні переваги. При набиванні обручів вона добре тримається, пропорційно завужена посудина ритмічно опоясана обручами, естетично довершена. Посудини циліндричної форми менше поширені, це – пасківці, дорінники, фаски, посудини для вимірювання об'єму.

У народному побуті відома велика група виробів, розширених вверху. Це різного об'єму цебрики, дерев'яні відра, скопець, дійниця для овець і корів, міртуки для молока тощо. Вони зручні в користуванні; технологічне виготовлення їх не складне, хоча при набиванні обручів необхідно дуже строго слідкувати, щоб нижній край обруча був товстіший. У Карпатах поширена досить велика група бондарних виробів еліпсоїдної форми: балій, шафелі, бонні (Турківщина), коновці (с. Косівська Поляна), путні (зак.), “святільники”, “коші”, “пасківники” тощо. Самі бондарі зазначали, що робити такі вироби

складно, бо дно треба відмічати “від руки”, а не циркулем. У таких випадках клепки також заготовлялися зі строгим розрахунком: ширші на великому промірі й значно вузьчі на округлих кінцях. Мабуть, тому що овальні посудини складні у виготовленні, вони не дуже поширені в побуті. Але народні майстри не завжди керувалися тільки доцільністю.

Так, пукаті (випуклі посередині) барильця, баклажки, бербениці, бочки тощо розповсюджені з давніх-давен по всій території України. Саме їх опоясували ритмічно багато дерев’яних обручів, що виділяло їх художню завершеність, а функціональне використання зумовлювало те, що барильця, баклажки, бербениці, дводонні бочки робили з отворами різних розмірів і чопиком. Цю групу виробів могли виготовляти тільки досвідчені майстри, які добре знали секрети та прийоми виготовлення вигнутих клепок.

Форми бондарних виробів суттєво доповнювали й художньо-естетично завершували обручі: півкокруті (“віблі”) ліщинові чи широкі (“ставчеті”) – з дертої ясенної дощинки. Вибір того чи іншого виду обручів був зумовлений призначенням посудини, її формою. Так, посуд для зберігання й транспортування продуктів опоясують вузькі обручі, але посуд обрядового призначення, діжу для хліба – ширші або обидва види обручів – як на Поліссі.

Суттєвим художньо-конструктивним доповненням естетичного вигляду бондарних виробів є різні ручки, “носики”, накривки та ін. Очевидно, що необхідність переносити цебрики зумовила виготовлення ручок – “вух” із круглим чи прямокутним отвором. Такі виступаючі ручки є також у кадовбах, гелітках, боднях. Оригінально виступають поза профіль посудини ручки в коновок. Вони зверху вироблені рівно з вінцями посуду й плавно зрізані вниз з округлим прорізом для перенесення. У двійнятах чи трійнятах ручки округлі або прямокутні, вистругані зі спільної для двох посудин клепки, виступають зверху. У конов’ятах і коновках – “двійнята”, гарнчиках – до ручки щільно припасовували листкоподібну накривку, яка знизу вистругана так, що заходить у середину посудини, а ззовні ледь виступає поза вінця. На Поліссі поширена накривка – “віко”, якою зверху закривали пікну діжу, бодню для одягу. Віко опоясує широкий обруч – обичайка, яка також скріплює посудину, подібні накривки й на дорінниках XIX ст. із Гуцульщини та деяких бербеницях.

Виступи – носики завжди виготовляли на посудинах для молока навпроти ручки (дійниця, скопеч, міртух). Подібні елементи робили гуцульські майстри в 30-х роках XX ст. на пасківниках і “кошах” для свячення пасок. Вони еліпсоїдної форми, верхній край плавно зрізаний, і незначні виступи на вузькому промірі надають виробам легкості й оригінальності (рис. 5).

Для художнього оформлення бондарських виробів майстри, крім суто конструктивних елементів, часто використовували прийоми різьблення та випалювання, рідше інкрустації.

З середини XIX ст. у музейних колекціях Коломиї, Косова, Львова, Чернівців теж збереглася досить значна кількість “дорінників”, “пасківців”, “коновок”, “двійнят”, “трійнят”, “чвірнят”, дійниць із Гуцульщини та Бойківщини, які прикрашені випаленим орнаментом. Рисунок не глибокий, складається з простих елементів: крапок, пунктирних і прямих ліній, квадратів, ромбів (“віконечка”), трикутників, розеток, кружечків (“сонечко”) та ін. Основна смуга орнаменту розміщена по середині, а вузькі – по краях. Прикрашали не тільки клепки, а також ручки, накривки, носики, в “дорінниках” – широкі обручі. Накривки в кін. XIX – на поч. XX ст. прикрашені щільніше, більшими елементами. Непоодинокі випадки, коли випалювали квітку на коновці для води (с. Косівська Поляна).

На посуді обрядового призначення орнамент інтенсивний, глибоковипалений. Відомі майстри – різьбяр І.Корпанюк, М.Кіщук – теж прикрашали бондарні вироби випалюванням (рис. 3, 4).

На Гуцульщині відомі випадки використання дійниці (“скопеч”) замість “дорінника”. Саме такі дійниці прикрашали випалюванням, зберігали в коморі на полиці від Великодня до Великодня.

Великий вклад у розробку нових форм і прикрашання їх випалюванням зробив І.Грималюк із с. Річка Косівського р-ну. Сам він став членом Спілки художників як майстер-бондар, художник, що розвивав техніку випалювання. Він використовував до 25 різних штампів, розробив нові орнаментальні композиції. У 70-х роках його вироби надзвичайно багато декоровані – орнамент великий, порівняно з ранніми роботами, складний, композиції розгалужені, багатоелементні. Твори І.Грималюка займають чільне місце в музеях Львова, Коломиї, Косова, Києва та ін.

У селах Бойківщини в кін. XIX – 30-х роках XX ст. посуд обрядового призначення “бамборчата” (Старосамбірщина), “святільнички” (Турківщина), “шафлики” (Сколівщина), “цибря” прикрашали різьбою як плоскою, так і тригранною частотою. Але спостерігається особливість: цей орнамент тільки на широкому промірі й накривці. Багатолітній дослідник народного мистецтва й різьбярства в Західній Україні Антін Будзан відзначив, що “святільнички” належали до спеціального обрядового посуду, тож “майстри акуратно їх виконували і прикрашали різноманітними розетками – древніми символами сонця. На цьому виді посуду найкраще можна визначити специфіку бойківської різьби по дереву, яка відзначається великими формами орнаментальних мотивів плоского та виїмчастого різьблення, що ритмічно або симетрично компонувалося на площинах, обведених частими зубчиками”⁵. Одним із найцікавіших і виразних декоративних елементів “дорінників” середини XIX ст., які відомі з різних сіл Гуцульщини, що зберігаються в музеях, є ручки у вигляді зміїної голови, які виступають поза профілем посудини (рис. 1, 2). Це очевидні відголоски дохристиянського світогляду, які збереглися в українців Карпат до нашого часу в ставленні до змії та вужа, який оберігає домівку та її достаток⁶.

Крім “святільничок”, які, як правило, циліндричної форми, на Бойківщині поширені посудини овальної форми – “цибря”, “пасчине цибря” (Турківщина), які спорадично зустрічаються й на Волині (польові матеріали автора, 1994 р.).

Можливо, саме еліпсоїдні посудини для свячення, які відомі на Бойківщині з початку XX ст. вплинули й на те, що гуцульські майстри виготовляли “коші”. Між ними є суттєва різниця – “пасчина цибря” без декору зі щільно припасованою накривкою, а “коші” – відкриті з лучковою високою ручкою й багато прикрашені випалюванням.

Підсумовуючи вищесказане, варто відзначити, що чіткість ліній і форм, простота й доцільність, компактність бондарських виробів свідчать про здорову, розумну виробничу традицію, яка була основою домашнього виробництва. У своїй конкретній формі бондарські вироби, а особливо художньо оздоблений посуд обрядового призначення, виступають як складова культури народу, значення яких визначалось їхньою корисністю й необхідністю.



Рис. 1. Пасківець кін. XIX ст. Путильський музей-садиба письменника Юрія Федьковича (Усть-Путиля Чернівецької області)



Рис. 2. Черпак XIX ст. Дерево, різьблення, випалювання (с. Замагорів Верховинського р-ну Івано-Франківської області)

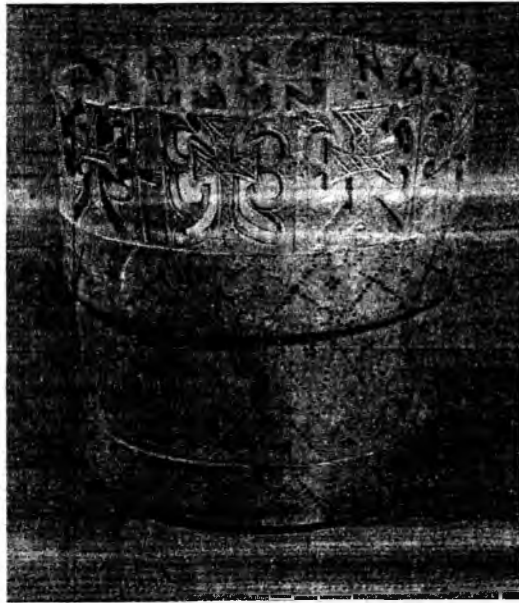


Рис. 3. Дорінник (1861 р.). Дерево, різьблення, випалювання (с. Розтоки Косівського р-ну Івано-Франківської області)

Рис. 4. Дорінник кін. XIX ст. Путильський музей-садиба письменника Юрія Федьковича (Усть-Путиля Чернівецької області)



Рис. 5. Кіш. Робота Івана Грималюка (70-ті рр. XX ст.)

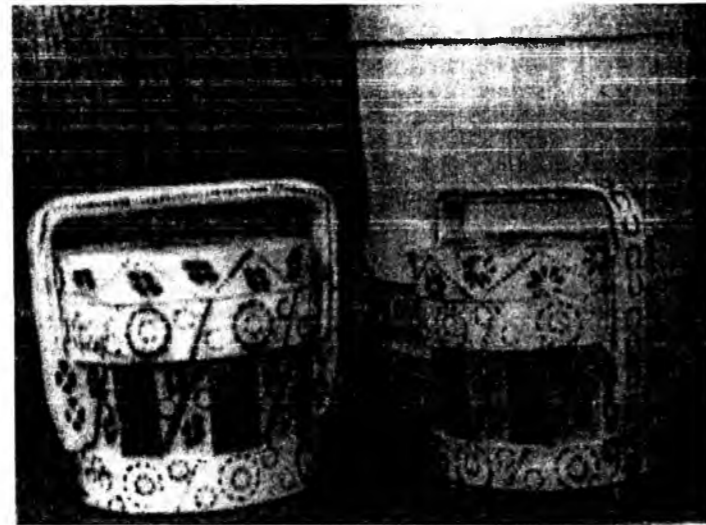


Рис. 6. Пасківці, перекладувані, "писані". Робота А.І.Івасюка (с. Космач Косівського р-ну Івано-Франківської області)



Рис. 7. Рогач. Дерево, різьблення, випалювання (XX ст.)



Рис. 8. Писаний посуд:
а – дійниця; б – бербениця;
в – пасківник



Рис. 9. "Пасчине цибря" – пасківець поч. XX ст. (с. Грозьова Турківського р-ну Львівської області)

1. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1983; Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1987; Лемківщина: У 2-х т. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. – Т. 2. Матеріальна культура.
2. Гошко Ю. Промисли й торгівля в Українських Карпатах. XV–XIX ст. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 52–84.
3. Гвоздевич С. Бондарство на Бойківщині кінця XIX – початку XX ст. // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 3. – С. 19; Гвоздевич С. Взаємодія функцій і художньо-естетичного вираження у бондарстві кін. XIX – I пол. XX ст. (На матеріалах Західної України) // Народознавчі зошити. – 1996. – № 1. – С. 11.
4. Там само. – С. 19.
5. Гвоздевич С. Бондарство на Бойківщині кінця XIX – початку XX ст. // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 3. – С. 16.
6. 100 найвідоміших образів української міфології. – 2-ге вид., доповн. – К.: Автограф, 2007. – С. 130, 180.

Stephaniya Gvozdevych (Lviv, Ukraine)

The Artistical-Structural Features of the Ceremonial Tableware of Bondar in the Ukrainians of the Carpathians (the End of the XIXth – the First Part of the XXth Century)

In the article the ceremonial tableware of Bondar of the Ukrainians of the Carpathians of the end of the XIX – the first half of the XX century is examined. The author stops on the description of artistic and structural features of wares in the iconnection with their functional setting in detail. Generally it is asserted that the artistically decorated tableware of the ceremonial setting is the organic part of the rich material culture of the Ukrainian people.

Key words: tableware of Bondar, ceremonial setting, artistic features, the Ukrainians, the Carpathians.

Інститут історії, етнології і археології Карпат

Створення у квітні 2008 року науково-дослідного Інституту історії, етнології і археології Карпат як структурного підрозділу Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника відповідає загальноєвропейській тенденції зростання ролі університетських центрів у здійсненні фундаментальних наукових досліджень.

Інститут, у якому діють відділи історії, етнології і археології, покликаний інтегрувати спеціалістів у галузі гуманітарних наук. Тому до виконання наукових проектів залучаються провідні вчені Прикарпатського національного університету, а також інших науково-дослідних і навчальних закладів України та фахівці країн Карпатського регіону.

Працівники інституту здійснюють комплексні міждисциплінарні дослідження за такими основними напрямками:

- проблеми етногенезу давнього населення Карпат;
- духовна культура стародавнього населення Карпат: скельно-печерні комплекси, культові камені, петрогліфи;
- становлення християнства й розвиток етноконфесійних процесів у Карпатському регіоні;
- монастирські й церковні комплекси Українських Карпат доби середньовіччя;
- транскарпатські й транс'європейські шляхи в міграційних процесах і торговельних зносинах та їх роль у розвитку матеріальної і духовної культури населення Карпат;
- становлення державних кордонів, етнічних та етнографічних меж Карпатського регіону;
- картографія пам'яток матеріальної і духовної культури Українських Карпат;
- розвиток традиційного виробництва та промислів Карпатського регіону;
- військові комплекси часів середньовіччя, нового й новітнього часу (замки, фортеці, місця битв часів Першої і Другої світових воєн);
- пам'ятки матеріальної й духовної культури Українських Карпат і розвиток туризму;
- соціокультурні й етнополітичні процеси в Карпатському регіоні від найдавніших часів до сьогодення;
- вплив глобалізаційних процесів на зміни в традиційно-побутовій культурі гуцулів, бойків і лемків (кінець XX – початок XXI ст.).

Журнал “Карпати: людина, етнос, цивілізація” є виданням науково-дослідного Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

ЗАПРОШУЄМО ДО СПІВПРАЦІ!

АВТОРИ

1. **Балагутрак Микола** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (м. Львів). Коло наукових зацікавлень охоплює проблеми етнопсихології та національної ідентичності українців.
2. **Баран Оксана** – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, науковий співробітник Інституту історії, етнології і археології Карпат. Вивчає побут української сільської інтелігенції в Галичині наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст.
3. **Волощук Мирослав** – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, завідувач відділу історії Інституту історії, етнології і археології Карпат. Займається дослідженням русько-угорських зв'язків IX–XIV ст.
4. **Гвоздевич Стефанія** – молодший науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (м. Львів). Сфера наукових інтересів: традиційне бондарство українців Карпат, деревообробні промисли та ремесла України, традиційна родильна обрядовість українців та ін.
5. **Глушко Михайло** – доктор історичних наук, професор кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Досліджує походження окремих ділянок і об'єктів культури українського етносу та слов'ян загалом, питання культурогенезу українців.
6. **Горошко Леся** – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (м. Львів). Займається вивченням ритуального застосування води в традиційно-побутовій культурі українського народу.
7. **Гузій Роман** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (м. Львів). Дослідник похоронно-поминальної обрядовості українців Карпатського регіону.
8. **Даниш Мирослав** – Ph. D., Doc., завідувач кафедри нової історії філософського факультету Університету імені Яна Амоса Коменського (м. Братислава, Словаччина). Наукові зацікавлення: словацько-українські відносини доби Середньовіччя й Нового часу.
9. **Кирчів Роман** – доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (м. Львів), дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Автор численних наукових праць з історії української етнології та фольклористики.
10. **Кожолянко Георгій** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства. Займається вивченням методологічних аспектів етнології, традиційно-побутової культури населення Буковини.
11. **Костючок Петро** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, науковий співробітник Інституту історії, етнології і археології Карпат. Цікавиться проблемами етнопсихології та національної ідентичності населення Карпат, етнополітичної історії Карпатського регіону.
12. **Кочкін Ігор** – старший викладач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, науковий співробітник Інституту історії, етнології і археології Карпат. Сфера наукових інтересів: археологія енеоліту Центрально-Східної Європи, генетичні дослідження бойків, гуцулів і лемків.
13. **Кугутяк Микола** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, директор Інституту історії, етнології і археології Карпат. Досліджує стародавні культові пам'ятки та міфологію населення Карпатського регіону. Автор низки праць про скельні святилища Карпат, а також праць з історії етнополітичних процесів у Галичині в XIX–XX ст.
14. **Любчик Ігор** – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та історії держави і права Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ. Вивчає етнокультурні й етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст., проблеми русинства.
15. **Майоров Олександр** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри музеології Санкт-Петербурзького державного університету (Російська Федерація). Займається дослідженням соціально-економічної історії Галицької землі IX–XIII ст., місця та ролі бояр у системі відносин зі східнослов'янськими князями й іноземними монархами.
16. **Макарчук Степан** – доктор історичних наук, професор кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка. Автор численних монографій і статей із питань етносоціального розвитку українського етносу, теорії та методології етнології.
17. **Миронюк Іван** – доктор хімічних наук, професор, проректор з наукової роботи Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Наукові зацікавлення: актуальні проблеми історії України, сакральний світ українського мистецтва.
18. **Мойсей Антоній** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Сфера наукових інтересів охоплює питання календарної обрядовості та взаємовпливи в традиційній культурі українського й східнороманського населення Буковини.
19. **Монолатій Іван** – кандидат історичних наук, доцент кафедри політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Основна тематика наукових праць: національна ідентичність українців, етнічні спільноти в Галичині й українсько-німецькі відносини кінця XVIII – першої половини XX ст.
20. **Нікітін Олексій** – доктор філософії, доцент університету Гранд Веллі (м. Аллендейл, штат Мічиган, США). Спеціаліст із проблем генетики стародавнього населення Європи.
21. **Олтяну Антоанета** – доктор філологічних наук, доцент кафедри російської мови і літератури Бухарестського університету (Румунія). Займається вивченням фольклористики та міфологічних уявлень слов'ян.
22. **Паньків Михайло** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, завідувач відділу етнології Інституту історії, етнології і археології Карпат. Автор

публікацій із проблем теорії і методики польових досліджень, матеріальної та духовної культури населення Прикарпаття.

23. **Петрова Наталія** – кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені Іллі Мечникова. Вивчає особливості дошлюбного спілкування молоді та весільної обрядовості українців.
24. **Плетерський Андрій** – Ph. Dr., Prof. Інституту археології університету м. Любляни (Словенія). Сфера наукових інтересів: археологія та історія доби Середньовіччя, етногенез і міфологія слов'ян.
25. **Степанов В'ячеслав** – кандидат історичних наук, директор Центру етнології Інституту культурної спадщини АН Молдови. Досліджує етнокультурний розвиток українців у Республіці Молдова.
26. **Томенчук Богдан** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, завідувач відділу археології Інституту історії, етнології і археології Карпат. Спеціаліст у галузі слов'яно-руської археології.
27. **Фіглевський Мечислав** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Наукові зацікавлення: релігієзнавство та сакральний світ українського мистецтва.
28. **Фонт Марта** – Ph. Dr., Prof., завідувач кафедри середньовічної та нової історії Печського університету (Угорщина), член-кореспондент Університету м. Майнц (Німеччина). Займається вивченням русько-угорських стосунків IX–XIII ст., середньовічної історії Угорщини й інститутів влади в країнах Центрально-Східної Європи доби Середньовіччя.

ЗМІСТ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО.....	3
ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ THEORY AND METHODOLOGY	
<i>Михайло Глушко</i> (м. Львів, Україна) Історико-етнографічне районування Галичини: сучасний стан.....	8
<i>Mykhailo Hlushko</i> (Lviv, Ukraine) Historical and Ethnographical Divisions into Districts in Galychyna: Present-Day Situation	
<i>Микола Балагутрак</i> (м. Львів, Україна) Проблеми національної ідентичності українців: урбаністичний вимір.....	18
<i>Mykola Balagutrak</i> (Lviv, Ukraine) The Problem of National Identity of the Ukrainians: Urbanism Measuring	
<i>Вячеслав Степанов</i> (м. Кишинів, Молдова) Развитие исследовательской работы в системе АН Молдовы, способствующей поддержке и развитию этнической идентичности украинцев республики.....	24
<i>Vyacheslav Stepanov</i> (Kishinev, Moldova) The Development of the Research Work in the System of Moldovian Academy of Sciences, Promoting Support and Ethnic Identity of the Ukrainians in the Republic	
ПРОБЛЕМИ ЕТНІЧНОЇ ІСТОРИЇ PROBLEMS OF ETHNIC HISTORY	
<i>Ігор Кочкін</i> (м. Івано-Франківськ, Україна), <i>Олексій Нікітін</i> (м. Аллендейл, США) Генетичний слід доісторичних міграцій в етнічному населенні Карпат: інформація про гуцулів, лемків, бойків.....	34
<i>Igor Kochkin</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine), <i>Oleksiy Nikitin</i> (Allendale, USA) The Genetic Trail of Pre-Historic Migrations in the Ethnic Carpathian Population: Information About Boykies, Hutsuls and Lemkies	
<i>Андрей Плетерски</i> (м. Любляна, Словенія) Model etnogeneze slovanov na osnovi nekaterih novejših raziskav.....	37
<i>Andrej Pleterski</i> (Ljubljana, Slovenia) The Slavs' Ethnogenesis Model Based On Some of the Latest Research Findings	
<i>Богдан Томенчук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Баварський Географ і річкові шляхи та гради в геополітиці середньовічної Європи...	54
<i>Bogdan Tomenchuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Bavarian Geographer and River Ways and Towns in the Geopolitics of Medieval Europe	
<i>Міроslav Даниш</i> (м. Братислава, Словаччина) Politické a cirkevno-misijné ambície Vaticánu na Rusi v 10. – 11. storočí.....	68
<i>Myroslav Danish</i> (Bratislava, Slovakia) Vatican's Political and Church Propagation Ambitions in Russ in the 10 th – 11 th Century	

Марта Фонт (м. Печ, Угорщина) Характер влади Великого Князя Київського..... Márta Font (Pech, Hungary) The Nature of the Authority of the Kievan (Grand) Prince	74
Мирослав Волощук (м. Івано-Франківськ, Україна) Король Ендре II – князі Ігоревичі галицькі (чернігівські): проблеми взаємовідносин (1208–1209 рр.)..... Myroslav Voloschuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine) King Endre II – Igor's Princes of Galychyna (Chernigov): Problems of Mutual Relations (1208–1209)	84
Олександр Майоров (м. Санкт-Петербург, Російська Федерація) О “конституционном проекте” галицко-волинского князя Романа Мстиславича. К изучению оригинальных известий “Истории Российской” В.Н.Татищева..... Aleksandr Majorov (Saint Petersburg, Russian Federation) About Constitutional Project of Galych-Volyn Prince Roman Mstyslavovych. To Learning of the Original Datas of “Russian History” by V. N. Tatyshchev	94
Степан Макарчук (м. Львів, Україна) Національні здобутки й утрати поляків та українців за наслідками депортації в 1944–1947 рр..... Stepan Makarchuk (Lviv, Ukraine) National Achievements and Looses of the Poles and the Ukrainians According to the Results of Their Migration in 1944–1947	104
Ігор Любчик (м. Івано-Франківськ, Україна) Польська політика на Лемківщині в 30-х рр. XX ст..... Igor Liubchuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Polish Politics in Lemkivshchyna in the 30-s of the XX th century	114
Іван Монолатій (м. Івано-Франківськ, Україна) Галицька й буковинська ідентичності за імперської доби: феномени, характе- ристики, етнічний простір..... Ivan Monolatiy (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Galychyna and Bukovyna Regional Identities in Imperial Time: Phenomena, Characte- ristics, Ethnic Space	119
Петро Костючок (м. Івано-Франківськ, Україна) Етнополітична консолідація гуцулів у кінці 1930-х рр..... Petro Kostyuchok (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Ethno-Political Consolidation of the Hutsuls in the End of the 1930 ^s	127
САКРАЛЬНЕ В ЖИТТІ ЕТНОСУ THE SACRAMENTALITY IN THE LIFE OF THE ETHNOS	
Микола Кугутяк (м. Івано-Франківськ, Україна) Скельні святилища Покутсько-Буковинських Карпат..... Mykola Kugutyak (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Rocky Temples of the Carpathians of Pokutya and Bukovyna	134

Георгій Кожолянко (м. Чернівці, Україна) Сакральні місця в традиційному житлі українців Буковини..... Georgiy Kozholyanko (Chernivtsi, Ukraine) The Sacral Places in a Traditional Dwelling of the Ukrainians in Bukovyna	151
Антоанета Олтяну (м. Бухарест, Румунія) Сприйняття простору в народній міфології..... Antoaneta Olteanu (Bucharest, Romania) Perception of the Space in Folk Mythology	158
Роман Гузії (м. Львів, Україна) Охоронні звичаї та перестороги, пов'язані з наближенням смерті: порівняльні розсліди..... Roman Huziy (Lviv, Ukraine) The Safe Customs and Warnings Connected With the drawing of Death: the Comparative Researches	163
Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський (м. Івано-Франківськ, Україна) “Виставте цей іконостас в Європі...” (Друге народження шедевра українського сакрального мистецтва)..... Ivan Mironyuk, Mechyslav Figlevskiy (Ivano-Frankivsk, Ukraine) “Expose This Iconostasis in Europe...” (the Second Birth of the Masterpiece of the Ukrainian Sacral Art)	169
КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ CULTURAL ANTHROPOLOGY	
Роман Курчів (м. Львів, Україна) Сім'я в українському фольклорі..... Roman Kyrchiv (Lviv, Ukraine) Family in the Ukrainian Folklore	178
Михайло Паньків (м. Івано-Франківськ, Україна) Вплив чисельності й структури сім'ї на демографічний стан Покуття (друга половина XIX–XX ст.)..... Mykhailo Pankiv (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Influence of the Quantity and the Structure of the Family on the Demographic Situation of Pokuttya (the Second Half of XIX – the XX th century)	200
Оксана Баран (м. Івано-Франківськ, Україна) Сім'я української сільської інтелігенції в Галичині наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст.: кількісна та якісна характеристики..... Oksana Baran (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The family of Ukrainian Village Intelects in Galychyna at the End of XIX th – the 30 ^s of the XX th century: Quantitative and Qualitative References	214
Наталія Петрова (м. Одеса, Україна) Весільна обрядовість українців Придністров'я (за матеріалами досліджень у Рибницькому районі)..... Nataliya Petrova (Odessa, Ukraine) Wedding Ceremonial Rites of Prednister River Region Ukrainians (Based on the Materials of the Research of Rybnitsa region)	220

<i>Антоній Мойсей</i> (м. Чернівці, Україна) Прикмети, пов'язані з погодою, у народному календарі східнороманського населення Буковини (на матеріалах XIX – початку XXI ст.).....	226
<i>Antoni Moisey</i> (Chernivtsi, Ukraine) Signs Connected With the Weather in the National Calendar of the East-Roman Population of Bukovyna (Based on the Materials of XIX th – the beginning of XXI th century)	
<i>Леся Горошко</i> (м. Львів, Україна) Ритуальне застосування води в традиційному будівництві горян.....	235
<i>Lesia Horoshko</i> (Lviv, Ukraine) The Ritual Using of the Water in Traditional Building of the Ukrainian Mountain-Dwellers	
<i>Стефанія Гвоздевич</i> (м. Львів, Україна) Художньо-конструктивні особливості обрядового бондарного посуду в українців Карпат (кінець XIX – перша пол. XX ст.).....	241
<i>Stephaniya Gvozdevych</i> (Lviv, Ukraine) The Artistical-Structural Features of the Ceremonial Tableware of Bondar in the Ukrainians of the Carpathians (the End of the XIX th – the First Part of the XX th Century)	
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ, ЕТНОЛОГІЇ І АРХЕОЛОГІЇ КАРПАТ.....	247
АВТОРИ.....	248

КАРПАТИ:
людина, етнос, цивілізація

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА



Старший редактор: *Василь Головчак*
Літературне редагування: *Олександра Ленів*
Комп'ютерна верстка й правка: *Віра Яремко*
Коректура: *Надія Гриців, Віта Тимків*
Дизайн обкладинки: *Ярослав Токарук, Дмитро Радіонов*

Підготовка матеріалів до друку здійснювалася у 2008 р.

Підп. до друку 14. 05. 2009 р.
Формат 60x84/8. Папір офсетний. Гарнітура "Times New Roman".
Друк на різнографі. Ум. друк. арк. 29,6. Зам. 51.
Наклад 100 прим.

Видавництво "Плай" ЦІТ
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
76000, м. Івано-Франківськ,
вул. С.Бандери, 1, тел. 71-56-22
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
від 12.12.2006 серія ДК 2718