

БЗ.З(У)  
К26

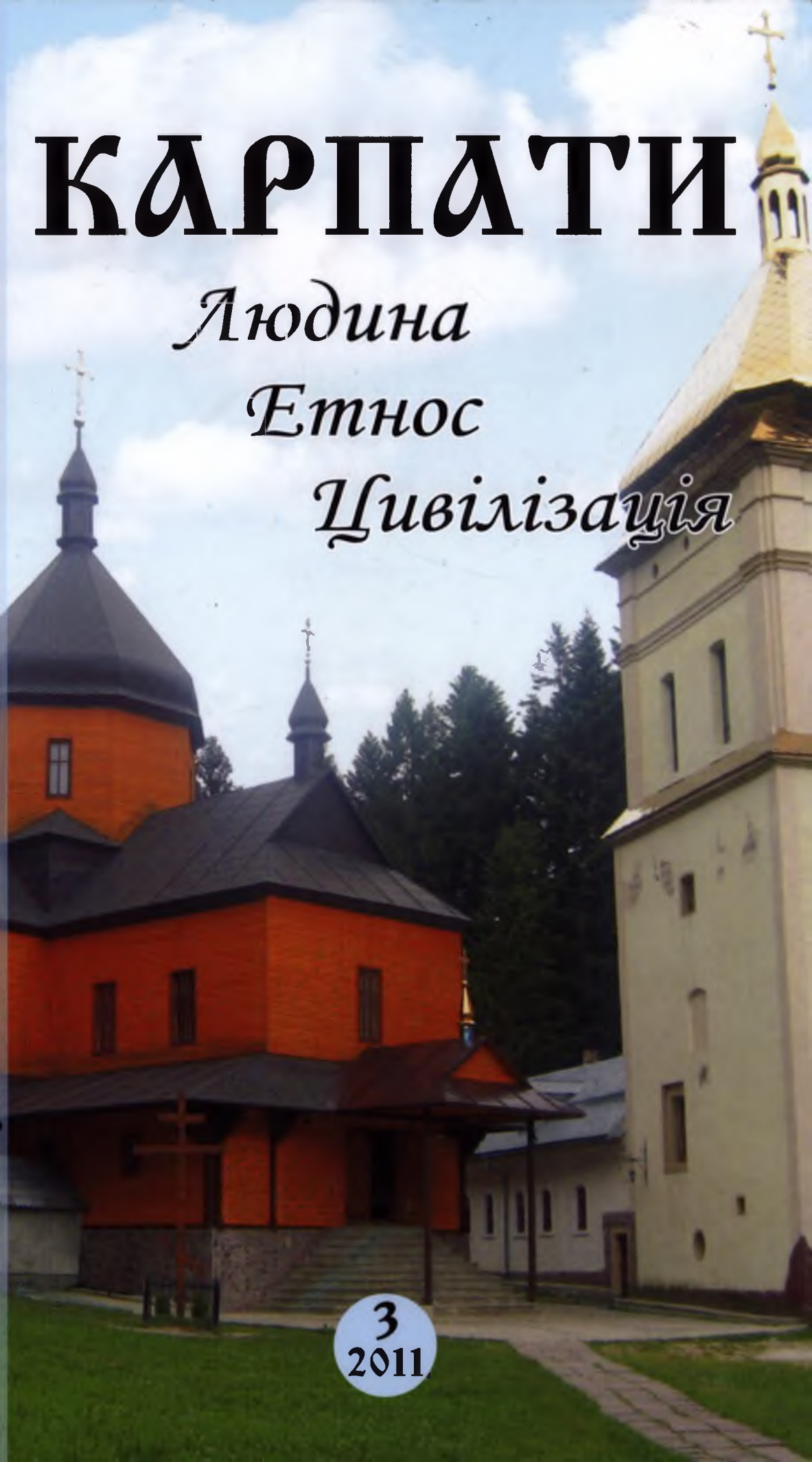


# КАРПАТИ

*Людина*

*Етнос*

*Цивілізація*



3  
2011

***КАРПАТИ:***  
***людина, етнос, цивілізація***

---

***THE CARPATHIANS:***  
***populace, ethnos, civilization***

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ  
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА

НБ ПНУС



775868

***3'2011***

Івано-Франківськ

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, 2011. – Вип. 3. – 231 с.

The Carpathians: populace, ethnos, civilization. – Ivano-Frankivsk : Play, 2011. – Vol. 3. – 231 p.

Головний редактор  
Відповідальний секретар

Микола Кугутяк (м. Івано-Франківськ)  
Ірина Дмитрук (м. Івано-Франківськ)

Редакційна рада:

Володимир Баран (м. Київ)  
Володимир Грабовецький (м. Івано-Франківськ)  
Олег Жерноклеєв (м. Івано-Франківськ)  
Дмитро Степовик (м. Київ)  
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)

**МАТЕРІАЛИ  
МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ  
КОНФЕРЕНЦІЇ  
“СКИТ МАНЯВСЬКИЙ У  
ДУХОВНОМУ І КУЛЬТУРНОМУ  
ЖИТТІ УКРАЇНИ ТА ЗАРУБІЖЖЯ:  
ДО 400-РІЧЧЯ ЗАСНУВАННЯ”  
(29–30 вересня 2011 р.)**

*Рекомендовано до друку Вченою радою навчально-наукового Інституту історії,  
етнології і археології Карпат (протокол № 2 від 5.10.2011 р.)*

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

Адреса редакційної колегії:

76018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, ауд. 607

77 58 77 Інститут історії і політології

Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, тел.: 59-61-87

*На обкладинці фото Манявського Скиту*

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

УДК 248.151:271  
ББК 63.3(4 Укр)

Дмитро Степовик  
(м. Київ, Україна)

## ВЕЛИКИЙ СКИТ У МАНЯВІ В ДУХОВНОМУ Й КУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

*У статті розглянуто історичні умови зародження і формування Манявського духовного осередку. Автор з'ясовує суть української чернечої традиції. Досліджується роль Скиту Манявського в збереженні унікальних ікон. Показано також його місце в культурному й духовному житті України.*

**Ключові слова:** Манявський Скит, ікона, Манявський іконостас, ісихазм.

Культура середньовічної України творилася, в основному, у монастирях і при храмах. Школи – це вже заклади Ренесансної доби, яка в нас розвивалася майже синхронно з країнами Заходу. І Острозьку академію, і Братську школу на Київському Подолі (предтечу Києво-Могилянської академії), й інші подібні навчально-наукові заклади є сенс ідентифікувати з Новою добою, тобто Постсередньовіччям. Але при цьому не варто протиставляти Нову добу, яка в Україні починається з XVI ст., Середньовіччю як чомусь недосконалому, менше вартісному, бо в Середньовіччі зародилися і розвинулися небувалі духовні вершини культури, яких не знав навіть Античний світ. Але ці досягнення були дуже своєрідні: вони звернені не до зовнішніх чинників життя суспільства, а до внутрішніх – до краси й досконалості обоженої людини. Боротьба за чисту, сумлінну людину становить суть середньовічної культури, у тому числі української.

З наших літописів, з оригінальних творінь ранньокіївських авторів, а також з Києво-Печерського патерика, ми довідуємось, які високі стандарти плекалися в киево-руській українській культурі перших двохсот років життя української людини в лоні спасенної християнської віри. Однак ці стандарти мали бути апробовані, перевірені Божим промыслом – цей екзамен настав у вигляді вторгнення монгольської Золотої Орди в християнську Русь-Україну. Держава не витримала цього удару, розпалась. Але дух правди, дух християнської віри не тільки не зник, а ще більше зміцнився. Високі стандарти духовності й культури променували із завойованого Києва на окраїнні землі Русі-України, щоб була виконана Заповідь Господа Ісуса Христа своїм апостолам: “Ідіть і проповідуйте Євангеліє, аж до краю землі”.

Якраз із XIII ст. починається велика місія Києва через посередництво печерських ченців по всіх теренах держави Київської Русі. Учені й високодуховні монахи пішли в ліси-діброви, на ріки, у степи, у гори. Сьогодні більш-менш досліджені два шляхи місіонерських подорожей київських ченців: на південний схід, де вони заснували на Дінці Святогорський монастир, і на захід, де вони в Прикарпатті й на самих Карпатських горах утворили ряд монастирів. Серед них Великий Скит біля Маняви посідав центральне місце.

Ще до початку діяльності тут Йова й Феодосія декілька поколінь скитників створили між XIII і XVII ст. потужний осередок духовності, який вагомо вплинув на розвиток книжної писемності, ремесел, декоративного мистецтва й особливо ікономалярства. Нащадки перших київських поселенців з XIII ст. розвивали тут, у горах, куди не сягнув меч завойовника, ті традиції, які склалися в X–XIII ст. на київських придніпровських теренах. Тому зовсім не випадково, що, повернувшись з Афону, благочестивий Йов вибрав саме Маняву – як найкращий продовжувач київських духовних

традицій – для своїх духовних подвигів. Перед тим він побував у рідній Тисмениці, в Уневі, Дермані, Угорниках, завітав до земель московитських. І ось Йов Княгиницький обирає саме Маняву для здійснення свого експерименту: насадження тут традицій мовчазної постійної молитви, безперервного спілкування з Богом при постійній праці – і фізичній, і духовній.

Прийнято вважати, що мовчальницька віра й молитва запроваджені в Манявському Скиті на взрєць афонської традиції ісихазму, нібито перейнятої Йовом Княгиницьким та Іваном Вишенським під час їхніх паломницьких подорожей у монастирі грецького Афону. Можливо, благочестивий Йов щось і взяв звідти, з грецького варіанта ісихазму. Але ми не повинні забувати, що тиха мовчазна молитва – це й наша киево-руська, українська чернеча (і не тільки чернеча, але й світська) традиція, яка не в усьому ідентична грецькому ісихазму й паламізму. Українська традиція праведного життя в тиші, у самотній печері чи келії виникла задовго до появи вчення Григорія Палами. Наша традиція виключала культ неприйняття чи й навіть ненависті грецьких ісихастів до західної християнської культурної традиції; виключала повне відсторонення від контактів зі світським життям і побутом; виключала психологію індивідуального спасіння шляхом відчуження від решти суспільства; виключала методи боротьби з пристрастями та спокусами шляхом пригнічення власного організму й навіть членопошкодження; виключала будь-які вияви фанатизму.

Навпаки, український варіант ісихазму ґрунтувався на принципах наслідування Христа й апостолів, тобто на людинолюбстві, братолюбстві, на культурно-виховній, часто жертвній праці – як на рівні побуту в монастирі, так і на рівнях книгописання, книжної мініатюри, ікономалярства. Замкнене тихе життя в усамітненні або в гуртожитковому братерстві, постійна тиха й мовчазна (умоглядна) молитва, яку практикували ісихасти, у варіанті скито-манявських ченців постійно едналися з природним інтересом до скарбів власної і чужинецької християнської культури. Наші ісихастимовчальники вміли бути самітниками в печерах, але й вміли бути чудовими мандрівниками, і то не тільки на Афон. Допитливість їхня поширювалася, насамперед, на глибинне опанування і розуміння євангельських істин, Господніх притч, плекання безмежної любові до Господа Ісуса Христа, Пресвятої Трійці, Богородиці Марії.

Інший рівень лагідного й ніжного служіння Богу полягав у постійній творчій праці. До запровадження друкарства Манявський Скит був одним із поважних центрів книгописання і мистецького ілюстрування рукописів малюнками. Книгописні ровесники Пересопницького Євангелія, переписані ченцями Скиту, розходилися галицькими, волинськими землями, сягали Буковини й Румунії. Отже, український варіант ісихазму вкладається в афоризм “ora et labora” – молись і працюй.

Як дослідник священного мистецтва ікон вважаю зовсім не випадковим той факт, що ченці Скиту Манявського замовили виконання іконостаса для свого головного храму визначному майстрові ікон кінця XVII та першої половини XVIII ст. Йову Кондзелевичу. Українське та світове іконознавство сьогодні сприймає як аксіому, що чернець-іконописець Білостоцького монастиря Іван Кондзелевич (у чернецтві Йов) – майстер геніального рівня. Він для України цієї доби такий самий, як Рафаель і Леонардо для Італії, Альбрехт Дюрер для Німеччини, Рембрандт для Голландії.

Звичайно, манявські ченці хотіли мати такого маляра з його учнями для свого храму. Мабуть, вони знали те, що він поділяв їхні погляди на чернече життя, і ще й мав те саме ім'я в чернецтві, що й засновник їхнього Скиту Йов Княгиницький. Але оскільки Йов Кондзелевич був майстром, у творчості якого поєднувалися візантійсько-православна іконографія і ренесансно-барокова (тобто прозахідна) стилістика, то його



могли б зігнорувати – без огляду на його геніальний малярський талант, – якби манявські ченці були пройняті ісихазмом грецького чи московитського гатунку. Однак ченці Великого Скиту Маняви не тільки схвалили стиль ікон пензля Кондзелевича, але й усіляко сприяли його популяризації, ставили за зразок для інших іконостасів у монастирських і приходських храмах.

Нині цей іконостас знаходиться в експозиції Національного музею у Львові. Його слава, зумовлена його красою і духовною потугою, триває вже понад три століття. Його виставляли в західних країнах, а багато дослідників цих ікон, і взагалі усієї творчості Кондзелевича, а це – Михайло Драган, Володимир Пещанський, Іларіон Свенціцький, Віра Свенціцька, Павло Жолтовський, Борис Возницький, Олег Сидор та інші, сходяться на думці, що Кондзелевич перед початком роботи над Манявським іконостасом навчався в Києві в Києво-Печерській лаврській майстерні, провадженій у ці роки визначним майстром Олександром Антонієм Тарасевичем. Щодо облич двох архангелів на дияконських дверях – Михайла та Гавриїла, – дослідники знаходять риси божественної краси цих небожителів з обличчями, які малював знаний іспанський майстер малярства XVII ст. Бортоломео Естебан Мурільо. Аналогії тут не приблизні, а доволі очевидні. Це може вказувати на те, що Кондзелевич був знайомий з творами Мурільо, а можливо, і відвідував його в Іспанії. Прямі аналогії зі стилістикою релігійних творів іспанського майстра є в образах Господа Ісуса Христа й апостолів на іконі “Тайна вечерея” з Манявського іконостаса Кондзелевича.

Значення Скиту Манявського не варто обмежувати лише давніми віками й роками. Він відроджений, поновлений, у ньому знову славиться Бог, про що більше скаже високопреосвященний архієпископ Іоасаф Василиків. Але й у радянські часи комуно-більшовицького атеїзму, коли монастир мовчав своїми молитвами, він зробив неоціненну послугу українській християнській культурі. Я це кажу про Манявський Скит, наче про живу особу, але дійсно воно могло так і бути, що молитвами обох Йовів там, на небі, монастир, що став одним з музеїв атеїзму, зберіг для нас від знищення дуже цінну збірку ікон.

Справа в тім, що, підриваючи або спалюючи храми Прикарпаття, хлопці зі спецорганів задалегідь вивозили з них ікони й складали їх в одній з найбільших келій Манявського Скиту. Тоді, у 70-х рр. XX ст., у радянців побутовало уявлення, що Захід за валюту купує в СРСР сибірське хутро, горілку та... ікони. Тому ікони не нищили, але тільки російського темноликого малювання. Українське ікономалярство, якщо на нього не знайдеться на Заході купець, треба знищувати. На таку долю була приречена збірка кількох сотень ікон, звезених у віддалений у горах Манявський Скит.

Тодішній заступник Голови Ради Міністрів УРСР, видавець 25-томної “Історії міст і сіл України” і куратор Українського товариства охорони пам’яток історії та культури (УТОПІК) академік Петро Тимофійович Тронько доручив мені під час одного із засідань Товариства (я тоді був членом Головної ради УТОПІК) доволі делікатну, щоб не сказати таємну, місію: з’їздити у відрядження з рамени УТОПІК в Івано-Франківську область наче б для вивчення досвіду охорони пам’яток історії та культури, а насправді – для перевірки того, що зберігається і як зберігається на складі звезених з усієї області давніх ікон.

Тема ікон була дуже дражлива в атеїстичній УРСР, та ще й у роки, коли головними ідеологами в ЦК Компартії України були приснопам’ятні секретарі ЦК Андрій Скаба й Валентин Маланчук. Академік Петро Тронько – як справжній учений, як патріот України й української культури, у тім числі й церковної, – мусив зважати на холодні вітри, що дули з Кремля на Україну, хоч при цьому він був високим урядовцем,

кажучи по-сучасному, – віце-прем’єром. Але Компартія і КДБ були тоді більші за науку й навіть за уряд. Тому розумний віце-прем’єр й академік змушений був деякі речі робити конфіденційно. Як до фахівця із сакрального мистецтва з відповідним ученим званням і науковим ступенем Петро Тимофійович мав до мене довіру, тому й направив мене в Прикарпаття для виконання досить делікатного завдання.

У тодішньому обласному відділенні УТОПІК мене з розумінням зустріли. Адже я мав ніби написати щось гарне про роботу Товариства. Але підкреслено приязне ставлення до мене в області викликало в мене підозру, що тут уже знали, навіщо я приїхав насправді: мабуть, сигнал про неблагополучне зберігання ікон у Скиті Манявському надійшов до Тронька звідси, з Прикарпаття. У Скиті мені показали музей з опудалом монаха, який пише якийсь манускрипт. Проте в заповітну келію, яка, звісно, була замкнена чомусь аж на три замки, мене музейники довго не хотіли пускати. Я повинен нині подякувати тодішньому відповідальному секретареві Івано-Франківського обласного відділення УТОПІК, а нині – викладачеві Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника панові Василеві Бурдуланюку, стараннями якого мені все ж відімкнули ті всі три замки і я побачив збірку ікон. Частина з них зберігалася, скажу так – терпимо (це – давні образи святих на дошках), а решту (ікони XIX ст., малювані на полотні), очевидно, планували знищити, бо були звалені абияк, наче купа дров на дровітні. Звичайно, я написав для Петра Тимофійовича Тронька відповідну доповідну записку, і всі ікони були врятовані, пізніше потрапили до музеїв або були повернені до храмів.

...У вересні 2011 р. науковий академічний Київ прощався з Петром Тимофійовичем Троньком, який упокоївся на 97-му році життя. Завдяки його ініціативі, в Україні було врятовано не одну сотню святих ікон, які тодішня безбожна влада нарихтувала або на знищення, або на продаж за кордон. Безперечно, серед цих ікон були й чудотворні, якими такий багатий край Прикарпатський, як і вся Україна.

Відродження Манявського Скиту в новій Україні – це Боже веління і справа добрих людей, насамперед насельників цього монастиря. Нині Скит належить до системи монастирів нашої святої Православної церкви Київського Патріархату, перебуває під особливою молитовною опікою Святійшого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета, а також високопреосвященного архієпископа Івано-Франківського і Галицького Іоасафа Василиків. Дорога, яка колись була заросла до підгірського монастиря, тепер знову відкрита для християн усіх церков, для прочан і туристів. Так що справа славного Йова Княгиницького через 400 років знову оживає і сміється знову – уже як духовне й культурно-мистецьке явище не тільки Прикарпатського краю, а й усієї України.

*Dmytro Stepovyk*  
(Kiev, Ukraine)

#### **Large Skyt in Manyava in spiritual and cultural life of Ukraine**

*The historical terms of origin and forming of Manyava spiritual cell are considered in the article. An author finds out the essence of Ukrainian monastic tradition. The role of Manyava Skyt in the maintainance of unique icons is probed. It is also rotined its place in cultural and spiritual life of Ukraine.*

**Key words:** *Manyava Skyt, icon, Manyava iconostasis, isykhazm.*

УДК 930.85:7.03(477)  
ББК 63.5(4 Укр)

Микола Кугутяк  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

## СКИТ МАНЯВСЬКИЙ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті розкрито основні етапи вивчення історії Скиту Манявського. Відзначено вагомий вклад у його дослідження І.Франка, Ю.Целевича, І.Свенціцького, Я.Пастернака, Б.Возницького та інших. Проаналізовано археологічні й історичні дослідження Великого Скиту в останні роки, у результаті яких вдалося виявити скити на горах Вознесінка й Скит, нові списки “Життя Іова” і “Завіту духовного” Феодосія, інші важливі документи.

**Ключові слова:** Скит Манявський, Іов Княгиницький, Феодосій, “Завіт духовний”, “Регула”, Скитик, Вознесінка.

Скит Манявський, або Великий Скит, як його називали в документах XVII–XVIII ст., посідає особливе місце в історії українських монастирів. Його великий авторитет і впливи були зумовлені не тільки певною канонічною архетипністю заснування провідних монастирів (харизматична особистість аскета-пустельника, амоніта, святого Іова), але й дотриманням традиції суворого чернечого життя, згідно зі студійським статутом (Патерик Скитський), а також організаційно-творчою і суспільно-культурною діяльністю скитських ігуменів від святого Феодосія до Ісака Протасевича.

Дослідження історії Скиту Манявського було започатковане в середині XIX ст. І.Вагилевичем. Його праця “Монастир Скит у Маняві” викликала значний науковий і суспільний інтерес до Великоскитської проблематики<sup>1</sup>.

У другій половині XIX ст. багатьма авторами було зроблено вагомий внесок у вивчення історії Скиту Манявського. У 60-х рр. XIX ст. відомий галицький дослідник А.Петрушевич видав “Житіє Іова” (Княгиницького), написане ієромонахом Ігнатієм з Любарова (1860)<sup>2</sup>, “Завіт духовний” першого ігумена Скиту Феодосія (1867)<sup>3</sup>, а також “Регулу” для Скитика (1868)<sup>4</sup>. Окремі матеріали з історії Скиту подав А.Петрушевич у своїй “Сводной Галицко-русской летописи съ 1600 по 1700 год” і в інших виданнях<sup>5</sup>.

У 1867 р. М.Коссак опублікував ґрунтовний, як на той час, каталог монастирів, у якому коротко подав деякі історичні відомості про Скит Манявський, Угорницький, Пітрицький та інші галицькі монастирі<sup>6</sup>. Дослідник історії православної церкви, професор духовної академії в Києві С.Голубев у своїй праці “Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники” видав лист засновника Великого Скиту І.Княгиницького від 23 серпня 1619 р. до К.Транквіліона-Ставровцевого з критикою його “Зерцала Богословія” (1618), адресованого священикам для керівництва<sup>7</sup>.

Великий вклад у вивчення історії Скиту вніс відомий галицький дослідник Ю.Целевич. Зібраний і опублікований ним “Зборник грамот Скитських” (1887) у чотирьох частинах дав змогу підготувати “Історію Скиту Манявського”, яка досі залишається провідною в зазначеній проблематиці та є основою для численних популярно-краєзнавчих видань. На широкому документальному матеріалі авторові вдалося викласти системне бачення історії Скиту від заснування до закриття, його роль і місце в складній системі тогочасних міжцерковних відносин, розкрити головні напрями його діяльності<sup>8</sup>. У кінці XIX – на початку XX ст. свій внесок у вивчення Скиту Манявського зробили Т.Мокловський, В.Дідушицький, К.Харлампович, Ф.Білоус та інші.

Значний інтерес до Великоскитської проблематики виявляв І.Франко. У ході підготовки докторської дисертації, присвяченої життю і творчості І.Вишенського, І.Франко детально вивчав різноманітні документи й матеріали, у тому числі й “Житіє Іова”.

У зв’язку з цим, він один із перших зробив спробу викласти хроніку життя і діяльності І.Княгиницького, ґрунтуючи її на доступних йому джерелах. У своїх літературно-критичних працях кінця XIX ст. він високо оцінив діяльність І.Княгиницького, людини “великого і чистого характеру, незламної енергії і трудолюбія; чоловік, яких, може, найбільше потребує кожний час і кожний народ”<sup>9</sup>.

У міжвоєнний період наукова проблематика, пов’язана зі Скитом, знайшла своє продовження в колективній праці М.Драгана, В.Пещанського та І.Свенціцького “Скит Манявський і Богородчанський іконостах”. У книзі В.Пещанський зробив мистецтвознавчий аналіз Манявсько-Богородчанського іконостаха, виконаного в 1698–1705 рр. І.Кондзелевичем – монахом Білостоцького монастиря і його учнями. І.Свенціцький торкнувся духовно-культурних аспектів діяльності Скиту. Цій самій проблематиці були присвячені праці М.Голубця, Я.Константиновича.

Робота А.Копистянського “Скит Манявський”, видана в Перемишлі 1927 р., мала популярно-красназавчий характер<sup>11</sup>. У статті В.Фішера “Скит Манявський, його минуле і пам’ятки” простежується політика польських королів стосовно Скиту Манявського<sup>12</sup>. Систематиці василіанських монастирів Станиславівської єпархії була присвячена праця Р.Луканя<sup>13</sup>.

У 1936 р. Я.Пастернак започаткував археологічні дослідження пам’ятки. У результаті було виявлено кам’яні фундаменти Скитської церкви, у двох її криптах – поховання монахів, підмурівки чернечих келій уздовж Батерса, а також житло монастирського сторожа біля брами-дзвіниці (кухня і невелика кімната). За вартівнею біля потоку Я.Пастернак натрапив на “братську могилу” убитих людей під час татарського нападу 1676 р. У зв’язку з цим, він писав: “Між великою купою кісток багато черепів мають наскрізь поперепалювані діри, а між ними лежать стоплені в малі грудки мідяні монети Яна Казимира та його наслідників із дрібних лепт на монастир, усяке залізя, стоплена шкляна утвар, навіть стоплені у грудки гerdани жінок, що скрилися були на час лихоліття в монастирі. Сьогодні є вони єдиним доказом, що у нас носили гerdанисиланки на шиї у XVII ст.”<sup>14</sup>.

У радянський період досліджувалося Великоскитське сакральне мистецтво, зокрема школа І.Кондзелевича. Вивченню мистецтвознавчих аспектів Богородчанського іконостаха присвятили свої праці Б.Возницький, П.Жолтовський, О.Сидор. У 1970–1980-х рр. Скит Манявський, крім церков, був реставрований і включений у програму туристичних об’єктів.

У кінці XX – на початку XXI ст. спостерігається посилений інтерес до вивчення релігійно-духовної традиції, історії української церкви, монастирів. За роки незалежності України вийшла у світ низка наукових статей Р.Береста, М.Вуянко, В.Артюха та інших, присвячених історії монастирів Карпатського регіону XIII–XVIII ст.

Значним здобутком у вивченні історії українського чернецтва є монографія Р.Береста “Середньовічні монастирі Галичини. Житло та побут” (Львів, 2011). У багатьох аспектах автор торкнувся проблем соціальної організації манявських монахів.

Привертає увагу невелика стаття С.Галасливого про галицькі монастирські устава, у якій автор робить важливі уточнення стосовно особи автора “Життя Іова” ієромонаха Ігнатія і часу її написання<sup>15</sup>.

В.Долотко у своїй книзі проаналізував вплив “Завіту духовного” ігумена Феодосія на інші монастирі.

Опубліковано також ряд краєзнавчих видань про Скит Манявський, зокрема І.Скрипника<sup>16</sup>, І.Миронюка, М.Фіглевського<sup>17</sup> та інших.

Низку важливих проблем Великоскитської проблематики порушено в зарубіжних виданнях. С.Сеник у праці “Манявський Скит. Українські писемні джерела про монастир XVII ст.” підняла питання про релігійно-містичну течію ісихазм в українському православ’ї та її послідовників І.Княгиницького, І.Вишенського, ігумена Феодосія. У цьому ж виданні вона опублікувала англійською мовою “Житіє Іова”, “Завіт духовний” ігумена Феодосія і “Регулу” для Скитика<sup>18</sup>.

Манявським рукописам, названим “Путна 60” і “Путна 74”, присвячена також стаття ієромонаха монастиря в Путні (Румунія) Дософтея Діжмареску, до якої ми ще повернемося<sup>19</sup>.

До цього слід додати, що в 1981 р. у Софії вийшла книга Е.Тончевої “Монастир Великий Скит – школа Болгарського распєва. Скитские “болгарские” ирмологи XVII–XVIII вв.” про Манявську хорovu школу з п’ятилінійним нотописанням “осмогласного пінія”<sup>20</sup>.

Загалом, донині немає цілісного дослідження історії Великого Скиту, окремі напрями його діяльності потребують ґрунтовного вивчення, а також осмислення місця і ролі в системі тогочасних церковних відносин в Україні.

Метою нашої публікації не є всесторонній виклад Великоскитської історії. Для цього потрібно ще чимало років пошуку. Мова йде про результати досліджень групи науковців Інституту історії, етнології і археології Карпат і його археологічної експедиції стосовно зазначеної теми за останні роки. Перш за все необхідно зупинитися на передісторії Скиту й пов’язаних із цим проблемних питаннях.

Археологічні обстеження околиць Скиту у 2010 р. дали змогу виявити невелике городище IX–XI ст., імовірно святилище, на Вознесінській горі<sup>21</sup>. Його план опубліковано 2010 р. у журналі “Галичина”.

Літом 2010 р. було проведено розчистку верхньої частини Блаженного Камєня, у результаті чого виявлено продовгувате заглиблення, що має форму людської стопи. Сакральні знаки стопи є на більшості скельних святилищ, виявлених у Карпатах.

За 30 м ввєрх від Блаженного Камєня розкопано камінь висотою 1,5 м, якому надано форму двосхилого даху. На ньому виявлено ряд заглибин і знаків артефактного походження. Ці та інші обставини дають змогу зробити попередній висновок про те, що Блаженний Камінь був ритуальним місцем ще в дохристиянський період і прихід сюди монахів не був випадковим.

Під час обстеження Блаженного Камєня на одній з його бокових стінок виявлено різні знаки й символи, а також зображення хреста.

За традицією, закладеною ще І.Вагилевичем, розгляд історії Скиту починався з наведення легенд і переказів про ченців Києво-Печерського монастиря, які в XIII ст. знайшли біля Блаженного Камєня воду, схожу з киево-печерською, і заснували тут Хресто-Воздвиженський монастир. Розповідь про воду, вірогідно, слід розуміти як своєрідну алегорію, що підтверджувала єдність релігійно-культурного простору від Києва до Карпат. Історичних документів, які б засвідчили прихід сюди монахів у XIII ст., не виявлено. Однак привертає увагу та обставина, що гори, які оточують Манявський Скит, мають християнські назви – Вознесінська (Вознесінка), Воскрєсінська (Воскрєсінка), Борисинка. Назва останньої гори з двома вершинами походить від перших українських святих Бориса і Гліба – київських князів, замучених рідним братом князем Святополком Окаянним у 1015 р. Подібна назва гори в Карпатах указує на київську традицію.

Постає питання, хто і коли дав християнські назви горам і Блаженному Камєню? Априорі вважалося, що це зробили монахи XVII ст., але ніяких доказів цьому нема. Не вносить ясності й “Житіє Іова”.

Проте слід пам’ятати, що культ святих Бориса і Гліба в XI–XIII ст. набув великого поширення в Галицькій Русі. Візантійська церква в XI ст. канонізувала вбитих князів. Культ Бориса і Гліба був підтриманий галицькими князями, він укорінився в XI–XIII ст. у релігійну свідомість народних мас. Хрести-енколпіони, присвячені двом святим, виявлено в Галичі. На Русі на їх честь зводили храми й монастирі. Дослідник цієї проблеми І.Коваль зазначає, що з кінця XI ст. посилюються одноосібні культу братів-мучеників, а згодом головним стає культ Бориса як покровителя і заступника Русі<sup>22</sup>. Свято Бориса і Гліба було у великій пошані в гуцулів. У XIX ст. С.Витвицький у своєму “Історичному нарисі про гуцулів” зазначив: “24 липня день пам’яті про перших руських мучеників Гліба і Бориса, відзначають гуцули в усіх горах як велике свято, рівне хіба що святкуванню зимового Миколая”. Найбільш достовірно, що назва гори Борисинка була дана саме у XII–XIII ст.

В іншій легендарній версії, переданій І.Вагилевичем, ідеться про те, що засновниками монастиря в Маняві були монахи з Галича. Проте в обох версіях зазначається, що ченці спочатку жили біля с. Бабче. На підтвердження цього наводиться доказ про урочище “Трійця”, у якому проживали монахи. Урочище “Трійця” відоме й нині між селами Бабче та Маркова. Ніяких інших версій про його походження немає. Легенди сходяться також у тому, що місцем осідку монахів став Блаженний Камінь, які й дали йому назву<sup>23</sup>. Таким чином, обидві версії легенди вказують на появу монастиря біля Блаженного Камєня до заснування Великого Скиту.

Побутують також перекази старожилів про те, що монастир з княжих часів існував біля селища Бойки, яке належить до Маняви. На подібні роздуми наводить факт наявності великої полонини Монастирецької (967 м), на якій випасали худобу селяни навколишніх сіл з давніх часів. Вона була розташована на південній окраїні Маняви за Третьою горою.

Для підтвердження версій про існування монастиря в Маняві до заснування Скиту необхідно продовжувати системні дослідження.

В історії Великого Скиту в Маняві завжди особливе місце відводиться видатним постатям українського православ’я – засновникові обителі І.Княгиницькому, першому ігуменові Скиту Феодосію. Головним джерелом для вивчення життєвого шляху І.Княгиницького, обставин заснування ним Скиту, як і діяльності Феодосія, є “Житіє Іова”, написане ієромонахом Ігнатієм з Любарова. Виходячи з детального аналізу цього твору, а також інших джерел, І.Франко відтворив біограму життя Іова. Праця І.Франка має важливе історіографічне значення і в наш час. У біографістиці І.Княгиницького вона майже не використовувалась, а тому наведемо її основні сюжети, у яких ідеться про перший період його життя, до заснування Скиту: “Княгиницький родився в р. 1550, вчився зразу, так як і Вишенський, в парафіяльній школі свого рідного містечка Тисмениці, пізніше в монастирі Унівськєм, а в 70-их роках прибув до Острогу до свіжо-основаної там академії, де був якийсь час учеником, а опісля вчителем. Вишенський був, мабуть, кількома роками старший від Княгиницького і віддалився на Афон вчасніше. Час відходу Княгиницького на Афон дається з оповідання Гната з Любарова означити хоч в приближенні вірно, а то ось яким способом. В р. 1604 Йов пробував у монастирі Дерманськєм, помагаючи друкувати “Октоїх”. Перед тим жив довший час, возьмїм два роки, в Угорниках. Перед Угорниками пробував також довший час, може, рік або більше, в Уневі, реформуючи тамошній монастир на подобу Афона, а кілька місяців пролежав хворий. Таким способом ми дійшли б до дати 1600 або початку 1601 року, яко часу другої подорожі Йова до Росії за милостинею, подорожі, котра не дійшла до цілі. Афоніти, як оповідає Гнат з Любарова, “придоша вь малую Росію, настроєніє

бо велико слишашеся въ Москве и немощно бѣ им тамо ити...”. Ідучи далі взад від сеї дати, ми кладемо знов рік пустинного життя на Афоні між першою а другою подорожжю до Росії, так що перша подорож випала б в р. 1598. При нагоді сеї подорожі Гнат з Любарова замічає, що до того часу Йов пробув 12 літ “неотлучно” яко послушник в монастирі Ватопеді; а півтора року яко послушник в скиті ієромонаха Ісидора. Се давало б дату прибуття Йова на Афон в р. 1584... Перенявшись на Афоні тамошніми ідеалами, він, один із немногих афонітів, вернув на Русь і старався приложити ті ідеали до нашого життя, реформуючи монастирі в Уневі, Дермані, Угорниках і в Печерській Лаврі”<sup>24</sup>.

З метою детальнішого вивчення історичних обставин перебування І.Княгиницького та І.Вишенського на Афоні представники Карпатської історико-археологічної експедиції Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаніка М.Кугутяк і Б.Хруслов 11–17 квітня 2011 р. відвідали Афон, побували в монастирі Ватопед, Великій Лаврі, що на горі Афон, а також у монастирі святого Пантелеймона. У результаті відтворено різні етапи діяльності І.Княгиницького в монастирі Ватопед, зроблено спробу історичної реконструкції останніх років життя І.Вишенського.

З наведених текстів “Житія Іова” і його аналізу І.Франком очевидно, що І.Княгиницький після півторарічного перебування в Унівському монастирі, який він реформував за афонським зразком, переселився в Угорники, де заснував, імовірно, у 1602 р. Угорницький монастир\*, і був ігуменом до осені 1605 р. з перервою 1604 р., коли перебував у Дерманському монастирі. До Іова в Угорники прибували учні. Для монахів він запровадив аскетичне “общежительне” правило, про яке швидко стало відомо в Україні. Літом 1605 р. до І.Княгиницького в Угорники з Афону прийшов І.Вишенський. Саме в Угорницькому монастирі, дискутуючи з Вишенським, у нього визріло остаточне рішення про відхід у Карпатські гори.

Угорницький монастир відіграв важливу роль в історії українського чернецтва. Звідси вийшли видатні діячі українського православ'я XVII ст. Попри те історія Угорницького монастиря ще не стала предметом наукового дослідження. Карпатській археологічній експедиції в січні 2011 р. вдалося локалізувати місце, де знаходився Угорницький монастир. Він був розташований під горою в урочищі Долини біля річки Опрашина, оточений з усіх боків глибоким ровом. Церква святого Архістратига Михаїла була на невеликому пагорбі. У 70-х роках XX ст. первісний ландшафт урочища був знищений.

А.Петрушевич у своїй “Сводной Галицко-русской летописи съ 1600 по 1700 год” подає документ за 1612 р. про передачу земель А.Балабаном монастирю “при потоце Напрошина при сель Угорникахъ съ свободнымъ врубомъ въ лесахъ и ловлениемъ рыбы въ рекахъ”<sup>25</sup>.

У зв'язку з періодичним підтопленням урочища, де був розташований монастир, його перенесено за 300 м на гору, що належала с. Баб'янка. На новому місці монастир був обнесений валами, ровами, заповненими водою.

У 1605 р. Княгиницький вирушає в Карпати. Його вабило життя пустельника, відлюдника. Він прагнув тиші й постійної молитви. Його духовним ідеалом були єгипетські й афонські ченці, анахорети, святий Онуфрій, святий Антоній Печерський. Перебуваючи на Афоні, Іов ознайомився з працями святих отців Василя Великого, Григорія Богослова, Івана Златоустого, Діонісія Ареопага, Григорія Синаїта, Івана Листвичника,

\* За іншими даними, Угорницький монастир існував уже в другій половині XVI ст.

Григорія Палами. Останній вніс вагомий вклад у систематизацію теології і практики ортодоксального ісихазму, впливової течії у світовому православ'ї. Палама домігся офіційного визнання ісихазму на соборі, очолюваному імператором Андроніком III Палеологом 10 червня 1341 р.

“Ісихія” з грецької означає “спокій”, “мовчання”, що відображало ідеал споглядальної форми чернечого життя спочатку в Єгипті, Палестині й Малій Азії, а згодом і на Афоні. Ісихасти вважали, що людина спроможна шляхом безмовної молитви, нерухомості й “розумової роботи” до реального, а не тільки інтелектуального богоспілкування<sup>26</sup>. Палама, виходячи з християнського розуміння людини і її призначення, відстоював думку про те, що людина в стані містичного споглядання здатна сприймати божественну енергію безпосередньо органами чуття, бачити божественне Фаворське світло Преображення Господнього й тим самим бути свідком “воплощеного Слова”.

Ісихасти практикували психосоматичний метод короткої мисленосердечної Ісусової молитви: “Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене”, згодом почали додавати “грішного”. “Постійна молитва” мала узгоджуватися з ритмом дихання і серцебиттям молільника<sup>27</sup>.

Іван Листвичник (XII ст.) наставляв, що ім'я Ісуса Христа має “приліпитись до дихання”, у розумінні використання дихання як способу зосередити увагу й пов'язати молитву з функціями організму і тим досягти “постійної молитви”<sup>28</sup>.

У “Подвижной книжці” Григорія Синаїта, правил якої зобов'язані були дотримуватися новоприбулі на Афон монахи в період перебування там Княгиницького, зазначалося: “Слухай брате, егда начнешь дѣло подвига своего постом, молитвою, трудом и подвигомъ всегдашним, бденіемъ во безмолвіи – стережися, аби еси не прочитал ни единого писани еретическое, а не толковое... только Ісусову молитву дыханію твоєму припрязи”<sup>29</sup>.

Постійна молитва до Ісуса, практика спокою і тиші, поєднана з відлюдництвом, згодом стали характерними ознаками ортодоксального ісихазму. Безперечно, що Іов Княгиницький, як й Іов Вишенський та інші українські монахи, які побували на Афоні, були добре обізнані з паламізмом і ортодоксальним методом молитви, про що свідчить “Житіє Іова”. Проте С.Сеник припускає, що “цей метод був надто прихований, а вчення надто теоретичним, щоб набути значного змісту в їхньому житті”<sup>30</sup>.

В Україні загалом і на Прикарпатті зокрема ще із середньовіччя була поширена практика самотницьких поселень у печерах. Значна частина з них згодом переросла в кінновії, проте біля монастирів продовжували функціонувати скити й келії самотників у духовній єдності з “общежительними” монастирями.

Подібна практика була застосована й у Маняві. Заснувавши Скит за зразком кінновії, Іов відійшов у пустинь на Скитик, у безлюдну місцевість, де перебував у постійній молитві. Потяг до усамітнення і тиші виявляв ігумен Феодосій. У своєму “Завіті духовному” він закликав: “Давайте вчитись безперервної молитви, тобто увіковічувати ім'я Ісуса. Стоячи, сидячи і лежачи, в келії чи в церкві, за ручною роботою, за столом чи в дорозі, постійно в своїй свідомості ваші думки і губи кричать: Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного”<sup>31</sup>.

Таким чином, у духовному аспекті чернече життя в Скиті Манявському визначалося засадами візантійської ортодоксії. Про це свідчать “Житіє Іова”, “Завіт духовний” Феодосія і “Регула”, які набули значного поширення і регламентували діяльність переважної більшості галицьких монастирів XVII–XVIII ст.

Манявські тексти досі відомі за рукописом, виявленим А.Петрушевичем у Плісненському монастирі в Підгірцях, який згодом був ним опублікований. Саме з ним



працювали А.Петрушевич, Ю.Целевич, С.Сеник. Публікуючи рукопис, А.Петрушевич висловив припущення про наявність інших списків, які згодом, очевидно, будуть виявлені.

Перебуваючи в грудні 2010 р. у Румунії, нам вдалося виявити в архіві монастиря Путна ще два списки рукописів, які перед тим були ідентифіковані ієромонахом цього монастиря Дософтеєм Діжмареску. Два рукописи Путненського монастиря в румунській історіографії одержали назви “Путна 60” і “Путна 74” за їх архівними інвентарними номерами. До 2008 р. румунські автори, зокрема П.Попеску, К.Парадаїс, вважали, що рукописи були складені в Путні й розповідають про путненських монахів, засновників місцевого монастиря. Ця концепція була закладена й у монографії “Свята обитель і пустинь Путна”, виданій у 2006 р. Професор В.Бретулеску в статті про рукописи відкинув твердження Попеску, указавши на те, що тексти походять з Великого Скиту в Польщі (XVII ст.). Ієромонах Дософтей, порівнюючи рукописи в Путні з текстами “Життя Іова” і “Завіту духовного” Феодосія, опублікованими в збірнику “Ісихазм”, виявив їх тотожність<sup>32</sup>.

Рукописи “Путна 60” і “Путна 74” являють собою дві маленькі книжки, переплетені шкірою і написані півуставом. Назви творів й окремі букви наведено червоною фарбою. В обох книгах уміщено “Завіт духовний” і “Життя Іова” без “Регули”. На першій сторінці “Путни 60” подано ікону Іова й Феодосія за канонічним зразком засновників Києво-Печерської лаври. Зображення Іова і Феодосія відтворено вперше в рукописах XVII–XVIII ст. Важливо відзначити, що вони зображені з німбами<sup>33</sup>. Реальна ж їх канонізація відбулась 15 липня 2004 р. на Помісному соборі Української православної церкви Київського патріархату.

На думку автора статті ієромонаха Дософтея, рукописи в Путні є копіями, що належать до двох різних редакцій, з яких “Путна 74” тотожна тексту, виявленому А.Петрушевичем, а “Путна 60” відрізняється деякими неточностями від двох перших<sup>34</sup>.

На останній сторінці “Путни 74” подано червоною фарбою рік: 1678. У кінці “Путни 60” дописано іншим почерком: 26 серпня 1785 року розорення Великого Скиту.

Манявські реліквії, очевидно, потрапили в Путну з монахами, що залишили Скит після його закриття 1785 р. і розійшлися по Буковині. На монастирських цвинтарях у Сучавиці, Драгомірній, Вороні, Кошулі, Путні на деяких могильних плитах померлих монахів згадується Скит Манявський<sup>35</sup>.

Три манявські рукописи перекладені й опубліковані німецькою, англійською, італійською і румунською мовами. Давно назріла потреба видання автентичних текстів і їх сучасних перекладів українською мовою разом з іншими документами з історії Скиту.

З виявлених архівних документів за 1785 р. стало відомо, що в бібліотеці Великого Скиту було багато богослужбової літератури, а також праць античних авторів латинською мовою, історичних рукописів XV–XVII ст., книг із природознавства тощо. Це свідчить про те, що Скит у Маняві перебував в європейському духовному й культурно-цивілізаційному просторі.

На завершення подасмо список 51-го монаха, що перебували в Скиті на час його закриття. Документ зі списком монахів виявлений у Краківському архіві.

Акцію ліквідації монастиря у вересні 1785 р. здійснив комісар Станіславівського циркулярного уряду І.Ящевський спільно з адміністратором манявської солеварні Штрассером. На той час ігуменом Скиту був Ісак Протасевич (45 р., Корсови), вікарієм Кирило Білінкович (59 р., Тредільник, Польща), а протоігуменом Адам Георгевич (67 р.). У монастирі були 23 ієромонахи: Феронтей Серкович (72 р., Комарно), Пеласій Левський (67 р., Скала), Гаврило Назаркевич (70 р., Коломия), Роміл Іфтемевич (54 р.,

Вишеград, Польща), Теодозій Черніков (56 р., Броди), Паладій Каліновський (41 р., Ярослав), Антип Василевич (46 р., Кукільники), Партеній Димитревич (49 р., Свіневче), Спиридон Обадновський (44 р., Меджибіж), Самсон Собінський (75 р., Шоговський, Польща), Теофан Левський (70 р., Скала), Ісидор Єсенкович (76 р., Бар), Бартоломей Бучковський (45 р., Долина), Гаралампій Корпович (39 р., Кодак), Онуфрій Короч (56 р., Погребище), Бенедикт Валешний (45 р., Коломия); сім ієродияконів: Тимон Діткевич (34 р., Черноков), Софрон Засаревич (32 р., Ярослав), Евстратій Йоаннович (32 р., Золотна), Серафим Василевич (32 р., Кукільники), Анастасій Йоаннович (25 р., Манява), Вілатій Павлович (32 р., Долина), Іпатій Іванкович (27 р., Скорєки) і 24 монахи: Йесей Теодорович (66 р., Констартін), Іфтемій Йоаннович (64 р., Бахріновіц), Серапіон Іванов (52 р., Підгайці), Зосим Живаковський (62 р., Перелізка), Макарій Теодорович (46 р., Меджибіж), Кіпріан Василенко (40 р., Галич), Боніфатій Димитревич (44 р., Підгайці), Силуан Іванович (42 р., Шевачова), Пімен Мартилотолпій (63 р., Смоленськ, Росія), Полікарп Павлович (59 р., Меджибіж), Полієв Словодзка (50 р., Опіла), Методій Малаховський (32 р., Людимівка, Польща), Орест Лушка (32 р., Болехів), Тадеус Вісаковський (39 р., Негоф, Угорщина), Себастьян Зелінський (28 р., Тредін), Бенедикт Симеонов (26 р., Серафинці), Антон Петров (42 р., Алексі, Польща), Галактіон Теодорович (44 р.), Кіріак Антонов (30 р., Погребище), Кириней Григорович (32 р., Зеленц, Польща), Іоанн Симеонов (32 р., Гусятин), Барсоновій Іоаннович (42 р., Окопи), Мелхіседек Симеонов (32 р., Садгора, Буковина), Іоїл Левицький (34 р., Серафинці) і Теофілакт Єсінський (40 р., Галич). Серед монахів найстаршим за віком були ієромонахи Феронтей Серкович (72 р.), Теофан Левський і Гаврило Назаркевич (по 70 р.)<sup>36</sup>. Географія місць, з яких походили монахи, свідчить про міжнародний характер Великого Скиту.

У монастиря була своя печатка. Вона мала овальну форму розміром 25x30 мм. У верхній частині зображено невеликий трикутник з маленьким хрестом у середині – символом Всевидячого Ока в сьйві променів, а під ним три великі букви МВС, накладені одна на одну. Відтиски робили на розплавленому сургучі червоного кольору. Один з них у доброму стані зберігається в теці “Манявський Скит” А.Шнайдера в державному архіві на Вавелі в Кракові<sup>37</sup>.

Таким чином, історія Скиту Манявського становить значну наукову цікавість для вітчизняних і закордонних дослідників, яким вдалося висвітлити основні етапи й напрями його діяльності. Нові аспекти в історії Великого Скиту розкрито в дослідженнях останніх років. Однак сьогодні вивчення минулого Манявського Скиту є далеко не завершеним і потребує проведення подальшого всестороннього дослідження.

1. Wagilewicz J. Monastyr Skit w Maniawie / J. Wagilewicz. – Lwów, 1848.
2. Життя Іова // Зоря Галицька як Альбум. – Львів, 1860. – С. 225–251.
3. “Завіт духовний” ігумена Феодосія // Акты относящиеся к истории Южнозападной России. – Львов, 1868. – С. 56–92.
4. “Устав – Регула” ігумена Феодосія // Акты относящиеся к истории Южнозападной России. – Львов, 1868. – С. 92–96.
5. Петрушевич А. Сводная Галицко-русская летопись съ 1600 по 1700 год / А. Петрушевич // Литературный сборник, издаваемый Галицко-рускою Матицею. – Львов, 1874. – С. 57, 130, 226, 326.
6. Коссак М. Шематизм провинции св. Спасителя чина св. Василия Великого въ Галиции, уложеный по капитуль отбувшойся въ монастырь св. Онуфрейском во Львовъ дня 24 и 25 липця 1866 и короткій поглядъ на монастыри и на монашество руське, от заведена на

- Руси вьри Христовой аж по ныншное время / М. Коссак. – Во Львове, 1867. – С. 146, 166–167, 171.
7. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования) / С. Голубев. – К., 1883. – Т. 1. – С. 218–225.
8. Зборник Грамот Скитських : у 4 ч. / збір. Ю. Целевичем. – Львів, 1887; Целевич Ю. Історія Скиту Манявського / Ю. Целевич. – Львів, 1887.
9. Франко І. Літературно-критичні праці (1886–1889) / І. Франко. – К., 1980. – Т. 27. – С. 321–325; 1981. – Т. 30. – С. 11–13, 134–135, 170–174, 181–189, 192; 1984. – Т. 41. – С. 56, 57, 111, 238.
10. Драган М. Скит Манявський і Богородчанський іконостас / М. Драган, В. Пещанський, І. Свенціцький. – Львів, 1926.
11. Копистянський А. Скит Манявський / А. Копистянський. – Перемишль, 1927.
12. Fisher W. Skit maniawski, jego przeszłość i pamiątki / W. Fisher // Ziemia. – 1929. – Т. 14, № 8. – С. 118–122.
13. Лукань Р. Василіанські монастирі в Станіславівській єпархії / Р. Лукань. – Львів, 1935.
14. Пастернак Я. Проблема консервації руїн Скиту / Ярослав Пастернак // Діло. – 1937. – 7 січня.
15. Галасливий С. Про галицькі монастирські устава / С. Галасливий // Лавра. – 1999. – № 10. – С. 47–48.
16. Скрипник І. Нариси історії Скиту Манявського / І. Скрипник. – Богородчани, 1996; Легенда про гетьмана. – Івано-Франківськ, 1997.
17. Миронюк І. Скит Манявський / Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський. – Івано-Франківськ, 2008.
18. Senyk S. Maniava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercian Kalamazoo ; Spencer ; Coalwille, 2001.
19. Ieromonah Dosoftei Dijmăresku. Două manuscrise de la schitul mare (Maniava) aflate la mănăstirea Putna // Analele Putnei. – 2008. – IV, № 1. – P. 205–228.
20. Скрипник І. Легенда про гетьмана / І. Скрипник. – Івано-Франківськ, 1997. – С. 61.
21. Томенчук Б. Городища і замки Галицької Гуцульщини : матеріали дослідження 2006–2010 рр. / Богдан Томенчук, Микола Кугутяк // Галичина. – 2010. – № 17. – С. 39.
22. Коваль І. Поширення культу Бориса і Гліба в Галицько-Волинській Русі XI–XIII ст. / Ігор Коваль // Галичина. – 2010. – № 17. – С. 100–107.
23. Вагилевич І. Монастир Скит у Маняві / Іван Вагилевич. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 11.
24. Франко І. Іван Вишенський і його твори / Іван Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – К., 1981. – Т. 30 : Літературно-критичні праці (1895–1897). – С. 181–182, 192–193.
25. Петрушевич А. Сводная Галицко-русская летопись съ 1600 по 1700 годъ / Антін Петрушевич // Литературный сборник, издаваемый Галицко-русскою Матицею. – Львовъ, 1874. – С. 43–44.
26. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. 29. – С. 294.
27. Енциклопедія історії України. – К., 2005. – Т. 3. – С. 537.
28. Мейендорф И. Указ. соч. – С. 293.
29. Франко І. Іван Вишенський і його твори / Іван Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – К., 1981. – Т. 30 : Літературно-критичні праці (1895–1897). – С. 182.
30. Senyk S. Maniava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercian Kalamazoo ; Spencer ; Coalwille, 2001. – P. 25.
31. Ibidem. – P. 37.

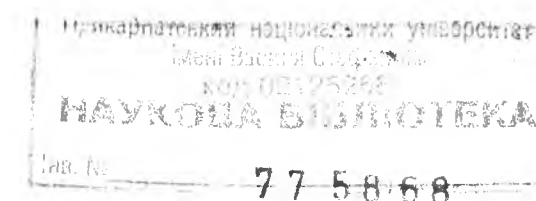
32. Ieromonah Dosoftei Dijmăresku. Două manuscrise de la schitul mare (Maniava) aflate la mănăstirea Putna // Analele Putnei. – 2008. – IV, № 1. – P. 205–208.
33. Ibidem. – P. 211–212.
34. Ibidem. – P. 212.
35. Ibidem.
36. Archiwum Państwowe w Krakowie, T. S, sygn. 1462, k. 51–57.
37. Ibidem. – К. 9.

**Mykola Kuhutyak**  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **Manyava Skyt: consisting and research prospect**

*The basic stages of study of Manyava Skyt history are exposed in the article. A ponderable contribution of I.Franko, Yu.Celevych, I.Svencitskiy, Y.Pasternak, B.Voznitskiy and others to its research is marked. Archaeological and historical researches of Large Skyt in the last years are analyzed, as a result of which it was succeeded to find out the skyts on the mountains of Voznesinka and Skyt, new lists of “Life of Iov” and “Zavit spiritual” of Feodosiy, other important documents.*

**Key words:** Skyt of Manyava, Iov Knyagynytskiy, Feodosiy, “Zavit spiritual”, “Regula”, Skytyk, Voznesinka.



УДК 908(477.86)  
ББК 63.3(4 Укр)

*Владика Іоасаф  
архієпископ Івано-Франківський і  
Галицький Української православної  
церкви Київського патріархату*

## ВІДРОДЖЕННЯ МАНЯВСЬКОГО СКИТУ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ

Всечесні отці! Шановні пані й панове!

Перш за все я хотів би від усього серця подякувати Вам за те, що Ви удостоїли мене цієї високої честі донести до Вас свої роздуми про життя і діяльність Манявської обителі в незалежній Українській Державі.

Українському Афону – Хресто-Воздвиженському Манявському чоловічому монастирю – 400 років. Це знаменна дата не лише в історії Православної церкви, а загалом у житті нашої держави та народу. Манявський Скит увійшов в історію як важливий центр духовності, твердиня православ'я, який тісно пов'язаний з іменами святих преподобних Іова та Феодосія, з видатним художником, українським Рафаелем – Іовом Кондзелевичем, а також з такими величними постатями, як Іван Вишенський, Захарій Копистенський, гетьман Іван Виговський. Серед них останній займає особливе місце. Адже, згідно з його заповітом, прах гетьмана покоїться в Скиті.

Святиня бере свій початок від Скиту, заснованого в XIII ст. Саме в цей час, після спустошення Києво-Печерського монастиря монголо-татарами, у Карпатські гори прийшли ченці Іоанікій і Пахомій, де заснували Хресто-Воздвиженський монастир. Гора, на якій колись він стояв, донині в народі називається Воздвиженкою. Згадку про заснування монастиря в XIII ст. ми знаходимо в Івана Франка, який засвідчує, що Захар Беркут – герой Тухольки – три роки провів у монастирі.

Манявський Хресто-Воздвиженський монастир належить до найбільш відомих духовних осередків України. Але ми знаємо також, що цей величний і славний монастир пройшов через особливі випробування. Він був зруйнований ворогами Православної церкви. А коли держава звернула увагу на святиню, тут було розпочато відновлювальні роботи, які, однак, так і не були завершені – монастирю, що лежав у руїнах, лише повернули його загальні обриси. І тільки нині церква відновлює цю святую обитель.

Дослідження історії Манявського Скиту започаткували в XIX ст. І.Вагилевич, Ю.Целевич, А.Петрушевич, продовжили у XX ст. Я.Пастернак та інші, а у XXI ст. у незалежній Україні – професор М.Кугутяк, Б.Томенчук.

Засновником Великоскитського монастиря – Нового Ватопеду – Українського Афону (не ігуменом) був Іов Княгиницький (1550–1621), родом з м. Тисмениця – один із плеяди видатних представників православного чернецтва. Шукаючи усамітнення, Іов Манявський (Княгиницький) прийшов у Маркову Пустинь – туди, де в минулому в тиші Карпатських гір подвизалися монахи. Разом з Іваном Вишенським та Захарією Копистенським Іов у 1606 р. створив чернечу громаду. У новій святій обителі він запровадив устав Василя Великого. Саме за суворість уставу Манявський Скит був названий “другим” Афоном.

У 1620 р. Скит отримав від патріархів Константинопольського – Тимофія та Олександрійського – Кирила ставропігійне право. У 1628 р. на Київському соборі під головуванням митрополита Іова Борецького його наділено званням “прота” (головуючого). До його протії належало 556 монастирів у воєводствах Белзьким, Руським (Галицьким) і Подільським, про що свідчить підпис ігумена Скиту Феодосія: “Многогрішний Феодосій ігумен Скитський і Угорник, Прот. монастирей воєводства Руського (Галиць-

кого), Белзького і Подольського...” Монастир мав значний вплив на галицькі монастирі в Уневі, Лаврові, Підгірцях, Погоні, Крехові (два останні заснували скитські монахи). Польські королі Ян Казимир III, Михайло Вишневецький, Ян III Собеський, Станіслав Август та коронний гетьман Станіслав Потоцький, шануючи святість українського православного Воїнства Христового, надавали монастиреві різні привілеї.

Скит Манявський відомий і як мистецький осередок. За свідченням І.Вагилевича, тут були велика бібліотека та богословська й малярська школи, які заснував ще Іов. Скит був духовним трибуналом при виборі митрополитів на Львівську кафедру й на видання богослужбових книг (вибір на Львівського митрополита Йосипа Тисаровського, рецензування книги Кирила Транквіліона Ставровецького, коли присуд Скиту став причиною спалення праці Т.Ставровецького “Зерцало Богословія”). Протягом цілого XVII ст. Манявський Скит був перешкодою в поширенні унії на Галичині й саме завдяки йому Львівська єпархія залишалася православною до 1700 р.

Під кінець XVII ст. у Львівській і Перемиській єпархіях було 242 православні монастирі, для яких Манявський Скит був тим, чим бургундський Клоніак у X й XI ст. для монастирів католицьких. За свою чотирьохсотлітню історію монастир став релігійним православним інститутом, націленим на реалізацію ідей досконалого чернечого життя через самоізолювані форми життєорганізації. Упродовж тривалого часу національної історії України монастирі, зокрема Скит Манявський, були вагомим фактором у духовному розвитку суспільства, церковно-релігійній розстановці сил, у формуванні науково-культурного потенціалу, громадської думки та національних пріоритетів.

Манявський Скит був закритий австрійським імператором Францом-Йосифом. Закриття монастиря викликало великий жаль у галицького народу. Але ні унія, ні переслідування не згладили в народній пам'яті давню славу обителі та непорочне життя скитських подвижників. Монахи часто поверталися, відвідували руїни своєї обителі. Люди нерідко бачили там старця в чорній рясі.

28 травня 1998 р. монастир частково, а з 30 листопада 1999 р. повністю був переданий Івано-Франківській єпархії Української православної церкви Київського патріархату, що дало поштовх другому відродженню святині.

20 жовтня 2002 р. відбулася велика подія в житті Велико-Скитського монастиря – освячення Хресто-Воздвиженського собору. Манявська обитель у третє тисячоліття християнської ери увійшла відродженою. Це стосується всіх сфер її життя: від внутрішньодуховного до зовнішнього благоустрою. Уже багато зроблено, і це одразу помітно, усе навколо змінюється на краще, оновлюється, стає привабливішим. Відроджуються Свято-Вознесенський, Спасо-Преображенський Скити, ченці обителі знову, як чотириста років тому, ідуть у гори, шукаючи усамітнення і молитви. Статут монастиря, за яким живуть ченці, розроблений мною на базі заповіту преподобного отця нашого Іова й статуту Феодосія, охоплює всі сторони спільного життя братії від келійного правила, храмових богослужінь до спілкування з вірянами й послуху. Однак ще багато попереду. Хочеться вірити, що, незважаючи на різні перепони на цьому шляху, Манявська обитель, відроджуючись сама, відроджуватиме й душі тих людей, які приходять в її стіни. Обитель виховує нову плеяду ченців, послідовників преподобних Іова й Феодосія, і я вірю та знаю, що той дух, який 400 років тому заклали й утвердили преподобні отці манявські, не згасне, але буде примножуватися і зростати, а дух аскези ніколи не вивітриться з її стін, бо вже теперішні ченці обителі ведуть суворий спосіб життя і таким чином рятують свої душі, живучи за принципом “Рятує себе сам, а біля тебе врятуються тисячі”.

УДК 215: 234.2: 261.6: 281.5 (477)  
ББК 86. 375-1

о. Святослав Кияк  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### МІЖКОНФЕСІЙНІ Й ЕКУМЕНІЧНІ ВЗАЄМИНИ В УКРАЇНІ В XVI–XXI ст. – ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИЙ ДОСВІД

*У статті з теологічних, релігієзнавчих та історичних позицій аналізуються міжконфесійні й екуменічні взаємини в Україні в XVI–XXI ст. Показано в історичній ретроспективі греко-католицький досвід у розв'язанні проблеми екуменічного єднання українських християн.*

**Ключові слова:** міжконфесійні й екуменічні взаємини, Берестейська унія, Українська греко-католицька церква, ідентичність українського католицизму.

Проблема екуменічного єднання українських християн має давню історичну традицію й характерні історично-національні особливості. Екуменічний діалог у середовищі українського християнства київської традиції набув особливої актуальності в XVI ст. у зв'язку з Берестейською унією (1596), котра яскраво засвідчила історично-еклезіологічну вірність українського християнства католицько-вселенській церковній доміні, протилежній до провізантійсько-промосковського православного напрямку. Богословським підґрунтям екуменізму тогочасного українського християнства слугувала головна христоцентрична засада універсальної єдності християнства в Ісусі Христі – "...щоб усі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, щоб і вони були в Нас об'єднані" (Ів. 17:21), бо ніхто "...не може покласти іншої основи, окрім покладеної, а вона – Ісус Христос" (1 Кор. 3:11). Київському християнству впродовж усієї його доберестейської історії було притаманним дотримання чи, принаймні, прагнення до дотримання цього вселенсько-католицького принципу єдності Христової церкви навіть у певні складні й несприятливі періоди української історії, коли зовнішній візантійсько-московський вплив не сприяв або навіть забороняв втілення зазначеного основоположного принципу українського християнства, а певні прояви цього негативного впливу на українське християнство ми спостерігаємо й сьогодні. Тобто київському християнству завжди були притаманні устремління до еклезіологічної єдності в Христі, яку київські митрополити – прихильники цієї єдності, починаючи від митрополита Іларіона, переконано обстоювали в боротьбі з візантійсько-московським цезаропапізмом і засвідчували своєю участю в численних Вселенських соборах Христової церкви, не вбачаючи в цьому жодної загрози щодо можливої втрати помісно-автономного характеру Київської церкви, що, власне, і підтвердила сама її історія. Відтак Католицька церква не тільки ніколи не виявляла прагнень стосовно юрисдикційно-обрядових змін у Київській церкві, як цього завше домагалася Візантія, а пізніше й Москва, але постійно засвідчувала високими церковними актами та буллами своє пошанування і визнання юрисдикційно-обрядового помісного характеру Київської церкви, котрі, з іншого боку, слід поцінювати також і як визнання Римом вселенсько-католицького характеру київського християнства.

Саме таке толерантне й перевірене історією ставлення Риму до Української церкви зумовило вибір ієрархією цієї церкви шляху порятунку церкви в часи кризи в ній у кінці XVI ст. на користь унії з Католицькою церквою в ім'я збереження живого сопричастя й живої єдності Христової церкви. Тобто унійні прагнення ієрархії тодішньої Українсько-Білоруської церкви засвідчили, з одного боку, продовження цієї церквою вселенсько-католицьких традицій Київської церкви, а з іншого боку, виявили її намагання вивести церкву з кризи якраз через поєднання юрисдикційного закріплення

її католицької ідентичності та збереження при цьому історично притаманної їй помісно-обрядової автономності, що в наступних століттях після Берестейської унії посприяло, як підкреслюють першоепархи Української католицької церкви (УКЦ) митрополити Андрей Шептицький і Любомир Гузар, піднесенню релігійної активності в церкві, а сама унія стала невід'ємною частиною національного та культурного життя, що було лише на користь українському народу<sup>1</sup>. Власне культурний елемент займав важливе місце в унійних ініціативах, оскільки він, у розумінні ідеологів унії, не лише мав на меті урівноважити становище Українсько-Білоруської церкви під егідою Апостольської Столиці з Польською церквою, але через збереження східного обряду, а завдяки цьому й історичних надбань української культури, унійні ініціативи українських ієрархів спрямовувалися, як підкреслює професор Петро Яроцький – український релігієзнавець і провідний фахівець із проблем католицизму, на отримання українцями вільного доступу до джерел гуманістичної культури незалежно від Польщі, що не лише сприяло зупиненню полонізації українського народу, але й надавало духовний порятунок для української нації<sup>2</sup>. Окрім того, унійні намагання української ієрархії мали на меті, як слушно зауважує Ольга Недавна, виправлення становища своєї церкви якраз через інтеграцію з Римською церквою, найбільшою загальноєвропейською організованою силою, і в такий спосіб владики прагнули повернути визнання західними християнами українського християнства та його рівноправного місця в європейській спільноті<sup>3</sup>.

Відтак, завдяки унійним ініціативам церковних ієрархів, Українська церква бажала оновити свою історичну католицьку свідомість, яку вона ніколи впродовж своєї історії не втрачала, витворивши унійним актом у цій власній історії та історії Христової церкви загалом новий вселенсько-католицький вимір Української церкви, який удосконалювався впродовж наступних чотирьох століть і набув свого остаточного сучасного вираження та закріплення в рішеннях II Ватиканського собору й пособорових документах Католицької церкви та в рішеннях соборів і синодів Української католицької церкви<sup>4</sup>.

Берестейська унія також мала безпосередній вплив на проблему утворення українського патріархату в XVII ст. і загалом на складний процес організації й становлення Української греко-католицької церкви у XVIII–XX ст.

Ще під час підготовки Берестейської унії князь Костянтин Острозький упродовж 1593–1594 рр. розробляв свій проект унії, котрий, на думку деяких істориків, не містив серйозних пропозицій щодо унії, апелюючи одночасно до Константинопольського й Московського патріархів – потенційних учасників унії з Римом, що було, як вважають учені, несерйозною і відволікаючою передумовою унії<sup>5</sup>. У відповідь на декларацію владик щодо унії князь звернувся до православних християн із грамотою, у якій, апелюючи до потаємності приготування унії від широкого церковного загалу, що було, як справедливо підсумовують історики, тактичною помилкою ініціаторів унії, і в чому до оприлюднення цієї грамоти брав участь і сам князь. Він наголошував на бажанні "єпископів-відступників" відірвати церкву від Східної церкви й підпорядкуватися Римському папі, замовчуючи при цьому, що, по-перше, ініціатори унії жодним чином офіційно не засвідчили про розрив з Константинопольським патріархом, посилаючись на рішення Флорентійської унії, а, по-друге, сам Константинопольський патріархат на кінець XVI ст. де-факто перестав перейматися життям Українсько-Білоруської церкви, котра належала до нього де-юре<sup>6</sup>. Тобто українсько-білоруський єпископат, прагнучи закріпити юрисдикційно історичну еклезіологічну католицькість і помісну автономність українського християнства, дбав про відродження церкви й здобуття для неї в Польській державі прав, рівних з польсько-литовським католицьким духовенством.



Однак визначальною метою заяви ініціаторів унії все ж була, як слушно наголошує на цьому владика Софрон Мудрий, єдина й Божа мета: досягнення єдності в Христовій церкві для спасіння вірних, наслідуючи історичні приклади унійних намагань ієрархів-попередників<sup>7</sup>, оскільки на той час не існувало в українсько-білоруському суспільстві інших сил, котрі могли б подбати про істинне відродження в українському народі традицій київського християнства. Підтвердженням цього стали так звані “Артикули для унії” (“*Articuli quorum cautionem petimus a Dominis Romanis, prisque accedamus ad unionem Romanae Ecclesiae*”), які підписали всі владика, окрім єпископів Копистинського, Балабана й Заборовського. Цей документ сучасні історики іменують “Конституцією Української Католицької Церкви”, бо в ньому не лише висловлені умови унії, але й віддзеркалено увесь процес пробудження католицькості (вселенськості) в українсько-білоруському єпископату та формування ним програми католицького реформування київського християнства XVI–XVII ст.<sup>8</sup> Ці артикули через визнання примату папи й католицького вчення про чистилище та флорентійське тлумачення “*Filioque*” засвідчили прагнення владик продовжити католицькі традиції своїх попередників, а також виявили бажання ієрархів зберегти історичну еклезіологічну гідність і помісність церкви через вибір єпископів та митрополитів і дотримання всіх її обрядових традицій і практик, зокрема, щодо необхідності збереження одруженого священства та літургійного життя церкви загалом, канонічної дисципліни в ній, згідно з давніми традиціями. Виконання цих умов мало на меті забезпечити руським єпископам і вірним рівні права перед політичною і церковною владою Польщі, а виконання їх латинською ієрархією мало уможливити саму унію та заохотити інші східні церкви до наслідування прикладу єпископів Київської церкви.

Два пункти “Артикулів” (13 і 14) засвідчили прагнення українсько-білоруської ієрархії не лише звільнитися від довготривалого нешанобливого й шкідливого для київсько-української традиції та для церкви візантійського (грецького) впливу з його цезаропапізмом і протегуванням промосковських ініціатив у Київській церкві шляхом втручання “грецької церкви і ієрархії” у її життя, але й виявили турботу ієрархії про досягнення “святої єдності” у Христовій церкві “для добра і миру християнської держави і для уникнення подальших незгод” у ній<sup>9</sup>, котрі в минулій церковній історії часто спричинялися вищезгаданими впливами.

Берестейська унія, на думку одного із світочів українського католицизму Йосифа Сліпого, урятувала багато складових української ідентичності, але найперше – обрядову ідентичність УКЦ. У своїй праці “Обрядова однообразність” (1940) він наголошує, що унія, на відміну від обрядових змін і реформ у Московській церкві, залишила обряд без змін, отримавши запоруку його збереження з боку латинської церкви в особі папи Климента VIII. При цьому Й.Сліпий підкреслює історично-обрядове значення унії, котра завершила великий акт історичного творення обрядової традиції, започаткований св. апостолом Андрієм, Ольгою, Ярополком, Володимиром, котрі стояли, за висновком кардинала, на Петровій скалі, на якій була збудована Христова церква<sup>10</sup>.

Папа Климент VIII 23 грудня 1595 р. видав конституцію “*Magnus Dominis et laudabilis nimis*” (“Великий і достойний найвищої хвали Господь”), яка стала також ще одним свідченням сприйняття Римською церквою українського (русинського) християнства як історично вселенсько-католицького, оскільки в ній папа поціновує унію як “примирення з Римською Церквою і поновне ... приєднання” Київської церкви до Риму як члена – “до своєї голови”, під умовою збереження її “обрядів і церемоній у богослужіннях й уділенні святих Тайн, та інших звичаїв, згідно з унією, укладеною на Флорентійському соборі між Західною і Східною Грецькою Церквами”<sup>11</sup>, тобто цим са-

мим, а також збереженням флорентійської формули в католицькому визнанні віри, який склали папі київські ієрархи, Апостольська Столиця ідентифікувала своє сприйняття Київської церкви як спорідненої щодо віри й традицій, а не як церкви-схизматика.

На жаль, інша частина Українсько-Білоруської церкви під проводом князя К.Острозького не підтримала єкуменічні ініціативи ініціаторів унії стосовно цілковитого повернення українського християнства в лоно вселенського християнства, а натомість опозиція до унії на собор у Бересті в 1596 р. прибула окремою партією, котра відкинула унію і на власному соборі викляла унійний собор, на що перший також відповів викляттям православного собору. Ця подія спричинилася до важких наслідків для українського християнства – поділу його на два полемізуючі й навіть ворогуючі табори, протистояння яких відмічено в історії як жорстка конфронтація “Русі з Руссю”, і навіть мученицької смерті ревного прихильника унії архієпископа Полоцького Йосафата Кунцевича (1623).

Разом з тим Берестейська унія не лише не відкинула спроб примирення церков, але навіть ієрархи Української католицької (греко-католицької) церкви (УКЦ) сприяли ідеї утворення єдиного патріархату Української церкви у 20–40-х рр. XVII ст., що була ініційована митрополитами – католицьким Йосифом Вельямином Рутським (1614–1637) і православним Петром Могилою (1632–1646). Після численних ініціатив католицької сторони (зокрема, трьох синодів Української католицької церкви – у березні 1625 р. у Кобрині, у липні 1629 р. у Володимирі та в березні 1629 р. у Львові, на яких окремим питанням стояло питання замирення “Русі з Руссю”), у тому числі схвального ставлення Ватикану до можливої унії українських католиків і православних, а також після пропозиції митрополита Й.В.Рутського митрополитові П.Могилі стати патріархом Київським<sup>12</sup>, православний собор у Києві, що відбувся 9 липня 1629 р., знову продемонстрував далеку до примирення позицію православних, серед яких головну негативну роль відіграла опозиція в складі світських діячів і козаків, котрі ініціювали мирянський тиск на собор, абсолютно неприйнятний з католицької точки зору. Окрім цієї спроби замирення Українських католицької і православної церков, було здійснено ще декілька спроб, зокрема спроба, ініційована волинським воєводою князем О.Сангушком (1635), чий план унії був навіть підтриманий польським королем Владиславом IV 5 вересня 1636 р. Однак реакція православних на цю ініціативу знову засвідчила як відсутність серед них згоди щодо унії, так і активний тиск на них Московської церкви, що виявилось у звинуваченні П.Могили у відході від православ’я та у виступах проти нього, а також у масовому переході українських монастирів до цієї церкви. Усе ж митрополит Петро не тільки проголосив королівський універсал, але й написав пастирське Послання із закликом до замирення і єднання всіх українських християн<sup>13</sup>. Українські католицькі митрополити Й.В.Рутський та його наступник Р.Корсак зі свого боку ініціювали отримання дозволу на компромісний унійний собор від Ватикану попри сумніви стосовно загальної згоди православних. Проте Конгрегація Пропаганди Віри, проаналізувавши ідею собору в червні-липні 1638 р., висунула умову для його проведення – складання на ньому православними визнання віри за формулою Флорентійського собору. Наступні роки, аж до 1647 р., засвідчили існування двоякого ставлення до ідеї українського католицько-православного собору: продовження пошуку Українською католицькою церквою і Ватиканом способів і засад його проведення та замирення, а з боку православної сторони – двояке, а інколи навіть протилежне ставлення до ідеї собору – позитивне з боку ієрархії на чолі з митрополитом П.Могилою. Разом з тим митрополит у своєму “Анонімному проекті з’єдинення” висловлював критичні зауваги відносно Берестейської унії та примату папи<sup>14</sup>, при цьому, незважаючи на

схвальну позицію щодо собору наступника П.Могили – митрополита С.Косіва, мало місце різко негативне ставлення світської частини Української православної церкви до цього проекту, котра апелювала до участі Константинопольського патріарха в унії, що, як показала подальша історія, не наблизило українських християн до бажаного порозуміння. Тобто, як справедливо висновок дослідник українського греко-католицизму О.Недавня, усі поберестьейські спроби українського міжцерковного порозуміння виявилися недосконалими з огляду на брак послідовних домовленостей сторін<sup>15</sup>.

На превеликий жаль, історія засвідчила, що з боку українського православ'я, яке в питаннях оцінки Берестейської унії дуже часто перебувало під впливом московського православ'я, представники котрого, за свідченням митрополита Андрея Шептицького, який на собі відчув ставлення до унії, будучи ув'язненим під час Першої світової війни московським царом і його церквою, "понад усе бояться нагадування про русинську Унію. Стати "уніатом" означає для них опуститися на неприйнятний ні для Церкви, ні для людини рівень. ...Грубо кажучи, становище, в якому опинилися русини у власній країні, було настільки нестерпним, що стало опудалом, яке відлякує православних ..." <sup>16</sup>.

Незважаючи на таке негативне ставлення українських православних до греко-католиків, останні ніколи не полишали надії на єкуменічне єднання християн київської традиції. Підтвердженням цьому стали ініціативи митрополита Андрея Шептицького щодо єдності в українському народі та єдності українських церков. Ці ініціативи впродовж усього часу були одними з головних для митрополита, адже їм навіть у часи лихоліття Другої світової війни першоієрарх приділяв постійну увагу. Так, 30 грудня 1941 р. митрополит написав історичне єкуменічне послання до православних ієрархів в Україні, а в березні 1942 р. було написане друге єкуменічне послання – лист до української православної інтелігенції, які у важкі часи воєнної окупації оживили велику ідею єдності українського християнства. Цю ж ідею розвивали й третій (1943) і четвертий (1944) Архієпархіальні собори УКЦ, на яких було підтримано єкуменічні ідеї митрополита<sup>17</sup>.

Програма дій митрополита Андрея Шептицького для релігійного примирення була актуальною не лише тоді, але й дотепер залишається цінним єкуменічним досвідом завдяки окресленим у ній заходам міжцерковного примирення: а) кожне віросповідання повинно зробити можливі єднальні поступки, "на які совість дозволяє" і які не йдуть проти послуху "Святому Законові, супроти обов'язків перед Богом"; б) питання примирення має розв'язуватися самостійно, однак при цьому "не лишати рішення чинникам українському народові чужим, а може й ворожим", зокрема Російській церкві; в) вирішення своїх внутрішніх українських проблем не ставити в залежність від порозуміння між Римом, Царгородом чи Москвою (як це, наприклад, мало місце в поберестьейський час); г) у пошуках порозуміння "однаково брати релігію за релігію, а не вважати її за політичний чинник в досягненні іншої мети"; д) щоб порозумітися, треба "користуватися однією мовою", якою виступає християнський світогляд; е) позбутися "духа розколу і ненависти" між українцями<sup>18</sup>.

Принцип збереження церковної єдності та злагоди в українському суспільстві, проголошений митрополитом А.Шептицьким, став засадничим для Української католицької церкви й у незалежній Україні у вирішенні церквою міжцерковних майнових проблем і протистоянь через дотримання принципів почергового служіння в храмах, закріплених у Законі "Про свободу совісті та релігійні організації" (1993), який уможливив надання храмів у почергове користування навіть без згоди громад. На цю проблему тодішній Глава УКЦ кардинал М.І.Любачівський у квітні 1994 р. відреагував зверненням "Про єдність святих церков", яке стало вагомим документом у царині

єкуменічного діалогу східної і західної віток християнства в Україні в другій половині ХХ ст. і водночас – актуальним продовженням єкуменічних ініціатив попередніх чільних провідників українського католицизму – митрополита Андрея Шептицького й кардинала Йосифа Сліпого. Зокрема, у згаданому зверненні вимагалось від українських християн утримуватися від поведінки, яка б виявляла брак пошани до церков-сестер, їх святих та історії, уникаючи будь-яких натяків на прозелітизм<sup>19</sup>. Однак ці ініціативи УКЦ отримали надто стриманий відгук як в українських православних спільнотах, так і в органах влади, на що Українська католицька церква відреагувала ширшим ініціюванням будівництва нових церковних споруд, оскільки тодішні темпи зростання кількості релігійних громад випереджали темпи розв'язання державою міжцерковних майнових суперечок.

Важливою історичною віхою в контексті єкуменічного єднання українського християнства став візит папи Івана Павла II в Україну, котрий відбувся 23–27 червня 2001 р. На єкуменічному характері своєї пастирської подорожі наголошував понтифік в усіх промовах і виступах, підкреслюючи, що візит має на меті здійснення в Україні єкуменічного заклику Христа, щоб українські християни "третього тисячоліття постали перед світом з одним серцем і з однією душею"<sup>20</sup>. Слідом за понтифіком і Глава УКЦ кардинал Любомир Гузар<sup>21</sup> та Патріарх Київський та всієї Русі-України Філарет<sup>22</sup> одноставно підкреслили притаманність та актуальність для сучасного українського католицизму ідей єкуменізму, які містяться в його історичних традиціях і виявляються на практиці як джерело миру й толерантності задля співіснування в українському суспільстві різних релігійних громад.

Важливим історичним актом у процесі становлення ідентичності українського католицизму, зокрема реалізації його єкуменічних устремлінь, стало перенесення 21 серпня 2005 р. осідку Глави УКЦ зі Львова до Києва й набуття церковним першоієрархом титулу "Верховний Архієпископ Києво-Галицький", що не лише стало довершенням історичної справедливості стосовно цієї української церкви, але й офіційно задекларувало набуття церквою загальнонаціонального статусу й інтегрувало в собі прагнення українського католицизму до витворення досконалої картини його ідентичності. Ця подія не лише засвідчила про повернення центру Української католицької церкви до свого історичного джерела київської церковної традиції, спадкоємницею і носієм якої є також і УКЦ, але зазначеним актом ця церква виявила живе прагнення до зближення з усіма українськими церквами київської традиції, підтвердила національно-патріотичний характер власної ідентичності та готовність узяти на себе відповідальність за спасіння українського народу спільно з усіма українськими християнами.

1. Патріарх Любомир (Гузар). У пошуках гармонії / Любомир (Гузар) Патріарх. – Львів : Ін-т історії церкви Львівської богословської академії, 2001. – С. 14–15.
2. Яроцький П. Вступ / Петро Яроцький // Історія релігій в Україні. – К., 2001. – Т. 4 : Католицизм. – С. 10.
3. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / Ольга Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – С. 104.
4. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму : генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.
5. Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії церкви в Україні / Софрон Мудрий Владика ЧСВВ. – Івано-Франківськ : Вид-во Теологічно-катехитичного духовного ін-ту, 1999. – С. 186.
6. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму : генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Р. Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – С. 118.

7. Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії церкви в Україні / Софрон Мудрий Владика ЧСВВ. – Івано-Франківськ : Вид-во Теологічно-катехитичного духовного ін-ту, 1999. – С. 188.
8. Гудзяк Б. Київська ієрархія, Берестейські синоди і укладення Берестейської унії / Борис Гудзяк // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління : матеріали Перших “Берестейських читань”, (Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовт. 1994 р.). – Львів : Ін-т іст. церкви ЛБА, 1995. – С. 113–114.
9. Основні документи Берестейської унії. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 56–57.
10. Купчинський О. Йосиф Сліпий про Берестейську унію та її роль в історії Української церкви і народу / О. Купчинський // Київська Церква. – 2000. – №1 (7). – С. 79–80; Основні документи Берестейської унії. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 74–75.
11. Основні Документи Берестейської унії. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 70.
12. Великий А. Анонімний проект Петра Могили по З’єдиненню Української Церкви 1645 року / Атанасій Великий // Записки ЧСВВ. – Рим, 1963. – Серія II. – Т. IV. – Ч. 1–4. – С. 487–497.
13. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / Ольга Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – С. 122.
14. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / Аркадій Жуковський. – Париж, 1969. – С. 150–160.
15. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / Ольга Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – С. 129; Нагаєвський І. Об’єднання Церкви й ідея патріархату в Києві: історико-богословська студія / Ісидор Нагаєвський. – Торонто : Добра книжка, 1961. – 96 с.
16. Патріарх Любомир (Гузар). У пошуках гармонії / Любомир (Гузар) Патріарх. – Львів : Ін-т іст. церкви Львівської богословської академії, 2001. – С. 16.
17. Декрет Архiepархіального Собору 1943 р. // Шептицький А. Листи-послання (1939–1944) / А. Шептицький. – Львів, 1991. – С. 410–411.
18. Колодний А. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Філіпович. – Львів : Логос, 1996. – С. 136–137.
19. Бондаренко В. Спасіння душ – найвищий закон / Бондаренко В., Єленський В. // Людина і світ. – 1995. – № 1–2. – С. 5–7.
20. Проповідь папи Івана Павла II на Візантійській літургії у Києві (25.06.2001 р.) // Календар світла. – Львів : Місіонер, 2002. – С. 62.
21. Привітання Блаженнішого Любомира кардинала Гузара, Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви, виголошене до папи на засіданні Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій (Київ, 25.06.2001 р.) // Календар світла. – Львів : Місіонер, 2002. – С. 70–71.
22. Слово Патріарха Київського та всієї Руси-України Філарета на зустрічі з Папою Римським Іваном Павлом II у Національній філармонії України (Київ, 24.06.2001 р.) // Календар світла. – Львів : Місіонер, 2002. – С. 55.

*Svyatoslav Kyyak*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **Interfaith and ecumenical relations in Ukraine in the XVI–XXI centuries – Greek-Catholic experience**

*The article from theology, religion and historical position analyzes interfaith and ecumenical relations in Ukraine in the XVI–XXI centuries. Greek-Catholic experience in solving of problems of ecumenical unity of Ukrainian Christians in historical retrospective is shown.*

**Key words:** *interfaith and ecumenical relations, the Brest Union, the Ukrainian Greek Catholic Church, Ukrainian Catholic identity.*

УДК 930.25(477.86)  
ББК 63.4(4 Укр)

*Петро Сіреджук*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **ВІДОМІ Й НЕВІДОМІ СТОРІНКИ СКРИЖАЛЕЙ МАНЯВСЬКОГО СКИТУ**

*У статті порушено проблему маловідомих і невідомих фактів про Манявський Скит, які почерпнуті зі скарбниць вітчизняних і зарубіжних архівів. Вони заповнюють окремі прогалини в літописі однієї з найвидатніших святинь Прикарпаття.*

**Ключові слова:** *Манявський Скит, пожертвування, надання, ченці, монастир.*

Перші витоки монастиря оповиті легендами. За народними переказами, його виникнення відносять до XIII ст. Сюди після Батієвого погрому з Києво-Печерської лаври прибули ченці Пахомій та Іоанникій, які заклали новий монастир. Розповідають, що до нього навідувався навіть князь Галицько-Волинської держави Данило Галицький. Пізніше, під час монголо-татарської навали, його спалили азіатські ординці.

Перший дослідник Манявського Скиту Іван Вагилевич від жителів Маняви й Хмелівки записав розповідь, що монастир закладено 1281 р. і він простояв понад 300 років, а потім з невідомих причин припинив своє існування<sup>1</sup>.

Науковці припускають, що витоки цього монастиря сягають 1262 р. Його засновниками були ченці з Галича. Іпатіївський літопис свідчить, що в ньому похрещено литовського князя Войшелка, сина Міндовга, який прийняв чернечий сан. Вони гадають, що цей монастир мав назву Іванівського, а 7 липня було, як і тепер, відпустовим днем<sup>2</sup>.

Відродження Манявського Скиту приписують Іову Княгиницькому (1550–21.12.1621). Він був родом з бідної міщанської родини шляхетського роду Тисмениці. Богословську освіту здобув в Унівському студитському монастирі. Далі продовжив навчання в знаменитій Острозькій академії. Після її закінчення вчителював при дворі князя Василя Острозького. У молодому віці двічі побував на горі Афон у Греції, де прийняв чернецтво під іменем Іезекіїля. Там прожив 12 років. Після повернення на Прикарпаття роздав своє майно бідним і поселився в Унівському монастирі, де прийняв схиму під іменем Йова. Княгиницький займався видавничою діяльністю, зокрема, у 1604 р. видав Октоїх. Підтримував листування з визначними культурними діячами свого часу: Іваном Вишенським, Транквіліоном-Ставровецьким та ін. Як літературознавець дав детальний огляд праці “Зерцало богослов’я” Транквіліона-Ставровецького. Історики вважають, що цей огляд є першою спробою української літературної критики. Окрім того, він ще був письменником-полемістом, художником, поліглотом і послом князя К.Острозького<sup>3</sup>.

Як свідчить життєпис преподобного отця Іова, виявлений Антоном Петрушевичем у Підгірцівському монастирі й опублікований 1860 р., заново Скит у Маняві відкрито 1611 р. Того року за допомогою ченця Теодора з Пітрича, шляхтянки українського походження Анастасії з Балабанів Волянської, близького друга одного із заможніших людей Петра Ляховича було зведено першу монастирську церкву Святого Хреста<sup>4</sup>.

Розбудова монастиря розпочалася з 1619 р., коли на кошти Марії Могилянки, дочки молдавського господаря Єремії Могили, на території Скиту стали будувати церкву за зразком дерев’яного Христо-Воздвиженського храму в Києві<sup>5</sup>. З 1620 р. монастир почали обносити високими кам’яними мурами та для оборони звели ще три башти. На його територію можна було потрапити тільки через в’їзну, а вийти з виїзної брами. Як і кожна оборонна споруда того часу, монастир мав підземні ходи, які вихо-

дили в глибині гір і лісів. Один з них вів на гору Вознесінку, де красувалася церква Вознесіння Господнього. Під час татарських набігів у ньому переховувалося населення навколишніх сіл. Неподалік монастиря знаходиться Блаженний Камінь – величезна скеля з гротом, яка, за легендами, була притулком для перших ченців. З-під каменя століттями витікала вода, а коли монастир закрили, то не текла до його відродження в 1998 р.

На його території, окрім церков, ще знаходився жилий будинок для монахів на 11 келій. За мостом перед монастирем були господарські будівлі: стайні, шопи, возівні, шпихлер тощо та хатини монастирської прислуги, які держава після закриття монастиря продала. Архітектура монастиря та частина його внутрішнього оздоблення виконана Павлом Гавриловичем, василіянським монахом з Калуша. Він був не тільки талановитим архітектором, але й дуже здібним художником і різьбярем<sup>6</sup>.

Розквіт монастиря припадає на другу половину XVII ст., тобто після надання Константинопольським патріархом статусу ставропігії. З тих пір Український Афон підпорядковувався лише Константинополю. Він підтримував контакти з Києвом, православним світом придунайських князівств, Волощиною, Грецією, Кримом, Литвою, Молдавією, Німеччиною, Росією. Йому виявляли покору 556 інших православних монастирів Руського воєводства, Волощини та Молдавії, з них найбільші: Драгомирненський, Сучавський, Путненський, Немецький<sup>7</sup>.

Першим ігуменом монастиря був чернець Теодозій (в миру Дмитрій; 1550–24.08.1629) – автор “Духовного Заповіту” (Статуту) для своїх монахів. Родом походив із с. Пітрич, поблизу Галича. Рукоположений в ієромонахи єпископом Авраамом Стагонським 15 серпня 1613 р. Його духовним наставником був Іван Вишенський, який забрав Дмитра на навчання до Львова. Після закінчення львівських студій став високоосвіченою людиною свого часу із широким творчим діапазоном: композитора, музикознавця і богослова. Сучасна болгарська дослідниця хорového співу Єлена Тончева вважає Теодозія одним з найбільш освічених і стверджує, що він є основоположником “монастирської співочої практики”. Окрім прямих релігійних обов’язків, Теодозій ще займався суспільно-громадською, будівничою, літературною і педагогічною діяльністю. Ігуменство Теодозія 17 разів підтверджували 12 старців. З усіх ігуменів він найдовше управляв Манявським Скитом. Найбільша його заслуга полягає в тому, що він добився повної незалежності й самоврядування для монастиря. Окрім Манявського Скиту, одночасно був ігуменом і монастиря в Угорниках. Також ігумен зумів підпорядкувати під своє начало всі православні монастирі, які знаходилися на території Белзького, Подільського й Руського воєводств.

Манявський Скит мав великий авторитет не тільки у віруючого міського населення, але й у керівництва польської держави. Зокрема, польський король Владислав IV надав монастиреві 26 жовтня 1634 р. у Львові грамоту, у якій указано, що наявну землю закріплено за монастирем. У замку Галича він також підтвердив надання воєводи Брацлавського Станіслава Потоцького, датоване 12 липня 1628 р. Подібну грамоту монастиреві надав інший польський король – Ян Казимир 28 липня 1653 р.<sup>8</sup>

У період розквіту монастиря в 1640 р. у ньому налічувалося 200 ченців. Як зазначав свого часу Петро Могила, це був найбільший православний монастир на цілу Україну<sup>9</sup>.

Перших великих матеріальних збитків монастир зазнав 1667 р., коли татарські ординці спалили монастирську церкву, збудовану за ігумена Теодозія. Повторно монастир зазнав катастрофічних руйнувань 6 вересня 1676 р., коли турки зі своїм полководцем пашею Ібрагімом, прозваним у народі за жорстокість Шайтаном (чортом), напали на святу обитель і спалили її<sup>10</sup>.

Після відходу турецьких військ з Маняви й Прикарпаття недограбоване ворогами монастирське добро стали розтягувати окремі нечестивці. Чутки про варварське ставлення до святині докотилися до глави польської держави. 21 грудня 1676 р. польський король Ян III спеціальним листом-зверненням апелював до трьох найвпливовіших достойників краю – Станіслава Яблоновського, Домініка Потоцького та Петра Куропатви, щоби ті взяли під свою відповідальність охорону Манявського Скиту з метою не допустити подальших пограбувань і розкрадання цінностей цієї святині<sup>11</sup>.

Кошти на відновлення монастиря прислала молдавські господарі та московський цар. Зокрема, монарх москвинів Федір Олексійович подарував манявським ченцям срібний хрест і лист-завіряння, датований 19 липня 1680 р., у якому стверджувалося, що кожних п’ять років із царської казни манявським монахам буде виділятися по триста російських рублів. Через п’ятнадцять років Скит заново відбудовано<sup>12</sup>.

Ченці займалися й господарською діяльністю. Зокрема, на місцевій солеварні закуповували сіль і возили її продавати на Волинь і далі в Україну. Там її міняли на зерно та інші продукти харчування. Так, у присязі, даній у Галицькому замку 29 квітня 1699 р., зазначається, що пресвітер Серафим і диякон Віталій 16 мажами везли продавати на Волинь сіль або її обміняти на зерно для власних потреб монастиря. Окрім того, згідно з привілеєм Володислава Рея, старости Краснополя (Солотвина), датованим 13 серпня 1673 р., манявські ченці мали право безплатно варити сіль у Краснополі на двох черинах. Цей привілей пізніше був підтверджений і польськими королями: Яном Собеським (12 липня 1686 р.) і Августом II (24 жовтня 1698 р.)<sup>13</sup>.

Монастир існував також завдяки великим пожертвуванням, які робили віруючі різних станів. Наприклад, шляхтич українського походження Павло Жураківський із с. Голинь 1634 р. подарував монастирю в урочищі Прикре сіножать на 30 косарів, а також лаз на ньому в селі Росільній на Богородчанщині. 5 березня 1650 р. шляхтянка Марухна Грабовецька із села Жураки заповіла Скитові 400 злотих. Селянин Яцько Черевко з Бабчого Богородчанського ключа 16 червня 1652 р. відказав йому свій земельний наділ. 26 червня 1676 р. Василь Загвіздецький цьому монастиреві дарував 1 000 злотих. У 1680 р. так само вчинили Петро й Настя Жураківські з Журак<sup>14</sup>; 1698 р. Степан Жураківський пожертвував 5 000<sup>15</sup>. Дещо пізніше дрібний шляхтич українського походження Мартин Жураківський подарував 1753 р. монастиреві частину свого городу з назвиськом Кубаївський, котрий знаходився неподалік церкви в Жураках. Дарування відбулося в присутності ігумена монастиря Никодима Назаркевича і всіх монахів. Цей город з північної сторони торкався обійстя отця с. Жураки, із західної – межував з маєтком пана Пастерського, з південної – сягав до дороги, що проходить повз церкву. Другу половину свого городу він записав на церкву в Жураках. Дарування підписано в Жураках 1 березня 1753 р. у резиденції на фільварку монастиря Скитського. За свідків була сільська шляхта: Анна Жураківська, Петро Сватек, Василь Ошовський, Якуб Кременський і Микола Пастерський, які засвідчили це власними підписами. Землі монастиря межували також із державним селом Галицького староства Бабче<sup>16</sup>.

Монастир з 1676 р. підтримував контакти з православною церквою Москви й звідти до нього надходили богослужбні книги. Росія виділяла для нього великі кошти.

Російська володарка Катерина II прислала монастиреві гафти й матеріали на ризи, які ще наприкінці XIX ст. можна було оглянути у Львівській греко-католицькій духовній семінарії. Граф російської держави Петро Рум’янцев звертався до губернатора Галичини, щоби той не ліквідував монастир<sup>17</sup>. Опікувалися монастирем і молдавські воєводи та господарі. Зокрема, молдавський господар Євстахій Дабиза грамотою від 18



березня 1665 р. дарував манявським ченцям село Мамаївці з 20 хатами підданих, з млинами на Пруті й чотирма пасіками, щоби вони згадували достойника у своєму пом'янику. Завдяки згоді з володарями молдавської держави, Скиту з 31 березня 1648 р. підпорядкували заснований 1581 р. занепалий православний монастир у Сучаві, який манявські ченці відродили 1642 р.<sup>18</sup>.

У монастирській Святовоздвиженській церкві поховані І.Княгиницький та ігумен Теодозій, гетьман Іван Виговський і його дружина Ольга Стеткевичівна, мати єпископа Шумлянського Анна Шумлянська, молдавський господар Василь Туркул. За народними легендами, до монастиря навідувався легендарний ватажок карпатських опришків Олекса Довбуш.

Монастир був великим культурним й освітнім центром на теренах заходу України. У його стінах знаходилася одна з найбільших бібліотек Прикарпаття з безліччю стародруків. Тут були не тільки релігійні рукописні, але й друковані книги для проведення богослужіння, також світська література. Так, згідно з актом передачі-опису, складеним 7 липня 1785 р. отцем Паладієм Касиновським для василіанської обители в Чернівцях, до чернівецької святині передавали: монастирський статут, Великий Требник, молитовник, два Октоїхи, два звичайних Требники, чотири Псалтирі, 14 примірників Мінеї, Руську граматику (Граматику української мови. – П.С.), Печерський патерик, п'ять рукописів тощо<sup>19</sup>.

Після закриття Скиту найцінніші книги віддали нововідкритій бібліотеці Львівського державного університету, а цінні речі – духовній семінарії у Львові. Монастир мав цінні рукописи. Деякі з них опинилися в монастирі в Підгірцях, інші – у Центральному Василіанському Архіві при монастирі святого Онуфрія у Львові, а найбільш ранні документи вивезені до монастиря в Сучаві, який донині є діючим і знаходиться на території Румунії.

Частина книг, як зазначає І.Шараневич, ченцями була продана, зокрема отцям парафій Богородчанського й Надвірнянського деканатів. Одну з них – Тріодь Пісню – придбали парафіяни с. Ляхівці, другу – Торжественник Мінейний (Житіє св. Амвросія Медіоланського) – віруючі с. Перерісль, третю – Євангеліє – жителі с. Раковець, а четверту – Євангеліє є невідомого походження. Усі вищезгадані книги придбані різними особами для наукової бібліотеки НТШ у Львові. Приміром, в отця із с. Ляхівці Тріодь Пісню 1 жовтня 1904 р. купив Б.Заклинський. Тепер ці рукописні монастирські книги XVI ст. зберігаються у відділі рукописів Львівської національної наукової бібліотеки Академії наук України імені В.Стефаника. Деякі стародруки бібліотеки монастиря сьогодні беруть державні книгозбірні Відня<sup>20</sup>.

Окрім бібліотеки, при Скиті діяла й художня школа. Вона заснована з ініціативи ігумена Феодосія. Відомим архітектором і маляром монастиря був Павло Гаврилович, уродженець м. Калуш. Окрім малярства, митець у монастирі виконував і різьбярські роботи<sup>21</sup>.

Свого апогею малярська монастирська школа сягнула в першій половині XVIII ст., коли її очолював художник-чернець Іов Кондзелевич. У 1698–1705 рр. під його керівництвом створено так званий Богородчанський іконостас – визнаний шедевр українського мистецтва рубежу XVII–XVIII ст. Його зробили для Христо-Воздвиженської церкви монастиря. Коли Манявський Скит закрили, то іконостас продали в Богородчани й від останнього місцезнаходження він отримав назву Богородчанський. Цей монастирський іконостас з 1923 р. зберігається в національному музеї імені Андрея Шептицького у Львові<sup>22</sup>.

У прославленому монастирі діяла також професійна хорова школа партесного співу з п'ятилінійною системою нотного запису. У Болгарії опубліковано факсимільне видання найдавніших розспівів болгарських, волинських, київських, острозьких і скитських, які створені в Маняві. Їх часто виконує камерний хор радіо й телебачення Болгарії. Платівку з окремими скитськими розспівами цього колективу подаровано музеєві Скиту болгаркою Оленою Тончевою<sup>23</sup>.

Монастир мав свою печатку овальної форми розміром 25x30 мм. У верхній частині легенди зображено невеликий трикутник з маленьким колом – символ Всевидящого Ока в сьйві променів, а під ним дві великі букви М, немов накладені одна на одну, а також із правого боку дві маленькі букви слов'янського алфавіту мс, під якими, мабуть, слід розуміти Манявський Скит. Цією печаткою відтиски робили на розплавленому сургучі червоного кольору. Один з них у доброму стані вцілів донині й зберігається в теці “Манявський Скит” фонду краєзнавця Антонія Шнайдера в державному архіві на Вавелю в Кракові<sup>24</sup>.

Сюди, до Скиту, на Великодню сповідь приходили віруючі не тільки з близьких, але й віддалених сіл Косівщини, Надвірнянщини, Богородчанщини: з Лесівки недалеко від Богородчан, Назавизова поблизу Надвірної, а також з Монастирська неподалік Косова. Так, візитатор Львівської греко-католицької єпархії, візитуючи 1741 р. Назавизівську парафію на Надвірнянщині, зобов'язав отця Василя Яворського не сповідати тих віруючих села, які відвідують Манявський Скит. Парафіяни Василь Жовнір, Іван Погонців, Михайло Серулюків, Дмитро Риндзя, Михайло Пипцюк із села Монастирська на Косівщині, як зазначає 1763 р. у списку парафіян парох церкви святого Миколи Ян Воронович, на Великодню сповідь ходили до Манявського Скиту або на Волощину, тобто до православного монастиря за Вижницею на Буковині<sup>25</sup>. Доцільно зазначити, що храмовим святом цього монастиря було свято Воздвиження Чесного Хреста. На храмове свято до Скиту сходилися віруючі й після його закриття. Відомо, що в це свято богослужіння тут ще відбувалися аж до початку Другої світової війни<sup>26</sup>.

Ченці Манявського Скиту брали безпосередню участь у відродженні давніх руських монастирів. Так, у 1659 р. монахи Созонт Ломиковський та Ілля Гостиславський відродили монастир у с. Підгірці на Львівщині, який згодом став одним з найбільших у Львівській єпархії. Вони із собою прихопили статут-манускрипт з описом життя засновника Манявського монастиря, який був опублікований у другій половині XIX ст., та Манявський збірник кінця XVII ст.<sup>27</sup>.

Острівець православ'я не був до вподоби василіанам. Їх провінцал Й.Братковський 1774 р. виступив з ініціативою закриття Манявського Скиту. Австрійська влада прислухалася до голосу василіан і цісар Франц Йосиф II 1 липня 1785 р. розпорядився його закрити. Майно Манявської святині було прилучено до буковинського релігійного фонду й оцінено на суму 69 802 злотих ринських і 27 крейцерів<sup>28</sup>.

Акцію ліквідації монастиря у вересні 1785 р. здійснив комісар Станіславського циркулярного уряду І.Ящевський спільно з адміністратором манявської солеварні Штрассером. На той час ігуменом Скиту був Ісак Протасович, вікарієм – Кирило Білінкович, а протоігуменом – Адам Георгевич, 23 ієромонахи: Феронтей Серкович (72 р.), Пеласій Левський, Гаврило Назаркевич, Роміл Іфтемевиц, Теодозій Черніков, Паладій Каліновський (41 р.), Антип Василевич, Партеній Димитревич, Спиридон Обадновський (Меджибіж), Самсон Собінський, Теофан Левський (Скала), Ісидор Єсенкович, Бартоломей Бучковський (Долина), Гаралампій Корпович (35 р., Кодак), Онуфрій Короч (Погребище), Бенедикт Валешний (Коломия); сім ієродияконів: Тимон Діткевич, Софрон Засаревич (Ярослав), Евстратій Йоаннович (Золотна), Серафим Василевич

(Кукільники), Анастасій Йоаннович (Манява), Вілатій Павлович (Долина), Іпатій Іванкович, 24 монахи: Йесей Теодорович, Іфтемій Йоаннович, Серапіон Іванов (Підгайці), Зосим Живаковський, Макарій Теодорович (Меджибіж), Кіпріан Василенко (Галич), Боніфатій Димитревич (Підгайці), Силуан Іванович, Пімен Мартилотолпій, Полікарп Павлович (Меджибіж), Поліев Словодзка, Методій Малаховський, Орест Лушка (Болехів), Тадеус Вісаковський, Себастьян Зелінський (28 р.), Бенедикт Симеонов (26 р., Серафимці), Антон Петров, Галактіон Теодорович, Кіріак Антонов, Кириной Григорович, Іоанн Симеонов (Гусятин), Барсоновій Іоаннович (Окопи), Мелхіседек Симеонов (Садгора), Іоїл Левицький (Серафимці) і Теофілакт Єсінський (Галич). Серед монахів найстарішим за віком були ієромонахи Феронтей Серкович (72 р.), Теофан Левський і Гаврило Назаркевич (по 70 р.)<sup>29</sup>. Бездомні ченці Манявського монастиря знайшли притулок у буковинських монастирях – у Путні, Драгомирні та Сучаві<sup>30</sup>.

Щоправда, в описі Галичини 1786 р. дещо інша думка: “Скит або пуца з монастирем василіанів неуніатів є філіалом київського Печерського монастиря, з котрого ту і особи на проживання присилають в потребі, і величні мажі з провіантами їдуть. Тутешня церква з срібними куполами, ледве не найбагатша з усіх церков різних обрядів в Галичині була перед тим”.

Худоба й інвентар монастиря були продані, а виручені 639 злотих ринських і 35 крейцерів пішли на розвиток шкільної справи в солотвинській околиці. Іконостас Воздвиженської церкви, найкращий у всій Галичині, за 80 золотих ринських продано церкві в Богородчанах. Великий дзвін Скиту при зніманні розбився, два середніх опинилися в різних місцях: один – у Солотвині, а другий – у Зарваниці. Вежовий і стінний годинники, велике окуте сріблом Євангеліє, хрести, книги передані греко-католицькій семінарії у Львові, а будинки монастиря продано 1793 р.<sup>31</sup>.

Скит мав три церкви – Воздвиженську, Богородичну й новозбудовану. Першу продали для української громади в Надвірній. Під час Першої світової війни церква згоріла. Доля двох інших невідома. Решта споруд покинутого монастиря поступово занепадала...

У 1970–1980 рр. частину споруд Манявського Скиту було реставровано. У них 1980 р. було відкрито історико-архітектурний музей. У 1998 р. відреставрований Манявський Скит передано Українській православної церкві. Із цього часу почалося справжнє відродження монастиря. Стародавня святиня нині піднялася з руїн у всій попередній красі та величі. Сьогодні цей православний монастир є одним із найбільших на західноукраїнських землях.

Історичне значення Манявського Скиту полягає в його великому впливі на місцеве духовенство, адже Львівська єпархія повністю прийняла унію тільки 1700 р. Також він був найбільшим культурним центром Прикарпаття, котрий готував кадри місцевих художників і спеціалістів хорового співу.

1. Wagilewicz J. Monaster Skit w Maniawie / J. Wagilewicz. – Lwów, 1848. – S. 13–14.
2. Коссак М. Короткий погляд на монастирі і на монашество руське, від заведення на Русі віри Христової / М. Коссак. – Львів, 1867. – С. 64, 163.
3. Йов Княгиницький // Енциклопедія українознавства / за ред. В. Кубійовича. Перевидання в Україні. – Львів, 1994. – Т. 3. – С. 907; Dziedzicki L. Maniawa / L. Dziedzicki // Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1885. – Т. VI. – S. 93–94.
4. Петрушевич А. Жизнь преподобного отца Іова / А. Петрушевич // Зоря Галицкая яко Альбумъ на год 1869. – Львов, 1860. – С. 225–251; Dziedzicki L. Maniawa / L. Dziedzicki //

- Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1885. – Т. VI. – S. 94.
5. Хавлюк М. Угорницький монастир / М. Хавлюк. – Коломия, 1996. – С. 14, 15, 17; Potocki M. Zabytki starożytne w Galicyi / M. Potocki // Przewodnik naukowy i literacki. – Lwów, 1874. – Т. II. – S. 570.
  6. Barański K. Przemieñli zagoñczycy, chliborobi, chasydzi... Rzecz o ziemie stanisławowsko-kołomyjsko-stryjskiej / K. Barański. – London : Panda Press, 1988. – S. 276.
  7. Енциклопедія українознавства. – Львів, 1994. – Т. 4. – С. 1464.
  8. Dziedzicki L. Maniawa / L. Dziedzicki // Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1885. – Т. VI. – S. 94.
  9. Barański K. Przemieñli... – S. 276.
  10. Baliński M. Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym / Baliński M., Lipinski T. – Warszawa, 1845. – Т. II. – S. 751; Низовський А. Манявський Скит / А. Низовський // 100 чудес України. – К. : Арії, 2008. – С. 244–246.
  11. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДАІЛ України), ф. 13, оп. 1, спр. 422. – С. 213–214.
  12. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського / Ю. Целевич. – Львів, 1887. – С. 61.
  13. ЦДАІЛ України, ф. 6, оп. 1, спр. 161. – С. 783–784; Целевич Ю. Історія Скиту Манявського / Ю. Целевич. – Львів, 1887. – С. 41.
  14. ЦДАІЛ України, ф. 5, оп. 1, спр. 183. – С. 3194; Целевич Ю. Історія Скиту Манявського / Ю. Целевич. – Львів, 1887. – С. 37.
  15. ЦДАІЛ України, спр. 183. – С. 3194; спр. 218. – С. 544.
  16. ЦДАІЛ України, спр. 262. – С. 347.
  17. Sygma W. Malarstwo Cerkiewne na Rusi / W. Sygma // Kwartalnik Historyczny. – Lwów, 1887. – S. 184.
  18. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського / Ю. Целевич. – Львів, 1887. – С. 33–34.
  19. Archiwum Państwowe w Krakowie na Wawelu (dalej – АРКВ), TS, sygn. 1462, k. 36–37.
  20. Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаніка НАН України : каталог. – Львів : Оріяна-Нова, 2007. – Т. I : XI–XVI ст. – С. 176, 376–377, 391–392.
  21. Barański K. Przemieñli zagoñczycy, chliborobi, chasydzi... Rzecz o ziemie stanisławowsko-kołomyjsko-stryjskiej / K. Barański. – London : Panda Press, 1988. – S. 276.
  22. Sygma (Loziński) W. Malarstwo cerkiewne na Rusi / W. Sygma // Kwartalnik historyczny. – Lwów, 1887. – R. 1. – S. 149–209; Возницький Б. Творчість українського художника Іова Кондзелевича / Б. Возницький // Львівська картинна галерея. Виставки. Знахідки. Дослідження. – Львів, 1967. – С. 55–63; Мисюга Б. Богородчанський іконостас : реставрація, пошуки, знахідки / Б. Мисюга, М. Откович // Київська Церква. – 2000. – № 5 (11). – С. 98–106; Лильо-Откович З. Про іконостас церкви Воздвиження Чесного Хреста з монастиря Скит Манявський в архівних джерелах / З. Лильо-Откович // Інформаційний випуск, присвячений реставрації іконостаса церкви Воздвиження Чесного Хреста монастиря Скит Манявський. – Бюлетень 7. – Львів, 2006. – С. 58–61.
  23. Грабовецький В. Скит Манявський – перлина історії, культури та мистецтва на Прикарпатті / Володимир Грабовецький // Українські святині Прикарпаття крізь віки. – 2-ге вид., доповн. – Івано-Франківськ, 2009. – С. 233.
  24. АРКВ, TS, sygn. 1462, k. 9–12, 23, 36.
  25. ЦДАІЛ України, ф. 201, оп. 1, спр. 42, арк. 2; Національний музей у Львові імені А. Шептицького, ВР. Рл, спр. 16, арк. 166, 366 зв.
  26. Киселевский Ю. Скит Манявский в борьбе за православную веру / Ю. Киселевский. – Львов, 1937. – С. 25.
  27. Кольбух М. Монастирські збірки кириличних рукописних книг у фондах ЛННБ України ім. В. Стефаніка / М. Кольбух // Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаніка : доп. та повідомлення міжнар. наук. конф. (Львів, 28–30 жовт. 2010 р.). – Львів, 2010. – С. 363.

28. Мацієвський М. Короткий погляд на монастирі і на монашество руське, від заведення на Русі віри Христової / М. Мацієвський. – Львів, 1867. – С. 166–167.
29. APKW, TS, sygn. 1462, k. 51–57.
30. Коссак М. Шематизм... – С. 203.
31. Dziedzicki L. Maniawa / L. Dziedzicki // Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1885. – Т. VI. – S. 95.

**Petro Siredzhuk**  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### Known and unknown pages of Manyavsky Skyt tablets

*The article is devoted to the problem of known and unknown information about Manyavsky Skyt that gleaned from the treasures of Ukrainian and foreign archives. They fill in some gaps in the annals of one of the greatest shrines of Prycarpathia.*

**Key words:** Manyavsky Skyt, donations, giving, monks, the monastery.

УДК 94(4):94(477.8)  
ББК 63.3 (4)

**Олег Жерноклеєв**  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### СКИТ МАНЯВСЬКИЙ: СОЦІУМ, ТРАДИЦІЇ, ВИХОВАННЯ

*Автор розглядає чернецтво Манявського Скиту на ширшому історичному тлі суспільних процесів, і, зокрема, особливостей духовного життя Європи в XVII ст. Робиться спроба стисло порівняльного аналізу вимог до монастирської общини, що висувалися чернечими правилами східної та західної гілок християнства доби бароко.*

**Ключові слова:** соціум, Скит Манявський, чернецтво.

У цій невеликій доповіді ми прагнули поглянути на тодішній монастирський соціум і, зокрема, чернечу спільноту Маняви в дещо ширшому, загальноєвропейському контексті, не замикаючись у суто українських духовних та історичних реаліях раннього модерну.

Насамперед зауважимо, що категорія *соціум* має щонайменше два основних значення – суспільства як цілісної соціальної системи та певної людської спільності, соціальної групи. Отже, можемо вести мову як про монастирський соціум, так і про тогочасне суспільство в цілому.

Для Європи доба XVI–XVII ст. – це буремний період Реформації та Контр-реформації, поширення протестантизму й релігійних воєн, епоха яких завершилася 1648 р. У духовному житті соціуму це була епоха бароко (з італ. *бароко* букв. – дивний, химерний, примхливий). Культура бароко бере свій початок у XVI ст. у містах Італії та досягає вершини в XVII–XVIII ст. Доба бароко стала початком тріумфу західної цивілізації. Водночас це був кризовий стиль, що віддзеркалював злам двох великих історичних епох – середньовіччя й Нового часу. Він характеризувався несподіваним і дивовижним поєднанням суперечливих тенденцій – аскетизму з гедонізмом, натуралізму із символізмом тощо<sup>1</sup>.

Бароко – це не лише стиль у мистецтві, але цілий світоглядний пласт, що знайшов відображення у всіх сферах життя соціуму, у тому числі релігійній. У Західній Європі – після всіх потрясінь Реформації та протестантизму – це час нового зміцнення католицької свідомості на тлі протиставлення земного буття та вічності, активної діяльності й містичних споглядань. Це – епоха великих містиків і святих місіонерів-мучеників, які після географічних відкриттів відправляються в усі найвіддаленіші куточки тодішнього світу. Релігійне піднесення виявляється в написанні нових духовних драм і паломництвах, у заснуванні нових чернечих конгрегацій та мирянських братств<sup>2</sup>.

У другій половині XVI ст. лідером оновлення католицизму й, зокрема, чернечого життя була Іспанія, де діяли великі католицькі містики Тереза Авільська, Іоанн Хреста (Хуан де ля Крус) та Ігнатій Лойола. Вони, за влучним висловом дослідниці католицької містики Евелін Андерхілл, обрушили на шальки терезів ортодоксального католицизму всю колосальну вагу своєї геніальності та святості<sup>3</sup>.

У першій половині XVII ст. провідну роль у релігійному житті Західної Європи перебирає Франція. Тим часом як Німеччина стікає кров'ю в Тридцятилітній війні, політичні й культурні сили Франції створюють *Grand siècle* – французький Великий вік, що тривав два століття<sup>4</sup>.

Для цього піднесення характерні особистості історичного масштабу. Саме в цей час у Франції діють найвідоміші духівники Нової доби: Франциск Сальський (1567–1622), Вінцент де Поль (1581–1660), а також “батько французької школи духовного життя” П'єр де Беруль, який 1611 р. започаткував ораторіанський рух (його послідов-

ники очолили 44 духовні семінарії)<sup>5</sup>. Релігійне виховання молоді та підготовка священиків нової генерації, апостольське служіння мирян і спроби осягнення Бога з допомогою науки стають ознаками цього релігійного піднесення. Саме тоді замислюється над проблемами буття математик і філософ Блез Паскаль (1623–1662), народжуються нові молитовні культури – вшанування Серця Ісусового, трохи згодом пише свої трактати про Святу Вервицю та правдиве вшанування Пресвятої Богородиці мандрівний проповідник Людовік Марія Грінйон де Монфор (1673–1716).

На такому загальному історичному тлі західне чернецтво зосереджується на двох головних моментах: споглядальності та місіонерстві<sup>6</sup>. Перше було спільним для східного й західного чернецтва. Кінець XVI – початок XVII ст. був позначений численними реформами монастирського життя, причому практично одночасно як на Заході, так і на Сході Європи. Ці реформи не стільки вносили щось принципово нове в життя чернечих спільнот, скільки прагнули повернути їх до первісних ідеалів строгості життя, суворого дотримання євангельських рад, аскетизму й святості. У цій площині радикального реформування зазнали старі ордени: бенедиктинці (тепер – ванністи, мавристи), цистерціанці (трапісти), францисканці (капуцини) та інші, реформовані кармеліти остаточно виділилися в окрему спільноту кармелітів-босих із дуже строгим статутом. Суворота мовчанка, тривала молитва, рослинна їжа й фізична праця – “нові” старі ідеали суворого аскетизму сповідують сотні нових монастирських общин, які швидко поширюються європейськими теренами.

Практично в цей самий період на християнському Сході, зокрема в українських землях, відбуваються відродження й реорганізація греко-католицького чернецтва та заснування Василянського чину заходами митрополита Веляміна Рутського (1617 р.)<sup>7</sup>, а також виникнення Манявського Скиту (1608–1612 рр.), приклад якого наслідувало чимало православних обителів України.

Яким бачився з монастирського вікна тодішній світ – соціум доби великих географічних відкриттів та первісного нагромадження капіталів, “другого видання кріпацтва” на Сході Європи та релігійних воєн? Відповідь на це питання певною мірою дають фрагменти з Духовного заповіту Феодосія Манявського (помер 1629 р.)<sup>\*</sup>. “Подивись, – пише він, – одні плачуть, а світ сміється; одні скарги мають, а світ перебуває у благах; одні постять, а світ насолоджується” (глава 4). “...Навколо ж бо краси та гармонії – слабкість та пристрасть панують; чистота зневажена, спорожніла та вичерпалась любов; добро збідніло – це свідчить про те, що йдуть останні часи і царство Антихриста шириться і він скоро прийде – бо сьогодні все так, як сказано про це в Апостолі” (з передмови). Глава про додаткові пости на випадок різних конкретних потреб указує й на різноманітні лихоліття, що нерідкісними були в житті тодішнього суспільства, коли “... бо спаде якийсь гнів Господній, військо прийде, голод чи моровиця чи гоніння еретиків...” (гл. 10). Автор натякає і на кризу чернечого життя цього “останнього часу”, коли “їжа у монахів хибною є насолодою, а ненаситність не має меж і не надто дбають про міру, чистоту та перемогу над пристрастями” (гл. 8). Такому “зовнішньому” соціуму протиставлявся малий соціум Скиту, де, за висловом митрополита Петра Могили, двісті ангелів у людській плоті<sup>8</sup> віддавалися молитві, посту, спогляданню та праці.

Отож, в уяві монаха виразно протиставлялися два соціуми: зовнішній – “світ” і чернеча спільнота як замкнена, саморегульована соціальна група, що живе за власними,

\* Автор статті висловлює щире вдячність професорові Миколі Кугутяку за надання можливості використання сучасного українського перекладу цього документа, що готується до публікації. Переклад з оригіналу здійснений доцентом Ярославом Мельником.

відмінними від “світу”, чітко окресленими етичними цінностями та статутними нормами. В їх основу, за Феодосієм, були покладені чотири чернечі “заповіді”:

- 1) “в любові та злагоді спілкуватися;
- 2) в смиренні й послухові та чемності;
- 3) у цноті та чистоті;
- 4) у терпінні смутку та спокус: так бо заповідано Христом”.

Соціальна комунікація як назовні, так і всередині групи була суворо обмежена. Феодосій неодноразово в різних місцях тексту заповідає “повсякденно мовчання дотримуватись” (гл. 6), не намагатися “один до одного благоговіння нести”, впадаючи в пустослів’я, “велика бо шкода є від багатослів’я; воно пустою нашу душу робить, і душу, зігріту молитвою, студить” (гл. 2). Окремою главою документа приписувалося цілковиту мовчанку після вечірньої служби: “Йти в келію, як в могилу, і не розмовляти з братом, тільки про найнеобхідніше в келії казати мало і дуже тихо” (гл. 16). У прикінцевих, підсумовуючих пунктах заповіту автор знову закликає “у келіях не провадити без потреби пусті бесіди” і взагалі “келіями не ходити без особливої потреби”. За межі монастиря навіть у разі найбільшої необхідності можна було виходити тільки з дозволу настоятеля (гл. 17). Особливо старанно монах повинен був уникати будь-яких зустрічей і спілкування з жінками (гл. 3).

Іншими суттєвими атрибутами монастирського соціуму, що прямо чи опосередковано впливали з трьох євангельських рад (убогості, чистоти й послуху), окрім обмеження комунікації, були:

- відмова від володіння власністю, спільність усього майна, навіть одягу, взуття тощо (гл. 15);
- струнка ієрархічність соціальної групи, але водночас виборність керівництва на основі пріоритетності посідання тією чи іншою особою християнських чеснот, черговість в обійнятті посад, виконанні різноманітних монастирських обов’язків і служб (гл. 18–20);
- заборона на гнів, сварки й будь-які суперечки, прагнення вирішувати всі питання в душі взаємної любові, смирення та послуху (гл. 7); хоч і тут неминучими були певні винятки, як указував на те Феодосій: “Якщо інколи Ігумен на когось із служителів чи на усіх посварить чи запідозрить у чомусь, чи викриє щось та накричить або заборонить щось, а без цього життя не буває, – не засмучуватись та не сумувати..., але приклад молодшим показати та попросити прощення і з миром жити надалі і признатись наодинці або привселюдно. Вперто сперечатися, задовольняючи свою волю та гординю, не потрібно”;
- зосередженість на молитві, спогляданні та внутрішньому духовному світі особи; тривалі молитви спільні та приватні, з особливим акцентом на Ісусовій молитві, у чому помітний вплив ісихазму. Феодосій благає братію сіллю пам’яті Ісусової усі справи приправляти, завжди серцем кажучи: “Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене” (гл. 2). Він наголошує, що пам’ять про Ісуса має бути постійною: “стоячи, сидячи, лежачи – в келії та церкві, у роботі ремісничій і під час трапези, у дорозі. Постійно з думками, помислами та устами добрими говоріть: Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного, – відганяючи усі припливи дивних думок та помислів” і так “терпи страждання в молитві і вночі і вдень” (гл. 5);
- відмова від експлуатації чужого труду, життя з праці власних рук за умови неухильної підтримки та забезпечення всім необхідним хворих і немічних братів: “на-чало смирення, скромності та послуху є праця рукодільна та реміснича” (гл. 2);
- спільність пісної трапези із чіткою регламентацією кількості, якості та частоти вживання їжі й пиття; вимога “посту та утримання пильнувати до кінця життя і не покидати піст ні в дорозі, ні в обителі” (прикінцеві положення).



Водночас останнє поєднувалося з парадоксальним, на перший погляд, принципом поміркованості, який, проте, прямо випливав із заповіді любові: “Найбільше в усіх справах поміркованість та зважена середина є; ... а крайності всілякі – є злиденністю та приношенням зла та шкода всіляка”. Обмежуватись у їжі означало їсти свою міру: “...бачиш, що сили мало у тебе – додай ще; коли ти їси свою міру – то у ній є сила твоя тілесна, вгамуй потребу – так і споживай скільки потребує тіло, і не більше. Сам Христос – владику нагадує, кажучи: не обтяжуйте серця ваші об’їданням та пиятикою, горе вам ситим – бо спрагли ви” (гл. 8).

Турбота про виховання зміни – нових поколінь ченців – також була однією з характерних рис для правил чернечого життя, запроваджених Феодосієм. Юних братів слід було виховувати насамперед у тілесній чистоті: “Юні та незіпсуті тіла до остатку на службу Богові віддаймо та в повазі до тайнств Господніх виховаймо – бо це було і є Божою благодаттю”, а також у досконалому послуху та праці (“послушник не повинен мати жодної справи та потреби, окрім смирення, і ще послух та труд тілесний”). При цьому з вихованням юних важливо було не запізнитися (“каже бо Святий Єфрем: велика біда у суспільному житті підлітковому, що про чистоту говоримо з ним, але серце вже скалічене”). Новачків необхідно було ретельно відбирати: “Потрібно бо вперед дивитися і наспіх не брати, а вже існуючих стерегти” (гл. 3). Разом із тим Феодосій закликав до молодших за віком і за статусом у всьому ставитися так само, як і до решти братії, нічим не обділяти й не ображати. Утім процес формування особистості ченця, що розглядався через призму духовної боротьби та поступового зростання в любові, послуху й християнській досконалості, тривав фактично протягом усього життя.

Загалом вимоги щодо чернечого аскетизму, запропоновані Феодосієм Манявським, були одними з найсуворіших у тодішньому християнському світі. Про це свідчить навіть поверхове порівняння зі статутами деяких інших чернечих згромаджень, наприклад, трапистів, францисканців чи кармелітів. Характерно, що вимоги різних чернечих правил стосовно мовчання, молитви та праці, послуху щодо настоятеля, у якому слід було бачити самого Христа, що його на цю посаду призначив, були схожими й, по суті, дуже близькими, тоді як стосовно тілесного посту дещо відрізнялися. Так, ченці францисканського ордену повинні були постити від дня Всіх Святих до Різдва Христового та під час чотирнадцяти Великому Посту, протягом решти року піст зобов’язував тільки щоп’ятниці. При цьому зазначалося, що в разі явної потреби браття звільняються від посту тілесного, а в гостях можна їсти все, що їм запропонують<sup>9</sup>. Кармеліти повинні були завжди утримуватися від м’ясних страв, хіба що їх споживання вимагав стан здоров’я або вік, а від Воздвиження Хреста Господнього й аж до Великодня їх зобов’язував піст. Але під час морських подорожей, а також у будь-якій дорозі за відсутності вибору та щоби не бути тягарем для тих, хто гостить, дозволялося споживання м’яса<sup>10</sup>.

Натомість у Духовному заповіді Феодосія слово *м’ясо* фактично не згадується взагалі, окрім словосполучення *М’ясопустна неділя*. Сирні страви та маслянка подавалися, за певними винятками, практично лише протягом чотирьох тижнів на рік (два тижні “загальниць” після Різдва, по одному тижню після свят Воскресіння Христового та Зіслання Святого Духа), а їжа на олії та риба дозволялися впродовж року, крім періоду постів, тільки у вівторок, четвер, суботу й неділю. Загалом слід було за прикладом афонських та інших монастирів “без масла, сиру та вина укласти життя” (гл. 8). Хоча визнавався факт існування традицій пивоваріння (“споконвіку вариться пиво”), але “нехай час та міру воно має” – у вівторок, четвер, суботу та неділю чи у свята великі можна було дозволити чашу пива – одну або дві на день (гл. 12).

Разом із тим за вимогами щодо посту простежуються прямі паралелі між текстом Духовного заповіді Феодосія (базованим на постулатах Студитського уставу та праць св. Василя Великого) і Статутом св. Бенедикта (VI ст.). Строге виконання цього Статуту було відновлене в другій половині XVII ст. у Франції трапистами – відгалуженням ордену цистерціанців (або т. зв. “цистерціанцями суворого дотримання”). Серед іншого, бенедиктинський Статут, як відомо, зовсім виключав із раціону м’ясо чотириногих тварин завжди й для всіх монахів, окрім тільки “хворих, котрі дуже слабкі”, натомість дозволяв вино, але не більше однієї склянки на день (гл. 39–40)<sup>11</sup>.

Проте в цілому показовим є не збіг основних положень чернечих правил християнського Сходу та Заходу, адже ґрунтувалися вони, здебільшого, на спільних першоджерелах IV–V ст. Симптоматичним є спільне прагнення радикальної обнови чернечого соціуму епохи бароко відповідно до первісних, високих ідеалів аскетизму та святості шляхом повернення – хоч і на новому рівні та за нових умов – до давніх соціальних стандартів. Усе це лише підтверджує потребу вивчення минулого України у всесвітньо-історичному контексті, із застосуванням методів компаративістики та розглядаючи українські реалії як складову частину загальноєвропейських процесів.

1. Бароко // Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К., 1986. – С. 44.
2. Хольц Л. История христианского монашества / Леонард Хольц. – С. Пб., 1993. – С. 218–219.
3. Краткий очерк истории западноевропейского мистицизма от начала христианской эпохи до кончины Уильяма Блейка [Електронний ресурс] // Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. – К. : София, 2000. – Режим доступу : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/andev01/txt19.htm>.
4. Хольц Л. История христианского монашества... – С. 218–219.
5. Там само.
6. Там само. – С. 207.
7. Пекар А. Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата / Атанасій Пекар, Порфирій Підручний та ін. // Записки ЧСВВ.– Рим, 1992. – Т. 48. – С. 117.
8. Миронюк І. Скит Манявський / Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський. – Івано-Франківськ, 2008. – С. 28.
9. Reguia zatwierdzona [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.db.ofmcap.org/ofmcap/allegati/2343/regboll-pl.doc>; Устав ордену францисканців [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krotov.info/acts/13/1/1223ustav.htm>.
10. Our Rule [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ocarm.org/en/content/ocarm/our-rule>; Reguia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.karmelici.pl/>.
11. The Rule of Benedict [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.osb.org/rb/text/rbemjo2.html#39>; Устав святого Бенедикта Нурсийського. В сокращении [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/n/089.htm>.

Oleg Zhernokleyev  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### Manyava Skyt: socium, tradition, education

*The article deals with the Manyava Skyt monasticism at a broader historical background of social processes, particularly features of the spiritual life of Europe in the seventeenth century. The author makes an attempt of comparative analysis of the requirements that were put forward to the conventual community by monastic rules of the Eastern and Western branches of Christianity in the “epoch of Baroque”.*

**Key words:** society, Manyava Skyt, monkhood.

УДК 291.4:379.85  
ББК 86.0

Володимир Великочий  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### РОЗВИТОК РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ В ГАЛИЧИНІ: СУЧАСНИЙ СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ

У статті робиться спроба висвітлення історії розвитку релігійного туризму в Галичині модерної доби в контексті віросповідної та конфесійної приналежності. Особлива увага приділяється паломництву як одному з видів релігійного туризму. На засадах власних маркетингових досліджень виокремлено сегменти в середовищі тих туристів, які подорожують з релігійною метою. Пропонуються напрями вдосконалення організації туристичної діяльності, шляхи покращення формування туристичного продукту релігійного характеру в комплексі з його збутом.

**Ключові слова:** індустрія туризму, релігійний туризм, паломництво, Галичина, принципи туристознавчих досліджень.

Релігійний туризм відіграє значну роль у системі міжнародного й внутрішнього туризму. Люди відправляються в паломницькі та екскурсійні поїздки по святих місцях і релігійних центрах. Вони прагнуть взяти участь у релігійних церемоніях, помолитися, зробити пожертвування.

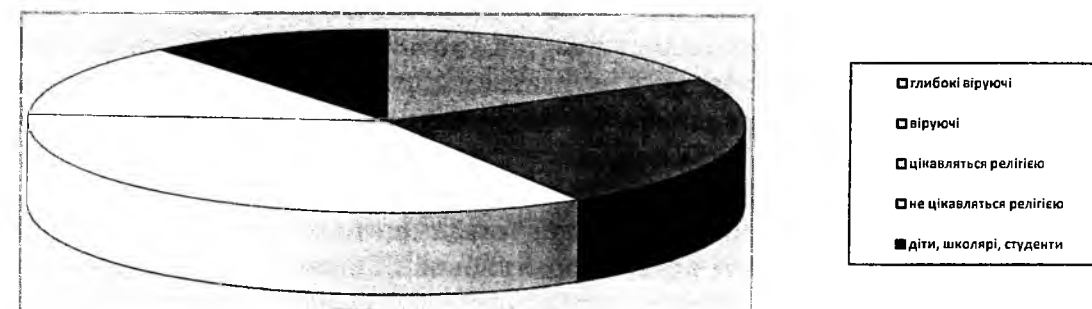
Релігійний туризм є складовою частиною сучасної індустрії туризму. Відносно нещодавно, із середини ХХ ст., в індустрії туризму він виділився з культурно-пізнавального в окремий вид<sup>1</sup>, хоч здійснення туристичних подорожей з релігійною метою практикувалося на Європейському континенті ще в епоху Відродження. Саме така пізня ідентифікація релігійного туризму як окремого виду є, на нашу думку, причиною того, що досі в середовищі вчених-туристознавців існує чимало його альтернативних дефінітивних визначень<sup>2</sup>. Своєю чергою, різновидами релігійного туризму є паломництво й пізнавальні тури релігійної спрямованості.

В Україні функціонує демократичне законодавство про свободу совісті та релігійні організації, яке забезпечує українське суспільство від міжконфесійних конфліктів. Поліетнічність України збалансовується низкою законодавчих актів, які відповідають стандартам міжнародного, зокрема європейського, законодавства. Це забезпечує міжконфесійну стабільність, захищає українське суспільство від будь-яких небажаних етноконфесійних трансформацій. Україна може слугувати добрим взірцем країни безпечної і привабливої для міжнародного туризму, зокрема релігійного, паломницького туризму.

У 90-ті рр. ХХ ст. у громадський лексикон увійшло забуте слово паломництво. Паломництво – “pilgrimage” – ходіння або подорож до святих місць із чітко визначеними культовими цілями. Паломництво в тій чи іншій формі прийнято практично в усіх релігіях і язичницьких культурах. Нині паломники широко користуються послугами туристичної індустрії, створюються спеціальні туристичні фірми, що організують такі тури. Паломницькі тури, на відміну від релігійно-пізнавальних або культурно-пізнавальних, несуть певний світоглядний, так би мовити, “вірувальний” сенс, певну релігійну обрядовість.

Організація масових відвідин монастирів, святих місць є не що інше, як релігійний туризм, який ділиться на декілька напрямів залежно від глибини ставлення людей до релігії. Ситуація з розвитком релігійного туризму в Галичині сьогодні відповідає загальноукраїнським тенденціям, хоч має й певні особливості, пов’язані, насамперед, з вищим рівнем релігійності західноукраїнського населення порівняно з

рештою регіонів країни. Загальну мотивацію здійснення релігійного туризму наводимо в діаграмі.



Діаграма. Стратифікація за ознакою зацікавленості в здійсненні релігійного туризму  
(Усереднені дані ВТО за 2008 рік)

Глибокі віруючі – 17%  
Віруючі – 24%  
Цікавляться релігією – 35%  
Не цікавляться релігією – 13%  
Діти, школярі, студенти – 11%

Спробуємо описати загально визнані критерії в ході проведення опитування туристів. Принагідно зазначимо, що воно здійснювалося не за всіма визначеними критеріями соціологічного опитування, однак дає загальну уяву про предмет дослідження.

Сегмент перший. Глибоковіруючі, 17%. Вони хотіли б пожити в монастирях тривалий час, прагнуть сюди, як діти в отчий дім після довгої розлуки.

Сегмент другий. Віруючі, 24%. Вони також хочуть пожити в монастирях, але не такий тривалий час.

Для двох цих груп метою відвідування релігійних святинь є молитовне спілкування, праця, збори пожертв на відновлення і розвиток монастиря чи храму. Це так звана проща, паломництво. За релігійними канонами паломницька поїздка повинна тривати не менше 10 днів і найчастіше припадає на релігійні свята. У наш час паломництво може тривати від кількох днів до кількох місяців, за бажанням паломників і/або залежно від можливостей місць відвідування. Адже нині багато церков, соборів і монастирів зруйновані, їх відновлення тільки починається. Часто монастирі приймають паломників, благословляючи їх на посильну трудову слухняність. Нерідко такий послух дає досить відчутні результати.

Паломницький тур відрізняється від усіх інших реальною участю паломників у релігійному житті храму чи монастиря, відвідуванням богослужіння, вчиненням молитовного правила вранці та ввечері, перед і після трапези, на початку й у кінці шляху, а головне – особистою участю у відновленні й підтримці життя обителі.

Сегмент третій. Ті, що цікавляться релігією, 35%. Люди вірять у Бога, але не так суворо ставляться до церковних атрибутів і канонів. Вони намагаються відвідувати храми, наприклад, у православні свята й певні дні (приміром, дні поминання) або з якихось інших особистих причин. Їм цікаві монастирі, саме життя в монастирях. Вони хочуть поклонитися святим чудотворним іконам і мощам, зробити обмивання у святих джерелах, поставити свічку, подати записку “про здоров’я” чи “за упокій” рідних і близьких, внести посильне грошове пожертвування на відтворення святини, привезти із собою з поїздки ікону, частинку святини, але провести там хоч якийсь, навіть не дуже

тривалий час їм не хотілося б. Побаження цих людей: транспорт максимально комфортний, обов'язково супровід, трансфери, харчування в громадських місцях, частіше за все в ресторанах (в обителі, як виняток, для "екзотики"), проживання комфортне (1–2-місні номери з усіма зручностями в екологічно красивих і чистих місцях), екскурсійне обслуговування, бажані анімація і додаткові послуги. Ці люди прагнуть поєднати відвідування святих місць з активним відпочинком. Для них цікаво додатково в цій поїздці відвідати природний заповідник (національний парк), просто гарне місце, а також місця виробництва й продажу предметів народних промислів.

Сегмент четвертий. Ті, що не цікавляться релігією, 13%. Люди не цікавляться релігією як такою. Вони їдуть відпочити, змінити обстановку, помилуватися природою та архітектурою, почути фольклор "глибинки", підвищити свій інтелектуальний рівень, угамувати одвічну людську спрагу цікавості поспілкуватися з людьми приблизно їх кола, але не пов'язаними з ними нічим, окрім самої поїздки. Ця категорія хоче отримати все найкращої якості. Узагалі, чим менший інтерес до самої релігії, тим вищі вимоги до комфорту й більше капризів у тих, що їдуть у релігійний тур. Представники зазначеної групи це чудово розуміють і самі. До цієї ж групи часто відносять і дітей, хоча це не цілком коректно.

Сегмент п'ятий. Діти, школярі, студенти, 11%. Їм хотілося б того ж, але, за можливості, все-таки дешевше, з меншим екскурсійним навантаженням і з додаванням у розважальну програму суто молодіжних елементів (наприклад, дискотеки з молодіжною музикою, ігри й т. ін.).

Можемо сміливо стверджувати, що релігійний туризм, як такий, зародився з паломництва, а його історія в Галичині сягає, щонайменше, часу запровадження християнства на наших землях.

Сенс паломництва полягає в поклонінні святим місцям, що має релігійний характер і супроводжується богослужіннями й молитвами біля шанованих святинь. Будь-яке інше відвідування святих місць, не пов'язане з релігійним поклонінням, строго кажучи, не має відношення до канонічного паломництва.

Сильні традиції паломництва в християнстві – католицизмі й православ'ї. Причин для здійснення паломництва є чимало. Спробуємо окреслити найзагальніші. При цьому зазначимо, що спонукальні мотиви для паломницької дії в кожному конкретному випадку є також дуже конкретні й особистісні.

По-перше, вчинення релігійного обряду (молитва, причастя, сповідь). Релігійні таїнства являють собою найголовнішу внутрішню основу, зміст життя християнської церкви. По-друге, духовне вдосконалення. Десятки й сотні тисяч різних людей тягнуться у святі обителі саме за духовною їжею. По-третє, отримання благодаті, духовної і фізичної поради й допомоги. По-четверте, релігійна освіта. По-п'яте, поклоніння святому місцю, храму, мощам<sup>3</sup>.

Одним з важливих аспектів паломницьких поїздок є їх духовно-просвітницька складова. При відвідинах святих місць люди дізнаються про історію й духовні традиції монастирів і храмів, особливості богослужіння, святих і подвижників благочестя, чие життя й діяльність були пов'язані зі святинями, що входять до паломницького маршруту. Прочани мають можливість поговорити з настоятелями монастирів, деякі з них знаходять тут собі духівників. Паломництво відіграє також важливу загально-освітню роль. Монастирі та храми на Русі завжди були не тільки місцем духовного діяння, а й культурними центрами. Тут віками накопичувалися книги, ікони, твори прикладного мистецтва, вироби народних промислів. Монастирські й храмові будівлі були головними архітектурними пам'ятками своєї епохи – особливо до XVIII ст.

Цікаво, що багато монастирів навіть у радянський період, не дивлячись на втрату свого основного призначення, зберігали роль культурних центрів як музеї (зрештою, така доля не оминула й Скит Манявський).

Можна виділити різні види паломництва. За кількістю учасників і ознакою сімейної приналежності розрізняють сімейні та групові паломництва. За тривалістю можна виділити паломництва тривалі й короткочасні. Раніше за православними канонами паломництвом вважалася поїздка тривалістю більше 10 днів, залежно від того, у якій країні знаходяться об'єкти, відвідувані паломниками.

Зокрема, православне паломництво передбачає низку властивих йому специфічних особливостей. Перш за все, це низька комфортабельність розміщення паломників у монастирях. Не тільки в Галичині, але й у всій Україні можна назвати лише кілька монастирів, які мають готелі чи заклади розміщення готельного типу. Побутові незручності частково компенсуються низькою вартістю триразового денного харчування в монастирській трапезній.

Доволі проблематичним виглядає сьогодні намагання встановити чіткі статистичні дані про чисельність православних паломників в Україні. Зрештою, як і будь-яких інших за релігійною ознакою. На жаль, сучасна система статистичного обліку туристів, яка використовується в нашій державі, навіть не містить окремого критерію чіткого визначення мети туристичної подорожі. Так, за окремими вторинними даними державної статистики, за рік внутрішнє паломництво в країні здійснюють близько 300 тис. осіб. Сумнівність об'єктивності цієї цифри підтверджує хоча б той факт, що, за даними офіційного сайту carpathians.eu, лише Гошівський монастир на Ясній горі відвідує щороку близько ста тисяч осіб<sup>4</sup>. А християнських святинь у нашому краї, на Прикарпатті (монастирі різних видів, церкви, цілющі джерела, місця з'яви Богоматері тощо) – більше сотні. Паломники, як правило, особи активного віку, надзвичайно мотивовані. Їхній середній вік 45–50 років. У поїздках також часто бере участь молодь.

В Україні здавна приймали паломників в її святих місцях. І українські паломники відвідували святі місця в далеких від неї землях. Це не був туризм у сучасному розумінні цього поліфункціонального явища. Але в ньому вже були закладені комунікативні, інформативні, інтегративні, соціальні та інші функції туризму. На українській землі, як засвідчують давні літописи й хроніки, побувало багато мандрівників зі Сходу й Заходу. Їх приваблювала краса української природи, шляхетність душі українського народу, духовна велич Києво-Печерської і Почаївської лавр, Київської Софії, культурних і сакральних пам'яток інших регіонів України.

По всій українській землі розкидані паломницькі центри. У багатьох місцевостях були чудесні появи Божої Матері й на цих місцях люди будували каплички чи церкви. Багато прочан ішли сюди молитися Пречистій Діві й просити в неї заступництва. Деякі прощі стають настільки масовими й відомими, що туди люди йшли за десятки й сотні кілометрів.

Так, слава Пресвятої Богородиці на схилах Високого Бескиду гомоніла вже в княжі часи, бо саме тут постали перші монастирі в Карпатах. Галицько-Волинський літопис подає нам згадку про монастир у Синевидську – на схилах Тухлянського провалу ще в часи короля Данила. З плином часу монастирські хрести з'являються на щораз вищих карпатських вершинах. На одній з таких лицар Кучулад збудував невеликий монастир, започаткувавши відому Гошівську обитель. Після Другої світової війни монастир було розпущено. Чудотворна ікона та низка інших цінностей зникли. Лише в 1988 р. відбувся перший з того часу хресний хід на Ясну гору. Нині Гошів знову відроджується як чернечий і паломницький центр.

Місто Старий Самбір належить до найстарших міст Галичини. Руйноване ще ордою хана Батия, воно не раз відновлювалося. У середині XVI ст. тут була збудована церква. У 1727 р. до неї завітала Божа Матір і через свій образ плакала 25 тижнів. Місцевий парох був свідком цього чуда. Чутка про нього поширилась, і прочани йшли до церкви на поклін Небесній Заступниці.

Славною на цілу Галичину та Волинь була й залишається ікона Божої Матері в Кристинополі (Червоноград). Ще до Другої світової війни сюди йшли люди в надії на ласку Божу й оздоровлення. Також відомі були чудотворні ікони в селі Підкамені біля Бродів, у Підгірцях біля Сасова, у м. Бар на Поділлі та багатьох інших місцях України. Славилася чудами ікона Божої Матері в Кам'янці-Бузькій. У 1730 р. проголошено чудотворною плачучу ікону Богородиці в Тернополі. Львівський єпископ Атанасій Шептицький доручив їй вшановувати і надав відпуст на празники “Положення Чесної Ризи Матері Божої” і “Покров Пресвятої Богородиці”.

Трохи пізніше почалося паломництво до села Грушева, що на Львівщині. На рубежі XVIII і XIX ст. із дупла старої верби коло села створилася криничка чистої води, яка стала відома своєю чудодійністю. Люди йшли сюди й дбали про криницю. Владі це не подобалось і вона знищила її в 1840 р. Незабаром у селі лютувала епідемія холери. Люди прийняли це як знак кари й відновили криницю зі зрубаної верби. А потім купили капличку та поставили її так, що криниця опинилася в ній усередині. Тут було поміщено старий образ, на якому криницю з усіх боків обступили каліки, а на горі, над усіма підносилося Пречиста Діва. У 1939 р. каплиця була закрита. Аж 26 квітня 1987 р. у першу річницю Чорнобиля, як свідчать очевидці, з'явилася Пресвята Покровительниця в чорній одежі й так появлялась аж до Вознесіння. Незважаючи на заборону влади, сюди йшли люди зі всієї Галичини. Прочани прибували навіть з Австрії. Сьогодні йде мова про офіційне визнання церквою цих з'яв і визнання цього місця святим.

Галичина, так склалося історично, є тереном, де здавна пересікаються християнський Схід і Захід, обмінюються культурами, цінностями матеріального й духовного характеру. Однак, поряд із християнськими святинями, у Галичині є також і ті, що належать до інших релігій, зокрема іудаїзму та хасидизму.

Так, на Івано-Франківщині, саме на Косівщині, виник хасидизм – одна з поширених течій іудаїзму. Засновником хасидизму був Ізраель бен Еліазер, або Бааль Шем Тов, який у середині XVIII ст. заснував у Косові першу хасидську громаду. Після нього знаменитими цадиками (праведниками) у Косові були Якоб Кошпель Хасид, Мена Барух, Менахем Мендель, Нахман Косовер, Хаїм Гагер. Євреї Косова та району (близько 10 тис. осіб) були винищені нацистами в ході “операції” 15–16 жовтня 1941 р. і в наступні місяці. На місці масового вбивства євреїв сьогодні споруджено пам'ятний знак. У самому Косові, як і в Коломиї, Городенці, збереглися і єврейські кладовища, і пам'ятні знаки вшанування представників єврейської національності.

У Галичі, який свого часу був не лише адміністративним центром, а й духовною християнською столицею Русі, знаходиться місце, ідентифіковане як пам'ятка (у тому числі й релігійна святиня) караїмської культури. Караїми – невеликий етнос з доволі інтригуючим поєднанням іудейського (у караїмській версії) віросповідання та тюркської мови.

У науковому світі суперечки про походження караїмів не вщухають і сьогодні. Початки їх історії сягають середини VIII ст. н. е. – часу, коли в Багдаді, на території сучасного Іраку (тодішнього Аббасидського халіфату), почав свою релігійну проповідь

Анан бен Давид. Ця людина очолила доволі розповсюджений опозиційний рух в іудаїзмі, суттю якого було заперечення авторитету Талмуду.

Протест проти засилля рабинату та самого Талмуду виявився у формі закликів повернутися до чистого старозавітного вчення. Окрім заперечення Талмуду, прихильники Анана наслідували проголошений їхнім учителем принцип буквального тлумачення Святого Письма, а також відрізнялися від решти євреїв (“талмудистів” чи, інакше, “рабанітів”) рядом релігійних практик і традицій. У Галичі 2004 р. завершено створення музею караїмів. Сьогодні колекція караїмського фонду налічує близько 3 000 експонатів, які зберігаються у фондосховищі й експонуються в музеї.

Історико-культурна спадщина в контексті релігійного туризму в Івано-Франківській області, яка є однією з найбагатших в Україні, створює надзвичайно сприятливі умови й засади розвитку саме цього його виду. Аналіз сучасного стану справ у цій царині дає підстави зробити такі висновки.

1. Розвиток релігійного туризму в регіоні прямо пропорційно залежить від загального стану справ з розвитком туристичної галузі загалом. Мова йде, насамперед, про інфраструктурні компоненти: шляхи сполучення, заклади харчування й розміщення, медичні заклади, систему зв'язку, мережу закладів роздрібної торгівлі тощо. Об'єкти релігійного туризму повинні бути доступними, у тому числі й для тих, хто має на меті відвідати їх просто з культурно-пізнавальною метою.

2. Нагальними є спільні зусилля влади різних рівнів і релігійних конфесій, яким належать об'єкти культурно-історичної спадщини, щодо підтримання їх у належному матеріальному стані. Особливо, якщо ці об'єкти мають статус пам'яток місцевого чи загальнонаціонального значення.

3. Ці зусилля повинні мати системний і комплексний характер, виражений у реалізації спеціальних програм, фінансування яких мусить бути диверсифікованим, з обов'язковим залученням коштів місцевих громад. На нашу думку, це мало б стимулювати їх ініціативу й активність у плані розвитку туризму в конкретно взятій адміністративній одиниці.

4. Основна перспектива в збільшенні обсягів туристичних потоків релігійного туризму нами вбачається в розвитку саме релігійно-пізнавального його підвиду. У цьому контексті самі об'єкти релігійного туризму мають подбати про створення належних умов для прийняття такого типу відвідувачів, які мають достатньо високі вимоги до комфорту й сервісу. Під цим розуміємо потребу створення при монастирях, обителях, скитах спеціальних закладів розміщення, організацію і впровадження атрактивних заходів (наприклад, спеціальних тематичних вечорів, біснале, вернісажів на спеціальну релігійну тематику, циклу послідовних фестивалів церковного мистецтва, музики тощо).

5. Нагальною, на наш погляд, є й потреба системної маркетингової кампанії стосовно промоціювання потенційних можливостей об'єктів релігійного туризму в краї. Мова йде не лише про спеціальні тематичні відеоролики, фільми, статті в друкованих й електронних засобах інформації. Важливим є, вважаємо, створення і втілення системи дорожнього знакування з розробкою знаків спеціального інформативного характеру, які повідомляти б, які саме об'єкти релігійного чи культурно-пізнавального туризму знаходяться в конкретному населеному пункті. За таким принципом уже давно працюють наші сусіди в Польщі, Румунії, Словаччині, Угорщині.

6. Важливим та необхідним є і використання новітніх інформаційних технологій у туристичній галузі в контексті їх застосування щодо об'єктів релігійного туризму. Маємо на увазі, наприклад, технологію QR-кодів, які дозволяють отримати необхідну інформацію про конкретний об'єкт на пристрій стільникового телефону.



Не маємо сумніву в тому, що комплексна цілеспрямована робота всіх небайдужих, а особливо тих, хто має важелі впливу й у силу своїх посадових обов'язків зобов'язаний вирішувати питання розвитку туризму в регіоні, у найближчому майбутньому дасть свої позитивні результати. А пропагування християнських святинь є важливою справою не лише з точки зору економіки, суспільних потреб. Це – Богоугодна справа, у якій ми знайдемо підтримку й сприяння Всевишнього. Саме з вірою в благородність здійснення потрібної місії, у надійну опору при її організації й намагаємося формувати справжніх професіоналів у царині туризму в краї, справжніх патріотів.

1. Jedrysiak T. Turystyka kulturowa / T. Jedrysiak. – Warszawa : Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2008. – S. 8.
2. Релігійний туризм : термінологічний словник-довідник / авт.-упоряд. Т. Божук. – Львів : Укр. бестселер, 2010. – С. 94–99.
3. Котлер Ф. Маркетинг гостинності / Котлер Ф., Боуен Дж., Мейкенз Дж. – Львів : Юніті, 2002. – С. 65.
4. З історії Гошівського монастиря [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.carpathians.eu/karpatskii-narod/>.

*Volodymyr Velykochyy*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **The development of the religious tourism in Halychyna: the modern state and prospects**

*A short illuminate of the history of religious tourism development in Halychyna in the context of religious and confessional belonging during the modern period is given in the article. The special attention is paid to the pilgrimage as one of the types of religious tourism. It was pointed out the segments in the environment of those tourists that travel with a religious aim on the bases of the own marketing researches. The directions of perfection of the organization of tourist activity and the ways of improving of the tourist product forming of religious character in a complex with his sale are offered.*

**Key words:** *tourism industry, religion tourism, pilgrimage, Halychyna, principles of tourism researches.*

УДК 902.035(477.86)  
ББК 63.4(4 Укр)

*Богдан Томенчук, Василь Романець, Олександр Линда*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **АРХЕОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ І РЕГЕНЕРАЦІЯ СКИТУ МАНЯВСЬКОГО**

*У статті простежено історію археологічних досліджень Манявського Скиту в новітній час. Зокрема, описано обстеження Великого Скиту, Малеого Скиту в урочищі Скитик і Вознесінського Скиту в урочищі гори Вознесінка.*

**Ключові слова:** *Манявський Скит, археологічні обстеження, регенерація, скитик, церква.*

Манявський Скит – це великий і складний релігійний комплекс, який розміщений у гірській місцевості, на південно-східному краю давньої Галицької землі. Його основу складають три окремі укріплені монастирі в урочищах Скитик, Великий Скит і г. Вознесінка. Згідно з історичними даними, на їх території знаходяться як окремі церкви, так і житлові, господарські та фортифікаційні споруди, які потребують археологічних досліджень і подальшої регенерації.

##### **1. Великий Скит**

У 70-х рр. ХХ ст. на території Великого Скиту Львівською КАРМ Інституту “Укр-проектреставрація” (керівник Іван Могитич) було здійснено чималий комплекс реставраційних робіт, що дало змогу утворити тут своєрідний історико-архітектурний заповідник (музей), який тепер функціонує як монастир.

Археологічне дослідження Великого Скиту було започатковане в 1936 р. Я.Пастернаком. Зокрема, ним обстежено кам'яні фундаменти дерев'яної скитської церкви, криниці та чернечих келій. Біля західної в'їзної вежі (дзвіниці) було виявлено сліди “братської могили”. У 1996 р. Б.Томенчуком (Івано-Франківський краєзнавчий музей) проведено археологічні дослідження в ближніх південних і західних околицях Великого Скиту з метою виявлення скитського кладовища. За історичними даними, воно знаходилося “за потоком Батерс”. Кладовище тут не виявлене. За свідченнями місцевого населення, сліди його (“неглибокі захоронення, покриті вапном”) були знайдені в 1945 р. перед західною в'їзною вежею під час поглиблення і розширення дороги. У 1995 р. Б.Томенчуком проведено огляд криниць, а в західній частині майданчика Скиту простежено сліди згорілих дерев'яних будівель XVII–XVIII ст. Останні роботи проводилися з метою вивчення можливості поховання в Скиті гетьмана Івана Виговського. Ленінградська група з біолокації (керівник – доктор геолого-мінералогічних наук Овчинніков О.) провела дослідження на території Великого Скиту з метою вивчення давньої забудови монастиря і, зокрема, локалізації підземель.

У 2011 р. Карпатською історико-археологічною експедицією Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника (М.Кугутяк, Б.Томенчук) спільно з Прикарпатською археологічною експедицією Інституту археології НАНУ (В.Романець) на території Великого Скиту виявлено залишки великої кам'яної споруди шириною 8 м. Вона, очевидно, мала адміністративний характер, знаходячись навпроти церкви, у західній частині монастирського подвір'я. Нижче від будівельного сміття від вищеописаної споруди простежено залишки ще двох різночасових згорілих дерев'яних будівель. Таким чином, нині можна говорити про наявність трьох будівельних періодів в історії забудови Великого Скиту, які відносяться до XVII – першої половини XVIII ст. Вивчення фортифікації західної оборонної стіни Великого Скиту показало існування тут закритої бойової галереї (внутрішня ширина 1,8 м). Із зовнішньої сторони була споруджена потужна кам'яна стінка (ширина 1,3 м), а з внутрішньої – дерев'яна. У зовнішній кам'яній стіні знаходились окремі бійниці. Дах односхилий, до високого обриву над р. Батерс. На віддалі 1 м від цієї західної

оборонної стіни-галереї, паралельно до неї, виявлено залишки дерев'яної забудови з окремих келій, які обігрівалися кахельними печами.

Навпроти східних воріт Великого Скиту, на краю мисовидного закінчення високого лівого берега, виявлено й досліджено окрему велику оборонну вежу. Основою під нижні вінці шестикутного дерев'яного зрубу шириною 6 м і довжиною стін по 3,5 м був високий (1–2 м) валоподібний насип шириною 4,5–5 м, сформований з мішаної ущільненої кам'янистої глини. Вежа, очевидно, була двоповерховою із шатровим дахом. Її загальна висота могла становити 6 м.

На всі виявлені й досліджені об'єкти (2011 р.) Великого Скиту підготовлена відповідна документація для їх регенерації. Даній архітектурній групі (В.Романець, О.Линда, Я.Микитин) належить і проект відбудови центрального Великоскитського (Хресто-Воздвиженського) храму.

### 2. Малий Скит в урочищі Скитик

У 2010 р. Карпатською історико-археологічною експедицією спільно з Прикарпатською археологічною експедицією проведено невеликі охоронні дослідження на території Малевого Скиту Іова Княгиницького (1 300 м від Великого Скиту). У його північній частині виявлено й досліджено кам'яні фундаменти шириною 0,5–0,9 м невеликої (8,5x6,5 м) дерев'яної церкви (азимут 90°). Із заходу до неї примикала дерев'яна оборонна стіна, яка являла собою закриту галерею шириною 2 м із внутрішнім коридором шириною 1 м. Фундаменти кам'яні (ширина 0,5 м). Внутрішнє подвір'я було заощене великими кам'яними плитами. На південь від церкви виявлено залишки довгої будівлі з внутрішніми невеликими келіями (3,5x3,5 м), які обігрівалися кахельними печами.

На всі виявлені й досліджені об'єкти Малевого Скиту підготовлена відповідна документація для їх регенерації.

### 3. Вознесінський Скит в урочищі г. Вознесінка

У 2010 р. Карпатською історико-археологічною експедицією спільно з Прикарпатською археологічною експедицією проведені невеликі охоронні дослідження на території Вознесінського Скиту, який знаходився на високому (650 м над рівнем моря) пагорбі над Великим Скитом. У його центральній частині було виявлено й досліджено залишки кам'яних фундаментів невеликої (8,5x6,5 м) церкви (азимут 40°), орієнтованої відносно входу. У північно-західній частині, на краю ескарпованого схилу, досліджено кам'яну підоснову під велику (6x6 м) дерев'яну будівлю, яка опалювалася кахельною пічкою. Вона, очевидно, слугувала під велику келію. У цілому, цей невеликий (35x25 м) скитик був добре уфортифікований. Зокрема, з південного заходу валом та дерев'яними стінами стовпової конструкції й ескарпами з інших сторін.

На всі виявлені й обстежені об'єкти підготовлена відповідна документація для їх регенерації.

Таким чином, новітні археологічні дослідження Скиту Манявського дали змогу підтвердити скупі історичні повідомлення про його складну інфраструктуру та виявити низку невідомих об'єктів, які потребують відновлення чи регенерації в системі нового монастиря.

*Bogdan Tomenchuk, Vasil Romanets, Alexander Linda*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### Archaeological researches and regeneration of Manyavsky Skyt

*The history of archaeological research of Manyava Skyt in recent times is traced. In particular, the survey of the Great Skyte, Little Skyt in the tract Skytyk and Ascension Skyt in the mountain tract Voznesinka is described.*

**Key words:** Manyavsky Skyt, archaeological survey, regeneration, skytyk, the church.

УДК 321.1 (477.8)  
ББК 66.5

*Іван Монолатій*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ЕТНОКОНФЕСІЙНІ СУПЕРЕЧНОСТІ ТА КОНФЛІКТИ НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ (кінець XVI – початок XX ст.)

*У статті досліджуються особливості етноконфесійних суперечностей і конфліктів на західноукраїнських землях наприкінці XVI – на початку XX ст. Установлено, що причинами соціокультурних конфліктів були суперечності й конфлікти, що виникали під дією релігійного фактора (зіткнення між різними конфесіями, суперечності між конфесіями й державою та розбіжності всередині самої конфесії), а також конфлікти, які відбувалися під впливом етнічного фактора (ціннісні суперечності між суб'єктами міжетнічної взаємодії). Виявлено, що серед чинників, які провокували напруження в міжконфесійних і міжцерковних стосунках, найсуттєвішу роль відіграла сутність польського етнонаціоналізму, у баченні представників якого першість римо-католицької церкви була незаперечною, однак в образі "поляка-католика" етнічне мало домінувати над клерикальним. Доведено, що зіткнення цінностей найконтрастніше простежується у фокусі взаємин двох християнських конфесій (римо- і греко-католиків), які провокували латентний етноконфесійний конфлікт. Компонентом останнього була проблема прозелітизму, запрограмована конкуренцією церков між собою і підтримувана українськими й польськими політичними акторами.*

**Ключові слова:** релігійний фактор, етноконфесійний конфлікт, християни, юдеї, прозелітизм, греко-католики, православні, західноукраїнські землі.

Головні соціокультурні суперечності міжетнічної взаємодії, а подекуди й конфлікти на західноукраїнських землях зумовлювалися об'єктивними й суб'єктивними факторами. З-поміж перших виокремлюємо боротьбу за національну церкву в умовах тісного переплетіння етнічних та конфесійних цінностей. Ціннісні суперечності між суб'єктами інтеракціонізму гальванізувала й мова, яка була одним із каталізаторів етнополітичної мобілізації дискримінованих груп. Сюди додалася й боротьба етнічних меншин за школу з рідною для них мовою навчання. Застосування ж владою й польськими політичними акторами релігії як допоміжного засобу етнічної асиміляції "чужих", а також спробу втілення католицького варіанта етнонаціоналізму ми розуміємо як фактори суб'єктивні.

Оскільки міжгрупові суперечності поставали в різних сферах суспільного життя, то у своєрідній градації значущості їх причин головними, вірогідно, слід вважати дві групи соціокультурних конфліктів. Перша з них об'єднувала суперечності й конфлікти, що виникали під дією релігійного фактора. До них в основному відносилися зіткнення між різними конфесіями, суперечності між конфесіями та державою й розбіжності всередині самої конфесії. Друга поєднувала конфлікти, які виникали під впливом етнічного фактора. До них, відповідно до категорій соціальних інтересів, відносимо ціннісні суперечності між суб'єктами міжетнічної взаємодії.

Релігійний фактор як конфліктогенний компонент міжетнічної взаємодії зумовлювався механізмом конструювання ідентичності, яка конституювалася як сукупність ідентифікаторів етнічності й віросповідання. А що роль етнічного фактора в релігійних конфліктах зумовлена взаємопов'язаністю етнічної та релігійної ідентифікації не тільки окремих етнофорів, а й етногруп, то належність до певної етноконфесійної спільноти має два виміри. Перший – коли вона виступає інтеграційним чинником, а другий – коли протиставляється одна одній і є дезінтеграційним чинником. В умовах, коли головним фактором самоідентифікації виступала церква або релігійна спільнота, особливої зна-

чуності на західноукраїнських теренах набув етнонаціональний чинник конфліктогенності релігійного середовища.

Про нього документально відомо принаймні вже із XVI ст. Зокрема, боротьба етнічної більшості регіону за здобуття рівних прав з католицьким населенням позначена ухваленням Люблінської унії 1569 р. Покликаючись на приклад політичної рівності українсько-білоруської шляхти, польський король Сигізмунд-Август 20 травня 1572 р. видав толерантний привілей, яким зрівняв українську громаду Львова з католицькою фактично в усіх ділянках релігійного, економічного, правового та культурного життя. Щоправда, як зауважує М.Капраль, реальних змін у становищі львівських українців не відбулося. Приміром, для ремісників зберігалися обмеження прийняття в ремісничі цехи за етноконфесійною ознакою, передусім з огляду на православну віру<sup>1</sup>.

Релігійний підтекст притаманний і ворожнечі між вірменською та польською громадами Львова. Конфліктність їхньої взаємодії виникла як результат двох факторів: раптового візиту вірменського католика Мелхиседека до Речі Посполитої й висвячення в 1627 р. на єпископа Миколая Торосовича та його ухвалення унії з римо-католицькою церквою 24 жовтня 1630 р. у львівському монастирі кармелітів<sup>2</sup>.

Постійна конфронтація місцевих єврейських кагалів з міською владою і християнським населенням у Львові призвела до напруги в міжконфесійній сфері міста. А що проживання євреїв стало небезпечним із часу побудови монастиря єзуїтів у середмісті Львова та заснування колегіуму в 1608 р., то непоодинокими були випадки фізичного насилля щодо євреїв із релігійних мотивів (зокрема, напад на синагогу в 1618 р., суперечка про зневажання Святих Дарів у 1636 р., конфлікт між братством церкви св. Миколая та єврейським кагалом Краківського передмістя в 1641 р.). Сюди ж слід додати два найбільших погроми євреїв у 1664 р.: у передмісті Львова 3 травня – напередодні католицького празника Св. Христа та православного св. Юрія і в середмісті 12 червня – під час католицького свята Божого Тіла. У результаті погромів двох єврейських громад загинуло 129 євреїв<sup>3</sup>. Взаємини християнської та єврейської громад Львова силою державного примусу подолано після інкорпорації Галичини до складу Австрійської імперії<sup>4</sup>.

Схожу тональність мали і взаємини між християнськими конфесіями та юдеями в Станіславові. Оскільки 9 листопада 1654 р. останнім гарантовано релігійну недоторканність, то засновник міста галицький староста, гетьман Андрій-Ревера Потоцький у 1662 р. підтвердив “довічне право” євреїв проживати й торгувати, а також купувати будинки християн і продавати їх християнам<sup>5</sup>. Щоправда, уже на початку XVIII ст. місцеві поляки скаржилися, що “жиди проникли у всі сфери підприємництва і домінують у них. Християни не мають змоги поліпшити своє становище та свої економічні умови”<sup>6</sup>.

Подібна тенденція мала місце й пізніше: у середині XIX ст. на 56 крамниць тільки десять були в руках римо-католиків, а в 1880-х рр. крамниць християн налічувалося лише 14. Це дало привід етнофорам-полякам стверджувати, що “міська торгівля, з малими винятками, є в жидівських руках”, а тому “важко говорити про польське купецтво як групу міщанства Станіславова”, оскільки з групи 1885-ти купців міста і повіту вже 1 000 припадала на євреїв-міщан<sup>7</sup>.

Опосередкованим наслідком польсько-єврейського суперництва в царині торгівлі стали й обмеження стосовно діяльності юдейської громади, формально пов’язані з будівництвом синагоги. Їх узагальнив привілей станіславівській юдейській громаді львівського римо-католицького архієпископа Вацлава Сераковського від 28 червня 1761 р.<sup>8</sup>

Зокрема, установлювалося, що в неділі, із суботи на неділю та церковні свята орендарі, продавці горілчанних виробів, пекарі не мають права торгувати або виробляти товари для продажу чи власних потреб. Усім іншим євреям-міщанам, які займалися

торгівлею, заборонили впродовж недільного чи святкового дня відчиняти свої крамниці, а також займатися публічною торгівлею перед власним будинком чи його воротами (ст. 3). Про обмеження свободи віровизнання свідчили й ті статті привілею, які вказували, що під час процесії на свято Божого Тіла або в разі, коли римо-католицький священник іде чи їде до хворого з Найсвятішими Тайнами, юдеї мусять заховатися у своїх помешканнях і зачинити вікна (ст. 4). Дійшло до того, що юдеям заборонили запрошувати до себе в помешкання християн і самим до них приходити. Якщо ж це трапилося, то, скажімо, християни, які їли чи пили в євреїв, вважалися такими, що впали в гріх перед церквою, і щодо них передбачалася церковна відповідальність (ст. 6). Євреям заборонялося в будь-якому випадку говорити образливі слова щодо християн, а також використовувати проти них фізичну силу (ст. 7). Юдеї мусили ховати своїх небіжчиків до сходу чи вже після заходу сонця (ст. 8)<sup>9</sup>.

Інший ракурс конфліктогенної взаємодії – взаємини євреїв з вірменами. У травні 1736 р. у проханні до Й.Потоцького вірмени наголошували “на певних труднощах і прикростях, котрі щораз більше походять від жидівської синагоги, яка вправно захоплює всіляку торгівлю і шинки, які лиш може знайти, так що християни не мають способу рятуватися і здобувати успіх”<sup>10</sup>. Тому міська рада заборонила євреям винаймати нерухомість без спеціального дозволу власника міста, відкривати корчми та зайжджі двори в будинках, які вони винаймали у вірмен. До того ж суперечності між юдеями й християнами зросли після розпорядження від 24 квітня 1743 р., яким вірменам дозволили збудувати власну церкву коштом євреїв – спеціальним податком у тисячу злотих на рік. А що церкву будували 20 років, то юдеї сплачували цю суму щороку аж до 1762-го<sup>11</sup>.

У Коломиї, приміром, євреї користувалися привілеєм, який схвалив Люблінський коронний сейм 1569 р., мали рівні права з іншими містянами. Проте люстраційна комісія наказувала, що і юдейська, і християнська громади мусять влаштовувати торги лишень на пл. Ринок і то щоп’ятниці “від полудня і в суботу впродовж цілого дня”. Юдеї скаржилися, що містяни-християни забороняли їм торгувати в п’ятницю<sup>12</sup>, очевидно, з релігійних міркувань. Протоколи окружного суду в Коломиї під 1768 р. містили інформацію про насильне вихрещення євреїв: “Розглянувши випадок, який стався вже не лише з невірним Майорком, громадянином Коломиї, але і з багатьма Жидами ... яких обурені гайдамаки нагально запровадили до церкви і хрестили, вважаємо це хрещення недійсним, оскільки здійснене з примусу проти волі”<sup>13</sup>. А от у 1830-х рр. етнофори-українці обурювалися, що після того, як дерев’яна українська церква Благовіщення Пречистої Діви згоріла, цвинтар і навколишні ґрунти стали поступово занепадати, і згодом “через неувагу Русинів нехристи цілком обсіли цей ґрунт”. Ішлося про оренду землі юдеями, того місця, “...де наші праотці стільки добра від Бога випросили ... де колись Богові Русь славу віддавала, а нині ... бур’яни ростуть”<sup>14</sup>.

Згодом, у 40–50-х рр. XIX ст., сфера етноконфесійних відносин стала дзеркалом суперечностей, які чітко простежувалися в українсько-польському ракурсі. Так, під час “Весни народів” ієрархія греко-католицької церкви неприхильно зустріла саму революцію, не підтримала її ідей і залишалася у фарватері урядової політики, чинячи опір польським діячам, які намагалися залучити руське духовництво та його паству до реалізації своєї мети – відбудови “історичної Польщі”<sup>15</sup>.

Водночас серед різних чинників, які провокували напруження в міжконфесійних і міжцерковних стосунках, найсуттєвішу роль відіграла сутність польського етнонаціоналізму. У баченні його представників першість римо-католицької церкви була незаперечною, однак в образі “поляка-католика” етнічне мало домінувати над клерикальним. До того ж серед етнофорів-поляків було поширене твердження про польські етнічні землі

як про крайній рубіж західної (латинської) цивілізації. А що воно виконало роль одного з компонентів польського колективного милування (І.Берлін<sup>17</sup>), очевидними були претензії на цивілізаційну місію, яку римо-католицька церква закріпила за собою. Тому такі міфологеми, зрозуміло, ставали на заваді толерантному співіснуванню із “чужими”.

Суттєвий приклад – конкордат (угода) між римо- та греко-католицькою ієрархією про співжиття вірних двох обрядів та їхніх ієрархій у Галицькій церковній провінції. Уперше про таку домовленість заговорили в 1853 р., а вже через десять років її затвердив папа Пій IX декретом конгрегації de propaganda fide від 17 липня 1863 р. У жовтні того ж року конкордат проголосили як міжобрядове порозуміння поляків і українців у Галичині<sup>18</sup>.

Зауважмо: довгі десятиліття по тому угода 1863 р. для політичних акторів поляків залишалася, як згадував С.Гломбінський, “символом фактичної незгоди”, а також колізією етнічних і державних інтересів їх групи, політикою Ватикану, який нібито схвалював “конфесійний сепаратизм”, передусім з боку українців<sup>19</sup>. А що положення угоди мали важливе значення для стабілізації відносин між римо- і греко-католицькою церквами, зокрема щодо гарантій обом обрядам у Галичині їх кількісної незмінності, територіальної непорушності та сакраментальної тотожності, то домовленості 1863 р. регламентували співжиття двох народів і двох обрядів на одній канонічній території<sup>20</sup>. З іншого боку, міжцерковна угода стала своєрідним стимуляційним фактором для активізації римо-католицької церкви в здійсненні ролі форпосту польськості в досліджуваному регіоні.

Спроби реалізації положень конкордату 1863 р. визначили нові тенденції в міжцерковному та міжконфесійному діалозі, адже в контексті “цивілізаційного підходу” ідеться про зіткнення цінностей, яке контрастніше простежується у фокусі взаємин двох християнських конфесій<sup>21</sup>. Саме в такому дискурсі прочитується міжетнічна дистанція між римо- і греко-католиками, яка й провокувала латентний етноконфесійний конфлікт. Його значущим компонентом стала проблема прозелітизму, запрограмована конкуренцією християнських церков між собою в “крадіжці душ” або за “вудіння риби в сусідському ставку”<sup>22</sup>.

Наприклад, численні закиди в прозелітизмі з боку греко-католиків містилися в публікаціях репрезентантів польського варіанта римо-католицизму: “... не можна навіть дивуватися, що польські селяни, не маючи поблизу костьолу, зтероризовані Русинами, йдуть на спокуси з боку грецьких (греко-католицьких. – І.М.) парохів”. Як один із численних доказів цього наводився факт “навернення” в греко-католицизм 86-ти осіб римо-католицького визнання із с. Бущі Бережанського повіту. При цьому, щоправда, довгий час замовчувалася відповідь львівського греко-католицького митрополита на скаргу ксьондза Крайньського – вимога негайно повернути “украдені овечки” римо-католикам<sup>23</sup>. Греко-католикам закидали примушування до виховання дітей з мішаних українсько-польських шлюбів (15% від їх загальної кількості) в одному обряді. Такі шлюби греко-католицька церква нібито використовувала в “гонитві за латинськими душами” не тільки з релігійного запалу, але й з матеріальних міркувань – для поліпшення стану зубожілих родин<sup>24</sup>.

Оскільки в цьому випадку почуття етнічної належності зазвичай пов’язувалося з конфесійною належністю і/або мовою повсякденного спілкування, то, приміром, русофільська газета “Русская правда” закликала православних українських селян Буковини розрізняти свою етнічну й конфесійну належність. Власне під час перепису 1911 р. остання й стала об’єктом статистичних спекуляцій з боку румунських політичних акторів і т. зв. “латинських прозелітів”: “З нагоди народного перепису виявилось, що дуже

багатьом православним руським мужикам ще не ясно, яку віру вони сповідують і яка різниця між вірою і народністю. Цю темноту руського народу в справах віри і народності використовують з двох сторін: з одного боку, деякі волохи, а з іншого, – латинники-уніати. Волохи називають православну віру “волоською” і тим навмисно туманять наших руських мужиків, говорячи їм, що вони повинні називати себе волохами, коли вони “волоської” віри; а латинники-уніати повторюють те саме, розтлумачуючи руським мужикам, що вони як руські люди не повинні признаватися до “волоської” віри”<sup>25</sup>.

Зауважмо: характер етноконфесійних стосунків не в останню чергу залежав від позиції представників вищої церковної ієрархії. Показовими є наголоси А.Шептицького в його пастирському листі від 16 травня 1904 р. “До поляків греко-католицького обряду”. У ньому фігурують твердження про згубний вплив прозелітизму й заборона самовільного переходу на інший обряд: “Зміна обряду є зрадою свого законного пастиря і занеаянням звичаїв традиції предків. Не годиться порушувати обряд ... з матеріальних причин. [...] зміна обряду, оголошена у старостві, не може бути прийнята церковною владою, бо така не буде законною і правдивою. Віруючі, навіть якщо вони змінили обряд, не перестають бути підданими духовної влади свого законного пастиря”<sup>26</sup>. Такі твердження завершуються закликem єдності віри й братерства “всіх людей християнської віри”.

Були, звичайно ж, винятки. Іншою була поведінка станіславівського єпископа Григорія Хомишина, який, належачи до вищої ієрархії греко-католицької церкви, не підтримував послідовні ініціативи лідерів церков, спрямовані на виховання серед мирян толерантності щодо “інших” у його католицько-православному форматі. Зосібна єпископ у посланні 1909 р. забороняв вірним своєї єпархії ходити на прощу до Сучави в день Різдва Йоанна Хрестителя. Те ж саме стосувалося й греко-католицьких священників, які такими візитами “заносять шизматицький дух” у “богоспасенну єпархію”<sup>27</sup>. Ймовірно, такі дії можна оцінити в кращому разі як половинчасті, адже відомо, що Г.Хомишин, наприклад, виступав і проти націоналізму з огляду на те, що вбачав у його ідеології ксенофобські чинники, які призводили до виступів проти “чужих” тільки тому, що вони не належали до етнічної більшості<sup>28</sup>.

Аналогічними були й наголоси, розставлені нижчим духівництвом щодо релігійної толерації, скажімо, православних і греко-католиків. Так, русофільська газета “Православная Русь” у 1909 р. повідомляла про спроби “уніатського місіонерства через школу”<sup>29</sup>. Її фігурант – учитель Дмитро Макогон, який під час Різдвяних свят 1908 р. у школі с. Луковиця-Горішня розповідав про православ’я й унію і закликав шкільну молодь “покинути православну віру та заявити про свій переступ до унії”<sup>30</sup>. Згодом часопис писав, що Д.Макогон, пропонуючи кожному відступникові до унії заяву до староства, заявляв: “Всі буков.-руські люди повинні пристати до унії, оскільки лише одна унія може бути вірою руського народу, а православ’я – то віра волоська”<sup>31</sup>. Дії вчителя оскаржував парох села, який у листі до православної консисторії наголошував, що Д.Макогон перебуває в тісних зв’язках з місцевими греко- і римо-католицькими священниками<sup>32</sup>.

На іншому, сказати б, етноконфесійному полюсі – спроби римо-католицького духівництва “переманювання” дітей греко-католиків в інший обряд. Такий випадок мав місце під час уроку релігії в народній школі с. Заріччя 19 травня 1910 р.<sup>33</sup> Дев’ять учнів місцевої школи засвідчили спробу пароха Солотвина ксьондза Юзефа Ярека вмовити Анну Волчанську, яка готувалася до першого причастя, перейти в римо-католицький обряд, а коли вона відмовилася й проказувала молитву українською мовою – застосував до учениці грубу фізичну силу<sup>34</sup>.

Інший сюжет – публікація чернівецького часопису “Борба”, який улітку 1911 р. повідомляв про інцидент, що виник між греко-католицьким священником та його па-



рафіянином у Радівцях. Конфлікт виник на ґрунті спілкування останнього зі своїм православним товаришем: “Дня 9 липня с. р. приніс робітник Онищук дитину до Христа до попа, за свідка (кума) взяв собі свого приятеля Ш.Титовича. Боклащук спитав, чи кум не є випадково православний, а коли почув, що православний, то не хотів хрестити, лишень послав батька дитини, щоб собі шукав когось іншого. Тогди Онищук – котрому се робило велику трудність – заявив, що коли так, то они йдуть до православного попа. То вправило попа Боклащука в таку лють, що почав в церкві викрикувати, “до православного?”, “до дітків?”, “до чортів?”, “соціалістів” і т. п.”<sup>35</sup>.

Джерела спогадового характеру засвідчують, що й римо-католицькі священники не надто переймалися питаннями міжконфесійної толерантності. Зокрема, ксьондз Ян Бадені, у 1892 р. перебуваючи на Буковині, прямо зазначав: “З однієї сторони – східне варварство, а з другої – єврейсько-німецька індиферентність, а в кінцевому рахунку обидві ці крайні течії ціляться до католицької, щиро й істинно християнської релігії, християнської моралі. Спільно завдають їй ударів і наражають на велику небезпеку. [...] Православним румунам, ліберальним євреям просто коле в очі, що у нас католицьке почуття зміцнюється... Звідси давніша злість на урсулянок і єзуїтів...”<sup>36</sup>.

Прикладом ініціатив, що провокували етноконфесійний антагонізм, слугує й “добромильська” реформа чернечого чину св. Василя Великого. Її, ураховуючи побоювання зазіхань на етнічну самобутність греко-католицького населення, політичні актори українців трактували як спроби полонізації і латинізації етнічної більшості регіону, оскільки вона мала бути проведена єзуїтами-поляками. К.Левицький згадував: “Забір монастирів на власність Єзуїтів та польонізація і латинізація наших оо. Василян – отсе ті чорні хмари, які нависали у почуваннях нашого громадянства”<sup>37</sup>. Це викликало хвилю протестів, кульмінаційним моментом яких стало віче українців Львова 4 травня 1884 р., у якому взяло участь приблизно 2 тис. осіб. У резолюції зборів записали “вислати депутацію до цісаря проти Єзуїтської реформи оо. Василян”. До її складу делегували львівського купця Михайла Димета, професорів Львівського університету Омеляна Огоновського та Ізидора Шараневича, а також Володислава Федоровича з Вікна”<sup>38</sup>.

Подібні акції, ураховуючи методи їх реалізації, не можна поставити в один ряд із подіями на кшталт тих, які відбулися 1882 р. у Гниличках Збарзького повіту, де місцева греко-католицька громада перейшла на православ’я. Проте зауважмо: причинників таких дій було небагато. Конфліктний модуль міжетнічної взаємодії доповнили факти участі священника Івана Наумовича та графа Делля Скаля православного віросповідання, яких звинувачували в підбурюванні до антидержавних дій, а також приїзд московофільських діячів Адольфа Добрянського, його доньки Ольги Грабар і сина Мирослава Добрянського – адептів російського православ’я і речників московофільства<sup>39</sup>. Головних фігурантів звинуватили в тому, що вони хотіли “відірвати Галичину, Буковину і Північну Угорщину від Австрійської держави і викликати небезпеку для країни ззовні і небезпеку громадянської війни всередині”<sup>40</sup>.

Це дало привід оголосити про “головну зраду”, щоб, як висноував К.Левицький, “... доставити доказ, що Русини є супроти Австрії не тільки нельояльні, але навіть небезпечні”. Події в Гниличках та гучний судовий процес призвели до того, що греко-католицького митрополита Йосифа Сембратовича відкликали з Рима до Відня, де він 4 вересня 1882 р. подав Францові-Йосифу резигнацію з гідності галицького митрополита. У 1884 р., після шестимісячного попереднього слухання і восьмимісячного ув’язнення, І.Наумовича відлучили від греко-католицької церкви. Йому інкримінували “розпалювання серед сільського населення... симпатій до Росії й поширення відрази до політичних установ і церковної (Берестейської 1596 р. – І.М.) унії”<sup>41</sup>.

Події в Гниличках намагалися використати й польські політичні актори. Їхні ЗМІ, які симпатизували московофілам, зокрема краківський часопис “Czas”, назвали Гнилички “безкровною Боснією”, натякаючи на повстання босняків проти австрійської окупації<sup>42</sup>. За оцінкою тогочасного дописувача “Діла” В.Барвінського, “процес Ольги Грабар і товаришів” показав, що, незважаючи на намагання польської адміністрації представити події в Гниличках як зраду українцями Габсбургів, насправді йшлося про інше: “... тут в Галичині є точка Архімеда, з котрої може успішно подвинути Русин свою, а Поляк свою національну справу, – що кривди руського народу в Галичині є кривдою цілого руського народу, та посередно для будучности польського народу...”<sup>43</sup>.

Отже, спонтанна акція в Гниличках 1882 р. пояснюється, імовірно, не тільки зондажем московофілів готовності українських селян розірвати з греко-католицизмом, а й тим, що окремі із священників греко-католицької церкви (І.Наумович) вважали своїм завданням “навернути” українців на “чисту православну віру”, нейтралізувати впливи народофільців, сприяти перетворенню українців у “справжніх” православних.

Реалізація цих завдань розглядалася як запорука розв’язання “руського” питання на західноукраїнських землях як такого. Адже тогочасні російські зовнішньополітичні чинники використовували різні приводи для пропаганди православ’я. Її суть зводилася до обґрунтування тези про “переслідування православних росіян у Галичині”. Для реалізації цієї міфологеми політичні актори росіян час від часу публікували в європейських ЗМІ фальшиві відомості про походження етнічної більшості західноукраїнських земель, їхню конфесійну належність та етнополітичну поведінку.

У дописі “Релігійне переслідування в Галичині. Історія боротьби”, який для лондонської “Times” підготував член Державної думи Володимир Бобринський, стверджувалося, що “уніятських священників, які остають ся вірними давній славянській літургії, так любленій народом, жорстоко переслідують ся; нові обряди і церемонії, ненавистні народови, вводять ся в звичай...”<sup>44</sup>. Опосередкованим впливом “процесу Ольги Грабар і товаришів” вважаємо й озвучені автором факти переходу на православ’я в західноукраїнських селах: у с. Залуччя Снятинського повіту (1903 р.), с. Теляжі Сокальського повіту та с. Граб’є біля Звенигорода (1911 р.). Твердили, зокрема, і про жорстокі переслідування віруючих-православних і їхніх священників, випадки перебування останніх у в’язницях і, як наслідок, підпільні богослужіння без духівництва.

А що стаття В.Бобринського спровокувала реакцію не тільки провідників галицького московофільства, а й тогочасних політичних акторів етнічної більшості краю проти імперської політики Росії та її православної церкви, то “Народна часопись” на своїх шпальтах заявила: “... руське населене в Галичині задержало свій обряд східний, але в цілій своїй масі належить до католицької Церкви і має свою церковну католицьку єрархію, признаючи своєю головою Папу в Римі; [...] Всякі проби наклонення того руського населення в Галичині до зміни своєї народности руської на російську, а католицької віри на православіє, мають виключно жерело в агітації, завезеній до Галичини з Росії, з підпомагаючої грішми, збираними і присланими з Росії; [...] Власти адміністраційні і судові в Галичині не можуть глядіти рівнодушно на агітацію занесену із вні, а наклонюючи руське населене до зміни народности і русько-католицького віроісповідання на російсько-православне, чого наслідком було би тягнене того населення до російської держави, що однако діяльність властей адміністраційних в тім напрямі обертає ся в межах строго законних і противділає російській пропаганді, оскільки та пропаганда і єї агенти переступають обовязуючі закони і ймають ся незаконних средств, маючих нераз знамена зради державної і стоячих нераз в звязи з військовим і політичним шпигунством”<sup>45</sup>.

Іншими мотивами керувалися фігуранти подій у с. Тучапи біля Ярослава восени 1892 р. Тут місцева греко-католицька громада перейшла на римський обряд, що дало

привід етнофорам-українцям запідозрити поляків у розгортанні чергового наступу на греко-католицьку церкву. Як зауважує історик І. Чорновол, ці підозри не мали реальної підстави: поляки не могли бути зацікавлені в погіршенні стосунків з народовцями, отримуючи взамін римо-католицтво однієї з парафій та ставлячи під сумнів конкордат 1863 р. про заборону зміни обряду. Стосовно ж тучап'ян, то справа виглядала прозаїчніше – таким чином вони бажали позбутися, очевидно, не дуже поважаного ними пароха Антонія Барновича. А коли римо-католицькі ієрархи пробували їм відмовити, вони пригрозили, що перейдуть на кальвінізм – це й вирішило справу остаточно<sup>46</sup>.

Характер міжетнічного й міжконфесійного конфлікту мала й діяльність окремих греко-католицьких священиків-москвофілів. Наприклад, учителька народної школи Степанія Каратницька-Фодчук розповідала про випадок, коли “батюшка” В. Лукашевич у Снятинському повіті відверто говорив: “Я мирний челавек, але кожному українцеві вбив би стилет у серце по саму рукоять”<sup>47</sup>.

Конфлікти провокував у Коломиї й греко-католицький священик Микола Семенів, який у 1900-х рр. «...з церковної провідниці кричав до “щирих русинів”, щоб вони не допускали “українчиків” до своїх Товариств і не посилали своїх дітей до українських шкіл, бо українські школи – це “твір диявола”». А що кожна проповідь священика була переповнена лайками на “безбожних українчиків” – учителів, гімназійних учнів, усіх, хто їздив по вічах, агітував за права українського шкільництва, домагався пошани мови етнічної більшості краю в судах, то етнофори-українці навіть склали пісню, т. зв. “котячу музику” про це: “Гей, отче Семйоноф, слизь мерзкую дрян/ Ніколи не бачив – на себе поглянь!/ Ти зраднику Русі, московська гниль!/ Воняє від тебе на тисячу миль!/ З амвони ревів ти, як дикий той звір,/ Що вкраїнські школи – диявола твір./ Ні людей, ні Бога у тебе нема,/ Бо довкола тебе – кромішня тьма”<sup>48</sup>.

Як бачимо, в умовах, коли політичні процеси суттєво коригувалися імпульсами етно(націоналізмів), вони давалися взнаки й у внутрішньоконфесійних стосунках. Ідеться про тривале українсько-російське суперництво, причини якого можна визначити як протистояння довкола питання про етнічний характер греко-католицької церкви. Власне асиміляційні плани росіян стосовно слов'янських етнонацій укотре актуалізували усвідомлення ролі церкви в збереженні самості українців.

Таким чином, етноконфесійні суперечності й конфлікти на західноукраїнських землях, які виникали в процесі взаємодії етнічних груп у досліджуваному хронотопі, ми визначаємо як граничне загострення суперечностей у процесі спільного відтворення соціальної реальності між великими соціальними спільнотами – етнічними й конфесійними. Ці суперечності ґрунтувалися на порушенні системи культурних цінностей в етнічному, релігійному чи цивілізаційному аспектах і на цій підставі приниженні соціального статусу.

1. Капраль М. Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (соціально-правові взаємини) / Мирон Капраль. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, Львівське відділення Ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2003. – С. 102–103, 104 : прим. 41.
2. Там само. – С. 177–178.
3. Там само. – С. 230–237.
4. Bałaban M. Dzieje Żydyw w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868 / Majer Bałaban. – Lwów : Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, 1914. – S. 3–17.
5. Pamiętki miasta Stanisławowa / zebrał X. Sadok Barącz. Nakładem Konwentu WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu. – Lwów : W drukarni Zakładu Narod. im. Ossolińskich, 1858. – S. 16–17; Монолатій І. Жидівський світ Станиславова / Іван Монолатій // І. – 2009. – Ч. 55 : Франко/Станиславів. – С. 93.

6. Монолатій І. Указ. ст. – С. 94.
7. Zeliński J. Z przeszłości dziejowej mieszczaństwa polskiego w Stanisławowie 1662–1870 / Józef Zeliński // Księga pamiątkowa mieszczaństwa polskiego w Stanisławowie 1868–1934 / pod red. Józefa Zelińskiego. – Stanisławów : Nakładem Zjednoczenia mieszczan polskich w Stanisławowie; Druk St. Chowaniec, drukarnia i litografia w Stanisławowie, 1935. – S. 8–9.
8. Streit L. Dzieje wielkiej miejskiej synagogi w Stanisławowie / Leon Streit. – Stanisławów : Nakładem Zarządu wielkiej miejskiej synagogi w Stanisławowie, MCMXXXVI. – S. 17, 18.
9. Ibidem. – S. 18, 21.
10. Хованець Ч. Вірмени у Станиславові в XVII–XVIII століттях / Чеслав Хованець ; пер. з пол. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2008. – С. 31.
11. Pamiętki miasta Stanisławowa / zebrał X. Sadok Barącz... – S. 105–106; Монолатій І. Указ. ст. – С. 94–95.
12. Rys miasta Kołomyja przez Leopolda Wajgla, prof. gimn. – Kołomyja : Drukiem H. Zadembkiego i spółki, 1877. – S. 23.
13. Ibidem. – S. 39–40.
14. Андрієшин С. Вічевий майдан / Степан Андрієшин // Енциклопедія Коломийщини : Зшиток 3, літера В / за ред. М. Васильчука, М. Савчука. – Коломия : Вік, 2000. – С. 201.
15. Головна Руська Рада (1848–1851): протоколи засідань і книга кореспонденції / за ред. О. Турія ; упоряд. У. Кришталович, І. Сварник ; ред. О. Турій. – Львів : Ін-т історії Церкви Українського Католицького Університету, 2002. – С. XI; Турій О. Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848–1849 рр. / Олег Турій // Записки НТШ. Праці історично-філософської секції. – Львів, 1994. – Т. 228. – С. 183–206.
16. Głabiński St. Wspomnienia polityczne. Część pierwsza. Pod zaborem austriackim / Stanisław Głabiński. – Pelplin : Nakładem drukarni i księgarni Sp. Z O. ODP., 1939. – S. 57, 59.
17. Берлін І. Націоналізм: знехтувана сила / Ісайя Берлін // Сучасність. – 1993. – № 3. – С. 103.
18. Пашук А. Українська церква і незалежність України : монографія / Андрій Пашук. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – С. 216.
19. Głabiński St. Op. cit. – S. 57.
20. Пашук А. Указ. пр. – С. 217.
21. Котигоренко В. Теоретичні виміри етнічних контекстів суспільного конфлікту / Віктор Котигоренко // Людина і політика. – 2002. – № 5. – С. 28–29; Шемякин Я. Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс / Я. Г. Шемякин // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 49–50.
22. Вольф М. Вудіння риби в сусідському ставку: місія і прозелітизм у Східній Європі / Мірослав Вольф // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм : у 3 т. – Львів : Свічадо, 2004. – Т. 3. – С. 394.
23. Głabiński St. Wspomnienia polityczne. Część pierwsza. Pod zaborem austriackim / Stanisław Głabiński. – Pelplin : Nakładem drukarni i księgarni Sp. Z O. ODP., 1939. – S. 58.
24. Ibidem. – S. 58, 59.
25. Православная вѣра чи волоская? // Русская правда. – 1911. – 21 сѣчня (3 лютого). – С. 1.
26. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до поляків греко-католицького обряду // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. Т. II : Церква і суспільне питання; Книга 1 : Пастирське вчення та діяльність. – Львів : Вид-во отців Василян “Місіонер”, 1998. – С. 327.
27. Уніатська нетерпимість // Православная Русь. – 1909. – 19 іюня (2 іюля). – С. 1–2.
28. Єгрешій О. І. Державотворча концепція єпископа Григорія Хомишина / О. І. Єгрешій // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 2001. – Вип. IV–V. – С. 208.
29. Унія ідесть! // Православная Русь. – 1909. – 29 мая (11 іюня). – С. 1.
30. Листування з крайовою шкільною радою з приводу розгляду доповідної на вчителя початкової народної школи в с. Луковиця Горішня Чернівецького протоієрейства Дмитра Макогона у справі проведення ним агітації серед учнів про перехід в уніатство // Державний архів Чернівецької області (далі – ДАЧО), ф. 320, оп. 1, спр. 103, арк. 5–8.

31. Унія идетъ! // Православная Русь. – 1909. – 29 мая (11 июня). – С. 1.
32. Листування з крайовою шкільною радою з приводу розгляду доповідної на вчителя початкової народної школи в с. Луковиця Горішня Чернівецького протоієрейства Дмитра Макогона у справі проведення ним агітації серед учнів про перехід в уніатство // ДАЧО, ф. 320, оп. 1, спр. 103, арк. 7.
33. Польський пробош – кривоприсяжником і катом руських дітей // Діло. – 1910. – 23 (10) грудня. – С. 5, 6.
34. Польський пробош – кривоприсяжником і катом руських дітей // Діло. – 1910. – 24 (11) грудня. – С. 4, 5.
35. Дописи. З Радівців // Борба. – 1911. – 1 серпня. – С. 9.
36. Чучко М. “И взят Бога на помощь”: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) / Михайло Чучко. – Чернівці: Книги-XXI, 2008. – С. 66.
37. Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914. На підставі споминів / Кость Левицький. – Львів: Накладом власним з друкарні оо. Василян у Жовкві, 1926. – С. 213–214.
38. Там само. – С. 214.
39. Пашаева Н. М. Очерки истории русского движения в Галичине XIX–XX вв. / Н. М. Пашаева. – М.: Гос. публич. б-ка России, 2001. – С. 91–92.
40. Там само. – С. 92.
41. Левицький К. Указ. пр. – С. 196, 197; Пашаева Н. М. Указ. пр. – С. 92.
42. Пашаева Н. М. Указ. пр. – С. 92.
43. Левицький К. Указ. пр. – С. 198.
44. Переслідування православних Росиян у Галичині // Діло. – 1912. – 25 (12) квітня. – С. 2.
45. Там само. – С. 3.
46. Чорновол І. Польсько-українська угода 1890–1894 рр. / Ігор Чорновол. – Львів: Львів. акад. мистецтв, 2000. – С. 168.
47. Каратницька-Фодчук С. Перед шістдесят роками в Коломиї / Степанія Каратницька-Фодчук // “Над Прутом у лузі...”. Коломия в спогадах / за ред. З. Книша. – Торонто: Срібна сурма, Видання Комітету Коломиян, 1962. – С. 34.
48. Там само. – С. 33, 34.

Ivan Monolatiy  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### Ethno-confessional contradictions and conflicts on the Western Ukrainian lands (the end of the 16<sup>th</sup> – the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries)

*The features of ethnic and religious tensions and conflicts in the Western Ukrainian lands in the late 16 – early 20th centuries are investigated. It is established that the causes of social and cultural conflicts were the contradictions and conflicts that arosed under the influence of the religious factor (collision between different faiths, religions and conflicts between state and disagreements within the denomination), as well as cases arising under the influence of ethnicity (value conflicts between subjects of inter-ethnic cooperation). It was revealed that among the factors that provoked tensions in inter-religious and inter-church relations, played a significant role essence of Polish ethnic nationalism, in vision of the representatives of which the primacy of the Roman Catholic Church was undisputed, but in the image of the “Polish Catholic” ethnicity had to dominate the clerical. It is proved that the most contrasting clash of values observed in the focus of relations between the two Christian denominations (Roman- and Greek Catholics), which provoked a latent ethnic and religious conflict. The component of the last was the problem of proselytism, programmed by the competition between churches and supported by a Ukrainian and Polish political actors.*

**Key words:** the religious factor, ethnic and confessional conflict, Christians, Jews, proselytism, Greek-Catholics, Orthodox, Western Ukraine.

УДК 37.014.521  
ББК 74.00

Tomasz Pudłocki  
(Kraków, Polska)

#### ROLA RELIGII W ŻYCIU CODZIENNYM SPOŁECZEŃSTW GIMNAZJALNYCH NA PRZYKŁADZIE SZKÓŁ ŚREDNICH PRZEMYSŁA W LATACH 1867–1939

*Druga połowa XIX w. i początek XX stulecia to nad wyraz interesujący okres w historii Galicji; czas wybitnych biskupów i podejmowania szeregu inicjatyw w poszczególnych odłamacz Kościoła katolickiego; to w końcu okres bujnego rozwoju polskiej i ukraińskiej oświaty. Podobna zjawiska w tym czasie występuje również w Przemyślu, którego środowisko może być traktowane jako case study do rozważań nad religijnością ówczesnych mieszkańców pogranicza polsko-ukraińskiego. Do nich należy kwestia intensyfikacji życia religijnego – na ile postawy religijne członków poszczególnych społeczności szkolnych związane były z duchowością (wyrażaną nie tylko w życiu codziennym, ale i w obrzędowości), a na ile z oportunistycznym, czy wręcz obawą przed “stygmatazycją” w momencie nieuczestniczenia w zbiorowych formach kultury.*

**Słowa kluczowe:** Galicja, Przemyśl, szkolnictwo, życie codzienne, religijność, wzorce, obyczajowość.

#### Wstęp

Szkoła ta jest państwowa i świecka, ale jej charakter – oczywisty, bo i uczniowie i nauczyciele i dyrektor są grekokatolikami; dlatego religijno-moralne wychowanie młodzieży tego zakładu musi iść po linii nauki grekokatolickiego Kościoła. A że Ty, Władysław, jesteś najwyższym w tej diecezji nauczycielem grekokatolickiej idei i najwymowniejszym interpretatorem kościelnej tradycji, to i my, jako przemyscy diecezjalnie, jesteśmy wierni Waszej ideologii i uzgadniamy religijno-narodowe wychowanie w naszej szkole z Waszymi katolickimi poglądami na wychowanie ukraińskiej młodzieży w teraźniejszym czasie<sup>1</sup>.

W takich słowach dyrektor Gimnazjum ukraińskiego w Przemyślu Stefan Szach witał bpa Jozafata Kocyłowskiego, kiedy ten 13 XII 1932 r., po raz pierwszy odkąd objął rządy w diecezji wizytował szkołę. Przemówienie jest utrzymane w formie całkowitego podporządkowania ideologii i nauce, którą głosił najwyższy przedstawiciel Kościoła grekokatolickiego w diecezji. Co więcej, dyrektor podkreślił, że pomimo świeckiego charakteru szkoły, wychowanie młodzieży jest utrzymane w duchu narodowym i religijnym. To jest droga, którą kroczy cała społeczność szkolna, ponieważ – co wyraźnie uwypuklono – wszyscy jej członkowie są częścią Kościoła.

W tym samym budynku, co gimnazjum ukraińskie w Przemyślu, mieściło się też i polskie gimnazjum. I choć zróżnicowanie religijne i etniczne tej szkoły było zdecydowanie większe niż w gimnazjum ukraińskim, to ze względu na dominację Polaków – rzymskich katolików również i w życiu tej szkoły religia odgrywała wówczas bardzo ważną rolę. W 1920 r. długoletni dyrektor tej szkoły jeszcze z czasów austriackich, Władysław Bojarski konstatował:

Największym wychowawcą jest Kościół, przezeń bowiem sam Bóg wychowuje ludzi do spełnienia celu ich życia na ziemi. To też nauka Kościoła, jego zasady i środki wychowawcze, od Boga pochodzące, są w swojej prawdzie i mocy niedoścignione, i każdy inny wychowawca, czy to w rodzinie czy w jakiegokolwiek społecznej organizacji, musi się na nich wspierać, nimi posiłkować<sup>2</sup>.

I nawet jeżeli nie wszyscy zgadzali się z tymi poglądami, to mało kto podważał rolę danej religii w procesie wychowawczym. A w tym wypadku Bojarski miał wyraźnie wyrobione zdanie:

We wszystkich szkołach, jakiegokolwiek jest ich szczegółowe zadanie, naczelną stanowisko w programie ich pracy powinna zajmować religia. Ona tylko bowiem poucza prawdziwie o celu życia, ona tylko uczy niewzruszonej prawdy i dlatego w materii swojej nauka każdego przedmiotu jej się powinna podporządkować i z nią jedność duchową tworzyć, ona też tylko wreszcie przez zasady wiary i nadnaturalne środki może wyrobić silną wolę i wykształcić prawdziwy charakter. To też religia powinna być nie tylko treścią swoją centralnym przedmiotem nauki w szkołach, ale mieć swój wyraz i w praktykach religijnych, czyli być istotnym elementem życia szkolnego<sup>3</sup>.

Tak naprawdę propozycje wysuwane przez Bojarskiego niewiele różniły się od sytuacji w szkołach tego okresu. Religia, głównie rzymskokatolicka, miała uprzywilejowaną pozycję w szkolnictwie, tak w okresie rządów endecji, jak i sanacji<sup>4</sup>. Była ona nie tylko jedną z lekcji, ale jej wpływ uwidaczniał się w wielu sferach ówczesnej rzeczywistości.

Oba teksty mogą służyć jako doskonałe wprowadzenie do omówienia problemu roli i znaczenia religii w życiu codziennym społeczności szkolnych ziem polsko-ukraińskich na przestrzeni autonomii galicyjskiej i dwudziestolecia międzywojennego. Połączenie tych dwóch epok wynika przede wszystkim z ciągłości mentalnej i obyczajowej, którą można bardzo łatwo zauważyć na tzw. szeroko pojętej prowincji środkowoeuropejskiej w tym czasie. Wybór Przemyśla też nie jest przypadkowy. W badanym okresie Przemyśl był ważnym ośrodkiem religijnym, jako siedziba dwóch biskupstw katolickich – rzymskiego i greckiego, a także centrum życia zróżnicowanej pod względem przynależności wyznaniowej ludności żydowskiej; nie licząc mniejszych grup religijnych, których także nie brakowało. Miasto było miejscem, gdzie współistniały obok siebie różne religie i obrządku, które wielokrotnie wzajemnie się przenikały, wpływając nawzajem na życie swych wyznawców. To również okres, kiedy pod wpływem m.in. encykliki *Rerum novarum*, nowoczesnych ruchów politycznych i społecznych zmieniało się podejście duchowieństwa do wiernych, kiedy lokalni biskupi i przywódcy religijni odgrywali ważną i opiniotwórczą rolę w życiu nie tylko miejscowej ludności<sup>5</sup>. To także, a może przede wszystkim czas, kiedy olbrzymi wpływ na pojmowanie religii i religijności odgrywały takie prądy jak liberalizm i socjalizm, jeżeli nie negujące, to podważające rolę instytucjonalnej organizacji w życiu duchowym człowieka. Rodziło to sporo konfliktów i zatargów, prowadząc bardzo często do otwartego i nie przebierającego w środkach dyskursu ciągnącego się latami z różnym natężeniem. Tym bardziej, że wyznania były utożsamiane z konkretną narodowością<sup>6</sup>. Warto jednak podkreślić, że środowisko szkolne Przemyśla było na tyle zróżnicowane, że znajdowały się w nim szkoły i polskie, i ukraińskie, a w okresie II Rzeczypospolitej też żydowskie. Jedynie Lwów, zdecydowanie większy ośrodek, posiadał jeszcze bardziej skomplikowaną mozaikę oferty edukacyjnej. W Przemyślu też, w przeciwieństwie do Stanisławowa i Tarnopola (a więc dwóch pod względem wielkości podobnych ośrodków miejskich) znajdowała się siedziba dwóch biskupstw katolickich, co zmuszało duchowieństwo obu obrządków do pracy nad stałym podnoszeniem jakości życia religijnego ze względu na rywalizację na tym polu.

### 1. Religia w życiu oficjalnym szkół średnich

Wielu badaczy w pracach poświęconych szkolnictwu średniemu w drugiej połowie XIX w. i pierwszej XX stulecia wciąż bardziej skupia się na strukturach, programach szkolnych i

wybitnych jednostkach, zapominając o przejawach tzw. życia codziennego. Popularnym tematem jest też tzw. wychowanie narodowe. Nie ma się co dziwić, wszak to czas wcielania w życie pewnego systemu wzorców, norm i zachowań społecznych, które w wyniku procesu normalizacji miały wytworzyć z młodych gimnazjalistów świadomych swej tożsamości narodowej Polaków i Ukraińców. W przypadku Ukraińców proces ten był o tyle skomplikowany, że z jednej strony musiał wytworzyć on cały system reakcji obronnych przeciw oficjalnemu wychowaniu państwowemu w Austro-Węgrzech, a dodatkowo wobec dominujących politycznie i kulturalnie w Galicji Polaków. W okresie międzywojennym, wobec wojny polsko-ukraińskiej o Galicję Wschodnią i wzajemnego braku zaufania, sytuacja Ukraińców była niezręczna – nieudana próba powołania swojego państwa budziła wśród nich frustrację i niechęć wobec Polaków. Ci z nich, którzy dostrzegali o wiele trudniejsze położenie Ukraińców w Związku Radzieckim i uważali, że należy kontynuować proces narodotwórczy w ramach państwa polskiego byli niejednokrotnie traktowani jako zdrajcy sprawy narodowej. Sami Polacy, podzieleni politycznie, prowadzili niespójną politykę wobec Ukraińców. Było to w dużej mierze na rękę rządowi w Wiedniu – łatwiej przecież było sprawować kontrolę nad Galicją, której mieszkańcy byli skłóceni. A i w czasach II Rzeczypospolitej poszczególne rządy prowadziły bardzo niejednorodną politykę wobec mniejszości narodowych, co odbijało się także na jakości relacji polsko-ukraińskich.

W tym całym skomplikowanym procesie geopolitycznym, który wraz z rozwojem modernizacji i postępowaniem cywilizacji przyczyniał się do wykształtowania nowoczesnych narodów Kościół katolicki odgrywał niebagatelną rolę. Co więcej, Kościół rzymskokatolicki uważany był za podporę polskości, a grekokatolicki – ukraińskości. Nie dziw więc, że w okresie “walki” o szkolnictwo średnie i Kościół, który przez szereg stuleci miał monopol na wychowanie, dążył do tego, aby wpływy swe utrzymać. W życiu codziennym społeczności szkolnych przejawiało się to na różne sposoby, gdyż gimnazja – tradycyjnie miejsca “kuźni” inteligencji stanowiły płaszczyznę krzyżowania się różnych wpływów. Kłopot polega na tym, że niejednokrotnie działania te niewiele miały wspólnego z nauczaniem i wychowaniem, a większości były przejawami walki o wpływy i władzę.

W liście z dn. 11 X 1903 r. grekokatolicki katecheta gimnazjum w Nowym Sączu ks. Zacharyj Łechyćkiy donosił do biskupa przemyskiego Konstantego Czechowycza o ostatnich wypadkach, które mogłyby zainteresować jego zwierzchnika. Jednego z uczniów skreślono z listy “za niewłaściwe wyrażanie się o religii”, a żeby utrzymać większy nadzór moralny nad innymi dyrektor powierzył od 1 listopada Łechyćkiemu nadzór nad nową bursą gimnazjalną. Katecheta miał zatem czuwać nad zachowaniem wychowanków nie tylko w szkole, ale i w bursie. Łechyćkiy tłumaczył się przy tym biskupowi, że urząd kierownika bursy obejmie tylko po zgodzie biskupa, ale ze względu na to, że w chwili obecnej nie ma “odpowiedniego naszego człowieka”, który mógłby to zrobić trzeba jakoś sprawę rozwiązać. Katecheta czuje się zatem odpowiedzialny nie tylko za moralno-religijne wychowanie swoich podopiecznych, ale z braku innych nauczycieli Ukraińców wie, że musi kształtować odpowiednie postawy patriotyczne wśród swoich podopiecznych<sup>7</sup>. Szkoły ukraińskie, a zwłaszcza gimnazja, były traktowane jako kuźnie kadr narodowych. Nie inaczej było w przypadku Kościoła grekokatolickiego.

Podkreśleniu szczególnej więzi społeczności szkolnej z daną denominacją religijną był wybór świętego patrona szkoły. Przykładowo I gimnazjum w czasach austriackich za takiego uważało św. Alojzego, w sposób szczególny czcząc jego święto zawsze 21 czerwca. W dwudziestolecie międzywojennym, mimo iż oficjalnym patronem szkoły (nadany przez ministerstwo) był Juliusz Słowacki, obchodzono szczególnie kult św. Stanisława Kostki. Społeczność gimnazjum ukraińskiego od momentu otwarcia w 1895 r. w sposób szczególny



czciła św. Cyryła Aleksandryjskiego. Była to zasługa pomysłodawcy, dr. Mykoły Antonowycza oraz dyrektora Cehłyńskiego, który zakupił odpowiedni materiał na sztandar i wystarał się o odpowiednie jego pomalowanie, by na awersie znajdował się portret świętego<sup>8</sup>. Sztandar przetrwał do lat 30. XX. w., a więc za czasów dyrektury Stepana Szacha. Ze względu jednak na to, że święto Cyryła Aleksandryjskiego przypadało 22 czerwca, co w czasie II Rzeczypospolitej niejednokrotnie wychodziło już w czasie wakacji (rok szkolny miał inny kalendarz niż w czasach austriackich), dyrektor porozumiał się z katechetą szkolnym, ks. Petrem Hołyńskim nad sprawą wyboru nowego patrona szkoły. Ten podczas konferencji rady pedagogicznej zaproponował wybór św. Jozafata, co zostało przyjęte. Wybór przyjął biskup Kocyłowski i pomimo początkowych trudności ze strony kuratorium lwowskiego, ostatecznie, dzięki przychylności kuratora Gadomskiego ministerstwo przychylnie ustosunkowało się do decyzji społeczności szkolnej<sup>9</sup>.

Stepan Szach, wcześniej profesor Gimnazjum Akademickiego we Lwowie, przybyły w kwietniu 1932 r. do Przemyśla w ogóle zastał bardzo trudną sytuację na miejscu. Rządy polskie nieufnie podchodziły do szkół ukraińskich – nie bez powodu, oskarżając część profesury o antypaństwowe nastawienie i nacjonalizm. Nie inaczej było w Przemyślu, gdzie od czasów wojny polsko-ukraińskiej *non stop* albo dochodziło do zmiany poszczególnych dyrektorów, na przemian albo nieufnie odbieranych przez społeczeństwo polskie bądź ukraińskie<sup>10</sup>.

Szach postanowił odbudować autorytet gimnazjum w społeczeństwie w oparciu o współpracę z Kościołem. Było to o tyle trudne, że inteligencja miasta była rozgorączkana na biskupa Jozafata Kocyłowskiego za wprowadzenie w połowie lat 20. obowiązkowego celibatu dla nowo święconych księży. “Konflikt o celibat” doprowadził do tego, że i Kocyłowski odsunął się niemal zupełnie od współpracy ze swoimi przeciwnikami<sup>11</sup>. Szach był jednak człowiekiem z zewnątrz – w żaden sposób nie zaangażowanym w konflikt. Doprowadził on do tego, że społeczność szkolna co roku, 25 listopada, obchodziła święto św. Jozafata, co na pewno było ukłonem wobec biskupa. Jak sam wspomina, powołano specjalny komitet uczniowski, na czele którego stanęli profesorowie ks. Hołyńskij, Wachnianyn, Wolanśkij i Popowśkij, aby pierwsza uroczystość ku czci nowego patrona szkoły wypadła jak najbardziej godnie. Co więcej, dyrektor udał się do ks. prałata Iwana Kyszakewycza do Lwowa, który na jego prośbę skomponował okolicznościową kantatę. W Przemyślu S. Szach i prof. Jewhen Hrycak uprosili poetkę Ulanę Krawczenko o skomponowanie wiersza poświęconego św. Jozafatowi, a dzięki wsparciu finansowemu rodziców dyrekcja zamówiła u Ołeny Kulczyckiej obraz świętego. Artystka wykonała go przy pomocy prof. Wystmanjuka – wykonawcy malowideł w cerkwi oo. Bazylianów w Żółkwi<sup>12</sup>.

Stepan Szach wprowadził jeszcze jedno obowiązkowe święto kościelne do kalendarza szkolnego – Jordan. Już w styczniu 1933 r. obchodzono je w szkole na dziedzińcu gimnazjalnym. Niekiedy tylko, w czasie silnych mrozów, jak 18 I 1937 r. przenoszono uroczystość do auli. Młodzież była odpowiednio przygotowywana przez katechetę przed uroczystością, przejmując odpowiedzialność za oprawę liturgii<sup>13</sup>. Nie było to nic nadzwyczajnego w tym okresie. We wszystkich szkołach angażowano młodzież do śpiewu pieśni patriotycznych i kościelnych na mszach św. w intencji ojczyzny, narodu czy rządu<sup>14</sup>.

Pogłębianiu pobożności wśród uczniów miały na celu również zakładane w szkołach organizacje religijne. W gimnazjum ukraińskim działała “Maryjska Drużyna” – odpowiednik rzymskokatolickiej Sodalitacji Mariańskiej (dość popularnych w przemyskich szkołach średnich), której członkowie propagowali katolickie wartości i sposób życia wśród uczniów<sup>15</sup>. Poza pracą w miejscowym środowisku starano się współpracować z szerszym gronem. Przykładowo 10 VI 1937 r. 46 uczniów, przy wsparciu Rady Rodziców, wyjechało z ks. Pawłem Hołyńskim na zjazd drużyn do Lwowa<sup>16</sup>.

Tego typu działalność szybko zdobyła poklask wśród społeczeństwa, zwłaszcza że i gazety o niej pisywały szeroko – nie tylko lokalny “Ukraiński Beskid”, ale nade wszystko “Diło”<sup>17</sup>. Nie dziw więc, że i najwyższa hierarchia greckokatolicka bardzo pozytywnie przyjmowała zmiany wprowadzone przez Szacha i na nowo uczestniczyła w życiu społeczności szkolnej. Przykładowo 25 XI 1936 r. wśród licznych gości z miasta, koncert młodzieży szkolnej oglądał biskup sufragan Hryhoryj Łakota. Program takich koncertów był dość urozmaicony. Poza występami szkolnego chóru i orkiestry, odgrywano fragmenty utworów scenicznych o charakterze moralizatorskim. Przykładowo 25 XI 1936 r. były to *Ostatnie chwile św. Jozafata*.

Była to kontynuacja polityki prowadzonej przez cały okres autonomii przez biskupów obu obrządków. Bowiem biskupi galicyjscy przez cały omawiany okres wyjątkowo aktywnie interesowali się sprawami wychowawczymi, zwłaszcza po roku 1900, kiedy prawie cały episkopat został z przyczyn naturalnych “wymieniony”. Na tronach biskupich w Przemyślu, we Lwowie i Stanisławowie zasiedli ludzie, nie tylko świetnie wykształceni, obeznani z duchem encykliki *Rerum novarum*, ale i zdający sobie sprawę ze znaczenia religii w kształtowaniu tożsamości narodowej przyszlých pokoleń.

## 2. Religia na co dzień w życiu szkolnym

Trudno w tak krótkim tekście objąć nawet najważniejsze aspekty roli religii w procesie edukacyjnym warto jednak pamiętać, że poza obowiązkowymi katechezami, religia była przedmiotem maturalnym. Nie można zatem było jej traktować lekceważąco. Co więcej, i w okresie Austro-Węgier i w II Rzeczypospolitej, co regulowało rozporządzenie ministra K. Bartla z 9 XII 1926 r., nie tylko nauka religii dla katolików była obowiązkowa, ale i praktyki religijne młodzieży szkolnej, jako należące do całości nauczania i wychowania religijnego<sup>18</sup>. Prawie każdą uroczystość szkolną zaczynano od mszy św., nawet jeżeli niekoniecznie miała ona religijny wydźwięk. Nabożeństwami zaczynano i kończono każdorazowy rok szkolny<sup>19</sup>. Modlitwą katolicy zaczynali naukę szkolną i kończyli ją. Uczniowie zobowiązani byli do uczestnictwa w cotygodniowych mszach św., w nabożeństwach dziękczynnych i żałobnych z okazji ważnych rocznic, uroczystości państwowych, imienin poszczególnych polityków, a w czasach austriackich – poszczególnych przedstawicieli domu panującego. Dodatkowo np. w I gimnazjum (a nie było ono bynajmniej wyjątkiem) we wrześniu, maju i czerwcu każdego dnia katecheci odprawiali dla chłopców specjalne poranne msze św.<sup>20</sup>.

Do tego dochodziły jeszcze nabożeństwa różańcowe, mające u młodzieży pogłębić kult Matki Bożej. O tym, że nie zawsze nabożeństwa różańcowe cieszyły się popularnością ze względu na ich religijne cele świadczy skandal, jaki wybuchł w październiku 1907 r. Dyrekcja gimnazjum zasańskiego zabroniła wówczas uczniom uczęszczania na wspomniane nabożeństwa do kościoła PP Benedyktynów, ponieważ “uczniowie urządzili sobie w kościele wśród półmroku słodkie rendez-vous z nieodłącznymi półsłówkami, westchnieniami itp. efektami miłosnymi wywołującymi publiczne zgorszenie”. Jednak chłopcy nie od razu posłuchali zarządzenia i doszło kilkakrotnie do przepychanek z katechetami, przydzielonymi do przestrzegania wydanego przepisu. Co więcej, jeden z uczniów wprost odparł, że kościół jest dla wszystkich i dopiero interwencja dyrektora ostudziła zbyt krewkiego “miłośnika pobożności”<sup>21</sup>.

Praktyki religijne miały na celu wzmocnienie pobożności wśród uczniów. Temu służyły także odmawiane podczas nabożeństw specjalne modlitwy. Przykładem takiej modlitwy, z okazji rozpoczęcia roku szkolnego, może być zalecana przez ks. dr. T. Wąsika, katechetę Gimnazjum zasańskiego:

Ojcze niebieski! Z łaski Twojej zacząłem ten rok szkolny. Postanawiam sobie mocno użyć tego czasu na cześć i chwałę Twoją, ku radości moich Rodziców i Przełożonych i na pożytek mój własny. Szczególniej postanawiam sobie usilnie panować nad sobą, abym wzrastał w cnocie. O Jezusie! Tyś wzrastał w latach, w mądrości i łasce przed Bogiem i ludźmi; udziel mi łaski, abym naśladował Ciebie. O Duchu Święty! Oświecaj i wzmacniaj mię! O Maryjo, stolico mądrości, módl się za mną! Święty Aniele Stróżu, miej w opiece swojej mnie i całą szkołę naszą. Amen<sup>22</sup>.

Nie tylko rozmaite modlitwy miały wzmacniać życie duchowe uczniów. Temu służyły także liczne obrzędy oraz korzystanie z sakramentów. W omawianym czasie gimnazjaliści przystępowali do Sakramentu Pokuty oraz do Eucharystii większość w określonym czasie. Zwyczaj ten był raczej dość niechętnie odbierany przez młodzież, o czym wspominał m.in. Edward Horwath: “Na ogół [...] przymus spowiedzi kartkami kontrolowany był dla nas, starszych uczniów, czymś nienawistnym”<sup>23</sup>. Wśród licznych obrzędów, w których uczestniczyli członkowie społeczności szkolnych były i dodatkowo organizowane w poszczególnych placówkach opłatki, czy wigilie itp.<sup>24</sup>

### 3. Młodzież i środowisko wobec ofensywy wzorców i norm życia religijnego

Trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie były efekty polityki religijnej prowadzonej równoległe przez państwo i Kościół? Choć formy wychowania religijnego były w szkołach bardzo rozbudowane i obejmowały cały cykl nakazów i zakazów, mających na celu wyrabianie pobożności wśród uczniów, nie oznacza to bynajmniej, że wszyscy chętnie się im oddawali, wyrastając na ludzi pobożnych, dla których życie religijne miało duże znaczenie. Obok postaw prawdziwie bogobojnych zdarzały się i przypadki “młodzieńczego buntu”. Na przykład w październiku 1905 r. dyrekcja I gimnazjum wyrzuciła ze szkoły jednego ucznia kl. VI za to, “że ten wszedłszy niedawno do konfesjonatu w kościele katedralnym nałożył na siebie szatę duchowną i spowiadał przeważnie panienki”<sup>25</sup>. Klaudiusz Hrabyk wspominał swojego kolegę, Mariana Gardziela, który oficjalnie lekcewał katechezę i prowadził otwartą wojnę z ks. dr. Tomaszem Wąsikiem<sup>26</sup>. Również ks. Jan Jakubczyk zapamiętał swojego szkolnego kolegę, który wykorzystując mało ambitny sposób prowadzenia lekcji przez tego kapłana, zazwyczaj na lekcjach religii spał<sup>27</sup>. Podczas katechez, jak i innych lekcji szkolnych dochodziło też do różnego rodzaju incydentów, bynajmniej nie świadczących o dużym zainteresowaniu zdobywaniem wiedzy religijnej przez wychowanków. Potwierdzają to m. in. wspomnienia Tadeusza Porembalskiego:

Raz w czasie religii siedziałem pod ławką i zajmowałem się wkręcaniem korkociągu między moje przednie górne zęby, mój kolega zaś również siedzący pod ławką – Zygmunt Zaborniak – piłował jakiś kawałek żelaza. [...] W pewnym momencie Zaborniak porwał za korkociąg i szarpnął; korkociąg zgrzytnął po zębach, zabolowało mnie bardzo i wyskoczyłem spod ławki z wrzaskiem trzymając się za twarz. Książd przypadł do mnie z przekonaniem, że dostałem szoku nerwowego, bo mój wrzask na tle ciszy takim się wydał, ale przekonawszy się, że to tylko wybryk, wyrzucił mnie za drzwi<sup>28</sup>.

Wybryki młodzieńcze podczas katechez szkolnych traktowano najczęściej jako “szczeniackie wygłupy” lub zwykłą nadpobudliwość – rzadziej walkę z instytucją religijną samą w sobie. Najczęściej jednak “bunt” bardziej bierny, o czym na przykładzie gimnazjum w słowackich Koszycach pisał Sándor Márai w swej powieści *Wyznania patrycjusza*, wracając do wspomnień z początku XX w. i opisując religijne zwyczaje w gimnazjach węgierskich:

Latem i zimą na siódmą rano chodziliśmy do przyklasztornego kościoła na mszę. Wychowankowie młodszych klas musieli wysłuchiwać tych cichych mszy na stojąco; począwszy od klasy piątej nauczyciele pozwalali nam siadać w ławkach. [...] Od piątej klasy msza była już odpoczynkiem, kto chciał, mógł spokojnie drzeć w szerokich ławkach mrocznego kościoła, niewyspani uczniowie udawali głębokie rozmodlenie, opierali głowy na splecionych na pulpicie dłoniach i w takiej pozycji wygodnie dosypiali urwane nazbyt wcześniej, poranne młodzieńcze sny. Natomiast msze niedzielne ze śpiewami trwały nieraz i półtorej godziny; nieradko zdarzało się, że anemiczni, słabsi wychowankowie mdleli zmęczeni długim stanem czy odurzeni wonią kadzidła. [...] W niedzielę zbieraliśmy się w klasach i dwójkami szliśmy stamtąd do przyklasztornego kościoła. Gdy opuszczaliśmy kościół, zbliżała się pora obiadu. Z niedzielnego przedpołudnia pozostawały nędzne szczątki. Wychowawcy surowo pilnowali udziału we mszy świętej, dyżurni odczytywali listę, a nieobecność na mszy wymagała takiego samego usprawiedliwienia jak nieobecność na lekcjach<sup>29</sup>.

Podobne zwyczaje panowały również w Przemyślu, z tym że w auli szkolnej gimnazjów polskiego i ukraińskiego (dzielonej wspólnie przez te szkoły), gdzie odbywało się większość nabożeństw szkolnych, brakowało wygodnych pulpitów do udawania rozmodlenia, a rolę kościoła przyklasztornego pełniły najczęściej obie katedry lub – w przypadku rzymskich katolików kościół Serca Jezusowego; rzadziej inne.

Ale na specyfikę religijnej rzeczywistości świeckich szkół zwracano uwagę i w dyskursie publicznym. Nieradko bardzo krytycznie. Na zbyt dużą ingerencję biskupów i księży w życie szkoły wielokrotnie narzekał socjalistyczny “Nowy Głos Przemyski”, pisząc, że klerykalizacja miejscowych gimnazjów trwająca od szeregu lat, propagowana była przez poszczególnych dyrektorów:

Najlepszym do pozyskania względów biskupich jest pocałowanie ręki jegomościa fioletowego i propagowanie myśli pobożnej, czyli bigoterii wśród uczącej się młodzieży. Kierownicy rządowych zakładów średnich szukają na każdym miejscu sposobności względem książy kościoła. Więc czy to będzie rocznica Skargi, czy wielkie nabożeństwo, zawsze ci wychowawcy wyciągają swe szyje, ażeby jak najprędzej spostrzec człowieka fioletowego i liznąć mu rękę<sup>30</sup>.

Gazeta zarzucała miejscowym kierownikom szkół w dużej mierze obłudę i fałsz pod pozorem wychowania religijnego młodzieży, która obejmowała niemal wszystkie aspekty ich życia. Trudno nie zgodzić się z konstatacją redaktorów “Nowego Głosu Przemyskiego” tym bardziej, że dominacja Kościoła (zwłaszcza rzymskokatolickiego) w życiu społeczno-politycznym była w tym czasie ogromna.

### Zakończenie

Druga połowa XIX w. i początek XX stulecia to nad wyraz interesujący okres w historii Galicji; czas wybitnych biskupów i podejmowania szeregu inicjatyw w poszczególnych odłamach Kościoła katolickiego; to w końcu okres bujnego rozwoju polskiej i ukraińskiej oświaty. Podobne zjawisko w tym czasie występuje również w Przemyślu, którego środowisko może być traktowane jako *case study* do rozważań nad religijnością ówczesnych mieszkańców pogranicza polsko-ukraińskiego. Oczywiście pojawia się szereg problemów, na które bez pogłębionych badań nie da się łatwo odpowiedzieć. Do nich należy kwestia intensyfikacji życia religijnego – na ile postawy religijne członków poszczególnych społeczności szkolnych związane były z duchowością (wyrażaną nie tylko w życiu codziennym, ale i

w obrzędowości), a na ile z oportunistycznym, czy wręcz obawą przed “stygmatyzacją” w momencie nieuczestniczenia w zbiorowych formach kultu? Interesującym zagadnieniem są formy pogłębiania samej duchowości, podejmowane przez przywódców religijnych czy indywidualnie przez wiernych (udział w nabożeństwach, rekolekcjach, specjalistycznych kursach, stowarzyszeniach i bractwach, czytanie książek i prasy religijnej, preferowanie konkretnych świątyń itp.). Warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, na ile poszczególne religie wpływały na siebie konstruktywnie, a na ile destruktywnie (czy mnogość denominacji wyznaniowych wpływała na pogłębienie życia religijnego poszczególnych wiernych, czy też nie?). Biorąc pod uwagę specyfikę epoki nie można pominąć też zagadnienia, w jaki sposób i na ile procesy laicyzacji wpływały na postawy religijne członków społeczności szkolnych (do których poza uczniami, którym poświęciłem swoją uwagę należeli też nauczyciele, choć nie tylko). A przecież, oprócz katolików nad Sanem mieszkała bardzo duża grupa żydów (dość zróżnicowanych wówczas pod kątem religijnym), których celowo pominąłem w swoich rozważaniach, a także niewielkie skupiska prawosławnych, protestantów i innych denominacji religijnych. Poza żydami inne denominacje nie miały jednak zorganizowanych form życia religijnego w ramach szkół średnich, a i ta miała zdecydowanie słabszą pozycję w ówczesnych realiach oświatowych w stosunku do katolików. Uchwycić przynajmniej część tych zależności, nawet w ramach tak niewielkich grup, jakim były społeczności szkolne nie jest łatwe i na pewno pozostaje dobrym postulatem badawczym, wartym dalszych, pogłębionych studiów.

1. Бескид R. 6: 1933 nr 1 (165) z 7 I s. 10.
2. Bojarski W. Wiadomości z nauki o wychowaniu / W. Bojarski. – Lwów ; Warszawa, 1920. – S. 13–14.
3. Ibidem. – S. 15. O tym, że dyr. W. Bojarski nie był w swych sądach odosobniony świadczą wypowiedzi i innych dyrektorów przemyskich szkół średnich. Jego poprzednik, dyr. Stanisław Piątkiewicz tak opisał swoje słowa wypowiedziane 24 II 1901 r. do bp. J. S. Pelczara, podczas wizyty tego dostojnika w szkole: “W szczerych słowach składał dyrektor w imieniu młodzieży i grona nauczycielskiego dostojnemu Gościowi hołd uległości i przywiązania, z godnością i z naciskiem podniósł ważność religijno-moralnego wychowania młodzieży, a dla siebie i kolegów w zawodzie prosił o błogosławieństwo” (“Sprawozdanie Dyrekcji I Gimnazjum w Przemyślu za rok szkolny 1901”, Przemyśl 1901, s. 24–25). Dyrektor Gimnazjum zasańskiego, Franciszek Ksawery Kuś, zwracał uwagę nauczycielom podczas konferencji pedagogicznych, by “wszyscy [...] bez wyjątku, budzili i pogłębiali w młodzieży uczucie religijne [podkreślenie oryginalne. – T.P.], które uważam za najsilniejszą i najskuteczniejszą dźwignię społeczną, zwłaszcza że wszystko zawodzi... ani honor, ani opinia, ani odpowiedzialność, ani błędny już patriotyzm nie może stanąć na straży czynów ludzkich i nie zdoła utrzymać nas na wyżynie uczciwości i bezinteresowności Ojczyzny” (Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiv Ukrajiny we Lwowie, fond 179 opis 3 sprawa 566).
4. Araszkiwicz F. W. Ideały wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej / F. W. Araszkiwicz. – Warszawa, 1978. – S. 121, 154.
5. O roli i znaczeniu duchowieństwa greckokatolickiego w życiu narodowym Ukraińców zob. Wójtowicz-Huber B. “Ojcowie narodu”. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918). – Warszawa, 2008.
6. Zob. m.in.: Olszewski D. Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku / D. Olszewski. – Warszawa, 1996. – S. 33–38; Eberhardt P. Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność i rozmieszczenie / P. Eberhardt. – Warszawa, 1998. – S. 19.
7. Konstantyn Czechowicz. Korespondencja greckokatolickiego biskupa przemyskiego z lat 1897–1914 / wydała Anna Krochmal. – Przemyśl, 1998. – S. 44–45.

8. Шах С. “Йосафатві сьята” в перемиській державній гімназії / Шах С. // Пам’яті перемиського владики Йосафата Коциловського. Спомин. – Мюнхен, 1956. – С. 9–10.
9. Ibidem. – С. 12.
10. W okresie I wojny światowej znaczna część nauczycieli i uczniów została zmobilizowana do wojska, a jesienią 1918 r. stanęła do walki w Galicji Wschodniej o niepodległość Ukrainy. Szkołę zamknięto już w październiku 1918 r. ze względu na epidemię hiszpanki. 4 listopada rozpoczęły się walki polsko-ukraińskie w Przemyślu. Ze względu na to, że już 11 XI 1918 r. Polacy odbili z rąk ukraińskich prawobrzeżną część miasta sytuacja nauczycieli i wychowanków była skomplikowana. Wielu uczniów nadal znajdowało się w ukraińskich formacjach wojskowych. Nauka nie odbywała się wcale, ponieważ oba budynki – główny i filialny do wiosny 1919 r. zajmowało wojsko polskie. Dlatego pełniący obowiązki dyrektora prof. Roman Hamczykewycz doprowadził 4.V.1919 r. do rozpoczęcia nauki dla klas od I do V w lokalu bursy szkolnej przy ul. Tatarskiej 6. Starszych uczniów wciąż brakowało ze względu na wypadki wojenne, stąd pełne, ośmioklasowe gimnazjum uruchomiono dopiero z czasem. Trudno mówić w tym okresie o zdobywaniu rzetelnego wykształcenia, zwłaszcza że żadna z przemyskich szkół średnich nie była tak długo zamknięta. Sytuacja szkolnictwa ukraińskiego w okresie II RP była dość specyficzna nie tylko w Przemyślu. Młodzież zdobywająca wykształcenie była zobowiązana do lojalności wobec państwa zwycięskiego, gdy tymczasem, zwłaszcza w pierwszych latach po zakończeniu walk, spora część i nauczycieli i uczniów nie zgadzała się z tym modelem. Dlatego lata 20. XX w. charakteryzują się dużymi napięciami w jej funkcjonowaniu.
11. Zob. szerzej m. in.: Iwaneczko D. Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność / D. Iwaneczko // Polska–Ukraina 1 000 lat sąsiedztwa. – T. 3 : Studia z dziejów greko-katolickiej diecezji przemyskiej / pod red. S. Stępnia. – Przemyśl, 1996. – S. 251–252; Бадяк В. Взаємини єпископа Йосафата Коциловського з інституціями Перемишля / В. Бадяк // Перемишль і Перемиська земля протягом віків. – Ч. 3 / за ред. С. Заброварного. – Перемишль ; Львів, 2003. – С. 237–239. Na temat bp. J. Kocyłowskiego zob. też: Блаженний Йосафат Коциловський перемиський єпископ. Зібрані послання та інші праці. – Перемишль, 2004.
12. Шах С. Цит. праця. – С. 12–13.
13. Звідомлення виділу Кружка Родичів при Державній Гімназії з українською мовою навчання в Перемишлі за шкільний рік 1936–37. – Перемишль, 1937. – С. 32.
14. Zob. m. in. Ziemia Przemyska. R. 5. – 1919 nr 19 z 23. I. – S. 2.
15. Charakterystykę działalności Sodalitacji Mariańskiej w Gimnazjum Żeńskim PP Benedyktynek w l. 30 XX w. zob. Jamińska A. Szkoły Sióstr Benedyktynek w Przemyślu w latach 1918–1939, praca mgr napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stanisława Wilka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Lublin 1998, mszps, Biblioteka Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej. – S. 98–99.
16. Звідомлення виділу Кружка Родичів... – С. 46–47.
17. Там само. – С. 28–29.
18. Araszkiwicz F. W. Szkoła średnia ogólnokształcąca w Polsce w latach 1918–1932 / F. W. Araszkiwicz. – Wrocław, 1972. – S. 190–191.
19. Interesujące wspomnienia poświęcone mszom św. z okazji rozpoczęcia roku szkolnego pozostawił Stepan Dmochowskyj (С. Дмоховський, Колись а нині... // Український Голос. R. 4: 1922 nr 39 (165) z 24. IX. – S. 1).
20. Jerzy Kolankowski wspominał o regularności, z jaką, będąc dorastającym młodzieńcem, uczęszczał na wieczorne nabożeństwa majowe, zob. idem, Drogi i manowce, “Rocznik Gimnazjalny. I Liceum Ogólnokształcąca im. J. Słowackiego w Przemyślu”, 2003 [2004] nr 7 (86). – S. 185.
21. “Słowo Polskie” R. 12: 1907 nr 494. 23. X. – S. 7; “Nowy Głos Przemyski” R. 5: 1907 nr 55. – 20. X. – S. 2.
22. ks. T. Wąsik, Msza na dzień św. Stanisława Kostki na podstawie mszału rzymskiego w dwusetną rocznicę kanonizacji wielkiego patrona młodzieży polskiej // Borowiecki S. Śpiewnik

УДК 908:271  
ББК 9.0

Марія Вуянко  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ГРАБІВСЬКИЙ СВЯТОМИХАЙЛІВСЬКИЙ МОНАСТИР

*У роботі розглядається історія монастиря в с. Грабів Рожнятівського району Івано-Франківської області – одного з малодосліджених українських чернечих осередків. Монастир св. Михайла був заснований у XVII ст. і припинив діяльність 1765 року. Зроблено спробу узагальнення наявних матеріалів, проаналізовано місцеві народні перекази, легенди, топоніми тощо, пов'язані з функціонуванням монастиря.*

**Ключові слова:** монастир, ченці, Василянський Чин, Грабів, Храмищі.

На території сучасного Рожнятівського району Івано-Франківської області, населені пункти якого довгий час входили до складу Долинського та Калуського повітів, протягом XVII–XVIII ст. діяло чимало українських монастирів. Тоді це були широкі осередки чернечого життя. Про деякі з них збереглися архівні матеріали, про інші залишилася лише добра слава, зафіксована місцевими жителями в переказах, легендах, топонімах, що ускладнює дослідницьку роботу над останніми. В окремих випадках відомості обмежуються декількома згадками в інформаційно-звітних документах різного походження, зокрема, у капітульних рішеннях, повідомленнях церковної влади, списках, каталогах тощо. До маловивчених прикарпатських монастирів серед інших належить осідок у Грабові на Рожнятівщині, який і став об'єктом обстеження Експедиції Івано-Франківського краєзнавчого музею та Обласного відділення Українського товариства охорони пам'яток історії та культури (жовтень 2007 р.)<sup>\*</sup>.

Монастир у селі Грабів був заснований у XVII ст. на одній з вершин хребта, що тягнеться вздовж лівого берега р. Манявка через села Спас, Лоп'янку, Грабів і прямує на Долину. Місце давнього монастиря нині являє собою оточену лісом галявину, до якої можна дістатися лісовою дорогою. Урочище, де містилася чернеча оселя, називають Хоромищі: за переказами, там колись стояли хороми, тобто гарні монастирські будинки; при цьому уточнюють, що споруди були навіть цегляними. Оповідають також, що на Хоромищах колись був побудований храм. Храм спалили, а місце почали називати Храмище, перетворене згодом на Хоромище, Хоромищі<sup>1</sup>.

Монастир стояв над річкою Манявкою, де, зазвичай, ченці ловили рибу. Поблизу колишнього монастиря, на горі, є кілька водних джерел, що вирішувало проблему питної води. На території села в ур. Манявка виявлено значні запаси мінеральних вод. Місцеві жителі звертають увагу на два підземних джерела, що “б'ють тут роками”. Розповідають, що в одному джерелі вода “на запах звичайна”, в іншому – із специфічним запахом, “чутна”. Особливості місцевих мінеральних вод, зокрема цілющі, могли бути відомі ченцям<sup>2</sup>.

Сучасна назва пов'язаного з монастирем урочища “Хоромина” дещо перевернена. Один із старожилів села, Тимчій Микола Антонович (1910 р. н.), називає це урочище “Хоронищі”. За його розповіддю, там колись була церква, монастир (“кляштор”), де люди “хоронилися”, “ховалися”, “спасалися” від татар. М.Тимчій пригадує, що на Хоронищах був хрест, звідки його перенесли в село. Очевидно, пам'ятний хрест стояв на давньому монастирищі. Сьогодні місце розташування старого хреста невідоме. Се-

<sup>\*</sup> Експедиція ІФКМ та Обласного відділу УТОПІК працювала в складі: М.Вуянко (керівник експедиції, заввідділу археології ІФКМ), Я.Штирвало (директор ІФКМ), В.Любінець (заступник голови Обласного відділу УТОПІК), В.Романець (директор ДП Інституту археології НАН України “Культурна спадщина Прикарпаття”). М.Шкодута (волій ІФКМ).

- kościelny. Wybór pieśni dla uczniów niższych klas gimnazjalnych i szkół równorzędnych. – Przemyśl, 1926. – S. 167.
23. Archiwum Państwowe w Przemyślu, zesp. 901, sygn. 34 (Horwath E. Moje studia uniwersyteckie, mszps, s. 14–15). O tym, że system spowiedzi “kartkowej” wzbudzał niezadowolenie bynajmniej nie tylko przemyskiej młodzieży świadczą choćby wspomnienia prof. Eugeniusza Romera, który w latach 80. XIX w. uczęszczał do Gimnazjum w Nowym Sączu (zob. idem, Pamiętniki. Problemy sumienia i wiary. – Kraków, 1988. – S. 46).
24. Przykładowo 19.XII.1907 r. w I Gimnazjum, z inicjatywy dyr. W. Bojarskiego i prof. B. Błażka urządzono wigilię szkolną. W latach 30. XX w. urządzano także całonocne święto greckokatolickie Ukrainka Młodzież Chrystusowi, w którym brali udział wszyscy uczniowie szkół ukraińskich miasta (zob. “Słowo Polskie” R. 12: 1907 nr 597 z 23 XII s. 7; “Бескид” R. 6: 1933 nr 4 (168) z 29. I. – S. 2; nr 20 (184) z 28. V. – S. 3–4).
25. “Nowy Głos Przemyski” R. 5: 1907 nr 55 z 27. X. – S. 2.
26. Hrabek K. Po drugiej stronie barykady – spowiedź z kłęski, mszps w Bibliotece MNZP. – S. 57 (107).
27. Wywiad z ks. Janem Jakubczykiem, Przemyśl, 30.X.2003 r. Kasetą w posiadaniu autora.
28. Porembalski T. Wspomnienia z lat 1896–1960, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 15394/II. – S. 88.
29. Márai S. Wyznania patrycjusza / S. Márai. – Warszawa, 2002. – S. 164–165.
30. “Nowy Głos Przemyski” R. 13: 1914 nr 10 z 8. III. – S. 1.

Thomas Pudlocki  
(Krakiv, Poland)

### The role of the religion in daily life as an example of societies the secondary schools in the 1867–1939 years by Przemyshl

*The second half of the 19th century and the beginning of the 20th one is a very interesting period in the history of Galicia – a time of outstanding bishops and a period of several actions undertaken in all the denominations of the Catholic Church. What is more, it used to be also a time when Polish and Ukrainian education flourished. These processes are also seen in Peremyshl, whose milieu can be treated as a case study of religiousness of the Polish-Ukrainian border inhabitants. The intensification of religious life forms is one of those problems – to what extent the religious attitude of individual members of school communities was a part of their spirituality (expressed by everyday life behaviour and rituals), and to what extent moral opportunism or rather fear of “stigmatization” in the case of absence from communal ceremonials.*

**Key words:** Galicia, Peremyshl, school-system, everyday life, religiousness, mental patterns and norms, mentality.



ред місцевого населення, як грабівчан, так і мешканців довколишніх сіл, побутував цікавий звичай: коли йшли на Хоронищі, на місце монастиря кидали галузку, гілку, квітку – “кидали на міт”. Такі дії, напевно, пов’язували із вшануванням пам’яті потерпілих від татар людей і ченців, що надавали їм притулок (“схоронили”, “охоронили”). Респондент пояснює: так позначали – “мітили за того, що там був монастир, ховалися люди від татар”, а також уточнює: монастир був чоловічий<sup>3</sup>.

Що сталося з монастирем, яка подальша доля ченців, церкви, господарських будівель тощо – грабівчани не пам’ятають. Зате добре відомою в селі є легенда про монастир у Старому Мізуні сусіднього Долинського району. М.Тимчій переконливо розповідає, як за один день там все “протресло”, а саме – монастирська церква й корчма, що була неподалік чернечої оселі. Цю легенду про давню трагедію місцевого монастиря переповідають у с. Старий Мізунь. Виявляється, вона відома й мешканцям довколишніх населених пунктів. М.Тимчій стверджує, що в Грабові на Хоронищах також стояла церква, але що сталося з нею – невідомо<sup>4</sup>.

Село Грабів на початку ХХ ст. належало до Рожнятівського деканату Долинського староства. Дерев’яна грабівська церква святого Михаїла була дочірньою матірньою церкви Воздвиження Чесного Хреста в сусідньому селі Лоп’янка (збудована з дерева в 1760 р.)<sup>5</sup>. Спільна адміністративна приналежність частини населених пунктів сучасної Рожнятівщини до Долини, а також відносно незначна відстань від центру староства в м. Долина (від Грабова – 9 км) відігравали важливу роль у передачі інформації, а згодом у довготривалому збереженні її в пам’яті багатьох місцевих поколінь. Це справедливо особливо тоді, коли йдеться про певні визначні події, пов’язані із церковно-релігійним життям краю, “чудами”, зціленнями, трагедіями тощо. Таким чином серед мешканців с. Грабів збереглися перекази про Старомізунський, Долинський, Гошівський та інші монастирі. Також грабівські старожили пам’ятають, що церкви “колись” були власністю євреїв, і треба було просити дозволу на відправу богослужіння в єврея-власника<sup>6</sup>. Але в самій Лоп’янці та в її дочірній парафії в Грабові патроном церкви виступав австрійський цісар і жодного відношення до грабівської чи лоп’янської церкви євреї не мали<sup>7</sup>. У той самий час дійсно “ізраїлити” були власниками церков у селах неподалік, наприклад, у Верхньому Струтині, Сваричеві. Тобто маємо тут факти “змішування” різних подій, що відбувалися в інші часи й на інших теренах.

Про існування давнього монастиря в Грабові знали монахи ще в першій те, що в село приходили монахині – “законниці” з Гошева, які просили показати їм місце старого монастиря. Черниці збирали на грабівському монастирищі лікарські трави для зцілення хворих людей. Микола Тимчій уточнив, що монастир був дерев’яний, а не цегляний, як припускає дехто з молодших грабівчан, і про наземні рештки якихось споруд його батько не згадував<sup>8</sup>.

Отже, сучасні мешканці Грабова пам’ятають про давній чоловічий монастир, що стояв колись в ур. Хоромищі (Храмище, Хоронищі). Місце монастиря вважалося святим, там був пропам’ятний хрест; на давню монастирську територію ходили прочани (цікаво, що організованих походів не було); відвідували місце старої чернечої обителі монахині Гошівського монастиря першої половини ХХ ст. – у Гошеві працювали тоді Сестри Пресвятої Родини і, напевно, саме вони бували в Грабові.

Із Хоромищами пов’язують історію сусіднього з Грабовом села Ілемня. Перша письмова згадка про Ілемню датована 1582 р.<sup>9</sup>, але, на думку краєзнавців, поселення виникло значно раніше. Цікаві погляди щодо історії цього села подав дослідник-краєзнавець Ігор Сеньків<sup>10</sup>. За його твердженням, у ІХ–Х ст. Ілемня була столицею Карпатського князівства – хорватського племені дядошан, що заселяло територію Бойків-

щини, а саме – землі сучасних Рожнятівського, Долинського (Івано-Франківська обл.), Сколівського та Стрийського (Львівська обл.) районів<sup>11</sup>. У кінці Х ст. князівство дядошан та інші хорватські князівства – присян, требовлян та поборян утратили незалежність і були приєднані київським князем Володимиром до Київської Русі. Політика Володимира сприймалася місцевими князями по-різному: одні чинили опір, інші йшли на угоди<sup>12</sup>. До Ілемні столицю було перенесено з попереднього центру Карпатського князівства дядошан, розміщеного поблизу сучасного села Дідушиці на Стрийщині Львівської області, що сталося з невідомих причин. Нова столиця карпатських хорватів, за твердженням І.Сеньківа, займала величезну територію, на якій після її занепаду виникли навколишні села<sup>13</sup>.

На розлогіх столичних теренах містилося кілька добре укріплених замків, святилищ, на місці яких після прийняття християнства споруджувалися церкви. Обстеження довкілля дали змогу І.Сеньківу зробити деякі висновки: “Князівський замок в Ілемні стояв на горі Гулянка, яка знаходиться на правому березі річки Ілемки. Це місце було вибране не випадково, висока гора, обнесена стіною, робила замок при нападах важкодоступним. У західній, підвищеній і звуженій до шести метрів частині, знаходилося капище. Після прийняття християнства там було побудовано церкву, останки якої ще недавно можна було бачити. Другий замок, можливо, був на Хоромищах. В цій місці відбулась трагедія, згадка про яку в ілемнянців залишилась до сьогоднішнього часу. Коли вони йдуть на Хоромищі, то в половині дороги, на місцевості, яка зветься Погиблиця, кидають в яр гілку, інакше на Хоромище не попадуть”<sup>14</sup>. Урочища Гулянка, Хоромищі автор датує княжими часами. У зв’язку з таким поглядом на історію села Ілемня, цікаво буде подивитися на історію села Грабів. По-перше, обидва ці села об’єднує, зокрема, урочище Хоромищі, де, за легендами, що побутують у Грабові, колись стояв монастир, а за здогадом І.Сеньківа, міг стояти замок. По-друге, І.Сеньків зауважує, що після занепаду Ілемні як столиці на її території виникли навколишні села, одним з яких, було, очевидно, поселення Грабів. На території Грабова опинився свого часу згадуваний замок в ур. Хоромищі, яке в Грабові називають також Храмище, Храмищі. І.Сеньків згадує, що на горі Гулянка, крім княжого замку, було споруджено капище, на місці якого з прийняттям християнства збудували церкву. Природно припустити, що й біля замку на Хоромищах могло існувати капище, де пізніше також побудували церкву, храм, а згодом і чернечий осідок, що став відомий як Грабівський монастир. На існування в Грабові якогось двору, можливо, замку, вказує назва поселення. В Історико-етимологічному словнику Мирослава Габорака ойконім “Грабів” пояснюється так: назва є присвійно-прикметниковим утворенням на -ів від власного імені (прізвища, прізвиська тощо) Граб. Первісне значення “Грабів” (двір чи ін.)<sup>15</sup>. Топонім можна також кваліфікувати і як похідне утворення від прикметника грабів, грабовий – вкритий грабами<sup>16</sup>, але, очевидно, назва поселення Грабів пов’язана саме з його первісним значенням, можливо, із замком, двором, розміщеним в ур. Хоромищі.

В обох селах, Грабові та Ілемні, згадують один і той самий переказ про спосіб сходження на Хоромищі (Храмищі): щоб туди потрапити, слід було кинути на півдорозі гілку “на міт”, на означення певного місця, у яр в ур. Погиблиця. Чи не на Погиблиці чинило опір дружині київського князя Володимира місцеве хорватське плем’я, обороняючи замок, двір на Хоромищах (Храмищах)? Можливо, і те, що на Погиблиці загинули захисники монастиря, збудованого на Хоромищах як на давно посвяченому місці. Вірогідним видається, що така довготривала традиція паломництва на Хоромища (Храмища) населення Грабова, Ілемні та інших довколишніх сіл, якої старожили дотримуються донині, пов’язана саме з давнім монастирем.

У місцевих переказах про монастир у Грабові вказуються роки його існування: 1711–1756<sup>17</sup>, що свідчить уже не про легендарний характер розповідей, а про діяльність конкретної церковної інституції. Ці роки функціонування монастиря підтверджуються архівними згадками, введеними в науковий обіг, зокрема, в узагальнюючих роботах з історії василіянських монастирів, серед яких основними є праці о. Михайла Коссака та о. Михайла Ваврика<sup>18</sup>. За даними о. М.Ваврика, монастир був заснований у XVII ст. та існував до 1765 р.<sup>19</sup>. 1765 р. як рік припинення діяльності Грабівського монастиря вказував о. М.Коссака. Тоді чернечий осередок було прилучено до Гошівської обители<sup>20</sup>. Окремо питання діяльності монастиря в Грабові дослідниками не розглядалося, а отже, невідомою є фактично вся його історія – від часу заснування до обставин ліквідації. У ході експедиції Івано-Франківського краєзнавчого музею та обласного відділу Товариства охорони пам'яток історії та культури важливо було встановити відповідність між відомими письмовими джерелами та збереженими усними народними переказами про монастир, топонімічними й топографічними даними.

Отже, монастир св. Михаїла в Грабові був заснований у XVII ст. як один із православних монастирів Львівської єпархії Київської митрополії у складі Речі Посполитої. У 1700 р., коли Львівська архієпархія прийняла унію, монастирі, що знаходилися на її території, у т. ч. Грабівський, одночасно перейшли на греко-католицький обряд (виняток становив чоловічий Скит у Маняві, що користувався правом Ставропігії і залишався православним; монастир у Пацикові, заснований у 1692 р., прийняв унію 1693 р.). Строїтель Грабівського монастиря отець Паладій був присутній на Соборі 1711 р. в Уневі. У Ревізії ігуменів з 1724 р. про осідок у Грабові відзначалося: “Монастир грабівський за правом о. Варшавського; строїтелем там залишається Вассіан, що не мав письмового благословення; законників з ним лише один монах”<sup>21</sup>. У результаті створення в 1739 р. на українських землях Святопокровської провінції нового згромадження ченців Василіян більшість існуючих монастирів Львівської, Луцької, Перемиської, Київської, Холмської та Володимирської єпархій увійшло (приєднано) до Василіянського чину. Тоді ж василіянським став монастир у с. Грабів<sup>22</sup>, як і сусідні з ним монастирі в Гошеві, Пацикові, Сваричеві, Долині – Оболоні, Старому Мізуні та ін. Багато василіянських монастирів Київської митрополії були незначними: вони не мали ані належного матеріального утримання, ані навіть потрібного кількісного складу ченців, яких часто було не більше одного.

Рішенням наради 1745 р. у м. Дубно під керівництвом митрополита Атанасія Шептицького василіянські монастирі провінції Святої Покрови були поділені на три категорії: 1) самодостатні монастирі; 2) обители, що в з'єднанні з іншими могли б утримати не менше 8 ченців; 3) незначні монастирі, призначені на ліквідацію. До другої категорії між іншими були зараховані монастирі в Крилосі (нині – Галицький р-н), Пацикові (Долинський р-н) і в Погоні (Тисменицький р-н), до котрих долучалися менші осідки, зокрема, монастирі в Гошеві та Сваричеві<sup>23</sup>. Грабівський монастир тоді признавався на ліквідацію, але з приписом можливого поліпшення скрутного становища: у разі покращення його фундації осідок міг би продовжувати свою діяльність. Така ж ситуація була й із монастирем у Перегінську: він був занесений у список на ліквідацію. О.М.Коссака зазначав, що Грабівський монастир було знесено й приєднано до монастиря Добрянського<sup>24</sup>. Як час ліквідації дослідник називав 1744 р. Із цим датуванням не погоджувався о. М.Ваврик, який вважав, що питання об'єднання чи ліквідації окремих монастирів розглядалося на дубенській нараді 1745 р.<sup>25</sup>

Однак монастир у Грабові тоді не був скасований: кілька років пізніше чернеча обитель у Грабові продовжувала працювати. Інформація про Грабівський монастир як

діючий подавалася до Риму на початку 1749 р. – генеральний вікарій у Львові А.Левинський повідомляв, що в осідку проживало на той час 2 монахи<sup>26</sup>. У бібліотеці римського Василіянського монастиря зберігається надзвичайно цінна пам'ятка, пов'язана з монастирем – “Октоїх” невідомого видання (титульна сторінка відсутня). На останній сторінці записано, що цією книгою під назвою “Книга Молебна” з резиденції (осідку) Грабівської користувалися консултор провінції о. Ієронім Озимкевич (згодом прокуратор римський), ігумен Крилоський 24 серпня 1748 р. Сильвестр Коблянський, протоігумен Святопокровської провінції Руської<sup>27</sup>. (Сильвестр Коблянський був “руським” протоігуменом Святопокровської провінції протягом 1747–1751 рр., склав список монастирів, датований 31 серпня 1748 р.). Грабівський “Октоїх”, безперечно, заслуговує на окреме дослідження.

У документах такі маленькі оселі називалися “монастирками”. Хоча вже у 1749 р. у Грабові мешкало лише 2 ченці, монастирок їх існував ще понад 15 років – до 1765 р., коли рішенням Апостольської столиці, у зв'язку з фундаційною неспроможністю, браком належного утримання, остаточно припинив свою діяльність як самостійний. Очевидно, через край мізерне становище грабівський осідок не міг бути навіть прилучений до більшого монастиря, що продовжило б його діяльність. На кінець 1750-х рр. монастир у Грабові, як і багато інших василіянських невеликих монастирів, ледве животів і внаслідок цього в 1765 р. був остаточно закритий<sup>28</sup>. Як указував о. М.Коссака, 18 вересня 1765 р. о. Інокентій Божаковський перейшов з Грабова до Гошівського монастиря<sup>29</sup>.

Отже, у 60-х рр. XVII ст. грабівські василіяни змушені були покинути свою домівку та залишити нерухоме майно: житлово-господарські споруди, а найголовніше – монастирську церкву, храм. Чи не відтоді місце колишнього чернечого осідку селяни означили як “храмище”, що пізніше стали вимовляти “хоромині”. Безперечно, протягом близько столітньої історії монастиря ченці спільно переживали долю місцевого населення й у радісні дні, і в лихоліття. Хоча конкретних архівних свідчень поки що не виявлено, можемо з певністю говорити, що монастир під час небезпеки був захистом, притулком, “хоронищем” для переслідуваних християн.

Дослідник українського чернецтва о. М.Ваврик відзначав, що монастирська церква в Грабові могла мати титул святого Михаїла<sup>30</sup>. Сучасна діюча сільська церква теж має титул св. Михаїла Архістратига. Вона є пам'яткою архітектури XIX ст., роком її спорудження архітектори, мистецтвознавці вважають 1870 р.<sup>31</sup>. Між цими даними й переказами є певна невідповідність. За свідченнями місцевого населення, найдавніша відома церква була збудована в кінці XVII ст., близько 1690 р., на правому березі р. Манявка в урочищі, де в радянські часи розташовувалася бригада радгоспу “Спаський”. У 1780 р. церкву перенесли на лівий берег річки, у центр села, де вона стоїть досі і є діючою. Стара церква, як повідомляють, мала титул святого Миколая, перенесена ж на нове місце, “чомусь” стала Святомихайлівською<sup>32</sup>. Невідповідність місцевої традиції й пам'яткоохоронних документів щодо часу спорудження церкви та її титулу очевидна. Можемо думати, що на лівий берег р. Манявка була перенесена саме церква закритого в 1765 р. монастиря з урочища Хорониці (Храмище, Хоромиці), титул же монастирського храму, старої церкви був дійсно св. Михаїла, що не могло бути змінено; його було збережено й після того, як монастирський храм став парафіяльним, що відповідало церковній традиції.

Церква була дерев'яною. Серед місцевих жителів побутують розповіді, за якими храм, що стояв на монастирищі, спалили, а місце монастиря від того почали називати “храмище”, згодом – “хоромиці”. Якщо взяти до уваги, що роком спорудження церкви

жителі вважають 1690 р., то малоімовірно, що вона була спалена. Найбільш жорстокий напад турецько-татарських військ Ібрагім-паші, коли було зруйновано, спалено велику кількість прикарпатських сіл, у т. ч. монастирів та церков, відбувся 1676 р. Наступний похід був організований 1695 р., монастир же був закритий у 1765 р. Чи могли ченці відновити спалену святиню, що ще майже 70 років по тому слугувала монастиреві, чи збудована наприкінці XVII ст. церква діяла безперервно? Можливо, монастир виник після найбільш жорстоких турецько-татарських нападів на Прикарпаття, наприклад, на межі XVII – початку XVIII ст. Отже, народні перекази про монастирську церкву вказують на кілька можливих версій щодо її подальшої долі: церкву спалили; церкву було перенесено в село, де вона діє донині; що сталося із церквою – невідомо.

На початку XX ст. грабівська церква св. Михаїла була дочірньою Хресто-воздвиженської церкви в сусідньому селі Лоп'янка<sup>33</sup>. Нині є самостійною і належить до греко-католицького обряду. Важливо відзначити, що в Шематизмі Львівської Архідієцезії за 1908 р. значиться, що дерев'яну церкву Воздвиження Чесного Хреста в Лоп'янці було збудовано в 1760 р.<sup>34</sup>, у матеріалах же Управління містобудування та архітектури Івано-Франківської обласної державної адміністрації вказано 1924 р.<sup>35</sup>. Як у випадку з грабівською церквою, тут також бачимо невідповідність у датуванні, а отже, напевне, небезпідставними є в народних переказах датування Святомихайлівського храму кінцем XVII ст. (За Шематизмом, церква св. Михаїла в Грабові – дерев'яна).

У фондах Івано-Франківського художнього музею зберігається ікона “Розп'яття”, датована мистецтвознавцями серединою XVI ст. До початку 1980-х рр. образ знаходився в церкві архангела Михаїла в с. Грабів. Після закриття грабівського храму ікону разом з іншим церковним майном було вивезено в церкву сусіднього с. Лоп'янка, звідки в 1984 р. її передано до музею. За усною традицією, ікона “Розп'яття” належала давньому Грабівському монастирю<sup>36</sup>.

Нарешті, надзвичайно важливим є питання обороноздатності Грабівського монастиря. Чернеча оселя містилася на лівому високому березі Манявки, на плато пагорба, що є домінантою в терені. Збереглися сліди земляних насипів, які були додатковими укріпленнями в системі природного захисту.

Сьогодні місце давнього українського монастиря оточене лісом, що вкриває всю гору. Оскільки письмові джерела про монастир у Грабові обмежені кількома згадками, важливу інформацію могли б дати археологічні обстеження монастирища – Храмища. Надзвичайно цінними є і збережені в народній пам'яті усні перекази про монастир.

1. Польові записи автора від 17 жовтня 2007 р. від Тимчія Миколи Антоновича, 1910 р. н., жителя с. Грабів Рожнятівського району Івано-Франківської області.
2. Польові записи автора від 17 жовтня 2007 р. від працівників Грабівської сільської ради. Інформація зберігається в сільській раді.
3. Польові записи автора від Тимчія Миколи Антоновича.
4. Польові записи автора від Тимчія Миколи Антоновича.
5. Шематизм Львівської Архідієцезії на рік 1908. – Львів, 1908. – С. 293–294.
6. Польові записи автора від Тимчія Миколи Антоновича.
7. Шематизм Львівської Архідієцезії на рік 1908. – Львів, 1908. – С. 293–294.
8. Польові записи автора від Тимчія Миколи Антоновича.
9. Сіреджук П. Першовитоки Прикарпаття / Петро Сіреджук // Краєзнавчий збірник на пошану Богдана Гаврилівца. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 46.
10. Сеньків І. Ілемня – столиця Карпатського князівства в 9–10 ст. / І. Сеньків. – Долина, 1995.
11. Там само. – С. 3.

12. Там само.
13. Сеньків І. – Указана праця. – С. 3.
14. Там само.
15. Габорак М. Назви поселень Івано-Франківщини (Бойківщина, Гуцульщина та Опілля) : історико-етимологічний словник / М. Габорак. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 45.
16. Габорак М. – Указана праця. – С. 45.
17. Польові записи автора від працівників Грабівської сільської ради.
18. Ваврик М., ЧСВВ. Нарис розвитку і стану Василянського Чина XVII – XX ст. : топографічно-статистична розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979; Коссаць М. Короткій погляд на Монастири и на монашество руске, отъ заведеня на Руси въри Христової аж по ниньшное время / М. Коссаць // Шематизмъ Провинції св. Спасителя Чина св. Василя Великого в Галиції. – Львовь, 1867.
19. Ваврик М., ЧСВВ. Нарис розвитку і стану Василянського Чина XVII – XX ст. : топографічно-статистична розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979. – С. 194.
20. Коссаць М. Короткій погляд на Монастири и на монашество руске, отъ заведеня на Руси въри Христової аж по ниньшное время / М. Коссаць // Шематизмъ Провинції св. Спасителя Чина св. Василя Великого в Галиції. – Львовь, 1867. – С. 140.
21. Там само. – С. 140.
22. Ваврик М., ЧСВВ. – Указана праця. – С. 194.
23. Там само. – С. 26–27.
24. Коссаць М. – Указана праця. – С. 140.
25. Ваврик М., ЧСВВ. – Указана праця. – С. 25.
26. Там само. – С. 32.
27. Там само.
28. Ваврик М., ЧСВВ. – Указана праця. – С. 39.
29. Коссаць М. – Указана праця. – С. 140.
30. Ваврик М., ЧСВВ. – Указана праця. – С. 194.
31. Вісник Івано-Франківської обласної ради та Івано-Франківської обласної державної адміністрації. – 1999. – № 17. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 78.
32. Польові записи автора від працівників Грабівської сільської ради.
33. Шематизм Львівської Архідієцезії на рік 1908. – Львів, 1908. – С. 293–294.
34. Там само.
35. Вісник Івано-Франківської обласної ради та Івано-Франківської обласної державної адміністрації. – 1999. – № 17. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 79.
36. Мельник В. Галицький іконопис XVI ст. у збірці Івано-Франківського художнього музею : каталог / В. Мельник // Галицько-буковинський хронограф. – 1998. – № 1 (3). – Івано-Франківськ, 1998. – С. 164.

*Marija Vyjanko*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **Hrabivsky Svyatomyhaylivsky monastery**

*We consider the history of the monastery in the village Hrabiv Rozhniativ district of Ivano-Frankivsk region – one of the not fully researched Ukrainian monastic cells. Monastery of St. Michael's was founded in the XVII century and ceased activity in 1765. An attempt to summarize the available materials, analysis of local folk tales, legends, place names, etc. related to the operation of the monastery.*

**Key words:** *monastery, the monks, Basilian order, Hrabiv, Hramyschi.*



УДК 904: 711.424/477.22/947.1/.477.82  
ББК 63.3 (4 Укр)

Ігор Коваль, Ірина Данишук  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ДЖЕРЕЛА ІКОНОГРАФІЇ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ У ТВОРЧОСТІ ЙОВА КОНДЗЕЛЕВИЧА

У статті розглядаються джерела самобутньої іконографії Пресвятої Богородиці в творчості Йова Кондзелевича, а саме: 1) його глибока любов до Божої Матері; 2) навчання іконопису в знаменитому Жовківському іконографічному центрі; 3) знайомство з київським іконописом рубежу XVII–XVIII ст.; 4) обізнаність з галицькою іконографічною традицією зображення Богородиці.

**Ключові слова:** Богородиця, Йов Кондзелевич, ікона, іконостас, іконографія, Скит Манявський.



Й.Кондзелевич. Богородиця. Одигітрія.  
Богородчанський іконостас



Й.Кондзелевич. Успіння  
Пресвятої Богородиці.  
Богородчанський іконостас

Перед кожним середньовічним художником, який приступав до виконання іконостаса для християнського храму, одним із центральних як мистецьких, так і богословських завдань виступало завдання якомога правдивіше воскресити славний і трагічний життєпис Пресвятої Богородиці, бо, як указував доктор Д.Бучинський: “Пречиста й Пресвята Діва Марія дуже любить наш нарід, так дуже, що ми дійсно маємо повне право не тільки називати себе її дітьми, але Марійським народом, вибраним народом Небесної Володарки, через якої спасенні руки маємо доступ до Її Сина Христа Спасителя”<sup>1</sup>. У кожному українському храмі домінантою Богородичного циклу є намісний образ Богоматері з Дитятком, що розміщується зліва, обабіч Царських

(Райських) воріт. За більш ніж тисячолітню християнську історію України було створено якщо не сотні, то принаймні десятки тисяч іконостасів, але тільки одиницям з їхніх творців судилося бути удостоєними почесного імені “українського Рафаеля”. Цариця України – Мати Божа впродовж християнського тисячоліття виявила стільки ласки й ніжної любові до нашого народу, що маляр-монах Йов Кондзелевич (1667–1740) вирішив показати її величною і піднесеною, наділеною нежіночою силою волі, у якої навіть скорбота – безмовна. Відбудова монастиря Скиту Манявського, або як його сучасники називали “галицьким Ватопедом”, зруйнованого турками в 1676 р., дала можливість іконографові зреалізувати свою художню концепцію в іконостасі головного Христо-Воздвиженського храму чернечої обителі на Прикарпатті протягом семи років (1698–1705). Саме в намісних іконах Богородчанського іконостаса митцем була наділена велич усім без винятку образам, що кожен з них можна вважати програмним твором українського бароко. “Образ Богородиці розкритий епічніше, масштабніше, – пише в своєму монографічному дослідженні мистецтвознавець В.Овсійчук. – Страждання матері в ньому виражені величаво, а тому й бездонно, випромінюючись з її широко розкритих, тужливих очей, печального нахилу голови, тремтливих, мов заляклих у благанні рук. Туга як тяжка й немінуча ноша сприймається особливо по-земному завдяки контрастові з прекрасним образом дитяти, сповненим душевної рівноваги й мрійливо-ліричної настроєвості. Навіть його жест благословення, дещо закинута голова і книга в розкішному окладі, так невимушено підтримувана лівою рукою, підпорядковані внутрішній м’якій розкутості”<sup>3</sup>.

На рубежі XVII–XVIII ст. ні в Галичині, ані в сусідніх країнах у сакральному живописі не було створено більш величавого образу стражденної людини, аніж Богородиця в намісному ряді Христо-Воздвиженського храму Скиту Манявського. Отже, закономірним постає запитання: “Якими, окрім любові й щирого пошанування образу Богоматері, були й інші джерела мистецького натхнення Йова Кондзелевича?”.

За достовірною джерельною базою вчені довели, що дитинство й молодість художника пов’язані з містом Жовкою неподалік від Львова – визначним мистецько-освітнім осередком України XVII ст. Здібності митця-живописця передусім розкрилися в жовківських іконописних майстернях, де набуті технічні навички він згодом застосує у своїй самобутній іконографії. У “галицькій Флоренції” жили й творили майстри із цілої Західної Європи: ушавлені архітектори Петро Щасливий, Павло Римлянин, Амброзій Прихильний; Петро Бебер; скульптори Андрій Шлютрер і Стефан Шванер; живописці Юрій Шимонович-Семигоновський, Мартино Альтомонте, Стех Андріас<sup>4</sup>.

Західноєвропейському мистецькому осередку в Жовкві своєю майстерністю не поступалися артілі українських умільців, зокрема, декораторів-оздоблювачів (В.Старенський, М.Струмецький, Г.Дунаєвський, І.Гусаковський, М.Рулкевич), сницарів (В.Сакович, С.Путянський, О.Кулявський, І.Стобенський, І.Карпович) та іконописців (В.Петранович, Т.Смисловський, Д.Роевич)<sup>5</sup>.

Найвизначнішим поставником Жовківської іконографічної школи був Іван Руткович (середина XVII – початок XVIII ст.), який репрезентував в тогочасному українському мистецтві народну демократичну лінію. Основною формою виразу для художника був релігійний живопис<sup>6</sup>. Він малював іконостаси, два з яких майже повністю збереглися до нашого часу (Волиня Деревлянська й Нова Скварява). Його намісні Богородиці відзначаються проникливою одухотвореністю образу й красою живописного виконання. “Творчість Рутковича мала особливе значення для формування ідейних переконань Кондзелевича, – указує в науковій розвідці професор В.Овсійчук. – З Рутковичем пов’язує спосіб викінчення деталей, окреслення форми графічною



чорною лінією, таке ж любовне ставлення до мініатюрних зображень, в чому повніше розкрився живописний хист Кондзелевича на початку творчої діяльності”<sup>7</sup>.

До творчих витоків іконографії Й.Кондзелевича слід також відносити видатні іконостасні ансамблі Львова та Рогатина, насамперед вівтарний ансамбль у церкві Святого Духа<sup>8</sup>. Але, як слушно вважали львівські дослідники Б.Возницький, В.Овсійчук і В.Свенціцька, найбільший вплив на іконографічну творчість митця мав Київ. Якщо Печерська лавра своїм монументальним зодчеством нагадувала митцю минулу славу княжої Русі-України, то гетьманська сакральна архітектура символізувала очікуване відродження української державності. Ще ніколи раніше, як в епоху правління гетьмана Івана Мазепи, чернецтво київської святині так ревно не молилося за оборонців правовірного християнства – українське козацтво. Для лицарства України Києво-Печерська лавра стала старозавітним “святеє святим”, яке захищалося до останньої краплі крові від будь-яких релігійних домагань і утисків. Творці майбутньої Козацької держави перетворили монастир у світільник національної освіти, науки й культури.

Сповідуючи ідею національної єдності, Йов Кондзелевич поміщує в розширений обсяг, що перевищував класичні параметри іконостаса, образи Антонія і Феодосія Печерських – засновників “київського Афону”. З тією ж нетлінною ідеєю соборності українських земель ще в княжі часи вирушили з Печерського монастиря до Галичини зі священною київською водою ченці Йоаникій і Пахомій. У передгір’ї Карпат, віднайшовши таку ж цілющу студеницю, вони заснували Скит Манявський. Отже, Йов Кондзелевич прийшов на святі київські гори в той історичний момент, коли гетьман Іван Мазепа, поки що таємничою мовою ранньохристиянських катакомб, проголосив свою державницьку філософію, релігію та ідеологію в сакральній архітектурі та іконописі. “Поряд з величчю архітектури для Кондзелевича, також мусів повстати у всій піднесеності людський образ, насамперед Христа і Богородиці”, – до такого висновку приходять в одному зі своїх численних досліджень В.Овсійчук<sup>9</sup>.

З архівних документів, а також з досліджень істориків і мистецтвознавців ми довідуємося, що, окрім Богородчанського іконостаса, Йов Кондзелевич створив Богородичні ікони для Загорського монастиря на Волині, церкви святого Михаїла в Білостоку, церкви в селі Городище біля Луцька, Воцатинського іконостаса й Луцького кафедрального собору. Однак саме Богородиця-Одигітрія з Хресто-Воздвиженського храму Скиту Манявського, яку він створив на екваторі свого життєвого шляху, стала вершиною у творчості художника, образом виняткової людяності. Очевидно, таким художнім засобом він намагався донести до сумління кожного співвітчизника, що ідею воскресіння української державності можна досягнути через жертвність кожної матері. Так само, як Матір Божа віддала свого Сина на розп’яття задля спасіння всього людства, так і кожна українська матір зобов’язана жертвувати своїми дітьми задля торжества Христової віри й свободи Батьківщини.

І насамкінець, ми спробували з’ясувати, яке місце в генезі іконографії образу Богородиці Йова Кондзелевича займав власне галицький сакральний живопис, адже його становлення як митця відбувалося в зовсім відмінній від Галича художній атмосфері львівського Розточчя і Волині. На жаль, на час прибуття іконописця до Прикарпаття від усього церковного багатства княжого Галича вціліли тільки два храми – святого Пантелеймона і святого Пророка Іллі. У новозбудованому Успенському соборі на Крилоській горі щойно формувалась інфраструктура. Трагічну долю галицьких храмів розділили й іконографічні твори, які майже не дійшли до часів Йова Кондзелевича. Правда, в одному з монастирів Кракова зберігалася візантійська мозаїчна ікона кінця

XII ст. із зображенням Богородиці Агіосоритисси, зверненої поглядом вправо до Спасу в сегменті неба. За легендою, цю ікону вивезла з Галича на початку XIII ст. блаженна Соломія<sup>10</sup>. Йов Кондзелевич міг бачити в Домініканському костюлі у Львові старовинний образ Богородиці-Одигітрії. Дослідник В.Ярема відносив її до сакральних скарбів княжого Галича<sup>11</sup>.

Ікона (97,5x66 см) тепер знаходиться в костюлі святого Миколи в Гданську. Традиційно належить до другої половини XIII ст. і вважається палладіумом князя Данила Галицького. За історичною версією, ікона була подарована королем Данилом своїй невістці, дружині сина Лева Констанції, дочці угорського короля Бели XV і поміщена в новозбудованому храмі Йоана Предтечі католицького обряду у Львові<sup>12</sup>. Оскільки обидві вищеназвані ікони мають супроти галицької інтерпретації й серйозні контраргументи, то найнадійнішим джерелом щодо вивчення Богородичних ікон можуть слугувати археологічні матеріали, зокрема дрібна пластика (кам’яні й металеві іконки), виявлена дослідниками на території Галицько-Волинської Русі. Звичайно, що вони є лишень перегуком оригінальних живописних творів, але навіть у стилізованих лініях рисунка й композиціях можна прослідкувати тенденції розвитку іконографії галицьких Богородичних ікон.

Аналізуючи матеріали, зібрані в спеціальних дослідженнях, можна прийти до висновку, що в галицькій іконографії XI–XIII ст. склалися всі схеми канонічних зображень, особливо в трактуванні образу Пресвятої Богородиці. Появу кам’яних іконок на території Галицької землі професор Чернівецького університету С.Пивоваров пов’язує з християнізацією Русі та візантійськими культурними впливами. На першому етапі, який датується X–XI ст., притаманно поширення в Галицькій Русі імпортованих виробів з візантійських провінцій. Другий етап охоплює XII ст. і характеризується виникненням місцевих центрів, у першу чергу Київського<sup>13</sup>. Визначний мистецтвознавець В.Пуцко вважав, що на третьому етапі (1204–1240) спостерігається діяльність візантійських ремісників, які після захоплення Константинополя покинули межі Латинської імперії і прибули на давньоруські землі, де заснували ряд майстерень з виробництва предметів християнського культу<sup>14</sup>. Під їхнім безпосереднім впливом виникли й розвинулися нові центри з виробництва кам’яних іконок, зокрема в Галицько-Волинському князівстві. Отже, ми хочемо здійснити спробу класифікувати найбільш поширені в Галицькій Русі іконки із зображенням Божої Матері за найхарактернішими іконографічними мотивами й ознаками.

Учені-мистецтвознавці відмічають, що серед збережених творів дрібної пластики зустрічаються практично всі занесені з Візантії традиційні типи зображень Пресвятої Божої Матері<sup>15</sup>.

### БОГОРОДИЧНІ ІКОНКИ ІЗ ЗОБРАЖЕННЯМ ОРАНТИ

Іконографія Оранти сягає своїм корінням ще періоду неолітичної революції, коли зображення праматері людства було поширено в ареалі розміщення ранньоземлеробських цивілізацій Середземномор’я. У предків стародавніх слов’ян вона виступає верховною богинею родючості, покровителькою рослинного й тваринного світу. Ще й сьогодні в гуцульському вишивальницькому мистецтві її зображують із благально піднятими догори руками. Такі сакральні фігури, за християнською традицією, називають на Гуцульщині “Богородичками”. На думку історика й археолога Б.Рибакова, язичницька богиня Оранта молить верховне небесне божество зростити дощем зорані й засіяні поля<sup>16</sup>. “У народній свідомості глибоко шанований образ міфологічної Богині-матері, що уособлювала силу землі, – пише сучасний дослідник В.Жишкович, – органічно

злився з образом Пречистої Діви Марії-Оранти, зображення якої у візантійській релігійній естетиці, окрім знака молитовного стана, було також символом материнського захисту, покровительства”<sup>17</sup>.



Зображення Богородиці-Оранти на олов'яній привісній печатці галицького єпископа Косми (1157–1165)

Услід за київськими храмами майже в усіх галицьких церквах інтер'єрна частина центральної апсиди була прикрашена фігурою Пресвятої Марії, що стоїть з піднятими вгору руками. Богородиця-Оранта була патрональним образом Успенського кафедрального собору в Галичі. Такий погляд на розв'язання зазначеної проблеми висловлював видатний український археолог Я.Пастернак<sup>18</sup>. Одне з давніх зображень Богородиці-Оранти в галицькому сакральному мистецтві зустрічається на привісній печатці Київського митрополита Костянтина II (1167–1174).

Правда, слід відзначити, що між пам'ятками галицького й київського походження цього іконографічного типу існує суттєва різниця. Галицькі єпископські і митрополичі печатки на лицьовому боці мають переважно зображення Богородиці Втілення (Знамення) або Великої Панагії (Всесвятої), де Марія зображена з піднятими до рівня плечей руками з Божим Сином у “Славі” на її грудях.

В останні роки колекція іконок з фігурою Богородиці-Оранти поповнилася завдяки дослідженням тернопільського археолога М.Ягодинської<sup>19</sup>. Образки-підвіски, односторонні, прямокутної форми, відлиті з бронзи, були знайдені на давньоруських пам'ятках у селах Крутилів та Капустянці Гусятинського району та с. Нирків Заліщицького району й у с. Городище Зборівського району. Усі вони датуються другою половиною XII – першою половиною XIII ст.

### БОГОРОДИЦЯ-ОДИГІТРІЯ

Цей іконографічний тип можна віднести до найпоширеніших образів у Галицькій землі, що представляє поясне в мафорію зображення Богородиці з благословляючим маленьким Ісусом Христом на руках<sup>20</sup>. Зображення Богородиці, що стоїть, зустрічається на багатьох галицьких хрестах-енколпіонах.

Кам'яний образок, який відкрив археолог В.Ауліх в ямі-сховищі галицького ювеліра XIII ст., можна віднести до класичного типу іконографії, Богородиці-Оранти<sup>21</sup>. Є всі підстави припускати, що іконку було скопійовано із чудотворного образу Богородиці Пресвятої Матері, який знаходився в катедральному Успенському соборі в Галичі. Львів-



Галицька іконка “Богородиця-Одигітрія”, знайдена в ямі-сховищі ювеліра XIII ст.

ські мистецтвознавці В.Свенціцька та О.Сидор виявили, що аналогічний тип іконографії Одигітрії поширився в західноукраїнському малярстві післямонгольського періоду<sup>22</sup>. Згідно з традицією, намалював ікону Провідниці, або, як ще її називають, Заступниці українського народу, євангеліст Лука. За іншою версією, її автором був єпископ Лука з єгипетського міста Фіваїди. Іконографічний тип виник на Сході, – у Палестині чи Єгипті – і почав швидко розповсюджуватися із VI ст. Основний його зміст – явлення світові Небесного Царя і Судді та поклоніння царюючому Немовляті.

У 1867 р. польський археолог В.Пшибиславський відкрив, розкопуючи давньоруське городище в с. Городниця Городенківського району на Покутті, верхню частину бронзової іконки з рельєфним зображенням Богоматері з Дитятком на руках. Її голова обведена німбом, а з боків уміщена монограма “ІС ХС”<sup>23</sup>. Бронзову ікону із зображенням Богородиці Дороговказниці було знайдено в процесі розкопок Чорнівського городища на Буковині. Розміри іконки: 4,6x4,5 см. Вона має рельєфне зображення тільки з одного боку<sup>24</sup>.

### БОГОРОДИЦЯ МИЛУВАННЯ

Богоматір Змилування, Ніжності, Елеуса, Гликофілуса (грец. “солодкоцілююча”) є одним з іконографічних варіантів типу Богородиці-Одигітрії, в якому Богоматір і маленький Ісус ніжно притулилися одне до одного лицьми. З XI–XII ст. цей іконографічний тип поширюється в Італії, Франції, Англії, Німеччині, Грузії та на Русі.<sup>25</sup>

Елеуса, що стоїть з немовлям на лівій руці, відображена на невеликій бронзовій іконці (7,8x6 см) з Крилоського городища. Мистецтвознавець М.Фіголь припускав, що “вона виконана в Галичі, а майстер міг користуватися відповідно і візантійськими, і романськими взірцями”<sup>26</sup>.



Богородиця Милування. Рельєфні іконки. Бронза, мідь. Галич. XIII ст.

Національною гордістю княжої України вважалася знаменита чудотворна живописна ікона Вишгородської Богородиці, яку на початку XII ст. було перевезено з Константинополя до Вишгорода під Києвом. Суздальський князь Андрій Боголюбський після спалення Києва (1161) загарбав ікону й перевіз її до Володимира-на-Клязьмі. Тут

її перейменували на Володимирську Богоматір і переховували майже до кінця XIV ст. Дослідники неодноразово звертали увагу, що мідний образок XIII ст. київського походження, із с. Сахнівка, був створений як наслідування Вишгородської чудотворної ікони<sup>27</sup>. Оригінал цієї іконки, яка мала аркове завершення, якимось чином потрапив до Галича. Крім релігійної святості, вона здобула великого поширення серед галичан своїм пластичним ладом, де орнамент нагадує коштовне каміння, а німб над головою Богородиці створює ілюзію прикраси – він ніби виставлений із перлинок. Місцеві майстри використали київський оригінал для виготовлення глиняної формочки, щоби збувати культову продукцію гіршої якості, але з високим попитом, на ринках Галицько-Волинської Русі. Що це було саме так, підтверджує ілюстрація іконки, опублікована професором М.Фіголем<sup>28</sup>. Її було випадково знайдено на ремісничо-торговому посаді княжого Галича – Підгородді, на зворотному боці образок має великий за текстом дзеркальний напис.

### ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ІКОНІ “БЛАГОВІЩЕННЯ”

В одній з галицьких ливарних майстерень було виготовлено унікальну за іконографією в давньоукраїнській пластиці бронзову іконку “Благовіщення” з поселення Бовшів, що біля Галича<sup>29</sup>. Її було відкрито в 1963 р. під час розкопок багаточислової пам’ятки, що знаходилася на невисокому підвищенні на правому березі Гнилої Липи, лівої притоки Дністра. У княжі часи там знаходилося літописне село Бовшів.



Благовіщення. Іконка з Бовшева. Давній Галич. Бронза. Друга половина XII ст.



Розп'яття. Рельєфна іконка. Стеатит. Давній Галич. XII ст.

На іконці зліва зображено в профіль архангела Гавриїла, що наче прямує повільною ходюю до Богородиці, яка сидить на троні. Богоматір пряде, її руки, у яких вона тримає нитку та веретено, спрямовані направо. Сюжет “Благовіщення” є рідкісним у малій пластиці Давньої Русі. За прийнятою іконографією архангел Гавриїл сповіщає (благовіщає) Марію радісну звістку в ту мить, коли вона пряде пурпур для завіси

Єрусалимського храму. Це єдина знахідка із зображенням сцени Благовіщення серед пам’яток мистецтва стародавнього Галича. Учені одноставно датують її XII ст.

### ОБРАЗ БОЖОЇ МАТЕРІ В ІКОНОГРАФІЇ “РОЗП’ЯТТЯ”

Мистецтвознавець В.Жишкович вважає, що кам’яна іконка “Розп’яття”, виявлена львівськими археологами в 1981 р. у приміщенні давнього галицького ювеліра-ремісника, належить до найбільш ранніх за характером іконографій. Моделювання ликів, доволі примітивне трактування одягу, непропорційно приземкуваті фігури – усе це вказує на її певніший архаїзм. Тому дослідник пропонує датувати рідкісний твір сакрального мистецтва серединою XII ст.<sup>30</sup>. Глибоко поетичний і разом з тим драматичний образ матері-страдальниці створено галицькими майстрами-іконографами XII ст. в іконці, яку археологи відкрили в літописному місті Василеві на Буковині. Очевидно, що митці запозичили цей сюжет із хрестів-енколпіїнів, а згодом він став поширюватися при декоруванні титульної обкладинки галицьких Євангелій.

Таким чином, у світлі найновіших археологічних джерел княжий Галич виступає як визначний центр ювелірного мистецтва, металопластики й виробництва іконок з каменю. На прикладі мікроіконографії в трактуванні образу Божої Матері ми бачимо, як галицькі митці збагатили художню культуру Давньої Русі й усього християнського світу.

Першоджерела галицької Богородичної іконографії знайшли також своє відображення в християнських релікваріях – мощовиках-енколпіїнах. На переважній більшості давньоруських нагрудних хрестів на лицевій стулці зображується Розп’яття Христа, що прославляло викупну жертву Спасителя, а на зворотній – Богородицю з євангелістами або ж святими воїнами, апостолами, творцями літургії, які всі разом втілюють образ Христової церкви<sup>31</sup>. Характерною особливістю більшості галицьких хрестів-енколпіїнів є те, що Богоматір митці показували в образі Одигітрії (Заступниці й Провідниці) усього християнського люду. Починаючи з XV ст., ікона Богородиці-Одигітрії займає своє почесне місце в намісному ряді галицьких іконостасів<sup>32</sup>.

Таким чином, застосовуючи ретроспективний метод дослідження, ми спробували гіпотетично реконструювати, практично невідомий, але яскравий і значний пласт галицьких Богородичних ікон, які могли слугувати важливим джерелом для іконописця Йова Кондзелевича при створенні намісного образу Богородчанського іконостаса.

1. Бучинський Д. Україна під Марійським прапором / Д. Бучинський. – Лондон, 1958. – С. 5.
2. Пещанський В. Богородчанський іконостас / В. Пещанський // Скит Манявський і Богородчанський іконостас. – Жовква, 1926. – С. 13–16.
3. Овсійчук В. Майстри українського барокко / В. Овсійчук. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 305.
4. Овсійчук В. Твір національної єдності і духовної величі (кілька слів про Богородчанський іконостас) / В. Овсійчук // Народознавчі зошити. – 2006. – Зошити 1–2. – С. 275.
5. Коваль І. Жовківська художня школа / І. Коваль // Нове життя. – Нестерів, 1981. – 22 січня.
6. Свенціцька В. Іван Руткович і становлення реалізму в українському малярстві XVII ст. / В. Свенціцька. – К., 1966. – С. 18–24.
7. Овсійчук В. Майстри українського барокко / В. Овсійчук. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 275–276.
8. Мельник В. Церква Святого Духа в Рогатині / В. Мельник. – К.: Мистецтво, 1991. – 144 с.
9. Овсійчук В. Твір національної єдності і духовної величі (кілька слів про Богородчанський іконостас) / В. Овсійчук // Народознавчі зошити. – 2006. – Зошити 1–2. – С. 279.
10. Свенціцька В. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова / В. І. Свенціцька, О. Ф. Сидор. – Львів: Каменяр, 1990. – С. 8.



11. Патріарх Димитрій (Ярема). Іконопис Західної України XII–XV ст. / Димитрій (Ярема) Патріарх. – Львів, 2005. – С. 197–202.
12. Николаева Т. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. / Т. Николаева. – М. : Наука, 1983. – С. 200.
13. Пуцко В. Мистецтво древнього Галича / В. Пуцко // Дзвін. – 1991. – № 8. – С. 111–112.
14. Лазарев Н. Этюды по иконографии Богоматери / Н. В. Лазарев // Византийская живопись. – М., 1971. – С. 275–329.
15. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – С. 437.
16. Жишкович В. Пластика Русі-України: X – перша половина XIV століть / В. Жишкович. – Львів, 1999. – С. 159.
17. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні дослідження у 1850–1943 рр. / Я. Пастернак. – Івано-Франківськ : Плай, 1998. – С. 234.
18. Ягодинська М. Хрести та іконки княжої доби із Західного Поділля / М. Ягодинська // Студія археологіка. – Львів, 1993. – № 1. – С. 67–71; Ягодинська М. Нові культові речі в давньоруських пам'ятках Західного Поділля / М. Ягодинська // Старожитності Верхнього Придністров'я. – К., 2008. – С. 175–195.
19. Словник українського сакрального мистецтва / за заг. ред. М. Станкевича. – Львів, 2006. – С. 40.
20. Ауліх В. Ковалі золота, срібла й міді давнього Галича / В. Ауліх // Жовтень. – 1987. – № 10. – С. 97.
21. Свенціцька В. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова / В. І. Свенціцька, О. Ф. Сидор. – Львів : Каменяр, 1990: іл. (22, 25, 77, 94, 114).
22. Пивоваров С. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра / С. Пивоваров. – Чернівці, 2006. – С. 50.
23. Возний І. Чорнівська феодальна укріплена садиба XII–XIII ст. / І. Возний. – Чернівці : Рута, 1998. – С. 113.
24. Лазарев Н. Византийская икона комнинской эпохи / Н. В. Лазарев // Византийское и древнерусское искусство. – М., 1978. – С. 18–22.
25. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. – К. : Мистецтво, 1997. – С. 195.
26. Антонова В. К вопросу о первоначальной композиции иконы Владимирской Богоматери / В. И. Антонова // Византийский временник. – М., 1961. – Т. XVIII. – С. 202–203.
27. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. – К. : Мистецтво, 1997. – С. 195.
28. Баран В. Давньоруська іконка з поселення Бовшів / В. Баран, В. Вуйцик // Археологія. – 1978. – Вип. 28. – С. 93–96.
29. Жишкович В. Скульптура давнього Галича / В. Жишкович // Київська Церква. – К. ; Львів, 1999. – № 5. – С. 85–89.
30. Корзухина Г. Ф. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв. / Г. Ф. Корзухина, А. А. Пескова. – С. Пб. : Петербургское Востоковедение, 2003. – С. 432.
31. Ярема В. Походження і розвиток нашого православного іконостасу / В. Ярема // Православний вісник. – 1959. – № 10. – С. 309–316.

Igor Koval, Irina Danyschuk  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### The sources of iconography of Mother of God in creativity of Yov Kondzelevych

*The article deals with the sources of the original iconography of the Blessed Virgin Mary in the works of Yov Kondzelevych: 1) his love to the Virgin Mother; 2) studying in the famous Zhovkyv iconographical centre; 3) familiarity with Kyiv icon painting of the XVII–XVIII century; 4) learning of Galician iconographical tradition of the Virgin Mother graphical representation.*

**Key words:** the Virgin Mary, Yov Kondzelevych, an icon, iconostasis, iconography, Manyava Monastery.

УДК 39: 94(477.8)  
ББК 63.3-7

Мечислав Фіглевський  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### МАНЯВСЬКИЙ ІКОНОСТАС – ШЕДЕВР УКРАЇНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

*Стаття присвячена шедевору українського сакрального мистецтва XVII–XVIII ст. іконостасу Хресто-Воздвиженської церкви Манявського Скиту. Як стверджує автор, архівні документи зберегли скупі 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.

У 1971 р. науковці Інституту історії Академії наук України в серії “Історія міст і сіл Української РСР” видали том, присвячений Івано-Франківській області. На 107 сторінці цього видання вміщено фотографію руїн Манявського Скиту – пам'ятки архітектури XVII ст. Війни, людська байдужість, ідеологічні гасла на кшталт “Релігія – опіум для народу” перетворили цю колишню колицю духовності для багатьох поколінь у купи порозкиданої цегли й звалища різного непотребу, залишені туристами, які облюбували собі під цими понівеченими мурами місця для розміщення наметів і розведення вогнищ. Лісники, привчені до чарчини, не перечили цьому, навпаки, радо брали участь у спільних нічних трапезах, проголошували тости, підморгували до молодих киянок, москвичок, мінчанок, а потім торгували сувенірами. Зі статті про Маняву, уміщеної 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, ошадна каса, і що при клубі є ленінська кімната. Про Манявський Скит, про його історію, про іконостас не було жодної згадки. Лише фотографія зруйнованої вежі.

Багато років про нього не згадували. Лише невеликому колові людей старшого покоління в роки тоталітаризму були відомі праці про Манявський (Богородчанський) іконостас видатного українського художника й поета С.Гординського, мистецтвознавців і реставраторів М.Драгана, В.Пещанського, В.Іванюха, І.Свенціцького, що видавалися в довоєнні роки у Львові, Варшаві й Жовкві, а після війни публікувалися українською діаспорою за кордоном. Священик О.Ваврик у 4 томі “Енциклопедії українознавства” за редакцією проф. Володимира Кубійовича, перевиданій у 90-х рр. минулого століття у Львові, повідомляє, що Манявський Скит “славився головним іконостасом роботи монаха Йова Кондзелевича і його гуртка з помітним бароковим впливом”. Іконостас після закриття Скиту австрійським урядом було передано до церкви в Богородчанах (Богородчанський). У 1923 р. його передано Українському національному музею у Львові<sup>1</sup>.

Був період перед Першою світовою війною, коли навіть відомі митці недооцінювали художню вартість старовинних 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. Після зайняття Львова царсь-



кими військами зайшов до Національного музею російський мистецтвознавець Верещагін, який, простудіювавши старовину Львова, дав у петербурзькому журналі “Старые годы” мистецьку силуету Львова. Побачивши ікони музею, він виявив повне їх нерозуміння, просто дивувався, як культурна людина може сприймати поважно такі ікони, твори, на його думку, чистого примітивізму. Верещагін, розповідаючи про твори мистецтва, якими пишається Львів, описує колекції французьких й італійських майстрів у польських музеях та палатах польських графів, твори фактично чужої імпортованої культури. Для порівняння, один з 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 у збірках Ватикану<sup>2</sup>.

Людиною, котра відкрила цю пам’ятку, зареєструвала й опублікувала перші матеріали про іконостас, був польський мистецтвознавець-аматор, колекціонер Войцех Дідушицький, якому українське мистецтво зобов’язане зацікавленням широкою громадськості пам’ятками українського мистецтва взагалі. Він помітив іконостас, мандруючи Станіславівщиною в 1880 р. “Богородчанський іконостас, – писав В.Дідушицький, – не є зовсім відокремленим явищем; це є пам’ятка мистецтва, що їй належить назва відрубною школи, й то не іншої, як староукраїнської. Це мистецтво, дотримуючись ритуальних, церковних приписів, тільки поступово перемінюваних 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 малювані 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”<sup>3</sup>.

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 р. Продовжив і завершив його роботу Юліян Макаревич.

Іконостас, який найчастіше можемо побачити в східнохристиянських храмах сьогодні, тобто п’ятирусний або трирусний, упродовж історії церкви пройшов різні етапи розвитку. Ця остання форма з’явилась 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 однорусний іконостас. Після різних реставрацій тепер його можна побачити в славному соборі. З Києва традиція іконостаса поширилася на слов’янські храми Східної церкви. Нині найпоширеніші трирусні та п’ятирусні іконостаси, залежно від величини та архітектури храму. У розміщенні ікон є певні усталені засади, деякі відмінності. Це залежить від покровителів або святих патронів, титули яких мають церкви.

З поширенням бароко іконостаси в українських церквах досягли надзвичайної пишності й ошатності: вони почали підноситися до самої стелі, і 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 орнаменту<sup>4</sup>.

Як вважає Микола Голубець, Манявський (Богородчанський) іконостас, як і його львівський та рогатинський сучасники, є твором тієї доби української образотворчості, яка постала й оформилася “на основі свіжо здобутих залогень, коли-то доконався цей, такий цікавий злам у світогляді визнаців Східної Церкви, що повернув його до нових джерел і витворив несподівані цінності”<sup>5</sup>.

Художником, що виконав цей дорогоцінний витвір, зокрема найкращий долішній ряд ікон, був Йов Кондзелевич, ієромонах Білостоцького 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 “мистця” є також у Київській лаврі й навіть на Полтавщині.

Висловлюються припущення, що Йов Кондзелевич переїхав зі своїми учнями та підмайстрами до Манявського Скиту з Києва, де він, правдоподібно, у 1698 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 лише талановитий, але й дуже освічений на той час, бо не тільки отримав солідну малярську освіту, але й удосконалив її подорожами по чужих землях. Його праця підтверджує знайомство автора з італійським, німецьким та нідерландським малярством; особливо це виявляється в іконах із складними композиціями, таких як “Вознесіння Христа” або “Успіння Діви Марії”. Коли центральна частина образу вказує на 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 Воцятині (1720-ті рр.), образи Білостоцького монастиря змальовані Кондзелевичем з такою ж проникливою глибиною психологічної характеристики, що й “Мадонна з Христом”, “Свята родина”, “Видіння святого Антонія Падуанського” Мурільйо. Аналогічно до іспанського мистця, Кондзелевич вів пошуки цілковитої відповідності між чистотою, святістю, добротою, які ніби світяться з ликів ангелів та апостолів (наприклад, в іконі “Успіння Богородиці” з Манявського (Богородчанського) іконостаса), і вродою, красою цих ликів. В іконі, за вченням східних отців IV–VIII ст., 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<sup>6</sup>.

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 значить це, що він щось переймав і наслідував? Цілковито – ні! Кондзелевич наділяє красою містичний, незбагненний образ східної, православної ікони, вписує цю красу в систему східнохристиянської теології, тоді як Мурільйо, можливо, і не знав нічого про цю теологію й творив свої образи лише 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 і зв’язки Україна – Захід, а може й не включати. Відомі факти, коли аналогічні мистецькі явища (і не лише мистецькі) виникали одночасно й незалежно одні від одних у далеких країнах та в різних народів.

Архівні документи зберегли скупі відомості про історію створення Манявського (Богородчанського) іконостаса. У 1681 р. вирішили з тису й кедрини спорудити велику

хрестокупольну Воздвиженську церкву з баневим перекриттям кожного з рамен. Для неї мали виготовити іконостас із завершенням, що доповнював би велич архітектурного ансамблю та навколишньої природи, 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 громадської книги міста Луцьк від 16 червня 1710 р. та 13 вересня 1713 р. згадують про нього як про ігумена Луцького братського монастиря<sup>7</sup>.

Цікаві дані про талановитого творця знаходимо в одній з публікацій В.Овсійчука та М.Отковича. Дізнаємося, зокрема, що з Жовквою Кондзелевича єдиною не лише місце народження, а й прилучення до малярства, що стало важливою метою його життя. Тут він здобув досить широку підготовку, у яку входило іконописне ремесло й ознайомлення з європейським мистецтвом. Ранні твори художника, насамперед престол (кіот) для Загорського монастиря із зображенням Іоакима та Анни, а також “Успіння” (1696) апостольським, “Зішестя Святого Духа” із церкви св. Михайла в Білостоку (90-ті роки XVII ст.) розкривають жовківське художнє середовище як джерело і витoki його творчості. Особливо привертає увагу “Богородиця Милування (Елеуса)”. Цей іконографічний тип не раз привертав 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 із зображенням архангелів Михаїла і 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 й 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 (імовірно, що навчався в мистецькій школі на Заході та в Києво-Печерській ікономалярській майстерні), у тому числі й ілюстровану Біблію видання 1674 р., “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 “Іовъ 1698” і завершуючись у 1705 р., що зазначено в написі на іконі “Вознесіння” “рукою власною съділа. Року Божого 1705 март”.

Іконостас має досить великі розміри (орієнтовно 13x11 м), складається із 6 рядів, у яких розміщено близько 100 ікон різних розмірів – від мініатюрних до більших ніж 2 м. Він п’ятиярусний, із завершенням, де ренесансний характер змінює нове барокове рішення. Крім того, він був копією Воздвиженської церкви, яка згоріла в 1676 р.

Дослідники доробку Кондзелевича також відзначають, що він не мав рівних серед ікономалярів цієї доби й у змалюванні інтер’єрів, де відбуваються певні 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 Воцатинського монастиря тощо. Кондзелевич дуже чутливий до архітектурних і побутових деталей – колон із чітко окресленими базами й капітелями, сходиць, дверей і вікон, гранчастого застосування шибок, дитячої колиски, стільця, ліжка, печі. 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 майстри<sup>8</sup>.

Мистецтвознавці вважають Кондзелевича неперевершеним майстром іконопису XVII–XVIII ст. 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 артілью іконописців у Богородчанах і Маняві. Це вводило в оману багатьох дослідників, які вважали, що окремі роботи не можуть належати Кондзелевичу. Учені знаходять у творчості самобутнього майстра виразні 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 й олійних фарб, застосування тонкого, майже напівпрозорого лесування тощо<sup>9</sup>.

Йову Кондзелевичу вдалося створити пам’ятник загальнонаціонального масштабу, який стоїть нарівні з величними іконостасами епохи бароко, такими як Сорочинський на Полтавщині, Бортнянський і Козелецький на Чернігівщині, Рогатинський на Івано-Франківщині, Львівський у церкві святої Параскеви. Після закінчення живописних робіт у Скиті Манявському Кондзелевич повернувся до Білостоцького монастиря. “Можливо, він ще працював у селі Свистільники на Рогатинщині в 1704 р., – роблять припущення В.Овсійчук та 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 скитъ (РБ 1705)”. Подальша творча спадщина, виявлена в околицях Луцька, указує на те, 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 і духовно близькою високим потребам свого часу.

Цікавий висновок робить професор Дмитро Степовик, який вважає, що Скит Манявський, як і волинські монастирі й церкви, для яких працював Кондзелевич (Білостоцький, Воцатинський), 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). Той високий мистецький злет, якого досягли в цей час Руткович і Кондзелевич, та й саме існування поблизу Львова, у 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 – усі конфесійні, територіальні унії та реунії в різних регіонах і в різні періоди в Україні, на щастя, не порушили єдності українського сакрального мистецтва.

Манявський Скит вважався третьою найвизначнішою богословською школою після Острозької та Києво-Могилянської академії, славився своєю унікальною бібліотекою, у якій було чимало стародруків, частина яких 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 з 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 колись із польської території, повернули у Варшаву. У 1924 р., завдяки заходам 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 вдалося повернути “для музеологічного збереження і вивчення” доти, доки буде можливість передати його до збудованої церкви в Богородчанах. Цікаві документи наводить в одній зі 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 запропонувати 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 укладав 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 з 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 найменування Воздвиження Чесного Хреста і його монастирське призначення.

Після Другої світової війни фрагменти іконостаса експонувалися в Музеї українського образотворчого мистецтва у Львові. У фондах до недавнього часу знаходилася лише одна його частина, 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 другій.

Українські вчені почали активно вивчати Манявський (Богородчанський) іконостас із 1924 року. Незважаючи на важку грошову кризу, у міжвоєнний період у Львові було чимало зроблено для його реставрації, підготовки й видання книги про цю пам'ятку українського сакрального мистецтва. Навіть проводилася велика робота з консервації пам'ятки. А в 1972 р. було зроблено спробу – першу вже в післявоєнні десятиліття – зняти з іконостаса напарування бруду, лаків, кіптяви, перемалювань. На жаль, ця справа закінчилася невдачею. Було все зроблено правильно, але мистецтвознавці не могли повірити, що іконостас справді може бути таким яскравим. Тоді панувала думка, що Йов Кондзелевич спеціально малював його в оливково-коричневих тонах. Після цього непорозуміння робота була припинена.

У 1995 р. було вирішено розпочати реставрацію іконостаса. Але спершу його мали обстежити з допомогою макро- і мікрофотозйомки. Тож були проведені зйомки в ультрафіолетових й інфрачервоних променях. Паралельно працювали біологи, біохіміки та 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 р.<sup>10</sup>

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. Слід відмітити, що яскраве українське бароко перетворилося на “пізній неокласицизм”. “Але, працюючи над іконостасом, – розповідає один з 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 народові 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, і за кордоном. Він надісланий у найбільші бібліотеки світу.

А між тим, 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. Вимагає пам'ятка й талановитого інженерного рішення щодо підсилення конструкцій. У разі повної відбудови цілої архітектури іконостаса матимемо шедевр не тільки мистецької, але й інженерної, дизайнерської думки минулих часів.

А може, знайшлося б 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 лиця і 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. Скит Манявський / Іван Миронюк, Мечислав Фіглевський. – Івано-Франківськ : Лілея НВ, 2008. – С. 43.
3. Dzeduszycki W. Ikonostas Bogorodczanski (odbitka z Przeglądu archeologicznego, zesz. 4) / W. Dzeduszycki. – Lwow, 1896. – S. 26.
4. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX століть / Дмитро Степовик. – К. : Либідь, 1996. – С. 42.
5. Голубець М. Скит Манявський і Богородчанський іконостас / М. Голубець // Записки чину св. Василя Великого. – Жовква, 1927. – С. 58.
6. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX століть / Дмитро Степовик. – К. : Либідь, 1996. – С. 80.
7. Марусяк М. Хрестовоздвиженський Манявський Скит – твердиня православ'я на Прикарпатті / М. Марусяк // Агнець. – 2008. – № 2. – С. 24.
8. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX століть / Дмитро Степовик. – К. : Либідь, 1996. – С. 80.
9. Пещанський В. Богородчанський іконостас / В. Пещанський // Скит Манявський і Богородчанський іконостас. – Жовква, 1926. – С. 13.
10. Експрес. – 2006. – 10–12 березня. – С. 19.

*Mieczyslaw Fihlevskyy*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **Manyavsky iconostasis – a masterpiece of Ukrainian sacred art**

*The article is devoted the masterpiece of the Ukrainian sacral art 17th–18th century of iconostasis of Khrestovozdvizhenskoy of church of Manyavskiy of cell. As an author asserts, the archived documents saved avaricious information about history of Manyavskogo (Bogorodchanskogo) of ikonostasis, however known it is, that he was created a monk-artist Yovom Kondzelevichem. In 1995 restoration works of this prominent sight, which lasted during seven years, began efforts of workers of the Lviv branch of the National research restoration center. The presently restored iconostasis is saved in the funds of the National museum in Lviv.*

**Key words:** iconostasis, sacral art, Manyavskiy cell, restoration works.

УДК 908: 069.01  
ББК 79.0

*Михайло Паньків*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **ПРОБЛЕМИ МУЗЕЄФІКАЦІЇ СКИТУ МАНЯВСЬКОГО**

*Скит Манявський заснований у 1611 р. Закритий у 1785 р. австрійськими властями. У 1970-х рр. його відреставровано й відкрито музей, який проіснував до 1998 р. Потім приміщення Скиту були передані УПЦ КП для відновлення монастиря. Матеріали про Скит Манявський експонувалися в кінці XIX ст. у музеях Львова, у Соловчинському краєзнавчому музеї в 60-х рр. і в самому Скиті у 80-х рр. XX ст. З метою його ширшої популяризації необхідно створити при монастирі музей.*

**Ключові слова:** Скит Манявський, монастир, музей, УПЦ КП, експозиція.

Історією Скиту Манявського цікавилися понад триста дослідників: від Івана Вагилевича, Якова Головацького, Івана Франка, Михайла Грушевського аж до теперішніх учених Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника Миколи Кугутяка, Богдана Томенчука, Петра Костючка. Дослідженнями історії Скиту і його розбудовою займаються монахи Української православної церкви Київського патріархату на чолі з архієпископом Іоасафом. Висвітлення історії, культури й побуту Скиту через музейні експедиції розпочалося ще з кінця XIX ст. у львівських музеях. Окремі матеріали про Скит Манявський були поміщені в музеї Ставропігійського інституту в 90-х рр. XIX ст., яким керував Ізидор Шараневич, оскільки до 1620 р. він підпорядковувався Львівській ставропігії, а після отримання власного права ставропігії, через 14 років після створення Скиту, він продовжував підтримувати дружні стосунки зі Львовом. За час свого існування монастир обростав філіалами-монастирями. Так, за підрахунками Юліана Целевича, автора “Історії Скиту Манявського”, до петорії Скиту належало 556 православних монастирів. Отже, протягом XVII–XVIII ст. Скит Манявський був одним із чільників монастирського руху в Україні.

Матеріали про Скит Манявський експонувалися та зберігались у Церковному музеї, заснованому Андреем Шептицьким і відкритому в 1905 р. У 1908 р. музей було перейменовано в Національний. Його очолив видатний учений-музеєзнавець Іларіон Свенціцький, який до 1901 р. працював у Ставропігійському музеї. Відкриття цього музею було значною подією в церковному й культурному житті Західної України. Справа в тому, що ті музейні заклади, які існували до цього часу у Львові, не в змозі були висвітлити історію, мистецтво й культуру Західної України. Вони були залежними від установ, яким підпорядковувалися, і відігравали допоміжну роль в їхній діяльності. Жоден з них не мав відповідного музейного приміщення, свого фахового персоналу, чітко окресленої програми в царині української культури. Такий музей вирішив створити митрополит Андрей з метою поставити його на сторожі національної традиції та, як указував він, “зберігати все, що в національному житті заслуговує на увагу своїм характером, типом, мистецьким стилем або прямо висвітлювати національну думку або національне життя”<sup>1</sup>.

Сприяло популяризації Скиту Манявського ще й те, що директор Національного музею І. Свенціцький з 1898 р. працював у Ставропігійському музеї як переписувач фондів аж до 1901 р. Якщо перевести на сучасні посадові обов'язки, то він займав посаду зберігача музейних фондів і, звичайно, за три роки копійткої праці встиг добре ознайомитись із матеріалами про діяльність Скиту Манявського. Фрагментарні матеріали про Скит знаходяться й у фондах Львівського національного історичного музею.

У нашій області матеріали про Манявський Скит уперше експонувалися в Соловчинському музеї, який був заснований відомим краєзнавцем Олександром Феданком у



60-х рр. ХХ ст. Експозиція музею в основному була присвячена історії і побуту населення міста Краснополя (теперішній Солотвин). Проте немала частина її розповідала про Скит Манявський, адже його руїни знаходилися за чотири кілометри від музею. Матеріали про Скит зберігалися і частково експонувалися в Івано-Франківському краєзнавчому музеї.

Скит мав велику бібліотеку, яка після закриття його австрійськими властями в 1785 р. була розподілена між Львівським університетом, Львівською духовною семінарією, окремими монастирями. А оскільки до преторії Скиту належали монастирі, які тепер знаходяться на території Румунії та Болгарії, то частина книг, документів донині зберігається в монастирях цих країн. До речі, вони не знищені, як це було зроблено з християнськими монастирями й церквами в Україні під час перебування її в складі СРСР. Із цього часу приміщення Скиту майже двісті років поступово руйнувалися як на нижній території Скиту, так і на верхній. Нижня територія монастиря розширювалася в результаті підкопу гори. Монастирські приміщення, які знаходилися нагорі, а саме – церква й келії, із часом були повністю зрівняні із землею і про них поступово забули. Згодом у 2010 р. силами Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника та Української православної церкви Київського патріархату проведено археологічні розкопки.

Уже в середині ХІХ ст. нижня територія монастиря також була поруйнована. Його приміщення позаростали чагарниками, смереками, папороттю, мохом, про що писав Антін Могильницький у поемі “Скит Манявський”<sup>2</sup>. Довершено руйнування після Другої світової війни. У Манявських лісах безконтрольно проводилася вирубка деревини для шахт Донбасу, новобудов у СРСР та для потреб області.

Одна з доріг, якою вивозили дерево, проходила через територію Скиту, де знаходився і монастирський цвинтар. Як історична пам’ятка вона була досить важливою. Існує гіпотеза, що тут був похований український гетьман Іван Виговський з дружиною, молдавський господар Василь Туркул з дружиною та донькою, мати митрополита Йосипа Шумлянського та інші. Адже Скит Манявський був одним із відомих місць поховань видатних людей в Україні. Тоді ж у післявоєнні роки під час будівництва дороги було викинуто немало поховань. Скитські поховання – це окрема тема майбутніх історичних та археологічних досліджень.

Постановою Івано-Франківського облвиконкому в кінці 60-х рр. ХХ ст. було вирішено реставрувати Скит. Розробити документацію для його відбудови й реставрації доручено було Львівському інституту “Укрпроектреставрація”. Керівником групи реставраторів був директор цього інституту Іван Романович Могитич. З 1970 до 1980 рр. Львівські міжобласні науково-реставраційні майстерні проводили тут будівельно-реставраційні роботи. Підняті були з руїн муровані з каменю будівлі та заново побудовані дерев’яні приміщення (келії). Замовником, який здійснював і нагляд за цими роботами, був відділ у справах будівництва і архітектури Івано-Франківського облвиконкому. На всі ці роботи було виділено понад 500 тис. крб. На той час це були значні кошти. Після закінчення будівельно-реставраційних робіт у 1979 р. Івано-Франківський облвиконком вирішив створити тут музейний комплекс із дивною назвою “Історико-архітектурний музей села Манява”. Адже в державі, де панував атеїзм, назвати музей історії Скиту Манявського не дозволялось.

Під час будівельно-реставраційних робіт будівельні матеріали розкрадалися. Велика частина їх (дерево й особливо цемент) пішла на будівництво селянських садиб Маняви. Окремі роботи не відповідали проектним і будівельним вимогам, що було недоробкою наглядового відділу. Тому не дивно, що в лютому 1986 р., унаслідок відсут-

ності протипожежних обмосток на димарях пічного опалення, загорілося приміщення північних дерев’яних келій, де знаходилася адміністрація музею. Завдяки активним діям музейних працівників та богородчанських пожежників, пожежа була одразу ліквідована. Загроза повного спалення Скиту була відвернута. У 1988 р. під час повені потоку Батерс було залито фундаменти трапезної й чотирьох дерев’яних келій. Ці приміщення буквально нависли над потоком. При лабораторному аналізі цементного розчину виявилася мінімальна кількість цементу. Фактично фундаменти були вимурувані на піску. Недоброякісним виявилось гонтове покриття, яке швидко згнило, й келії почали затікати. Оскільки коштів на нову покрівлю не було виділено, то музейним працівникам довелося самим діставати дерево й самотужки виготовляти гонти та покривати приміщення. Це лише частина прикладів проблем, які виникли в музеї внаслідок неякісних будівельних робіт.

Навесні 1980 р. розпочалося створення музейної експозиції. Керувала побудовою експозиції тодішній директор Івано-Франківського краєзнавчого музею О.І. Синиця. Наукову консультацію при створенні музею надав доктор історичних наук, професор В.В. Грабовецький. У формуванні експозиції брали участь наукові працівники І.М. Микитин, І.Р. Скрипник та інші. 26 жовтня 1980 р. історико-архітектурний музей було відкрито. По суті експозиція його відтворювала історію Манявського Скиту. Музей працював до 1998 р., а потім був переданий під монастир православної єпархії Київського патріархату. До речі, листування про передачу приміщення музею монастиреві між єпархіальним управлінням і обласною держадміністрацією тривало понад два роки.

Експозиція музею розмістилася в оборонній вежі, шести келіях, чотирьох поверхах вежі-скарбниці, кутовій оборонній вежі та в’їзній вежі-дзвіниці.

Це був один із небагатьох християнських музеїв не лише в Україні, але в СРСР. Тому не дивно, що сюди потяглися туристи із цілого Союзу та зарубіжні гості. У 1980-х рр., коли спостерігався туристичний бум, щорічно його відвідували понад 80 тис. туристів – школярів, інтелігенції, робітників, селян та ін. Усього експозицію Скиту оглянуло більше півтора мільйона осіб. Зацікавлення цим духовним центром в Україні не зменшується і тепер. Тому виникає потреба створення музейної експозиції в Скиті Манявському. На нашу думку, у новоствореному музеї необхідно помістити матеріали та відновити такі духовні об’єкти:

1. Окремий розділ присвятити археологічним пам’яткам Скиту Манявського.

2. Якщо не можна вже повернути іконостас Воздвиженської церкви, який з 1926 р. зберігається у Львівському музеї образотворчого мистецтва, то хоча б розмістити в одній із церков монастиря його копію. Історія його така. Видатний український живописець Йов Кондзелевич на запрошення монастиря прибув із групою художників і протягом 1698–1705 рр. створив один із шедеврів українського живопису – іконостас. Після закриття Скиту його продали в Богородчани. У роки Першої світової війни, коли Галичина була ареною головних і найкровопролитніших боїв цієї війни в Європі, іконостас перевезли до Відня і, можливо, тому він був урятований. Через десять років іконостас був повернутий до Львова в музей. Чому перевезено його до Львова? По-перше, головна церква в Богородчанах ще тільки будувалася. По-друге, у Станіславському воєводстві не було менш-більш солідного й авторитетного музею, який міг би взяти його для збереження.

3. Відновити монастирський комплекс, що знаходився на Вознесенській горі, а саме – церкву та чернечу келію.

4. Оскільки в скитській бібліотеці знаходилося багато книг, надрукованих в українських друкарнях, то в експозиції новоствореного музею рекомендуємо помістити

стародруки XVII ст., а при можливості й макет друкарського верстата того часу. Наше Прикарпаття на початку XVII ст. було одним із визначних центрів книгодрукування і виробництва паперу. Адже Крилоська й Стратинська друкарні були перевезені в Києво-Печерську лавру й тим започаткували книгодрукування в Києві під керівництвом архімандрита Є.Плетенецького.

5. Розгорнути виставки робіт іконописного мистецтва Галичини.

6. Манявський Скит славився своїм хором співом. Тут функціонувала професійна хорова школа партесного співу. Добре було б створити спеціальний розділ експозиції з історії українського церковного співу із записами кращих духових розспівів і творів українських композиторів на духовну тематику.

7. Пропонуємо створити розділ з історії Скиту Манявського, його філіалів та околиць.

8. Одяг монахів і священників.

9. Скит Манявський в образотворчому й декоративно-прикладному мистецтві.

10. Монастирське господарство Скиту було досить різноманітне. На території монастиря, звичайно, не можна розмістити ці споруди. Тому рекомендується розмістити за територією Скиту виробничі будівлі, які були б разом з тим і музейними експонатами:

а) пекарню;

б) баню для виварювання солі з ропи (при можливості, якщо є поблизу джерело, бо солевидобувних шахт у навколишніх селах не відновили);

в) аптеку лікарських трав та мінералів;

г) зарибнений став;

д) кузню;

е) іконописну майстерню.

Крім того, необхідний магазин для продажу сувенірів і друкованої продукції.

У майбутньому доцільно побудувати готель для палігримів. Ученими, краєзнавцями, музейними працівниками не використовуються матеріали з історії і культури Скиту Манявського, які знаходяться в православних монастирях і архівах Румунії, Балканських країн тощо.

Необхідно продовжити роботи з консервації, реставрації сакральних речей, що знаходяться в Скиті (стародруків, ікон, скульптури), а також археологічні пошуки на території Скиту Манявського силами єпархії та Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

1. Откович В. Національному музею у Львові 90 років / Василь Откович // Каталог наукових праць співробітників Національного музею у Львові (1905–1995). – Львів, 1995. – С. 3.
2. Могильницький А. Скит Манявський / Антін Могильницький. – Львів, 1852.

*Mychaylo Pankiv*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

### The problems of musefication of the Manyavsky Skyt

*Manyavsky Skyt was founded in 1611. Closed in 1785 by Austrian authorities. In 1970 - 1980 it was restored and a museum was opened. This museum existed till 1998. Then the premises of Skyt were given to UOC-KP to restore the monastery. Proceedings of Manyavsky Skyt exhibited in the end of the 19-th century in Lviv museums, in Solotvyn museum in the 60–70's and in the Skyt in the 80–90's of the 20-th century. It is necessary to create a museum at the monastery in order to promote a broader popularization.*

**Key words:** *Manyavsky Skyt, monastery, museum, the UOC-KP, the exposition.*

УДК 281.9:271  
ББК 86.0

*о. Паїсії*  
(Манявський Хресто-Воздвиженський монастир с. Манява  
Богородчанського району Івано-Франківської області, Україна)

### РОЛЬ ПРАВОСЛАВНИХ МОНАСТИРІВ І ЧЕРНЕЦТВА У СТАНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

*“Чи бачите ви гори он ті?  
На горах тих засяє благодать Божя;  
Тут повстане місто велике,  
й Бог побудує багато церков”*

Такими словами святий апостол Андрій Первозваний благословив київські гори, а з ними й усю українську землю, і передбачив сяйво благодаті Божої на ній. Напевно, найбільшим бажанням апостольського серця, коли він благословляв цю землю, було те, щоб зерна Христового вчення, які він почав засівати тут, знайшли добрий ґрунт у серці українського народу й дали стократний урожай. З особливою силою християнство на території сучасної України почало поширюватися та розвиватися в кінці X ст., коли київський князь Володимир Великий, обираючи нову релігію для Київської Русі, мудро зупинився на християнстві, перейнявши його від православної Візантії.

Невід’ємною частиною християнського православного життя було чернецтво, яке, із самого початку розповсюдження віри Христової, мало за мету збереження в чистоті та святості євангельського вчення та Христових заповідей, проводячи суворе подвижницьке життя у віддаленні від спокус, перемагаючи гріх обітницею дівства, безперестанними молитвами, постом, смиренням, послухом та працею на славу Богу. У Русі-Україні чернецтво з’явилося разом з прийняттям християнства в його східній, православної традиції. Але справжні монастирі, які об’єднували ченців-подвижників в одну громаду й мали свій устав, почали виникати в нас у першій половині XI ст.

Таким було благословення Боже й так сталося історично, що монастирі на Русі стали міцними форпостами не тільки православної віри, але й осередками культури нашого народу: тут формувалися національна писемність, освіта, іконопис, музика, історична наука, архітектура, друкарство – усе це пізніше, безумовно, відобразилося на високому духовно-моральному та культурному рівні українців. Із часом, з початку XVII ст., найбільш великі та знані монастирі навіть впливали на державну політику, будучи духовними поведирями нації. Після прийняття християнства на Київську Русь почали впливати література, політична думка, природничо-наукові погляди йі, насамперед, православне богослов’я. Усі ці християнські аспекти були тісно пов’язані саме з чернечим життям на нашій землі.

Засновниками чернецтва в Україні були великі подвижники прп. Антоній і Феодосій, які заснували та розбудували в середині XI ст. колиску православного чернечого життя на Русі – Києво-Печерський монастир. На Афонській горі прп. Антоній отримав Боже благословення заснувати монастир на київських землях, а його послідовником у цій справі був прп. Феодосій. Студійський устав, прийнятий у цьому монастирі, зобов’язував кожного ченця читати книги. В обителі була своя бібліотека. Уже до середини XIII ст. Києво-Печерський монастир дав церкві 80 високоосвічених єпископів! Слідом за Києво-Печерським на Русі з’являється багато інших монастирів. До XIII ст. в Україні вже було декілька десятків осередків чернецтва. У них зосереджується як повнота релігійного життя, так і духовно-просвітницька діяльність. Пізніше, починаючи із XVI ст., заможні монастирі започатковують своє соціальне слу-

жіння, займаючись благодійництвом та утримуючи лікарні, богадільні й будинки для прочан.

Аскетичне життя українських монастирів значною мірою впливало на тогочасне суспільство. Аскетичні ідеали, що панували на Русі, пояснюються не тільки релігійно-моральними поглядами та впливом церковної літератури – переважно візантійської, але й самим життям українського народу, його складною та трагічною історією. Постійні лихоліття зміцнювали в народі ставлення до світу як до “*гріховного*”, який “*лежить у злі*”. У такому світі важко було врятувати свою душу для вічного життя. Чим тяжчим було життя, тим з більшою любов’ю і надією звертався погляд українців до світу іншого виміру, мешканці якого відреклися від суєтного життя та присвятили себе служінню Богові й спасінню своєї душі. Саме сприйняття чернецтва як ідеалу високomorального, істинно християнського життя сприяло його зростанню та поширенню в Русі-Україні.

Нелегко було розвиватися українському чернецтву, як і всій церкві, на наших землях, бо вони постійно були в полі зору ворогів чи то нашої державності, чи православ’я. Українська церква та її чернецтво – як основа збереження віри – завжди мали національну ознаку, притаманну тільки українському народові. Тисяча років православ’я на Русі – це, на жаль, тисяча років боротьби за віру, за волю, за право. І ця боротьба ще не припинилася... Спочатку – кочівники й татаро-монголи, пізніше – литовські та польські зазіхання, унія та загроза повного окатоличення населення і зовсім недавно, якихось три з половиною століття тому – знищення Росією української державності, підкорення її церкви, повна русифікація наших земель – усе це надавало, як не дивно, силу українському народові з вірою в Бога боротися за свою державу та церкву!

Згадаймо яскравих представників чернецтва – духовних провідників нації, богословів-проповідників XVII–XVIII ст., які піднімали дух українського народу, зміцнювали віру в правду Божу та Його всеохоплюючу любов. Особливо XVII століття стало доленосним століттям, століттям особливого розквіту творчих сил, століттям славіх постатей, які, збагнувши волю Господню та взявши на себе Хрест подвижництва, праці, поневірянь і терпінь, зреклись себе та пішли за Христом, отримавши за це визнання, почесні, а декотрі з них – і святість...

...Іов Борецький, Ісайя Копистенський, Іов Залізо, Петро Могила, Іов Княгиницький, Сильвестр Косів, Лазар Баранович, Варлаам Ясинський, Стефан Яворський, Дмитрій Туптало, Іоан Тобольський – цвіт української нації, найкращі представники чернецтва та церковної ієрархії... Вони своїми подвигами й діяльністю зробили XVII ст. віком українського ренесансу, просвітництва, возвеличили й прославили Українську православну церкву та Україну, переконуючи маловірів у величі й силі київської благодаті, заповіданої ще апостолом Андрієм Первозванним. Навіть несучи свій дар, свої Богом дані таланти далеко в інші краї, у тому числі в неграмотну, нехристиянську, у більшості своїй, Московію, вони завжди пам’ятали про своє духовне та культурне зростання саме в Україні, в українських монастирях Київщини, Чернігівщини, Волині, Полісся та Прикарпаття...

Протягом тисячоліття церкві належала роль виховательки народу в патріотичному дусі. Церква завжди була з народом. Вона поділяла його радощі та горе. За час поневолення Української церкви Московським патріархатом (з 1686 р.) російська влада наполегливо та жорстоко насаджувала українському народові великоросійський “патріотизм”, який був часто змішаний з великодержавним шовінізмом. Терпів український народ більше трьохсот років це поневолення, пройшовши через війни, революції, голодомори, репресії й табори. І разом із цим народом була українська мучениця-церква –

її священники, ченці, архієреї, її зруйновані та осквернені храми й монастирі. Церква підтримувала свій народ, православна віра надихала його на терпіння, смирення та прощення. Тільки наслідуючи зазначені чесноти, ми дожили до цього часу та зберегли віру своїх батьків!

Благословляючи розкол українського православ’я в травні 1992 р., Московський Патріарх Алексій II спричинив і розкол українського народу та прихильників відродженої Української церкви – спадкоємниці Київської митрополії – та прихильників ворожої до всього українського Російської церкви. Остання, обманюючи дотепер своїх вірних і називаючи Київський патріархат неканонічним і неблагодатним, тримає велику частину православних українців заручниками своїх власних великодержавницьких інтересів, контролюючи, таким чином, своєю владою більшість православних святинь України – монастирів і лавр. До чого тільки не вдаються клірики Московського патріархату – від звичайного послушника до архієрея, заплутавшись у власних неправдах, провокаціях та інтригах! Та все ж таки ми надіємося і відчуваємо те, що Господь на нашому боці, бо священні канони Вселенської Церкви вказують, що в незалежній державі повинна бути своя незалежна Помісна Церква. Не дозволяють цього розуміти псевдоукраїнським ченцям з російською та молдавською прописками московські ієрархи. Принижують вони й прочан-українців, які тисячами йдуть вклонитися до своїх православних святинь, думаючи: “*Хоч би не ститали ченці, яка в моєму селі церква – українська чи московська, на якій мові молюся до Бога*”. А скільки цих прочан ідуть приниженими, відкинутими від Святого Причастя, бо їм відмовляють у цьому за те, що вони українці.

Утримуючи під своєю владою більшість монастирів, де проповідується ненависть до української мови, історії та культури, Російська церква руйнує самі принципи православ’я в Україні, штовхаючи розчарованих віруючих в обійми уніатів, католиків і сектантів. Звичайно, що в таких умовах існування осередків Київського патріархату, у тому числі монастирів, є непростим та, водночас, двічі відповідальним. Нам необхідно сконсолідувати роз’єднане православне суспільство, не допустити втрати українським народом свого християнського потенціалу, віри своїх дідів і прадідів. Особлива відповідальність у цих питаннях покладається на духовні навчальні заклади, монастирі та чернецтво. Видавнича, просвітницька й місіонерська діяльність, публічні виступи, участь у всіх можливих громадських та соціальних заходах і програмах, співпраця з освітніми закладами, безумовна підтримка курсу державної незалежності нашої країни – ось неповний перелік основних напрямів спільних дій церкви та суспільства, які надалі приведуть спочатку до стабілізації в українському православ’ї, а пізніше – до його піднесення й розквіту.

Подивіться на святині українського народу, які тепер постають з руїнації – чи фізичної, чи духовної. Ось найяскравіші приклади. Відбудовано, відроджено Михайлівський Золотоверхий, Видубицький, Феодосіївський монастирі в Києві; закінчується відбудова, але вже давно духовно оформлює вірних Георгіївський монастир на Козацьких Могилах. Успішно, незважаючи на численні перешкоди, відроджується чернече життя в Хресто-Воздвиженському Манявському монастирі, іменованому “Українським Афоном”, скитах – Преображенському та Вознесенському. Чим керуються духовні лідери Української церкви, чим керуються благодійники та фундатори цих та інших святинь, відроджуючи їх і запроваджуючи там духовне життя, поновлюючи молитву за живих і померлих, за Україну? Вони керуються, у першу чергу, тим, що ці обителі й ті ченці-населенники будуть у них запалювати саме те полум’я віри, яке пригашувалося, заливалося невинною кров’ю православних патріотів-українців, яким забороняли молитися

рідною мовою, мати незалежну державу й незалежну церкву. Саме українські монастирі, як колись, за часів хрещення, розвивали й оберігали православне християнство на наших землях, нині повинні відродити наші засмічені гріховною суєтою душі, занепалу духовність нашого народу, який може із часом по-справжньому повернути забуті християнські цінності, найперша з яких – любов до ближнього...

Вирішальною є роль українського чернецтва та православних монастирів у становленні Помісної Церкви в Україні. Монастирі – це школа духовності, побожності та вдосконалення. Чернецтво – це наближення до спасіння; досягаючи високої моральної досконалості, воно має великий благодійний вплив на тих, хто живе у світі. Без цього впливу йде занепад духовності, руйнація християнських чеснот, що ми й бачили в недалекому минулому та ще й спостерігаємо дотепер. Завжди при найбільших монастирях функціонували духовні заклади – училища, семінарії та академії, які найбільший рівень духовності, смирення, працелюбності та послуху черпали саме від чернецтва, на яке покладалося виховання майбутніх пастирів Церкви Христової. Колись такими центрами виховання духовності були Києво-Братський монастир і Києво-Печерська лавра – перший майже знищений, а остання окупована яничарами в рясках. А теперішні українські монастирі вже мають безпосередній зв'язок з духовними школами, що особливо проявляється на прикладі Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві й обителі “Українського Афону”: студенти несуть послух у монастирі, ченці викладають у семінаріях та академіях. Ця залежність і взаємне доповнення приносять плоди у вигляді поступового зростання християнської свідомості та розуміння самопожертви служінню Богові.

Святитель Феофан-затворник говорить: “Ченці – це жертва Богові від суспільства”. На жаль, наше суспільство ще не готове повноцінно та свідомо приносити Богові такі жертви, але нашим з вами завданням сьогодні є підготувати це суспільство, пробудити його від сну байдужості, настановити на виконання Божих Законів, відродити патріотичний дух та національну свідомість українського православного народу. Необхідно знову згадати слова основоположника Української православної церкви апостола Андрія Первозванного про те, що на горах київських “*засяє благодать Божя, ... і Бог побудує багато церков*”. Благодать засяяла – бо народ цей прийняв православну віру й Господь збудував тут багато церков. Але народ український часто сам відвертався від Бога, від цієї благодаті, зневажаючи віру, руйнуючи храми та монастирі.

Як люблячий батько чекає навернення блудного сина, так і Господь чекає нашого навернення та покаєння за гріхи. Це навернення вже сталося – відбудовуємо храми та монастирі, відроджуємо свою духовність, виховуємо в побожності своїх дітей... Не осоромлюючи сповідань апостола Андрія, молимося до Господа, щоб Він дарував нам терпеливість, смирення та любов. І тоді засяють у повній славі Божої благодаті українські монастирі та лаври, тоді церква постане в них у всій своїй красі, тоді розгориться в наших прохолодних душах вогонь Христової любові, яка піднесе нас до істини й спасіння!

УДК 271:281.9  
ББК 86.0

о. Феогност  
(Манявський Спасо-Преображенський скит с. Манява  
Богородчанського району Івано-Франківської області, Україна)

### ТЯГЛІСТЬ ДУХОВНИХ ТРАДИЦІЙ ВІД “РЕГУЛИ” ПРЕПОДОБНОГО ФЕОДОСІЯ ДО СУЧАСНОГО СТАТУТУ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСЬКОГО СКИТУ МАНЯВСЬКОГО

У контексті збереження традицій основних норм і принципів чернечого життя Скиту від “Регули” Феодосія до його сучасного статуту неможливо не згадати про засновника преподобного отця Іова Княгиницького. Він був, без сумніву, людиною великого й чистого характеру, незламної енергії і працелюбності, людиною, гідною чернечого сану. Як писав І.Франко про засновника Скиту Манявського, саме таких представників духовенства потребує кожний час і народ. Таким приходять до нас із чотирьохсотлітньої давнини наш земляк Іов Княгиницький – зразковий аскет, схимник, подвижник, який уже з молодості шукав спасіння душі в гріховному світі. Він добре усвідомлював, що у світському житті його чекало прекрасне майбутнє, адже був людиною освіченою і заможною. Але його душа прагнула вищого – служити Богові.

Таке прагнення почало проявлятися вже під час перебування І.Княгиницького в Острозі, що був у той час своєрідним духовно-культурним центром на українських землях, при дворі князя Острозького. Не випадково, що сам князь вирішив вирядити на Афон саме Іова Княгиницького, приводом до чого послужила необхідність надання допомоги афонітам. Іов Княгиницький надзвичайно радів такій пропозиції і самій подорожі, оскільки на Афоні його ознайомили з аскетичним способом життя, монастирями й скитами, що допомогло зрозуміти одну, досить важливу істину – у світі, з якого він прийшов, усе “походить телесная і прилість очесная”.

З того часу Афон заповнив розум і душу юнака. Тому логічно й закономірно, що він приймає чернечий постриг та ім'я Єзикеїль, 12 років перебуває на смиренній службі в головному монастирі Афону Ватопед. Тут Іов зарекомендував себе зразковим і чесним монахом-аскетом, але все ж повернувся на Батьківщину та почав навчати українських ченців афонського аскетизму. У зв'язку із цим, він проводить реформування монастирів в Уневі, Дермані, Угорниках у дусі непорочного життя і аскетизму. Як своєрідний підсумок свого життя, закладає Скит Манявський. Іов управляв обителлю строго за афонським взірцем і не залишив після себе ніякого писаного уставу, оскільки все виконувалося на основі його усних розпоряджень без найменших порушень.

У 1611 р., після того, як Іов побудував нову келію і храм, Феодосій, почувши від людей цю звістку, вирушив до Скиту. Іов радо його прийняв, оскільки Феодосій був терпеливим і рішучим, мав послуг до свого вчителя, гідно виконував усі доручення. Не випадково саме Феодосія Іов під час свого усамітнення залишав замість себе урядувати в монастирі, а згодом призначив ігуменом. Феодосій постійно намагався своїми молитвами, увагою, постом, чуваннями, справами, яких потребувала нова монастирська оселя, наслідувати праведного старця і свого наставника Іова. Він старався підкорити плоть духові, завжди потішав братів своїх добрими повчаннями.

Одного разу, перед святом Чесного й Животворчого Хреста, Іов пішов у ліс для того, щоб на самоті помолитися за справу, яку задумав і бажав розпочати. Потім, зібравши всіх братів, ієромонахів, дияконів і титарів, поклонився тричі перед святими іконами та віддав жезл ігуменського правління й книгу святого Василія ієромонаху Феодосієві, промовивши: “Так за велінням Божим хочу, щоб ти був пастирем і учите-



лем стада цього, яке Бог зібрав і ще збере в нагороду цю. Ти ж бо є ієромонахом і духовником усіх нас, тобі ж і подобає бути ігуменом. А я, старий, помічником тобі буду до смерті своєї”. Феодосій, через свою скромність, відмовлявся, а брати-ченці почали просити Іова, щоб він ще сам тримав керівництво. Старець, розгнівавшись, відповів їм: “Якщо я роблю щось, то ви не знаєте що, а я знаю. Хочу побачити в ділі, що навчив словами”. І, упавши ниць перед Феодосієм, сказав, що не підніме свого обличчя, поки той не виконає його бажання. Лише на прохання братів і титарів кир Петра Ляховича й Петра Деркишки, плачучи, той погодився. Тоді Іов встав із землі, помолвився, поблагословив від душі свого наступника та віддав йому під опіку всю братію. Поклонившись перед святими іконами, Іов проспівав “Достойно ест”, поклонився і поцілував усіх своїх братів, оскільки такий був звичай, і заповів їм у всьому покорятися своєму ігуменові як самому Христові, бо ж написано: “Слухайтеся наставників своїх і покоряйтесь їм; вони ж бо стережуть душі ваші”. А потім сказав новому ігуменові: “Жезл цей хай буде тобі символом пастирства: пасти, наставляти і звертати. Книга ж святого Василя буде замість статуту, згідно з яким і будеш поступати”. Отож, бачимо, що принципами регулювання чернечого життя в Скиті були напрацювання отців церкви, саме Василя Великого, та усні морально-етичні настанови отця Іова Княгиницького. Їхнє коріння міститься як у сутності духовного ества цієї людини, так і в досвіді, здобутому під час перебування на Афоні. Вплив самої постаті преподобного Іова на життя в монастирі в початковий період його існування засвідчують вищеописані факти, коли його веління сприймалися братією як цілком слушні та істинні. Це відбувалося не на принципі сліпого виконання і наслідування, а на основі відчуття величі духу цієї людини.

Відійшовши від керівництва монастирем, Іов побажав усамітнитися і тому перебував у скитику, що знаходився далеко від монастиря серед лісових хащ. Тут, будучи вже в старості, святий отець повторив подвиги молодих років: перебував у мовчанні, голоді й спразі, постійному чужанні й цілонічних стояннях. У цей самий час ігумен Феодосій, приймаючи сердечно відвідувачів, влаштовував іспити для тих, хто мав намір постригтися в ченці. Брати бачили, що він є істинним наставником, тому корилися йому, слухались і старалися в праці.

Провівши деякий час з великою відданістю у своєму скиті, Іов Княгиницький у п'ятницю перед Різдом Христовим захворів – його обняла велика гарячка. На Різдо його відвідали брати й титар Петро. Наступного дня навідався ігумен Феодосій і просив: “Не залишай нас, отче Святий, бо всі ми безпорадні і немічні”. Він відповів: “Це не моя, а Божа воля” і почав співати Стихир, глас третій: “Славлію Отця і Сина, і Духа Святого”. Двічі проспівав і почав розповідати, що два тижні ця пісня не покидала його й звучала в голові. Подивіться на істинного ченця, співжителя, який і при відході своїм не допустив у собі слабкості. Приніс бо йому послушник якусь їжу і сказав: “Тільки тобі це приготував”. Той розсердився на послушника й сказав: “Це роздорі співжителю, друже мій, я всі дні життя свого намагався не вивищуватися, не підніматися понад брата свого (а був із ним тут ще й другий брат – ієромонах Георгій), а ти при кончині життя мого порушуєш звичай”. Він бачив уже свій відхід, тому й не їв. У середу, на святого Первомученика Стефана, здійснили над ним освячення елеєм, преподобний Іов запричащався Божественними Тайнами й заповів, щоб тіло його ні в якому разі звідти не забирали, але щоб там поховали після смерті.

Однак уночі, ніби ж від якогось одкровення, Іов негайно посилав по Феодосія. Коли прийшов ігумен, Старець просив забрати його в монастир. “Як, – сказав він, – почав і через усе життя своє трудився, хай так і помру у чернецькій спільноті. Положить

мене разом з іншими послушниками”. Ігумен дуже зрадив і відразу ж повіз його лісовою пущею на санях. Поклав у своїй келії і братам усім був радісний його прихід. Відвідуючи його, просили прощення і молитви. Він же кожного з любов'ю приймав, повчав, наставляв на терпіння, смирення, наказував очищати своє серце від страху, злості, лютої, задрощів, ненависті й гніву, не бути лукавими. Послушникам наказував зі старанням і вірою, без лінивства нести свою службу. Усім же радив триматися усталеного, затверженого чернечого співжиття, як це повинно бути, мати послух і смирення до свого наставника, любов між собою. І було дивно, що Іов кожного називав на ім'я. А був на той час тут ієромонах Кирило із Замостя, і промовив старий до нього грецькою, просячи прощення і про молитву. Той також відповів йому грецькою мовою кілька слів.

Запричастившись з великим благоговінням і подякувавши Богу, Іов Княгиницький промовив: “Нині відпускаєш раба свого, Владико”. І з великим натхненням, старанністю і задоволенням почав вигукувати нібито якомусь другові: “Начальнику Ангелів!”. Тоді він віддав душу свою в руки Господові, тихо й спокійно. Він пішов у краще життя в суботу після Різдва Христового, 29 грудня 1621 р., спричинивши плач і радість усім членам скитської обителі.

Уже після смерті Іова Феодосій склав писаний устав, який отримав назву “Порядок, статут чи правила аскетичного чернечого життя у скитику, храмі Пречистої Богородиці, де є місце перебування преподобного отця нашого і преділ Онуфрія Великого”. У зв'язку із цим, потрібно відзначити декілька моментів. По-перше, на зміст цього статуту чи “Регули” Феодосія істотний вплив мали усні настанови самого Іова, які Феодосій на належному рівні зафіксував. Багато з них були озвучені нами при описанні останніх днів життя Іова перед смертю. Потрібно ще раз наголосити, що вони багато в чому співзвучні з нормами аскетичного чернецтва афонського взірця. Тобто “Регула” – це своєрідний синтез повчань Іова Княгиницького, духовних практик самого Феодосія та афонської традиції, що було ексклюзивним на загальноукраїнському фоні того часу. По-друге, саме вона послужила основою при формуванні сучасного статуту Спасо-Преображенського Манявського Скиту.

Річ у тім, що за велінням Божим і з благословення отця нашого Високопреосвященнішого Іоасафа архієпископа Івано-Франківського й Галицького настоятеля Манявського Хресто-Воздвиженського чоловічого монастиря у 2010 р. розпочалися розкопки на території монастиря та поблизу нього на скитику, де знайдено фундаменти храму. З благословення Владика Іоасафа мене многогрішного поставлено настоятелем Скиту, де вже цього року розпочинається монастирське життя і тому складено монастирський устав для Спасо-Преображенського Скиту із збереженням духовних традицій преподобного Феодосія.

Це простежується на основі таких загальних положень: благочинство й творча праця; загальна турбота про всіх і спільні клопоти; підпорядкування та послух ігуменів, який дає благословення і поради. Але одна з найголовніших духовних традицій від “Регули” до сучасного статуту – це принцип мовчазності, який полягає в униканні зайвих бесід і проведенні розмов лише в чотирьох випадках:

1. Співати й молитися, взивати до Бога.
2. Прочитати собі чи іншому й говорити про користь.
3. Повчати та говорити про любов до ближнього.
4. Про розумне життя говорити, що і як робити, про правила та відправи церковні, які можуть бути й без співу.

Певна тяглість духовних традицій простежується й у регламентації повсякденного життя ченців та визначенні переліку богослужінь, які повинні відправлятися в обителі. Зокрема, це вечірня, повечірня, утрєня, “часи”, літургія, акафіст, мінея та поліеліос. Потрібно згадати й про келійне правило, яке передбачає відправляти два псалтирі на тиждень, паракліст або інший якийсь канон на кожний день один. Бити поклони увечері та вдень, по триста або більше – кожному відповідно до його сил та можливостей, і все це з відома духовного отця. Молитва до Ісуса – шість вервиць удень і шість уночі – з великою увагою, набожністю, у свідомості й розчуленні, з жалем серця.

Отже, основа устрою чернечого життя базується на вченні Священного Писання і св. отців церкви, а також на вродженім прагненні людського духу йти шляхом самоутвердження і досягати вищого духовного вдосконалення. Чернечі обітниць зводяться до трьох основних – послух, убогість і цнотливість. Саме виходячи з аналізу прикладу життя, морально-духовних постанов таких світочів, як Іов Княгиницький, Феодосій, можливе глибше осягнення всіх цінностей чернечого життя, тому таке значне місце займає “Регула” як вагоме джерело духовно-культурних традицій.

УДК 27-523.4(477.83/.86)“04/14”  
ББК 63.4(4 Укр)

Роман Берест  
(м. Львів, Україна)

### ЖИТЛОВІ СПОРУДИ ДАВНЬОРУСЬКИХ МОНАСТИРІВ УКРАЇНСЬКОГО РОЗТОЧЧЯ

*На основі різних за походженням історичних джерел розглядаються особливі риси та характерні ознаки середньовічних чернечих житлових споруд. Значну увагу відведено житлам печерних монастирів, зроблено їхнє порівняння з іншими тогочасними типами житлових споруд.*

**Ключові слова:** середні віки, житло, келія, монастир, пристінні лави, археологічні розкопки, спелеологічні дослідження.

Ще й досі давньоруське чернече житло залишається маловідомим в історичній науці. Під впливом різних чинників тривалий період чернецтво перебувало за межами уваги дослідників. Перші наукові праці про нього появились ще в процесі формування та розвитку історичної науки – у другій половині XIX ст. Згодом XX століття в історії українського народу стало трагічною сторінкою. Довготривалі війни, національно-визвольні змагання, революційні потрясіння із встановленням радянської влади були доповнені репресивними заходами проти церкви, чорного та білого духовенства. Поодинокі історико-філософські праці, які, завдяки зусиллям науковців діаспори, у другій половині XX ст. виходили за кордоном, реально не могли опиратися на повноцінну джерельну базу. Такі роботи фактично були позбавлені наукових відомостей, почерпнутих з археологічних, спелеологічних, архівних та інших джерел<sup>1</sup>.

У період існування радянської влади наукові дослідження історії давньоруського чернецтва вважалися “неактуальними” й нерідко зазнавали критики з боку ідеологічних представників державних структур. Науково-дослідні роботи на чернечих пам’ятках археологи свідомо замовчували, не рекламуючи їхню чернечу приналежність. У плані нашої проблематики показовими є археологічні розкопки чернечих пам’яток у княжому Галичі та його околицях, які близько 20 літ проводив відомий львівський дослідник В.Ауліх. За писемними даними, там налічувалося дванадцять монастирів (св. Іллі, св. Івана, св. Степана, св. Кирила і т. д.)<sup>2</sup>. Засвідчують це також подані у звітах зазначеного дослідника нетрадиційні для мирських жител культів речі (лампадки, кадильніці тощо), залишки від ливарного виробництва християнської символіки (наприклад, натільних хрестиків), певні особливості забудови житлових споруд та характерні ознаки їх внутрішнього устрою. Проте жоден раз пам’ятки не віднесено до числа чернечих<sup>3</sup>.

В умовах розвитку незалежної України появилася реальна можливість не тільки віддати чернецтву суспільну данину заслуг, але й дослідити його історичне минуле. Важливість та актуальність вивчення зазначеної проблематики значно підсилює наближення 1000-літнього ювілею з нагоди першої писемної українського чернецтва<sup>4</sup>. Умови проживання ченців заслуговують на особливу увагу, адже чернече життя впродовж віків залишається закритим для мирян. Однією з особливостей чернечого житла було те, що вимоги до нього строго регламентувалися положеннями Типіконів, Настанов, Правил, Вимог, Умов тощо. Серед регулятивних документів особливе місце отримав Студійський Типікон (Статут)<sup>5</sup>.

Перш за все слід зауважити, що розміри, тип, місцезнаходження, особливості внутрішнього устрою чернечого житла та багато іншого залежало від реального статусу ченця чи чернечої общини, форми існування чи їхнього організаційного об’єднання і т. д. Середньовічні чернечі житла можна поділити на два типи. До першого слід

віднести житлові споруди в печерних порожнинах, до другого – житлові камери, які були збудовані на відкритій місцевості. Більшою мірою житлове будівництво залежало від місцевого ландшафту, наявності або відсутності гористих масивів, печерних порожнин тощо. Спелеологічне дослідження печерних порожнин дає змогу простежити та встановити особливості, основні типи, види та форми чернечих жител. Наявність у печерних монастирях Розточчя (Страдча, Крехова та ін.) і поблизу них невеличких одноосібних чернечих жител анахоретів дає підстави окремо виділяти одноосібні житлові споруди.

Відомий український релігійно-політичний діяч Іван Огієнко (митрополит Іларіон) стверджує, що початки чернечого руху та поява найдавніших монастирів на українських землях тісно пов'язані з анахоретством<sup>6</sup>. У християнстві анахоретами (з гр. *αναχωρησις* – *відшельник, пустинник*. – Р.Б.) називали ченців, що відмежовувалися від навколишнього світу, проживали одноосібно в повній самотності, молитві, покаянні за суворими нормами, вимогами та правилами християнської чернечої аскези. Тому інколи анахоретів ще називають аскетами. Буденне мирське існування суттєво відрізнялося від чернечого. Слід зауважити, що середньовічне анахоретство охоплювало різні релігійні аскетичні течії та напрями. Визначальними, передусім, були місце й умови перебування анахорета. Наприклад, ченці-анакорети селилися окремо, але поблизу монастирських осель, відлюдники – у глибоких та важкодоступних лісових нетрях, пустинники – у віддалених від населених пунктів пустинних місцях тощо.

Відомості Києво-Печерського патерика свідчать, що традицію анахоретства ще на початку XI ст. на українські землі приніс з Афону чернець Антоній Печерський. Характерні риси аскетизму можна уявити на прикладі коротких, нижчеподаних описів з життя печерського патріарха (“*обыкль единь жити..., не трья всякого мятежа и мльвы*”, “*затворися въ единой келии пещеры*”), а також його учнів (Ісаакія) і послідовників (єпископа Микити, затворника Лаврентія, Івана Багатостраждального), які в повній темряві київського підземелля, “*яко зракъ вынимая челоуку*”, зуміли “*невидьнием и молчаньем*” досягнути “*свят божественный*”, “*неизреченень*”<sup>7</sup>. Немає сумніву у тому, що християнське анахоретство було вагомим чинником, який протистояв давнім язичницьким традиціям, які багато віків існували в житті місцевого населення.

Найбільш характерно аскетизм знайшов практичну реалізацію у відлюдництві. Упродовж тривалого періоду відлюдництво розвивалося та удосконалювалося на засадах норм і вимог аскези. Тому нерідко в пізньому середньовіччі воно могло набувати ознак, запозичених у представників інших напрямів аскетизму. У порівнянні з представниками дієвого суспільного чернецтва ченці-відлюдники відмежовувалися від мирського суспільства. Здебільшого свої невеличкі одноосібні житла вони влаштували далеко від мирських поселень і тим самим намагалися обмежувати своє спілкування з мирянами. Для створення житлових споруд обирали глухі, майже не придатні для господарської діяльності місця. Нерідко на землях українського Прикарпатті відлюдники оселялися у важкодоступних місцях. Доступ до них ускладнювали гірські масиви. Вони самотужки освоювали печерні порожнини, споруджували ґрунтові землянки тощо. Відомий український дослідник міжвосьмого періоду Микола Голубець в одній із своїх праць згадує про існування викопаних землянок на Святоіванівській горі, які передували виникненню Лаврівського монастиря<sup>8</sup>. Від зовнішнього світу відлюдництво ховало багато таємниць. Навіть у церковних та монастирських писемних джерелах прямих свідчень про цю форму існування чернецтва збереглося дуже мало<sup>9</sup>, що ускладнює вивчення зазначеного суспільного явища.

Серед одноосібних житлових споруд слід розрізняти житлові камери сидячого типу (так звані “седаліша”), які переважно мають куполоподібну та житла тунелеподібної форми, у яких можна було перебувати лише в лежачому положенні<sup>10</sup>. Такі житлові споруди є характерними для багатьох печерних монастирів, які існували на організаційних засадах кіновії. Як приклад можна навести добре відомі на Розточчі печерні монастирі в Крехові та Страдчі<sup>11</sup>.

Як свідчать результати спелеологічних досліджень Страдчанського печерного монастиря площа куполоподібних споруд є невеличкою. У переважній більшості вона становить близько 1,5 м<sup>2</sup>. Середня висота житлової камери не перевищує 1,2 м. Таким чином, такі житлові споруди могли помістити лише одну особу, що дає підстави називати їх одноосібними. Одноосібне житло не було характерним для мирського суспільства, а спорудам родинно-сімейного типу. З іншого боку, одноосібне проживання в житловій камері є особливістю та вимогою статутного чернечого існування. За положеннями типікону кожен чернець повинен мати окреме відмежоване житло<sup>12</sup>. Інша група одноосібних печерних житлових споруд представлена камерами тунелеподібної форми. Їхня незначна висота (приблизно 0,7–0,9 м) свідчить, що в таких кам'яних порожнинах можна було вести лише лежачий спосіб існування<sup>13</sup>.

На землях українського Розточчя, яке відзначається гористим ландшафтом і потужними скелястими кам'яними виступами на поверхню гористого масиву, є велика кількість одноосібних та общинних печерних порожнин, але не всі вони мають ознаки чернечого перебування. Однією з характерних ознак, яка дає змогу віднести печерну порожнину до чернецтва, може бути наявність у ній невеликої культової ніші, заглибленої на 5–7 см в одну із стінок житлової камери. Найчастіше ніша знаходилася в протилежній від входу стінці, значно рідше – в одній із бічних стінок споруди. Майже традиційно нішоподібне заглиблення має рівну нижню полицку, плавні округлі або рівні, вертикально спрямовані бічні стінки, овальне склепіння та ледь продовговату (видовжену) форму. Також у печерних порожнинах зустрічаються заглиблення округлої, овальної та інших форм. Важливе значення мала просторова орієнтація печерної порожнини. За християнською традицією, у нішу ставили культову символіку, священні речі, мощі святих тощо, які під час молитви освітлювали за допомогою лампадки. Від колишнього горіння в лампадці смолистих компонентів на овальному склепінні ще й досі можна простежити стійку кіптяву.

Слід зауважити, що настінні ніші мають різну висоту розміщення відносно долівки келії. Значною мірою це залежало від типологічної форми келійного приміщення. Найнижче розташування мають ніші в келійних камерах тунелеподібної форми.

Важливо зауважити, що в одноосібних келіях не було жодних опалювальних пристроїв (печей, відкритих вогнищ тощо). З практичної точки зору в таких невеличких спорудах нереально було влаштувати систему опалення. Імовірно, що в холодні пори року мешканці келій заповнювали житлові камери сухим сіном і, таким чином, практикували систему ефективного збереження власного тепла. Відомо, що до складу заповнення входили окремі види лікарських рослин, котрі відвертали інфекційні, простудні та інші захворювання.

Одноосібне проживання в келії також було однією із важливих умов кіновіальної форми існування чернецтва. Варто зазначити, що втрата української національної держави (1349), послаблення суспільної ролі церкви в середньовіччі, ліквідація митрополій, реальне становище монастирів та інші чинники стали причиною появи низки інших організаційних форм серед українського чернецтва, які не завжди відповідали вимогам чернечих статутів. За середньовічною традицією, статутні положення в бага-

трьох монастирях ченці в усній формі передавали із покоління в покоління, що не завжди адекватно відображало їхній зміст.

У писемних джерелах та архівних матеріалах є згадки про існування одноосібних землянок, приміром Лаврівського, Спаського, Вороблячинського та інших монастирів. Однак їх виявити дуже важко, через невеличкі розміри та здатність до руйнування тогочасного опорно-будівельного матеріалу (наприклад, деревини, травостою тощо). Тому можна лише умовно зазначити про існування невеличких одноосібних земляних споруд.

Іншою групою середньовічних чернечих жител були так звані обцинні житлові споруди. В одній житловій камері могло проживати декілька осіб. Слід підкреслити, що постійне спільне проживання двох і більше ченців в одній келії забороняв Типікон, але середньовічні реалії сприяли появі нових організаційних форм, які часто виникали на традиційних особливостях келіотства, ідіоритмії, анахоретства, відшельництва, ісихазму, печерництва, затворництва, а іноді тісно перепліталися з місцевими народними традиціями тощо<sup>14</sup>. Таке становище знайшло своє відображення на різних аспектах існування чернецтва й у тому числі на особливостях їхнього житлового будівництва.

Аналіз результатів археологічних робіт, проведених на середньовічних монастирських житлових спорудах в Уневі<sup>15</sup>, Галичі<sup>16</sup>, Підкамені<sup>17</sup> та на інших чернечих пам'ятках Галичини, дає підстави встановити певні ознаки й риси земляних і наземних чернечих келій. Окремі з них не характерні для середньовічних мирських житлових споруд. Вірогідно, що це не є випадковим явищем, адже ченцями ставали звичайні миряни, які нерідко були носіями тогочасних будівельних традицій.

Щодо певних ознак, які дають підстави відділяти земляні келії від мирських земляних споруд, є те, що в земляних келіях дуже часто зустрічаються пристінні лави, вирізані у твердій материковій основі. До речі, аналоги кам'яних пристінних лав земляних келій зафіксовано в печерних монастирях у Страдчі, Розгірчі, Крехові, Бубнищі та на інших пам'ятках, де вони вирубані в кам'яній основі гористого масиву. Побутовують різні думки про практичне призначення пристінних лав. Часто їх вважають місцем проведення спільної трапези у зв'язку з відсутністю спеціальних трапезних приміщень; тимчасового перебування хворої або померлої братії тощо. На нашу думку, пристінні лави в келіях своїми контурами окреслювали місцеперебування ченця, але за умови спільного проживання монахів в одній житловій камері. Спільне проживання в одному приміщенні було характерним для келіотів. Митрополит Іларіон зазначав, що в основі поширення чернечого руху на українських землях лежало келіотство<sup>18</sup>. Тому наявність в одній келії двох-трьох пристінних лав можна розглядати як число мешканців. Іншою важливою ознакою багатьох чернечих жител є відсутність у них опалювальних пристроїв. Таку "традицію" зафіксовано під час археологічних розкопок Підгородищенського, Унівського, Підкамінського та інших середньовічних монастирів. Про житла без печей, які було виявлено під час розкопок пам'яток княжого Галича, подає відомості в багатьох своїх наукових звітах В. Ауліх<sup>19</sup>. Келії без опалювальних пристроїв відзначаються тим, що в різних місцях на їхній долівці знаходилися скупчення гострих каменів, які викладені у вигляді однорівневого пласта. Із цього приводу митрополит Іларіон зауважив, що багато монахів у середньовіччі гостре каміння в житлах використовували як епітимію (покарання. – Р.Б.) за провини. Часто камені прикривали мішковиною<sup>20</sup>.

У багатьох земляних чернечих житлах давньоруських монастирів зафіксовано печі, які вирізані в материковій основі, в інших – збудовані з каменю, ще в інших – звичайні вогнища, котрі були розкладені на долівці житлової споруди. Часто по пе-

риметру вогнища можна виявити два-три приблизно однакової висоти вапнякові камені без слідів вогню чи будівельного розчину. Знахідки каменів під головами ченців на пам'ятках багатьох чернечих поховань (у Лаврові, Уневі, Львові та ін.) дають змогу припустити, що камені могли слугувати ченцям спеціальними підголовниками, що також засвідчує певну особливість чернечого середньовічного існування.

Таким чином, незважаючи на те, що чернецтво було повноправним членом давньоруського суспільства, відомості про його житлові споруди є новими. Результати наукових досліджень розширюють знання про давньоруське чернече житло, його особливості та типологічні ознаки. Чернечі житлові будівлі мають багато характерних рис та специфічних ознак, які помітно відділяють їх від мирських житлових споруд. Це було зумовлено, перш за все, тим, що чернече існування будувалося на статутних правилах, нормах і вимогах проживання, що робило його замкнутим та відмежованим від тогочасного соціуму.

1. Митрополит Іларіон. Аскет українець – старець Паїсій Величковський // Слово Істини. – 1949. – № 6–7. – С. 14–17; Ваврик М. По василіанських монастирях / М. Ваврик. – Торонто, 1958. – 286 с.; Заклинський К. Нарис історії Краснобрідського монастиря / К. Заклинський // Науковий збірник. – Пряшів, 1965. – С. 43–58; Нагаєвський І. Кирило-Мефодіївське християнство в Русі-Україні / І. Нагаєвський // Записки Чину св. Василя Великого. – Рим, 1954. – С. 176–209; Назарук О. По наших монастирях / О. Назарук // Америка. – 1954. – № 144–163.
2. Мудрий С. По василіанських монастирях Галичини / С. Мудрий // Галицька брама. – 1999. – № 1–2 (49–50). – С. 2.
3. Ауліх В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1969 році / В. Ауліх; Архів ІА НАНУ, спр. 1969/77. – К., 1969. – 43 с.; Ауліх В. В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1970 році / В. В. Ауліх; Архів ІА НАНУ, спр. 1970/87. – К., 1970. – 54 с.; Ауліх В. В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1971 році / В. В. Ауліх; Архів ІА НАНУ, спр. 1971/83. – К., 1971. – 48 с.; Ауліх В. В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1972 році / В. В. Ауліх; Архів ІА НАНУ, спр. 1972/108. – К., 1972. – 68 с.
4. ПСРЛ. III Іпатієвская лѣтопись. – Санктпетербургъ, 1845. – Т. II. – С. 267.
5. Центральний державний історичний архів України, Львів, ф. 358 (Шептицький А. – митрополит), оп. 1, спр. 47 (Правила та Конституції монахів ЧСВВ, укладені Рутським Й. у 1617 р.), 180 арк.
6. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 89.
7. Патерик Киевского Печерского монастыря. – Санктпетербургъ, 1911. – С. 94–102.
8. Голубець М. Лаврів: історико-археологічна студія / М. Голубець // Записки ЧСВВ. – Жовква, 1926. – С. 75–88.
9. Руденюк В. Тайны монастырских подземелий / В. Руденюк. – Чернигов, 2006. – 64 с.
10. Берест Р. Житлові споруди середньовічного чернецтва на землях українського Прикарпаття / Роман Берест // МДАПВ. – Львів, 2009. – Вип. 13. – С. 154–161.
11. Берест Р. Археологічна наука про форми, види та типи існування середньовічного чернецтва в Галичині / Роман Берест // АДЛУ. – Львів, 2010. – Вип. 12. – С. 102–114.
12. Рутський В. Правила для монахів Чину св. Василя Великого / В. Рутський; пер. А. Шептицький // Записки ЧСВВ. – Жовква, 1924. – Т. 1. – С. 56–76.
13. Берест Р. Житлові споруди середньовічного чернецтва на землях українського Прикарпаття / Роман Берест // МДАПВ. – Львів, 2009. – Вип. 13. – С. 156.



УДК 241.72:612.392.7  
ББК 63.5 (4 Укр)

Маріанна Бацвін  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ПОНЯТТЯ “ПІСТ” І ДОТРИМАННЯ ЙОГО НАСЕЛЕННЯМ ОПІЛЛЯ В 30-х рр. ХХ ст.

У статті досліджено історію приходу посту в християнство. Духовне очищення, утримання від їжі є основою сприйняття посту людством загалом. Дотримувалися посту як грецькі вчені епохи античності, так і віруючі наступних епох до наших днів. У ХХ ст. піст не втратив своїх позицій, а традиційне дотримання посту населенням Опілля в 30-х рр. ХХ ст. є добрим прикладом і для наших сучасників.

**Ключові слова:** піст, християнство, свято, Опілля, традиційні страви.

Сьогодні визначити, що таке піст, для кожного з нас є складною проблемою. Сучасний стан духовності та нове бачення світу, де піст і дотримання його певних правил практично зруйновані, постає гостре питання у визначенні, що таке духовність для сучасного світу й чим її визначають. Тому актуальність теми посту, його визначення та дотримання викладені в нашому дослідженні.

Піст – це духовна боротьба, самодисципліна, якої дотримувалися філософи й аскети всіх епох. Його головне завдання – очищення розуму, яке дає змогу зміцнити волю й скерувати невгамовні інстинкти людини “з тіла” до благословенної дійсності. Таке визначення посту подає у своїй праці “Хліб і вода: Практичні поради на піст” Антоніо Джентілі<sup>1</sup>.

Грюн Ансельм у роботі “Піст: молитва тілом і душею” пише, що в Греції математик Піфагор (570–490 до н. е.) дотримувався звичаю постити впродовж сорока днів і був переконаний, що піст очищує розум, а тому радив своїм учням наслідувати його. Сократ (469–399 до н. е.) і Платон (427–347 до н. е.) також любили постити протягом десяти днів, оскільки піст посилював їхні розумові здібності<sup>2</sup>.

Антоніо Джентілі у вищезгаданій праці пише, що, крім асирійців і вавилонян, постили й друїди, давні кельтські священнослужителі, перед посвяченням у таємниці культу. Авіценна (980–1037), перський філософ і лікар, призначав піст усім своїм пацієнтам. Інші арабські медики Х–ХІ ст. також рекомендували його хворим на віспу впродовж трьох тижнів<sup>3</sup>.

Унаслідок прийняття християнства на території Київської Русі поширилися святоотецькі писання, патерики й сказання про діяння святих подвижників Східної церкви. Популярна література містила багато повчань про піст, оприлюднювалися відомі християнські проповіді, що репрезентували систему релігійно-моральних принципів. На Русі перекладалися проповіді Іоана Золотоустого, Єфрема Сиріна, Василя Великого, Григорія Богослова, Феодора Студита та інших. Особливо використовувалися богословські теоретичні твори, такі як “Ліствиця” Іоана Листвичника й “Богословіє” Іоана Дамаскіна. Християнство поширювалось і утверджувалося завдяки працям видатних церковних подвижників того часу, зокрема “Слову про Закон і Благодать” митрополита Іларіона Київського, житіям Нестора-Літописця (“Житіє Бориса і Гліба”, “Житіє Феодосія Печерського”), творам єпископа Кирила Турівського (найпопулярнішими протягом багатьох століть були його “Слова”, призначені для виголошення до й після Великодня). У прощену неділю Феодосій (†1074), прощаючись з усією братією, наставляв її, як проводити Великий піст: “Бог дав нам ці 40 днів для очищення душі, отже це десятина, що дається нами щорічно Богові; днів у році 365, а від цих днів віддавати Богові десятий день як десятину це і є піст сорокаденний, і у ці

14. Пекар А. Доба занепаду українського чернецтва (від пол. 13-го до кінця 16 століття) / А. Пекар // Нарис історії василіанського чину святого Йосафата. – Рим, 1992. – С. 70–91.
15. Берест Р. Археологічні дослідження давнього монастирського комплексу в Уневі 2000 р. / Роман Берест // АДЛУ. – Львів, 2002. – Вип. 5. – С. 267–290.
16. Ауліх В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1976 році / В. Ауліх ; Архів ІА НАНУ, спр. 1976/130. – К., 1976. – С. 56.
17. Берест Р. Розвідкові археологічні дослідження в околицях монастиря смт Підкамін на Бродівщині / Роман Берест // Фортеця. Збірник заповідника “Тустань” на пошану М. Рожка. – Львів, 2009. – С. 379–387.
18. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 89–90.
19. Ауліх В. Звіт про роботу Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР та Івано-Франківського краєзнавчого музею в 1981 році / В. Ауліх ; Архів ІА НАНУ, спр. 1981/134. – К., 1981. – С. 56.
20. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 97.

Roman Berest  
(Lviv, Ukraine)

### Medieval monk habitation of the Ukrainian Roztochya

*Peculiar characteristics and features of medieval monk cells, based on different historical sources, are examined. Much consideration was given to monk cells of cave monasteries; they were compared with other types of houses.*

**Key words:** Middle Ages, habitation, monk cell, monastery, wall benches, archeological excavations, speleological research.

дні, очистившись, душа святкує світлий день Воскресіння Христового, радуєчись Богові. Тому що пісний час очищає розум людини". Моральне вдосконалення, протистояння гріхам плоті – це основа всієї релігійної літератури тієї доби. Богословська спадщина Київської Русі відіграла провідну роль у становленні вітчизняної традиції посту. Ураховуючи особливості менталітету українського народу, києворуські подвижники, орієнтуючись на стан релігійної свідомості пастви, були своєрідними "лікарями", що знали все про "хвороби" своїх "пацієнтів" і прописували ефективні способи їх лікування. У цьому випадку мова йде про піст як засіб забезпечення тілесного й духовного здоров'я людини<sup>4</sup>.

У XII ст. святий Бернард з Клерво (1090–1153) практикував і палко рекомендував піст. У XIII ст. святий Франциск Асизький (1182–1226) постив упродовж сорока днів у Фонте Коломбо в провінції Рієті, щоб краще підготувати правила свого ордену. Святий Франциск з Паоли (1416–1507) є великим святым XV ст. У тринадцятирічному віці він покинув своїх батьків і розпочав самотнє життя, сповнене молитвами й постами. Заснував пустельний орден мінімів, четвертою обітницею яких була обітниця постійного Великого посту. Такий спосіб життя, якого він прагнув і який захищав, сприяє фізичному й духовному здоров'ю та гарантує людині довгий вік. Фактично в цьому ордені не бракує старців і ніколи не було потреби пом'якшувати правила його святого засновника. Святий Антоній Марія Дзаккарія (1502–1539) наводить приклади трьох способів посту, які практикували за його часів: 1) повне утримання від їжі й напоїв (звичайно, за винятком води); 2) споживання тільки фруктів, і то в обмежених кількостях, лише для певного заспокоєння голоду (слід пам'ятати приказку: "Один плід фруктового дерева не перериває посту"); 3) споживання хліба й води – для тих, які потребували поживнішої, але все одно покутної їжі. Та як би там не було, пізніше теж не бракувало святих, які залишили нам свідчення про звичай практикувати піст, славнозвісними є покути святого К'юре з Арсу (1786–1859) і пости отця Піо з П'єтральчіни (1887–1968)<sup>5</sup>.

Володимир Соловйов (1853–1900), російський філософ й екуменіст, вважав, що піст звільняє людину від фальшивих обмежень, і розрізняв пости таким чином: духовний піст – це утримання від дій, до яких підштовхують амбіції й прагнення володіти; відмова від влади й людської слави; *не давай поживи своїм амбіціям*. Розумовий піст – це утримання від односторонньої активності розуму, від нескінченних запитань, які не мають жодного сенсу й мети. Такий піст особливо потрібний ученим, які забули висловлювання старого Геракліта про те, що нагромадження інформації не робить людину розумною. Правило розумового посту таке: не шукай знань, які не приносять користі ближньому й Божій справі; не шукай новизни й оригінальності в думках. Щоразу, як тобі захочеться висловити думки, не пов'язані із загальним добром, стримайся від цього. Не надавай надто великого значення науковим знанням, оскільки науці завжди притаманні дві неминучі межі: передчасні висновки вчених і відсутність достатньої кількості наукового матеріалу. Підпорядковуй розумову діяльність моральним вимогам. І, нарешті, третім постом, у вузькому розумінні цього слова, є піст чуттєвої душі. Фундаментальним і головним видом фізичного посту завжди слушно вважали утримання від кривавої поживи – м'яса теплокровних тварин, оскільки така їжа безпосередньо суперечить ідеальному призначенню нашої фізичної активності. Істинне завдання нашого чуттєвого життя полягає в тому, щоб перетворювати мертво на живе, надавати земним істотам більше енергії, інтенсивності й повноти життя – тобто оживляти їх. Безпосередньою протилежністю цьому є вбивство живих істот – теплокровних тварин. Отож основним завданням фізичного посту є не лише обмеження нашого

чуттєвого задоволення, а й виправлення нашого безпосереднього ставлення до навколишньої природи<sup>6</sup>. Папа Іван Павло II (1920–2005) часто ставав на захист практики посту, роблячи це як з нагоди міжрелігійних молитовних зустрічей, так й у зв'язку з війнами та терористичними актами. Його твердження були такими, що сучасна людина мусить постити, тобто утримуватися не лише від їжі й напоїв, а й від багатьох інших засобів споживання, збудження й задоволення чуттів. Постити означає утримуватися, відмовлятися від чогось<sup>7</sup>.

На першому місці стоїть Великий піст перед світлим празником Господньої Пасхи. Перед празником Христового Різдва ввійшов у звичай піст Пилипівка. З особливого культу до святих верховних апостолів Петра й Павла зродився піст Петрівка. А згодом прийшов наймолодший із чотирьох річних постів – піст Успенський. Також існують одноденні пости перед деякими празниками.

Третя церковна заповідь звучить: "Установлені пости постити". У церковному календарі є чотири одноденні пости, якщо не враховувати п'ятниць і серед, і чотири багатоденні пости.

*Одноденні пости такі:*

1. Усікновення голови святого Івана Хрестителя (11 вересня).
2. Воздвиження Чесного Хреста (27 вересня).
3. Надвечір'я Христового Різдва, що припадає на кінець Пилипівки (6 січня).
4. Надвечір'я Богоявлення (18 січня).

Кожна середа й п'ятниця в році, за винятком загальниць.

*Багатоденні пости:*

1. **Передріздвяний піст (Пилипівка)** – це сорокаденний піст перед Христовим Різдом. Починається він у день після святого Пилипа (28 листопада) і триває до Надвечір'я Різдва Христового (6 січня).

2. **Великий піст** – перед святом Христового Воскресіння. У нас він триває 40 днів. Починається в понеділок після М'ясопусної Неділі й триває до Великої суботи включно. Вважають, що приготуванням до Великого посту є Сиропусний Тиждень, який починається в понеділок після М'ясопусної Неділі. Але ж тоді вже м'яса ніхто не вживає.

3. **Петрівка** – перед святом св. апостолів Петра й Павла. Починається цей піст у понеділок після Неділі Всіх Святих і закінчується напередодні свята верховних апостолів Петра й Павла, тобто до 12 липня включно. Час тривання – від 8 до 42 днів, залежно від Великодня.

4. **Спасівка** – двотижневий піст перед Успінням Пресвятої Богородиці. Починається він у день сімох мучеників Маковеї (14 серпня) і триває до дня перед святом Успіння Пресвятої Богородиці (27 серпня включно).

Час, що в ньому нема ніяких обмежень у їжі, називається загальницею. У греко-католицькій церкві є чотири загальниці, а саме:

1. Час від дня Різдва Христового (7 січня) до Богоявлення (крім Надвечір'я Богоявлення), тобто до 17 січня включно.
2. Тиждень між Неділями Митаря і Фарисея та Блудного Сина.
3. Світлий Тиждень – від Христового Воскресіння до Томиної Неділі.
4. Тиждень після Зіслання Святого Духа до Неділі Всіх Святих.

У католицькій церкві розрізняють такі роди посту:

1. Природний, або цілковитий піст.
2. Церковний піст зі ступенями:
  - а) абстиненція, стриманість від м'яса чи набілу;
  - б) одноразове харчування на добу;

в) суворий, або повний піст, коли дотримуються цих обох вимог<sup>8</sup>.

Церква зобов'язує далеко не всіх вірних, а звільняє їх частково або й зовсім від посту, беручи до уваги передусім здоров'я, а також станові обов'язки й труднощі. У нашій церкві вірні зобов'язані постити від 14 років життя. Отже, звільнені від посту діти (менші за 14 років), хворі, немічні, ті, хто видужує після важких хвороб, жінки-матері, що годують грудьми дітей; усі ті, хто важко фізично або виснажливо працює і які через піст не могли б виконувати як слід свої обов'язки; убогі, що живуть із милостині та всі ті, яким важко з не залежних від них зовнішніх причин дотримуватися посту, коли вони не мають впливу на приготування їжі; діти під батьківським тиском, наймити, вояки, подорожні.

Церква встановила піст, видає й змінює його умови в міру потреб, тому вона може звільнити вірних від його дотримання. Необмежене право видавати диспензу для цілої церкви дозволено тільки Святішому Отцеві Папі Римському<sup>9</sup>.

У Святому Письмі говориться: “Молитва з постом”<sup>10</sup>. Проте не слід пропонувати стандартних, модних дієт для жінок, які призводять до анорексії і не мають нічого спільного з духовними цілями. Піст також слід трактувати, як знаряддя піклування про здоров'я. На період посту рекомендується, наприклад, замінювати м'ясо рибою або їсти тільки хліб, який, послуговуючись словами святого Томи Аквінського (1224/25–1274), не перервав би посту. Слід, однак, сказати, що утримання від їжі не означає звичайної заміни продуктів, можливо, смачніших, іншими. Уже святий Августин у своїх великопосних проповідях застерігав від такого лицемірства: “Приємність слід обмежувати, а не замінювати” (Sermone 127,1)<sup>11</sup>.

Основою харчування в монастирях та семінаріях є їжа, яка просто й легко готується. Відповідно, такі продукти дешевші і їх можна купити у великій кількості, щоб усі брати, сестри й семінаристи могли насититися<sup>12</sup>.

Слід навести приклад Богословської академії святого священномученика Йосафата Кунсевича в м. Івано-Франківськ, де також дотримуються посту простою та скромною їжею. З розповіді сестри Стефанії<sup>13</sup>, завиробництвом цього ж закладу, дізнаємося, що Строгі пости для семінаристів – це Надвечір'я Христового Різдва, що припадає на кінець Пилипівки (6 січня), Надвечір'я Богоявлення (18 січня), Усікновення голови святого Івана Хрестителя (11 вересня), Воздвиження Чесного Хреста (27 вересня), а також кожна середа та п'ятниця в році, за винятком загальниць. У Надвечір'я перед Різдом готують страви, які є традиційними для даного регіону: кутю (лощену пшеницю) з медом, горіхами, маком та ізюмом, борщ з пшоном і буряком, заправлений олією й цибулею, вареники (пирог) з картоплею, яку заправляють смаженою цибулькою, а також з квашеною відвареною капустою, пісні голубці з рисом, гриби, підпалені мукою, чищену картоплю в мундирах, заправлену цибулькою, смажену рибу, оселедець, пампухи на воді з маком, хліб, узвар, кисіль. Ці ж самі страви готують і в Надвечір'я Богоявлення (18 січня). У Перший понеділок Великого посту, Велику п'ятницю, день Усікновення голови Івана Хрестителя, Воздвиження Чесного Хреста (27 вересня) споживають тільки напої: чай, каву, воду, лимонад<sup>14</sup>.

У Передріздвяний піст (Пилипівку) та у Великий піст у понеділок, середу та п'ятницю в пісні дні готують перші страви на олії, другі страви без м'яса, а саме: суп гороховий, гречаний, пісні борщі; на другі страви – різноманітні каші, картоплю, до гарнірів подають рибу смажену, тушену з овочами, оселедець, грибну підливу. Готують салат з буряка, заправлений олією, вінегрет, подають квашені овочі, капусту, огірки, помідори, хліб, компоти, чаї, каву (зі смаженого ячменю). На сніданок – молочна каша, варені яйця, чай, кава, домашній сир зі сметаною і цукром щосередини. Не готують такого

сніданку в перший і останній тижні Великого посту в понеділок, середу й п'ятницю, оскільки набіл у ці дні заборонений<sup>15</sup>.

Строгіший піст у монастирях. Рання церква прийняла практику посту двічі на тиждень. Проте християни свідомо відійшли від юдаїзму й визначили пісними середу й п'ятницю – спомин про ув'язнення Христа і Його розп'яття. Окрім цих днів, почали постити під час підготовки до Пасхи. Спочатку постили один-три дні, потім цілий Великий Тиждень, а з кінця III ст. – 40 днів. Цілковитого утримання від їжі вимагалось два останні дні перед Великоднем<sup>16</sup>.

Монахи загострили для себе практику посту. Багато хто з них їв тільки що два дні, інші постили п'ять днів (передусім під час Великого посту), а їли тільки в суботу й неділю. Окрім цього, монахи обмежували себе в стравах, вони відмовлялися від м'яса, молочних продуктів і не пили вина. Їхньою звичайною пісною їжею були хліб, сіль і вода. При цьому вчителі чернечого аскетизму віддавали перевагу не вареним стравам, а сирим, бо варені овочі вже вважалися святковою стравою<sup>17</sup>. Нині монахи приймають поживу двічі на день: опівдні та ввечері. На обід є дві страви: овочевий суп і густа страва. Ввечері тільки одна страва. М'яса не можна їсти ніколи. Під час їжі можна вживати вино, а також завжди буває читання й абсолютне мовчання. У період Великого посту їдять тільки раз на день і тільки одну страву. У піст не можна їсти ані яєць, ані сиру; у середу й п'ятницю – виключно суха їжа, тобто нічого вареного, лише хліб і овочі. Під час Страсного тижня піст ще строгіший<sup>18</sup>.

У монастирі Пантократор і скиті св. Іллі, монастирі Есфігмен після небагатої пісної їжі роздають по ложечці сипучої солодкої суміші, як суха кутя – варене зерно, родзинки, цукор, різані горіхи. У неділю ця страва свячена – великий круглий пляцок із такої суміші, посипаний цукровою пудрою, оздоблений великим хрестом із родзинок, заносять на тарелі на олтар перед Службою Божою, а потім несуть до сніданкового столу. Хліб у цьому монастирі подають досить черствий, але перед кожним є гострий ніжик із зубчиками, щоб його врізати. Збоку кожної тарілки лежить індивідуальна порція хліба. Як і в усіх монастирях, тут кожен отримує свою індивідуальну пісну страву – тарілку супу, варених бобів чи інших овочів. Після вечері всі стають і перед завершальною молитвою двоє монахів обходять столи, щоб кожен поклав недоїдений ним кусень хліба у вистелену полотном миску<sup>19</sup>.

Віддалення на цей час від батьківської мови, від регіональних діалектів, які в тому, що стосується кухні, передаються з покоління в покоління, може, однак, бути дуже небезпечним. Ми здатні забувати свої корені та менше повертаємося до традицій наших дідусів і бабусь. Та, незважаючи на неминучі викривлення й надмірності, віриться, що нинішній перегляд стилів харчування – це ознака часу, корисна й еволюційна, тобто одна з ознак духовного оновлення, яке намагається прокласти собі дорогу в конкретний момент історії людства, зокрема й у наших поглядах щодо їжі.

Слід, звичайно, пам'ятати про традиційні пісні страви Опілля, які готували нам у дитинстві наші родичі. Декілька порад щодо пісного столу знаходимо на шпальтах преси 1930-х рр. “Наша хата”<sup>20</sup>, яка подає цінні страви при пісному столі, а саме такий порядок страв: у неділю рекомендували готувати горохову зупу з грінками, на друге – фаршировану капусту з рисом та грибами, плячки з бульби та грибами зі сметаною. У понеділок – зупа з бульби з часником, яйця, кладені кюски з сиром. У вівторок – грибова зупа з лазанками, мариновані оселедці з печеною бульбою, кулеша з сиром. Середа – огіркова зупа з кнедликами з булки, бульба, фарширована грибами. У четвер – цитринова зупа з рисом, фаршировані яйця, крайні кюски. У п'ятницю – борщ на квашеному буряку з вушками, січеники з оселедців, гречані вареники з сиром. На суботу готували капусняк, бульбу випечену з яйцями та рис з яблуками<sup>21</sup>.

Усі страви, описані вище, відомі опільському селянинові. Та, крім них, готували ще зимові салати з картоплі та селери, квашеної капусти, чорної редьки, а також рибу різних видів. Слід також згадати й про їжу, яку готували в Різдвяне Надвечір'я. Традиційно накривали стіл вишитою скатертиною, на ньому було дванадцять страв, що передували дванадцятьом апостолам. Подавали до столу такі страви: кутю з маком, за нею йшли пісний борщ на квашеному буряці з вушками, грибна юшка з домашнім тістом, горохова зупа з грінками, пироги (вареники) з різноманітною начинкою (пісна картопля, гречка, відварена квашена капуста, підсмажена на олії із цибулею), шупака в хрінній підливі, коропа смаженого, оселедці, голубці з тертою картоплею, а ще з рисом та грибами, пісні пампушки із часником, маком і, звичайно, узвар, або вар, із сушених фруктів та хліб. Ці страви передаються з покоління в покоління, і кожна господиня таким чином зберігає рецепт своєї страви, а загалом свято береже традицію Святої вечері в Надвечір'я Різдва та Надвечір'я Богоявлення<sup>22</sup>.

У 20–30-х рр. ХХ ст. селяни Опілля дотримувалися постів упродовж року, зокрема, у Великий піст строго постили в перший та останній тижні не тільки духовно, а й відмовляли собі в жирній їжі<sup>23</sup>. Готували переважно борщі, пісну зупу, варили каші, заправлені олією, бобові. У кого була корова, уживали молоко, сир, сметану в дозволені церквою дні, також уживали квашені овочі, яйця, пили чай (гербату) і каву. Невеликий вибір продуктів, нестача грошей, важкі умови польової праці призводили до того, що селянин практично постив цілий рік<sup>24</sup>. Що було в господарстві – птиця чи свині, – продавали, щоб мати якусь копійку в хаті, проте на Різдво та Великдень обов'язково повинні були бути ковбаси та м'ясо.

На відміну від інтелектуального й моралістичного Заходу, який багато століть тому забув про духовний вимір харчування: “Суп перед обідом, розварене м'ясо, овочі, приготовані з надто великою кількістю жиру, солодощі, такі важкі, що могли б слугувати притискачем для паперу!”. Ніцше першим в Європі оприлюднив ідею духовності харчування, яка була давно відома в Індії: “Сильним є той, хто знає харчування, яке базується на харчуванні, знає, що таке споживання їжі, яке живиться споживанням їжі”. На даній території спостерігати таке явище було раритетним<sup>25</sup>.

На сучасному етапі кухня Опілля відрізняється від традиційної старої новими брендами й доповненнями. Різноманітний вибір продуктів дає змогу фантазувати в приготуванні вишуканих страв. За допомогою засобів масової інформації ми знайомі з різними кухнями світу, і, звичайно, як не запозичити в них щось смачного та корисного в їжі. Кухня оновлюється, у багатьох господинь з'являються нові страви, які увійшли до них у сімейну традиційну скарбничку та які готують на свята. Проте, коли заходить піст, пісні страви набувають своєї магії і виринає стара опільська кухня з давніми рецептами бабусь. Люди починають духовно очищатись і відмовляють собі в різноманітній сучасній їжі.

Натомість на Заході лише святі зберігали практичну мудрість про те, що й думки, і почуття, крім усього іншого, складаються з тих субстанцій, які ми споживаємо разом з їжею, але не в матеріалістичному розумінні, а скоріше в християнському сенсі втілення Духа. Ця нова вибіркова свідомість дасть змогу подолати дві небезпеки, які нам загрожують: кулінарну уніфікацію в стилі “Мак Дональдса” і космополітизм “світу за столом”, дотримуючись якого нині ми їмо китайську їжу, а завтра – африканські страви, немовби щоразу переходячи на іншу мову. Завдяки новій, “духовній” вразливості на їжу, чимало осіб повертаються до споживання плодів рідної землі, наново відкривають для себе давню мову овочів, збіжжя й городини, що росте навколо на відстані простягнутої руки.

Відкриті впливам із цілого світу, ми згадуємо й по-новому готуємо наші традиційні страви, насолоджуємось їхнім запахом, кольором і “нашим” смаком. Хіба ж це не чудова метафора мандрівки, яку всі історичні культури мусять здійснити в цей період тисячолітнього оновлення? Тож чи не повинні всі змінюватися й очищатись, наново відкриваючи первинні джерела кожної з наших традицій?<sup>26</sup> Ці культури, ці земні мови дають змогу розвиватись, а не закаменіти в провінційних неофундаменталізмах чи загубитись в процесі уніфікації ринку.

1. Джентілі А. Хліб і вода: практичні поради на піст / Антоніо Джентілі ; пер. Т. Різун. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 42.
2. Ансельм Г. Піст: молитва тілом і душею / Грюн Ансельм ; пер. з нім. Є. Луньо. – Львів : Свічадо, 2005. – С. 11.
3. Джентілі А. Хліб і вода: практичні поради на піст / Антоніо Джентілі ; пер. Т. Різун. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 43.
4. Режим доступу : <http://www.bazylianie.pl/> S. 2.
5. Джентілі А. Хліб і вода: практичні поради на піст / Антоніо Джентілі ; пер. Т. Різун. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 47.
6. Solov'ev V. I fondamenti spirituali della vita / V. Solov'ev. – Roma, 1998. – С. 68–70.
7. Катехизм Католицької Церкви. – 2002. – № 1809. – С. 2.
8. Куцас С. Церковний піст / С. Куцас. – М. : Русский хронограф, 2002. – С. 150.
9. Ансельм Г. Піст: молитва тілом і душею / Грюн Ансельм ; пер. з нім. Є. Луньо. – Львів : Свічадо, 2005. – С. 43.
10. Пор.: св. Йоан Касіян, Istituzioni cenobitiche, 5, 22–23, Praglia, 1989. – С. 162–163.
11. Св. Августин. Sermone 127,3., 208,1.
12. Папа Іван Павло II, Ангел Господній, 11 березня 1996.
13. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 8, спр. 4, арк. 1.
14. Там само, арк. 2.
15. Там само, арк. 3.
16. Режим доступу : <http://www.cerkva.info/2009/06/24/> S. 2.
17. Катрій Ю. Наша християнська традиція / Ю. Катрій. – Львів : Місіонер, 1999. – С. 348.
18. Там само. – С. 349.
19. Режим доступу : <http://www.it.dominic.ua/> S. 2.
20. Мійська С. Приписи / С. Мійська // Нова хата. – 1932. – Ч. II. – С. 20.
21. Мійська С. Кухня в часі посту / С. Мійська // Нова хата. – 1932. – Ч. III. – С. 23.
22. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 8, спр. 3, арк. 1–3.
23. Там само, арк. 1–4.
24. Там само, арк. 1–2.
25. Джентілі А. Хліб і вода: практичні поради на піст / Антоніо Джентілі ; пер. Т. Різун. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 25.
26. Там само. – С. 115.

*Marianna Batsvin*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### The concept of the “fast” and adherence to it by the population of Opillya in the 30<sup>th</sup> of the XX<sup>th</sup> century

*The fast history coming to Christianity is researched in this article. Circumcision, abstinence from food are the basis of the perception of post humanity in general. Observed fasting as Greek scholars of antiquity era, and believers to come to our days. In the twentieth century fasting has not lost its position as the traditional observance of Lent Opillya population in the 30<sup>th</sup> of the XX<sup>th</sup> century is a good example for our contemporaries.*

**Key words:** fast, Christianity, holiday, Opillya, traditional, dishes.



УДК 94(475)  
ББК 63.3 (4 Пол)

Ігор Любчик  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### “ЛЕМКІВСЬКА СХИЗМА” У КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У ДРУГІЙ РЕЧІ ПОСПОЛІТІЙ

У статті автор розглядає витоки православного руху серед лемків, розкриває його політичні мотиви, динаміку та географію поширення в рамках історико-етнографічного району. Підсумовується, що загалом православний рух на Лемківщині утверджувався за сприяння Росії, а пізніше став частиною польської національної політики щодо лемківського питання.

**Ключові слова:** Лемківщина, православний рух, москвофільство, етнополітика Польщі, “лемківська схизма”.

Осмилення етноконфесійного виміру суспільних взаємин у сучасному світі є важливою проблемою не тільки релігієзнавчої, а й етнологічної науки. Вона ще більше актуалізується з огляду на те, що паралельно з національною ідентифікацією в колективній свідомості тієї чи іншої етнографічної групи (маємо на увазі бойків, гуцулів, лемків) сформувалося конфесійне самоусвідомлення. У цьому контексті особливо показовими є етноконфесійні взаємини на Лемківщині. Остання як один з найвіддаленіших на захід українських історико-етнографічних районів у міжвоєнний період стала об'єктом експериментів, причому не тільки політичних, а й релігійних. У цьому контексті можна назвати “політику регіоналізму”, “акцію Вісла”, а також “лемківську схизму” – поширення серед лемків москвофільсько-православної агітації та перехід лемків з греко-католицизму на православ'я.

Цю тематику у своїх дослідженнях порушували, насамперед, польські вчені. Хотілось би звернути увагу на наукові праці Р.Потоцького<sup>1</sup>, А.Крохмаль<sup>2</sup>, Я.Мокляка<sup>3</sup>, Я.Брицького<sup>4</sup>. Аналіз названих робіт дозволяє стверджувати, що їхні автори наголошували на російському характері православ'я. Водночас дуже складно погодитися з думкою, яку висловлює Я.Брицький, а також й інші польські історики, про те, що активна діяльність греко-католицького духовенства серед лемків викликала незадоволення в частини вірних, що фактично підштовхувало останніх переходити на православ'я. Подібні твердження змушують констатувати певну тенденційність польської історіографії в цьому питанні. В українській сучасній історіографії торкалися зазначеної теми В.Комар, а також автор цих рядків<sup>5</sup>.

Об'єктом нашого дослідження є галицька частина Лемківщини, яка входила до складу Другої Речі Посполитої. Предметом дослідження є розвиток православного руху серед лемків у контексті москвофільської пропаганди. Серед своїх завдань виділяємо: прослідкувати передумови виникнення православного руху серед лемків, розкрити його джерела й особливості утвердження, вивчити політичні основи православного руху.

Початки православного руху на Лемківщині сягають 1911 р., коли платні москвофільські агітатори з метою зміцнення москвофільства вмовили на схизму шляхом переконань, підкупів, будівництва храмів у лемківських громадах частину населення із сіл Граб, Вишовадка та Довге.

Напередодні Першої світової війни, для того, щоб розвинути й утвердити православ'я, москвофіли заснували в Грабі товариство “Русская дружина” і читальню імені М.Качковського, які фактично стали осередками подальшої агітації за схизму. Із самого початку польські власті підтримували православний рух, а в міжвоєнний період узагалі намагалися лобювати окремі його акції. За висловом одного з дописувачів польського

видання, “...зі становища польських властей православ'я у Галичині було би більше пожаданим, ніж нещаслива унія...”, адже “поява на ширшу скалю православ'я була би займаючим епізодом, що скінчився би переходом цілого населення на римський обряд”<sup>6</sup>. Таким чином, польські власті сприймали перехід лемків на православ'я як перехідний етап до майбутньої колонізації.

У 1934 р. при науково-дослідній комісії Східних земель був створений Лемківський відділ. Одним із його завдань було довести регіональну специфіку Лемківщини, що, своєю чергою, нібито обґрунтувало б “політику регіоналізму”. Важливе значення надавалося праці В.Вільгорського, написаній при цьому ж інституті в 1933 р. Одним із заходів, пропонує автором, було “відділити лемків від Перемишльської єпархії і створити окрему єпархію, яка б охороняла лемків від української пропаганди. На початковому етапі необхідно підтримувати православ'я”<sup>7</sup>.

Особливо активно поширення москвофільсько-православної агітації серед лемків спостерігалось з початку другої половини 1920-х рр. 16 листопада 1926 р. у селі Тилява Кросненського повіту відбулося перше православне агітаційне віче, на якому були присутні посол до варшавського сейму Серебреніков, православний єпископ зі США Авраам Філіповський, учитель з Тилявої Михайло Копчак та окремі греко-католицькі священики<sup>8</sup>. Після цього зібрання майже вся Тилявська парафія перейшла на православ'я і стала надалі своєрідним центром православної агітації, проводячи з'їзди духовенства за участю делегатів з гмін<sup>9</sup>. Згодом відбуваються окремі з'їзди православного духовенства в Горлицькому та Кросненському повітах, які мали на меті активізувати православну агітацію серед лемків. Політичний характер подібних православних акцій та агітації мав настільки яскраво виражені ознаки, що це визнавали й повітові власті. Так, Повітове староство в 1928 р. у Грибові наголошувало, що рух за православ'я серед населення Грибівського повіту “опертий правдоподібно на тлі політичним ніж релігійним”<sup>10</sup>.

Політичний характер православної агітації на Лемківщині мав москвофільське забарвлення. Усвідомлюючи важливу роль церкви в житті лемків, була зроблена спроба нав'язати їм православ'я як релігійне підґрунтя москвофільства. Красномовним свідченням цього є той факт, що на 1933 р. із 17 православних священиків на Лемківщині 15 були москвофілами<sup>11</sup>. У цьому контексті видаються доречними слова посла Сергія Хруцького, який наголошував: “Не має ніякого сумніву, що пропаганда православ'я на Лемківщині має яскравий москвофільський характер. Не було б православної пропаганди, коли б щезла москвофільська політична пропаганда”<sup>12</sup>. Таким чином, через зміну віросповідання лемків провокували на зміну ідентичності. Усе це призвело до того, що на 1931 р. на православ'я на Лемківщині перейшло 44 громади<sup>13</sup>. Усією православною місією на Лемківщині керував митрополит Діонісій Фільотей Нарко, який проживав у Львові.

Водночас активізація православного руху серед лемків супроводжувалася, як не парадоксально, не християнським ученням, а деморалізацією, сектантством, підкупом, образами. У період 1927–1928 рр. у зв'язку з переходом на схизму лемківських громад було пограбовано 35 лемківських греко-католицьких церков. На початку 1933 р. було пограбовано 7 церков на Горличчині та Ясельщині й 7 – у Грибівщині<sup>14</sup>.

Зрештою, аналіз переходу лемків у православ'я свідчить про те, що вони були наймасовішими в лемківських громадах з найнижчою українською національною свідомістю населення. Серед них виділимо такі громади: 1) Липовець і Черемха; 2) Тилява й Терстяна; 3) Мшана, Роп'янка, Смеречне, Вильшня; 4) Гирове; 5) Поляни, Тихівське; 6) Дошниця, Явори, Котані; 7) Святкова Велика, Святкова Мала, Свіржова Руська;

8) Бортне, Бодаки, Перегонина; 9) Воловець; 10) Чорне, Незнаєва, Липа, Довге; 11) Граб, Вишевадка, Жидівське; 12) Радоцина; 13) Ізби, Білична, Баниця; 14) Снітниця, Перунка, Чирна; 15) Фльоринка, Кам'яна, Вафка, Яшкова, Білцарева; 16) Королева Руська, Богуша; 17) Милик, Андріївка<sup>15</sup>.

Загалом на 1931 р. на Лемківщині нараховувалося 15 946 православних, що становило 7,5% мешканців. Найбільше їх було в Горлицькому (19,8%), Ясельському (34,8%), Кросненському (28,1%) і Новосончівському (14,6%) повітах<sup>16</sup>. У той самий час у Сяноцькому повіті, де рівень української національної свідомості лемків був високим, перехід у православ'я був явищем поодиноким. Хоч і в цій частині Лемківщини окремі особи намагалися пропагувати серед населення зміну греко-католицького обряду. А в громадах Радошиці, Лупків, Смольник та Воля Мисцова Сяноцького повіту були зроблені тільки спроби утворити місцеві комітети під керівництвом Г.Паращак, які мали б на меті пропагування серед місцевих лемків православ'я<sup>17</sup>, однак вони не мали успіху.

Узагалі, "лемківська схизма" породжувала значні непорозуміння в національній самоідентифікації лемків. У багатьох випадках поняття віра й етнічність підмінялися. Лемки, які були греко-католиками, називали себе українцями, а тих, що перейшли в православ'я, – кацапами або москалями.

За таких обставин на нараді делегатів Лемківщини від українських центральних установ і представників преси 13 грудня 1932 р., на якій була відновлена Лемківська комісія Товариства "Просвіта", наголошувалося: "Лемківська конференція стверджує, що поширюване на Лемківщині православ'я є небезпечне для української національної ідеї"<sup>18</sup>. На цьому, власне, наголошувало й лемківське духовенство, яке часто було дописувачем до галицької преси. Так, о. Степан Дмитришин писав: "Ми тут (на Лемківщині. – *І.Л.*) є свідками застрашуючого розбиття нашого галицького народу так під оглядом релігійним, як національним. Одно і друге йде в парі так, що де наступає релігійний розрив, там кожде чутке око мусить добачити й національний роздор"<sup>19</sup>.

Однак можна ствердити, що намагання москвофільських агітаторів нав'язати лемкам російську ідентичність через православну церкву зазнали невдачі, оскільки з початком 1930-х рр. православний рух серед лемків почав занепадати, а згодом припинився взагалі. Із цього приводу о. Дмитро Ступак у своїй статті дописував до однієї з газет: "Сучасна схизма на Лемках вже в пасивній стадії і майже в цілковитім застою"<sup>20</sup>. Очевидно, з метою не допустити занепаду православного руху та надати останньому "другого дихання" на Лемківщині у Варшаві 28–30 грудня 1933 р. відбувся з'їзд Варшавсько-Холмської православної дієцезії, який ухвалив визначити для Лемківщини помічника декана, створити окремих фонд, до якого мали посилати місячні внески всі православні дієцезії Польщі. Окрім того, було ухвалено організувати періодичні збори по всіх православних церквах<sup>21</sup>. Щоб уникнути занепаду православ'я, у листопаді 1935 р. у Львові з'явився російськомовний місячник "Воскресіння", присвячений відродженню православ'я на Лемківщині<sup>22</sup>.

Якщо на початковому етапі польські власті підтримували москвофільсько-православну агітацію серед лемків, то надалі їхня тактика в цьому напрямі змінилася. Зокрема, на середину 1930-х рр. власті констатували, що з огляду на небезпеку русифікації Лемківщини через православну церкву, яка до цього часу користувалася доброзичливо-нейтральним ставленням з боку влади, остання повинна звернутися до політики поступової ліквідації православ'я якнайшвидше, оскільки територія Лемківщини входить до сфери інтересів Чехословаччини й радянської Росії<sup>23</sup>.

Разом з тим траплялися непоодинокі випадки повернення населення до греко-католицької церкви, які спостерігалися в тих громадах, де тільки частина (половина,

третина, чверть) мешканців у минулому перейшла в православ'я. В окремих громадах Горлицького повіту, зокрема Бодаки, Мацина Велика, Перегонина, Пстружне, лемки, яких переманили в православ'я, через свою низьку релігійну свідомість згодом поповнювали секти Євангелістських Християн Баптистів<sup>24</sup>.

У цілому важливо ствердити, що, надаючи православній агітації російський характер, усе ж керманічі москвофільства не досягли бажаного результату. Незважаючи на сприяння в зміні віровизнання, тільки незначна частина лемків перейшла на православ'я – приблизно одна сьома. Водночас православ'я не стало фундаментом "русскости" на Лемківщині, чого так, власне, домагалися москвофільські провідники. Православне духовенство на Лемківщині було пасивне в культурно-освітній та економічній діяльності регіону, не поспішало поширювати й утверджувати загальноросійську національну ідею серед лемків. Важливо також підкреслити, що поширення православного руху на Лемківщині в першій третині ХХ ст. було не тільки суто лемківським явищем, а загальногалицьким, як, до речі, і москвофільство. А тому російське православ'я мало стати релігійним підґрунтям останнього.

1. Potocki R. Wokół sporyw religijnych na Lemkowszczyźnie w latach 1926–1939 / R. Potocki // Biuletyn Ukrainoznawczy. – 2000. – № 6. – С. 99–111.
2. Krochmal A. Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Lemkowszczyźnie w latach 1926–1939 / A. Krochmal // Lemkowie w historii i kulturze Karpat. Cz. I. / pod red. Jerzego Czajkowskiego. – Rzeszów, 1992. – S. 285–297; Krochmal A. Specyfika stosunków wyznaniowych na Lemkowszczyźnie w XX w. / A. Krochmal // Lemkowie i Lemkoznanstwo w Polsce / pod red. Andrzeja Zieby. – Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1997. – Т. V. – S. 135–143.
3. Moklak J. Lemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe / J. Moklak. – Kraków, 1997. – 223 s.; Moklak J. Aspekty polityczne życia religijnego ukraińców w Galicji. Ekspansja prawosławia rosyjskiego / J. Moklak // Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym / pod red. Stanisława Stepnia. – Przemyśl, 1990. – Т.1. – S. 199–206.
4. Bruski J. Zakarpacie a Lemkowszczyzna. Podłoże i pozwój ruchu prawosławnego w okresie międzywojennym / J. Bruski // Lemkowie i Lemkoznanstwo w Polsce / pod red. Andrzeja Zieby. – Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1997. – Т. V. – S. 146–159.
5. Комар В. "Українське питання" в політиці урядів Польщі (1926–1939 рр.) / В. Комар // УІЖ. – 2001. – № 5. – С. 120–128; Любчик І. Д. Етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.: проблема національної самосвідомості / І. Д. Любчик. – Івано-Франківськ : Тіповіт, 2009. – 214 с.
6. о. З. Ф. Православ'я на Лемківщині / о. З. Ф. // Нова Зоря. – 1927. – 23 жовтня. – С. 2.
7. Archiwum Akt Nowych u Warszawie (далі – ААН), zespol. MSZ, sygn. 5219, к.17.
8. Олійник М. Пізнаваймо рідні оселі / М. Олійник // Наш Лемко. – 1938. – 15 листопада. – С. 9.
9. ААН. MSW, sygn. 962, к.31.
10. Archiwum Panstwowe w Krakowie (далі – АРК). – UWKr, sygn. 327, к.27.
11. Лемківський Б. Лемківське православ'я і культурно-освітня праця / Б. Лемківський // Нова Зоря. – 1933. – 10 грудня.
12. Хруцький С. До статті п. Бориса Лемківського "Правнодержавне становище православ'я на Лемківщині" / С. Хруцький // Діло. – 1934. – 22 вересня. – С. 4.
13. Православні парохії на Лемківщині // Діло. – 1931. – 3 вересня.
14. Страшні події на Лемківщині // Нова Зоря. – 1934. – 22 березня. – С. 6; В. С. З лемківських гір / В. С. // Діло. – 1933. – 28 липня.
15. Православні парафії на Лемківщині // Діло. – 1931. – 3 вересня. – С. 2–3.
16. Krochmal A. Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi... – S. 290.

17. Державний архів Івано-Франківської області, ф. 2, оп.1, спр. 598, арк. 56 зв.
18. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника. Відділ рукописів, ф. 122, спр.1/2, 4 арк.
19. о. Степан Дмитришин. Як боротися зі схизмою (Допис з Лемківщини) / о. Степан Дмитришин // Нова Зоря. – 1931. – 1 листопада. – С. 5.
20. о. Дмитро Ступак. Лемківська схизма (Вражіння з сучасного її періоду) / о. Дмитро Ступак // Нова Зоря. – 1931. – 25 січня. – С. 2.
21. Наступ православ'я на Лемківщину // Нова Зоря. – 1934. – 21 січня. – С. 3.
22. AAN, zespol MSW, sygn. 963, k. 121.
23. AAN, zespol. MSW, sygn. 1058, k. 79.
24. APK, zespol. UWK, sygn. 277, k. 30.

**Igor Liubchuk**

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

### “Lemko Schism” in the Context of the State-Church Relations in the Rich Pospolita II

*In the article the author examines the origins of the Orthodox movement among Lemky, reveals its political motives, dynamics and geography of the spread within the historical and ethnographic region. The author concludes that in general the Orthodox movement in Lemkivshchyna appeared with the assistance of Russia and later became a part of Polish national policy on the Lemko question.*

**Key words:** Lemkivshchyna, Orthodox movement, Moscowphilism, ethnic policy of Poland, “Lemko Schism”.

УДК 39:37.01  
ББК 63.5 (4 Укр)

**Наталія Лицур**  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ МОЛОДІ В СІМ'ЯХ УКРАЇНСЬКОЇ МІСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ГАЛИЧИНИ (кінець XIX – початок XX ст.)

*У статті проаналізовано культурно-релігійне виховання молоді в сім'ях української міської інтелігенції Галичини в кінці XIX – на початку XX ст. Автор зробив акцент на ролі християнської моралі у виховному процесі. Проаналізовано також інші компоненти розвитку (освіта, танці, музика, етикет), що впливали на формування особистості. Крім того, показано місце культурно-релігійного виховання в становленні активного елітарного прошарку. Стверджується, що, завдяки поєднанню сімейних і християнських цінностей, міська інтелігенція Галичини очолила український національний рух.*

**Ключові слова:** міська інтелігенція, виховання, релігія, молодь, Галичина.

Українська міська інтелігенція Галичини кінця XIX – початку XX ст. була тим організуючим елементом, якому вдалося не тільки перебрати провід національним рухом від духовенства (сільської інтелігенції), а й спрямувати його в чітке політичне, державницьке русло. Незважаючи на свою нечисленність, за якістю та активністю вона значно переважала аналогічний прошарок польського суспільства. Цей факт виразно контрастує з кризою еліти в сучасному українському соціумі. Теперішній політикум явно не відповідає критеріям очільників держави як в інтелектуальному, так і культурно-моральному плані. Тому особливої актуальності набуває вивчення процесу виховання та формування морально-етичних поглядів представників розумової праці кінця XIX – початку XX ст., коли вони дійсно відігравали значення елітарного прошарку. Це буде не тільки яскравим прикладом для наслідування, а й дозволить відновити втрачений зв'язок у становленні української інтелігенції в цілому.

На жаль, у науковій літературі ця тема не знайшла належного висвітлення. Більшість досліджень, які присвячені вивченню української інтелігенції, зосереджували увагу на участі представників розумової праці в громадсько-політичному житті<sup>1</sup>, формуванні української інтелігенції як окремої соціально-професійної групи<sup>2</sup>. Частково проблема виховання молоді піднімалась у роботі З.Нагачевської<sup>3</sup>. Основна увага в ній сконцентрувалася на родинному та громадському дошкільному вихованні. Небагато відомостей можна почерпнути з досліджень польських учених. Так, у праці Й.Камінської-Квак<sup>4</sup> містяться короткі повідомлення про родинне життя інтелігенції Львівського воєводства. Особливої уваги заслуговує публікація О.Баран<sup>5</sup>, у якій проаналізовано освітні традиції, що побутували в сім'ях української сільської інтелігенції. Оскільки, як було вже зазначено, комплексного дослідження з даної проблематики до цього часу не існує, ми зосередили свою увагу на інформації, що містилась у мемуарній літературі. Саме остання відображає всі складники виховного процесу в сім'ях представників розумової праці.

Однією з тих визначальних рис, що пронизували сутність тогочасної української інтелігенції в Галичині, була християнська мораль. Можливо, коріння цього факту крилося в тому, що представники даного прошарку були генетично пов'язані з духовенством XIX ст. Навіть в означений хронологічний період чималу їх складову становили вихідці зі священницьких родин<sup>6</sup>. Поряд із цим не слід відкидати і впливу польського середовища. Для польської еліти католицизм був однією з провідних цінностей.

Тому в цьому плані вона була зразком наслідування для українських галицьких інтелігентів, що в той час сформувалися як суспільний прошарок.

Так чи інакше, але християнський компонент був домінуючим у вихованні інтелігентної молоді. Справа навіть не в тому, що через релігію представники розумової праці намагалися виховати віруючих нащадків, хоча, без сумніву, це було дуже важливо. На вказану проблему потрібно подивитися набагато глибше. Християнська мораль ідеально підходила для формування рис елітарного прошарку українського суспільства в кінці XIX ст.

Кожний християнин як нашого часу, так і тієї епохи ранок починав з молитви. До цього привчали й в інтелігентних сім'ях. У дітей сформувався своєрідний принцип: "митися, молитися"<sup>7</sup>. Але це не було на рівні рефлексії, а дійсно на ґрунті глибокої віри. Однак обов'язковість молитви (ранкової чи вечірньої) можна трактувати як організаційну складову виховного процесу. Яскравим прикладом цього був розпорядок дня в дитячому таборі в Остодорі біля с. Підлюте. Ця установа знаходилася під протекцією митрополита А.Шептицького й батьки-інтелігенти охоче віддавали сюди своїх дітей (незважаючи на чималий кошторис). Кожного ранку та вечора в таборі відбувалися колективні молитви<sup>8</sup>.

Діти разом з батьками мали відвідувати недільні літургії<sup>9</sup>. У той час навіть побувала думка, що невідвідування церкви є ознакою неінтелігентності<sup>10</sup>. Під час богослужінь представники галицької еліти часто сповідалися та приймали причастя і своїм прикладом привчали до цих святих таїнств і дітей.

Важливу роль у вихованні відігравала традиція відзначення релігійних свят: Великодня, Різдва, св. Миколая, іменин тощо. Варто зазначити, що українська галицька інтелігенція ретельно дотримувалася давно усталених національно-релігійних звичаїв та обрядів. Адже саме вони несли певний зв'язок з минулими поколіннями, а також відрізняли українців від інших етнічних груп, які проживали в містах. Так, М.Рудницька згадує: "Татко дуже пильнував, щоб усі свята святкувались у нас дома по традиції і сам контролював, чи Мама й служниці підготували все як слід. Хоч у жодні справи домашнього господарства татко не встрявав, але у Святвечір сам командував накриванням столу, сам допильнував, щоб кухарка зготовила всі традиційні страви і щоб увесь ритуал за вечерею був точно дотриманий"<sup>11</sup>. Траплялися серед української інтелігенції й такі, що відмовлялися навіть від нововведень у святкуваннях та намагалися якнайбільше дотримуватися народних звичаїв і традицій. Так, відомий письменник, публіцист О.Маковей ніколи не ставив на Різдвяні свята ялинку, а тільки старий традиційний український "дідух" – сніп пшениці. Ялинку ж вважав німецьким звичаєм, який не має нічого спільного з українською традицією<sup>12</sup>. Проте в багатьох міських інтелігентних сім'ях це дерево все-таки стало атрибутом Різдвяних святкувань.

Цікаво, що часто підготовка до свят дозволяла розвивати творчі здібності дітей. Зокрема, ялинку на Різдво прикрашали саморобними оздобами, до виготовлення яких долучалося і молодше покоління. На Великдень діти разом з батьками фарбували крашанки<sup>13</sup>.

Значну увагу представники розумової праці приділяли формуванню у своїх дітей аскетичних рис. Саме це в майбутньому дозволить їм доволі легко йти на самопожертву заради вищої ідеї. Таке завдання реалізовувалося, насамперед, завдяки строгому дотриманню постів (не тільки великих, а й щотижневого – у п'ятницю). Багатогадинні прощі до святих місць, що організовувалися представниками української еліти й учасниками яких була, звісно, молодь, теж сприяли становленню аскетичного характеру<sup>14</sup>.

У сім'ях галицької міської інтелігенції часто співали пісень на релігійну тематику<sup>15</sup>. У них возвеличувались (і, відповідно, пропагувалися для молоді) загальнолюдські цінності. Крім того, зазначені композиції були пронизані патріотичними мотивами<sup>16</sup>. Такі два компоненти, як націоналізм і віра, були нерозривними у свідомості тогочасної еліти. Завдяки цьому, люди розумової праці ставали дієвими лідерами українського національного руху.

Якщо основи релігійного виховання закладалися в сім'ях, то пізніше їх закріплювали в навчальних закладах. Так, у гімназіях були спеціальні уроки релігії. Самі заняття починалися з молитви. Часто гімназисти організовано відвідували літургії<sup>17</sup>. На них шкільний хор виконував церковні пісні. У формуванні релігійно-моральних засад учнів значну роль відігравала діяльність отців-катехитів (учителів релігії). Особливо великий вплив мали екзорти (проповіді) цих священників. Крім того, у гімназіях створювалися спеціальні товариства, метою яких було поглиблення релігійності серед учнів. Так, у Станіславівській гімназії в 1921–1922 рр. за сприяння о. І.Фіголя було засноване аналогічне товариство "Марійська дружина"<sup>18</sup>.

Щоб краще подати основи церковної науки, молоді отці-катехити облаштували навіть спеціальні кабінети для навчання релігії<sup>19</sup>. У таких приміщеннях знаходилися літургійні ризи, книги та інші предмети релігійного характеру. Особливу увагу на уроках релігії приділяли саме літургії. Так, Б.Лепкий згадував про свого гімназійного катехита: "Отець Соневицький хотів, щоб його вихованці розуміли те, що співають у церкві, щоб на селі кожний з них міг співати на крилосі, щоб пізнав і відчув красу нашого обряду та щоб прив'язання до церкви в'язало його з народом"<sup>20</sup>.

Галицькі інтелігенти особливе значення надавали питанням освіти своїх дітей. Початкове навчання відбувалося саме вдома. Освіченість теж була визначальною рисою представників цього прошарку. Її досягалося кількома шляхами. Насамперед, змалку прищеплювалася любов до читання. Батьки дуже часто читали дітям різноманітні казки (інколи авторами творів були відомі сучасники)<sup>21</sup>. Окрім того, спеціально для молодшого покоління виписували відповідні газети та журнали (наприклад, "Дзвіночок", "Барвінок")<sup>22</sup>. Найкращим подарунком для дітей на свято була книжка<sup>23</sup>. У будинках місцевої еліти зберігалася традиція збирання великих бібліотек, поширеними були вечірні читання. Уляна Кравченко згадувала: "Не було в світовій літературі цінного твору, якого б не читала або не знала з розмови батьків"<sup>24</sup>.

Формування високоосвіченої особистості досягалося й через приватне репетиторство. Справа полягала не тільки в кращій ефективності такого навчання. Персональне спілкування з репетитором позитивно впливало на становлення власне особистісних рис інтелігентної молоді. Приватні уроки в будинках української міської інтелігенції давали як учителі, так і обдаровані, здібні студенти<sup>25</sup>. Найчастіше додаткових занять вимагало вивчення іноземних мов, яким загалом надавалося велике значення. Особливою популярністю в той час користувалася французька, знання якої вважалося ознакою доброго тону<sup>26</sup>. Зазвичай представники розумової праці добре володіли німецькою й польською мовами, а також перекладали з французької та старих мов. Окремі інтелігенти володіли 8–10-ма мовами (М.Черемшина, І.Франко)<sup>27</sup>. Бувало, що коли дітям не потрібно було чути розмову батьків, то останні легко переходили на спілкування німецькою або іншою європейською мовою<sup>28</sup>.

У навчальному процесі батьки дуже часто використовували мотивуючі чинники. Це могли бути подарунки, згоди на різноманітні прогулянки тощо. Приміром, адвокат із м. Калуш І.Сохацький за хороші успіхи в навчанні подарував своїй доньці фотоапарат<sup>29</sup>. Такий підхід був хорошим стимулом і цілком себе виправдовував.



Молодому поколінню української міської інтелігенції краю змалку прищеплювали особливу любов до старших. До батьків зазвичай зверталися від третьої особи (“Чи мати дозволять мені...”<sup>30</sup>). Але були винятки, коли до тата чи мами озивалися на “ти”. У родині І.Франка до батька говорили завжди на “ти”, а до матері на “ви”<sup>31</sup>. Повага до старшого покоління прищеплювалася також певними правилами поведінки. Так, коли до когось із батьків приходили гості, дітям наказували знаходитись осторонь, щоб не заважати розмові дорослих. Якщо хтось із дорослих удома відпочивав, то молодь мала сидіти тихо й не гомоніти<sup>32</sup>.

У родинних стосунках в інтелігентних сім'ях дуже виразно простежувався ієрархічний порядок. В основі ставлення дітей до батьків були пошана, респект, почуття підпорядкованості, що виключало фамільярність, панібратство<sup>33</sup>. Красномовно це показують слова І.Соневицького, сина директора української гімназії у Львові М.Соневицького, який писав про батька: “...ми його майже не бачили ні в будні, ані у вихідні. Проте він був у родині завжди на п'єдесталі”<sup>34</sup>.

Своєю чергою, міська українська інтелігенція не давала приводу для підризу власного авторитету в очах молодшого покоління. У сім'ях при дітях ніколи не вирішувалися особисті проблеми. Батьки не те що не сварилися в присутності нащадків, а й навіть не говорили на підвищених тонах<sup>35</sup>. Така культура взаємовідносин, що панувала в сім'ях української еліти, гарантувала панування здорової моральної атмосфери для формування дійсно високоосвіченої та інтелігентної молоді. Як наслідок, освічені галичани вже наприкінці ХІХ ст. усвідомили, що сімейне виховання – це не особиста справа батьків, а їхній національно-громадський обов'язок<sup>36</sup>.

Основи патріотичного виховання в інтелігентних сім'ях закладалися через любов і повагу до рідної мови. Цікаво, що у 80-х рр. ХІХ ст. тільки в окремих будинках людей розумової праці спілкувалися виключно чистою українською мовою. Так, за підрахунком О.Барвінського, у Львові в 1886 р. було лише сім інтелігентних домів, де говорили українською, а в решті вживали як розмовну польську мову<sup>37</sup>. Натомість у 20–30-х рр. ХХ ст. їх була більшість.

Змушені визнати, що в змішаних шлюбних мовах домашнього спілкування часто була польська<sup>38</sup>. Цьому можна знайти об'єктивне пояснення. У той час у Галичині практично не існувало українських міст. Частина україномовних людей розумової праці була мізерною порівняно із чисельністю польської чи навіть єврейської інтелігенції. За умов відсутності власної держави, несвідома частка інтелігенції підлягала впливу польського середовища. Траплялись і такі випадки, коли в міжетнічному шлюбі жодна сторона не бажала поступатися своїми національними інтересами. У цьому разі хтось з дітей підпадав під вплив батька, а хтось – матері (переважно сини під вплив батька, а дочки – матері). У таких сім'ях велася постійна боротьба між батьками за “національну душу” дітей<sup>39</sup>.

Формування всебічно розвинутої особистості в інтелігентних сім'ях гармонійно доповнювали заняття танцями та музикою. Недарма сучасники відзначали, що майже не було української родини в місті чи на селі, яка б не перебувала в тісному контакті з музичним життям<sup>40</sup>. Так, батьки обов'язково віддавали дітей навчатися гри на музичних інструментах (скрипці, фортепіано). Також у сім'ях організовували домашні концерти та вистави. Ознакою тогочасного хорошого виховання була не тільки добра освіта, знання іноземних мов, але й оволодіння танцювальним мистецтвом, ази якого можна було отримати на заняттях із гімназійними танцмейстерами<sup>41</sup>. Чимала увага приділялась і правилам бального етикету. Танці сприймалися не просто як розвага, але як досконалий фізичний розвиток, виховання високої внутрішньої культури. Свідчен-

ням важливого ставлення до танцювального мистецтва слугує той факт, що в Станіславській гімназії, учнями якої були в більшості селянські діти, ввели безплатну “науку танців і доброї поведінки” для двох найстарших класів<sup>42</sup>.

Прищеплювала українська інтелігенція своїм дітям і любов до театру. Адже галицька еліта часто бувала в цій культурній установі. Відвідини вистав сприймалися дітьми як справжнє свято, а захоплення від театрального дійства стимулювало влаштувати аналогічні домашні виступи<sup>43</sup>.

Важливою складовою культурного виховання був столовий етикет. Дівчат з раннього віку привчали, як правильно має бути сервірований стіл, у якому порядку слід подавати страви, які з них потрібно готувати на ті чи інші свята<sup>44</sup>. Особлива увага приділялася традиційним українським стравам, які характеризували багатство нашої культури. Досконале знання основних правил столового етикету було свідченням хорошого виховання.

Зазначимо також одну важливу обставину. Виховний вплив інтелігентної сім'ї здійснювався не тільки на власних дітей, а й на чужих. Це відбувалося в тих випадках, коли міська інтелігенція брала до себе на проживання вихідців із села, що навчалися в гімназіях. Так, Н.Головацька, що проживала у свого вуйка М.Лепкого, згадувала: “Це був дуже музичний дім, всі грали на фортепіано, а Мар'ян – на скрипці. Тато віддав мене також у музичну школу. Головно, задля цього тато віддав нас аж до Станіслава, щоби ми обоє були під благодатним впливом родини Миколи Лепкого”<sup>45</sup>. Цікаво, що українська сільська та містечкова еліта, віддаючи своїх дітей на навчання, прагнула обов'язково на станціях (квартирах) поселити їх в інтелігентних родин. Так, суддя з м. Долина Т.Мацьків, відправляючи сина на навчання до Станіслава, примістив його на станцію в професора Н.Даниша, щоб і “поза школою син мав добру опіку”<sup>46</sup>. Причиною цього, звісно, було розуміння галицькою інтелігенцією важливості саме домашнього виховання. Крім того, намагалися підтримати бідних, але здібних молодих людей, українська міська еліта брала їх під свою опіку. Прикладом може слугувати вчинок М.Сабата – директора гімназії в Станіславі, що став піклуватися про одного гімназиста, який навіть замешкав у його домі<sup>47</sup>. Підпадали під виховний вплив інтелігентних сімей також діти простих селян, які, завдяки дружбі з дітьми міської еліти, гостювали в будинках останньої. Траплялись випадки, коли гімназійні вчителі запрошували бідних студентів до себе на обіди<sup>48</sup>.

Загалом будинки української міської інтелігенції ставали для молоді своєрідними культурними осередками. Адвокат і громадський діяч Ф.Коковський, згадуючи про дім адвоката А.Чайковського в Коломиї, писав: “Уся молодь горнула до пп. Чайковських, в їхній домівці відбували ми свої сходини, там вчилися ми всього, що було найкраще, найсвятіше”<sup>49</sup>.

Багато уваги зверталось на ведення здорового способу життя. У деяких інтелігентних родин узагалі не вживали алкоголю<sup>50</sup>. Це різко контрастувало з популярністю оковитої на селі. Усвідомлюючи складність проблеми, саме галицька еліта виступила організатором руху тверезості в Галичині.

Таким чином, через власну духовність та освіченість українська міська інтелігенція Галичини виховувала в молодшого покоління культуру, високу моральність, підводила до розуміння важливості істинних цінностей, таких як церква, сім'я й держава. Це дозволило молодій еліті усвідомити свою месіанську роль, яку вона мала відіграти для власного народу. Психологічні якості, ґрунтовані на християнській моралі та підкріплені освіченістю, давали змогу з легкістю жертвувати особистим інтересом заради вищих ідей. Вони зробили інтелігенцію символом нації, яскравим прикладом

для наслідування, який ми можемо з натхненням у серці згадувати, дивлячись з гір-котою на верхівку сучасного українського суспільства.

1. Рубльов О. Західноукраїнська інтелігенція у загальнонаціональних політичних та культурних процесах (1914–1939) / О. Рубльов. – К. : Ін-т історії України НАН України, 2004. – 648 с.
2. Мисак Н. Формування української інтелігенції в Галичині наприкінці XIX – на початку XX ст. / Н. Мисак // Україна соборна : зб. наук. статей. – К., 2005. – Вип. 2. – Ч. II. – С. 235–345; Баран О. Українська сільська інтелігенція Галичини (кінець XIX ст. – 1939 р.): спроби ідентифікації / О. Баран // Галичина. – 2005. – № 11. – С. 307–313.
3. Нагачевська З. І. Педагогічна думка і просвітництво в жіночому русі Західної України (друга половина XIX ст. – 1939 р.): монографія / З. І. Нагачевська. – Івано-Франківськ : Видавець Третяк І. Я., 2007. – 764 с.
4. Kamicka-Kwak J. Inteligencja województwa lwowskiego w okresie międzywojennym / J. Kamicka-Kwak. – Rzeszyw : Wydawnictwo uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005. – 456 s.
5. Баран О. Освітні традиції української сільської інтелігенції Галичини (кінець XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.) / О. Баран // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ : Плай, 2006. – Вип. X–XI. – С. 28–36.
6. Мисак Н. Українська інтелігенція Галичини напередодні Першої світової війни: соціальне походження / Н. Мисак // Військово-науковий вісник. – Львів : ЛВІ, 2005. – Вип. 7. – С. 195.
7. Свідчення Дармохвал-Гавц Лариси Володимирівни, 1935 р. н.; місце народж.: м. Стрий Львівської обл.; проживає: Івано-Франківська обл., м. Болехів, вул. Січових Стрільців, 25; освіта: вища педагогічна; працювала вчителем; пенсіонерка. Записано Лицур Н. М. 14.12.2008 р. у м. Болехів. – Арк. 3.
8. Свідчення Лукомської (Крип'якевич) Лукії Львівни, 1928 р. н.; місце народж.: м. Бережани Тернопільської обл.; проживає: м. Івано-Франківськ, вул. Івана Франка, 10/а, кв. 25; освіта: вища (зак. Львівський політехнічний інститут); працювала архітектором; пенсіонерка. Записано Лицур Н. М. 28.08.2008 р. у м. Івано-Франківськ. – Арк. 7; Свідчення Онищенко (Сохацької) Ірини Іванівни, 1927 р. н.; місце народж.: м. Калуш Івано-Франківської обл.; проживає: м. Калуш, вул. І. Сохацького, 2; освіта: вища (зак. Львівську академію мистецтв); працювала художником; пенсіонерка. Записано Лицур Н. М. 24.02.2008 р. у м. Калуш. – Арк. 4.
9. Лукомська Л. Моє незабутнє місто / Л. Лукомська // Жайвір. – 2000. – 24 серпня. – С. 5; Бемко Л. Мій дідко – Андрій Чайковський / Л. Бемко // Чайковський Андрій. Спогади. Листи. Дослідження : у 3 т. / [упорядкув. Б. З. Якимовича та ін.]. – Львів : [б. в.], 2002. – Т. 3. – С. 115.
10. Свідчення Сороки Галини Григорівни, 1928 р. н.; місце народж.: м. Калуш Івано-Франківської обл.; проживає: м. Калуш, вул. Сагайдачного, 22 а; освіта: вища медична; пенсіонерка. Записано Лицур Н. М. 29.11.2008 р. у м. Калуш. – Арк. 2; Свідчення Сондей (Тимцюрак) Софії Іванівни, 1931 р. н.; місце народж.: м. Калуш Івано-Франківської обл.; проживає: Калуський р-н, с. Добровляни, вул. Миру, 37; освіта: вища педагогічна; працювала вчителем; пенсіонерка. Записано Лицур Н. М. 07.12.2008 р. у с. Добровляни. – Арк. 2.
11. Рудницька М. Статті. Листи. Документи / М. Рудницька ; [упоряд. Мирослава Дядюк]. – Львів, 1998. – С. 44–45.
12. Верига В. Там де Дністер круто в'ється : історичний нарис виховно-освітньої політики в Галичині на прикладі учительської семінарії та гімназії в Заліщиках. 1899–1939 / В. Верига. – Торонто : Срібна сурма, 1974. – С. 91.
13. Свідчення Онищенко (Сохацької) Ірини Іванівни... – Арк. 3.
14. Антонович О. Спогади / О. Антонович. – К. ; Вашингтон : АО "АВГУСТ", 1999. – С. 39; Книш І. Смолоскип у Темряві. Наталя Кобринська й український жіночий рух / І. Книш. – Вінніпег : [б. в.], 1957. – С. 133.

15. Книш І. Смолоскип у Темряві... – С. 133.
16. Свідчення Сороки Галини Григорівни... – Арк. 2.
17. Верига В. Один рік у Коломиї / В. Верига // Коломия й Коломийщина : зб. споминів і статей про недавнє минуле. – Філадельфія : Вид. комітету коломиян, 1988. – С. 513.
18. Климишин М. Катехит отець д-р Іван Фіголь / М. Климишин // Альманах Станіславської землі. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто : [б. в.], 1985. – Т. 2. – С. 416.
19. Історія декількох священників родини Крип'якевичів // Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві / відп. ред. Я. Ісаєвич ; упоряд. Ф. Стеблій. – Львів : [б. в.], 2001. – С. 150.
20. Лепкий Б. Казка мого життя / Б. Лепкий. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1999. – С. 175.
21. Сенік-Данилович С. Незабутнє / С. Сенік-Данилович // Іван Франко у спогадах сучасників. – Львів : Каменяр, 1972. – С. 184.
22. Свідчення Лукомської (Крип'якевич) Лукії Львівни... – Арк. 6; Свідчення Онищенко (Сохацької) Ірини Іванівни... – Арк. 4; Барвінський Б. Мої спогади про д-ра Івана Франка (1890–1915) / Б. Барвінський // Спогади про Івана Франка / упорядкув. М. Гнатюка. – Львів : Каменяр, 1997. – С. 408.
23. Олесків-Федорчакова С. Із спогадів пр. Івана Франка / С. Олесків-Федорчакова // Спогади про Івана Франка / упорядкув. М. Гнатюка. – Львів : Каменяр, 1997. – С. 435.
24. Книш І. Три ровесниці. До сторіччя народин Уляни Кравченко, Марії Башкірцевої, Марії Заньковецької / І. Книш. – Вінніпег, 1960. – С. 244.
25. Крушельницька Л. Мої ремінісценції / Л. Крушельницька // Марія Деркач (1896–1972). Бібліографічний покажчик. Спогади. Розвідки. Листи / авт.-упоряд. М. А. Вальо. – Львів : [б. в.], 1999. – С. 83.
26. Лепкий Б. Указана праця. – С. 122.
27. Семанюк Н. Співець Гуцульщини. Спогади про Марка Черемшину / Н. Семанюк. – Ужгород : Карпати, 1970. – С. 4; Франко П. Спогади про батька / П. Франко // Спогади про Івана Франка / упорядкув. М. Гнатюка. – Львів : Каменяр, 1997. – С. 459.
28. Рудницька М. Указана праця. – С. 54.
29. Свідчення Онищенко (Сохацької) Ірини Іванівни... – Арк. 4.
30. Свідчення Дармохвал-Гавц Лариси Володимирівни... – Арк. 3.
31. Франко П. Указана праця. – С. 453.
32. Свідчення Лукомської (Крип'якевич) Лукії Львівни... – Арк. 7.
33. Рудницька М. Указана праця. – С. 61.
34. Соневицький М. Спогади старого педагога / М. Соневицький ; упорядкув. та редагув., післямова та комент. С. Яреми. – Львів : Вид. Львів. крайове т-во "Рідна школа"; Наук. т-во ім. Шевченка, 2001. – С. 96.
35. Свідчення Скальської (Головацької) Уляни Любомирівни, 1931 р. н.; місце народж.: с. Романівка Тернопільської обл.; проживає: м. Івано-Франківськ, вул. Незалежності, 97/28; освіта: вища (зак. хімік Львівського державного університету ім. Івана Франка); кандидат технічних наук; президент Клубу української інтелігенції ім. Б. Лепкого. Записано Лицур Н. М. 17.07.2008 р. у м. Івано-Франківськ. – Арк. 1.
36. Нагачевська З. І. Указана праця. – С. 416.
37. Шухевич С. Моє життя : спогади / С. Шухевич. – Лондон : [б. в.], 1991. – С. 85.
38. Рудницька М. Указана праця. – С. 54.
39. Кубійович В. Мені 85 / В. Кубійович. – Мюнхен : Молоде життя, 1985. – С. 53.
40. Таран І. Галицька піаністка Галя Лагодницька / І. Таран // Краєзнавець Прикарпаття. – 2004. – № 3. – С. 43.
41. Ясинська Н. Вальс із котильйоном: ностальгія чи надія? / Н. Ясинська // Галичина. – 2003. – 2 серпня. – С. 7.
42. Мацьків Т. З над Дніпра на канадські прерії: мій життєвий шлях / Т. Мацьків. – Едмонтон : Українські Вісті, 1963. – С. 27.
43. Франко-Ключко А. Іван Франко і його родина: спомини / А. Франко-Ключко. – Торонто : Ліга визволення України, 1956. – С. 42.

44. Цвек Д. “Галичани завжди були панством” / Д. Цвек // Західний кур’єр. – 2003. – 11 грудня. – С. 20.
45. Головацька Н. Спогади про родинний дім / Н. Головацька // Лицар Української Католицької Церкви / упоряд. У. Скальська. – Івано-Франківськ : Грань, 2007. – С. 37.
46. Мацьків Т. Указана праця. – С. 111.
47. Там само. – С. 35.
48. Федунік Я. Моя Коломия (до історії Коломийської гімназії) / Я. Федунік // Коломия й Коломийщина: зб. споминів і статей про недавнє минуле. – Філадельфія: Вид. комітету коломиян, 1988. – С. 117.
49. Коковський Ф. Адвокат – громадянин / Ф. Коковський // Чайковський Андрій. Спогади. Листи. Дослідження: у 3 т. / [упорядкув. Б. З. Якимовича та ін.]. – Львів, 2002. – Т. 3. – С. 142.
50. Свідчення Дармохвал-Гавц Лариси Володимирівни... – Арк. 3.

*Natalia Lytsur*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **The cultural and religious educations of youth families in Ukrainian urban intellectuals Galicia (end of XIX – early XX century)**

*The paper explores the cultural and religious education of young people in families of urban Ukrainian intelligentsia in Galicia in the late XIXth – early XXth centuries. The author has focused on the role of Christian morality in the training process. The other components of upbringing (education, dance, music, etiquette), which influenced the formation of personality, are also analyzed. Furthermore the author shows the place of cultural and religious education in the formation of active elite class. He argues that through a combination of family and Christian values the urban intelligentsia in Galicia headed the Ukrainian national movement.*

**Key words:** urban intelligentsia, education, religion, youth, Galicia.

УДК 392:238.2  
ББК 63.5 (4 Укр)

*Микола Лицур*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **СИНТЕЗ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ТА ХРИСТИЯНСЬКОЇ КОМПОНЕНТ У РИБНІЙ СИМВОЛІЦІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ НАСЕЛЕННЯ ГАЛИЧИНИ**

*Автор порушив проблему синтезу символів християнства та ранньослов'янських вірувань на території Галичини, висвітлив спільні риси в християнській і язичницькій рибній символіці. У статті розкрито символічну амбівалентність риби, що вважалася одночасно символом смерті й символом народження. Саме тому риба була важливим елементом зимової та весняної обрядовості населення Галичини.*

**Ключові слова:** символ риби, християнство, слов'янські вірування, духовна культура, Галичина.

Поєднання християнських та язичницьких мотивів у духовній культурі населення України вже давно є загальноновизнаним фактом. Практично всі релігійні свята супроводжуються різноманітними ритуалами, які не мають нічого спільного з християнським ученням. У той самий час багато традицій, які сучасним населенням трактуються як християнські, мають зовсім інше коріння. Звичайно, зазначену тезу дуже важко підтвердити. Це зумовлено низкою об'єктивних факторів, серед яких найвагомішим є нашарування багатовікових, різних за своєю суттю, культурних комплексів. Якраз ті компоненти духовної культури, які й у християнстві, і в ранньослов'янській демонології мали близьке змістове навантаження, найважче піддаються ґрунтовному аналізу. До таких складових належить, зокрема, рибна символіка.

Указана проблема не була окремим об'єктом вивчення в науковій літературі. Спорадично її почали висвітлювати ще на рубежі XIX–XX ст.: мова йде про низку публікацій І.Франка, В.Гнатюка, Ю.Шнайдера<sup>1</sup> та деяких інших українських і польських етнографів. Однак інформація, що містилася в них, мала описовий, а не аналітичний характер. Тому згадані роботи були швидше джерелами, ніж науковими працями. Дещо пізніше К.Сосенко<sup>2</sup> підійшов до усвідомлення проблеми. У його роботі здійснено спробу аналізу місячного культу, що, як він вважав, лежав в основі давньоукраїнських релігійних вірувань. Риба ж була важливим символом Місяця. Сучасна українська етнологія із цієї проблематики може похвалитися хіба що короткими замітками в енциклопедичних виданнях<sup>3</sup>. Варто відмітити працю російського дослідника О.Гури<sup>4</sup>, у якій він ґрунтовно підійшов до розуміння тваринної символіки (у тому числі й рибної) у слов'янській народній традиції.

Насамперед зазначимо, що рибна символіка була характерна для багатьох релігійних систем. При цьому вона наділялася як позитивним, так і негативним змістом. Приміром, у давньоіндійській міфології риба – це перше втілення Вішну, що врятував від усесвітнього потопа мудреців-ріші та насіння всіх рослин. У Древньому Єгипті вона була уособленням і слугою злого бога Сета<sup>5</sup>.

Цей символізм характерний також для християнської культури, а на початкових етапах її становлення він відігравав ключову роль. Передусім, риба була символом Христа. Грецька фраза “Iesous Christos Theou Huios Soter” (Ісус Христос, Син Божий, Спаситель) розглядалась як розшифрована абревіатура слова “Ichthus” (“ixtic” – риба). Цікаво, що хрещення латинською – “piscina” (садок для риби), а новонавернені – “pisciculi” (рибки). Символом Святої Трійці в християнстві було зображення трьох сплетених риб (або риби з трьома головами)<sup>6</sup>.

Якщо поглянути на іконопис раннього середньовіччя, можна побачити цікаву картину. Так, на описах Таємної вечері замість хліба, що мав символізувати тіло Ісуса Христа, часто зображувалася риба. Саме Євангельське вчення насичене рибною символікою. Наприклад, деякі учні Христа раніше були рибачами, а він сам називав їх “ловцями людей”. Царство Небесне уподібнюється “неводу, закинутому в море, що захоплює риб всякого роду”<sup>7</sup>.

Велике значення риба мала й у слов’янській демонології. Вона вважалася представником нижнього світу, нею керували негативні сили – водяник, нечистий тощо. Ще в дохристиянські часи існував звичай задобрення водяника, якому приносили в жертву хліб, краплі вина чи горілки, сіль тощо<sup>8</sup>. Риба вважалася його худобою. Рибалки вірили, що водяник міг як допомогти, так і нашкодити їм: забороняв ловити рибу, де йому не подобалося, або, навпаки, сам заганяв її в сітки<sup>9</sup>.

Специфічною ознакою риби, що відобразилася на її символічному змісті, була німота, тобто нездатність видавати будь-які звуки. Цікаво, що в природі є багато істот, які мають таку ж характеристику (ящірки, кроти, деякі комахи). Однак саме в риб відсутність звукових проявів набувала особливого позначення, що знайшло відображення в народних уявленнях. Ця морфологічна особливість відіграла певну роль у формуванні сприйняття риб як душ. Беззвучність, німота (властива світу мертвих) поєднувала рибу з душею померлої людини або ненародженої дитини. Тут проявилася символічна амбівалентність риби: вона є одночасно і символом смерті, і символом народження. Це знайшло свій вияв у фольклорі та забобонах населення Галичини. Приміром, можна згадати анекдот із с. Пужники Бучацького повіту (тепер – Тлумацького району Івано-Франківської області) про селянина, який “балював” разом з панами й нібито питає рибу про свого втопленого батька<sup>10</sup>. У виявах духовної культури мешканців краю спостерігалось багато спільних мотивів між рибою і людиною. Зокрема, побутовало уявлення про те, що малим дітям не можна давати їсти рибу, бо довго не будуть говорити (аналогія з німотою)<sup>11</sup>. У Західній Галичині (с. Ніско) у поляків було цікаве прислів’я: “Якщо дохне риба, то і люди будуть хворіти”<sup>12</sup>. У східній частині краю в українського населення існували приказки: “Нема риби без ости, чоловіка без злости”, “Риба жие рибою, а чоловік чоловіком”, “Риба шукає де глибше, а чоловік де краще”<sup>13</sup>. У цих витворах народної мудрості якраз проявляється паралелізм між рибою та людиною.

Пов’язаність рибної символіки з потойбіччям, світом мертвих знайшла своє відображення в гуцульській рибальській магії. Зокрема, своєрідними талісманами, що забезпечували вдалу риболовлю, були деякі елементи похоронних процесій, речі, пов’язані з мерцями (волочки з хреста, який несли перед мерцем, волосся з тімені повішеника тощо)<sup>14</sup>.

Символічна амбівалентність риби як атрибута життя і народження накладалася на християнський цикл свят, пов’язаних з Ісусом Христом. Це, насамперед, безпосередньо стосувалося символіки різдвяних рибних страв. У Галичині їх присутність на святвечірньому столі була обов’язковою<sup>15</sup>. На перший погляд цей факт можна трактувати як данину християнській рибній символіці. Однак, якщо проаналізувати детальніше, суть такої традиції пов’язана зовсім не з християнською ідеологією.

Первісний зміст цих святкувань – ушанування Місяця, за яким ще закріпилися такі назви, як Коляда, Дідух, Василь тощо. Він вважався предком роду<sup>16</sup>. Свято Різдва Христового ідеально накладалося на язичницьку традицію. Риба ж виступала одним з головних місячних символів як зародження життя, і саме тому була обов’язковою на святковій трапезі. Такий самий зміст мали великодні писанки із зображенням риб<sup>17</sup>.

Давні колядки космогонічного змісту розповідали про сокола й рибу-виза – міфічних створінь, що мали догоджати ідеальному господарю. Вони нагадували про ті часи, коли природа служила пралюдinі. Риба на святій вечері виступала одухотвореною стравою, поєднувала старосвітські часи із сьогоденням. Вона була добром первісного господаря і сприяла теперішньому<sup>18</sup>.

Узагалі риба була доволі частим персонажем галицьких різдвяних колядок. Так, у селищі Печеніжин (тепер – Коломийського району Івано-Франківської області) на початку ХХ ст. існувала колядка, де риба, яка ожила, виступала символом воскресіння Ісуса Христа<sup>19</sup>.

Як символ Місяця риба мала багато спільного зі змією. Вони, на думку К.Сосенка, у первісній міфології багатьох народів набули однакового значення. Аналізуючи виявлені в 1909 р. у горах Вірменії кам’яні статуї, схожі на риб і драконів (вішапи), дослідник зазначає: “...наколи був культ змія та риби злучений разом, то він був або тотожний, або дуже між собою близький... ім’я вішап є зближене до імені української мітичної риби, колядкового “виза”<sup>20</sup>. Про поєднання цієї символіки свідчить і такий факт. У 70-х рр. ХІХ ст. у с. Рудки Золочівського повіту на святвечір обов’язковою стравою була юшка з в’юнів<sup>21</sup>, а ці риби за своїм зовнішнім виглядом нагадують змії.

Як бачимо, християнський символізм, пов’язаний з рибою, на слов’янських теренах, у тому числі в Галичині, знайшов досить вдале підґрунтя. Звідси поширення в краї легенд, що базувалися як на Святому Письмі, так і на поєднанні християнських та язичницьких уявлень. До першої групи належить, зокрема, легенда про рибалок Петра та Андрея, яким Ісус Христос допоміг наловити риби й після цього вони стали його послідовниками<sup>22</sup>. Українці Сяноцького повіту показували в зоряному небі Рибу з грошем (знаходилася в сузір’ї Орла). За їх переконаннями, це була та сама риба, яку зловив святий Петро й витяг з неї монету, щоб сплатити храмовий податок<sup>23</sup>.

Карпатська фольклорна традиція зберегла низку міфів, у яких космогонічна картина пов’язана з великою рибою. Це було зумовлене тим, що в давніх слов’ян рибам приписувалася роль деміургів – творців світу. Так, на Бойківщині (с. Мшанець Старосамбірського повіту (нині – Старосамбірський район)) побутовала легенда, що Ісус Христос передав рибі створений ним світ. Він наказав їй тримати в зубах свій хвіст, щоб таким чином підтримувати його на плаву. Якщо б вона його відпустила, то він одразу б потонув: “Сьвіт стоїт на рибі і уже”<sup>24</sup>. Подібні уявлення характерні як для інших регіонів України, так і для слов’янських країн. Зокрема, серед українського населення Закарпаття існувало повір’я, що земля тримається на двох великих рибах, на Київщині – на двох рибах, що лежать навхрест, чи на трьох китах. Аналогічні мотиви спостерігаємо в поляків, росіян, болгар<sup>25</sup>.

Можливо, такі погляди на світобудову відбилися й на вірі в існування дуже великих і давніх риб, з якими інколи “зустрічалися” люди. Так, на Галицькій Підгір’ю оповідали про величезну рибу, на якій люди розклали вогонь, прийнявши її за берег<sup>26</sup>.

Особливе ставлення населення Галичини до представників іхтіофауни знайшло відображення і в такому цікавому факті. Тут на мертву рибу не казали, що вона “здохла” (як це кажуть стосовно інших тварин), а говорили, що риба “снула” (від слова “заснула”; так навіть у наш час говорять деякі рибалки на Тернопільщині<sup>27</sup>). Аналогічно кажуть у поляків. У чехів про смерть риб і бджіл говорять так, як про людей: “umřou” (вмерти)<sup>28</sup>.

Охарактеризоване вище поєднання символіки риби в християнському вченні й ранньослов’янській демонології знайшло свій вияв у побутових уявленнях та забобонах жителів Галичини. Найбільша їх кількість стосувалася саме святвечірньої риби.



Місцеве населення вважало, що кістки з риби, яку їли на святвечір, допомагають позбутися кротів на подвір'ї. Для цього їх треба було посвятити, а потім запхати в купини, що нарила ця тварина, або ж у межу через кілька кроків<sup>29</sup>. На Снятинщині вірили, що за допомогою святвечірньої риби можна позбутися блуду. Так, людині, що заблукала, потрібно було просто згадати, на який день року припадав святвечір і що вона їла на ньому рибу<sup>30</sup>.

Побутувала думка, що в шуки в голові є кістки, які виглядають так, як "Христова мука": є хрест, піка, драбина, цвяхи. Хто на святвечір їх усіх віднайде, то має сховати та весь час тримати при собі. До такої людини не братиметься жодне лихо<sup>31</sup>. Зазначимо, що подібні уявлення існували також в інших слов'янських народів, наприклад, у лужицьких сербів, поляків, хорватів<sup>32</sup>.

Можна констатувати, що характерною рисою поглядів місцевого населення Галичини на іхтіофауну, як і всієї української духовної спадщини, було переплетіння язичницьких та християнських традицій. Стосовно рибної тематики взагалі виникла унікальна ситуація. І в ранньослов'янській традиції, і в християнстві риба володіла особливим, близьким за змістом символізмом. Цей паралелізм, насамперед, проявився в символічній амбівалентності – поєднанні таких різновекторних понять, як смерть та відродження. Саме цим пояснюється обов'язковість рибних страв на Різдвяні свята, присутність риби в давніх колядках, її зображення на великодніх писанках.

1. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1898. – Т. V. – С. 160–218; Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Т. IV / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1909. – Т. XXV. – 237 с.; Schnaider J. Lud peczeniżyński / J. Schnaider // Lud. – 1907. – Т. XIII. – S. 21–33.
2. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора / К. Сосенко. – К. : Укр. письменник, 1994. – 344 с.
3. Войтович В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.
4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с.
5. Рыбы // Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М. ; С. Пб. : Эксмо-Мидгард, 2007. – С. 500.
6. Там само. – С. 502.
7. Ихтис [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/Ихтис>.
8. Лозко Г. Українське народознавство / Г. Лозко. – Х. : Див, 2005. – С. 318; Поріцька О. Ритуальний знак води / О. Поріцька // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 4. – С. 65.
9. Гнатюк В. Указана праця. – С. XII.
10. Гнатюк В. Галицько-руські анекдоти / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1899. – Т. VI. – С. 32.
11. Франко І. Указана праця. – С. 181.
12. Гура А. Указанная работа. – С. 746.
13. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Т. III. – Вип. 2 : Час – Ячмінь / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1910. – Т. XXVIII. – С. 515.
14. Шухевич В. Гуцульщина / В. Шухевич. – Верховина : Гуцульщина, 1997. – Т. 1. – Ч. 1–2. – С. 253–254.
15. Галька І. Народні звичаї і обряди зь околиць надъ Збручемъ / І. Галька. – Львов : Типомъ Института Ставропигійского, 1862. – Ч. 2. – С. 11; Мрочко К. Снятинщина. Причинки до крайової етнографії / К. Мрочко. – Детройт : [б. в.], 1977. – Ч. 1. – С. 37; Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у

- році записані у 1907–1910 р. в Зелениці Надвірнянського пов. / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів : НТШ, 1912. – Т. XV. – С. 22.
16. Войтович В. М. Указана праця. – С. 306.
  17. Гура А. Указанная работа. – С. 748.
  18. Сосенко К. Указана праця. – С. 152.
  19. Schnaider J. Określona praca. – S. 23.
  20. Сосенко К. Указана праця. – С. 146–147.
  21. Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach. Spisał Józef z nad Wiszenki 1870–5 // Lud. – 1899. – Т. V. – S. 350.
  22. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1902. – Т. XII. – С. 124.
  23. E. K. Gwiazdy i grzyby w podaniach ludu (Szkieł etnograficzny) / K. E. // Lud. – 1895. – Т. I. – S. 174.
  24. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 2 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1902. – Т. XIII. – С. 3.
  25. Гура А. Указанная работа. – С. 757.
  26. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю... – С. 178.
  27. Свідчення Веселяка В'ячеслава Васильовича, 1942 р. н.; місце народж.: с. Нижня Кам'янка Таловського району Воронежської області (Росія); проживає: с. Біла Тернопільського району Тернопільської області; освіта: вища (економічна), голова Тернопільського відділення Українського товариства мисливців і рибалок. Записано Лицуром М. З. 24.02.2011 р. у м. Тернопіль. – Арк. 1.
  28. Гура А. Указанная работа. – С. 746.
  29. Онищук А. Указана праця. – С. 22, 27; Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і говірки, привязані до днів в тижні і до рокових свят / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів : НТШ, 1900. – Т. III. – С. 54.
  30. Мрочко К. Указана праця. – С. 90.
  31. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю... – С. 178.
  32. F. Rybackie siownicwo Wendów / F. // Okólnik. – 1896. – № 22. – S. 27; Гура А. Указанная работа. – С. 753.

*Mykola Lytsur*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### The synthesis of pagan and Christian symbolism component in fish spiritual culture of population of Galicia

*The author raised the problem of synthesis of the early symbols of Christianity and the Slavic belief in Galicia. He emphasized similarity of Christian and pagan symbolism of fish. The article is devoted to the symbolic ambivalence of fish, which were simultaneously a symbol of death and a symbol of birth. Thus, the fish was an important element of winter and the spring rite of the population of Galicia.*

**Key words:** the fish symbols, Christianity, Slavic belief, the spiritual culture, Galicia.

УДК 39: 331.556.46(477.86)  
ББК 63.3 (4 Укр) 63

Тетяна Середюк  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ЗАДОВОЛЕННЯ ДУХОВНИХ ПОТРЕБ ТРУДОВИХ МІГРАНТІВ З УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ СТРУКТУРИ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ЄВРОПІ

У статті висвітлюється формування організаційної структури української церкви в Європі, а також її участь у задоволенні духовних потреб емігрантів. Головна увага зосереджена на основних чинниках щодо організації парафіяльного життя. Показано також духовно-культурне життя української громади за кордоном.

**Ключові слова:** еміграція, трудова міграція, міжнародна міграція робочої сили, церква, церковне та духовне життя.

Міграційний рух українського населення, який упродовж кінця ХХ – початку ХХІ ст. став дуже інтенсивним, є предметом особливої уваги Української православної та Української греко-католицької церков, свідченням чого є значна кількість церковних документів як загального, так і локального характеру, що приділяють увагу міграційному рухові в різних його вимірах<sup>1</sup>. Указана проблема тісно пов'язана з проблемою глобалізації й має не тільки соціально-економічний, але й еклезіологічний характер.

Загалом історіографія дослідження цієї проблематики є незначною. Найбільш ґрунтовно висвітлюють роль церкви в збереженні української ідентичності такі сучасні вчені, як Ю.Бойко, Т.Гринчишин, І.Марков, В.Поточняк, О.Пронюк і Г.Селешук. У публікації О.Пронюк досліджуються духовне життя та потреби української громади в Італії. Слід зауважити, що трудову міграцію і становлення спільнот Української греко-католицької церкви в країнах Європи висвітлив експерт з пасторальних питань Ю.Бойко. Наукові праці згаданих авторів істотно розширюють межі вивчення духовного життя українців за кордоном, що дозволяють сформулювати необхідні рекомендації та висновки, пов'язані з раціональним розв'язанням міграційних проблем в інтересах суспільства.

Виходячи із цього, актуальність нашого дослідження полягає у вивченні духовних потреб трудових мігрантів за кордоном, збереженні їх ідентичності, а також організації церковної структури в Європі та Росії.

Метою публікації є висвітлення проблем організації душпастирської опіки церкви над трудовими емігрантами за кордоном.

Розглянемо організаційну діяльність УГКЦ у справі духовної опіки над українськими емігрантами. Упродовж багатьох століть справою душпастирської праці над мігрантами займалися різні сектори Римської Курії. Великою мірою ця місія була доручена Конгрегації до справ поширення віри, де бере свій початок Конгрегація Східних церков, заснована Папою Пієм XII 6 січня 1862 р. Конгрегація Східних церков дбає про те, щоб східні християни мали всі умови для розвитку та поглиблення своїх церковних традицій. Тобто вона має прямий зв'язок з емігрантами – вірними східного обряду, які перебувають поза територією церкви свого права<sup>2</sup>.

Активну зацікавленість Апостольської столиці на користь вирішення проблем, пов'язаних з міграційним рухом, спостерігають не тільки через діяльність різних структур. Основна позиція Католицької церкви стосовно згаданого феномену викладена в офіційних документах. Ними є Апостольська Конституція Папи Пія XII "Exsul Familia" з 1 серпня 1952 р. та Інструкція "Erga migrantes Caritas Christi" Папської Ради

до справ душпастирської опіки над мігрантами й подорожніми з 3 травня 2004 р.<sup>3</sup>. Саме тому надзвичайно важливу роль для УГКЦ у збереженні української ідентичності на еміграції в часі четвертої хвилі відіграє Інституція Папської Ради про душпастирство мігрантів та подорожуючих "Erga migrantes Caritas Christi" (ЕМСС), де йдеться про те, що в церкві всі повинні почувати себе, "як у своїй батьківщині", щоб у гостинності мігранти знаходили силу долати труднощі, знайшли гідну пошану й сприйняття культурних і релігійних відмінностей<sup>4</sup>. Слід зауважити, що Синод Української греко-католицької церкви вже другий рік (з 2009 р.) поспіль визнає одним із головних завдань роботу з українськими мігрантами. Спеціально для цього в УГКЦ створили пасторально-місійний відділ. Священники попередньо провели моніторинг місць перебування українців за кордоном і станом на 2011 р. працюють у 38 країнах світу з українцями, надаючи їм духовну підтримку<sup>5</sup>. Отже, сьогодні найбільш поширеною та найкраще організованою церковною структурою в еміграції є Українська греко-католицька церква. Вона поширилася на віддалені континенти, де має власні структури в Канаді, США, Бразилії, Аргентині, країнах Західної та Північної Європи, а також Австралії та Новій Зеландії.

Щодо українського православ'я, то існують три основні його гілки – УПЦ Московського патріархату, УПЦ Київського патріархату й Українська автокефальна православна церква. Також можна виділити Харківсько-Полтавську єпархію останньої, яка, не визнаючи митрополита М.Кудрякова, існує автономно та прихильна до американських єпископів. Так-от, кожна із цих гілок має свого відповідника за кордоном<sup>6</sup>. Хоч УПЦ Московського патріархату (МП) позбавлена права засновувати власні громади за кордоном, однак сам МП поширився по всьому світові. Існують російські єпархії в країнах Європи – Великобританії, Німеччині, Австрії, Угорщині, Франції, Іспанії, Італії та США<sup>7</sup>.

Другою православною інституцією є Константинопольський патріархат, який має велику кількість вірних за кордоном, оскільки багато православних єпархій і митрополій у світі підлягають під його юрисдикцію. Серед них і дев'ять українських єпархій у США, Канаді, Західній Європі, Латинській Америці й Австралії<sup>8</sup>. УПЦ Київського патріархату має громади за кордоном, утворені здебільшого заробітчанами четвертої еміграційної хвилі в США, Австралії, окрім того, декларується існування кількох єпархій у Росії.

Українські емігранти четвертої хвилі географічно розташувалися в усіх країнах Європи. Найбільше їх є в Італії, Іспанії, Португалії. У всіх цих країнах Римо-католицька церква ставила на допомогу емігрантам свої добродійні структури, давала РКЦ у користування свої храми – як православним, так і греко-католикам. Завдяки гостинності, створилися понад 100 греко-католицьких громад в Італії, 30 – в Іспанії та 15 – у Португалії<sup>9</sup>.

Найбільш організована душпастирська праця священників УГКЦ є в Італії. Українські трудові емігранти почали прибувати сюди на початку 1990-х рр. На той час в Італії існувала тільки одна персональна парафія – св. Сергія і Вакса в Римі. Коли приплив людей збільшився в 1996–2000 рр., о. Іван Музичка, який на той час був парохом заробітчан у Римі, почав опікуватися новою парафією в Неаполі<sup>10</sup>.

У Болоньї церковна громада УГКЦ постала стараннями місцевих заробітчан з ініціативи М.Лебідь і тодішнього пасторального координатора В.Поточняка, який 5 січня 2003 р. відслужив першу святу літургію в храмі Варнабітів. Від того часу святі літургії відбувалися двічі на місяць та у великі християнські свята. У листопаді 2006 р. українська спільнота перейшла до нового храму – церкви св. Катерини<sup>11</sup>. Загалом до

2005 р. в Італії було організовано 90 церковних спільнот, що їх обслуговували переважно священики-студенти.

Третьою церквою, де зорганізувалась українська громада в Італії, був храм Санта Марія дел Суфраджіо (Страждальна Мати). Тут трудові мігранти одержали дозвіл відправляти Служби Божі три перші неділі й суботи щомісяця. Громада перевезла в нове приміщення свою бібліотеку, на потреби якої виділено кімнату для продажу книжок, зал для проведення вечорів і занять катехизією<sup>12</sup>.

Сьогодні в Італії діє близько 120 українських церковних громад, відмінних за кількістю вірних і регулярністю літургійно-християнського життя. Опікою охоплені в основному північна та центральна частини країни, у південній частині переважно в містах Неаполі, Казерті й Салерні, а на крайньому півдні та Сицилії пасторальних структур УГКЦ не існує, хоча там присутня немала кількість українців<sup>13</sup>. Переважна більшість вірних походить із західноукраїнського регіону, однак не можна не зауважити щораз більшої присутності людей з південної та східної частин України.

Для координації духовних заходів УГКЦ в Італії 9 листопада 2003 р. створено Християнське товариство українців в Італії. Воно видає власну газету "Українські вісті", має акредитованих перекладачів при консульському відділі Посольства України в Римі та Генеральному консульстві України в Мілані<sup>14</sup>.

Душпастирська опіка УГКЦ в Іспанії розпочалася дещо пізніше, ніж в Італії. У 2003 р. на прохання Блаженнішого Апостольська Столиця призначила владика Г. Лончину Апостольським візитатором для українців-католиків у Італії, Іспанії та Ірландії. Нині в Іспанії офіційно працювало 9 священиків. Через далекі відстані вони зустрічалися дуже рідко. Відповідно це відбивалося на стилі душпастирства – кожен працював за власним умінням<sup>15</sup>. Нині в Іспанії існує 16 парафій, де душпастирюють 16 священиків, більшість із них належать до Івано-Франківської єпархії<sup>16</sup>. На жаль, українська церква в Іспанії не має великого впливу на різні структури – як державні, так і приватні, як в Італії, тому церковне становище вимагає визначеності щодо справи душпастирства на рівні ієрархії.

Якщо порівняти українську еміграцію в Іспанії та Італії, то в останній обличчя еміграції є жіночим, а в Іспанії емігранти переважно проживають цілими родинами, хоча не можна так само не зауважити присутності людей, які залишили свої сім'ї в Україні. Є ними переважно чоловіки. На релігійне життя це впливає по-різному. Родини, які в Україні практикували регулярне християнське життя, залишилися такими самими й в Іспанії; є і такі, що почали ходити до церкви саме на еміграції<sup>17</sup>.

Досить складною є релігійна проблема опіки над трудовими емігрантами в Росії. Протягом 18 років після створення в 1993 р. федерального громадського об'єднання української діаспори Російської Федерації – Об'єднання українців Росії – перед ними стояли важливі, але так і не вирішені питання щодо легітимності й самого існування та діяльності парафій українських церков – Української православної церкви Київського патріархату та Католицької церкви візантійського обряду для українських греко-католиків на теренах Росії<sup>18</sup>.

У Росії діє три єпархії Української православної церкви Київського патріархату: Богородицька єпархія, Білгородсько-Обоянська та Тобольська й близько 10 парафій УПЦ КП. Офіційно Російською православною церквою Московського патріархату вони відносяться до розкольніцьких церковних організацій, бо УПЦ КП не визнана канонічною поки що ні однією з помісних церков православного світу<sup>19</sup>.

Відродження УГКЦ в Росії розпочиналося в 1990-х рр. Основна діяльність була скерована на українців-католиків, які опинилися на території Росії внаслідок різних

обставин. Українська діаспора в Росії сьогодні є чи не найбільшою у світі, проте душпастирська опіка над нею дуже мізерна. Нині в Росії діє коло 25 парафій, що їх обслуговують близько 15 священиків, більшість з яких – з України<sup>20</sup>. Хоча повноцінна місійна праця УГКЦ на території Росії неможлива через великий супротив Російської православної церкви. УГКЦ у своїх правах перед державою прирівнюється до секти.

Існує багато проблем в організації душпастирської опіки над українськими трудовими емігрантами в Росії, зокрема, брак священиків та відсутність єдності між ними<sup>21</sup>. Також в УГКЦ склалася ситуація, яка пов'язана з питанням катехизації. Тобто важливість літургійного катехізису, мета якого – привести вірних до свідомої участі в богослужінні. Священики, що працюють у приходах української традиції, зауважують проблему, пов'язану з асиміляцією молодих поколінь, що походять з українських греко-католицьких сімей, які проживають на території РФ, їх відходом від власних традицій. Як наслідок, є труднощі їх воцерковлення<sup>22</sup>.

Іншою проблемою в Росії для організації релігійної опіки над заробітчанами є брак храмів. Тільки у 2009 р. був відкритий перший греко-католицький храм у Росії, який офіційно зареєстрований як храм римо-католицької спільноти. Відправи ведуть або у квартирах, або в інших підпільних приміщеннях, які не дуже приваблюють людей<sup>23</sup>. Проте велику допомогу душпастирям надає Римо-католицька церква в Росії, натомість багато з них жаліється на брак зв'язку з рідною церквою в Україні.

У Польщі духовна опіка над українськими мігрантами досить розвинута. Теперішня структура УГКЦ у Польщі є спадкоємницею однієї з найстарших єпархій – Перемишльської. Нині Перемишльська єпархія має 4 деканати, які налічують 87 парафій, а Вроцлавсько-Гданська єпархія поділена на 4 деканати, які створюють 56 парафій. Згідно з офіційними статистичними даними, курії Перемишльсько-Варшавської митрополії, УГКЦ у Польщі налічує 150 тис. вірних та 300 тис. вірних, які тимчасово, з причин заробітчанства, перебувають у Польщі<sup>24</sup>.

Церква відіграє особливу роль серед міграційних громад як чинник, який значною мірою об'єднує їх і підтримує. Першим об'єднуючим чинником є рідна мова богослужіння, пісень, молитов, проповідей та взаємного спілкування між собою. Це, своєю чергою, дає почуття окремішності й підкріплює почуття гідності, повноцінності<sup>25</sup>.

Карта душпастирства українських трудових мігрантів у Польщі зосереджена переважно навколо великих промислових та наукових центрів Польщі, таких як Варшава, Вроцлав, Краків, Лодзь, Люблін, Перемишль, Жешув<sup>26</sup>. Варто зауважити, що, поряд з навчанням релігії, у монастирських приміщеннях відбувається також навчання української мови. З 1 серпня 2007 р. за старанням Посольства України в Польщі почала працювати суботня школа для українських дітей, яка знайшла притулок в одній із варшавських початкових шкіл. Діти емігрантів разом із дітьми місцевих вірних готуються тут до першої св. Сповіді й приступають до урочистого святого Причастя<sup>27</sup>.

Якщо говорити про Перемишль, то слід відзначити створення 2009 р. веб-крамниці sofija-net.pl – важливого засобу поширення літератури, журналів, ікон та іншої церковної атрибутики. Завдяки цьому, уперше в Польщі з'явився єдиний формалізований канал розповсюдження потужної книжкової, журнальної та мультимедійної продукції, що її випускає УГКЦ в Україні<sup>28</sup>.

Шістнадцятого грудня 2008 р. укладено угоду у сфері міжконфесійних відносин між УГКЦ і Польською автокефальною православною церквою щодо погашення ПАПЦ основного майнового спору<sup>29</sup>. Цей крок спричинив примирення між УГКЦ і ПАПЦ, ситуація між ними на 2011 р. є більш злагодженою та поміркованою.

Найбільш активну діяльність серед українських церков у Греції проводить УГКЦ. Греція належить до тих країн, де українські мігранти-заробітчани появилися найраніше. Щоправда, душпастирська опіка над ними розпочалася дещо пізніше. Щодо релігійного обряду Греція є специфічною країною. Тут поняття віри й патріотизму настільки пов'язані між собою, що, вимовляючи слово "грек", розумієш "православний". Саме через це навіть багато православних з Росії не могли себе віднайти в Грецькій православної церкві<sup>30</sup>. Хоча варто відзначити й те, що російські мігранти обмежували свою участь у церковному житті тільки великими християнськими святами Різдом і Великоднем.

Коли йдеться про вихідців із Західної України, які переважно належать до Греко-католицької церкви, то вони спочатку намагалися віднайти себе в різних церквах, а деякі взагалі відійшли від церковного життя, ставлячи на перше місце заробіток. В Атонах, однак, є одна греко-католицька парафія<sup>31</sup>. Основна проблема душпастирства українських мігрантів греко-католиків у Греції полягає в тому, що вся діяльність зосереджена навколо однієї парафії. Утворення будь-яких інших структур УГКЦ є дуже важливим у цій країні.

Унаслідок значного еміграційного потоку багато українців опинилися на заробітках й у Великобританії, де сконцентрувалися переважно навколо Лондона й Манчестера. Проте існують менші зосередження в Бірмінгемі й Брістолі. Потрібно зауважити, що українські трудові емігранти в Англії походять як із західних, так і зі східних регіонів України<sup>32</sup>. Саме тому ті, які мали християнську формацію в Україні, шукають її і в Англії.

Нині екзархат УГКЦ налічує 14 регулярно діючих парафій, 15 священників, 3 монахи й 4 монахині. Відносно кількості вірних, то офіційний вісник екзархату подає число близько 15 000 осіб. Серед теперішніх душпастирів двоє походять з України – у Манчестері й Ковентрі<sup>33</sup>. Хоч їм важко притягнути нову хвилю еміграції до церкви, оскільки багато українських заробітчани потрапили до Англії через інші країни Європи. А тому вони воліють перебувати більше в тіні, аніж показувати себе публічно.

Основною проблемою для емігрантів за кордоном є брак храмів та відсутність вільного часу. Наше дослідження, проведене шляхом анкетування в Івано-Франківській, Львівській та Тернопільській областях серед емігрантів, дало змогу простежити, чи відвідують українську церкву заробітчани за кордоном? Із 300 опитаних нами респондентів 147 осіб ходить до церкви один або два рази на місяць, 122 особи – три або чотири рази та 21 особа в церкву не ходить узагалі; це переважно ті емігранти, які перебувають на заробітках у Великобританії, Греції та Росії<sup>34</sup>. Тобто все-таки більшість українського населення із Західної України намагається відвідувати українську церкву для збереження власної ідентичності за кордоном.

Також, за результатами польових робіт наших дослідницьких експедицій щодо дотримання за кордоном українських обрядів, із 300 осіб 200 відповіли, що частково дотримуються наших традицій, поєднуючи їх з європейськими, 65 осіб дотримуються всіх українських звичаїв, а 35 респондентів узагалі не дотримуються українських обрядів<sup>35</sup>. Тобто трудові українські емігранти намагаються здебільшого зберегти свою духовну самобутність, українські обряди, звичаї та традиції за кордоном. Позитивним аспектом сучасної української еміграції є підтримка церковних структур. Кількамільйонна заробітчанська еміграція стала важливим чинником самоствердження та її інтеграції в європейський простір – чинник, який веде Україну у Європу і вносить сюди свій вклад, духовний і культурний.

Таким чином, дуже важливою сьогодні є роль церкви в житті емігрантів. Основними позитивними факторами є організація парафіяльного життя та осередків, заснування суботніх чи недільних шкіл, створення різних громадських об'єднань, які сприяють збереженню української ідентичності, організації різних культурно-національних програм, що сприяє задоволенню духовних потреб та інтересів українських мігрантів за кордоном. Щодо негативних чинників, то існує великий брак священників, а також храмів, які б могли послужити народові та бути об'єднуючим моментом у всіх ділянках християнського життя.

1. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження / за ред. І. Маркова. – Львів, 2009. – С. 192.
2. Там само. – С. 198–199.
3. Там само. – С. 199.
4. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті: зб. доп. II міжнар. конгр., 18–20 черв. 2008 р. / за ред. М. Галік. – Львів, 2008. – С. 303–304.
5. Поточняк В. Допомогаємо українцям не втратити за кордоном віри та ідентичності [Електронний ресурс] / В. Поточняк. – Режим доступу: HYPERLINK "http://www.day.kiev.ua/" "http://www.day.kiev.ua." – С. 1.
6. Гринчишин Т. Українські церкви у світі. – [Електронний ресурс] / Т. Гринчишин. – Режим доступу: HYPERLINK "http://osbmpt.at.ua/news/ukrajinski\_cerkvi\_u\_sviti/2011-07-27-274" "http://osbmpt.at.ua." – С. 2–3.
7. Там само. – С. 3.
8. Там само. – С. 3–4.
9. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті... – С. 304.
10. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 219.
11. Пронюк О. Під арками. 3 життя української громади Болоньї 2003–2006 рр. / Оксана Пронюк. – Івано-Франківськ: СІМІК, 2009. – С. 98.
12. Там само. – С. 136.
13. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 220.
14. Християнське товариство українців в Італії – зареєстровано // До світла. – 2004. – № 5 (28). – С. 26.
15. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 231–232.
16. Там само. – С. 232–233.
17. Там само. – С. 235.
18. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті... – С. 260.
19. Там само. – С. 261.
20. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 252.
21. Там само. – С. 252–253.
22. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті... – С. 269.
23. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 253.
24. Там само. – С. 243–244.
25. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті... – С. 294.
26. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 246.
27. Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті... – С. 297.
28. Савицький П. УГКЦ у Польщі: 20-ліття внутрішньої незалежності [Електронний ресурс] / П. Савицький // Наше слово. – 2011. – № 20. – 15 травня. – Режим доступу: HYPERLINK "http://nslovo.pl/content/view/1714/135/" "http://nslovo.pl." – С. 2.
29. Там само. – С. 3.
30. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження... – С. 240.
31. Там само. – С. 241.
32. Там само. – С. 248.
33. Там само. – С. 248–249.



34. Архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника, ф. 1, оп. 12. Рукописні матеріали, спр. 1. Анкетування заробітчан Івано-Франківської, Львівської та Тернопільської області, арк. 1–300.
35. Там само.

*Tatiana Serebyuk*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**Meeting the spiritual needs of migrant workers from Ukraine in the context of the organizational structure of the Ukrainian church in Europe**

*The article highlights the development of organizational structure of the Ukrainian church in Europe and its part in meeting of the spiritual needs of immigrants. The main focus is on the fundamental factors of the organization of parish life. The spiritual and cultural life of the Ukrainian community abroad was shown too.*

**Key words:** emigration, migration, international migration of labor, church, church and spiritual life.

УДК 291.4(477)  
ББК 86.0

*Юлія Хитровська*  
(м. Київ, Україна)

**ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКІ ВЗАЄМИНИ  
У "ПІВДЕННО-ЗАХІДНОМУ КРАЇ" НАПРИКІНЦІ XVIII–XIX ст.**

*Опираючись на архівні документи, наукову літературу та матеріали періодичної преси, автор статті досліджує проблему православно-католицьких взаємин у "Південно-Західному краї" наприкінці XVIII–XIX ст.*

**Ключові слова:** православна церква, російський уряд, Правобережна Україна, католицьке духовенство.

Метою статті є неупереджений аналіз проблеми православно-католицьких стосунків на території Правобережної України наприкінці XVIII – XIX ст. Для її дослідження нами опрацьовано й залучено архівні документи, матеріали періодичної преси та ґрунтовні наукові розвідки, зокрема, монографії М.Кояловича, М.Костомарова, І.Бартошевича, С.Жилюка, В.Смоля, а також колективну працю О.Крижанівського та С.Плохія.

Під владою Речі Посполитої, до знищення цієї держави наприкінці XVIII ст., на Правобережжі панівним був польський елемент, репрезентований польською шляхтою та римо-католицьким духовенством. Міжконфесійна ситуація зазначеного періоду в Польщі була достатньо складною. Кризові події 1768 р. (Коліївщина), розгром російськими військами конфедератів, перший поділ Речі Посполитої 1772 р. зумовили новий наступ католицизму на Правобережній Україні. Антиуніатські заходи царського уряду на білоруських землях, що увійшли до складу Росії, декларована самодержавством відмова від втручання в польські церковні справи, яка мала суто тактичний характер, штовхали правобережну шляхту й католицький клір до рішучіших дій щодо покатоличення та спольщення українського населення "Південно-Західного краю", особливо Київщини й Брацлавщини. Тільки 1776 р. на Правобережжі було обернено в унію більше ніж 800 православних парафій. З 19 католицьких монастирів, які існували наприкінці XVIII ст. на Київщині, 13 з'явилося там уже в другій половині XVIII ст. За даними канцелярії греко-католицького митрополита, у 1788 р. на Брацлавщині та Київщині, де до середини 70-х років XVIII ст. наступ католицизму значною мірою стримувався їх сусідством із Запорозькою Січчю, уже нараховувалося понад 2 тис. римо-католицьких та уніатських храмів і монастирів<sup>1</sup>.

Місцеві польські поміщики, не відмовившись від силових методів навернення селян і православних священиків в унію, почали застосовувати для цього гнучкішу тактику: вони позбавляли православних священнослужителів певних пільг, якими ті традиційно користувалися (можливість безкоштовно молотити своє збіжжя, купувати горілку в будь-якій корчмі, не платити пану за випас своєї худоби тощо), обкладали їх грошовим побором (харитативною), збільшували феодальні повинності (передусім це стосувалося православних селян), тобто вдавалися до бруталного економічного тиску на православне населення<sup>2</sup>. 1782 р. шляхта Київщини взагалі зажадала, щоб сейм вилучив православну церкву в Речі Посполитій з-під духовної влади Переяславського єпископа, санкціонував арешт відступників від унії, розпорядився притягнути до судової відповідальності тих дідичів, які допустили у своїх маєтках повернення в лоно православ'я раніше поуніачених селян і передати греко-католикам решту православних храмів<sup>3</sup>. Усе це вкрай загострило й без того складну міжконфесійну ситуацію на Правобережжі.

До того ж мали місце фізичні й моральні знущання польських поміщиків та католицького й уніатського духовенства над православними священнослужителями. Трап-

лялося, що їх запрягали в плуги, били киями, сікли терновими різками, насипали їм у чоботи гаряче вугілля, забирали майно<sup>4</sup>. Прикладом наруги католицького й греко-католицького духовенства над православним священиком може слугувати справа уманського протоієрея Кирила Зелницького, якого забили до смерті уніатські священики, серед них був і декан Микола Гаєвський<sup>5</sup>. Особливою жорстокістю відзначався офіціал греко-католицького митрополита Мокрицький, який насильницьки навертав до унії тих священнослужителів, котрі виявили бажання повернутися в лоно православної церкви. Незважаючи на переслідування, деякі з греко-католицьких служителів культу все ж переходили в православ'я. Так, уніатський священик с. Рибниця Рашківської протопопії Михайло Перетятків перейшов з унії в православ'я, пояснюючи свій вчинок тим, що православна віра – це віра його пращурів, а в уніатстві він перебував, тому що боявся помсти поляків<sup>6</sup>.

У 70–80-х рр. XVIII ст. польській шляхті й католицькому духовенству не вдалося ліквідувати православну церкву на Правобережжі. Українське селянство, для якого православ'я слугувало тоді прапором у боротьбі за соціальне й національне визволення, чинило стійкий опір експансії католицизму. Його дії підтримала православна Росія. Усе це змушувало окремих дідичів Придніпров'я толерантно ставитися до православної церкви й навіть повертати православним їхні храми.

Відчутних змін релігійна ситуація на Правобережній Україні зазнала лише із середини 90-х рр. XVIII ст. після входження її до складу Російської імперії. Із цього часу православ'я стає панівним віросповіданням у “Південно-Західному краї”, католицизм же, навпаки, утрачає свою домінуючу роль, зокрема, шляхом знищення самодержавством греко-католицької церкви, яке російський уряд реалізовував у два етапи.

Варто зауважити, що включення православної церкви до структури державної системи Російської імперії в статусі відомства православного віросповідання, з одного боку, ставило цю релігійну конфесію в елітарні умови існування в державі, з іншого ж, – унеможлиблювало проведення нею самостійного курсу, навіть у тій частині, яка стосувалася вирішення внутрішньоцерковних проблем. Погодившись на статус “панівної і первенствующої”, православна конфесія фактично погоджувалася і на ті засоби, якими цей статус утверджуватиметься, тобто на обмеження, а часто й приниження прав та свобод інших віросповідань, які діяли в державі.

Російська православна церква розглядала півтора мільйона уніатських віруючих у західному та південно-західному регіонах імперії як потенційних православних. Зайнятися ними до певного часу самодержавному режимові заважали зміни на російському престолі, наполеонівські війни в Європі, Вітчизняна війна 1812 р., поширення західного вільнодумства в імперії та повстання декабристів 1825 р.

На відміну від майже добровільного руху українських греко-католиків до возз'єднання з православною конфесією наприкінці XVIII ст., руху, що масово виник у суспільних низах і реалізувався часто навіть усупереч волі російських властей, процеси в першій половині XIX ст. від самого початку й до кінця були ініційовані самодержавною верхівкою в її політичних інтересах і на всіх стадіях контролювалися, коригувалися царатом та Священним Синодом. Хоча варто зауважити, що наприкінці XVIII ст. траплялися випадки, особливо на Волині, категоричного неприйняття православ'я уніатськими священиками, які, “немов розбійники”, вдиралися в православні храми, забирали там потири, дискоси, антимінси та інше церковне начиння, здирали з ікон золоті та срібні ризи і, “втрапивши будь-яке почуття страху перед Богом”, називали православну віру “жидівською”. Ксьондзи, зрозуміло, з неприхованою зневагою ставилися до обрядів православної церкви, називаючи їх “схизматською посвятою”<sup>7</sup>.

Украї заострили православно-уніатські та православно-католицькі стосунки на Правобережній Україні польські національно-визвольні повстання 1830–1831 та 1863–1864 рр.

Після ліквідації російським урядом греко-католицької церкви (1839 р.) на Правобережжі відбулися кардинальні зміни в конфесійній конфігурації цього регіону. Фактично тут залишилися лише дві офіційні християнські конфесії – православна й католицька, однак католицьке духовенство було у 20 разів менш численним, ніж православне: 11 049 православних священиків опікувалося 3 700 000 віруючими, що дає співвідношення 1/333, а на 603 пробоща припадало 980 000 мирян (570 тис. українських селян і 410 тис. поляків), тобто у співвідношенні 1/1641. Діяльність католицьких пастирів за таких умов не могла бути плідною, тим паче, що значно зменшилася і кількість католицьких культових споруд. За даними, наведеними у звіті Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора Д.Г.Бібікова імператорові за 1839 рік, у Київській губернії функціонувало православних церков 1 385, костьолів – 59, у Подільській – православних церков 1 556, костьолів – 111, у Волинській – відповідно 1 230 та 257. Отже, усього на Правобережжі налічувалося 4 171 православна церква й 427 костьолів<sup>8</sup>. На середину XIX ст. у “Південно-Західному краї” католики становили близько 9% жителів регіону, а частка католицьких релігійно-церковних інституцій сягала 5–6 %<sup>9</sup>.

Таким чином, до 40-х рр. XIX ст. правобережне римо-католицьке духовенство було істотно послаблене. Католицька віра втратила колишній суспільний вплив на Правобережній Україні, православ'я ж перетворилося на панівне віросповідання в цьому регіоні.

Головне завдання Російської православної церкви на Правобережжі полягало не лише в охороні православного населення від латинства, а, передусім, в опрацюванні іновірного населення регіону, у тому числі й поляків-католиків. Так, згідно зі звітом обер-прокурора Священного Синоду за 1845 рік, із католицизму в православ'я в Подільській губернії перейшло 1 039 чол., у Київській – 240, Волинській – 132<sup>10</sup>; за 1850 рік: у Подільській губернії перейшло в православ'я 250 католиків, у Київській – 123, Волинській – 84<sup>11</sup>; за 1856 рік: у Подільській – 142, у Київській – 49, Волинській – 46<sup>12</sup>. Масове приєднання католиків до православної церкви в західних губерніях (близько 50 тисяч) відбулося в 1864 р. після придушення польського повстання 1863–1864 рр. Воно здійснювалося, опираючись на 108 правило закону від 1768 р., відповідно до якого православні могли брати шлюб з особами іновірного віросповідання лише за умови, що останні письмово зобов'язуються виховувати своїх дітей виключно в православній вірі. У грудні 1830 р. це правило змішаних шлюбів було підтвержене спеціальним указом Священного Синоду<sup>13</sup>. Варто зауважити, що парафіяльне духовенство не завжди брало на себе такі зобов'язання. Це пояснювалося як певною їх халатністю, так й іншими причинами. Подібна ситуація змушувала Синод та вищу єпархіальну владу постійно нагадувати пастирям про обов'язкове дотримання чинного в Російській імперії законодавства. Так, 7 лютого 1862 р. Волинська духовна консисторія розіслала благочинним відповідний наказ, щоб вони заборонили священикам хрестити дітей від змішаних шлюбів без підписок, які потрібно надсилати до консисторії<sup>14</sup>. Для православної церкви проблема змішаних шлюбів мала принципове значення, адже за рахунок дітей, народжених від батьків, що сповідували різні віри, поповнювалися лави офіційного віросповідання. Саме це сприяло успішнішому втіленню в життя процесу русифікації населення Правобережжя. Особливо багато змішаних шлюбів фіксувалося на Волині<sup>15</sup>. Звичайно, траплялися випадки, коли католики в силу різних обставин свідомо переходили в православну віру. Такі факти документально

підтверджуються даними, зокрема, Волинської духовної консисторії за 1854<sup>16</sup>, 1868<sup>17</sup>, 1872<sup>18</sup> та 1913<sup>19</sup> рр. Але це не було визначальним.

Окрім оправославлення католиків, відбувалося також нищення їх духовної спадщини. Так, за свідченням краєзнавця XIX ст. О.А.Фотинського, чимало католицьких пам'яток протягом 30–40-х рр. XIX ст. знищувалося без певної мети, через невігластво, а часом за мовчазної згоди російських чиновників. Наприклад, заради забави пускали по воді цілі в'язки старовинних документів із монастирських архівів, спалювали величезну кількість стародрукованих книг, вилучених, зокрема, з храмів Волинської єпархії<sup>20</sup>. У зв'язку з уже наведеними фактами, привертають увагу й спогади українського історика М.Костомарова, який, прямуючи до м. Почаїв 1845 р., відвідав руїни замку королеви Бонни в м. Кременець. Там знаходився православний собор, на підвір'ї якого валялися розбиті католицькі скульптурні зображення ангелів, Божої матері та різних святих<sup>21</sup>. Зауважимо, що подібні випадки пlynдрування католицьких пам'яток мали місце в історії Правобережної України не лише протягом 30–40-х рр. XIX ст., тобто відразу після придушення польського національно-визвольного повстання 1830–1831 рр. Вони траплялися й надалі, зокрема в 1870-х рр. Так, у с. Калині та с. Залісьцях Кам'янецького повіту Подільської губернії місцевий православний священник Пилип Вишгородський вимагав знищення двох статуй католицьких святих, які стояли на дорогах. Своє бажання він пояснював благочинному так: "... існування цих статуй – велика перепона на шляху знищення полонізму серед парафіян"<sup>22</sup>.

Православно-католицькі взаємини на Правобережній Україні характеризувалися достатньою напруженістю й на побутовому рівні. Так, у лютому 1808 р. була порушена справа проти шляхтича Назаркевича із с. Блудів Острозького повіту Волинської губернії, який обляяв панівне віросповідання. Від покарання його врятував поміщик Манаковський, який узяв цього шляхтича на поруки<sup>23</sup>. 17 грудня 1864 р. судовий слідчий повідомив Київському губернаторові, що в Карабачинське волосне правління в нетверезому стані зайшов польський дворянин Андрій Глинка й у розмові зі старшиною та писарями про польське повстання 1863–1864 рр., на зауваження одного з писарів, що поляків за його збурення варто знищити, висловився таким чином: "Ні, російські сукини сини, дурні; ми вас виріжемо й знищимо православну віру". На питання, чим будете різати, він витягнув із кишені ніж, підняв його вверх і відповів: "А ось чим". За цей вчинок Глинка був переданий до військового суду й тримався під вартою у фортеці<sup>24</sup>.

Траплялися випадки, коли й католицьке духовенство відверто зневажало все, що нагадувало про православне віросповідання. Своєю чергою православні пастирі не втрачали нагоду повідомити про це своє начальство. Так, зокрема, у січні 1894 р. парафіяльний священник м. Ольховець Ушицького повіту Подільської губернії Леонід Беднарівський повідомив благочинному 5-го округу того ж повіту, що 23 січня 1894 р. до нього прийшли селяни с. Новий Гуток і заявили про нахабну поведінку ксьондза м. Вербоваць Франциска Галишевського, який під час відвідин місцевих католицьких та православно-католицьких родин непристойно висловлювався про православну віру. Так, у хаті католика Миколи Жеребецького, помітивши на стінах поряд із католицькими іконами православні зображення (ікону Святої Трійці та ін.), ксьондз почав ляяти господаря хати й дозволив собі познуватися над цими святинями, називаючи їх "бовдурами". В оселі католика Миколи Яндульського ця ж духовна особа, звернувши увагу на ікону православного святителя Миколая, перед якою стояла лампадка, почав брутально висловлюватися про православ'я й вимагав її негайного зняття. Незважаючи на погрози ксьондза застосувати проти господаря хати грубу фізичну силу, той катего-

рично відмовився виконати поставлену вимогу. Тоді священник сам зняв ікону й забрав її із собою. Відвідуючи ж православно-католицькі родини, ксьондз радив їм не хрестити дітей за православним звичаєм. За такі дії в червні 1896 р. його звільнили з посади та відправили в Заславський бернардинський римо-католицький монастир<sup>25</sup>.

Таким чином, православно-католицькі взаємини на Правобережжі наприкінці XVIII – на початку XIX ст. відзначалися особливою гостротою, незважаючи на окремі прояви міжконфесійної толерантності, і досягнули свого апогею наприкінці XIX – на початку XX ст. Самодержавний режим поставив функціонування римо-католицької церкви в Російській імперії в цілковиту залежність від державного механізму, адже прагнув нейтралізувати впливи цієї церковно-релігійної конфесії в країні. Своєрідним рубіконом в еволюції православно-католицьких відносин стали віросповідні реформи 1903–1905 рр. Проголошення свободи зміни конфесій створювало нову ситуацію в міжконфесійних відносинах і формувало ґрунт для місіонерського наступу на православ'я. Обмеження привілеїв панівного віросповідання показало його неготовність до функціонування в нових умовах місіонерської діяльності.

1. Крижанівський О. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3 кн. / О. Крижанівський, С. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 3. – С. 120.
2. Смолій В. Возз'єднання Правобережної України з Росією / В. Смолій. – К. : Наук. думка, 1978. – С. 41.
3. Коялович М. История воссоединения западно-русских униатов старых времен / М. Коялович. – С. Пб., 1873. – С. 243–244.
4. Костомаров Н. Последние годы Речи Посполитой / Н. Костомаров. – С. Пб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1886. – С. 125.
5. Мученическая кончина Уманского протоиерея Кирилла Зелницкого, пострадавшего от униатов в 1776 году // Киевские епархиальные ведомости. – 1862. – № 10. – С. 335.
6. К истории воссоединения униатов Брацлавского воеводства во второй половине XVIII ст. // Подольские епархиальные ведомости. – 1890. – № 5–6. – С. 134–135.
7. Варваринский М. Из истории воссоединения униатов с православною церковью в конце XVIII века / М. Варваринский // Волыньские епархиальные ведомости. – 1871. – № 7. – С. 187–188.
8. Бовуа Д. Шляхтич, кріпак і ревізор / Д. Бовуа. – К. : Інтел, 1996. – С. 312–313.
9. Bartoszewicz I. Na Rusi polski stan posiadania / I. Bartoszewicz. – K., 1912. – S. 94–96.
10. Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1845 год. – С. Пб., 1846. – С. 55.
11. Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1850 год. – С. Пб., 1851. – С. 44.
12. Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1856 год. – С. Пб., 1857. – С. 44–46.
13. Жилюк С. Російська церква на Волині (1793–1917) / С. Жилюк. – Житомир : Журфонд, 1996. – С. 148.
14. Там само.
15. Там само. – С. 149.
16. ДАЖО, ф. 1, оп. 14, спр. 57, 14 арк.
17. Там само, оп. 18, спр. 129, 19 арк.
18. Там само, оп. 19, спр. 16, 38 арк.
19. Там само, оп. 43, спр. 1, 214 арк.
20. Экскурсия О. А. Фотинского по Волынской губернии для описания памятников старины // Киевская Старина. – 1884. – № 71. – С. 197–198; Жилюк С. Указ. праця. – С. 103.
21. Костомаров Н. Из прожитых на Волини дней / Н. Костомаров // Киевская Старина. – 1884. – № 8. – С. 326; Жилюк С. Указ. праця. – С. 103.

22. ДАХО, ф. 315, оп. 1 (2 ч.), спр. 9690, арк. 3.
23. ДАРО, ф. 22, оп. 4, спр. 720, арк. 7–8.
24. ДАКО, ф. 2, оп. 179, спр. 1384, арк. 1, 8.
25. ДАЖО, ф. 315, оп. 2, спр. 359, арк. 3–3 зв., 13 зв.

*Julia Hytrovska*  
(Kiev, Ukraine)

#### **The Orthodox-Catholic relations on the Right-bank Ukraine in the end of the 18th–19th centuries**

*Basing on the archives documents, scientific literature and materials of the periodic press, the author of this article investigates the problem of the Orthodox-Catholic relations on the Right-bank Ukraine in the end of the 18th–19th centuries.*

**Key words:** *Orthodox Church, the Russian government, Right-Bank Ukraine, the Catholic clergy.*

УДК 394.  
ББК 63.59

*Світлана Боян*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **ІДЕЯ ВОСКРЕСІННЯ У ВЕЛИКОДНІЙ ОБРЯДОВОСТІ БОЙКІВ**

*На базі етнографічної літератури та джерел розглядається ідея воскресіння у великодній обрядовості бойків. Простежуються поєднання язичницьких і християнських обрядів Великодня, їх сутність. Подана спроба провести паралелі з давніми язичницькими обрядами, які пов'язані зі святкуванням весняного сонця.*

**Ключові слова:** *великодня обрядовість, язичницька обрядовість, воскресіння, культ весняного сонця.*

Великодня обрядовість займає головне місце у весняній обрядовості, оскільки Великдень – свято воскресіння, оновлення природи, що відзначалось у день весняного рівнодення ще за часів язичництва. Це поєднання двох вір, двох світів – язичництва й християнства – до сьогодні збереглося у віруваннях та великодній обрядовості українців. У вітчизняній літературі зазначена тематика висвітлювалась у контексті календарної обрядовості українців Карпат. Наразі дослідникам досить важко встановити час й обставини виникнення тих чи інших великодніх обрядів. Священик-краснавець М.Зубрицький у своїх дослідженнях про бойків навів деякі риси великодньої обрядовості на Бойківщині<sup>1</sup>. Загальну характеристику великодньої обрядовості етнографічних груп Карпатського регіону подано в колективній праці “Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат” за редакцією С.П.Павлюка<sup>2</sup>. Тим самим на часі постає розробка цієї тематики, при дослідженні якої автор ставить за мету показати ідею воскресіння, інтерпретуючи явище двовірства. Відповідно до мети, поставлено завдання дослідити походження християнських великодніх обрядів та провести їх паралелі з давніми язичницькими обрядами, пов'язаними зі святкуванням весняного сонця.

З християнською великодньою обрядовістю змішалися давні язичницькі обряди, пов'язані зі святкуванням весняного сонця. Під впливом християнського календаря язичницька обрядовість частково перемандрувала у Великодній тиждень, а частково й зовсім зникла, оскільки припадала на Великий піст, що повністю протилежний “весняній радості”<sup>3</sup>.

У великодніх звичаях і обрядах простежуються сліди трьох різних, нашарованих один на одного культів – культу роду, культу весняного сонця і культу Христа, що приніс людству ідею Воскресіння, духовного й фізичного відродження<sup>4</sup>.

За біблійним сюжетом, “Ісус Христос воскрес рано-вранці, і це воскресіння супроводжувалось великим землетрусом: то ангел небесний відвалив камінь від дверей Гробу Господнього. На світанку жінки-мироносиці... прийшли до гробу..., але побачили відвалений камінь і порожній гроб, і тоді схвилюваним жінкам з'явився ангел і сповістив про Воскресіння Господнє”<sup>5</sup>. В основі святкування воскресіння Ісуса Христа була закладена ідея воскресіння померлих та пробудження, оновлення природи. Прихильники язичницького походження вбачають сутність язичницьких обрядів крізь християнське оформлення свята.

Існує кілька легенд щодо походження назви “Великдень”. Одна з них записана на Стрийщині (с. Верхня Стинава): “Великдень називається тому, що коли Христос народився, світило сонце і стояли такі довгі дні, що теперешніх треба сім, аби був один тогдішний. Було як зійде сонце в неділю рано, то зайде аж у суботу ввечері. А як розп'яли Христа – дні поменшали. Тепер тому царські ворота в церкві стоять навстіж сім днів...”<sup>6</sup>.



Назва “Великодня” з’явилася вперше на українських землях під час запровадження на Русі християнства та вважається днем воскресіння Ісуса Христа. Євангельська подія, на честь якої встановлено свято Великодня, а також пасхальні обряди найімовіріше запозичені з язичницьких культів і в переробленому вигляді пов’язані з особою Христа. Спочатку християнські богослови не визнавали спорідненості Ісуса Христа з язичницькими воскресаючими богами. Тільки євангельські твори вважали істинними, а легенди про язичницьких богів простою вигадкою.

На Великдень зранку, ще перед сходом сонця, у церкві розпочиналося богослужіння. Зі сходом сонця священник відчиняв хрестом церковні двері зі словами: “Христос Воскрес! Смертю смерть подолав і сущим во гробі життя дарував...” – на знак, що Христова смерть відчинила двері до неба<sup>7</sup>. Такий ритуал свідчив про те, що плащаниця була “винесена” із церкви. У селах східної частини Бойківщини вірили, що коли священник у церкві скаже: “Христос Воскрес!”, а йому замість відповіді – що-небудь побажати собі, то обов’язково здійсниться<sup>8</sup>.

Після богослужіння процесія тричі обходила навколо церкви, а потім розпочинали освячувати обрядові пасхальні страви: паску, яйця, писанки, молочні та м’ясні продукти. Паски різної форми – круглі, довгі чотирикутні – випікали з пшеничного або житнього борошна. За формою паски можна було визначити, чи це багатий господар, чи бідний: якщо паска в господаря була велика й спечена з пшеничної муки, то це свідчило, що такий господар багатий. Довгі й великі паски називали “баби”; перев’язуючи білою тканиною, їх несли на плечах до церкви на освячення. Наприклад, у селі Грабів, що на Рожнятівщині, паски пекли дуже великих розмірів; їх у церкву не несли, а везли фірою воли. За свідченнями респондента, “паски возили доти, поки в одного газди Соломона зіпнувся віл і з’їв паску, після того випадку люди вже кожного Великодня паски несли на плечах”<sup>9</sup>. Крім цього, малу паску клали в кошик разом з іншими продуктами (яйця, сир, хрін, масло, сіль, писанки, крашанки, ковбаса, буженина – шинка).

Поряд із загальними особливостями на Бойківщині побутували локальні. Так, наприклад, по цілій території Бойківщини паску освячували не в однаковій посудині: на Західній Бойківщині (Самбірщина й Старосамбірщина) паску несли в “бесагах”, або в “обрусі” (місцева назва скатертини), а їжу – у спеціальному дерев’яному посуді, який називався “світільник”, “двійнята”; аналогічний дерев’яний посуд, у якому святити великодні страви, був у гуцулів (“пасківники”, “дорінники”) і поляків (“копики”). У закарпатській частині Бойківщини в кошику освячували дві малі паски, велику не святити. Були такі люди, які поруч з їжею освячували зерно, картоплю – щоб вродив добрий урожай<sup>10</sup>, а деякі – насіння, різне зілля, кропиву, часник. Усе це ніс святити син або донька<sup>11</sup>.

Практично в усіх селах Бойківщини кошики, у яких несли паску та решту молочних і м’ясних продуктів, називали “світільниками”, вони були дерев’яні, у вигляді цебра, довжиною до 50 см, а висотою близько 30 см; по обидва боки мали дві ручки, виготовлені із черешні, а зверху – дерев’яну накривку. Уже в 30-х рр. ХХ ст. такого типу кошики вийшли з ужитку, а натомість увійшли плетені з лози<sup>12</sup>. Біля кожного кошика з паскою стояв господар з господинею та дітьми або й уся родина. У селі Цінева (Рожнятівщина) поширеним було з-під кошика брати дрібку глини, яку приносили додому й клали під хатою на куті, щоб до хати не лізли мурашки. Вважалося, що не можна переставляти біля церкви кошик з одного місця на інше, бо не буде вестися худоба<sup>13</sup>. Відразу ж після посвячення пасок, переважно чоловіки, брали паски на плечі та якнайшвидше йшли додому. Вірили, якщо прийти з паскою раніше, то довго житиме, буде щасливим весь рік або найшвидше “повеснує” (зробить весняно-польові роботи).

На Бойківщині (закарпатській частині) вважали, що посіви будуть рости так швидко, як біг господар з паскою додому<sup>14</sup>. У Богородчанському й Рожнятівському районах вірили: “Хто з газд з паскою швидше прибіжить додому, тому все зерно швидше зійде і буде добрий урожай”<sup>15</sup>. Аналогічне дійство виконували й гуцули, проте вони подекуди на конях влаштували перегони – хто швидше доїде на коні додому з паскою, у того зерно швидше зійде на полі<sup>16</sup>.

Повертаючись із церкви, кожен господар, перш ніж увійти до хати, заходив спочатку до комори, брав свячену паску та вносив її в стайню, щоб розділити між худобою, а стайню навколо обсіпав свяченою сіллю, щоб не приступила нечиста сила. Увійшовши в хату, він вітався із членами сім’ї: “На щастя, на здоров’я, зі свяченою паскою! Христос Воскрес!” Господиня відповідала: “Допоможи нам, Боже, цю паску спожити і другої діждати! Воістину Воскрес!”<sup>17</sup>. Тоді господар ставив кошик із паскою на стіл, а вся сім’я, помолвившись, ділилася одним свяченим яйцем, тоді всі члени сім’ї задумували собі побажання. Господар у той час промовляв: “Щоб на ті свята нас Всевишній поблагословив щастям і добрим здоров’ям на многії літа. Щоб нас усіх під свій покров взяла Божа Мати. Дай, Боже, сі свята щасливо відсвяткувати і других дочекати”<sup>18</sup>. Шкаралупу зі свячених яєць закидали “на хату” (можливо, це залишки давніх жертвних язичницьких ритуалів, першооснова яких забулась)<sup>19</sup>. Сідаючи за святковий стіл, застелений білою скатертиною, молилися і розпочинали великодню трапезу. Після завершення хрестилися і дякували Богу за спожите, відразу вся сім’я поспішала якомога швидше до церкви. Першими приходили на церковне подвір’я дівчата й хлопці, діти, а пізніше люди старшого віку. Хлопці дзвонили у дзвони, що сповіщало Воскресіння Христове<sup>20</sup>. Кожен господар чи хлопець були зобов’язані дзвонити, щоб льон вродив такий довгий, як мотузка від дзвона, або в кого була пасіка, то щоб бджоли роїлися. Дзвонили безперервно впродовж трьох днів<sup>21</sup>. Вірили, що дзвони відлякують нечисту силу та сприяють багатому врожаю.

Важливою складовою великодніх святкувань були гаївки – весняні ігри, відомі ще з язичництва, які поєднують у собі співи, танки й пантоміму. У дохристиянський період їх виконували навколо священних гаїв (від цього й пішла їх назва), з приходом християнства – здебільшого дівчатами біля церкви на Великдень і на Провідну неділю. Гаївки в християнській традиції відбивають радість Воскресіння Христового та прихід весни.

В етнографічній науці утвердилася думка, що весняні ігри й хороводи були основною частиною весняних аграрно-магічних обрядових дійств. Під час виконання гаївок ходіння дівчат по утвореному ними колу відтворювало рух сонця, прості й овальні лінії, а різні рухи, спів і вигуки повинні були посприяти пробудженню і розквіту природи. На Самбірщині (с. Рудня), згідно з польовими дослідженнями, відомо, що хороводи були дівочі, парубоцькі й змішані. Хороводні танці виконувалися гарними кроками, зі спокійною мімікою та виразними ритмічними рухами під власний спів<sup>22</sup>.

Після святкової великодньої трапези малі діти брали в кишені якнайбільше писанок та крашанок і йшли гратися в битки, котили їх, стукали одне до одного, дарували при зустрічі. Як зазначає радянський дослідник П.Богатирьов, ігри з крашанками в Білорусії діти проводили в церкві, що своєю чергою було пов’язано з культом предків<sup>23</sup>. Звичай розмальовувати яйця існував ще задовго до християнства. Про це свідчать численні археологічні знахідки в різних регіонах України. Поява як крашанок, так і писанок пов’язана з дохристиянським звичаєм зустрічі весни та заклинанням родючості. Ще задовго до християнства яйце було символом воскресіння, відродження життя, символом сонця, синонімом джерела життя у Всесвіті. Орнамент найдавніших

писанок – геометричний: трикутники, спіралі, кола, сорок гілочок та ін. Усе це ознаки різних ритуалів або священні числа, що пов’язані з атрибутикою язичницьких богів. У християнські часи ці малюнки набули іншого змісту. Число сорок, наприклад, пояснюється сорокаденним постом або існуванням сорока святих мучеників. Крім геометричних, орнаменти писанок бувають ще рослинними, зооморфними, антропоморфними та побутовими. Після прийняття християнства як офіційної державної релігії традиція розмальовувати яйця не зникла, а трансформувалася в новий релігійний звичай.

Аналогічні великодні дієства відбувалися в усіх бойківських селах. Наприклад, у селі Тершів Старосамбірського району відбувалися дівочі хороводи під назвою “Бородай”. Серед них хороводи, які були масово поширені на всій території України: “Зельман”, “Вербовая дощечка”, “Чорнушко-душко” та інші. У пісні “Вербова дощечка” простежується своєрідний “місток” через вербу від наявного земного світу до небесного. Дівчата вірили, що через цю “дощечку” прийде милий. Українські дослідники О.Потебня та С.Килимник вважали, що вербова дощечка – це кладка, через яку дівчина переходить із дівочтва в сімейне життя<sup>24</sup>.

Слід зазначити, що вперше гра була вигадана ще первісними людьми як частина складного ритуалу, який мав на меті інтенсифікувати людську енергію для найповнішого впливу на явища природи й життя. Словесний текст ігор, який зустрічається у весняних іграх, мав першорядне значення, довгий час був лише одним зі складових елементів у комплексі ритмічного руху, жесту чи вигуку. У колективних дієствах, магичних ритуалах, покликаних сприяти розвитку й росту рослин, головним смислом руху була імітація. Весняні ігри, що набули рослинних магичних дій і виконувалися дорослими представниками роду, вважалися вегетаційними. Пізніше вони втратили своє магичне значення і знайшли відображення в молодіжних та дитячих забавах. Весняні хороводи, що виконувалися дівчатами, які, узявшись за руки у вигляді довгого ланцюга, рухалися за провідницею, символізували ріст рослин. Словесний супровід не був пов’язаний з початковим змістом ритуалу – пробудження енергії рослин, ріст яких імітувався. У багатьох словесних супроводах весняних хороводів зустрічалися елементи обох головних мотивів цих дієств. Крім культу весняної родючості, у весняних іграх присутні шлюбні мотиви.

Найстаріші гаївки, як і колядки, були створені за тисячі літ до прийняття християнства. У християнських мотивах весняного й зимового циклів найвиразніше проявляється давня язичницька образність веснянок і колядок, яка переплелася відповідно з темами Великодня і Різдва Христового. Такий симбіоз помітний і в інших жанрах, зокрема в купальських піснях – з Різдром Іоанна Хрестителя. Християнська обрядовість зумовила появу веснянок і колядок космологічного змісту, у яких оспівуються християнська історія створення світу та прихід нового року<sup>25</sup>. Гаївки були підпорядковані практично магичній меті: прикликати весну, прогнати зиму, наворожити урожайне літо, напроорокувати дівчатам і парубкам щасливе обрання пари й весілля. У танках і хороводах, які супроводжувалися простими за змістом співами, люди розбуджували бадьору енергію, життєрадісний настрій.

Різноманітність святкування Великодня в районах Бойківщини зумовлена низкою факторів: укладом життя бойків, взаємовпливом дохристиянської і християнської ідеологій тощо. Три дні біля церкви молодь і діти влаштували ігри та забави. Люди вірили, що коли вони виконують певні магичні обряди в період Великодніх свят, то забезпечують себе від навколишнього зла.

Понеділок після Великодня назвався “Поливаний”, адже цього дня хлопці обливали дівчат холодною водою – “очищалися”. Для дівчини було б ганьбою, якби

хлопці не облили її водою. У селі Цінева, що на Рожнятівщині, хлопці ходили “ватагами” з коновками (гуртом із дерев’яними відрами), заходили до хати, де була дівчина, і просили батьків: “Най ваша Марисі вийде надвір... Батьки раділи, що їхню хату не обминають поливальники. Є надія на весілля. Значить треба готувати посаг”<sup>26</sup>. Такий звичай зберігся й до цього часу у бойківських селах, тільки втратив своє колишнє значення. Траплялися випадки, коли дорослі чи діти самі просили, щоб їх облили водою – на очищення і здоров’я:

Облийте нас рясно  
Згори до землі!  
Щоб були здорові,  
Як крапля водиці!<sup>27</sup>.

Традиція обливання водою є давньою, оскільки ще в “Новісті минулих літ” згадується, що “в день воскресення Христова собрав шеся юнии играющее вметаот человека в воду”<sup>28</sup>. Указ Синоду від 1721 р., а також інші церковні закони забороняли обливання водою у великодні дні. Звідси видно, що вже в той час обливання і купання були святковою забавою<sup>29</sup>. Ще давні римляни були переконані, що обливатися “текучою” (стічною) водою корисно для здоров’я. Німці вважають, що треба у великодню неділю мовчки зачерпнути води з джерела, причому зачерпувати слід за течією й бажано о дванадцятій годині ночі. Ця вода, вірили німці, має цілющі властивості, наділяє здоров’ям. У чехів була й збереглася до сьогодні традиція обмивати водою руки й ноги на Великдень. Серби також вірили в цілющу силу води: вони обливали свої будинки, виганяючи в такий спосіб нечисту силу. Боснійцям відомий звичай і нині купатися в джерельній воді – це приносить здоров’я та удачу. У поляків, як і українців, також побутував звичай обливати дівчат водою<sup>30</sup>. На нашу думку, обряд обливання водою свідчив про душевне очищення, оновлення сил, порівняння себе з природою та воскресінням Ісуса Христа.

Бойки, як і все гірське населення Карпат, називали тиждень після Великодня “провідним”. Аналогічно називали “провідною” й першу післявеликодню неділю, яка була своєрідною кульмінаційною точкою в культурі померлих весняного обрядового циклу бойків. Саму назву виводили з того, що вона “виводит сьвита”<sup>31</sup>. Деякі дослідники духовної культури населення Карпат стверджують, що терміни “провідна неділя”, “провідний тиждень” припали на великодній період із часу Русалій, “коли наші предки піснями проводили русалок до річок...”<sup>32</sup>.

У великодніх звичаях бойків виражений частково культ померлих. Відвідуючи померлих родичів у Провідний тиждень, на кладовище несли шматочки паски, яйця, писанки та інші страви й обідали на могилах. Майже на кожній могилі родичів запалювали свічки, а священник відправляв за упокій душі. Подекуди було заведено пов’язувати рушники на хрестах. На третій день після Великодня годували бідних, жебраків – уважалось, що цим самим вони роздають “за упокій душі”<sup>33</sup>.

Найважливіше дієство Провідної неділі, що збереглося до наших днів на Бойківщині, – це відвідини місць поховань своїх родичів. На могили, крім свяченої паски, яєць, несли й інші страви, характерні для великодніх свят; серед наїдків повинна неодмінно бути страва, яку “за життя любив їсти покійний”. Старші за віком у селі люди й до сьогодні несуть на могили крашанки чи писанки, якими котили навколо могили покійного, а потім ставили або закопували біля хреста<sup>34</sup>. У західній частині Бойківщини (Старосамбірщина) побутував звичай “кликати вородая” (на Буковині – “вородайчик”) – це запрошення покійних родичів на весняне свято. “Кликати вородая” семантично перегукується з поняттям “кликати рід”, що має місце в бойківському весіллі<sup>35</sup>.

Отже, великодня обрядовість символізує загальне відродження та оновлення природи, світу й життя на землі. Відомо чимало великодніх звичаїв та обрядів, котрі здійснюються і нині, проте не мають прямого зв'язку з християнством. Великдень бойки, як і всі православні християни, вважають найвеличнішим християнським святом на честь воскресіння Ісуса Христа й найбільшим днем у році. Відзначається в першу неділю після весняного рівнодення і повного місяця, обов'язково окремо від іудейської Пасхи. У народному побуті Великдень чітко утримував елементи язичницької весняної ритуалістики: випікання обрядового печива, фарбування яєць, ігри, танці й розваги молоді, ушанування предків, аграрно-магічні, очисні обряди тощо.

1. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тижні і до рокових свят. Записані у Мшанці Старосамбірського повіту і по сусідніх селах : у 8 т. / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 34–60.
2. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4 т. / [за ред. С. Павлюка]. – Львів, 2006. – Т. 2. – 812 с.
3. Токарев С. А. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : исторические корни и развитие обычаев / С. А. Токарев. – М., 1983. – С. 329.
4. Українські Карпати / [редкол. П. Чучка, О. Мишанич та ін.]. – Ужгород : Карпати, 1993. – С. 113.
5. Біблія. – М., 1988. – С. 1345.
6. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 38. Записи від старожилів с. Верхня Стинава Стрийського району Львівської області. Спогади про святкування християнських свят, арк. 1–2.
7. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 86. Записи від старожилів с. Росільна Богородчанського району Івано-Франківської області, арк. 1.
8. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 47. Записи від старожилів м. Болехів Івано-Франківської області. Спогади про святкування християнських свят зі свого життя, арк. 1.
9. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 9. Записи від старожилки с. Грабів Рожнятівського району Івано-Франківської області. Спогади про святкування християнських свят, арк. 5.
10. Орел Л. Україна в обрядах на межі тисячоліть / Л. Орел. – К. : ПП “Верещинські”, 2001. – С. 130.
11. Бойківщина : історико-етнографічне дослідження / [упоряд. Ю. Г. Гошко та ін.]. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 236.
12. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 1. Записи від старожилів с. Ралівка Самбірського району Львівської області. Спогади про святкування християнських свят, арк. 1.
13. Василечко Л. Шуткова неділя / Любомира Василечко. – Брошнів, 1994. – С. 25–26.
14. Павлюк С. П. Народна агротехніка українців Карпат другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / Степан Петрович Павлюк. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 64.
15. Скуратівський В. Русалії / Василь Скуратівський. – К. : Довіра, 1996. – С. 111.
16. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії / [П. І. Арсенич, М. І. Базак, З. Є. Болтарович та ін.]. – К., 1987. – С. 384.
17. Худько І. Так справляли Великдень в селі Чорній / І. Худько // Літопис Бойківщини. – 1978. – Ч. 1/27 (38). – С. 50.

18. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 83. Записи від старожилів с. Раків Долинського району Івано-Франківської області. Спогади про святкування християнських свят, арк. 1.
19. Бойківщина : історико-етнографічне дослідження / [упоряд. Ю. Г. Гошко та ін.]. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 236.
20. Великдень у Долині / [авт. тексту М. Утриско] // Літопис Бойківщини. – 1970. – Ч. 1–2/16–17. – С. 21–22.
21. о. Іжик С. Сміх крізь сльози / отець Степан Іжик // Літопис Бойківщини. – 1973. – Ч. 1 (17/28). – С. 29.
22. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 65. Записи від старожилів с. Рудня Самбірського району Львівської області. Спогади про святкування християнських свят, арк. 1.
23. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. – М. : Искусство, 1971. – С. 9.
24. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 2 кн. / С. Килимник. – К. : Обереги, 1994. – Кн. 1. – С. 48.
25. Белецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Белецкая. – М., 1962. – С. 81.
26. Василечко Л. Шуткова неділя / Любомира Василечко. – Брошнів, 1994. – С. 25–26.
27. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 72. Свято Обливаний (Великодний) понеділок, арк. 2.
28. Загадки, примівки, легенди, вірування із збірок Р. Кайндля, І. Франка, Ф. Колесси та ін. / [за ред. І. Франка] // Записки НТШ. Етнографічний збірник: Видання Етнографічної комісії НТШ. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 78.
29. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов / В. К. Соколова. – М., 1979. – С. 115–116.
30. Токарев С. А. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : исторические корни и развитие обычаев / С. А. Токарев. – М., 1983. – С. 245.
31. Онищук А. Народний календар: звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році. Записано у 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту : у 24 т. / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 41.
32. Скуратівський В. Русалії / Василь Скуратівський. – К. : Довіра, 1996. – С. 414.
33. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 43. Великдень, арк. 1.
34. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 10. Записи від старожила с. Грабів Рожнятівського району Івано-Франківської області. Спогади із життя, арк. 14.
35. Українські Карпати / [редкол. П. Чучка, О. Мишанич та ін.]. – Ужгород : Карпати, 1993. – С. 257.

*Svitlana Boyan*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **Idea of the Resurrection in Easter ceremonies of Boyky**

*On the basis of ethnographic literature and sources considered the idea of Resurrection in the Easter rites of boyky. The combination of pagan and Christian rites of Easter, their essence are retraced. It was made an attempt to draw parallels with ancient pagan rituals which are associated with the celebration of spring Sun.*

**Key words:** *Easter ritual, pagan ritual, Resurrection, spring Sun cult.*

УДК 265.31/34: 94.(477.86) "1921–1939"  
ББК 63.3 (4 Пол)

Роман Чорненький  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### КОСТЕЛ У ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТІ ПОЛЯКІВ СТАНИСЛАВІВСЬКОГО ВОЄВОДСТВА (1921–1939 рр.)

У статті проаналізовано розвиток релігійних відносин у Станиславівському воєводстві в 1921–1939 рр., встановлено чисельність віросповідних груп, висвітлено вплив Римо-католицької церкви на повсякденне життя поляків воєводства. Поміж Римо-католицькою і Греко-католицькою церквами була суперечка про "крадіжку душ". Греко-католицьких священників звинувачували у фальсифікації метричних книг через записування прізвищ на український лад. Незважаючи на існуючі протиріччя, міжконфесійні відносини у воєводстві були толерантними, відбувалися спільні релігійні святкування.

**Ключові слова:** Римо-католицька церква, костел, священник, парафія, свято, ікона, Станиславівське воєводство.

Норми та правила морального співжиття людей у суспільстві протягом багатьох століть установлювала релігія. Вона допомагала формувати та виховувати патріотично налаштованих громадян, зберігати національну ідентичність. Досить часто в багатьох державах через релігію здійснювалась асиміляція підкорених народів. Для переважної більшості людей релігія є способом осмислення світу та себе як невід'ємної складової історії буття. Мета нашої публікації – актуалізація проблеми, яка ще не вивчалась українськими істориками. Ми поставили перед собою завдання ввести в науковий обіг неопубліковані архівні документи та на їх основі проаналізувати розвиток релігійних відносин у Станиславівському воєводстві, встановити чисельність віросповідних груп, висвітлити вплив костелу на повсякденне життя поляків.

Розглянемо чисельність та структуру віросповідних груп населення Станиславівського воєводства. Найбільшою конфесією були греко-католики, яких, за даними польських переписів населення 1921 і 1931 рр., було, відповідно, 996 306 (73,8%) та 1 млн 790 (72,9%) осіб, римо-католиків – 195 706 (14,5%) і 246 тис. (16,6%) осіб, юдеїв – 145 226 (19,5%) і 139,7 тис. (9,5%), євангелістів – 10 270 (0,7%) і 12,5 тис. (0,8%) осіб<sup>1</sup>. За нашими підрахунками, на основі шематизмів греко-католицької церкви, станом на 1931 р. римо-католиків було 155 283 (10,2%) осіб<sup>2</sup>. Згідно зі структурною організацією Римо-католицької церкви, територія Станиславівського воєводства належала до Львівської архієпархії. У 1920-х рр. пропонувалось утворити нові римо-католицькі єпископства в Станиславові й Тернополі. Однак, на думку польського дослідника К.Бронського, цей процес заблокувало греко-католицьке духовенство, яке вважало, що не було потреби в коректуванні меж їхніх єпархій<sup>3</sup>. У Греко-католицькій церкві територія воєводства була поділена на дві дієцезії – Львівську архієпархію та Станиславівську єпархію. Парафіяльна мережа Греко-католицької церкви була досить великою. У 1930 р. у Львівській архієпархії було 789 парафій, Перемишльській єпархії – 759, Станиславівській єпархії – 435. Львівська римо-католицька архієпархія, яка охоплювала територію Львівської та Станиславівської греко-католицьких дієцезій, мала тільки 383 парафії. Окрім того, у Греко-католицькій церкві був поділ на матірні (парафіяльні) і дочірні (філіальні) церкви. У Львівській та Перемишльській дієцезіях було понад 600 дочірніх церков, у Станиславівській єпархії – понад 400<sup>4</sup>.

За даними польського історика міжвоєнного періоду К.П'ятковського, у Станиславівському воєводстві в 1932 р. було 87 римо-католицьких парафій, 127 священників,

87 костелів, 168 каплиць, а греко-католики мали 629 парафій, 540 священників, 644 церкви, 186 дочірніх церков та каплиць<sup>5</sup>. Ми бачимо, що дослідник називає значно меншу кількість дочірніх церков Греко-католицької церкви, аніж його сучасний колега. На основі архівних матеріалів нами здійснено підрахунок чисельності парафій віросповідних груп населення воєводства станом на 1935 р. У ньому було 525 греко-католицьких, 88 римо-католицьких, 5 вірмено-католицьких і 1 православна парафії, 1 караїмська парафія, 44 юдейських, 32 євангелістських та 6 громад дослідників Святого Письма (Свідків Єгови)<sup>6</sup>. Найбільше римо-католицьких парафій було в Рогатинському повіті (15), найменше – у Косівському та Снятинському (по 3 парафії).

Кількісне співвідношення парафій ми наведемо на прикладі двох найрозвинутіших повітів воєводства – Станиславівського та Коломийського. У першому повіті було 60 греко-католицьких парафій з 96 церквами й каплицями; 10 римо-католицьких парафій з 20 костелами й каплицями; 2 вірмено-католицькі парафії з 2 костелами; 6 юдейських громад з 53 молитовними домами; 1 євангелістська громада з 5 зборами; 1 караїмська громада в Галичі з 1 молитовним домом<sup>7</sup>. У Коломийському повіті було 49 греко-католицьких парафій з 80 церквами; 8 римо-католицьких парафій з 12 костелами; 1 православна парафія з 1 каплицею; 4 юдейських громади з 27 божницями й 13 молитовними домами; 2 євангелістські громади: 1 аугсбурзько-швейцарська й 1 реформаційна<sup>8</sup>.

Станиславів був центром євангелістської церкви аугсбурзько-швейцарського визнання в Галичині. У місті знаходилася Галицька суперінтендантура, якій підпорядковувалося 204 лютеранських і реформаційних громади Краківського, Львівського, Станиславівського, Тернопільського воєводств, яку обслуговували 60 пасторів. У 1938 р. до євангелістської церкви належало 33 220 осіб, з них: 28 887 (86,9%) німців, 2 652 (7,9%) українці, 1 675 (5,0%) поляків, 6 (0,01%) осіб без визначеної національності<sup>9</sup>.

Польська влада на державному рівні підтримувала Римо-католицьку церкву. Найбільші релігійні свята були визнані вихідними днями. Згідно з розпорядженням президента Польщі С.Войцехівського від 15 листопада 1924 р., вихідними днями були оголошені неділя, Новий рік (1 січня), Трьох Королів (6 січня), Вознесіння Господнє, Боже Тіло (Празник Пресвятої Євхаристії), святих апостолів Петра і Павла (29 червня), Успіння Пресвятої Діви Марії (15 серпня), Всіх Святих (1 листопада), Непорочне Зачаття Пресвятої Діви Марії (8 грудня), Різдво (25 грудня)<sup>10</sup>. Згодом вихідними днями були визнані також Очищення Пресвятої Діви Марії (2 лютого), другий день Великої Ночі (Пасхи), другий день Зіслання Святого Духа, другий день Різдва (26 грудня)<sup>11</sup>.

У міжвоєнний період поміж Римо-католицькою та Греко-католицькою церквами польська влада штучно сформувала суперечку про "крадіжку душ". Під цим поняттям розуміли записування греко-католицькими священниками в метричних книгах прізвищ в українському вигляді. Радикально налаштовані римо-католицькі священники й польська влада звинувачували греко-католицьких священнослужителів у націоналізмі та фальсифікації метричних книг, зокрема, у тому, що записувалося не польське закінчення прізвища на -і чи -іч, а українське на -ий чи -ич<sup>12</sup>. Так, римо-католицький декан Яворова о. А.Мйодонський, голова місцевого "Союзу сільської шляхти", звинувачував греко-католицьких священників у крадіжці 500 тис. душ у Галичині<sup>13</sup>. Станом на 1939 р. за фальсифікацію метричних книг було притягнуто до судової відповідальності 60% греко-католицьких священників у Львівській архієпархії, 50% – у Перемишльській єпархії, 40% – у Станиславівській єпархії<sup>14</sup>. В подиноких випадках, за відмову вести метричні книги польською мовою, парох села Грабовець о. В.Лучків був засуджений на декілька років ув'язнення. Від відбуття покарання його врятував початок бойових дій Другої світової війни<sup>15</sup>. У Тернопільському воєводстві до греко-католицьких метричних книг



записували поляків у разі відсутності римо-католицьких парафій. Тернопільське воєводське управління зазначало, що до таких ситуацій допустили самі римо-католицькі священники, які мало цікавляться життям своїх парафій<sup>16</sup>.

У міжконфесійних відносинах того часу частими були випадки зміни одного релігійного обряду на інший. Найчастіше змінювали греко-католицький обряд на римо-католицький. Зумовлено це було як мішаними шлюбами, так і корисливими прагненнями задовольнити свої меркантильні інтереси у вигляді здобуття престижної та високооплачуваної роботи. Польська влада проводила агітацію, активно сприяла цьому процесові. Протягом січня 1934 – травня 1935 рр. у Станіславівському воєводстві змінила обряд з греко-католицького на римо-католицький 801 особа, тоді як з римо-католицького на греко-католицький тільки 15 осіб<sup>17</sup>. У Тернопільському воєводстві ці показники були більшими: відповідно 1 551 і 15 осіб<sup>18</sup>. Найбільша кількість переходів на римо-католицький обряд була в Станіславівському повіті – 140 осіб, найменша – у Калуському повіті – 16 осіб<sup>19</sup>. У Снятинському повіті обряд змінили з греко-католицького на римо-католицький у 90% випадків працівники залізниці через службові інтереси<sup>20</sup>. Серед українського населення було негативне ставлення до тих осіб, які переходили на римо-католицький обряд. Їх висміювали навіть на сцені українського театру ім. Тобілевича в Станіславові, де актори наспівували пісню такого змісту: “Непевний нині світ і доля невесела, вчора ще до церкви йшов, а нині до костела”<sup>21</sup>.

Значно менше в Станіславівському воєводстві було випадків переходу на євангелістський обряд. Найбільший перехід відбувся в гміні Камінна Надвірнянського повіту на початку 1929 р., де близько 300 осіб змінило обряд з греко-католицького на євангелістський<sup>22</sup>. У селі Ганусівці Станіславівського повіту 100 осіб хотіли змінити обряд з греко-католицького на євангелістський, однак їм було відмовлено через їхню неспроможність оплатити 5 злотих державного мита за документи зміни обряду<sup>23</sup>. Польська влада не сприяла переходу на євангелістський обряд, затягувала процес оформлення відповідних документів. Були випадки, коли люди очікували по три роки на державне затвердження їх виходу з Греко-католицької церкви<sup>24</sup>.

Процес утворення нових парафій усіяло гальмувався польською владою. У 1929 р. Православна митрополія в Польщі звернулася до Міністерства релігійних справ і освіти з проханням утворити православну парафію в Коломиї<sup>25</sup>. До неї б належали православні емігранти, росіяни й українці, які живуть у Станіславівському воєводстві. У Коломийському повіті було 145 православних, серед них 77 емігрантів та 68 місцевих жителів, у Коломиї було безпосередньо 93 православних, з них 69 емігрантів і 24 місцевих жителів<sup>26</sup>. Серед православних 52% були емігрантами з колишньої Російської імперії, дезертири з румунської армії. Коломийський повітовий староста охарактеризував православних як лояльних громадян і не бачив перешкод для утворення їхньої парафії в Коломиї<sup>27</sup>. Однак Міністерство релігійних справ і освіти не дозволило утворити парафію через “незначну кількість осіб православного визнання”<sup>28</sup>. Станом на 1931 р. у Станіславівському воєводстві було близько 1 200 православних, вони належали до православної парафії Львова<sup>29</sup>. Найбільше православних було в Станіславівському повіті – 206 осіб, з них у Станіславові – 198, тоді як у 1929 р. – тільки 56: 41 емігрант і 15 місцевих<sup>30</sup>. Найменше православних було в Рогатинському повіті – 2 особи, у Долинському повіті не було жодного православного<sup>31</sup>. Згідно з архівними матеріалами, до 1935 р. православна парафія в Коломиї все ж таки була утворена<sup>32</sup>.

Для залучення нових вірних до свого обряду Римо-католицька церква вдавалася до побудови альтернативних відпустових місць. Неподалік від Жидачева в селі Кохавина на початку ХХ ст. був побудований римо-католицький костел та монастир єзуїтсь-

кого чернечого ордену. У 1912 р. до Кохавини була привезена й урочисто коронована ікона Пресвятої Діви Марії<sup>33</sup>. На коронацію приїхало багато римо-католиків з інших місцевостей. Щоб залучити українське місцеве населення до відвідин Кохавини, на великі свята запрошувалися греко-католицькі священники, які служили тут літургію. Зведений відпустовий центр у Кохавині був з метою зменшення популярності та паломництва до Гошівського монастиря ЧСВВ Греко-католицької церкви. Серед українців поширювали такі висловлювання: “У Гошеві вже не знайдете для себе нічого, його вже ніхто не відвідує, там усе занедбане, на гошівській горі вже нема чудотворної ікони, приходьте до Кохавини, тут вас візьмуть під належну опіку, вам у всьому допоможуть”<sup>34</sup>. Проведена агітація не дала бажаних результатів, бо тільки невеликий відсоток українців з навколишніх сіл прийняв римо-католицький обряд. У міжвоєнний період нерідко на роздоріжжях польська поліція завертала до Кохавини українські паломницькі групи, які прямували до Гошева.

У повсякденному житті більшість польського населення була досить релігійною. Найбільш поширеним було християнське привітання “Хвала Богу”. Перед початком будь-якої справи – подорожі, праці, зустрічі – прийнято було перехреститись. У помешканнях на видному місці були розташовані ікони Пресвятої Діви Марії та святих. На спільну щоденну молитву перед іконами збиралась уся родина. Також перед ними молились у час небезпеки – бурі, пожежі, хвороби господаря. Часто ікони передавали родичам, щоб в їхньому домі не було нещастя. У разі потреби молилися до святого, який оберігав від певної небезпеки. Так, св. Аполонія захищала від зубного болю, св. Антоній допомагав у пошуку втрачених речей, св. Агата берегла від вогню. У кожній родині мали освячену в костелі воду, свічки, які охороняли від хвороб і різних нещастя. Щонеділі та свята ходили до костелу. У ньому був певний порядок розміщення, за соціальною ієрархією. Впливові люди розміщувалися біля вівтаря. Для найбагатших і поважних людей були спеціально зарезервовані лави в проході. У містах був звичай позначати прізвиськом чи номером лави, відведені для вірного та його родини<sup>35</sup>. Коли людина за станом здоров’я не могла прийти до костелу та висповідатись і причаститися, то священник відвідував її вдома. За традицією по дорозі до хворого він дзвонив у дзвінок<sup>36</sup>.

Міжконфесійні відносини на побутовому рівні були досить толерантними. Нерідко єврейські синагоги відвідували греко-католицькі священники, яких, як правило, зустрічали з Торою<sup>37</sup>. Прикладом міжконфесійного взаєморозуміння була зустріч греко-католицького митрополита Андрея Шептицького в селі Підкамінь Рогатинського повіту. Відбулася вона в 1929 або 1930 р., коли митрополит відвідував Станіславівське воєводство. Зустрічати його вийшло все село, люди всіх конфесій. З греко-католицькою громадою митрополит Андрей зустрічався в церкві, з римо-католицькою – у костелі, з єврейською – у синагозі<sup>38</sup>. За спогадами Б.Арсена, у міжвоєнні роки, а особливо в 30-ті, не було суттєвих міжконфесійних конфліктів<sup>39</sup>.

Поміж греко-католиками та римо-католиками була традиція спільно відзначати найбільші християнські свята. У приміській гміні Станіславова Княгинин-колонії до Першої світової війни на Різдво існували мішані групи колядників, які колядували спільно на польські й українські свята. Мішані вертепи для поляків виконували коляду “Серед нічної тиші”, а для українців – “Бог предвічний”. У надвечір’я Нового року (14 січня), на Новий рік, у надвечір’я Богоявлення Господнього (19 січня), на Богоявлення Господнє вечорами малими групами ходили хлопці колядувати з “габою”. Це була трикутна коробка, одне дно якої було обліплене червоним папером, через яке пробивалося світло засвіченої свічки. З “габою”, прикріпленою до кілка, ставали хлопці

під вікно та в поляків колядували “Понад габу, пане господарю, прислав нас сам Ісус до тебе”, “Ой дай, же ці, Боже...”. У міжвоєнний період організували вже окремо польські й українські колядницькі групи<sup>40</sup>.

Під час спільного святкування Богоявлення Господнього в містах була досить цікава традиція його проведення. На умовлений час до церкви приходила римо-католицька процесія, де обидві процесії віталися спільним нахиленням хоругв та вирушали на місце освячення води. У тих містах, де були військові гарнізони, комендатура висилала святково вдягнений відділ військових з оркестром на місце освячення, який після закінчення літургії салютував трьома пострілами. Під час церемонії освячення води були присутні бургомістр, комендант гарнізону, голова суду із суддями. Цей звичай став традиційним, а більшість людей не знали справжньої причини його введення. Виник він ще в австрійський період, коли 19 січня відзначали день народження когось із членів родини імператорського дому. У міжвоєнний період цей звичай зберігся до середини 1930-х рр.<sup>41</sup>. У тих місцевостях, де не було спільного святкування Богоявлення Господнього, по освячену воду приходили поляки, щоб собі набрати й принести додому, бо в них не було такої традиції<sup>42</sup>. Греко-католицьку процесію запрошували римо-католики на спільне святкування Божого Тіла (Празник Пресвятої Євхаристії)<sup>43</sup>.

Найбільшим спільним святом міжвоєнного періоду була коронація чудотворної ікони Матері Божої Ласкавої Станіславівської, копії відомої Богородиці Ченстоховської. Ікона зберігалась у вірменському костелі Станіслава. Прохання про коронацію підписали єпископи трьох католицьких обрядів воєводства. Було зібрано 9 000 підписів священиків, монахів, вірних. У листопаді 1936 р. Папа Римський Пій XI видав коронаційний декрет. Урочиста коронація була призначена на неділю, 30 травня 1937 р. Перед цим у п'ятницю, 21 травня, розпочався дев'ятиденний піст. Священики не встигали приймати численних віруючих до сповіді. У четвер, 27 травня, розпочався “трідіум” – літургія в трьох католицьких обрядах, яка тривала три дні. Спочатку у вірменському обряді її відправив о. Д.Кастанович, наступного дня – у греко-католицькому обряді єпископ І.Лягишевський. У суботу, 28 травня, понтифікальну суму в римо-католицькому обряді відслужив єпископ Є.Базяк<sup>44</sup>.

Коронаційні урочистості відбулись у неділю 30 травня 1937 р. З огляду на малі для такої кількості присутніх розміри вірменського костелу, літургія розпочалася о 5 год ранку на площі Падеревського перед Латинською Колегією. О 8 год відбувся величавий процесійний хід із чудотворною іконою Матері Божої Ласкавої через місто до стадіону за парком. Урочиста хода тривала дві години. На акт коронації чудотворної ікони прибуло 17 єпископів римо-католицького, греко-католицького, вірмено-католицького обрядів<sup>45</sup>. О 10 год відбулося урочисте проголошення коронаційного декрету латинською та польською мовами. Золоті посвячені корони на чудотворну ікону поклав архієпископ Й.Теодорович. Після посвячення корони відбулася понтифікаційна сума, яку відправив Примас Польщі кардинал А.Гльонд. Проповідь виголосив римо-католицький єпископ Ф.Лісовський. Після літургії спільна процесія вирушила назад до вірменського костелу, де святкування було завершено відспівуванням гімну “Тебе, Бога, хвалим”. Увечері о 18 год відбулася вечірня літургія з проповіддю у вірменському костелі. Усім учасникам коронації був наданий триденний повний відпуст усіх гріхів<sup>46</sup>.

Таким чином, у повсякденному житті поляків Станіславівського воєводства Римо-католицька церква відігравала значну роль. Більшість польського населення було досить релігійним. Існуючі протиріччя між Греко-католицькою та Римо-католицькою церквами не впливали на толерантні міжконфесійні відносини, які склались у воєводстві.

ві. Спільні релігійні святкування сприяли формуванню взаєморозуміння та поваги поміж національностями Станіславівського воєводства.

1. Skorowidz miejscowosci Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych. T. XIV. Województwo Stanisławowskie. – Warszawa : Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego, 1923. – S. 8–9; Włodarkiewicz W. Postawy polaków, ukraińców i żydów – mieszkańców województwa Stanisławowskiego do agresji Niemiec I ZSRR w 1939 roku / W. Włodarkiewicz // Україна : культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип. 17 : Українсько-польсько-білоруське сусідство: ХХ століття / НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича ; голова редкол. Я. Ісаєвич, упоряд. М. Литвин, В. Футала. – Львів, 2008. – С. 365.
2. Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станіславівської на рік Божий 1931. Річник XXXIV. – Станіславів : Накладом Кліра Епархіяльного, 1931. – 194 с.; Шематизм греко-католицького духовенства Львівської Архієпархії на рік Божий 1931/32. Річник LXXVI. – Львів : Накладом Митрополичої Консисторії, 1931. – 382 с.
3. Broński K. Rozwój społeczno-gospodarczy Stanisławowa w latach 1867–1939 / K. Broński. – Kraków : Antykwa, 1999. – S. 30.
4. Op. cit. – S. 30.
5. Piatkowski K. Rozwój stosunków wyznaniowych i narodowościowych Małopolski Wschodniej. Materiały dla celów pracy społecznej / K. Piatkowski. – Lwów : Nakładem Zarządu Głównego T.S.L. we Lwówie, 1936. – S. 38.
6. Держархів Івано-Франківської обл. (далі – ДАІФО), ф. 2, оп. 1, спр. 1819, арк. 2–74.
7. Там само, арк. 54.
8. Там само, арк. 27.
9. Broński K. – S. 30–31.
10. Rozporządzenie Prezydenta RP o dniach świątecznych. Warszawa, 15 listopada 1924 // Dzieje Polski. 1918–1939. Wybor materiałów źródłowych / [redakcja i opracowanie W. Serczyk]. – Kraków : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1990. – S. 223.
11. Uzupełnienie rozporządzenia Prezydenta RP o dniach świątecznych. Warszawa, 18 marca 1924 // Dzieje Polski. 1918–1939. Wybor materiałów źródłowych / [redakcja i opracowanie W. Serczyk]. – Kraków : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1990. – S. 230.
12. Фединський Ю. Доктор Юрій Олесницький серед українських правників Станіслава / Ю. Фединський // Альманах Станіславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станіслава і Станіславщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 628.
13. Макар В. Спомини та роздуми : у 4 т. / В. Макар. – Торонто ; К. : ПТВФ “Афіша”, 2001. – Т. 4 : Береза Карпузька. Роки неволі та боротьби. – С. 274.
14. Там само. – С. 274.
15. Остап'як М. Грабовець / М. Остап'як // Альманах Станіславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станіслава і Станіславщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 733.
16. ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 2068, арк. 1.
17. Там само, арк. 22.
18. Там само, арк. 3.
19. Там само, арк. 22, 10.
20. Там само, арк. 9 зв.
21. Крук Г. З молодих років у Станіславі / Г. Крук // Альманах Станіславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станіслава і Станіславщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 549.
22. ДАІФО, ф. 2, оп. 6, спр. 433, арк. 13.
23. Там само, оп. 1, спр. 2068, арк. 147.
24. Там само, арк. 154 зв.

25. Там само, оп. 14, спр. 16, арк. 1.
26. Там само, арк. 16.
27. Там само, арк. 15.
28. Там само, арк. 38.
29. Там само, оп. 6, спр. 546, арк. 58.
30. Там само, арк. 45; оп. 14, спр. 16, арк. 23.
31. Там само, оп. 6, спр. 546, арк. 18, 48.
32. Там само, оп. 1, спр. 1819, арк. 27.
33. Дирда М. Історія чудотворної ікони / М. Дирда // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 3 / [ред.-упоряд. Ю. Гаєцький]. – С. 625.
34. Там само. – С. 625.
35. Obuczaje w Polsce. Od sredniowiecza do czasow wspolczesnych / [praca zbiorowa pod red. A. Chwalby]. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006. – S. 235.
36. Ми зростали з нашим містом // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 11.
37. Арсен Б. С. Моя гірка правда. Я і Холокост на Прикарпатті / Б. С. Арсен. – Надвірна : ЗАТ “Надвірнянська друкарня”, 2004. – С. 70.
38. Там само. – С. 235.
39. Там само.
40. Феданків В. Книгинин-Колонія-“Майзлі” / В. Феданків // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 710.
41. Клодницький О. Народний побут, звичаї і фолкльор Товмаччини / О. Клодницький // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1 / [ред.-упоряд. Б. Кравців]. – С. 884.
42. Кобзей І. Заріче / І. Кобзей // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини : у 3 т. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2 / [ред.-упоряд. М. Климишин]. – С. 596.
43. Клодницький О. Вказана праця. – С. 884.
44. Храбатин Н. Найбільша Святиня Граду Діви / Н. Храбатин // Галицький кореспондент. – 2011. – № 38 (317). – 22 вересня. – С. 16.
45. Боднарєв І. Вірменська церква / І. Боднарєв // Репортер. – 2010. – № 23 (473). – 10 червня. – С. 20.
46. Храбатин Н. Указ. праця. – С. 16.

*Roman Chornenkyi*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **The Polish church in everyday life of the Polish people in Stanyslawiw province (1921–1939)**

*The development of religious relations in Stanyslawiw province during the 1921–1939 is analyzed in the article. It sets the quantity of religious groups and reflects the influence of the Roman Catholic Church on the everyday life of the Polish people in province. There was a dispute between the Roman Catholic Church and the Greek Catholic Church about “stealing the souls”. The Greek Catholic priests were accused in falsification of the metrical books because of writing down the last names in ukrainian way. In spite of the existent contradictions, interconfessional relations were tolerant in the province and the general religious celebrations were held also.*

**Key words:** Roman Catholic Church, Polish church, priest, parish, holiday, icon, Stanyslawiw.

УДК 94(450):94(477):28  
ББК 63.3 (0)

*Петро Гаврилишин*  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

#### **ВПЛИВ ЦЕРКОВНИХ ІНСТИТУЦІЙ НА ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКИХ ЗАРОБІТЧАН В ІТАЛІЇ**

*У статті проаналізована місійна діяльність Греко-католицької і Римо-католицької церков та їх участь у вирішенні соціокультурних проблем українських мігрантів в Італії. Охарактеризовано їх практичну роботу й окреслено вплив на повсякденне життя українських трудових мігрантів на Апеннінах. Відзначено роль церков у допомозі заробітчанах в їх адаптації до іноетнічного середовища та в збереженні української національної ідентичності завдяки їх участі в релігійному житті. З'ясовано, що УГКЦ є церковною інституцією, яка найбільше цікавиться проблемами заробітчанах і комплексно працює з ними в Італії.*

**Ключові слова:** церква, міграція, трудовий мігрант, повсякденне життя, українці, Італія.

Україна як частина світового співтовариства є інтегрованою в сучасні глобальні міграційні процеси. Вони інтенсифікувалися після розпаду Радянського Союзу й сьогодні їх рівень продовжує зростати. У цьому аспекті широке розповсюдження має рух українських мігрантів до країн Європи. Особливо на цьому тлі виділяється Італія, яка надала прихисток трудовим мігрантам з України.

Проте, давши можливості українським заробітчанах працювати на легальному чи нелегальному становищі, Італійська Республіка не вирішила питання їх соціокультурної адаптації. У цьому контексті вагомим фактором у збереженні своєї етнічності на Апеннінах відіграють релігійна приналежність і відповідні церковні інституції, які намагаються мінімізувати соціокультурний дискомфорт у трудових мігрантів. Ця обставина спонукає церкву шукати нові моделі своєї місії та служіння. Одним з її варіантів є активізація участі церкви в житті українських трудових мігрантів Італії. З огляду на це, метою нашої публікації є актуалізація проблеми впливу церковних інституцій на повсякденне життя українських заробітчанах в Італії.

Зауважимо, що зазначена тематика недостатньо вивчалась українськими дослідниками. Указана тема частково висвітлювалась у публікаціях О.Сапунка<sup>1</sup>, Г.Селещука<sup>2</sup>, О.Пронюк<sup>3</sup>, О.Городецького<sup>4</sup>. Для розуміння релігійних процесів, які, безперечно, впливали на побут українських заробітчанах в Італії, цінним є також дослідження із сучасної історії Української греко-католицької церкви Ю.Бойка<sup>5</sup>. Церковну громаду як активну форму організації життя українців в умовах трудової міграції на прикладі Італії дослідила О.Іванкова-Стецюк<sup>6</sup>.

Зважаючи на рівень опрацювання теми в історіографії, перед собою ми поставили завдання з'ясувати релігійну приналежність українських трудових іммігрантів, роль та участь церкви в їхньому повсякденному житті в Італії, співпрацю церков у досягненні спільної мети – допомоги нашим заробітчанах.

У релігійному складі серед населення Італії домінують особи, які сповідують католицьке віровчення. Вони становлять абсолютну більшість і їх частка складає 98% від загальної кількості населення країни. Також на Апеннінах мешкає невелика кількість протестантів та мусульман.

Серед українських заробітчанах абсолютну більшість складають християни. Поміж них спостерігається домінування греко-католиків, об'єктивною причиною цього є те,

що більшість їх – вихідці із Західної України\*. Також в Італії перебувають українці, які сповідують православ'я.

Така релігійна панорама аж ніяк не спричинила й не спричиняє конфлікти між Римо-католицької і Греко-католицькою церквами. Поміж ними практично немає суперечок про “крадіжку душ”, як це мало місце в Галичині в період між двома світовими війнами.

В Італії служать і православні українські священники всіх трьох конфесій, але їх дуже мало. В їхній практиці є прихід на службу не тільки українців, а й росіян та молдаван.

Особливістю українських мігрантів в Італії є те, що вони як особистості, які сформувалися в радянському атеїстичному суспільстві, приходять до церкви саме на еміграції. Із цього приводу о. А.Жибурський зазначав, що “багато наших людей ідуть до Бога саме на заробітках. Коли ти далеко від рідних, сили на випробування дає віра”<sup>7</sup>.

Церква для українських трудових мігрантів є осередком, де можна поспілкуватися, обмінятися новинами, відчутти себе вдома. Дехто намагається через неї знайти роботу, дехто просить помолитися за хворих, за рідних, що залишилися вдома. Багато з них у релігійному спілкуванні шукають виходу з депресії, культурного шоку та внутрішнього дискомфорту. Більше того, церковна громада й приналежність до неї традиційно є одним із вагомих чинників збереження релігійної та національної ідентичності.

Українськими заробітчанами в Італії опікується Італійська католицька церква (далі – ІКЦ). Вона має великий досвід праці з емігрантами. Насамперед, це досвід роботи церковної інституції з італійською еміграцією за кордоном (в основному в США, Аргентині, Німеччині) у середині XIX – початку 70-х рр. XX ст.

Стратегічні основи діяльності ІКЦ щодо міграції базуються на документах Апостольської Столиці. Серед них особливе місце посідає інструкція “Erga Migrantes Caritas Christi” (Любов Христа до мігрантів) (далі – ЕМСС). Зазначений документ має на меті осучаснити позицію церкви щодо міграційної проблеми, беручи до уваги нові зміни в міграційних потоках та трансформації сучасного суспільства. Пунктом виходу для душпастирства емігрантів є слова Христові з Євангелія від Матея: “Я чужинцем був, і ви Мене прийняли” (Мт. 25:35), які він скеровує до тих, хто на Страшному Суді стоять по його правиці<sup>8</sup>. Оскільки сам Христос асоціює себе з емігрантом, то цим самим указує на суть людської екзистенції на цій землі. З огляду на те, що й Церква Христова є мандруючою на цій землі, турбота про емігрантів належить також до суті її посланництва. У документі особлива увага приділяється емігрантам-католикам східного обряду, а також християнам-некатоликам. У ньому зазначається, що вірні східного обряду мають право отримувати душпастирську опіку у своєму обряді. А тому, коли йдеться про їхнє душпастирство, потрібно керуватися приписами Кодексу Канонів Східних Церков. Якщо ж мова йде про християн-некатоликів, автори цього документа звертають увагу як місцевого ієрарха, так і мирян-католиків на те, щоб вони допомогли християнам-некатоликам знайти місце, де б вони могли збиратися на молитву й провадити своє культурно-суспільне життя<sup>9</sup>.

Окреме місце займає практична діяльність ІКЦ. Так, у сфері душпастирства емігрантів нею було створено ряд структур, які опікувалися ними. Серед них особливо

\*Згідно із соціологічними дослідженнями, близько 80% заробітчан є вихідцями із західних областей України – Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської. У цих регіонах історично-традиційно переважає Українська греко-католицька церква.

виділяються Комісія до справ міграцій Італійської Єпископської Конференції, Комісія до справ євангелізації народів і співпраці між церквами Італійської Єпископської Конференції, фундація “Мігранте”, фундація “Місія”, італійський “Карітас”.

Розглянемо діяльність фундації “Мігранте”. Вона створена 1987 р., але цьому передувало багато інших ініціатив Конференції Єпископів Італії. Завданнями фундації є надавати можливість емігрантам, особливо католикам, брати участь у житті церкви через богослужіння, катехизацію, Святі Тайни, висилати до них священників, монахів та монахинь, а також мирян, координувати ініціативи у сфері еміграції, пропагувати згуртованість поміж емігрантами з різних країн через підтримання культурних ініціатив, національних цінностей і церковного життя. Вона працює з усіма, хто включений у процес міграції: італійськими емігрантами за кордоном та в середині країни, емігрантами-чужоземцями, циганами й артистами цирку, працівниками морської та повітряної навігації<sup>10</sup>.

Безробітні українці, які не мають коштів на харчування, і ті, що комплексно економлять на всьому, користуються послугами місцевого “Карітасу”. Це мережева допомога: одна церква забезпечує сніданком, друга – обідом, третя – видає продуктові пайки, четверта – одяг<sup>11</sup>.

Таким чином, ІКЦ вагомо впливає на соціальну складову повсякденного життя українських заробітчан. Вона в основному свою діяльність зосередила на матеріальній підтримці мігрантів та створенні відповідної системи їх харчування.

Важливу роль у питаннях соціокультурної адаптації українських мігрантів та їх повсякденної діяльності відіграє УГКЦ. На початок 1990-х рр. в Італії існувала лише одна українська парафія св. Сергія і Вакха в Римі. Коли масово почали приїжджати українські заробітчани, які на початках локалізувалися на півдні країни, отець Іван Музичка, який тоді був парохом у Римі, почав періодично доїжджати до Неаполя і відправляти для них служби. Постає потреба відправлення церковних служб та душпастирства. У цьому контексті наплив заробітчан, підтримка українських студентів, які навчалися в Римі на священників, і позиція єпархії Римо-католицької церкви значно актуалізували вказану проблему. Проте її вирішення не було одночасне.

У цій ситуації за пропозицією Блаженнішого Любомира Гузара у 2001 р. о. Поточняк був іменований Пасторальним Координатором для українців в Італії та офіційно затверджений Конференцією Єпископів Італії (CEI). Пізніше додатково було створено посаду Апостольського Адміністратора для українців в Італії. Метою діяльності Апосторального Координатора була організація пасторального життя в місцях скупчення українців. Греко-католицька церква розпочала видавати журнал “До Світла”, адресований заробітчанами, а також щорічно організувати Свято Матері в Римі<sup>12</sup>.

Станом на 2011 р. в Італії діяло більше 140 українських церковних громад<sup>13</sup>, різних за кількістю вірних та регулярністю релігійно-християнського життя. Пасторальною опікою в основному охоплені провінції північного та центрального регіонів Італії. Натомість душпастирства в південній частині країни зосереджені переважно в містах Неаполь, Казерта й Салерна. На крайньому півдні та Сицилії пасторальних структур УГКЦ не існує, хоч у цьому регіоні є значні скупчення емігрантів українського походження, які переважно перебувають на нелегальному становищі.

Сьогодні серед священників УГКЦ визріла ідея поділу території Італії на три душпастирські зони: Північ, Центр, Південь. Кожну з них вони пропонують очолити деканам, які б стали посередниками між священниками й Пасторальним Координатором<sup>14</sup>.

Вагому допомогі українським заробітчанами в Італії надають священники УГКЦ. У більшості випадків саме від них наші співвітчизники на перших порах отримують



усебічну підтримку. Чимало душпастирів, які нині працюють з українськими заробітчанами в Італії, приїхали сюди як студенти. Посилення міграційного руху українців змусило багатьох із них після закінчення навчання залишитися на душпастирстві в цій країні. Кожен зі священників підпорядкований місцевому римо-католицькому єпископові<sup>15</sup>.

Вітчизняна дослідниця О.Іванкова-Стецюк відзначає, що, формуючи церковні громади в умовах еміграції, священникам доводиться долати низку викликів, відзначається тенденція до вимушеного зміщення акцентів при здійсненні ними місії в умовах еміграції, а саме – у перетворенні священника з "місіонера", покликаного нести слово Боже, на "соціального менеджера", який має вирішувати широке коло соціальних проблем мігранта<sup>16</sup>.

У свою чергу ерм. Ю.Бойко умовно виокремив два типи душпастирів українських церковних спільнот в Італії. Перші – "осілі", яких сьогодні є близько 30. Вони живуть на парафіях, які доручені їхній опіці. Тобто вони постійно перебувають у контакті з емігрантами, переживаючи разом з ними їхні проблеми. Типовою є практика, коли священник постійно служить в одному великому місті й, час від часу чи з певною регулярністю, доїжджає в сусідні менші, де є бажані українці прийти на службу. Другі – "доїжджаючі", яких є близько 20. Переважно це студенти, які на доручену їм парафію виїжджають у суботу та неділю<sup>17</sup>.

У 2005 р. Конгрегація Східних Церков видала директиву ректорам Українських Колегій у Римі, що забороняла поєднувати студентам наукове та пасторальне життя. Це сповільнило розвиток багатьох церковних спільнот. Переважно священники належать до Івано-Франківської єпархії. Івано-Франківська семінарія є однією з найбільших за кількістю семінаристів в Європі. Тому, не знаходячи місця служіння в Україні, вони вирішували їхати на Студію і таким чином залишалися в Італії. Кожен священник матеріально утримується ІКЦ. Зарплата надається з Італійського інституту утримання священників. Священники, перебуваючи в чужій країні, стикаються з рядом проблем. Пропозиція про прийняття священника повинна йти від Пасторального Координатора, на прохання якого римо-католицька ієрархія видає офіційне запрошення і гарантує утримання. Однак з упродовженням у 2003 р. посади Апостольського Візитатора, а після призначення ним особистого канцлера система цього порядку дала збій. Таке тривладдя породило замішання в різних сферах пасторального життя<sup>18</sup>.

Іншою проблемою є нескоординованість пасторальної праці. Збори священників, які доволі рідко організуються, не приносять відповідного результату.

Священники залишені наодинці зі своїми проблемами. У семінаріях в Україні немає спеціального вишколу як працювати з емігрантами, кожен священник здобуває досвід самостійно. Хоч офіційна позиція Єпископської Конференції в Італії полягає в тому, що на душпастирство приймають лише неодружених священників, проте трапляються випадки наявності в них одружених, які це приховують, або єпископ не звертає на це увагу.

Як відзначає колишній Пасторальний Координатор о. О.Хапунко, за відсутності певних структур на державному рівні УГКЦ була змушена братися за координацію та інтеграцію українського населення в Італії, проте, на його думку, це не завдання церкви замінити державу чи бути альтернативною їй сублімацією, вона має тільки співпрацювати з нею, дбаючи про духовне спасіння людини<sup>19</sup>. Натомість перший Пасторальний Координатор о. В.Поточняк виступав за більш активну діяльність УГКЦ, навколо якої мала б формуватись українська діаспора в Італії.

УГКЦ великою мірою спричинилась і до зародження українського громадського руху в Італії під час організованого нею першого Форуму українців Італії. Він озвучив

публічно найгостріші проблеми трудових мігрантів і висунув політичні й соціальні вимоги до української влади. Найактивнішим у суспільно-політичних питаннях є Християнське товариство українців в Італії. Воно також було створене при сприянні УГКЦ. Товариство стало організатором ряду заходів. Серед них – відзначення річниць голодомору, культурно-просвітницькі акції, віча, організація та участь у прес-конференціях і круглих столах, присвячених еміграції, видавнича, консультативна й правозахисна діяльність<sup>20</sup>.

У 2007 р. розпочала діяльність Комісія УГКЦ у справах мігрантів. Вона працює в таких напрямках, як потреби мігрантів і членів їхніх родин, потреби церкви та просвітницько-інформаційна діяльність. Окрім українських мігрантів за кордоном, комісія працює також із членами їхніх родин в Україні, з тими, що повернулися, жертвами торгівлі людьми, іммігрантами в Україні. УГКЦ відіграє активну роль у діалозі з державною владою України щодо мігрантів. Восени 2009 р. комісією створено робочу групу, яка на основі пропозицій від громадських організацій за кордоном уклала законопроект "Про правовий статус українських трудових мігрантів", представлений 14 жовтня 2009 р. на парламентських слуханнях<sup>21</sup>.

Основною діяльністю УГКЦ в Італії є богослужіння. Їх часто відвідують і православні, їх приваблюють рідні традиції та обряд, схожий до православного.

Проте є очевидним факт, що не всі українці відвідують богослужіння. Одним заважає графік роботи, іншим – віддаленість від найближчої УГКЦ, третім це просто не цікавить. Яскравим прикладом такої ситуації є свідчення о. А.Жибурського, який так описує відвідуваність церкви Архістратига Михаїла в м. Болонья: "У місті живе 400 тисяч людей. У 2009 р., за офіційними даними, 2,5 тисячі з них – українці. Щонеділі на наші служби приходять близько чотирьохсот. Звичайно, десь 90% з них то жінки. На Великдень приходять більше, десь 600–700 вірян. Окрім греко-католиків, серед українців є і православні, тож деякі відвідують російську православну церкву, яка теж є у Болоньї. Втім, приходять православні і до нас"<sup>22</sup>.

Разом з богослужіннями, існує ряд заходів, які проводить УГКЦ для своїх вірних. Зокрема, греко-католицькі священники організують паломництва до Рима, Турина, Люрда, Барі. Вони також виступають організаторами свят. Так, в Італії серед українців проводяться Свято Матері, День Незалежності, різдвяні діяння, свідком і учасником останнього був особисто. Ці свята вже стали традиційними для українців в Італії.

Часто при церквах для дітей українських заробітчан проводяться катехизми. При більшості церковних громад діє рух "Матері в молитві". Одночасно розповсюдженою є практика збирання коштів на підтримку для хворих земляків чи навіть для відправлення тіл українців на батьківщину.

В Україні до парафій належать представники всіх вікових категорій. В Італії до них відносяться переважно жінки віком 40–60 років. За свідченнями о. А.Жибурського, їх основу складають представниці середнього класу<sup>23</sup>.

Найбільша проблема жінок-заробітчанок у тому, що вони на Апеннінах самотні й без сім'ї. Удома в них залишилися діти без опіки, матері за них переживають, об'єднати ж сім'ю тут дуже важко<sup>24</sup>. Тому священникам в Італії часто доводиться бути й психологами.

Тема заробітчанства є актуальною в діяльності церковних інституцій України. Найбільший інтерес до неї виявляє УГКЦ. На Синоді, який відбувся 2–9 вересня 2010 р., однією з головних тем була проблема міграції<sup>25</sup>.

У середовищі УГКЦ не без підстав припускають, що третина її вірних перебуває в еміграції. Ураховуючи, що у світі греко-католиків нараховується 5 мільйонів, у захід-

них областях України вони становлять більшість, то таке припущення є близьким до істини.

Таким чином, церковні інституції намагаються активно впливати на повсякденне життя українських трудових мігрантів в Італії, почасти задовольняючи їх духовні та соціокультурні потреби. Прикладом цього може слугувати діяльність ІКЦ та УГКЦ. Одночасно єдиною загальноіталійською українською структурою з широко розгалуженою мережею парафій є УГКЦ. Велика кількість фактів різного роду церковних подій (служб, паломництв, культурно-мистецьких заходів) говорить про систематичність релігійної діяльності УГКЦ і поступове нарощування їхньої присутності в Італії.

1. Сапунко О. Роль церкви у збереженні духовних моральних і національних вартостей українського соціуму / О. Сапунко // Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті : зб. доп. / уклад. І. Ключковська. – Львів : МЮК Нац. ун-ту “Львівська політехніка”, 2006. – С. 276–280.
2. Селешук Г. Відповідь Церкви на виклики міграції / Г. Селешук // Соціально-економічні проблеми сучасного періоду України. – 2009. – Вип. 6 (80). – С. 88–97.
3. Пронюк О. Під арками. З життя української громади Болоньї 2003–2006 рр. / О. Пронюк. – Івано-Франківськ : СІМІК, 2009. – 464 с.
4. Городецький О. Українці в Італії: стан та перспективи / О. Городецький // Патріархат. – 2010. – № 5 (420). – С. 9–11.
5. Бойко Ю. Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви у країнах Європи / Ю. Бойко // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження / за ред. І. Маркова. – Львів, 2009. – 248 с.
6. Іванкова-Стецюк О. Спільнота як дім. Матеріали дослідницького проекту “ЦЕРКОВНА ГРОМАДА як активна форма організації життя українців в умовах трудової міграції” / О. Іванкова-Стецюк. – Львів : Вид-во Тараса Сороки, 2010. – 68 с.
7. Гаврилишин П. Отець Андрій Жибурський: “Багато хто приходить до Бога саме у заробітчанстві” / П. Гаврилишин // Репортер. – 2011. – 5 травня.
8. Інструкція Папської Ради у справах душпастирства мігрантів і неосілих “Любов Христова до мігрантів” / пер. з італ. Р. Тереховський. – Львів, 2009. – С. 38.
9. Там само. – С. 192.
10. Fondazione Migrantes, informazioni generali. – Режим доступу : <http://www.migrantes.it>.
11. Пронюк О. Під арками. З життя української громади Болоньї 2003 – 2006 рр. / О. Пронюк. – Івано-Франківськ : СІМІК, 2009. – С. 46.
12. Гаврилишин П. Громадсько-політична і культурна адаптація українців в Італії (1991–2007 рр.) / П. Гаврилишин // Схід. – 2008. – № 7. – Листопад–грудень. – С. 98.
13. Коротко про УГКЦ в Італії. – Режим доступу : <http://www.chiesaucraina.it>.
14. Бойко Ю. Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви у країнах Європи / Ю. Бойко // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження / за ред. І. Маркова. – Львів, 2009. – С. 222.
15. Там само. – С. 219.
16. Іванкова-Стецюк О. Спільнота як дім. Матеріали дослідницького проекту “ЦЕРКОВНА ГРОМАДА як активна форма організації життя українців в умовах трудової міграції” / О. Іванкова-Стецюк. – Львів : Вид-во Тараса Сороки, 2010. – С. 64.
17. Бойко Ю. Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви у країнах Європи / Ю. Бойко // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження / за ред. І. Маркова. – Львів, 2009. – С. 220–221.
18. Там само. – С. 221.
19. Сапунко О. Роль церкви у збереженні духовних моральних і національних вартостей українського соціуму / О. Сапунко // Діаспора як чинник утвердження держави Україна

у міжнародній спільноті : зб. доп. / уклад. І. Ключковська. – Львів : МЮК Нац. ун-ту “Львівська політехніка”, 2006. – С. 279.

20. Городецький О. Українці в Італії: стан та перспективи / О. Городецький // Патріархат. – 2010. – № 5 (420). – С. 10–11.
21. Одинець С. Діяльність Церкви в проблемі міграції: неусвідомлені можливості / С. Одинець // Патріархат. – 2010. – № 5 (420). – С. 5.
22. Гаврилишин П. Отець Андрій Жибурський: “Багато хто приходить до Бога саме у заробітчанстві” / П. Гаврилишин // Репортер. – 2011. – 5 травня.
23. Там само.
24. Шегда Н. Українська трудова міграція в Італії / Н. Шегда // Гідність без кордонів: виклики міграції : матеріали круглих столів, вибрані церковні та міжнародні документи, а також аналітичні матеріали щодо міграції / упоряд. Г. Селешук, А. Окіс. – Львів, 2007. – С. 50.
25. Послання Синоду Єпископів УГКЦ до вірних емігрантів і людей доброї волі // До Світла. – 2010. – № 4–6 (97–99). – С. 4.

*Petro Havrylyshyn*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **The effects of the church of institutions in Ukraine workers everyday life in Italy**

*In the article deals the missionary activity of the Greek Catholic and Roman Catholic churches and their participation in solving social and cultural problems of Ukrainian migrants in Italy. Characterizes their practical work and outlines the impact on the daily lives of Ukrainian labor migrants on the Apennines. Noted the role of churches in helping migrant workers in their adaptation to inoethnic environment and the preservation of Ukrainian national identity through their participation in religious life. It was found that the Church is a church institution that is most interested in the problems of workers and complex work with them in Italy.*

**Key words:** Church, migration, migrant workers, daily life, Ukrainian, Italy.

УДК 94 (477.8):912.43 “XVII–XVIII”  
ББК 63.3(4 Укр)+63.2

Андрій Королько  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

## ПОКУТТЯ НА КАРТАХ ЄВРОПИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVII–XVIII ст.

*Покуття було відоме в період нового часу. Підтвердження цьому є його розміщення на картах Європи XVII–XVIII ст. У статті проводиться аналіз добірки іноземних карт зазначеного періоду, де розташоване Покуття, яке відіграло важливе військово-стратегічне значення як прикордонний регіон Речі Посполитої (Польщі).*

*Ключові слова:* карта, картографія, картознавство, Покуття.

Покуття – це мальовничий куток Прикарпаття, яке, поряд з Гуцульщиною, Бойківщиною, Опіллям, є частинкою багатого своєю матеріальною і духовною культурою рідного краю. Його територія охоплює той етнокультурний простір, де відбувалися кристалізація і становлення індоєвропейських, праслов'янських, слов'янських етнокультурних утворень, що згодом, набувши територіального та етнополітичного значення, трансформувались у назву “український народ”.

Від найдавніших часів погляд на територію України знаходив своє відображення в існуванні різних субетнопонімів і субетнонімів. Покуття належить до найдавніших етнографічних топонімів поряд з Волинню (X ст.), Україною (1187 р.), Поліссям (1275 р.), Сівером, Поділлям (1362, 1396, 1430–1432 рр.)<sup>1</sup>.

До XIV ст. назва “Покуття” не зустрічається в жодних літописах, хроніках та інших тогочасних актах. Лише після утворення молдавсько-польського пограниччя і початку міжсусідських конфліктів у кінці XIV–XV ст. появляється спершу в молдавських грамотах, а потім у польських хроніках назва “Покуття”. Не виключено, що від цього спірного кута (території від рік Дністер, Прут і Черемош по тогочасному кордону Молдавії та Угорського королівства) й увійшла ця назва в історію.

У перший раз назва “Покуття” зафіксована в чолобитній грамоті молдавських бояр і господаря Стефана 1395 р.: “...а і также слобуем о коломыєю і о снатины и о покутее оть наш г(с)дрь, стефань, не имаєть ми одно слова речи”. 1411 р. польський король Ягелло стверджує грамотою, що за борг, позичений ним ще 1388 р. у молдавського воеводи Петра, “имають они тако долго держа(т)... покутскую землю... докола мы ... заплатилимы имь, тыхъ одну тысячу рублевъ”. На початку XV ст. назва “Покуття” зустрічається ще кілька разів у молдавських грамотах, зокрема в 1411 р. (“... имаємь ему дати наш город Снятин и Коломыю и покутскую землю”), 1433 р. (“а покутская земля как издавна слушала о своєю границею из века наша так тягнетъ”), 1455 р. (“... а також коли бы вышдо (л) андрен Трушкович или боу (д) каким шикдник покутски до нашен земл...”). Зустрічається назва і в хроніці Я.Длугоша (1415–1480 рр.)<sup>2</sup>. Пізніше назва “Покуття” і її жителі – “покутяни” згадуються в польських хроніках Я.Длугоша, М.Кромера (Русі Покутянів), М.Бельського (Покутя), М.Стриковського (Покутська Русь) у зв'язку з виступом Мухи<sup>3</sup>.

У статті маємо на меті за допомогою збереженого іноземного картографічного матеріалу другої половини XVII–XVIII ст. дослідити місце розташування Покуття на картах Європи. Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: охарактеризувати мапи іноземних картографів, звернути увагу на топографічні й гідрографічні особливості укладання карт, простежити появу міст і містечок краю досліджуваного періоду. Вивчення картографічного матеріалу проводилося шляхом системного аналізу, що передбачав визначення структурних елементів цілого, установаження різноманітних

зв'язків між ними, їхнього зіставлення і наступного зведення отриманих даних в єдину теоретичну картину.

Україна, як й історико-географічний район Покуття, на стародавніх картах Європи та світу була в полі зору досліджень українських і російських істориків ще в XIX – на початку XX ст. Зокрема, український картограф В.Кордт видав серію “Матеріалов по истории русской картографии”. Але найбільш цінна його книга з історії картографії України, надрукована вже в міжвоєнний період<sup>4</sup>.

Історичне картознавство України набуває особливого розвитку в наш час. З'явилася низка картографічних досліджень М.Вавричин, Я.Дашкевича, Н.Падюки, Р.Сосси, які ввели в науковий обіг ряд нових карт, що раніше публікувалися в Європі<sup>5</sup>. У 2000 р. спільними зусиллями Національної академії наук України, Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.Грушевського, Львівської наукової бібліотеки ім. В.Стефаніка була проведена міжнародна наукова конференція “Картографія та історія України”, присвячена 400-річчю від народження Гійома Левассера де Боплана<sup>6</sup>. Досліджують карти України пізнього середньовіччя і нового часу польські й російські вчені С.Александрович, К.Бучек, Є.Голуб-Янковська, К.Козік, Б.Красовський, П.Мойський, Т.Пачко, А.Багров та інші, які надрукували атласи, каталоги карт (знаходяться в бібліотеках й архівах Республіки Польща) і підручники з картознавства<sup>7</sup>.

Більшість карт, де зображене мальовниче Покуття, знаходиться у Львівській національній науковій бібліотеці ім. Василя Стефаніка НАН України. Тут міститься колекція карт і атласів, що налічує понад 20 000 примірників. Основою картографічної колекції бібліотеки послужили картографічні твори із зібрань бібліотек Наукового товариства ім. Тараса Шевченка, “Оссолінеума”\* (до фондів цієї наукової установи ввійшли колекції родини князів Любомирських та бібліотека Павліковських), Народного дому. Найціннішу частину колекції становлять картографічні стародруки XVI–XVII ст.<sup>8</sup>.

Картографічна збірка відділу стародруків, рукописних та рідкісних книг ім. Ф.Максименка наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. Івана Франка налічує понад 1 500 карт і атласів. Фонди її формувалися завдяки тому, що в часи Австро-Угорської монархії та довоєнної Польщі до бібліотеки надходили обов'язкові бібліотечні примірники. Крім того, бібліотека здійснювала закупівлю картографічних творів у львівських книготорговців; долучилися до цієї справи й приватні колекціонери, що поповнювали зібрання карт подарунками<sup>9</sup>.

Наукове зацікавлення вивчення Покуття як історико-географічного району сягає пізнього середньовіччя. У другій половині XV ст. в Європі започатковується і набуває розвитку книгодрукування (у тому числі й картодрукування). З'являються численні нові карти – *tabula moderna* (сучасні карти), авторами яких були знані картографи світу Г.Меркатор, С.Мюнстер, Й.Гондій, В.Блау, В.Гродецький, Г. де Йоде, Т.Маковський, І.Масса, С.Герберштейн та ін.<sup>10</sup>.

У розвитку картографування в нові часи особливе місце займає період від середини XVII ст. до другої половини XVIII ст. Посилилися вимоги до створення точних і докладних карт. У порівнянні з попереднім періодом спостерігаємо відчутний поступ у розвитку картографування. Серед авторів картографічних творів здебільшого голландські (В.Я.Блау, Й.Блау, Ф. де Віт, В.Гондій, Я.Янсон), французькі (Г.Боплан, П.Дюваль,

\* “Оссолінеум” (Львівський інститут Оссолінських) заснований у 1817 р. польським літературознавцем, істориком і громадським діячем Юзефом Оссолінським. У бібліотечі й музеї концентрувалися книги, переважно з питань філософії, історії, літератури, географії, права, а також колекції археологічних пам'яток, монет, зброї, картин, гравюри, скульптури. Інститут справляв певний вплив на поширення освіти, науки й культури не тільки в Галичині, а й на Буковині та Закарпатті.

А.Ю.Жейо, Г.Сансон, Н.Сансон I, Н. де Фер) і німецькі (Й.Б.Гоманн, М.Зойтер, Т.К.Лоттер, Т.Майер та ін.), зрідка – італійські (Дж. А. Ріцці-Дзанноні, Дж. де Россі) картографи й видавці.

Початок цього періоду в історії картографування території України пов'язаний з виданням карт французького військового інженера, картографа Гійома Левассера де Боплана. Він зробив найбільший внесок у розвиток картографування України XVII ст. Здійснюючи власне інструментальне знімання, створив карти на високому рівні. Г.Боплан ліквідував спотворення в зображенні України на тогочасних картах: зменшив розтягнення території з півночі на південь, збільшив відстань із заходу на схід<sup>11</sup>.

З низки карт історико-географічних регіонів України вирізняється мапа Покуття. Автор визначає її частиною українських земель *Ukraine pars, quas Pokutia vulgo dicitur* (частина України, що її по-народному називають Покуттям). Карта охоплює територію від Завалова на півночі до р. Білий Черемош на півдні, від Карпат на заході до Чернівців на сході.

На карті позначені контури краю, розміщеного в басейні правих приток Дністра. На заході його межа проходить уздовж гір Горгани в Українських Карпатах і межує з Трансільванією, потім тягнеться на північ через Калуш і Войнилів, далі руслом Дністра на схід, де межує з Нижньою Молдавією, або Валахією. На південному сході межа проходить Чорним Черемошем.

Умовними знаками на карті позначені об'єкти гідрографії, населені пункти, шляхи сполучення. Художніми малюнками зображені гори та лісові масиви в Прикарпатті й у басейні правих приток Дністра, на Буковині, в окремих місцях на лівому березі Дністра. Населені пункти на карті переважно згруповані вздовж річок. Особливо детально показано мережу населених пунктів вздовж Дністра й Пруту. З карти видно, що гірські райони є малозаселеними. Усього на карту Покуття нанесено 453 населені пункти. Як укріплені міста зображені Коломия, Снятин, Галич, Тлумач, Заболотів (тепер – селище Снятинського району Івано-Франківської області), Добротів (нині – село Надвірнянського району Івано-Франківської області), Єзупіль, Лисець (тепер обидва селища Тисменицького району Івано-Франківської області), Калуш, Войнилів (нині – селище Калуського району Івано-Франківської області)<sup>12</sup>.

Детально зафіксовані населені пункти Покуття на іншій карті Г.Боплана “Чорна Русь з поділом на її воєводства” (Париж, 1665 р.), де включено близько сімдесяти міст і містечок історико-географічного району, більша частина яких мають позначення замків. З великими похибками нанесено населені пункти в Карпатах<sup>13</sup>.

Після Г.Боплана приблизне визначення меж Покуття подав у 1672 р. Ульріх фон Вердум – секретар французького таємного дипломата абата Польміє, який побував тут і зробив опис його містечок і сіл. Зокрема, він відзначив, що “положене воно (Покуття. – Авт.) поміж Дністром і угорськими й семигородськими горами”. На заході до Покуття Вердум відносить містечко Єзупіль (селище Галицького району). Навіть містечко Козова, що на Поділлі (Тернопільщина), він теж вважає покутським<sup>14</sup>.

На жаль, у наступних голландських, французьких, німецьких та італійських картах не завжди точно окреслені межі Покуття. Приміром, на карті французького картографа П'єра Дюваля “Нова й докладна карта Польщі й залежних держав” (Париж, 1666 р.) Покуття визначено помилково – північно-західніше, там, де знаходяться Стрий, Калуш, Моршин, Жидачів. Щоправда, указані такі покутські міста, як Коломия, Снятин, Галич, Єзупіль<sup>15</sup>. Подібні помилки в окресленні кордонів спостерігаємо на іншій карті П'єра Дюваля і Ніколя Сансона I “Північні королівства або зображення земель Польської Корони...” (Париж, 1667 р.). Назву Покуття нанесено західніше від

покутських міст Коломиї і Снятина, на прикордонні з Трансільванією і віддалено від Молдавії та Поділля. Щоправда, обидва населені пункти помічені на р. Прут. Серед інших прикарпатських міст чітко окреслений Галич<sup>16</sup>.

Користувалася великою популярністю, завдяки чіткому графічному зображенню та ошатному оформленню, мапа французьких картографів Гійома Сансона й Алексіса Юбера Жейо “Польські землі з поділом на воєводства” (Париж, 1672 р.)<sup>17</sup>. Покуття як південна частина Червоної Русі розташоване на доволі великій території, охоплює фактично все Прикарпаття. Серед покутських міст зафіксовані: Снятин, Заболотів, Коломия, Тисмениця, Тлумач, Добротів. Також у кордонах Покуття зображені такі прикарпатські міста й містечка: Галич, Єзупіль, Лисець, Микуличин (тепер село належить Яремчанській міськраді Івано-Франківської області), Богородчани, Скит (Скит Манявський, тепер – с. Манява Богородчанського району Івано-Франківської області), Войнилів, Рогатин. Усі міста позначені фортечними мурами<sup>18</sup>. На іншій карті цих авторів (“Королівство Угорщини і країн, які входили до нього, а тепер складають північну частину Туреччини у Європі”, Париж, 1685 р.) топографічно Покуття не окреслене, його територія входить у склад Червоної Русі (помилково названо Чорною Руссю (*Russie Noire*)), проте вказані населені пункти: Коломия, Снятин, Заболотів, Тлумач, Тисмениця, Добротів. Серед міст і містечок Прикарпаття позначені Галич, Войнилів, Лисець, Богородчани, Скит (Скит Манявський), Косів, Микуличин. Художнім малюнком відображено у формі гірського пасма Чорногірський хребет, що межує з Трансільванією, як прикордонний форпост з Молдавією зображено Снятин. Назви рік Дністер, Прут і Черемош не вказані<sup>19</sup>.

На карті французького картографа Ніколя Сансона I й італійського видавця Джованні Джакомо де Россі “Коронних польських земель з поділом на головні землі й воєводства ...” (Рим, 1678 р.)<sup>20</sup> Покуття позначене південно-східніше у кордонах Львівського воєводства між Галичем, Калушем і Косовом. Серед покутських міст зображені Коломия, Снятин, Заболотів, Тисмениця, Тлумач, Єзупіль, Лисець, Добротів, а також Косів, Галич, Скит (Скит Манявський), Войнилів, Калуш, Рогатин. Цікаво, що на карті Покуття межує не тільки з Поділлям, Молдавією і Трансільванією, але й з Австрією<sup>21</sup>. Подібною за оформленням є мапа картографа Ніколя Сансона I “Коронних польських земель, що включають Королівство Польщі, князівства й провінції Пруссії, Куявії, Мазовії, Чорної Русі тощо, Князівства Литовського, Волині, Поділля тощо, України тощо” (Париж, 1679 р.)<sup>22</sup>. Топографічно окреслене Покуття охоплює також південно-східну частину сучасної Львівщини. Серед покутських міст позначено Снятин, Заболотів, Коломию, Тлумач, Тисменицю, а також Косів, Добротів, Єзупіль, Лисець, Галич, Скит (Скит Манявський), Рогатин, Войнилів, Калуш. Серед міст Львівщини, які входять до території Покуття, позначені Стрий і Жидачів. Покуття межує з українськими провінціями Поділлям, Червоною Руссю (Львівське воєводство), а також Молдавією, Трансільванією та Угорщиною<sup>23</sup>.

Хоч карта “Червона Русь, Поділля, Волинь і Україна” (Нюрнберг, 1687 р.) гравера Якоба Сандрарта є доволі схематичною, але об'єкти чітко зображені. Покуття окреслене на великій території і тягнеться в північно-західному напрямку до Стрия. На мапі зафіксовані такі міста Покуття, як Снятин, Калуш, Долина, Войнилів, Галич, Косів, річки Дністер, Прут, їх притоки Бистриця, Чечва, Черемош. Південно-західніше художнім малюнком обрамлені гори Карпати. Цікаво, що Якоб Сандрарт, учень Вільгельма Гондія, навчаючись у Гданську, правдоподібно, зустрічався з Г.Бопланом<sup>24</sup>.

Деталізованою є “Нова карта Речі Посполитої і загальний огляд Польщі, що включає Велику й Малу Польщі, Велике князівство Литовське, Пруське князівство,



Курляндію, Русь, Україну, Мазовію, Волинь і Поділля” (Амстердам, 1690 р.) нідерландського картографа Фредеріка де Віта. Покуття позначене на півдні Червоної Русі й фактично займає територію всього Прикарпаття і південно-східної Львівщини (нараховуємо близько сорока населених пунктів), межує з Поділлям на північному сході, Волощиною на південному сході й Трансільванією на півдні<sup>25</sup>.

Ошатно оформлена мапа польських коронних земель Алексіса Юбера Жейо (Амстердам, 1696 р.)<sup>26</sup>. На півдні Червоної Русі лежить Покуття, до складу якого увійшли такі міста й містечка: Снятин, Коломия, Заболотів, Добротів, Тлумач, Тисмениця, Богородчани, Косів, Микуличин, Пістинь, Скит (Скит Манявський), Єзупіль, Галич. Слід відмітити, що Покуття межує не тільки з Поділлям, Молдавією, Трансільванією, але й на заході з Угорщиною<sup>27</sup>. Подібною за оформленням є карта “Коронних польських земель з поділом на воєводства” (Амстердам, 1711 р.) цього автора, а також Г.Сансона, П.Мортъе, Г.Деліля<sup>28</sup>. Узявши за основу мапи попередніх десятиліть, упорядковані Старовольським, Г.Бопланом, Гарткнохом, картографи вміло показали розташування Покуття, позначивши вищезазначені міста краю. Карта є яскравим прикладом компіляції, яку застосовували у XVIII ст. при виданні карт<sup>29</sup>.

При окресленні території Покуття знаходимо неточності в карті “Королівства Угорщини і країн, об’єднаних під його короною...” (Амстердам, 1696 р.) картографів Гійома Сансона й Алексіса Юбера Жейо<sup>30</sup>. Зокрема, чомусь місто Коломия увійшло до складу Молдавії, а кордони останньої тягнуться аж до Тисмениці. Розмірковуючи, слід визнати, що південна частина Покуття помилково включена до Молдавського господарства. Серед прикарпатських міст локалізовано Тисменицю, Галич, Єзупіль, Богородчани. Натомість не знайшлося місця Снятину, Косову, Скиту (Скиту Манявському) та іншим населеним пунктам, які в попередніх мапах картографів постійно позначались<sup>31</sup>.

Оригінальністю відзначається впорядкування мапи “Географічний опис провінцій королівства Польського” (Аугсбург, 1700 р.) німецького картографа Йоганна Штрідбека<sup>32</sup>. Карта складається з 32 секцій, які утворюють велику карту у дволінійній рамці з указаними градусами та літерними (a–d) і цифровими (1–3) позначеннями квадратів, утворених картографічною сіткою. В одній із секцій окреслене Покуття на південному сході Львівського воєводства, уздовж русла Дністра, між Галичем і Снятином. Серед інших міст показані Коломия, Заболотів, Тисмениця, Тлумач, Косів, Добротів, Микуличин, Скит (Скит Манявський), Богородчани, Войнилів. Художніми малюнками південно-західніше зображено гірські масиви Карпат; назв річок Дністер, Прут, Черемош, які обрамлюють Покуття, не вказано<sup>33</sup>.

На “Новій карті всього Польського королівства, до якого входять князівства й землі Пруссії, Куявії, Мазовії, Чорної Русі тощо, Князівства Литовського, України тощо з Волинню й Поділля з їхніми воєводствами й межами” (Амстердам, 1700 р.) Ніколя Сансона I і Ніколаса Вішера II знайшлося місце й Покуттю, до складу якого увійшли майже всі тогочасні прикарпатські міста й містечка: Коломия, Снятин, Заболотів, Добротів, Тисмениця, Тлумач, Галич, Єзупіль, Скит (Скит Манявський), а також Рогатин, який позначений за межами історико-географічного району. Зображена густа мережа приток річок Дністер і Прут<sup>34</sup>.

“Нова докладна карта Польського королівства, Великого князівства Литовського...” (Нюрнберг, 1712 р.) німецького картографа Йоганна Баптиста Гоманна при локалізації Покуття вирізняється двома особливостями: чи не вперше Покуття з північного сходу межує з Галицькою землею (Terra Halicenfise) (прикордонним містом до Галицької землі подано Єзупіль) (?); вказано місце розташування Чорногори. Традиційно подані вищезазначені покутські міста. Територія історико-географічного району в бік північного

заходу розтягнута аж до Стрия<sup>35</sup>. Подібною є інша його “Докладна нова карта Королівства Польщі, Великого князівства Литовського, Русі, Пруссії, Мазовії, Самогітії, Київщини, Волині, Поділля, Підляшшя, Ливонії, Смоленщини, Сіверщини й Чернігівщини...” (Нюрнберг, 1714 р.), де вказано близько двадцяти населених пунктів Покуття<sup>36</sup>.

Дві інші мапи Й.Б.Гоманна – “Нова карта усього Польського королівства, Великого князівства Литовського...” (Нюрнберг, 1712 р.) та “Україна або Козацька земля з прилеглими провінціями Валахії, Молдавії і Малої Татарії...” (Нюрнберг, 1712 р.) – є спрощеними при окресленні Покуття. На першій карті з прикарпатських міст і містечок показані лише Снятин, Коломия, Долина, Галич, Войнилів і Косів, щоправда, позначена густа мережа приток річки Дністер. На другій мапі Покуття чомусь розташоване північніше й головними містами його є Калуш, Стрий і Журавно, хоча вказані й Снятин, Коломия, Тлумач, Добротів, Косів, а також Більшівці (тепер – селище Галицького району)<sup>37</sup>.

Помилково визначена територія Покуття на “Новій карті Речі Посполитої і загального стану Польщі...” нідерландських картографів родини Оттенсів (Амстердам, 1726 р.)<sup>38</sup>. Історико-географічний район набуває небачених розмірів; до нього, окрім населених пунктів сучасного Прикарпаття, були включені міста Львівщини (Стрий, Самбір, Дрогобич) і навіть Закарпаття (Ясіня). Але слід визнати, що карта деталізована позначенням покутських міст і містечок, яких нараховуємо близько сорока, у тому числі й Скит Манявський<sup>39</sup>.

На “Новій докладній карті Польського королівства й Великого князівства Литовського...” (Аугсбург, 1731 р.) німецького картографа Матеуса Зойтера західні українські землі названі Руссю<sup>40</sup>. На півдні Русі без позначення межі підписано Покуття, до складу якого включені Снятин, Заболотів, Тлумач, Косів, Космач, Добротів, Скит (Скит Манявський), Небилів (тепер – село Рожнятівського району), Галич, Єзупіль, а також гора Чорногора. Цікаво, що на карті не знайшлося місця Коломиї, однак вбачаємо помилку в упорядкуванні мапи, оскільки на місці знаного міста підписано Тлумач. Указані назви річок Дністер, Прут, Черемош, Стрий, що обрамлюють історико-географічний район<sup>41</sup>. На іншій карті “Найобширнішого Українського королівства з Київським і Брацлавським воєводствами та прилеглими провінціями...”<sup>42</sup> автор, використовуючи праці Г.Боплана, Я.Янсона та Й.Б.Гоманна, подав надзвичайно багато населених пунктів Покуття (близько п’ятдесяти), однак більша частина їх знаходиться на території сучасної Тернопільської області<sup>43</sup>.

Французький картограф Ніколя де Фер на карті “Коронних польських земель, що включають Велику й Малу Польщу, Велике князівство Литовське, Пруссію, Курляндію з поділом на землі і воєводства” (Париж, 1736 р.)<sup>44</sup> хоч і не позначив Покуття, але включив його землі до Руського воєводства. На мапі були зображені такі прикарпатські міста й містечка: Снятин, Добротів, Тисмениця, Галич, Єзупіль, Мартинів (нині – с. Старий Мартинів Галицького району), Рогатин, Войнилів, Косів, Ясенів (тепер – с. Верхній Ясенів Верховинського району), Небилів. Гідрографічна мережа краю представлена головними ріками Дністер і Прут та їхніми притоками, зокрема, підписано р. Бистриця<sup>45</sup>. На іншій “Карті сучасного стану стосунків турків, татарів, угорців, поляків, шведів та московитів...” (Париж, 1737 р.) Н. де Фер спрощено підійшов до окреслення досліджуваної нами території. Автором Покуття не позначене, проте вказані лише чотири прикарпатські міста (Коломия, Снятин, Галич і Мартинів), які увійшли до складу Червоної Русі. Наголосимо також, що назва Червона Русь охоплює територію Руського воєводства та Верхньої Волині аж до кордонів із Чернігівщиною<sup>46</sup>. Попри те, що карти Н. де Фера не були докладними, усе ж користувалися великою популярністю завдяки ошатному художньому оформленню.

Графічною чіткістю відзначається “Нова карта Королівства Польщі з поділом на воєводства...” (Амстердам, 1740 р.) Ісаака Тріона<sup>47</sup>, де представлене Покуття та його міста Коломия, Снятин, Заболотів, Добротів, Косів, Єзупіль, Галич, Войнилів, Скит (Скит Манявський). Зображені фортечні мури, мабуть, королівських замків, Снятина й Галича<sup>48</sup>.

Однією особливістю відзначається “Географічна карта Польського королівства...” (Амстердам, 1750 р.) Тобіаса Майєра – підписані гори Карпати простягаються аж до Єзуполя і Галича<sup>49</sup>. Традиційно вказані головні покутські міста (близько десяти міст), розгалужено позначені притоки рік Дністер і Прут. Карта Т.Майєра набула великої популярності в другій половині XVIII ст. На її основі створювалися численні перепрацювання, зокрема, карти Жана Франсуа Домона, Вінченцо Пагані, Йозефа Антона Лідла, Маттеуса Альбрехта Лоттера, Рігобера Бонна та ін.<sup>50</sup>.

На карті “Польського королівства, поділеного на князівства, краї та воєводства” (Париж, 1752 р.) французького картографа Жіля Робера де Вогонді<sup>51</sup> Покуття виокремлено кордонами від Червоної Русі, зображено як гірська місцевість. Відзначимо, що історико-географічний район територіально великий і охоплює західну частину сучасної Тернопільської області, подано близько сорока населених пунктів<sup>52</sup>.

Відзначається яскравою колористикою вигравіювана “Географічна карта Королівства Польщі й Великого князівства Литовського...” (Аугсбург, 1759 р.) німецького картографа Тобіаса Конрада Лоттера, яка вважається компіляцією з праць попередників та тогочасних граверів<sup>53</sup>. Південна частина Руського воєводства названа Покуттям. Тут кількома хребтами зображені Карпати, уздовж них позначено кордон Польщі з Трансільванією та Угорщиною. Традиційно позначені Коломия, Снятин, Добротів, Косів, найпівденнішим пунктом історико-географічного району вказаний Ясенів, найпівнічніші – Галич і Єзупіль. Показано назву річки Лімниця, яка є притокою Дністра<sup>54</sup>.

Надзвичайно схематичною є мапа “Країн Польщі і Литви з Королівством Пруссії та Курляндським князівством, поділених на воєводства та церковні провінції” (Париж, 1766 р.) Луї Бріона де ля Тура. Покуття є складовою Руського воєводства, на якому вказані три міста: Коломия, Снятин і Галич. На півдні зображено кількома пасмами гори Карпати, уздовж яких показано кордон Польщі з Угорщиною і Молдавією. Річки Дністер і Прут позначені без приток<sup>55</sup>.

На “Детальній карті частини Російської імперії та Південної Польщі, що включає Україну, Поділля, Волинь, Русь, Малу Польщу, Мазовію та частину Литви...” (Франкфурт-на-Майні, 1769 р.) граверів, братів німецького походження Йоганна Готтліба і Георга Зігмунда Фаціусів Покуття є південною землею Львівського воєводства. Окрім Снятина, Добротова, Глумача, Галича, Калуща, Єзуполя, подані назви рідше вживаних населених пунктів для історико-географічного району у XVIII ст.: Надвірна, Маркова (тепер – село Богородчанського району Івано-Франківської області, сусіднє до с. Манява; автор при позначці цього населеного пункту, мабуть, мав на увазі Скит Манявський або Солотвин (багатий на соляні поклади), які знаходяться поблизу локалізованого автором містечка. – А.К.), Дукла (?). Як центри староств позначені Галич і Снятин<sup>56</sup>.

Серед нових населених пунктів Покуття на мапі “Театру воєнних дій між росіянами, турками та поляками” (Париж, 1769 р.) Жоржа Луї Ле Ружа помічаємо Ясень (тепер – село Рожнятівського району Івано-Франківської області), Виноград (нині – село Коломийського району Івано-Франківської області, яке знаходиться поблизу селища Отинія), на північному сході на кордоні з Подільським воєводством Червоного род. Традиційно позначені Коломия, Снятин, Заболотів, Добротів, Скит (Скит Манявський), Глумач, Галич, Єзупіль. Зображена густа сітка приток річок Дністер і Прут<sup>57</sup>.

“Карта Королівства Польща та його кордонів...” (Париж, 1770 р.) французького географа Рігобера Бонна вигідно вирізняється з-поміж інших, оскільки має дволінійну рамку з указаними градусами та сторонами світу, також нанесено картографічну сітку, чотири шкали лінійного масштабу<sup>58</sup>. Хоч і не подано підпис Покуття, але його землі входять до складу Руського воєводства Червоної Русі, що є частиною Малої Польщі. Серед нових населених пунктів Івано-Франківщини, які на попередніх картах не зустрічалися, показані Рожнятів, Бурштин (тепер – місто у Галицькому районі Івано-Франківської області), Бовшів (нині – село Галицького району), Маріямпіль (тепер – с. Маринопіль Галицького району; автор, мабуть, при позначці цього населеного пункту помилково вказав місце розташування Єзуполя, яке знаходиться поблизу. – А.К.), Десятин, Яблунів (тепер – селище Косівського району Івано-Франківської області), Пістинь, Космач (нині – села Косівського району), Жаб’є (тепер – селище Верховина Івано-Франківської області), а також традиційно поміщені Коломия, Снятин, Заболотів, Галич, Надвірна, Богородчани, Микуличин<sup>59</sup>.

“Нова генеральна карта всієї Польщі та Великого Литовського князівства з прилеглими краями” (Варшава, 1770 р.) – одна з небагатьох картографічних праць італійського гравера Бартоломео Фоліно, яка неохайно оформлена, назви деяких населених пунктів важко прочитати<sup>60</sup>. Єдиною важливою деталлю карти є зображення на ній численних шляхів сполучення. Покуття і його межі на мапі не показані, територія включена до складу Руського (Львівського) воєводства, нараховуємо близько сорока населених пунктів сучасної Івано-Франківщини. Теж недостатньо якісною вважаємо “Нову географічну карту провінцій Королівства Польщі й Великого Литовського князівства...” (Берлін, 1770 р.) пруського видавця Йоганна Якоба Кантера й німецького географа Антона Фрідріха Бюшінга, оскільки нерозбірливо написана ціла низка населених пунктів. Як і на попередній карті, Покуття не вказане, однак його територія включена до Галицької землі Червоної Русі (Руського воєводства). Щоправда, ця мапа була однією з перших великомасштабних карт цієї території, створених у другій половині XVIII ст. Незважаючи на значні помилки в географічному зображенні, вона мала велике політичне значення, оскільки стала однією з карт, на основі яких проводився перший поділ Польщі 1772 р.<sup>61</sup>.

Охайно оформлена “Нова карта Королівства Польського...” (Аугсбург, 1772 р.) німецьких граверів і картографів Маттеуса Альбрехта Лоттера й Тобіаса Майєра. Покуття представлено в складі Червоної Русі, указані головні його міста й містечка: Снятин, Заболотів, Глумач, Добротів, Косів, Ясенів, Скит (Скит Манявський), Галич, Єзупіль, Калущ, Долина. Чи не вперше з-поміж інших карт зображено Устеріки (тепер село Верховинського району Івано-Франківської області). Чітко показані річки Дністер, Прут, Черемош та їхні притоки<sup>62</sup>. Подібною за виконанням є “Географічна карта королівств Польщі та Пруссії, Великого Литовського князівства, а також провінції Червона Русь...” (Відень, 1772 р.) австрійського гравера Йозефа Антона Лідла<sup>63</sup>. Південна частина Руського воєводства названа Покуттям. Позначено більше двадцяти покутських міст і містечок, серед нових – Городенка й Устеріки<sup>64</sup>.

Заслуговує на увагу “Карта Польщі, поділена на краї та воєводства, а також на округи, відтворена за численними розмежуваннями, спостереженнями і вимірами, здійсненими на місцевості” (Париж, 1772 р.) італійського картографа Джованні Ріцці-Дзанноні. Вона складається з 24 аркушів, зібраних у вигляді атласу. На аркуші № 18 зображена Галицька земля Руського воєводства, де показано близько шістдесяти населених пунктів Івано-Франківщини, серед яких уперше Станиславів (тепер – обласний центр місто Івано-Франківськ)<sup>65</sup>.

Таким чином, Покуття належить до найдавніших в Україні історико-географічних (історико-етнографічних) районів. Інтерес до його вивчення сягає пізнього середньовіччя і нового часу. Як правило, Покуття знаходимо на картах Польщі, Литви, Московії, Трансильванії. Упорядниками карт історико-географічний район розглядався як південний прикордонний форпост Польщі, видовжений у вигляді кута, що межував з Молдавією, Трансильванією, Волощиною. При оформленні карт територія краю подекуди сягала майже всієї сучасної Івано-Франківщини й південної частини Львівщини. Покуття не було на той час адміністративно-політичною одиницею Польської корони (в уявленні іноземних картографів входило до складу Руського воєводства, Червоної Русі), тому й не дивно, що деякі з карт мають неточності та помилки при відображенні тих чи інших елементів географічної основи. Іншою особливістю тогочасного картографування було перевидання карт без внесення необхідних змін, іноді повторення допущених помилок. Тож використання карт як історико-картографічних джерел, зокрема для уточнення політичного розмежування, адміністративно-територіального устрою, назви географічних об'єктів, вимагає додаткового вивчення. Зауважимо лише, що, починаючи з наступного XIX ст., на науковому рівні були зроблені перші спроби визначити межі Покуття. Здійснюючи аналіз господарського укладу місцевих жителів, українські й польські етнографи, краєзнавці та фольклористи поступово звужували територію Покуття: у східній частині до межиріччя річок Прут і Черемош; північною межею, як правило, визначали річку Дністер; південною (південно-східною) межею розглядався Чорногірський хребет або перехідна передгірська зона Карпат; західна частина визначалася межиріччям Бистриці Надвірнянської і Бистриці Солотвинської або взагалі не розглядалась.

1. Макаруч С. Історико-політичне та етнографічне районування України: питання співвіднесеності / Степан Макаруч // Народознавчі зошити. – 2001. – Зошит 3 (39). – Травень–червень. – С. 388–394. – С. 388, 391.
2. Паньків М. Покуття / Михайло Паньків // Жовтень. – 1987. – № 2. – С. 100.
3. Грабовецький В. Нариси історії Прикарпаття з найдавніших часів до кінця XV століття. Т. 1 / Володимир Грабовецький. – Івано-Франківськ, 1992. – С. 119–120.
4. Кордт В. Матеріали до історії картографії України / В. Кордт. – К., 1931. – Ч. 1. – 198 с.
5. Вавричин М. До історії створення Г. Бопланом карт України / Марія Вавричин // Боплан і Україна : зб. наук. праць. – Львів, 1998. – С. 88–133; її ж. Маловідомі карти України Г. Боплана // Там само. – С. 114–122; Вавричин М. Україна на стародавніх картах. Середина XVII – друга половина XVIII ст. / М. Вавричин, Я. Дашкевич, У. Кришталович. – К. : ДНВП “Картографія”, 2009. – 224 с.; Дашкевич Я. Великий кордон України за картами Боплана (політичні та конфесійні відносини) / Ярослав Дашкевич // Історичне картознавство України : зб. наук. праць. – Львів ; К. ; Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 2004. – С. 103–118; Падюка Н. Бопланіана у фонді кабінету картографії ЛНБ ім. В. Стефаніка НАН України / Неоніла Падюка // Історичне картознавство України : зб. наук. праць. – Львів ; К. ; Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 2004. – С. 164–184; Сосса Р. І. Історія картографування території України. Від найдавніших часів до 1920 р. : короткий нарис / Р. І. Сосса. – К., 2000. – 248 с.
6. Історичне картознавство України : зб. наук. праць. – Львів ; К. ; Нью-Йорк, 2004. – 518 с.
7. Alexandrowicz S. Rozwój kartografii Wielkiego Księstwa Litewskiego od XV do połowy XVIII wieku / S. Alexandrowicz. – Poznań, 1989. – 280 s.; Buczek K. Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku. Zarys analityczno-syntetyczny / K. Buczek. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków, 1963. – 120 s., 48 map.; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita na mapach, dokumentach i starodrukach w zbiorach Tomasza Niewodniczańskiego / autorzy katalogu: K. Kozica, J. Pezda. – Warszawa, 2002. – Т. II. – 324 s.; Katalog dawnych map Rzeczypospolitej Polskiej w kolekcji Emeryka Hutten Czapskiego / opracowały Tereza Paćko, Danuta Stachnal-Talanda, Ewa Gołąb-Jancowska. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków,

1992. – Т. 2 : Mapy XVII wieku. – 250 s., 48 repr. map; Krasowski B. Polska na mapach wydawców norymberskich i augsburskich z XVIII wieku / B. Krasowski. – Warszawa, 1985. – 156 s.; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum : katalog zbiorów kartograficznych Muzeum Polskiego w Rapperswilu / P. M. Mojski. – Rapperswil, 1995. – 642 s.; Багров А. История картографии / А. Багров. – М., 2005. – 320 с.
8. Сосса Р. Передне слово / Ростислав Сосса // Вавричин М., Дашкевич Я., Кришталович У. Україна на стародавніх картах. Кінець XV – перша половина XVII ст. – К. : ДНВП “Картографія”, 2004. – С. 6.
9. Там само.
10. Королько А. Покуття на стародавніх картах Європи другої половини XVI – першої половини XVII ст. / Андрій Королько // Наукові праці : наук.-метод. журнал. – Вип. 127. – Т. 140 ; Історичні науки. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – С. 106–112.
11. Вавричин М. Г. Карти українських земель Г. Боплана в бібліотеках і архівах СРСР / М. Г. Вавричин // Бібліографічна інформація і сучасність : зб. наук. праць. – К., 1981. – С. 117–127.
12. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 44–45; Падюка Н. Бопланіана у фонді кабінету картографії... – С. 174–175.
13. Вавричин М. До історії створення... – С. 98–110; Дашкевич Я. Територія України на картах XIII–XVIII ст. / Я. Дашкевич // Історичні дослідження: вітчизняна історія. – К., 1981. – С. 91; Падюка Н. Бопланіана у фонді кабінету картографії... – С. 171.
14. Покуття. Історико-етнографічний нарис. – Львів : Манускрипт–Львів, 2010. – С. 10.
15. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 56–57; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 31, 37, 279.
16. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 58–59.
17. Кордт В. Матеріали до історії... – С. 6–7; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita ... – S. 62–64; Katalog dawnych map... – S. 156–157.
18. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 60–61.
19. Там само. – С. 74–75; Alexandrowicz S. Rozwój kartografii... – S. 145–147.
20. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 72–73; Katalog dawnych map... – S. 180–184; Krasowski B. Polska na mapach... – S. 34–35.
21. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 66–69.
22. Кордт В. Матеріали до історії... – С. 6–7; Buczek K. Dzieje kartografii polskiej... – S. 66–67; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 60–61; Katalog dawnych map... – S. 156–157; Krawciw B. Ukraine in western cartography and science in the 17th–18th centuries / B. Krawciw // The Ukrainian Review. – New York, 1986. – Vol. XXXIV. – № 2. – P. 50–51.
23. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 70–71.
24. Там само. – С. 81; Падюка Н. Бопланіана у фонді кабінету картографії... – С. 167–168, 179.
25. Krasowski B. Polska na mapach... – S. 17–19; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 80–81; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 129–130; Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 86–89.
26. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 54.
27. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 96–97.
28. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 62–65, 86–87; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 172.
29. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 114–115.
30. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 86–87; Katalin F. Magyarország története térké / F. Katalin. – Budapest, 2002. – 278 ol. – P. 28–30; Szatbmáry T. Descriptio Hungariae. Magyarország és erdély nyomtatott térképei 1477–1600 / T. Szatbmáry. – Budapest, 1987. – 254 ol. – S. 166–167.
31. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 104–105.
32. Багров А. История картографии... – С. 303; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 64, 122; Szaniawska L. Analiza wybranych małoskalowych map ziem Polskich (XVI–XVIII w.) / L. Szaniawska. – Warszawa, 1987. – S. 274–280.
33. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 106–107.
34. Там само. – С. 110–111; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 59–61; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 108.

35. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 116–117; Сосса Р. І. Історія картографування... – С. 45–52; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 49–52.
36. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 134–135.
37. Там само. – С. 118–121.
38. Багров А. История картографии... – С. 294; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 90–91.
39. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 138–139.
40. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 53–54; Krasowski B. Polska na mapach... – S. 100–105; Szaniawska L. Analiza wybranych... – S. 290–297.
41. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 140–143.
42. Багров А. История картографии... – С. 304; Кордт В. Матеріали до історії... – С. 26–29; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 206–207; Krasowski B. Polska na mapach... – S. 132–133.
43. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 160–161.
44. Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 43.
45. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 144–145.
46. Там само. – С. 146–147.
47. Багров А. История картографии... – С. 304; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 58; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 107–110.
48. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 148–149.
49. Alexandrowicz S. Rozwój kartografii... – S. 147–150; Buczek K. Dzieje kartografii polskiej... – S. 41; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 98–103.
50. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 176–177.
51. Сосса Р. І. Історія картографування... – С. 52–60; Buczek K. Dzieje kartografii polskiej... – S. 66, 69; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 105–110.
52. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 178–179.
53. Багров А. История картографии... – С. 287; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 95–96; Krasowski B. Polska na mapach... – S. 102–112.
54. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 182–183.
55. Там само. – С. 184–185; Багров А. История картографии... – С. 60–64; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 170–171.
56. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 186–187.
57. Там само. – С. 190–191.
58. Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita ... – S. 113–115.
59. Вавричин М. Україна на стародавніх картах ... – С. 194–195.
60. Сосса Р. І. Історія картографування... – С. 65–70; Imago Poloniae. Dawna Rzeczpospolita... – S. 242–243; Mojski P. M. Cartographia Rappersviliana Polonorum... – S. 58–59, 66.
61. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 198–199.
62. Там само. – С. 200–201.
63. Багров А. История картографии... – С. 288; Alexandrowicz S. Rozwój kartografii... – S. 147–150; Buczek K. Dzieje kartografii polskiej... – S. 41; Imago Poloniae. Dawna... – S. 98–103.
64. Вавричин М. Україна на стародавніх картах... – С. 202–203.
65. Там само. – С. 204–205.

*Andriy Korol'ko*

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### POKUTTYA ON THE ANCIENT EUROPEAN MAPS OF THE LATE 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> CENT.

*The picturesque Pokuttya was famous in the New Times period. It's place on the ancient European map testifies to this fact. In the article the collection of foreign maps dated back to the abovementioned period where Pokuttya is situated is analyzed. This territory played an important military and strategic role as a frontier region of Rzeczpospolita (Poland).*

**Key words:** map, cartography, map studies, Pokuttya.

## САКРАЛЬНА СПАДЩИНА



УДК 94(477) "08 / 14":316.7.  
ББК 66.3.(4 Укр) 4–7

Михайло Юрій  
(м. Чернівці, Україна)  
Олександр Удод  
(м. Київ, Україна)

## ПЕРЕЛОМЛЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ СПАДЩИНИ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: СПЕКТР ТЕРМІНОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

У статті йде мова про вплив візантійської спадщини на розвиток давньоукраїнської культури. Указується, що традиція змінювалася і пристосовувалася до особливостей давньоукраїнської ментальності.

**Ключові слова:** візантійська спадщина, цивілізація, культурна дифузія, асиміляція, вплив, традиція.

Культурне споріднення Візантії і Русі очевидне як для наукової, так і для повсякденної свідомості. Проблема виникає при відповіді на питання про зміст, місце й значення візантійської традиції у формуванні руського духовно-культурного простору та цивілізаційної самоідентичності Київської Русі. Складність проблеми породжує полюсне її трактування: від ствердження, що давньоруська культура цілком запозичена з Візантії, яка, будучи активною культурною силою, принесла Русі життя і цивілізацію, до обґрунтування самостійності розвитку української культури, виявлення її самобутніх принципів і глибинних тисячолітніх слов'янських коренів. Відповідно великій науковій літературі, присвяченій візантійсько-руській темі, притаманна термінологічна поліфонія. Дослідники твердять про "дифузію", "асиміляцію", "вплив", "трансплантацію", "рецензію (редакцію)", "експансію", "переломлення" візантійської традиції, про "зв'язок", "діалог" двох культур. Переважаючий термін не тільки відбиває змістовно-значеннєве бачення проблеми, але виявляє, насамперед, вихідні методологічні підстави, обрані вченими.

Для того, щоб обґрунтувати власне методологічне кредо, звернемося до розгляду термінологічного спектра.

Під культурною дифузією трактується просторове поширення культурних ознак і проникнення одних суспільств у інші. Поширення культури розглядається при цьому як особлива форма руху, що не зводиться до міграції суспільств і людей, тобто культура з'являється як щось самостійне. Візантиністи сьогодні вирізняють чотири види дифузії візантійської культури.

1. Поширення матеріальних предметів не свідчить про асиміляцію культури. Візантійські монети й металічні вироби вжиткової творчості археологи знаходять у таких віддалених на північ від Візантії землях, як Скандинавія, і таких східних країнах, як Індія і Китай. Візантійські предмети могли потрапити туди за допомогою торгівлі, бути результатом військової здобичі або ж винагородою найманій дружині, що служила у візантійського імператора.

2. Візантія впливала й на сусідні нехристиянські країни завдяки торгівлі й наявним у них християнським громадам. Так, правителі Сасанідської Персії не тільки прагнули до освоєння високих навичок візантійців у ремеслі, але й суперничали з ними, відтворюючи спосіб життя. Мусульманський світ протистояв візантійському культурному впливу, але виявляв цікавість до античної спадщини, яка зберігалася Візантією, насамперед, до філософських і наукових праць.

3. Вищий ступінь проникнення візантійської культури був притаманний християнським католицьким країнам, особливо Італії, частини якої тривалий час входили до складу Візантійської імперії, меншою мірою – Німеччині, Угорщині, Скандинавії. Найяскравіше візантійський вплив проявився у сфері мистецтва – живопису, мозаїці, дещо слабше в архітектурі. Запрошення візантійських майстрів і придбання художніх виробів дало поштовх до розвитку місцевих імітацій. Захід виявляв незначну цікавість до візантійської літератури. Однак відома низка перекладів, зроблених у IX ст.: переклади Анастасія Бібліотекаря (схолії Іоанна Скифопольського й преп. Максима Сповідника<sup>1</sup>, хроніки, діяння сьомого Вселенського собору 787 р.), два переклади Псевдо-Дионісія Ареопажита (один із них належить Скоту Ерігуені), переклади житій святих. Активний симбіоз грецької і латинської культур, що почався після третього хрестового походу (1189–1192 рр.), призвів до більшої асиміляції латинської культури греками, ніж навпаки. У XIV–XV ст. з'явилися вчені греки, захоплені італійським гуманізмом, які почали вивчати латинь і викладати давньогрецьку в Італії. Деякі з них стали видатними вчителями грецької, інші робили переклади грецьких авторів, переважно Платона й Арістотеля. Okремо стоїть Вірменія, яка, будучи неправославною (монофізитською)<sup>2</sup>, виявилася інтимно пов'язаною з Візантійською імперією і глибоко залежною від неї.

4. Найсильнішою дифузією візантійської культури була в православних, особливо слов'янських, країнах (Болгарія, Сербія, Київська Русь, а також Грузія). "Країни Візантійської культурної співдружності зобов'язані Візантії основною частиною їхньої цивілізації, включаючи релігію, мистецтво, церемоніал, алфавіт і літературу"<sup>3</sup>. Візантійська література перекладалася з грецької на церковнослов'янську мову, що поєднувала весь православний слов'янський світ (з Балканами й особливо Болгарією, яка була основним джерелом перекладів). У Грузії деякі переклади були зроблені також і з арабської мови. У православних країнах дифузія візантійської культури (особливо у сфері мистецтва й літератури) продовжувалася і після падіння Константинополя; у деяких країнах (Болгарія, Сербія) вона зберігалася й у XVIII ст.

Отже, даючи чітке уявлення про види культурної дифузії візантійської традиції, автори статті, поміщеної в "Оксфордському візантійському енциклопедичному словнику", де йдеться про зовнішнє, механічне перенесення візантійських цивілізаційних досягнень у слов'янські землі, включаючи середньовічну Русь, не розглядають внутрішні механізми їхнього культурного розвитку. Тим самим відводять їм роль візантійських культурних провінцій.

Разом з тим у цьому ж словнику в статті, присвяченій давньоруському середньовічному мистецтву й архітектурі<sup>4</sup>, зазначається, що візантійська традиція була основною складовою, що надихнула творців високого мистецтва в середньовічній Русі. Візантійське мистецтво розбудило руські самобутні творчі сили, переломлюючи його ідеї, форми й технічні прийоми, стало "викликом" до творчої змагальності. Підкреслимо, що Стародавня Русь опиралася не на окремі пам'ятки візантійського мистецтва й запозичувала не випадкові близькі їй риси, що нерідко мало місце на Заході, вона сприйняла всю візантійську культуру як безпосереднє джерело та фундамент, на якому й спорудила власну культуру. Латинський Захід перейняв від візантійської культури тільки її пізньопоетичні ремінісценції і, починаючи з раннього середньовіччя, "залишався глухий саме до специфічно візантійського" у ній<sup>5</sup>.

Нерідко при розгляді ролі візантійської традиції в давньоруській культурі вживається слово "вплив". У нашому випадку важливо правильно зрозуміти зміст, укладений у нього. Зміст, що різними дослідниками поступово уточнювався і вияснявся.

М.С.Грушевський зазначав, що питання про так званий “візантійський вплив” залишається одним з найменш вивчених. Учений разом з тим підкреслював, що термін “вплив” далеко не точний: “Вплив” припускає активність впливаючого і пасивність того, на кого впливають. У нашому ж випадку справа була зовсім іншою”<sup>6</sup>. Перенесена візантійська аристократична культура налягла тонким шаром, піддалася різкому переосмисленню, стала “руською якщо не за формою, то за змістом – за своїм служінням стосовно єдиної давньоруської ранньофеодальної держави”<sup>7</sup>.

Відомий російський дослідник архітектури О.І.Комеч у книзі, спеціально присвяченій осмисленню ролі візантійської спадщини в становленні самостійної традиції давньоруського зодчества<sup>8</sup>, розвиває погляд М.С.Грушевського. Підкреслюючи необхідність відрізнити вплив від наслідування в мистецтві, учений пише, що питання про впливи нерідко має неправильне формулювання. Суть неправильного погляду полягає в тому, що “активною, діючою стороною при цьому вважається впливаюча сторона. Насправді ж не може бути ніякого впливу, якщо сторона, піддана зовнішньому впливу, не здатна або не хоче його прийняти. Про справжній вплив можна говорити за умови активного і зацікавленого сприйняття одним мистецтвом близького і необхідного досвіду іншого”. На думку О.І.Комеча, “джерело процесу – у рості самосвідомості і художнього рівня сприймаючого мистецтва”. Отже, будь-який вплив стає ефективним тільки тоді, коли знаходить в об’єкті впливу щось сутнісно близьке, співзвучне собі, а також зросло життєву, творчу силу.

І.Крип’якевич твердить про особливу категорію явищ культурного впливу Візантії – трансплантацію, при якій пам’ятки пересаджуються на новий ґрунт, одержуючи нове, самостійне життя. Учений пише про вплив Візантії на давньоукраїнську культуру, що проявлявся у формі трансплантації візантійської культури та її окремих пам’яток, і про вплив як явище пізніше й складніше, що призводить до зміни вже сформованого змісту та форм<sup>9</sup>. Отже, вплив розглядається як вид впливу, якому передують, а потім і супроводжують його трансплантація.

Сам термін “трансплантація” указує на типологічну своєрідність середньовічної культури. Методологічно неправильно ставитися до перекладної літератури і візантійського, і давньоруського середньовіччя так само, як ми звикли ставитися до перекладів у наш час. У той період перекладні твори не протистояли текстам, які спочатку виникли мовою цієї народності, але з’єднувалися з ними в один комплекс, утворюючи деяке органічне зрощення. Вирішальним фактором самоідентичності етносу в середньовіччя була віросповідальна приналежність. Етноси не протистояли один одному, а брали участь у творенні єдиної християнської культури, звідси “ансамблева будова” більшості творів літератури, де природно з’єднувалися оригінальні й “перекладні” частини. Сама християнська культура поставала як “ансамбль” культурних проявів різних типів, національної духовності.

Поняття “вплив”, як неточне й дискредитоване, замінити словом “діалог” пропонує Ю.М.Лотман, “тому що в широкій історичній перспективі взаємодія культур завжди діалогічна”<sup>10</sup>. Учений зазначає, що діалог культур супроводжується гострою боротьбою за свою незалежність приймаючого стосовно того, хто над ним домінує. Характерно, що навіть найрізкіші зовнішні текстові вторгнення не змінюють внутрішню динаміку розвитку культури, а виконують роль каталізаторів, значно активізуючи її внутрішній потенціал. Візантійсько-руський діалог, що стоїть біля витоків давньоукраїнської культури, аж ніяк не є епізодом, суттєвим для вивчення давньоминулих епох, а “входить до числа довгодіючих структурних факторів давньокиївської культури”<sup>11</sup>.

Розглянувши термінологічний спектр, що характеризує специфіку переломлення візантійської спадщини, зазначимо ідеї, основні для нашого дослідження проблеми візантійської традиції в давньоруській самосвідомості. Діалог або зв’язок культур виражається як взаємодія начал, що зберігають свою діяльну самотність. В історії культури ніде не спостерігається запозичення цілого культурного ладу. У динаміці культурно-історичного процесу внутрішні сили розвитку виявляються тісно переплетеними із зовнішніми впливами. Стародавня Русь спиралася не на окремі пам’ятки, вона сприйняла всю візантійську культуру як фундамент для будинку своєї культури, тому що запозичувала Православ’я, кафолічну, всеосяжну, християнську ідею, що стала для неї, як і для Візантії, цивілізаційною домінантою. Разом з тим “нове релігійне начало, засвоєне одним народом від іншого, на своєму новому ґрунті набуває і нового, своєрідного забарвлення, залишаючись тим самим, як і раніше”<sup>12</sup>. Візантійська традиція на руському ґрунті стала каталізатором прояву її внутрішніх самотньо-культурних ресурсів, перетерпівши тим самим творчу метаморфозу.

Творчий зв’язок з візантійською традицією в руській самосвідомості з’являється не як сковуюча залежність від неї, а як умова вільної діяльної самостійності, прояв і зміцнення культурної самотності Русі.

Стародавня Русь була мудрою, але форми цієї мудрості визначалися середньовічним характером світовідчуття і світосприймання. На християнському Сході й у Стародавній Русі в тому числі світобудова, мислення і всі види художньої діяльності стають аскетичним фактом. Аскетика “може бути визначена як процес, що надає людині сили єднатися з Богом”<sup>13</sup>. Ісихазм, як духовне споглядання, що веде до благодатного перетворення людини через містичне з’єднання з Богом, виявляє духовний стрижень православ’я. Основним принципом життя в Стародавній Русі був принцип синергійності або злиття двох енергій – нетваринної божественної енергії з енергією людини. Найважливішими були, відповідно, принцип іконності як актуалізація синергійної культури, перетворення земного світу в ікону небесного світу, і принцип “Краси як святості”.

Прийнявши православ’я, Русь знайшла ідею особистості, внутрішньої людини<sup>14</sup>, її душу, усвідомивши при цьому включеність у загальний і магістральний хід християнської історії, органічний зв’язок з європейською і середземноморською ойкуменою.

Історичний розвиток давньоруської християнської культури почався з високого еволюційного рівня завдяки освоєнню візантійської традиції, що базувалася на багатовіковій культурі середземноморської античності. Разом з тим здатність творчо відповідати цьому рівню, візантійський вплив не звести до наслідування, говорить про високий ступінь розвитку українсько-слов’янської культури попереднього язичницького періоду. Уже перші руські собори (у Києві, Чернігові), твори словесності (“Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Слово о полку Ігоревім”) стають у ряд високих явищ світової духовно-художньої культури.

Візантія відкрила Русі не тільки трансцендентну реальність й особистісне сприйняття Бога, тобто вічну, нетлінну координату життя, але і її розгорнутий культурно-історичний земний масштаб. Давньоруська культура усвідомила себе і своє місце в ряді, що виходить далеко за межі життєвої емпірії; вона стала культурою в повному значенні цього слова.

Заглиблене сприйняття метаморфози візантійської традиції в культурі Стародавньої Русі припускає осмислення сутнісних особливостей давньоруської самосвідомості, її специфічних форм. Давньоруська самосвідомість наших предків як сукупність ідей, образів і концепцій відбита в пам’ятках як вербального, так і невербального

характеру: в архітектурі, живописі, знаменному розспіві, гімнографії, археологічному чи іншому матеріалі. При цьому релігійно-естетичні пам'ятки мають вагоме значення. Саме в художньо-пластичних формах церковного мистецтва Стародавня Русь відобразила найважливіші для людини сенси її існування.

Підкреслимо, що для Стародавньої Русі було характерне прагнення відокремити православ'я від греків. Це говорить, насамперед, про сприйняття віри в її сутності – як кафолічної, усеосяжної, не замкненої ні на певну національність, ні на конкретну державу. Саме вірність православ'ю, а не грекам, стала визначальною умовою розкриття культуротворчих сил Русі.

Спеціальний матеріал містять праці вітчизняних учених-візантиністів, які скрупульозно вивчають реалії візантійської історії, церкви й культури. Підкреслимо, що вітчизняне візантієзнавство, у якому Візантія стала важливим і захоплюючим предметом історичного дослідження і втратила чарівність недосяжного зразка церковного й державного ладу для православної Русі, ішло шляхом виявлення все більш різних відмінностей різних сфер руського життя (богослужбової, державної, художньої, побутової тощо), розкриття давньоукраїнської культурної самобутності.

Серед тих, хто займався і займається проблемами впливу візантійської культури на давньоукраїнську – уже названі М.Грушевський та І.Крип'якевич, а також М.Попович<sup>15</sup>, Д.Степовик<sup>16</sup>, І.Шевченко<sup>17</sup>, Н.Яковенко<sup>18</sup>. Особливо треба відзначити докторську дисертацію Н.М.Нікітенко “Русь-Україна: Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти”. Праця є першим в українській історіографії комплексним дослідженням Софії Київської в контексті історико-культурних взаємин Русі-України і Візантії. У праці крізь призму архітектури й стінопису св. Софії розглянуто основні події русько-візантійських взаємин кінця X – першої половини XI ст., простежено стрижневі ідеї етноконфесійного самовизначення Київської держави в східнохристиянській ойкумені, проаналізовано роль духовної спадщини Візантії в етнодержавотворенні Русі-України, формування домінуючих концептів національного менталітету й національної культури.

Візантійська проблематика, усвідомлення суті візантійської традиції є невід'ємною частиною давньоруської культурної самосвідомості. Адекватне її осмислення припускає не тільки перетворено-просвітлений стан духу, прагнення до нього, але й формує, спонукає до досягнення такого стану. Оцінки і Візантії, і візантизму в українській і світовій науці й культурофілософії мали й мають різні знаки, виступали й виступають то як аксіологічно позитивні, то як негативні величини. Для прихильників однієї позиції Візантія протистоїть Заходу як світ відсталості та нерухомості, тисячолітнього занепаду й розпаду, для прихильників іншої візантійська культура – хранителька всесвітнього християнства та справжніх цінностей античності. Немаловажне значення в баченні Візантії і її культурного світу мав реально не декларований, але діючий факт зв'язку науки з “великою політикою”.

Візантійська тема, її розробка й осмислення – це деякою мірою пробний камінь. Ідеться не про апологетично упереджене, однобічне розуміння Візантії, а про цілісне уявлення про візантійську культуру як про православний світ, художньо насичений, неповторний, складний, суперечливий у своєму земному, “людському, занадто людському” сенсі з притаманною йому опозицією відцентрових і доцентрових сил, що виражалася в протистоянні столиці та провінції, суворого аскетизму й толерантного світосприйняття, патристичної традиції й елліністичної спадщини, нарешті, етнічними, мовними, релігійними відмінностями, а також конфліктами між класами й соціальними групами, але разом з тим літургічно всесвітнім у своєму духовному вимірі.

Поширене уявлення, відповідно до якого культура Київської Русі продовжує і розвиває візантійську культуру. Виходячи з такого підходу, давньоукраїнська культура описується за тими самими категоріями, що й культура візантійська (як й інші “класичні” культури), тобто здійснюється пошук паралелей, і, найголовніше, на це основне джерело орієнтовані уявлення про внутрішню організацію давньоукраїнської культури. Ті факти, на яких ґрунтуються ці уявлення, досить очевидні й не мають потреби в коментарях. Стародавня Русь приймає християнство з Візантії, входить у візантійську ойкумену, пов'язана з Візантією політично; головний склад писемності, що був поширений у Стародавній Русі, представлений візантійськими за походженням творами.

Усе це безперечно, однак не доводить ні єдності давньоруської і візантійської культур, ні навіть їхньої структурної і змістової подібності. Поняття впливу ніяк не покриває того складного процесу добору й трансформації, що відбувається при рецепції елементів візантійської культури та їх освоєнні новою системою. При цьому зіставлення давньоукраїнської і візантійської культур вимагає сполучення двох ракурсів: погляду з Візантії і погляду з Києва. Погляд з Візантії визначає, що саме з візантійської культури засвоювалося на Русі; погляд з Києва розв'язує проблему того, у яку нову систему перетворилися елементи візантійського походження і які були принципи функціонування цієї системи.

Насамперед варто мати на увазі, що візантійська культура гетерогенна. Правомірно говорити принаймні про дві візантійські традиції, протистояння яких і визначає динаміку візантійської культури. Це протистояння має принципове значення для самої Візантії, а у сфері візантійсько-слов'янських відносин ставить проблему генези засвоєваних слов'янами елементів у одній із цих традицій: з'ясуванню підлягає не тільки візантійське походження окремих явищ, але й те, до якої саме візантійської культурної традиції вони належать.

Протистояння культур у Візантії не підходить під звичні для нас категорії світської і духовної чи християнської та язичницької культур. Швидше мова може йти про відмінності “аскетичної” і “гуманістичної” традиції, хоч і ці позначення неадекватні.

Протистояння, однак, виражається в багатовіковій послідовності релігійно-культурних конфліктів. Між ними є явна наступність, що й дозволяє говорити про стійкі традиції.

Щоб пояснити характер того протистояння, про яке ми кажемо, можна, наприклад, звернутися до конфлікту патріархів Ігнатія і Фотія в IX ст., конфлікту, що безпосередньо збігається за часом з початком кирило-мефодіївської місії, яка визначила вихідний момент слов'янської рецепції візантійської культури. Конкретні подробиці цього конфлікту, пов'язані з політичною боротьбою, можуть нас нині не цікавити. У культурологічному ж плані це зіткнення цілих комплексів протиставлених ідей і уявлень і разом з тим соціальних позицій. Ігнатій набуває сану патріарха, починаючи із ченця-подвижника; він не надто освічений, і антична традиція – у будь-якому разі за межами тих початкових елементів, що входили в елементарну освіту – йому далека. Ігнатій ригористичний щодо церковної дисципліни, дотримується акривістського підходу до канонічних уставів і не схильний до політичних компромісів у сфері церковного управління (зокрема, він виганяє прихильників конфронтуючої партії із Синоду й відлучає від церкви). Не має для нього особливої цінності й ідея всесвітньої імперії, яку представляє Візантія й у якій симфонічно поєднується верховна духовна й верховна світська влада; звідси його відносна відкритість для контактів з Римом. Фотій у всіх цих моментах протилежний Ігнатію. До рукоположення в патріархи Фотій був

главою імператорських канцелярій. Він рафінована й учена людина, як це й повинно бути притаманно представникові традиційної столичної бюрократії (Фотій – племінник патріарха Тарасія, який також перемістився на патріарший престол з посади протоасикрита), ікономіст у своїх поглядах на канонічну дисципліну (як і його дядько), цінитель античної освіченості й богословської витонченості, що поєднує християнську традицію з інтелектуальною спадщиною античності. У цього ставлення до античності є і політичний аспект – в ідеї всесвітньої імперії, що припускає й універсальність церкви: звідси протистояння з Римом<sup>19</sup>.

Цей конфлікт поєднується з низкою попередніх і наступних протистоянь. Від нього тягнуться нитки до зіткнення в XI ст. Михайла Пселла й Іоанна Італа, з одного боку, і прихильників традиційної духовності – з іншого<sup>20</sup>. Звідси, *mufafis mufandis*, можна перейти до паламїтських суперечок XIV ст. Гуманістична традиція представлена в них (трохи інакше) Варлаамом Калабрійським і Никифором Григорою, аскетична – Григорієм Паламою та іншими ісихастами. Тут ми знаходимо той самий комплекс ідей. Для однієї позиції характерна орієнтація на аскетичний та еклезіологічний досвід, певну байдужість до античної інтелектуальної спадщини й імперської ідеї, акривістське сприйняття церковних уставів. Для іншої – пристрасть до античної спадщини, спроби синтезувати християнський досвід і вчену традицію, універсалїстська імперська свідомість, при якій імперія і всезагальність церкви виявляються двома взаємозалежними аспектами всесвітньої ролі християнства, ікономія як принцип відносин із владою і суспільством. Саме рамки цього протистояння зумовлюють зміни щодо Риму: XIV ст. імперська ідея припускає зближення з Римом, оскільки саме в союзі з католицькими державами бачиться надія порятунку імперії; Г.Палама, навпаки, готовий примиритися з падінням імперії, бо для нього важливіше збереження православної духовної традиції і духовна підготовка до життя під іновірним пануванням<sup>21</sup>.

Це протистояння традицій може бути співвіднесене зі “стилістичними рівнями” тих текстів, у яких ці традиції передавалися. Протистояння високого й низького стилів значною мірою зводиться до того, наскільки автор твору орієнтований на античні зразки – поза залежністю від того, чи відноситься його твір до духовної або світської літератури. Як відмічає І.Шевченко, у творах високого стилю посиланням на античних авторів відводиться більше місце, ніж ремінісценції Святого Писання, тоді як у творах низького стилю Святе Писання і патристична література служать постійним підтекстом, а античні аллюзії з’являються лише в рідкісних випадках<sup>22</sup>. Тексти різних стилїстичних рівнів розраховані на різну аудиторію, що безпосередньо позначається на їхніх лїнгвістичних характеристиках (рідкісні слова, узяті з класичних авторів, складний переклад, гіпербат у текстах високого рівня, відсутність цих елементів у текстах низького рівня). Ознаки високого рівня звернені до цінителів гуманїстичної освіченості, інтелектуальної (і соціальної) еліти, тоді як для основної маси читачів вони роблять текст малозрозумілим<sup>23</sup>. Тому дві протипоставлені культурні традиції передаються ніби незалежно одна від одної, забезпечуючи не тільки наступність ідеології і культурних установок у кожній із традицій, але й наступність відчуження однієї традиції від іншої<sup>24</sup>.

П.Лемерль у книзі про візантїйський гуманїзм характеризує його розвиток у IX ст. Формування візантїйського гуманїзму, як його трактує П.Лемерль, безумовно, може розглядатися як один з етапів розвитку “гуманїстичної” традиції і переосмислення культурної передїсторії через призму заново зрозумілого протистояння традицій. Однак конфлікт традицій виникає не в цьому сторїччі. Його більш ранні етапи можна спостерїгати в суперечках акривїстів та ікономїстів наприкінці VIII – на початку IX ст.

(суперечки Платона й Феодора Студитів з патріархом Никифором<sup>25</sup>, в іконоборницьких суперечках<sup>26</sup>, у монофелїтській контроверсі тощо. Зрештою, це культурне протистояння зароджується з початку формування Візантїї як християнської імперії.

Імперія прийняла християнство, і християнство в нїй входить у структуру імперської влади, суспільства й культури, поєднуючись при цьому з античною імперською традицією. Тї, хто цього пристосування прийняти не міг, створюють чернецтво й особливу чернечу традицію, що зберегла низку моментів ранньохристиянського протистояння язичницької імперії<sup>27</sup>. Тут і лежать корені двох культур: у них обох сполучаються елементи християнської й античної спадщини, але сполучаються по-різному й у різній пропорції. У своїх джерелах це конфлікт (з’єднання і протистояння) християнства й імперії, священства та царства.

Яка ж із цих культурних традицій переносилася на Русь унаслідок її християнїзації? Безсумнівно, що в першу чергу сюди переходила традиція аскетична. Такий розвиток був природним у низці відносин. Насамперед мова має йти про духовність тих грецьких місіонерів, що приходили на Русь з Візантїї.

Пряких свідчень про те, яких поглядів дотримувалися грецькі місіонери і яка була їхня релїгїно-культурна орієнтація, у нас немає. Непрямим свідченням можуть, мабуть, служити антикатолицькі твори київських греків. Вони вказують на досить жорстку й обмежену у своєму інтелектуальному кругозорі позицію, що швидше нагадує аскетичний напрям. Зїставлення антикатолицьких трактатів руських кліриків грецького походження (трактат митрополита Леонтія про опресноків, Послання митрополита Никифора до Володимира Мономаха і Ярослава Святополчича, Послання Феодосія Ізяславу) з аналогічною продукцією, що з’являлася в той самий час у Константинополї й була джерелом для цих трактатів, указує на більший рїгоризм, зниження значущості богословської і канонїчної проблематики (питання про сходження Святого Духа, переваги помїсних церков) і превалювання обрядової і побутової регламентації (питання про опресноків, характер шанування ікон, визначення чистої і нечистої їжі, спільні трапези, змішані шлюби тощо). Протиставлення, природно, не є чїтким, але певне зрушення акцентів усе-таки має місце. Такий формальний рїгоризм навряд чи можна пояснити специфікою церковно-полїтичної ситуації в Київській Русї; найімовїрніше, що в цих творах відображається характерна духовність їхніх авторів.

Про те, як такий редуцїйний варіант культури-донора відбивався на культурї-реципієнті, красномовно свідчать викриття латинської ересї власне руського походження, уставлені в “Повїсть минулих лїт”<sup>28</sup>: богословські теми відсутні, їдеться лише про опресноків, поклонїння хресту й іконам, шлюб духівництва й їндульгенції; місцева їнновація зводиться до докору в тому, що латиняни “землю глаголють матерїю”<sup>29</sup>, тим самим латинству ніби приписується відкинуте слов’янами язичництво.

Очевидно, що з візантїйської точки зору служіння в Києві було місіонерством, а мїсія у “варварів” для столичної еліти була неприваблива. Отже, у мїсію, як правило, відправлялися люди, для яких гуманїстична культура столиці не мала особливої цїнності, а поширення християнства серед варварів видавалося найважливішим завданням, що знову ж таки швидше вказує на аскетичну традицію (можливим винятком є київський митрополит Іоанн). Про це можна судити по грецькому духівництву в Болгарії XI ст.: Болгарія також у цей час була провінцією, хоча й більш близькою, і тому, здавалося б, привабливішою. Проте освічений візантїєць дивиться на життя так, як парижанин XIX ст. на службу в Алжирі. Феофілакт Болгарський, архїєпископ Охрида, уже після завоювання Болгарії Візантїєю був посланий туди на своєрїдне заслання; він належав до константинопольської бюрократії, був вихователем імператорського сина й



цінителем гуманістичної освіченості. У своїх листах з Охрида він постійно скаржить на болгар, називаючи їх “нечистими варварами”, і на греків, нецтво яких він не втомлюється підкреслювати. Якщо довіряти оцінкам Феофілакта, грецьке духівництво в Болгарії XI ст. з гуманістичною традицією явно пов’язане не було<sup>30</sup>.

Деякою мірою це може дати уявлення і про культурний кругозір грецького духівництва, яке приїжджало в Київ. Звідси усвідомлюється один з факторів, які визначали особливості тієї культури, що переносилася з Візантії на Русь: її гуманістичний компонент майже не мав на Русі своїх представників. Із цим, очевидно, пов’язаний і склад тієї візантійської літератури, що поширювалася в Київській Русі в слов’янському перекладі. Як би не стояла справа з перекладацькою діяльністю в Київській Русі взагалі, літературу, що стосувалася гуманістичної традиції, пропагувати в Києві не було кому. Греки, що потрапляли на Русь, зазвичай і самі були з традицією, за якою подавалися тексти, мало знайомі, не цінували й, можливо, погано її розуміли. Не приходила така література й через болгарське посередництво, оскільки добір літератури для перекладу в Болгарії був пов’язаний з аналогічними обмеженнями: для місіонерської діяльності гуманістичні тексти були зайві, а їхня риторична організація (високий “стилістичний рівень”) робили їх малодоступними для самих місіонерів і зовсім не пристосованими для перекладу. Це не означає, що в Болгарії була цілком подібна культурна ситуація: болгарська культурна еліта набагато тісніше, ніж київська, була пов’язана з константинопольським двором, більшою мірою еллінізована, і для неї гуманістична традиція могла бути привабливою (як не занадто, можливо, доступний, але значущий соціально-культурний символ). Їй, однак, не потрібні були слов’янські переклади. Отже, і тут переклади були наслідком просвітницької діяльності, і, відповідно, був обмежений репертуар тих літературних пам’яток, що могли бути отримані із цього джерела.

Визначальним для типу культури, що формувався в Києві, був характер освіти. На Русі склалася принципово інша, ніж у Візантії, система освіти. У Візантії зберігалася світська освіта, вона була загальним надбанням, загальним нейтральним тлом і для аскетичної, і для гуманістичної традицій.

Ніякої спеціальної духовної освіти не було взагалі<sup>31</sup>. Читання античних авторів залишалось частиною елементарної програми, так що наступність стосовно античної культури все-таки зберігалася, незважаючи на релігійне протистояння і новий культурний контекст. Знання класичних текстів було (з погляду сучасного філолога) збитковим і неповним, тексти часто читалися не в оригіналі, а у витягах, але античний компонент у будь-якому разі існував і сприймався як норма. Можна згадати, що в переліку тих знань, які набув святий Костянтин-Кирил, прибувши в Константинополь, “Велике житіє” на перше (початкове) місце ставить Гомера: “Наоучи же се Омироу, і гюомитри... і всьемь прочіимь еллин’скимь хоудожьством”<sup>32</sup>. Таке становище склалося в Східній імперії із самого початку, і ті зміни, що відбувалися пізніше (зокрема, занепад інтересу до класичної спадщини у VIII ст. й актуалізація цього інтересу в IX–XI ст.), принципового впливу на тип культури, що відрізняє Візантію від Стародавньої Русі чи Західної Європи в ранне середньовіччя, не робили.

На Русі освіта мала винятково катехітичний характер: освіченість не виростає тут, як у Візантії, з античної традиції, а спочатку цілком пов’язана з місією. Це відбивалося і на складі книжності: переважна її частина складається з творів духовної літератури; за обсягом цей корпус відповідає середній візантійській монастирській бібліотеці типу бібліотеки монастиря святого Іоанна Предтечі на Патмосі, каталог якої, створений у 1201 р., до нас дійшов. Освіченість (що б ми не трактували під нею щодо Стародавньої

Русі) за межі цього обмеженого корпусу не виходила, а елементарна освіта зводилася лише до оволодіння читанням, орієнтованим на той самий корпус релігійних текстів.

Читання по складах і виучування напам’ять основних молитов і Псалтиря вичерпували, мабуть, зміст формальної освіти, у якій не було місця ні граматиці, ні, природно, розбору класичних текстів, непотрібних і невідомих у слов’янському перекладі.

Відповідно класичні автори перетворюються для слов’янського книжаря в невідомих ідолів чужої культури. У цьому контексті антична спадщина ототожнюється з нечестивим язичництвом, і будь-яка його цінність заперечується<sup>33</sup>. Показово в цьому плані, як Аполоній Тіанський, відомий руським книжарям за слов’янським перекладом Хроніки Георгія Амартола, перетворюється в “Повісті минулих літ” з неопіфагорейського мудреця в одержимого бісом волхва: ідеться не про свідоме перекручування джерел, а про ненавмисну трансформацію, зумовлену менталітетом укладача літопису. Таке сприйняття античності пояснює, чому Климент Смолятич у переписці зі священником Фомою вважає необхідним спеціально виправдовуватися в тому, що посилався на язичницьких авторів і писав “От Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иж[е] в елиньскихъ нырехъ славне беша”<sup>34</sup>. Очевидно, що за цих умов ні про яку подібність візантійської і руської культур говорити не доводиться; тим більше неможливо говорити про тотожність. Культура Київської Русі не повторює і не трансплантує сучасну їй візантійську культуру, а засвоює один її ізольований фрагмент і навіть у цьому фрагменті істотно переставляє значеннєві акценти<sup>35</sup>.

Це загальне ствердження не означає, звичайно, що в культурі й літературній спадщині Київської Русі не може бути знайдено ніяких слідів візантійської гуманістичної традиції. Оскільки русько-візантійські відносини не зводилися лише до церковно-політичних, а поширювалися на торгівлю і ремісництво, підтримувалися шлюбами руських князів із представницями візантійської знаті, хоча й рідкісними, оскільки київська еліта володіла певними свідченнями про життя константинопольського двору, окремі запозичення із звичаїв візантійського двору й знаті могли проникати в Київ. Однак такі елементи займають у культурі Київської Русі периферійне становище, становище не самостійного прошарку культури, а оказіональних запозичень, що опинилися поза своїм контекстом.

Фундаментальна неподібність візантійської і української культур має кілька наслідків, на яких варто зупинитися особливо. Установивши відмінність з Візантією, природно задатися питанням, чи йдеться про абсолютно оригінальний розвиток, чи такі явища треба шукати в іншому місці. Тут слід звернутися до тих держав і народів, які вступали в християнську цивілізацію приблизно в той самий час, що й Стародавня Русь.

Пізніша перспектива, коли Київська Русь опиняється б тіні Московської держави, стримує і зв’язок із Заходом. Це протистояння з католиками й утвердження винятковості своєї віри, що притаманне подальшому періодові, переноситься на самий період формування київської культури. Разом з тим для раннього періоду релігійно-культурна ситуація була зовсім іншою. Київська Русь наприкінці X–XI ст. знаходиться в тісному контакті з новими християнськими державами Середньої Європи – Чехією, Угорщиною, Польщею, скандинавськими країнами, і ці контакти не були лише політичними. Як сказано в літописі за 996 р., “и бе (Володимерь) жива съ князи околними миромь, съ Болеславомь Лядьскимь и съ Стефаномь Оугрьскимь и съ Андрихомь Чешьскимь, и бе мирь межю ими и любы”<sup>36</sup>.

Результатом і був, зокрема, досить широкий літературний обмін, перехід шанування окремих святих від західних слов’ян на Русь і з Русі до західних слов’ян тощо.

У цих умовах не може йти мова ні про яке принципове протистояння Риму. Той конфлікт, що наростав в XI ст. між столицями християнського світу – Римом і Константинополем, на периферії, мабуть, утрачав свою значущість. У цьому зв'язку можна згадати, наприклад, що в Угорщині XI ст. плоди діяльності візантійської місії не витіснялися римським впливом (хоч Угорська церква й знаходилася в юрисдикції Риму), а синтезувалися<sup>37</sup>. Для XI ст. немає підстав говорити про поділ слов'янства на *Slavia Orthodoxa* і *Slavia Romana* – це результат пізніших процесів.

Така ситуація може розглядатися як розвиток кирило-мефодіївської спадщини. За переконливим припущенням чеського історика В.Вавржинка, у задум Кирила й Мефодія входило не просто просвітництво слов'ян, але формування самостійної слов'янської християнської культури, слов'янської християнської спільності. Ця мета робила актуальним завданням створення особливої слов'янської книжності та слов'янського богослужіння; як сказано в XIV главі Життя Костянтина, слов'яни виявилися серед великих народів, “иже славет ба своим езыком”<sup>38</sup>. У контексті цього завдання не було потреби вибирати між Константинополем і Римом, і не дивно, що апостоли слов'ян у своїй діяльності з'єднують обидва начала – східне й західне. Про те, що цей задум, після багатьох невдач і складностей, усе-таки здійснився, свідчать легенда Кристіана й написане через століття після неї Сказання про переклад книг, що ввійшло до “Повісті минулих літ”<sup>39</sup>. Виникла та спільність, яку можна назвати *Slavia Christiana*, і саме ця спільність була тим природним середовищем, у якому нові християнські держави вирішували в X ст. однакові проблеми християнського церковно-політичного, соціального й культурного устрою.

Зрозуміло, що поділ церков у 1054 р. підірвав основи цієї спільності, хоч її розпад аж ніяк не настав відразу після зазначеної події. Знадобилися зосереджені зусилля як католицького, так і православного духовенства, щоб до початку XII ст. затвердити в слов'ян принцип конфесійного протистояння. У цій новій ситуації сліди минулої спільності згладжувалися. Зокрема, наприклад, на Русі навряд чи могли переписуватися пам'ятки, у яких руський книгар зауважував занадто явні “західні” явища. Аналогічна ситуація була й у західних слов'ян. Відповідно нечисленні збережені свідчення явно неадекватні, це лише окремі риси картини, яка не дійшла до нас. Це не означає, звичайно, що ми можемо робити фантастичні припущення про широку взаємодію культур і літератур, а все ж таки певний контекст, у якому варто оцінювати кілька пам'яток західного походження, що залишилися в складі руської книжності, так само як, скажімо, і релікти культу святих Бориса й Гліба в західних слов'ян. Звільняючись від стереотипного уявлення про українську культуру як пряме продовження (чи трансплантацію) візантійської, ми одержуємо можливість побачити й іншу парадигму, зумовлену входженням Русі в *Slavia Christiana*<sup>40</sup>.

У якій сфері повинна була насамперед здійснюватися взаємодія нових християнських держав? Природно вважати, що такою сферою мало би бути облаштування держави й суспільства як християнських інститутів і, у першу чергу, відносини держави й церкви. Саме тут ні імперський Константинополь, ні папський Рим не давали чіткої моделі. Їх сформований церковно-державний устрій ніяк не міг служити зразком для держав, що вводили християнство як нову державну релігію і, відповідно, змушених заново встановлювати й місце церковної організації в державних інститутах, і способи забезпечення цієї організації. Зауважимо відразу ж, що руські князі XI–XII ст. не мислили себе за образом візантійського василевса, так що в нас немає ніяких слідів навіть часткового й трансформованого переносу особливих відносин василевса й церкви у Візантії на східнослов'янський ґрунт.

Немає підстав вважати, що на такі претензії руських князів указує іменування князя “царем”, що зустрічається в стародавніх східнослов'янських пам'ятках. Ні в юридичному статусі руського князя стосовно церкви, ні в церковних обрядах, ні в концептуальному сприйнятті князівської влади в київський період немає ніяких відповістей розумінню візантійського імператора як “зовнішнього єпископа”<sup>41</sup>.

Щодо нового облаштування показово, що Володимир устанавлює князівську десятину (тобто відрахування десятої частини від князівських доходів) як форму фінансового забезпечення церковної організації. Цей порядок започатковується із західних інститутів і не має прямого аналога у Візантії. Такий самий порядок утверджується й у західних слов'ян, так що відповідні процеси в східних і західних слов'ян природно розглядати як єдине явище. Характер фінансування церкви в Польщі в XI–XII ст. був у свій час докладно досліджений В.Абрахамом<sup>42</sup>. Цей самий порядок устанавлюється і для Чехії того ж періоду. У монографії російського дослідника Б.М.Флорі переконливо показано, що ідентична модель реалізується в Київській Русі<sup>43</sup>. На ранніх етапах розвитку землеволодіння як джерело утримання церкви ніякої ролі не відігравало. При цьому церковна організація виникла разом із примусовою християнізацією населення внаслідок прямих дій князівської влади. Звідси й однаковий характер фінансування: фіксована частка (“урок”), а саме – десята частина від князівських доходів. Аналогічний порядок виявляється й у скандинавських країнах при тотожності вихідних умов й існуванні постійних контактів. Цікаво, що подібності мають місце і в подальшому розвитку у XII – на початку XIII ст. Поширення християнства на сільську місцевість і розвиток землеволодіння як переважаючого джерела доходів призводить до того, що князівська десятина поступово замінюється обов'язковими фіксованими відрахуваннями з доходів населення. Спільність розвитку в східних і західних слов'ян підтверджується тут наявністю загальних деталей (наприклад, десятина зерном із власного господарства феодала як регулярне відрахування на користь храму чи монастиря, що знаходяться під його патронатом). Надалі розглядувані процеси в західних і східних слов'ян ідуть по-різному: у західних слов'ян устанавлюється звичайна католицька десятина з населення, у східних – довільні платежі, обумовлені договором. У цій перспективі подібність організації в XI–XII ст. можна розглядати як відображення єдності *Slavia Christiana* в цей період, а розбіжності в наступному розвитку – як один із наслідків розпаду цієї єдності.

Такі ж висновки можна зробити й розглядаючи відносини патронату в західних і східних слов'ян. Насамперед тут варто вказати на те, що в XI–XII ст. “правитель залишався верховним власником переданих єпископові (і його кафедри) земель і доходів”<sup>44</sup>, що виражалось, зокрема, в *jus regalium* (розпорядження доходами кафедри, коли вона пустувала) і в *jus spoli* (відчуження на користь князя майна, що залишилося після смерті єпископа). З розвитком церковних інститутів патрональні відносини встановлювалися не тільки між князем і церквою, але й між різними церковними інститутами (монастирями, храмами) та іншими власниками. Права патрона – як у західних, так і в східних слов'ян – реалізувалися при цьому в “кормах” і “постоях” як формах експлуатації церковних володінь. Ці архаїчні порядки утримуються в східних слов'ян ще в XV–XVI ст., тоді як у західних уже в XIII ст. формування єдиної станової церковної організації призведе до обмеження або знищення таких прав<sup>45</sup>. Отже, як й у випадку з десятиною, можна побачити свідчення існування і розпаду *Slavia Christiana*. Подібність завдань і вихідних умов була природним об'єднуючим фактором, що діяв незалежно від юрисдикції. Як вважає Б.М.Флоря, про це свідчить і “наявність таких відносин між світським суспільством і духовництвом у цілій низці інших “варварських” суспільств

(Скандинавія, Німеччина)... Порівняно з дією цих факторів приналежність до того чи іншого ідейно-культурного кола (латинського, візантійського) не мала на цьому етапі розвитку визначального значення<sup>46</sup>.

Істотно, що грецьке духівництво на Русі цей порядок приймало. Яким би значущим не було уявлення про візантійську ойкумену, воно, мабуть, не вимагало однакового устрою і не викорінювало сторонні встановлення, зумовлені входженням Русі в іншу спільність.

Не менш важливе в даній перспективі визначення компетенції церковного суду. Йдеться про виділення, з одного боку, кола церковних справ, що входять в юрисдикцію церковного суду поза залежністю від статусу учасників процесу (наприклад, справ про розлучення чи злочини проти віри), а з іншого боку, кола церковних людей, які підпорядковані церковному суду з будь-яких справ (священиків і їхніх родин, церковного причту, ченців, удів і сиріт, опікуваних церквою тощо). У реалізації цього порядку інтереси церкви, яка прагнула й до розширення підвідомчого церковному суду кола справ, і до включення в його юрисдикцію ширшого кола осіб (із числа тих, хто реально знаходився в адміністративній залежності від церкви), постійно зіштовхувалися з інтересами світської влади. Тому норми, що фіксувалися князівськими статутами, могли реалізуватися лише в обмеженому вигляді<sup>47</sup>. Проте це був той нормативний устрій, до якого прагнуло духівництво. Аналоги цьому устрою, у різних варіантах зафіксованого, зокрема, у різних редакціях Статуту святого Володимира, знаходяться саме на Заході, а не у Візантії. Це було встановлено вже в XIX ст.<sup>48</sup>. Після досліджень Я.М.Щапова, який довів справжність найдавніших князівських статутів (у їх проторедакції), стає очевидним, що ця подібність зумовлена не пізнішим впливом, а загальним характером облаштування нових християнських держав і спільністю зразків, на які вони орієнтувалися. Тут, відповідно, можна говорити про риси спільності в рамках *Slavia Christiana*<sup>49</sup>.

До сфери християнської облаштованості входить, природно, не тільки юридична регламентація. Сюди належить і вироблення уявлень про християнську державу, її місце в християнському історичному часі, про правильне християнське управління і праведного правителя. Красномовне свідчення того, як могли поширюватися такі уявлення, знаходимо в Житті Феодосія і Києво-Печерському патерику. Тут розповідається, як після постригу двох знатних киян, Варлаама й скопця Єфрема, князь Ізяслав Ярославич настільки розгнівався на киево-печерських ченців, що преподобний Антоній Печерський із частиною братії змушений був тікати з монастиря. Тоді дружина Ізяслава (Гертруда, дочка польського короля Мешка II) заступилася за ченців.

Гертруда, за версією Києво-Печерського патерика, згадує про гоніння на ченців, учинені польським королем Болеславом, після того як Мойсей Угрин, будучи в полоні в Польщі, прийняв чернецтво й відмовився жити разом з вельможною польською дамою, тим самим наносячи їй безчестя. Гертруда говорить, що це спричинило нещастя для Польщі (за Патериком – смерть Болеслава і “мятежь великъ въ всей Лятельской земли”, а Ізяслав учиться на польському прикладі<sup>50</sup>).

Щодо тих концептів і уявлень, які поділяли багато варварських суспільств, що вступили на шлях християнізації, у тому числі східні й західні слов'яни, особливо значуща канонізація святих Бориса й Гліба. Г.П.Федотов вважав, що мучеництво цих святих не має аналогії і відтворює особливу духовність давньоруського православ'я. Він писав: “Як не очевидно євангельське походження цієї ідеї – вільної жертви за Христа (хоч і не за віру Христову), але для неї неможливо знайти агіографічні зразки... Святий Борис і Гліб створили на Русі особливий, не зовсім літургічно виявлений образ “страстотерпців” – найпарадоксальніший образ руських святих. Переважно йдеться про

добровільну смерть, утім, можна говорити лише про неопірність смерті. Неспотив дає зрозуміти сенс добровільного вбивства на протигагу насильницькому кінцю й очищає вбиту жертву...”<sup>51</sup>.

Очевидно, однак, що культ святих Бориса й Гліба ні з якими унікальними рисами руської духовності, принаймні у своєму первісному вигляді, не пов'язаний, оскільки має численні аналоги в скандинавській і (ширше) західноєвропейській агіографії<sup>52</sup>.

У давньоукраїнській рукописній традиції (починаючи з XIII ст.) збереглася молитва Святої Трійці, у якій згадуються західнослов'янські (святий В'ячеслав, святий Войтех) і скандинавські святі. Зокрема, мовиться: “никито. мино. христофоре. вячеславе. магнуме. конуте. венедикте. албане. олове. ботулве. созоне... борисе и гльбе... вси стии мученици молите бога за мя гръшнаго...”<sup>53</sup>.

Не будемо зупинятися на різних можливостях ідентифікації перерахованих мучеників, але в будь-якому випадку очевидно, що згадуються численні скандинавські князі “страстотерпці”, які постраждали так само, як і святі Борис та Гліб. Зокрема, мабуть, мовиться про святого Канута Датського, котрий переніс у Данію з Англії останки святого Альбана, а потім у 1086 р. був убитий політичними супротивниками біля вівтаря святого Альбана в Оденсі. У Житті святого Канута виявляються ті самі мотиви наслідування вільної пристрасті Христа, що й у борисоглібському циклі. Яким би не був тут напрям впливу, очевидно, що розв'язується загальна морально-політична проблема, яка актуальна для всіх тільки-но християнізованих держав. У цьому випадку ми бачимо входження Русі в іншу спільність, ніж візантійська ойкумена, і побудову іншої, ніж візантійська, культурної парадигми.

Про це свідчить і східнослов'янське літописання, тобто та сфера книжної діяльності, у якій набували форми уявлення про християнський час й універсальну історію як системи координат, де мають розміститися частини нового християнського народу. Та схема всесвітньої імперії, на якій ґрунтувалася візантійська історіографія, була варварам незрозуміла й придатною системою координат для східних слов'ян стати не могла. Хоча східнослов'янським книгарям були відомі візантійські хроніки в слов'янському перекладі (Амартол і Малала), однак вони не були безпосереднім зразком для східнослов'янського літописання. Орієнтація на західноєвропейську хронографію представляється більш правдоподібною, незважаючи на те, що ніяких ранніх слов'янських перекладів західних хронік ми не знаємо. На Заході, як і в Київській Русі, літописання зосереджене в монастирях і тим чи іншим способом відбиває інтереси певної монастирської громади чи єпархії.

Західним хронікам більшою мірою, ніж хронографії візантійській, властивий аналітичний принцип. У західноєвропейських (латинських) хроніках річна хронологічна сітка служить, як правило, основою оповідання, так що одна розповідь може розноситися по декількох сусідніх роках, а окремі роки можуть залишатися порожніми, тобто тільки перелічуватися без внесених під ці рубрики записів – точно так само, як у “По-вісті минулих літ”<sup>54</sup>.

Одним з елементів розглядуваної невізантійської культурної парадигми є, мабуть, і характер освіти. Як уже зазначалося, освіта в Стародавній Русі – на відміну від Візантії – мала винятково катехітичний характер і ніяк не була пов'язана з античною традицією. Ці самі риси притаманні й освіті в інших нещодавно християнізованих країнах (наприклад, у західних слов'ян), причому й тут є певна відмінність між новими християнськими державами та Римом (пізніше зникаюча). У Римі світська, що бере початок з античності, основа освіти не була настільки виражена, як у Візантії: освітою займалася церква. Однак, хоча й у дуже фрагментованому вигляді, антична традиція



зберігалася і тут, античних авторів продовжували читати як зразкових щодо мови, незважаючи на те, що в окремі моменти міг актуалізуватися ригористичний протест проти язичницького змісту цих текстів. Спочатку в нові варварські держави ця традиція не переносилася, так що катехітичний характер освіти був спільним для *Slavia Christiana* і визначальним у формуванні понять нової християнської культури.

Отже, можна зробити висновок, що Київська Русь не відтворює і, мабуть, не прагне відтворити візантійську культуру як закінчену систему. Вона орієнтована не тільки на візантійські зразки й задовольняє свої потреби нового християнського народу внаслідок різних, гетерогенних джерел. Тому недоцільно й неправомірно описувати давньоруську культуру за допомогою моделей і категорій культури візантійської. Цей висновок має безпосереднє значення для нашого розуміння розвитку давньоукраїнської літератури та мови й має позначитися на тих методологічних принципах, з якими ми підходимо до дослідження відповідних явищ.

Щодо книжної мови, то очевидно, що книжна грецька й книжна слов'янська функціонували по-різному. У Візантії книжна мова (у різних стилістичних варіантах) служила засобом вираження не тільки для літератури, але й для всієї офіційної діяльності – юриспруденції, діловодства тощо. Разом з тим некнижна мова могла використовуватися в літературі (уже у XII ст.) при певних естетичних настановах, тобто певним чином естетизуватися. У будь-якому випадку характер уживаних мовних засобів усвідомлювався і виявляв естетичні установки того, хто писав. До протиставлення релігійної і нерелігійної сфери вибір мови стосунку не мав; візантійський пуризм, представлений і в духовній, і у світській літературі, опирався насамперед на класичні моделі, й із часу великих батьків церкви IV–V ст. атицизована грецька стає такою самою нормою для релігійної літератури, якою вона була для атицистів-язичників, котрі навчали їх риторичному мистецтву. У Київській Русі ніякої естетизації некнижної мови не було, навпаки, вона вживалася в правових і ділових документах, оскільки вони не пов'язувалися з християнською культурою. Тут вибір мови значною мірою визначався протиставленням християнської традиції і дохристиянської культурної спадщини. Дослідники твердять про диглосію і стосовно Візантії, і стосовно Київської Русі. Очевидно, що ці твердження правильними бути не можуть; вони, утім, цілком можуть бути правильні<sup>55</sup>.

У Візантії світська й духовна культури, переплітаючись і взаємодіючи, залишаються конфронтуючими традиціями. У Стародавній Русі така дихотомія (у рамках книжкової культури) відсутня, елементи візантійської світської культури, потрапляючи на Русь, осмислюються як частина єдиної християнської духовної традиції. Така справа з рецепцією візантійського права, коли, скажімо, карне законодавство Прохирона розглядається як частина священного переказу, а його XXXIX титул, присвячений карним покаранням, описується як “Заповіді по преданию святыхъ правилъ избранная, о казняхъ, по повелению святыхъ отецъ и по уставу св. царей”<sup>56</sup>. Це сприйняття візантійських юридичних кодексів однозначно виявляється у викриттях, спрямованих проти тих, хто відокремлює “градські закони” (тобто Прохирон) від “апостольських і батьківських писань” (тобто священного переказу). Якими б тенденційними не були такі висловлювання, можливість об'єднання на руському ґрунті різномірних візантійських традицій в єдиний корпус християнського переказу виразно реалізується<sup>57</sup>.

Ця специфіка руської рецепції може бути з більшою чи меншою ясністю простежена й стосовно будь-яких інших текстів, що йдуть з Візантії; вона має неодмінно враховуватися під час аналізу побутування цих текстів у стародавній Русі. Так, “Історія іудейської війни” Йосипа Флавія у візантійському контексті сприймалася, мабуть, як

історіографічний твір, подібний до творів античних істориків. У східнослов'янській рецепції нічого схожого ми не знайдемо. В останньому випадку “Історія іудейської війни” усвідомлювалася як оповідання, що містить частину священної історії. Найдавніша (на думку більшості дослідників) редакція слов'янського перекладу Йосипа Флавія дійшла до нас у складі так званого Іудейського хронографа, складеного в XIII ст., який, поряд із Флавієм, містить Шестоднев, книгу Буття з тлумаченнями святого Іоанна Златоуста, історичні книги Біблії, витяг із хронік Іоанна Малали й Георгія Амартола. Російський історик В.Істрін вважав, що метою укладача було “дати ґрунтовний виклад єврейської історії від створення світу до зруйнування Єрусалима”<sup>58</sup>. Вважаємо, що ця мета могла б бути сформульована і як виклад священної історії від створення світу до виконання пророцтва Христа про зруйнування Єрусалима, тобто як мета релігійна, а не історіографічна. У складі Іудейського хронографа в текст Флавія вкраплені уривки з Євангелія<sup>59</sup>; для середньовічного слов'янського книгаря такі вставки визначають розуміння тексту в цілому й однозначно вказують на релігійну установку компільатора. Отже, при перенесенні на східнослов'янський ґрунт візантійські тексти змінюють свою функцію і поза залежністю від своїх вихідних параметрів виявляються частиною християнської релігійної традиції. “Історія іудейської війни” – лише один з очевидних прикладів. Точно так само “Християнська топографія” Козьми Індикоплова входила в культурну свідомість не як модифікація античних географічних трактатів (хоча б і безглузда, з погляду освіченого візантійця), а як опис християнської світобудови, культурного простору християнської цивілізації, у який тепер попадає і Руська земля.

Оригінальні східнослов'янські твори також не породжують опозиції духовної і світської літератури. Про релігійну значущість літописів досить повно було свого часу сказано М.С.Грушевським: вони могли розглядатися як своєрідна частина духовної літератури, що описує здійснення Божественного промислу в людській історії<sup>60</sup>. Стосовно оригінальних юридичних текстів, що фіксували, у принципі, звичаєве право (Руської Правди, у першу чергу), то ці пам'ятки залишаються поза сферою культури й тим самим до питання про протиставленість духовної і світської літератури взагалі стосунку не мають<sup>61</sup>.

Єдиним “культурним” текстом, що не піддається однозначній інтерпретації щодо дихотомії світської і духовної літератури, є “Слово о полку Ігоревім”. Однак складність інтерпретації зумовлена в цьому випадку тим, що ми майже нічого не знаємо про рецепцію цієї пам'ятки. За відсутності таких свідчень навряд чи виправдано говорити про культурну значущість згаданого тексту й виділяти його як центральний твір давньоруської словесності, як це постійно робиться. Відсутність даних, що вказують на сприйняття “Слова” (списків, що дозволяють реконструювати літературний контекст, обробок і запозичень з нього, які демонструють ставлення наступних поколінь книгарів тощо), не може бути випадковим; вона свідчить про те, що це периферія давньоруської культури. У будь-якому разі, можна вважати, що захоплені архаїкою дослідники неадекватно підкреслюють важливість язичницьких підтекстів, тоді як ніщо, власне кажучи, не перешкоджає інтерпретації “Слова” як розгорнутої ілюстрації історіографічного повідомлення, існуючого в рамках тієї загальної картини християнської історії, що задана літописами.

Отже, у Київській Русі немає опозиції світської і духовної культури, тому належність до тих чи інших творів атрибута “світський”, по суті, є анахроністичним. Це важливо, але водночас це показово в плані організації літературної діяльності в цілому. Підкреслюючи принципову відмінність давньоукраїнської літератури від візантійської, ця риса ставить разом з тим питання про відповідність класичних історико-літератур-



них дескриптивних схем до сукупності давньоукраїнських текстів. Оскільки ми маємо тут справу з предметом, специфічним в історико-культурному відношенні, природно припустити, що він настільки ж специфічний і щодо історико-літературного. Відсутність світської літературної традиції пов'язана з тим, що в давньоукраїнській культурі ніяк не представлений античний компонент; відповідно, можна вважати, що для руських авторів і читачів зовсім не актуальні й ті категорії класифікації текстів, які започатковуються з античної риторики. Нерелевантність протиставлення духовної і світської традиції позбавляє літературний простір первісної розчленованості, зокрема структурування літературних творів за жанровим принципом.

Свого часу Д.Чижевський стверджував, що в давньоукраїнській літературі більшою мірою, ніж у літературі наступних епох, "композиція, стилістичні особливості і навіть зміст залежать від приналежності твору до визначеного жанру"<sup>62</sup>. Відповідно до цього погляду сукупність давньоукраїнських "літературних" текстів почала розглядатися як жанрова система. Ця точка зору піддалася потім ґрунтовній критиці, оскільки саме поняття жанру як сполучення набору ознак, які поєднують характеристики, що стосуються змісту, композиції, поетики й мови, виявилось погано застосовним до давньоукраїнської словесності. Ті внутрілітературні класифікуючі принципи, за допомогою яких автор визначає жанрові особливості породжуваного ним тексту, реалізуються як елементи естетичної установки автора; ні ця установка, ні відповідні принципи для давньоукраїнських книгарів не актуальні. Оскільки на корпус різномірних давньоруських текстів накладається анахроністична схема, яка не знаходить відповідності в інтенціях їхніх авторів і переписувачів, дослідник зіштовхується з безліччю випадків, коли він не в змозі вказати, до якого жанру належить твір. Саме тому дослідники воліють говорити про "протожанри" або групувати твори за функціональними характеристиками, тобто категорія жанру переноситься в історію давньоукраїнської літератури через її подібність до візантійської; передбачається, що систематика, застосована до літератури Візантії, має підходити і для спорідненої східнослов'янської словесності.

Саме таке перенесення здається нам неправомірним через фундаментальні відмінності в культурах Стародавньої Русі і Візантії. У Візантії література мала риторичну організацію, успадковану від античності. Ця спадщина була закріплена в риториках і залишалася актуальною для візантійських авторів будь-якого періоду. Вона задавала не тільки жанрову класифікацію, але й уявлення про репертуар соціальних функцій культивованої словесності, так що будь-який автор певним чином співвідносив структурні характеристики свого твору з тим місцем, яке він мав посісти в літературній системі. Звичайно, розвиток цих уявлень мав місце, але він накладався на риторично розчленований простір і приводив до його подальшого членування. У Стародавній Русі ця антична спадщина освоєна не була, риторика були відсутні, так само як і риторична організація літератури. Перекладна література візантійського походження містила лише один фрагмент системи візантійської літератури, на основі якого систему в цілому реконструювати було неможливо. Візантійська система жанрів давньоукраїнською словесністю засвоєна не була, тому нема рації говорити й про засвоєння окремих візантійських жанрів; засвоювалися окремі тексти (у певних випадках, можливо, типи текстів, наприклад гомілетичні збірники), які на давньоукраїнському ґрунті вступали в нові, часто відмінні від вихідних (візантійських) відносини. Оскільки візантійські впорядковуючі принципи на Русі не діяли, структурні ознаки окремих літературних текстів виявляються розмитими, а самі тексти поліфункціональними.

Справді, можна навести численні приклади того, як той самий текст використовується в цілком різних цілях і переходить з компіляцій одного типу в компіляції іншого:

відмінності в конвої в цьому випадку вказують на різний характер його сприйняття і вживання. Наприклад, "Сказання про руську грамоту" виникає як антикатолицький памфлет, а потім може функціонувати як хронографічна стаття чи читання напам'ять святого Костянтина-Кирила<sup>63</sup>. Найяскравіший і давній приклад такої зміни функцій – це використання історіографічної замітки про святих Бориса й Гліба як паремії. Такі процеси не притаманні візантійській літературі та не можуть бути адекватно описані за допомогою тих категорій, що вироблені для риторично організованих літератур. Зі сказаного не випливає, що будь-якого членування літератури не було; воно, однак, явно будувалося на інших принципах, і саме ці принципи варто реконструювати, опираючись на ті непрямі свідчення авторських інтенцій (так само як інтенцій переписувача чи компілятора), що вказують на місце твору в літературному просторі, які можуть бути витягнуті з внутрішнього складу тексту і його історії<sup>64</sup>.

Цей підхід був деякою мірою намічений М.Поповичем. Він твердить про зразки, на яких орієнтовані тексти, як про принцип організації літератури, а також про тематичні ключі, що містяться в тексті, як про основу його інтерпретації давньоруським читачем. Цей підхід апелює, урешті-решт, до того факту, що вся давньоукраїнська література концентрично зосереджується навколо одного основного тексту, тексту Святого Писання (точніше, визначених книг біблійного канону). Святе Писання виступає як абсолютний зразок, що володіє повнотою змісту, тоді як будь-який текст розкриває і доповнює окремі змісти, витягнуті із цієї повноти. Наявність єдиного зразка для всієї літератури релятивує значення відособлених зразків, які утворюють ядро окремих груп текстів. У Візантії, між іншим, такий єдиний зразок відсутній.

Ті ознаки тексту, що пропонує враховувати М.Попович, не створюють однозначної класифікації (на відміну від жанрових ознак), оскільки, залишаючись орієнтованим на єдиний загальний зразок Святого Писання, текст може при цьому співвідноситися з декількома окремими зразками й у його історії актуальними можуть ставати різні співвіднесення. Так само й тематичні ключі можуть допускати різну інтерпретацію, тому зміна функції може супроводжуватися зміною інтерпретації. Історія літератури утворюється при цьому не історією окремих жанрів, а як своєю основою історією рецепції окремих текстів і, далі, узагальненою характеристикою рецептивних змін, що характеризують різні періоди. Зміни рецепції передбачають зміну класифікаційних характеристик тексту. Так, "Моління" Данила Заточника можна розглядати як початковий ігровий текст, що виник у середовищі князівських блазнів<sup>65</sup>. Це, однак, ніяк не визначає наступного статусу цього тексту. З деякого часу він починає сприйматися не як пам'ятка ігрової книжкової культури, а в контексті збірників притч і висловів, що виконують дидактичну функцію.

Хоча співвіднесення зі зразками виступає як важливий інструмент опису давньої східнослов'янської словесності, воно навряд чи може бути покладене в основу класифікації текстів, бо в багатьох випадках зразків може бути кілька й залишається незрозумілим, які з них були для автора свідомим орієнтиром, а які лише формували автоматичні навички книжкового письма. Ставлячи перед собою завдання реконструювати внутрішню систематику, властиву текстам певної епохи, потрібно виходити з тих параметрів, які характеризували інтенцію авторів цих текстів. Можна припускати, що, створюючи текст, автор (перекладач, компілятор, редактор) цілком чітко уявляв собі, яке місце він має зайняти в літературній системі. Реконструкція цих уявлень не завжди можлива через відсутність необхідних даних, проте тільки така реконструкція, а не ззовні накладені схеми, адекватно описує синхронний стан літератури, особливості її устрою і специфіку розвитку.

Матеріалом для такої реконструкції може бути рукописна традиція текстів, розглянута на всій сукупності рукописного матеріалу, що дійшов до нас. Досвідом такої реконструкції є монографія німецького дослідника Р.Марті; вона охоплює лише східнослов'янський матеріал XI–XIV ст., однак на цьому матеріалі відпрацьовуються методи, значущі для всієї історії текстів, що не мають риторичної організації. В основі класифікації текстів (реконструкції іманентного членування літератури) – характер рукописної традиції, сполучуваність у рамках одного рукопису, джерела, з яких узяті тексти<sup>66</sup>. Такий підхід не дає цілком адекватної картини, але дозволяє зробити кілька важливих висновків про іманентні характеристики літературної системи й особливості її функціонування. Істотно, що при такому підході втрачає свою роль протиставлення оригінальних і перекладних творів: і для тих, і для інших місце в літературному просторі визначається рисами їхньої рецепції, для якої оригінальність не є істотним параметром; руський літературний розвиток постає при цьому як історія змін у сприйнятті й функціонуванні текстів, а не як ланцюг з одиничних актів написання оригінальних творів, що займають периферійне місце в літературній системі, текстологічне ж вивчення пам'яток набуває переважаючої теоретичної значущості.

Зіставлення з риторично організованою візантійською літературою дозволяє побачити специфічні особливості східнослов'янського літературного простору. Там, де його членування не програмується експліцитно визначеними літургічними функціями, його внутрішні межі виявляються розмитими й нечіткими. Так, наприклад, поява другої (великої) редакції “Прологу”, складеної із синаксарних читань і коротких повчань, сполучає в одне ціле тексти різних типів. На руському ґрунті різні за жанром візантійські джерела об'єднуються в складі однієї пам'ятки; відбувається сполучення агіографічного циклу з дидактичним матеріалом; у Візантії такий розвиток був би неможливим. Різномірні тексти виявляються сумісними; дослідження компіляцій свідчить, що тексти можуть змінювати свої функції залежно від контексту; це означає, що жорсткий зв'язок між структурними параметрами тексту і його функцією, яку задає жанрова система, відсутній. Текст може змінювати свою функцію, не зазнаючи ніяких формальних змін чи піддаючись лише мінімальним перетворенням.

Ця картина вказує на принципову відмінність давньоукраїнської словесності від візантійської в самому типі літературної системи. Сумісності різномірних текстів у Стародавній Русі протистоїть їх несумісність у Візантії. У візантійській літературі легко вказати на еталон несумісності, скажімо, любовного роману й церковного повчання: вони не можуть сполучитися в рамках однієї компіляції, формальні характеристики двох цих жанрів не збігаються і не впливають один на одного. Можна вважати, що опозиція світської і духовної літератури виступає як своєрідне генеруюче ядро розчленованості літературної системи, відсутність цієї опозиції як передумова нерозчленованості. Фундаментальні відмінності в устрої літературних систем зумовлюють і відмінності в статусі кожного окремого елемента, навіть якщо з деякої точки зору вони можуть розглядатися як тотожні (наприклад, візантійський текст і його слов'янський переклад). Одне лише перерахування того, що було перенесено з Візантії в східнослов'янську сферу (чи йдеться про тексти, чи про свідчення, що містяться в них, чи про інші явища культури), нічого не говорить про те, як засвоювалися ці культурні запозичення і яку роль відігравали вони в східнослов'янській культурній діяльності. Визначальним є не факт запозичення, а характер рецепції, реконструкція якої і має бути принциповим завданням культурної історії Стародавньої Русі-України. У галузі літератури механізми трансформації і реінтерпретації, що складають суть рецепції, можуть бути простежені чіткіше й детальніше, оскільки рукописна традиція виявляє численні

свідчення цих процесів і методи її аналізу відносно розроблені. Однак аналогічні завдання повинні зважуватися і для будь-яких інших феноменів культури: церковних обрядів і канонів, ікон, богослужбового співу, церковної архітектури тощо. Лише реконструювавши механізми й результати рецепції цих феноменів, ми зможемо побачити процес формування української християнської культури в усій його складності, побачити не процес запозичення окремих елементів, а зіткнення різномірних культурних свідомостей, конфлікт яких і породжує, зрештою, нову культурну парадигму, яка принципово не зводиться до своїх вихідних складових<sup>67</sup>.

1. Це зазначає Г. В. Фроловський : Фроловский Г. В. Восточные отцы Церкви V– VIII вв. – Репринт. изд. / Г. В. Фроловский. – М. : Паломник, 1992. – С. 98.
2. Монофізитство вчить про повне злиття Божественної і людської природи в Христі, при якому Божество неминуче поглинає людство. Тому Христос уже не єдиносутнісний нам за людством. Ця христологічна ересь була засуджена на IV Всесвітньому (Халкидонському) Соборі в 451 р.
3. The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 1. – P. 563.
4. Rus, Art and Architecture of // The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 3. – P. 1820–1821.
5. Бычков В. В. Византийская эстетика: теоретические проблемы / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – С. 471.
6. Грушевський М. С. Нарис історії українського народу / М. С. Грушевський. – К., 1991. – С. 127.
7. Там само.
8. Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / А. И. Комеч. – М. : Наука, 1987. – С. 7–8.
9. Історія української культури / за заг. ред. І. Крип'якевича. – К., 1994. – С. 117.
10. Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю. М. Лотман // Византия и Русь. – М. : Наука, 1989. – С. 227–235.
11. Там само.
12. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи / П. Е. Астафьев. – М., 1999. – С. 34.
13. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи / П. Е. Астафьев // Философия нации и единство мировоззрения / П. Е. Астафьев. – М., 2000. – С. 27.
14. Апостол Павел : “Если внешний человек тлеет, то внутренний со дня на день обновляется” (II Коринф., 4, 16).
15. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К., 1999. – 726 с.
16. Степовик Д. В. Мистецтво ікони. Рим. Візантія. Україна / Д. В. Степовик. – К., 2008. – 465 с.
17. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко. – Львів, 2001. – 456 с.
18. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – К., 2005. – 582 с.
19. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 73–75.
20. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. К истории византийского предгуманизма / Я. Н. Любарский. – М., 1978. – С. 97–101.
21. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в. / И. Мейендорф. – Париж, 1990. – С. 157–166.
22. Shevchenko I. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture / I. Shevchenko. – Cambridge ; Napoli, 1991. – P. 291.
23. Там само. – С. 302–303.
24. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 75–76.

25. Доброклонский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. – Ч. I : Его эпоха, жизнь и деятельность / А. П. Доброклонский // Записки Императорского Новороссийского университета. – Одесса, 1913. – Т. 113.
26. Живов В. М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров / В. М. Живов // Православие и культура. (Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия, Киев). – 1993. – № 2. – С. 20–27.
27. Heussi R. Der Ursprung des Monchfums / R. Heussi. – Tubingen, 1936.
28. Полное собрание русских летописей, издаваемое Археологической комиссией. Т. 1–41. – С. Пб. ; М., 1845–1995. – Т. 1. – Стб. 86–87, 114–116.
29. Шахматов А. А. Повесть временных лет. – Т. 1 : Вводная часть, текст, примечания / А. А. Шахматов. – Пг., 1916. – С. 145.
30. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 76–80.
31. Beck H.-G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd 1, Lieferung D 1. – Goffingen, 1980.
32. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1–3 / Климент Охридски. – София, 1970–1973.
33. Живов В. М. Царь и Бог : семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Живов В. М., Успенский Б. А. // Языки культуры и проблема переводимости. – М., 1987. – С. 47–153.
34. Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века / Н. Никольский. – С. Пб., 1982. – С. 104.
35. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 80–82.
36. Полное собрание русских летописей. Т. 1. – Стб. 126.
37. Moravcsik G. Byzantium and the Magyars / G. Moravcsik. – Budapest, 1970.
38. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3... – С. 104.
39. Флоря Б. Н. Сказание о предложении книг на славянский язык : источники, время и место написания / Б. Н. Флоря // Byzantinoslavica. – 1945. – 46, fasc. 1. – С. 121–130.
40. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 82–85.
41. Живов В. М. Царь и Бог... – С. 47–153.
42. Abraham W. Organizacja Kosciola w Polsce do poiwoty wieku XII / W. Abraham. – Poznan, 1962.
43. Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян / Б. Н. Флоря. – М., 1992.
44. Там само. – С. 53.
45. Там само. – С. 91.
46. Там само. – С. 152.
47. Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси: очерки по истории X–XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь / А. Е. Пресняков. – М., 1993. – С. 489–492.
48. Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право / Н. С. Суворов. – Ярославль, 1893.
49. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 85–88.
50. Успенский сборник 1971, 84 // Библиотека литературы Древней Руси ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 1–20. – С. Пб., 1997–2000. – Т. 4. – С. 424.
51. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – М., 1990. – С. 49–50.
52. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 88–89.

53. Гиппиус А. А. Древнерусские летописи в зеркале западноевропейской аналитики / А. А. Гиппиус // Славяне и немцы: средние века – раннее Новое время : сб. тез. 16 конф. памяти В. Д. Королюка. – М., 1997. – С. 24–27.
54. Сухомлинов М. И. Исследования по древней русской литературе / М. И. Сухомлинов // Сб. рус. яз. и словесности. – С. Пб., 1908. – Т. 85. – № 1. – С. 36–37.
55. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 91–95.
56. Живов В. М. История русского права как лингвосомиотическая проблема / В. М. Живов // Semiotics and the History of Culture: In Honos of Jurij Lofman Columbus. – 1988. – P. 46–128.
57. Там само. – С. 63–64.
58. Истрин В. Александрия русских хронографов. Исследование и текст / В. Истрин. – М., 1893. – С. 353.
59. Там само. – С. 341–342.
60. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 2 / М. С. Грушевський. – К., 1991. – С. 132.
61. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 95–99.
62. Cizevskij D. On the Question of Genres in Old Russian Literature / D. Cizevskij // Harvard Slavic Studies. – 1954. – 2. – P. 105.
63. Живов В. М. Царь и Бог... – С. 121.
64. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 99–102.
65. Попович М. Нарис історії культури України... – С. 181–183.
66. Marti R. Gattund Florilegien / R. Marti // Gattund und Narration in den alteren slavischen Literaturen / ed. K.-D. Seemann. – Wiesbaden, 1987. – S. 28–57.
67. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 102–108.

*Mykhaylo Yuriy*  
(Chernivtsi, Ukraine)

*Olexandr Udod*  
(Kiev, Ukraine)

**The refraction of Byzantine heritage in the Ancient Ukrainian Culture:  
spektrum of terminological comprehension**

*The article discusses the Byzantine heritage influence in the development of Ancient Ukrainian Culture. Indicate that this tradition changed and adapted to the peculiarities of Ancient Ukrainian mentality.*

**Key words:** *Byzantine heritage, civilization, cultural diffusion, assimilation, influence, tradition.*

УДК 261.2(477.85)  
ББК 86.0

Антоній Мойсей, Юлія Боднарюк  
(м. Чернівці, Україна)

### ДЕМОНОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ НОВОСЕЛИЦЬКОГО РАЙОНУ ЧЕРНІВЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ (на прикладі села ЧОРНІВКА)

У статті розглянуто традиційні уявлення українців Новоселицького району Чернівецької області про такі демонічні істоти, як чорт, упир, заложні покійники, блуд, вихор. На основі не опублікованих раніше польових матеріалів висвітлено народні уявлення щодо походження демонічних істот, зовнішнього вигляду, часу й місця появи; указано на сучасний стан побутування демонологічних уявлень.

**Ключові слова:** Чернівецька область, Новоселицький район, Чорнівка, демонологія, уявлення, чорт, упир, вихор.

Демонологія (нижча міфологія) – сукупність міфічних уявлень, заснованих на вірі в демонів, духів, носіїв езотеричних знань. Об'єктами демонології можуть також виступати природні явища, що сприймаються як результат діяльності демонічних істот (град, вихор, буревій тощо). Народна уява наділяла демонічні істоти антропоморфними, зооморфними рисами, рідше вони представлялися невидимими або у вигляді неясних атмосферних явищ. Народна демонологія торкається майже всіх сфер традиційної культури: вплив нечистої сили на атмосферні та природні явища, посмертне існування людей, господарське й сімейне життя, доля людини, причини хвороб і смерті та ін. Переважна частина образів української народної демонології, у яких люди персоналізували як надзвичайні природні явища, так і конкретні предмети оточуючого світу, має дохристиянське походження; після прийняття християнства язичницькі божества були проголошені демонами. Реальністю наших днів є співіснування двох світоглядних систем, результатом чого є “народне християнство” (двовір'я).

Демонологічні вірування й уявлення відбивають досвід людей, накопичений поколіннями. Вони відіграють велику роль у розвитку духовності українського народу та є складовою системи міжпоколінної передачі етнокультурної інформації, що висвітлює базові смислові зони, які сприяють реконструкції загальної міфологічної картини слов'ян-українців.

Порушена тематика широко розробляється в українській етнологічній науці. Згадаємо із цього приводу праці В.Антоновича<sup>1</sup>, М.Грушевського<sup>2</sup>, Р.Кирчіва<sup>3</sup>, А.Свидницького<sup>4</sup>, І.Франка<sup>5</sup>. На сучасному етапі захищено декілька кандидатських дисертацій (Ю.Буйських, О.Поріцька), надруковано спеціальні роботи з указаної проблематики<sup>6</sup>. Народні вірування та уявлення українців Полісся й Закарпаття опинились у полі зору російських етнологів і лінгвістів<sup>7</sup>. У цьому контексті відзначимо той факт, що буковинська регіональна специфіка демонологічних уявлень вивчена слабо; нині констатуємо відсутність спеціальних робіт, присвячених цій тематиці. Фрагментарні дані про демонологічні уявлення населення Буковини містяться в працях українських, австрійських і румунських дослідників етнографії Буковини: О.Манастирського, Р.Кайндля, Є.Фішера, С.Маріана, Є.Нікулице-Воронки та ін.

Об'єктом дослідження статті є традиційні уявлення українців с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області про такі демонічні істоти, як чорт, упир, заложні покійники, блуд, вихор. На основі не опублікованих раніше польових матеріалів висвітлено народні уявлення щодо походження демонічних істот, їхнього зовнішнього вигляду, часу й місця появи; указано на сучасний стан побутування демонологічних

повір'їв. Село Чорнівка відібрано не випадково: воно є одним з населених пунктів Буковини, де найкраще збереглися традиційні звичаї та обряди, яких мало торкнулися трансформаційні процеси. Тут ще проводяться ритуали віншування на Різдво, посівання на Новий рік, Маланка, дівочі ворожіння на св. Андрія, збереглася традиція святкування 9-ти четвергів після Великодня, використання “стрітенської” свічки в плювіальній обрядовості, респонденти пам'ятають про звичай щедрувати зі справжнім плугом на Новий рік, плювіальний обряд “похорон засухи” та ін.

Після ухвалення християнства образ чорта був органічно вписаний у систему християнських вірувань – так само, як ангели є помічниками Бога, так і чорти стали вважатися помічниками Диявола, духами зла більш низької ієрархії. У демонологічних уявленнях чорт наділений досить широкими функціями: він шкодить людям, насилає хвороби, зводить жінок, полює на людські душі, штовхає на злочини й прикрі вчинки. Особливу небезпеку він представляє для нехрещених дітей, яких може підмінити.

Як засвідчують експедиційні матеріали, до сьогодення часу в мешканців с. Чорнівка Новоселицького району побутують повір'я, у яких мова йде про нечисту силу. За їхніми уявленнями, чорт має людську подобу й відрізнити його від пересічних людей неможливо<sup>8</sup>. Подібні свідчення були характерні для українців Буковини ще наприкінці XIX ст.: “Командує всіма бісами головний сатана (“чорт, щез би він”), кульгавий на одну ногу, яку він зламав на млині, невдало намагаючись за відсутності води, запустити його ногами ... Іноді чорт приймає подобу карлика (“поночок”), а саме у часовий період між північчю і другими півнями, протягом якого чорт має над людиною особливу силу”<sup>9</sup>. За уявленнями мешканців Чорнівки побачити чорта кожному не вдавалося, а тільки тому, хто був з ним “у змові”. За свідченнями Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н., “нечиста сила навідувалася в образі чоловіка до самотньої жінки Марії Кулуцихи: кожного вечора приходив нечистий до неї на вечерю, але окрім жінки його ніхто не бачив. Марія ніколи не солила їжу, бо нечистому солоне їсти заборонено. Одного разу її онук із своїм сусідом прийшли до бабусі і поки старенька поралася по господарству посолити приготовлену для нечистого кашу. Після цього каструля з кашею сама перекинулася із печі, вся каша розсипалася по цілій кімнаті. Так як чорта хлопці побачити не могли, то Марія пояснила, що нечистому не сподобалася посолена каша”<sup>10</sup>. Подібні повір'я характерні й для інших регіонів України. Так, на Бойківщині, коли молода входить уперше до хати молодого, свекруха подає невістці незмішану та несолену яечню, що символізує входження чужої людини в новий рід і певне здобрення нею домашнього духа – опікуна цього роду<sup>11</sup>. У с. Тухля Сколівського району Львівської області Н.Левкович записала такі свідчення: “Всьо в тих людей ся получає, хто має панька. Плеканчик, хованець слухає газдиню. Соленого не любить, бо всьо переверне”<sup>12</sup>. Із цього приводу підкреслимо двозначність відомостей про домовика; його сприйняття як нечистої сили на сучасному етапі пояснюється впливом християнської ідеології. Наведемо в цьому контексті уявлення мешканців Чорнівки про “вирощеного” і “купленого” чорта, який за певних умов стає помічником господареві, але при цьому останній закладає свою душу дияволу. Двозначність домашнього демонічного персонажу вбачається й з таких відповідей респондентів Волинської (“Домовик – сатана, яка живе в хаті”) та Рівненської (“Домовик – це недобре”) областей<sup>13</sup>. На думку старожилів с. Чорнівка, нечиста сила може і шкодити, і допомагати. Вона допомагає тій людині, яка є її власником чи союзником. У такому випадку “їй все ведеться, вона може швидко збагатити, рідко хворіє, але для цього нечисть може нашкодити іншій людині”<sup>14</sup>. Отже, мова йде про значний ступінь циркуляції



повір'їв про один і той самий персонаж у різних локальних зонах, що значно ускладнює розпізнання характерного типу демона.

У демонологічних уявленнях найбільш поширеним є антропоморфний вигляд чорта, проте демонічна істота мала постійно виражену деяку аномальну для людини ознаку, частіше всього це – рогатість, хвостатість, кульгавість, звірині ноги, кігті, чорний колір шерсті тощо. Крім того, за народними уявленнями, чорт міг з'являтися людям також в образі тварин. Подібні свідчення записав наприкінці XIX ст. Е.Фішер в українців Буковини: “Чорт (дідько) переветлюється на будь-яку тварину – kota, цапа, чорного тівня або вовка”<sup>15</sup>. Респонденти с. Чорнівка розповіли про випадок, який трапився з Іваном Анициним у 30-х рр. XX ст.: “Йдучи близько опівночі з танців, він почув біля обійстя Чебрія голосні співи і сміх. Чоловік наблизився до криниці, в якій втопилася колишня господиня оселі. Раптом йому здалося, що на плечі стрибнув кіт з такою вагою, що чоловік і нести його не міг, і на спині нічого не було. Після того, в Івана почалися судоми, він розповідав, що злий дух просить його повиситися, чоловік довго намагався протистояти, але таки не витримав тиску сатани і повисився”. За повір'ями мешканців, у селі було кілька місць, де нечистий з'являвся в образі тварин: у яру поблизу оселі Нігалакія, де купалися і крякали качки, а самих птахів не було видно; біля старого Люті, де бачили образ великого собаки, який біг на них, але коли в собаку вистрілили з рушниці, він зник. Ще одним таким місцем, за переказами Андроник Євгенії Миколаївни, був Лютов міст. За свідченнями респондентки, саме там їхній односелець Григорій Паскал зіткнувся з нечистою силою (в образі kota), коли повертався з вечорниць: “На мосту чоловік побачив чорного kota і сказав: “Який ти, коте, файний”, а той, в свою чергу, відповів: “Я знаю що я файний, а ти зарі який будиш...”, чоловік перехрестився і забіг до першого ж будинку, а коли повибігали люди, то вже ніякого kota не було”<sup>16</sup>.

Та сама респондентка пригадала чоловіка на прізвище Стурдза, який постійно з кимсь розмовляв, звертаючись до нього “мой ти, мо”. За її свідченнями, він доводив усім, що “нечистий живе у нього біля худоби у стайні і нічого не хоче старому допомагати по господарству, а навпаки, мучить його злими помислами. Дідові ніхто не вірив, думали, що то – психічні розлади, а серйозно рідні сприйняли факт наявності чорта лише тоді, коли Стурдза повисився”<sup>17</sup>.

Опитані респонденти доводять, що улюбленим сатанинським місцем є міст, саме там чорт перебуває. Так, під кількома сільськими мостами (біля Нігалакія, Люті) неодноразово вночі були чутні музика, співи, сильний регіт, інколи й плач – “саме так веселилася нечиста сила, яку люди бачити не могли. Був випадок, коли люди на подвір'ї Нігалакія побачили великі шматки білого полотна, яке було густо розстелене, але коли наблизилися до нього, воно зникло”<sup>18</sup>.

Найбільшу силу сатана має опівночі: тоді, за народними уявленнями, уся нечиста сила виходить творити свої “злі” справи. Нечиста сила найбільш небезпечна для людей у “нечисті” періоди року: у так звані дні різдвяних свят, опівночі, після заходу сонця; у певні, “нечисті” періоди життєвого циклу – від народження до хрещення дитини. Захистом від неї слугував хрест, тобто найбільше чорт боїться того, коли людина, яка його бачить, перехреститься. Ще одним оберегом служить також молитва. “Лише хреста і молитви, за уявленнями мешканців Чорнівки, сатана і боїться”.

Чорт, за народними повір'ями, може вступати в інтимний зв'язок з людьми, що, як правило, для жертви має вкрай негативні наслідки. Андроник Євгенія Миколаївна розповідає, що “через зраду свого чоловіка Дмитра Стурдзи його дружина Марія Товкач хотіла помститися суперниці Марії Трутчихи і підкинула їй в хату сорочку, в

якій була “захована” нечиста сила. Після цього Марія ніяк не могла вжитися з чоловіками, більше року з жінкою ніхто не жив. Коли її сусідка поцікавилася, чого та не може жити з чоловіком, вона пояснила, що після знахідки тієї сорочки до неї два рази на місяць: коли місяць повний і коли молодий, приходив чорт в людській подобі, вона йому готувала вечерю, після чого відбувається інтимний зв'язок. Сатана, який був геть схожим до пересічного чоловіка і нічим не відрізнявся, хіба що тим, що його окрім неї ніхто не міг побачити. За кілька років жінка хотіла відмовитися від таких навідин нечистого, але він її не полишав. Марія почала їздити всіма монастирями і церквами, але і це не допомагало. Одного разу він насмілювався підступити до неї у церкві на нічній службі. Тільки після довгих відмолювань, в молодому віці померла її кривдниця Марія Товкач”<sup>19</sup>.

Подібні свідчення знаходимо на Львівщині: “Чорт в хаті є. Він її мучив вночі, як хлоп. В одній він був в stodолі під софітом. Інші люди 'го не видять, хіба той, шо 'го має”<sup>20</sup>. У південнослов'янських повір'ях знаходимо дані про те, що жінку, яка вступає в інтимний зв'язок з нечистою в подобі чорта, змія, покійного чоловіка, можна впізнати за тим, що вона стає блідою і сумною, цурається людей, не приходять на розваги, не ходить по воду, не працює, виглядає невмітою, непричесаною й недбалою в одязі, постійно тужить і плаче. У болгар таких жінок називали “жива-померла” і вірили, що вони цілком належать змію, який не допускає, щоб його обраниця одружилася з людиною. Якщо ж вона дає згоду на такий шлюб, то її відразу наздоганяє смерть, а під час похорону раптовий вихор викрадає покійницю і відносить до печери змія”<sup>21</sup>.

Згідно з європейським середньовічним богослов'ям, диявол, що прийняв вигляд чоловіка та вступив у зв'язок із жінкою, називається інкубом (“лежачий зверху”), а диявол, що прийняв вигляд жінки та спокусив чоловіка, називається суккубом (“лежачий знизу”).

За уявленнями мешканців Чорнівки, перехід злого духа до людини може відбутися тоді, коли під час смерті біснுவатого доторкнутися до нього, бо генетично дух сатани не передається”<sup>22</sup>. Подібні уявлення широко побутують у загальнослов'янському ареалі. Так, наприклад, у поляків поширеним є повір'я про те, що не можна ставити на столі ложку так, щоб вона одним кінцем торкалася тарілки, бо по ній чорт вскочить у миску та вселиться в людину”<sup>23</sup>.

Вірили, що із чортом можна укласти договір та найняти його на службу, заклавши йому, утім, свою душу. Такі договори, як правило, треба укласти вночі на перехресті доріг і затверджувати кров'ю з мизинця. Також нечисту силу можна купити в когось чи виміняти. Подібна історія згадується Горячко Катериною Костянтинівною. Жінка пригадала давню історію, що трапилася в обійсті сім'ї Єлинюків (40-ві рр. XX ст.): “Донька пана Єлинюка мала виходити заміж і за кілька тижнів до весілля пішла на ринок до Чернівців купити собі подушки. При купівлі подушок, продавщиця їй сказала: “Бери гет з усім”. Дівчину дуже здивував цей вираз, адже вона і брала весь товар. Згодом люди пояснили, що вираз “Бери гет з усім” означає те, що людина, яка продає певний товар, продає разом з ним і нечисту силу і ні в якому разі не можна погоджуватися брати, адже купуєш собі чорта. Після повернення додому на горіщі будинку почало щось грукати, плакати і сміятися, від чого дівчина почала неадекватно поводитися і сходити з розуму. Так і не вийшовши заміж, померла молодою, але в старенькій хатині вечорами були чутні дивні звуки, що завжди спонукали до поширення по селі пліток стосовно взаємодії нечисті з даною сім'єю”<sup>24</sup>.

Подібні повір'я були зареєстровані в українців Карпат, Поділля та інших зонах, поляків (особливо в Сілезії, Малопольщі), росіян, білорусів тощо”<sup>25</sup>.

Про можливість укладення угоди з нечистою силою збереглася традиція і в румунових селах Чернівеччини. Згідно з описом румунського дослідника І.Г.Сбієри (інформація стосується другої половини XIX ст.), *стригої* – це люди, які уклали угоду з дияволом. Їх можна відрізнити від інших людей лише за наявністю в них хвоста. Удень, як і всі люди, вони працюють, а ввечері лягають спати досить рано. Під час сну їхні душі покидають тіло й відлітають разом з душами інших *стригоїв* на шабаш. Якщо ж під час їх відсутності поміняти місцями ноги та голову покинутого тіла, то при поверненні душа може заблукати й ніколи вже не потрапити до тіла. Після виходу з тіла душі *стригоїв* зустрічаються на готарях і влаштовують танці. Уночі вони схожі на світлячків, що б'ються між собою. Після танців вони збираються вдома в найстаршого з них, підмітають ватру, орють та засівають її просом, яке виростає і дозріває на очах. Після цього збирають і молотять просо, готують з нього пшоняну кашу на молоці. Після вечері всі виходять через каглу надвір. Тут вони веселяться і танцюють до співу перших півнів, а тоді вертаються до своїх покинутих тіл<sup>26</sup>.

За повір'ями чорнівчан, існують способи відмовитися від послуг *нечистого*. За їхніми свідченнями, одного разу “*чорт в людській подобі підступив до їхнього односельця Василя Маноляка і запропонував йому вигідну співпрацю, але чоловік впав на коліна і почав молитися, казав, що вірує тільки в Бога і нічєїї допомоги окрім Божої не потребує. Після того нечисть більше до Василя не підступала*”<sup>27</sup>.

У народній традиції села Чорнівка збереглися згадки про *упирів*. “*Упир – покійник, що виходить з могили аби висмоктувати з людей кров*”. Старожили пригадали давню легенду, згідно з якою в тій сім'ї, де народжується сім синів поспіль, неодмінно саме сьомий буде *упирем*<sup>28</sup>. Подібні уявлення поширені в поляків стосовно народження в сім'ї поспіль семи доньок: “*Сьома піде в змори – дух, який буде душити чоловіків*”<sup>29</sup>.

За демонологічними уявленнями, “*упирі майже не відрізняються від пересічних людей, основною їх відмінністю є наявність хвоста. Вдень вони працюють, живуть звичайним життям, а цілими ночами ходять і творять лихі справи. Найбільше зваблюють і шкодять незаміжнім дівчатам*”. Респондентка Побурян Фрозина згадала, як одного разу “*на вечорницях прийшли три незнайомі хлопці, які гарно вели розмову з дівчатами, але коли одна із них схилилася за веретеном, яке впало додола, то побачила за лавами їхні хвости. Тоді дівчина злякалася і почала жалітися, що дівчата хочуть спати: вотири пішли, не завдавши шкоди дівчатам*”<sup>30</sup>.

У демонологічних уявленнях українців спостерігаються спільні риси у функціональних характеристиках *чорта* й *упиря*. Так, В.Гнатюк навів інформацію, записану на Івано-Франківщині, згідно з якою “*на вечорницях приходили переодягнені чорти і приносили з собою горілку, пригощання, далі відбувався інтимний контакт, після чого чорти залоскочують дівчат до смерті*”<sup>31</sup>. Південні слов'яни в образі *упиря* бачать *вампіра* чи *ходячого покійника*<sup>32</sup>.

Важливе місце в уявленнях мешканців села займає віра в *блуд*. Найчастіше він чатує на роздоріжжі. Вчепившись у людину, *блуд* може змусити її блукати на одному місці до повного знесилення або завести в болото чи іншу пастку. Н.Левкович збрала дані про уявлення в *блуд* в українців Львівської області: “*Блуд – то є чоловік, що затуманює людей*”<sup>33</sup>. В.Гнатюк подав характерні уявлення про *блуд* у населення Галичини початку XX ст.: “*Для чоловіків частіше блуд з'являється в образі жінки і водить до опівночі, а після опівночі заводить в рів і побиває, що наступного дня чоловік помирає*”<sup>34</sup>. У Чорнівському лісі в другій половині XX ст. були дві галявини, на які мешканці кидали гілки дерев, віддаючи, таким чином, *блуду* певну данину та виказуючи йому свою пошану<sup>35</sup>. В уявленнях українців Західної України *блуд* міг приби-

рати вигляд птаха, чоловіка, кота, собаки, світла тощо. Для того, щоб урятуватися від *блуду*, необхідно було пригадати, у який день припав святвечір або коли останній раз причащалася людина. Оберегом також слугувало перевертання навиворіт сорочки; якщо *блуд* зустрів на дорозі, то потрібно зупинитися і сказати: “*Мені туди дорога*” і *блуд* відстане<sup>36</sup>.

Старожили Чорнівки вірили, що нечиста сила могла перевтілитись і на атмосферні явища. Так, *вихор*, за їхніми свідченнями, це – *перевтілення чорта*. В уявленнях українського населення Галичини (поч. XX ст.), “*вихор виглядав як чоловік з шерстю і крилами, але не мав живота і були видні його нутроці*”, через що на багатьох українських територіях його називали *котолупом*. Потрапити у *вихор* вважалося небезпечним, оскільки це могло спричинити психічну хворобу або каліцтво. У народі існувала ціла система магічно-захисних дій, аби уникнути підвію *вихору*. Зокрема, вірили, що “*вихор можна вбити, якщо кинути в нього ножем, якщо ніж закривавлений – вихор мертвий*”<sup>37</sup>. За повір'ями болгар, *вихор* діє за наказом *сатани* й відносить у гори дівчат та юнаків. Білоруси вважали, що напрямком *вихору* керують душі дітей, яких “*приспали*” їхні матері<sup>38</sup>.

За уявленнями чорнівчан, небезпечними для людей є також *заложні мерці* – померлі неприродною смертю люди (потопельники, самогубці), котрі вважалися нечистими. Їх ховали на перехрестях доріг, на межах полів, у ярах. За народними уявленнями, душі *заложних покійників* набирають різного вигляду й тиняються по світі, доки не спокутують своїх гріхів. При цьому вони нерідко збиткуються над живими людьми<sup>39</sup>. Подібні уявлення зустрічаються в болгар: “*Жінки, які померли не своєю смертю або під час родів, ставали русалками*”<sup>40</sup>.

Народна уява наділяла *заложних мерців* надприродними властивостями. Під час засухи їхні могили поливали водою, щоб викликати дощ. Під час аналізу ритуальних дійств над могилами нечистих (заложних) покійників важливо окремо зупинитися на міфологічних уявленнях українців Буковини про їх вплив на механізм формування атмосферних явищ. В уявленнях слов'ян, померлі неприродною чи передчасною смертю особи, якщо їх поховано на цвинтарі, тобто на “чистому” місці, могли спричинити засуху, неврожай тощо<sup>41</sup>. З огляду на це, плювіальний обряд був спрямований на усунення причини посухи – руйнування могили *нечистого покійника*.

У Чорнівці зафіксовано рідкісне свідчення про збереження до середини XX ст. звичаю ексгумації трупа людини для викликання дощу. Так, старожили села досі пам'ятають, як у 1947 р., під час тривалої засухи, селяни потайки відкопали труну *нечистого покійника* й викинули її в річку Прут. За свідченнями респондентів, причиною цього стали вірування населення в те, що на загальносільському кладовищі був похований *заложний покійник*, що й викликало засуху, і для того, щоб пішов дощ, вони мають віддати це тіло воді. За стародавньою традицією, у селі *заложних покійників* ховали поза кладовищем, поряд із дітьми, які померли нехрещеними<sup>42</sup>.

На думку М.І.Толстого, фізичне руйнування могили *нечистого покійника* могло бути замінене в ритуалі викликання дощу очисним актом поливання могили водою, який слід трактувати як символічну передачу воді *нечистого покійника*. Учений зазначив, що поливання водою *нечистого покійника* (переважно потопельників) було дуже поширеним обрядом на Поліссі<sup>43</sup>.

Подібне обрядодійство було розповсюджене також у східних романців у XVIII–XIX ст. У наш час у східнороманського населення Буковини побутує обряд викликання дощу, згідно з яким у разі тривалої посухи маленькі діти йдуть на цвинтар, відшуковують на його окраїні могилу *нечистого покійника* й поливають водою<sup>44</sup>. Інформацію про

вірування в існування душ *заложних покійників* у румунів Буковини в другій половині XIX ст. знаходимо в праці австрійського дослідника Едуарда Фішера: “Якщо хтось в домі повісився, то його душа, що не має спочинку, о 12 годині ночі приходиться назад до хати. Вбиті і загиблі від нещасного випадку, котрі поховані на краю лісу, також не мають спокою, вони з’являються і дають про себе знати піснями, сміхом або голо-сінням. Злі духи також відвідують нові неосвячені будинки”<sup>45</sup>.

Знаходимо інформацію і про те, що душа *нечистого небіжчика* може стати *чортом*. Зокрема, у поліському повір’ї йдеться про те, що “деякі вважають, що душа людини стає після її смерті дияволом; дияволи – це ті люди, хто не може потрапити на небо, а виявляється в неклі”. У поліських переказах, зокрема тих, що походять з Дубровицького району, містяться поодинокі повідомлення про перетворення мерців на *чортів*: “Котора умре людина, то переходить у нечистую силу ... Мертва людина – то сатана”. Подібні уявлення побутували й на Західній Україні, де вважалося, що *чортами* стають діти, що померли нехрещеними<sup>46</sup>.

Отже, споконвіку людина вірила у світ неземний, потойбічний, якому вона поклонялася і якого вона боялася. Нечиста сила вважалась атрибутом життя людини, вона мала здатність впливати на природу, тварин тощо. У той самий час нечиста сила виконувала функцію певного природного табу, огорожі, психологічного бар’єра, що, зрештою, можна назвати захисним фактором самої природи.

У мешканців с. Чорнівка на сучасному етапі ще існують уявлення про *чорта*, *упирів*, *блуд*, *вихор*, *заложних покійників* та інші демонічні істоти. Село, як й інші українські населені пункти Новоселицького району, є складовою всеукраїнського міфологічного простору та демонологічні уявлення сучасних її мешканців доповнюють скарбницю знань про традиційну духовну культуру українців. Водночас компаративний аналіз надає багато аналогій духовних уявлень чорнівчан з тим, що було характерним для інших слов’янських народів. Специфіка буковинської етнографічної зони посприяла акультурації досліджуваних явищ між українським і східнороманським населенням краю.

Слід відмітити процес сильної деградації деяких традиційних уявлень: збереглися тільки назви й нечіткі обриси функціональних характеристик *вихора*, *блуду* та інших персонажів народної демонології. Навпроти, напрочуд стійкими перед цим процесом виявилися уявлення про *чорта*, *упиря* і *заложних покійників*. Спостерігається також переплетення функціональних характеристик вищезазначених демонічних істот в уявленнях чорнівчан. Крім того, виявлені й деякі взаємопроникнення персонажів української і румунської міфологічної традиції, зокрема, стосовно уявлень про українських *упирів* і румунських *стрігоїв*.

1. Антонович В. Колдовство : документи – процессы – исследования / В. Антонович. – С. Пб. : Типография Киршбаума, 1877. – 140 с.
2. Грушевський М. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. Грушевський ; [редкол.: П. Сохань (голова) та ін.]. – К. : Наук. думка, 1994. – Т. 1. – 736 с.
3. Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини / Р. Кирчів. – К. : Наук. думка, 1978. – 173 с.
4. Свидницький А. Злой дух (Народные Южнорусские поверья) / А. Свидницький // Твори / А. Свидницький. – К. : Наук. думка, 1985. – С. 406–411.
5. Франко І. Як творилася слов’янська міфологія / І. Франко // Твори : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1982. – Т. 37. – С. 425–432; Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 160–218.

6. Буйських Ю. Вихор в сучасній демонології українців / Ю. Буйських // Етнічна історія народів Європи. – 2009. – Вип. 29. – С. 22–31; Левкович Н. Демонологічні вірування українців про домашнього духа-опікуна (на сучасних польових матеріалах Бойківщини та Західного Полісся) / Н. Левкович // Фольклористичні зошити. – 2008. – Вип. 11. – С. 113–122; Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) / Н. Левкович // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 1 (2). – С. 85–92; Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов’янському контексті (XIX – поч. XX ст.) / О. Поріцька. – К., 2004. – 180 с.
7. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – 270 с.; Славянский и балканский фольклор: народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – 400 с.; Толстой Н. Очерки славянского язычества / Н. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 622 с.
8. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василю Йордатіївни, 1920 р. н.
9. Населення Буковини / пер. з нім. Ф. Андрійця, А. Квасецького. – Чернівці : Зелена Буковина, 2000. – С. 99, 105.
10. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василю Йордатіївни, 1920 р. н.
11. Левкович Н. Демонологічні вірування українців про домашнього духа-опікуна (на сучасних польових матеріалах Бойківщини та Західного Полісся) / Н. Левкович // Фольклористичні зошити. – 2008. – Вип. 11. – С. 119.
12. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) / Н. Левкович // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 1 (2). – С. 86.
13. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов’янському контексті (XIX – поч. XX ст.) / О. Поріцька. – К., 2004. – С. 71.
14. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василю Йордатіївни, 1920 р. н.
15. Населення Буковини / пер. з нім. Ф. Андрійця, А. Квасецького. – Чернівці : Зелена Буковина, 2000. – С. 99.
16. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василю Йордатіївни, 1920 р. н.
17. Там само.
18. Там само.
19. Там само.
20. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) / Н. Левкович // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 1 (2). – С. 85.
21. Виноградова Л. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения : дис. ... доктора филол. наук / Людмила Виноградова. – М. : РГГУ, 2001. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova.htm>.
22. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василю Йордатіївни, 1920 р. н.
23. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 56.

24. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
25. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.) / О. Поріцька. – К., 2004. – С. 46–48.
26. Sbiera I. G. Povestii populara românești. Din povor luete și povorul date. – Cernăuți: Tipografia argiepiscopala, 1886. – P. 320–322.
27. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
28. Там само.
29. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 49.
30. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
31. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XXXIII : Знадоба до української демонології. – Львів, 1912. – Т. II. – С. XI.
32. Виноградова Л. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения : дис. ... доктора филол. наук / Людмила Виноградова. – М.: РГГУ, 2001. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova.htm>.
33. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) / Н. Левкович // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 1 (2). – С. 86.
34. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XXXIII : Знадоба до української демонології. – Львів, 1912. – Т. II. – С. XXIV.
35. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
36. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XXXIII : Знадоба до української демонології. – Львів, 1912. – Т. II. – С. XXV.
37. Буйських Ю. Вихор в сучасній демонології українців / Ю. Буйських // Етнічна історія народів Європи. – 2009. – Вип. 29. – С. 26.
38. Славянский и балканский фольклор: народная демонология. – М.: Индрик, 2000. – С. 37.
39. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.; Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
40. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 26.
41. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – С. 101–102.
42. Експедиційний матеріал, зібраний шляхом анкетування від старожилів с. Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області: Андроник Євгенії Миколаївни, 1939 р. н.;

- Горячко Катерини Костянтинівни, 1928 р. н.; Кобаско Євгенії Іванівни, 1936 р. н.; Романчук Марії Георгіївни, 1935 р. н.; Серуняк Василюни Йордатіївни, 1920 р. н.
43. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – С. 104.
44. Мойсей А. А. Магія і мантика у народному календарі східнонорманського населення Буковини / А. А. Мойсей. – Чернівці : ТОВ “Друк Арт”, 2008. – С. 76.
45. Населення Буковини / пер. з нім. Ф. Андрійця, А. Квасецького. – Чернівці : Зелена Буковина, 2000. – С. 51–52.
46. Виноградова Л. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения : дис. ... доктора филол. наук / Людмила Виноградова. – М.: РГГУ, 2001. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova.htm>.

*Antoni Moyses, Yulia Bodnaryuk*  
(Chernivtsi, Ukraine)

**Demonological idea of the Ukrainian Novoselytskiy district,  
Chernivtsi region (on the example of the village of Chornivka)**

*The article examines the traditional notion of the Ukrainian Novoselytskiy district, Chernivtsi region of demonic creatures such as the devil, ghoul, zalozhni deceased, err, a whirlwind. Based on previously unpublished field data highlighted people's understanding of the origin of demonic creatures, appearance, time and place of occurrence, indicated on the current state of existence demonological beliefs.*

**Key words:** *Chernivtsi region, Novoselytskiy area, Chornivka, Demonology, an idea, the devil, ghoul, a whirlwind.*



УДК 392 (477.85) “XX – поч. XXI”  
ББК 63.3

Володимир Гавадзин  
(м. Івано-Франківськ, Україна)

### ТЕМА КАЛЕНДАРНОГО ХАОСУ В ЕТНОКУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ ГУЦУЛЬЩИНИ (XX – початок XXI ст.)

У статті проаналізовано такий феномен культурної традиції, як календарний хаос, на прикладі ранньовесняних звичаїв та обрядів гуцулів. У зв'язку із впливом ряду факторів (природно-географічного середовища, специфіки етнокультурної традиції в плані світотворчих парадигм, міфологічного світогляду тощо) на Гуцульщині й до сьогодні помітні окремі аспекти цього системного хаосу ранньовесняного часу. Його джерелом є релікти давньої традиції святкування навесні Нового року та й узагалі розуміння весни як початку нового космобіологічного циклу.

**Ключові слова:** гуцули, ранньовесняні звичаї та обряди, ритуальні заборони, рубіжний період, календарний хаос, весняне новоліття.

Питання щодо вираження ознак хаосу впродовж календарного року становить цікаву наукову проблему при вивченні народної культури. На цей феномен не акцентувалась увага дослідників під час вивчення етнокультурної традиції як гуцулів, так і всього українського народу, хоча вони дотично підходили до вивчення його ознак. Одним із перших, хто актуалізував питання календарного хаосу в обрядово-звичаєвій системі, був видатний міфолог, етнолог і культуролог М.Еліаде<sup>1</sup>. Однак у полі зору його наукових досліджень була загалом етнокультурна традиція індоєвропейців і давніх цивілізацій Єгипту, Межиріччя та Греції. Натомість проведене нами комплексне дослідження календарної обрядовості гуцулів засвідчило вираження і збереження елементів цього хаосу в їх календарно-обрядовій системі, що особливо помітно на фоні загальноукраїнської культури. Під поняттям календарного хаосу слід розуміти певне системне явище, яке в народному календарі виражається пануванням деструктивного елементу, страху й нестабільності, низки ритуальних заборон і табу, вторгненням демонологічного начала в людський світ. Загалом хаос пов'язаний з найбільш сакральними точками народного календаря і джерелом його походження є космогонічні уявлення відповідно до давньої системи світогляду й світосприйняття. Тому наше завдання – конкретизувати поняття календарного хаосу на прикладі календарних звичаїв та обрядів гуцулів, з'ясувати його специфічні риси, напрями вираження та причини появи на основі сучасних методологічних підходів й аналізу комплексу джерел (писемних пам'яток кінця XIX – початку XX ст., матеріалів польових досліджень початку XXI ст., давніх святилищ Гуцульщини).

Найперше потрібно відзначити, що календарний хаос не є постійно присутнім протягом цілого календарного року, а характерний тільки для певних періодів, насамперед рубіжних. Саме такі рубіжні періоди простежуються на межі календарних циклів і виділяються своєрідною, притаманною тільки їм семантико-семіотичною системою, що виражається через календарно-обрядову звичаєвість. У цьому плані потрібно підкреслити, що найглибшу ідейно-змістову наповненість мають рубіжні періоди між календарними циклами й сезонами. Якщо сезонів ми традиційно виділяємо чотири, які відповідають порам року, то циклів у річному календарному колі розрізняють два – весняно-літній і осінньо-зимовий<sup>2</sup>. У теоретичному плані такий класифікаційний підхід обґрунтований і втілений “у життя” представниками німецької міфологічної школи (Я.Грім, А.Кун). У цьому контексті особливий зв'язок із темою хаосу має рубіжний ранньовесняний період, який є перехідним між зимовим та весняним сезонами, осінньо-зимовим і весняно-літнім періодами та різдвяним і великоднім циклом свят.

Як бачимо, початок весни є своєрідним рубежем у декількох напрямках, а тому, відповідно, він виступає головною календарною межею<sup>2</sup>. Така постановка питання дає можливість побачити своєрідність цього періоду, виходячи вже тільки із зовнішніх ознак. Однак потрібно відмітити й певні езотеричні особливості рубіжного ранньовесняного періоду, що полягають в архітектонічній ускладненості календарних звичаїв та обрядів цього часу у зв'язку з давньою синтагматикою їх змістово-сислової суті.

Узагалі, тема рубіжних періодів у календарі ще достатньо не опрацьована, особливо, коли це стосується терену Гуцульщини. Однак ранньовесняний період, який, зважаючи на своє зовнішнє та внутрішнє ритуально-образне наповнення, має виразний рубіжний характер. У цьому контексті варто визначити його межі в системі народно-літургічного року. Так, загалом він охоплює часовий проміжок від Стрітіння до Вербної неділі. Нижня межа не викликає ніяких заперечень у науковій літературі. В.Подрезова, яка є одним з небагатьох дослідників в аспекті визначення меж весняного циклу, приходиться майже до однозначного висновку – межею між зимою і весною є свято Стрітіння<sup>4</sup>. І хоча воно знаходиться поза рамками календарної весни, проте знаменує собою закінчення різдвяного циклу та початок нового календарного періоду.

Що стосується верхньої межі – Вербної неділі, то вона означає закінчення ранньовесняного рубіжного періоду на Гуцульщині в кількох аспектах. По-перше, Вербна неділя розуміється як початок великоднього циклу свят, для якого характерні свої акціонально-кодові елементи звичаєво-обрядової практики. З іншого боку, освячення верби відбувається у зв'язку з деякими важливими фітоморфними її властивостями: “...верба найперше пускає котики і тому вербу освечують в церкві, бо вона є весняним сонцем і теплом” (с. Красник, Верховинщина)<sup>5</sup>. Таким чином, гуцули, відповідно до архаїчного світосприйняття, вірять, що справжня весна починається із часу цвітіння квітів, дерев (насамперед верби), і тому в цій системі Вербна неділя є якраз межею між ранньою та зрілою (чи пізньою) порою весни.

Визначившись із межами цього періоду в системі календаря, безпосередньо виникає необхідність з'ясувати його іманентну суть, яка намічає умови для панування хаосу. Фактично, з одного боку, перехідний, а з іншого, – рубіжний характер цього періоду створює, за висловлюванням видатного вченого М.Еліаде, щорічний “кризисний” колорит часу між кінцем зими й початком весни<sup>6</sup>. Саме ознаки цієї циклічної календарної кризи можемо сьогодні доволі яскраво спостерігати в гуцульській календарній обрядовості. Навіть не потрібно особливо заглиблюватись у суть обрядовості, аби помітити, що саме на ранньовесняний рубіжний період припадає чи не найбільша кількість заборон, гадань, міфологічних образів упродовж календарного року, які мають, ще й до того, негативний відтінок.

Так, уже про саме Стрітіння (15 лютого) гуцули говорять, що то важливе (варке) свято й хто його зневажає, той може потрапити в каліцтво або мати якусь хворобу (причку)<sup>7</sup>. Зневажати свято – у більшості випадків означає працювати в цей день. Така заборона пов'язана не тільки із Стрітінням, а є елативом семантичного поля цілого ряду свят ранньої весни. Наприклад, у час Федоровиці (перший тиждень Великого посту) у гуцулів строго забороняється шити, прясти, терти. В іншому випадку бачимо таку ж заборону на останній тиждень Запустів (тиждень перед Великим постом), коли взагалі заборонялося працювати, хоча це й буденні дні. У разі порушення заборони знову, як і стосовно Стрітіння, спостерігаємо якщо не летальний наслідок, то значну шкоду здоров'ю на достатньо великий проміжок часу.

Зафіксована оповідь про те, що одна дівчина шила у Федоровицю, проколола палець, і він цілий рік безупинно кровоточив, так що взагалі ледве загоївся<sup>8</sup>. На Благо-

вісника (другий день після Благовіщення, 8 квітня) гуцули не роблять у горах, бо кажуть, що коли в цей день працювати в лісі, то людину може вбити дерево, і нічого не будують, бо все збудоване цього дня згорить. На підтвердження можна навести переказ із с. Зелениця про те, як на Благовісника два легені пішли в ліс заготовляти дрова, але під час роботи впав стовбур і вони обоє загинули<sup>9</sup>. У цьому випадку будь-яка праця в період ранньої весни не тільки втрачає свій сенс як кінцевий результат, а ще й приносить шкоду. Так само на Олексія (30 березня) у гуцулів не бажано йти до лісу рубати дрова, бо тоді б порубався, і навіть волосся не стрижуть, бо потім не буде рости<sup>10</sup>. Також у гуцульському етнорегіональному контексті особливо святкується так звана благовісна днина, тобто кожен день у році, на який припало в той рік Благовіщення. Саме в цю благовісну днину не можна починати будову хати, рушати з худобою в полонину, садити щось в городі, починати оранку тощо. Однак ця заборона пов'язана не тільки з Благовіщенням і благовісною дниною, вона стає невід'ємною рисою всього ранньовесняного періоду. Гуцули вірять, що коли господар має намір будувати хату на той чи інший рік чи господарську прибудову й хлів, то мусить зазначити план під будову до свята Явдохи (14 березня), бо потім уже не годиться це робити, оскільки або він сам би помер, або в господарстві постійно зле би велося<sup>11</sup>.

Звісно, що працювати забороняється на будь-яке свято протягом цілого календарного року, бо це становить його сакральну суть, проте щодо ранньої весни, то бачимо тотальну заборону, яка, по-перше, поширюється не тільки на конкретний день, а й на більш ширші проміжки часу (тиждень), по-друге, ця заборона стосується не лише значних свят (Стрітіння, Благовіщення), а й буденних днів, тобто має вже й профанний характер, по-третє, коли праця в інші святкові дні року розуміється тільки як гріх, то порушення заборони на працю в час ранньої весни веде за собою значну шкоду людині, її здоров'ю (якщо не смерть, то каліцтво), тобто заборона набуває значного аксіологічного та фаталістичного характеру.

Дослідник Гуцульщини Л.Вайгіль ще наприкінці XIX ст. намагався з'ясувати причину цих заборон. Для цього він опитав велику кількість гуцулів і дійшов висновку, що вони самі не можуть подати їх причини, а кажуть, що просто так треба, інакше не годиться, і тому, на думку дослідника, це може бути "залишком часів поганських"<sup>12</sup>. І в наш час прагнення отримати пояснення цих заборон увінчалися тільки певними обґрунтуваннями. Так, що стосується заборони шити й прясти в час перед постом і в перший тиждень Великого посту, то на Косівщині зафіксовано такі свідчення: нічого не прядуть, бо кажуть, що "тогда Федора сі коли" (с. Яворів), або "Федорови вуса перепрядуть" (с. Брустури)<sup>13</sup>. Прив'язка й звернення до Федора не можуть цілком пояснити ситуацію, зважаючи на те, що хоча цей святий і має відношення до гуцульської ранньовесняної обрядовості (день його пам'яті святкується 2 березня), однак ніяк не коригується із заборонами шиття і прядіння. Звісно, що в зазначеному випадку глибокий архаїчний смисл виражається християнським образом. Проте, що важливо, така асимілятивна форма не тільки не приховала масштабного смислового навантаження за цією простою, на перший погляд, конструкцією, а навпаки, свідчить про те, що вона ввібрала семіотичні складові й, власне, християнської й дохристиянської світоглядних систем.

Звісно, пояснювати ці календарні явища можна й потрібно за методологічною індукцією двох, уже опрацьованих в етнології підходів, які є дотичними до зазначеної проблематики. Маються на увазі концепти "поганого часу" і табу. Що стосується першого, то тема "поганого часу" була запропонована й обґрунтована у своїй ідейно-смисловій повноті Т.Агапкіною. Мова йде про те, що сам час у ранньовесняний період є основним джерелом небезпеки й антагоністом для людини, тому фактором "не-

сприятливого" часу мотивовано більшість календарних заборон і регламентацій ранньовесняного часу<sup>14</sup>. Уже сама етимологічна наповненість через лексичну конструкцію "поганий час" свідчить про його несприятливість для людини та її оточення, що проявляється у виключній концентрації негативних характеристик ранньовесняного часу на основі обрядової лексики. Прикладом може служити ізолекса "Кривий тиждень", оскільки так на Гуцульщині називають останній тиждень перед Великим постом<sup>15</sup>. Цей хрононім, маючи в основі індоєвропейський корінь *kriv-* (непрямий, неправильний), свідчить про не випадковість такої народної назви для цього періоду ранньої весни. У зв'язку із цим, потрібно остерігатися самого часу, оскільки безпосередньо від нього виходить загроза, натомість слідувати за виробленими ритуалізованими нормами, які здатні відвернути людину від небезпеки. Тому логічно забороняється прясти, щось будувати, працювати в лісі, їсти скоромне в говіння, пити ввечері воду, шити та запалювати світло, палити вогонь у час Федоровиці, працювати на Стрітіння, Благовісника та ряд інших свят ранньовесняного періоду.

Подібні заборони існують і в сусідніх з Гуцульщиною етнографічних районах, але там менш виражені як у темпоральному аспекті (стосуються тільки певного свята, а не цілого періоду, як у гуцулів), так і щодо кількості та смислу самих заборон. Наприклад, у бойків вони акумулюються тільки щодо свята Благовіщення<sup>16</sup>.

Тему "поганого часу" доповнює концепт "табу", розроблений англійським етнологом і соціологом А.Редклифом-Брауном. Відповідно до нього, ці заборони ранньовесняного часу можна розглядати як певне ритуальне табу, що виступає своєрідним правилом поведінки та становить основу ритуального статуту через близькість "священного" і "нечистого"<sup>17</sup>. Така близькість простежується на мікрорівні через детермінованість в обрядово-звичасвій практиці ритуально-кодової складової різного походження і смислової суті. Оскільки шити, прясти та взагалі працювати є водночас необхідними, свого роду "святими" заняттями, але в певний час вони акумулюють у собі негативну семантику. "Священне" і "нечисте" перебувають у сталому рівносильному зв'язку, але в окремих випадках можливе переважання тієї чи іншої сторони. Саме в час хаосу відбувається елатив "нечистого", тоді й на річ виникає табу, що через певний проміжок часу втрачає своє значення і застосування.

Однак важливо те, що концепти "поганого часу" і "табу" певною мірою дають уявлення про причину й характер гуцульських ритуальних заборон ранньої весни й у той самий час вдало доповнюють одне одного, але, що головне, не розкривають, а тільки підводять до розуміння їх першоджерела, глибинного смислу. Аналіз наведених календарних табу в час ранньої весни засвідчує, що насамперед забороняються дії, які мають творчий характер, знаменують початок чогось нового чи зміну якісного й кількісного співвідношення речей: будівництво хати, шиття та прядіння одягу, початок сільськогосподарських робіт за своєю анафоричною суттю означають процес творення. Це підтверджує й тотальне значення заборони, що коригується з категорією "початку", оскільки відбувається її поширення не тільки на життєвий світ людини, а й тварин і ті константи, які мають відношення до процесу творення.

Звісно, що однією з них і то досить значущою є вагітність як природний парадигматичний процес продовження життя, що в дійсності має глибокий прокреативний контекст, а також акт запліднення, що йому передуює і задає цей креативний імпульс. Ще Й.Фальковський відзначав, що гуцули вірять у те, що дитя, народжене із стосунку на Благовіщення, буде каліка, а цей день є непридатним до починання нового існування те тільки серед людей, а й звірят<sup>18</sup>. На Верховинщині й досі побутує повір'я про те, що на Благовіщення не годиться мати статеві стосунки, а особливо заборонялося вагітним

жінкам працювати, бо це неодмінно би позначилося на майбутній дитині (с. Красник. Льці). Так, шкода для зародка могла бути різного характеру й вона реалізується на основі контакту вагітної з предметами. Як бачимо, негативних ознак набуває не тільки час, а й простір.

Ці факти свідчать про глибоко диверсифікований контекст гуцульського вірування про небажаність репродуктивних процесів не тільки в антропогенному, а й у зооморфному світі в період ранньої весни. Так, на Надвірнянщині поширене переконання, що навіть якщо в благовісну днину корова політється, то мусить перебігатися, бо з того нічого доброго не буде (с. Зелена)<sup>19</sup>. На Буковині зустрічається вірування, за яким усе, що народиться у тварин цього дня, погано ростиме. Це створює враження про рубіжний ранньовесняний період як свого роду “порожній” час, оскільки тоді відсутні всі шанси на запліднення, а коли воно й відбувається, то закінчується неблагополучно (мається на увазі летальний наслідок) або з фізичними чи психічними дефектами.

Аналіз такого роду заборон свідчить, що перед нами відкривається вираження деяких реліктових ознак всеохоплюючого космогонічного акту, який, на думку більшості фахівців у цій сфері, темпорально пов'язаний з ранньовесняним періодом. Ідеться про відлуння давньої традиції святкування Нового року в час ранньої весни (1 чи 25 березня).

Цікаво, що в гуцульській традиції простежується ряд прямих свідчень щодо весняного святкування Нового року. Так, у своїй славнозвісній трилогії про гуцулів С.Вінценз у змістовній поетичній формі описує забави на полонині Ігrecь з нагоди приходу весни, пробудження природи, які відбувались, як тільки зазеленіють дерева, та включали співи, танці, ритуальну стрільбу з рушниць<sup>20</sup>. Також і сьогодні М.Цвілинюк оповідає, що на території Гуцульщини збереглися у пам'яті старожилів оповіді про зустріч березневого нового року<sup>21</sup>. Глибоке коріння таких реліктових свідчень підтверджує й аналіз скельних святилищ Гуцульських Карпат, зокрема Татарівського святилища (с. Бабин, Косівський р-н), яке за просторово-часовими показниками орієнтоване на 25 березня як точку весни, що є днем створення світу й людини<sup>22</sup>. Можна навести ще багато свідчень подібного характеру, однак апріорі весняна обрядовість, зокрема гуцульська, дає можливість на основі обрядово-звичаєвих практик простежити втілення ознак, зумовлених космогонічними процесами у зв'язку з весняним новоліттям. Тому й закономірно, що людина в ранньовесняний період позбавлена змоги щось творити, оскільки йде світотворчий процес, однак може передбачати свій добробут, долю, урожай, погоду, оскільки сам процес творення показує, яким буде прийдешній рік. Тобто можна вести мову про вияв специфічних властивостей весняного новоліття, що було характерним для індоєвропейської спільноти.

Поширення ритуальних заборон і, відповідно, панування хаосу в ранньовесняний період пояснюється самою періодизацією світотворчого процесу. Справа в тому, що видатний дослідник Нового року в системі календаря голландець А.Вензінк обґрунтовує тезу про те, що для новорічної обрядовості характерна ідея щорічного повернення до хаосу, за яким слідує нове творіння<sup>23</sup>. Тобто креаційний процес складається з трьох фаз: анархія і хаос, акт творення та новий результат. Саме хаос виступає початковим рівнем світотворчого процесу й тому накладається на смислово-ідейний фон ранньовесняної обрядовості та створює підґрунтя для існування широкого кола ритуальних заборон.

Першим підтвердженням цього щорічного хаосу вже в гуцульському інваріанті є обрядові лінгвістичні дані. Уже згадувалося про таку ізолексу, як Кривий тиждень, якою позначається в гуцульському діалектичному говорі останній тиждень перед Великим постом. Відомий сучасний етнолінгвіст Е.Якушкіна, ґрунтовно займаючись вивченням опозиції “прямий – кривий” в культурній конотації, приходить до висновку,

що, по-перше, поняття “кривий” і “прямий” мають універсальний “пантонічний” характер, і, що цікаво, передають своїм значенням процеси з біполярною кореляцією: “прямий” – концепт норми, порядку, космосу, а “кривий” – концепти безпорядку, антинорми та хаосу<sup>24</sup>. Таке розуміння, що виражається через лінгвістичні конструкції, уже на підсвідомому рівні відкриває приховану мотивацію табу і є одним з варіантів щодо пояснення його смислу в сучасних умовах.

Тому, відзначаючи заборону різних видів діяльності, які мають відношення до категорії “початку” (будівництво, оранка, шиття, репродуктивні процеси) у гуцульському обрядовому контексті, було звернено увагу, що вона найбільше стосується Стрітєння, Олексія, тижня перед Великим постом і після посту та Благовіщення, тобто часу, на який поширюється дія календарного хаосу. Характерно, що про його всеохоплююче значення свідчить, по-перше, те, що він співвідноситься не тільки з конкретним святковим днем, а сублімує календарне свято в ширшому діапазоні часу, а по-друге, поширюється за межі антропогенного світу. Так, гуцули кажуть, що на Благовіщення навіть птах гнізда не в'є (с. Виженка)<sup>25</sup>. У цьому випадку тема хаосу рубіжного періоду свідчить про його семантико-лексичне збереження через лінгвістичні дані, хоч у прямому вияві вона сьогодні не виражається.

Тобто, оскільки відбувається циклічне щорічне повернення хаосу в час ранньої весни, то певний творчий акт на землі означатиме звернення творення в системі хаосу. Через загальну дисипацію, яка поширюється на часовий, просторовий і речово-акціональний аспекти, творення в цей час набирає, чи свого роду “впитує” елементи хаосу, а коли він проходить, залишається на землі його носієм. Тому логічно, що коли людина будує своє житло впродовж цього часу, то воно стає за аналогією земним реальним утіленням основних характеристик хаосу, тому, відповідно, і не може принести щастя своєму господареві. Щось подібне спостерігається і в інших випадках, на які поширюється дія календарних табу.

З іншого боку, як зазначає Й.Ковальська, місце перебування людей становить земний відповідник місця сил надприродних<sup>26</sup>. У зазначеному випадку, оскільки кожна земна річ має свій праобраз у вищому позаземному сакральному просторі (одним з таких виступає небо), то в час хаосу, який найперше його опановує, зникають ці праобрази. Тому, коли людина будує, садить, сіє, має намір народити дитину чи хоче викликати приплід худоби, то все це позбавлене свого “небесного” відповідника, своєї першоідеї. У зв'язку із цим, вияв ідеї хаосу в гуцульському календарі є цілком закономірним, бо для давніх мисливців і скотарів було досить характерним бачення земних і небесних явищ як одного цілого в процесі формування і виникнення календаря. А для гуцулів мисливість й скотарство є не те що основними заняттями, а й творять невід'ємну частину їх життєвого світу<sup>27</sup>.

З іншого боку, у період хаосу час і простір наділені негативними характеристиками. У традиційній етнокультурній картині простір знаходить себе в речах, і чим вищий ступінь сакральності речі в життєвому світі людини, тим більш явним є її зв'язок із простором. А що є більш сакральним для людини в матеріально-фізичному світі, ніж її потомство, власний дім, одяг, бажання мати добрий урожай і приплід худоби (особливо в гуцульському інваріанті). Тому негативний контекст простору найперше заповнює собою ці найбільш цінні для людини константи її власного існування.

Варто відзначити, що разом із системою заборон існують також інші обрядові явища ранньої весни в гуцульському контексті, які засвідчують панування ознак хаосу. Так, реальним виявом протидії та зв'язку космосу й хаосу, добра та зла в ранньовесняний період є приклад сезонного перелому в контексті свята Стрітєння. На Гуцуль-



щині поширене загальноукраїнське вірування про зустріч у цей день зими з літом, при цьому проходить своєрідна суперечка щодо того, кому панувати у світі. Результат цієї символічної боротьби виражається в погодних умовах, оскільки, якщо тепло на Стрітіння, то перемогло літо, а якщо холодно, то зима. Мотив протистояння двох начал і перемога доброго, світлого особливо характерні для Гуцульщини. Не випадково скельне святилище на Сокільському хребті біля с. Бабин фіксує точку весни та відображає вшанування в день весняного рівнодення небесного божества, яке відповідало за дотримання космічного циклу й подолання хаосу, символізувало відродження природи й кінець зими<sup>28</sup>. Звісно, що сам акт протистояння має яскравий міфологічний контекст, а головними дійовими особами виступають символічно-образні персонажі. Бачимо, що образне уявлення про навколишню дійсність і непізнаний світ ґрунтується на зіставленні явищ у системі “космос – хаос”. Тому інтерпретувати характер і зміст цієї уявної боротьби можна в декількох площинах – християнській та міфічно-астральній.

На Гуцульщині маємо можливість їх доволі чітко спостерігати. Так, польський дослідник гуцулів Й.Шнайдер намагався вивести календарну паремію “зустрічі” з християнської семантики цього свята. Зокрема, подає такий досить промовистий запис: “Стрітіння Господне – то свято урочисте і відзначається на пам’ять того, що Найсвятіша Панна Марія, ідучи до виводу, “стрітилася” зі своїм сином”<sup>29</sup>. Інше пояснення, але в тому ж християнському ракурсі, простежуємо на основі сучасного свідчення з Буковинської Гуцульщини: “У цей день Матір Божу зустрів старець в храмі, того на Стрітіння стрічається зима з весною” (с. Конятин)<sup>30</sup>. Якщо вдаватися до глибшого аналізу цього календарного явища, то яскраво помітно дві речі: перша – що цей мотив має архаїчну структуру, яка дає можливість побачити його полістадіальний характер, а друга – інтерпретація в християнському дусі накладається на архаїчну основу. Тобто сам аспект зустрічі (Марії з Ісусом чи із старцем) пов’язаний із космобіологічною циклічністю зміни зими весною, хаосу космосом.

Цікаво, що особливо поширеним колядковим мотивом на Гуцульщині є також мотив “зустрічі”, але в різних іпостасях: Божої Матері із сонцем чи місяцем, сокола із зіркою. Саме в цьому потрібно розуміти архітектонічну суть свята Стрітіння, оскільки насправді проходить астрально-космічна “зустріч” Оріона й Плеяд, тобто найближче їхнє розташування при віддаленні самого місяця<sup>31</sup>. Отож, Оріон із констеляцією Плеяд є якраз центром творення на основі поєднання космосу й хаосу в астрально-космічному вияві, оскільки Оріон є втіленням вогневого начала, натомість Плеяди уособлюють первісну монаду, пасивний і хаотичний стан, що в сукупності задає процес творення. Гуцульська архаїчна традиція певною мірою підтверджує цю ідею, що фіксується в петрогліфах скельних святилищ. Зокрема, на Гарбузівських каменях (с. Великий Рожин, Косівський р-н) є абстрактне відтворення Плеяд у формі скупчення семи зірок у сузір’ї Тільця та рельєфне зображення чоловіка й жінки неподалік<sup>32</sup>.

Якщо пояснювати причину відлуння подібних характеристик у сучасному світогляді й календарно-обрядових практиках гуцулів, то тут є доречним концепт ознаки. Оскільки, за С.Неклюдовим, уже будучи символічно навантаженими, ознаки в народній культурі продовжують виступати в предметно й акціонально пов’язаному вигляді<sup>33</sup>. Тобто це дає можливість пояснити ланцюг виникнення взаємозв’язку світотворчого акту, концепції хаосу й ознаки речей, дій, на які поширюється заборона, з його вираженням і збереженням у сучасних умовах, коли вже в суспільній та індивідуальній свідомості “призабулося” про космологічний акт творення і передуючий йому хаос. Справа в тому, що ознака предметів і дій сформувалася давно, потім вона набула за співвіднесенням з міфічно-космічним актом творення свого світотворчого забарвлення і коли

вже зникло саме джерело або ж частково відійшло на другий план (мається на увазі сам космологічний акт творення), то ця квінтесенція надалі збереглася прив’язаною до тотожної з ним дії або речі (так слід розуміти статевий акт, процес формування зародка, яйце як загальне втілення ідеї зародка, будівництво дому, прядіння і шиття тощо).

Іншим прикладом утілення теми хаосу є гуцульський звичай “завивати Федора”, який ще активно побутував на Галицькій Гуцульщині в середині ХХ ст. Він приурочений до першого тижня Великого посту й полягає в тому, що жінки беруть будь-яке поліно, завивають його в полотно, а тоді промовляють: “Уже Федора завили, аби не видів, як будемо прести”<sup>34</sup>. Інтерпретувати цю обрядодію можна двоюко. По-перше, тут простежуються певні світотворчі аспекти, оскільки основними матеріалами виступають поліно (тобто дерево) і полотно (нитка), і саме їх бінарна сполука передає акт творення. Використання дерева в цій обрядодії є цілком виправданим, оскільки саме на терені Карпат дерево було об’єктом культового пошанування та в повсякденному житті й світоглядних уявленнях українців Карпат йому належала особлива роль.

По-друге, смислово суть цієї звичаєвої чинності можна пояснювати в площині, що саме елемент “завивання” демонструє уявлення про охорону від дії хаосу та можливих гріхів. Не випадково щось подібне спостерігаємо й у похоронному обряді на Гуцульщині. Так, коли помер великий грішник, то, щоб його звільнити від гріха, потрібно запросити вбогу жінку та її цілу покрити полотном (с. Голови, Верховинщина)<sup>35</sup>. Це означає, що відбулося метафоричне “укриття” гріхів померлої людини за допомогою полотна. Тому, певною мірою аналогічне завивання поліна в полотно на Федоровицю якраз відтворює бажання уникнути небезпеки, з одного боку, а з іншого, – звільнити себе від можливого гріха.

Тему хаосу підсилює цікава й досить значна деталь цієї обрядодії: так званого Федора завивають увечері, а ранком розвивають. Як бачимо, такий звичай співвідноситься з нічним часом, який є особливо небезпечним через активізацію демонологічних істот, а в час ранньої весни – й у зв’язку з пануванням календарного хаосу. При цьому слово сутінки тотожне зі словами “мрак”, “морок” (а звідси “март, марот” як назви місяця березня в гуцульському говорі), тому бачимо уявлення про ніч як міжчасовий період відсутності якості, що співвідноситься з пустотою. Тут маємо змогу відстежити корінь “mar”, проаналізувавши який, А.Ковалик приходиться до висновку, що в найдавніших космологічних схемах за допомогою кореня “mar” виражається стан первісного небуття, хаосу, що спочиває в темноті, тобто виступає одночасно небуттям і первісною монадою (“Pierwotna Monada”)<sup>36</sup>. Саме вона має здатність підлягати поляризації, що є вже початком буття й свідчить про процеси творення життя.

Це тільки підтверджує перехідну властивість цього періоду, тому логічно, що людина прагнула вберегтися від негативного впливу цього часу. Одним із таких засобів захисту був і є піст. Не випадково на Благовіщення в гуцулів строгий піст. За іншим віруванням, уранці на Благовіщення не можна нічого їсти, аж поки не прийдеться із церкви та не скуштується благовіщенської освяченої солі й води (с. Чорна Тиса, Рахівщина)<sup>37</sup>. Але особливо цікавим є повір’я, за яким у той день, на який припало Благовіщення, потрібно кожного тижня постити певну кількість разів: якщо припало в понеділок, то треба дев’ять наступних понеділків відпостити, і це називається Круглий тиждень (с. Луг, Рахівщина)<sup>38</sup>.

Отже, у гуцульському календарі доволі чітко окреслюється ранньовесняний рубіжний період, який перебуває на межі осінньо-зимового й весняно-літнього циклів. На фоні календарного року він відзначається специфічними рисами у зв’язку з відлунням традиції березневого нового року, яка характерна для індоєвропейських культур.



Такий мотив є характерний загалом для української звичаєво-обрядової традиції, однак на Гуцульщині більш збережений у зв'язку із здатністю гірських культур консервувати окремі реліктові форми стародавніх форм світогляду й світорозуміння. Саме це визначає збереження тут і сьогодні окремих елементів календарного хаосу, що є неодмінним атрибутом сакрального поля новоліття, оскільки хаос передує новому творенню. У зв'язку із цим, бачимо цілий комплекс обрядодій, які містять ознаки ритуального табу. Тому в смислово-змістових мотивах ряду гуцульських календарних вірувань й обрядової лексики ранньовесняного часу простежуються ці архаїчні космологічні уявлення, але вже в завуальованій християнській формі. Проте в етнокультурному просторі Гуцульщини ще можливе відтворення давніх архаїчних форм у рамках цілісної синкретичної системи.

1. Элиаде М. Космос и история / Мирча Элиаде. – М. : Прогресс, 1987. – 310 с.
2. Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / І. Г. Чеховський. – Чернівці : Зелена Буковина, 2001. – С. 63.
3. Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл / Т. Агапкина. – М. : Индрик, 2002. – С. 67.
4. Подрезова С. В. Границы весенного периода календаря (на примере обрядного фольклора Верхнего Поднепровья) / С. В. Подрезова // Время и календарь в традиционной культуре : тез. докл. Всерос. науч. конф. – С. Пб. : Лань, 1999. – С. 135.
5. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника (далі – НЕА ІІІП), ф. 1. (Рукописний фонд), оп. 7, спр. 43. (Весняна обрядовість с. Красник Верховинського району Івано-Франківської області. Записи В. В. Гавадзина. 19.10.2010 р.), арк. 2.
6. Элиаде М. Космос и история... – С. 82.
7. Сетки цілого року // Календар Гуцульський на рік 1935. – Варшава : Накладом Товариства Приятелів Гуцульщини, 1935. – С. 57.
8. Шухевич В. Гуцульщина / Володимир Шухевич. – Верховина : Ред. журналу “Гуцульщина”, 1999. – Ч. 4. – 2-ге вид. – С. 216.
9. Онищук А. Народний календарь. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році. Записано у 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 34.
10. З народного календаря (про народні звичаї і вірування на свята весни) // Життя і знання. – 1933. – Ч. 3. – С. 68.
11. Schnaider J. Z kraju huculow. Materyaly etnograficzne / Jozef Schnaider. – Lwów : Nakl. T-wa Ludoznawczego, 1899. – S. 23.
12. Waigiel L. O huculach. Zarys etnograficzny / Leopold Waigiel. – Kraków : Nakl. T-wa Tatrzańskiego, 1887. – S. 2.
13. НЕА ІІІП, ф. 1. (Рукописний фонд), оп. 7, спр. 21. (Календарні звичаї та обряди с. Брустури Косівського району Івано-Франківської області. Записи В. В. Гавадзина. 27.09.2010 р.), арк. 1.
14. Агапкина Т. Мифопоэтические основы... – С. 67.
15. Kolberg O. Dzielą wszystkie. Rus Karpacka / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie wydawnictwo Muzyczne, 1970. – Т. 54. – Cz. 1. – S. 256.
16. Главацька Л. Весняні скотарські народні звичаї та обряди бойків (кін. XIX – сер. XX ст.) / Людмила Главацька // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : зб. наук. праць. – Одеса : КП ОМД, 2011. – С. 83.
17. Редклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе / А. Р. Редклифф-Браун. – М. : Восточная л-ра РАН, 2001. – С. 159.
18. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrycy Nadworniańskiej, Bystrycy Solotwińskiej i Łomnicy / Jan Falkowski. – Lwów, 1937. – S. 98.

19. Дзедзелевский И. Д. Запреты в практике карпатских овцеводов / И. Д. Дзедзелевский // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические паралели. – М. : Наука, 1984. – С. 260.
20. Вінценз С. На високій полонині (правда старовіку) / Станіслав Вінценз. – Львів : Червона калина, 1997. – С. 172.
21. Цвілінюк М. Писаний Камінь – святилище наших предків / Микола Цвілінюк // Гуцульський календар. – 2007. – Вип. 12. – С. 64.
22. Старожитності Гуцульщини. Джерела з етнічної історії населення Українських Карпат : каталог пам'яток історії та культури : у 2 т. / голов. ред., автор ідеї М. Кугутяк. – Т. 1 : Сакральна спадщина Гуцульщини. – Львів : Манускрипт, 2011. – С. 48.
23. Wensinck A. The Semitic New Year and the Origin of Eschatology / A. Wensinck // Acta Orientalia. – 1923. – L. I. – P. 159.
24. Якушкина Е. И. Оппозиции прямой-кривой и прямой-обратный и их культурные коннотации / Е. И. Якушкина // Признаковое пространство культуры. – М. : Индрик, 2002. – С. 163.
25. НЕА ІІІП, ф. 1. (Рукописний фонд), спр. 28. (Календарні звичаї та обряди с. Виженка Вишницького району Чернівецької області. Записи В. В. Гавадзина. 07.10.2010 р.), арк. 1.
26. Kowalska J. Taniec drzewa zycia. Uniwersalia kulturowe w tancu / J. Kowalska. – Warszawa, 1991. – S. 130.
27. Центральний державний історичний архів України, м. Львів, ф. 869. (Контний П. – д-р філософії, публіцист), оп. 1, спр. 136. (Виписки Контного П. із рукописів бібліотеки Оссолінських та Галицьких громадських книг про звичаї та обряди гуцулів), арк. 24.
28. Старожитності Гуцульщини... – С. 49.
29. Schnaider J. Z kraju huculow... – S. 23.
30. НЕА ІІІП, ф. 1. (Рукописний фонд), оп. 7, спр. 40. (Весняна обрядовість с. Конятин і Самакова Путильського району Чернівецької області. Записи В. В. Гавадзина. 14.10.2010 р.), арк. 3.
31. Kowalik A. Kosmologia dawnych Słowian / Artur Kowalik. – Kraków : Nomos, 2004. – S. 206.
32. Старожитності Гуцульщини... – С. 97.
33. Неклюдов С. Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира / С. Ю. Неклюдов // Признаковое пространство культуры. – М. : Индрик, 2002. – С. 23.
34. Онищук А. Народний календарь... – С. 30.
35. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 283.
36. Kowalik A. Kosmologia dawnych Słowian... – S. 107.
37. НЕА ІІІП, ф. 1. (Рукописний фонд), оп. 7, спр. 16. (Весняні звичаї та обряди с. Чорна Тица Рахівського району Закарпатської області. Записи В. В. Гавадзина. 02.08.2010 р.), арк. 1.
38. НЕА ІІІП, ф. 1. (Рукописний фонд), оп. 7, спр. 10. (Календарна обрядовість с. Луг Рахівського району Закарпатської області. Записи В. В. Гавадзина. 29.07.2010 р.), арк. 1.

*Volodymyr Gavadzyn*  
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

#### **The Theme of calendar Chaos in Ethnical Culture's Tradition of Hutsulshchyna of the 20<sup>th</sup> – begin. 21<sup>st</sup> century**

*In the article has been analyzed such phenomena of the ritualism tradition as calendar chaos on the basis of the Hutsuls's early spring customs and rites. Separate aspects of this system chaos are visible today on the Hutsulshchyna through influence of the natural environment, of the specific of ethnic culture's tradition in the aspect of paradigms to world creation, of the mythological world outlook. By the spring of this calendar chaos are relicts of the old tradition of celebration of spring New Year and comprehension of the spring as beginning of new cosmic cycle.*

**Key words:** *the Hutsuls, early spring customs and rites, ritual prohibitions, boundary period, calendar chaos, the spring New Year.*

## АВТОРИ

1. **Бацвін Маріанна** – молодший науковий співробітник відділу фондів Національного заповідника “Давній Галич”. Досліджує матеріальну культуру населення Опілля.
2. **Берест Роман** – кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та історії стародавнього світу Львівського національного університету ім. І.Франка. Займається дослідженням середньовічного чернецтва на Прикарпатті.
3. **Боднарюк Юлія** – студентка кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.
4. **Боян Світлана** – кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Вивчає проблеми календарної обрядовості бойків у кінці XIX – першій половині XX ст.
5. **Великочий Володимир** – доктор історичних наук, професор, директор Інституту туризму та завідувач кафедри туризмознавства і туристичних спеціалізацій Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Сфера наукового зацікавлення: українська історіографія суспільно-політичних процесів у Галичині 1914–1919 рр.
6. **Вуянко Марія** – завідувач відділу археології Івано-Франківського обласного краєзнавчого музею. Сфера наукових зацікавлень: монастирі Прикарпаття.
7. **Гавадзин Володимир** – кандидат історичних наук, фахівець першої категорії навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Досліджує календарну обрядовість гуцулів.
8. **Гаврилишин Петро** – аспірант кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Вивчає проблеми життя українських заробітчан в Італії.
9. **Данищук Ірина** – здобувачка кафедри образотворчого мистецтва імені професора Михайла Фіголя Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника.
10. **Жерноклєсв Олег** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Вивчає суспільно-політичні процеси в Австро-Угорщині кінця XIX – початку XX ст., історію соціал-демократичного руху в Галичині й на Буковині в складі Австро-Угорської монархії, а також етнополітичні процеси в Центрально-Східній Європі та історію церкви.
11. **Юасаф** – архієпископ Івано-Франківський і Галицький УПЦ КП, настоятель Манявського Хресто-Воздвиженського чоловічого монастиря.
12. **Кияк Святослав** – доктор філософських наук, доктор богослов'я (теології), завідувач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Займається дослідженням проблем українського католицизму.
13. **Коваль Ігор** – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Досліджує церковну археологію, а також життя та діяльність відомих українських археологів.
14. **Королько Андрій** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України, докторант Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Сфера наукового зацікавлення: суспільно-політичні та етнокультурні процеси на Покутті.
15. **Кугутяк Микола** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника, директор Інституту історії і політології та навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Досліджує стародавні культові пам'ятки населення Карпатського регіону. Автор низки праць про скельні святилища та стародавні монастирі Карпат, а також праць з історії етнополітичних процесів у Галичині в XIX–XX ст.
16. **Линда Олександр** – архітектор. Займається реставрацією та проектуванням архітектурних об'єктів.
17. **Лицур Микола** – здобувач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Досліджує традиційне рибальство Галичини.
18. **Лицур Наталія** – аспірантка кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Займається вивченням української міської інтелігенції Галичини в кінці XIX – початку XX ст.
19. **Любчик Ігор** – кандидат історичних наук. Вивчає етнокультурні й етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці XIX – у 30-х рр. XX ст., проблеми русинства.
20. **Мойсей Антоній** – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича. Коло наукових інтересів: традиційна культура українського та східнороманського населення Буковини, історіографія етнологічних досліджень Буковини, взаємовпливи у сфері традиційної культури українського та східнороманського населення Буковини й процеси етнокультурної ідентичності в прикордонних регіонах.
21. **Монолатій Іван** – доктор політичних наук, професор кафедри політології Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника. Досліджує інституціоналізацію та діяльність етнічних політичних акторів в Австро-Угорщині, міжгрупові інтеракції на західноукраїнських землях, політичну участь громадян у поліетнічних державах світу.
22. **Паїсій** – ієромонах Манявського Хресто-Воздвиженського чоловічого монастиря.
23. **Паньків Михайло** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника, провідний фахівець Інституту історії, етнології і археології Карпат. Автор публікацій із проблем теорії і методики польових досліджень, матеріальної й духовної культури населення Прикарпаття.
24. **Пудлоцький Томаш** – доцент (ад'юнкт) Кафедри Історії Освіти та Культури Інституту Історії Ягеллонського університету (м. Краків, Польща). Займається дослідженням історії шкільництва, історії жінок та щоденного життя на польсько-українському прикордонні в XIX і XX ст.

ЗМІСТ

25. **Романець Василь** – археолог, архітектор, директор ДП “Культурна спадщина Прикарпаття” ОАСУ Інституту археології. Займається археологічною експертизою об’єктів.
26. **Середюк Тетяна** – аспірантка кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Досліджує український міграційний рух у кінці ХХ – на початку ХХІ ст.
27. **Сіреджук Петро** – доктор історичних наук, професор кафедри, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Вивчає старожитності Гуцульщини, проблеми етнодемографії тощо.
28. **Степовик Дмитро** – доктор філософії, доктор мистецтвознавства, доктор богословських наук, професор, академік АН Вищої школи України, завідувач Відділу образотворчого мистецтва Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. Сфера наукових зацікавлень: історія давнього українського мистецтва (гравюра, книжкова мініатюра, ікона); історія болгарського мистецтва й українсько-болгарські мистецькі зв’язки.
29. **Томенчук Богдан** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Спеціаліст у галузі слов’яно-руської археології.
30. **Удод Олександр** – доктор історичних наук, професор, завідувач відділу української історіографії Інституту історії України НАН України. Сфера наукових інтересів – соціокультурні особливості суспільства.
31. **Феогност** – ієромонах Манявського Спасо-Преображенського Скиту.
32. **Фіглевський Мечислав** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Автор низки праць про Манявський Скит та Манявський іконостас.
33. **Хитровська Юлія** – кандидат історичних наук, докторант кафедри історії факультету соціології та права Національного технічного університету України “Київський політехнічний інститут”. Досліджує роль християнських конфесій у соціально-політичному й духовному житті Правобережної України наприкінці ХVІІІ – на початку ХХ ст.
34. **Чорненький Роман** – аспірант кафедри слов’ян Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Займається дослідженням повсякденного життя поляків Станіславівського воєводства в міжвоєнний період.
35. **Юрій Михайло** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ. Досліджує соціокультурні й ментальні особливості суспільства.

**МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ  
“СКИТ МАНЯВСЬКИЙ У ДУХОВНОМУ І КУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ  
ТА ЗАРУБІЖЖЯ: ДО 400-РІЧЧЯ ЗАСНУВАННЯ” (29–30 вересня 2011 р.)  
MATERIALS OF INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE  
“MANYAVA SKYT IN SPIRITUAL AND CULTURAL LIFE OF UKRAINE AND  
ABROAD: TO 400 YEARS OF FOUNDATION” (29–30 September 2011 year)**

<i>Дмитро Степовик</i> (м. Київ, Україна) Великий Скит у Маняві в духовному й культурному житті України.....	4
<i>Dmytro Stepovyk</i> (Kiev, Ukraine) Large Skyt in Manyava in spiritual and cultural life of Ukraine	
<i>Микола Кугутяк</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Скит Манявський: стан і перспективи дослідження.....	8
<i>Mykola Kuhutyak</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Manyava Skyt: consisting and research prospect	
<i>Владика Іоасаф</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Відродження Манявського Скиту в незалежній Українській Державі.....	18
<i>Bishop Joasaph</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The renaissance of Manyava Skyt in the independent Ukrainian state	
<i>о. Святослав Кияк</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Міжконфесійні й екуменічні взаємини в Україні в ХVІ–ХХІ ст. – греко-католицький досвід.....	20
<i>Svyatoslav Kyiak</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Interfaith and ecumenical relations in Ukraine in the ХVІ–ХХІ centuries – Greek-Catholic experience	
<i>Петро Сіреджук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Відомі й невідомі сторінки скрижалей Манявського Скиту.....	27
<i>Petro Siredzhuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Known and unknown pages of Manyavsky Skyt tablets	
<i>Олег Жерноклеєв</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Скит Манявський: соціум, традиції, виховання.....	35
<i>Oleg Zhernokleyev</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Manyava Skyt: socium, tradition, education	
<i>Володимир Великочий</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Розвиток релігійного туризму в Галичині: сучасний стан і перспективи.....	40
<i>Volodymyr Velykochyy</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The development of the religious tourism in Halychyna: the modern state and prospects	
<i>Богдан Томенчук, Василь Романець, Олександр Линда</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Археологічні дослідження і регенерація Скиту Манявського.....	47
<i>Bogdan Tomenchuk, Vasil Romanets, Alexander Linda</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Archaeological researches and regeneration of Manyavsky Skyt	

<i>Іван Монолатій</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Етноконфесійні суперечності та конфлікти на західноукраїнських землях (кінець XVI – початок XX ст.).....	49
<i>Ivan Monolatiy</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Ethno-confessional contradictions and conflicts on the Western Ukrainian lands (the end of the 16th – the beginning of the 20th centuries)	
<i>Томаш Пудлоцький</i> (Kraców, Polska) Rola religii w życiu codziennym społeczeństw gimnazjalnych na przykładzie szkół średnich Przemyśla w latach 1867–1939.....	59
<i>Thomas Pudlocki</i> (Krakiv, Poland) The role of the religion in daily life as an example of societies the secondary schools in the 1867–1939 years by Przemyshl	
<i>Марія Вуянко</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Грабівський Святомихайлівський монастир.....	69
<i>Marija Vujanko</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Hrabivsky Svyatomyhaylivsky monastery	
<i>Ігор Коваль, Ірина Данищук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Джерела іконографії Пресвятої Богородиці у творчості Йова Кондзелевича.....	76
<i>Igor Koval, Irina Danyschuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The sources of iconography of Mother of God in creativity of Yov Kondzelevych	
<i>Мечислав Фіглевський</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Манявський іконостас – шедевр українського сакрального мистецтва.....	85
<i>Miechyslaw Fihlevskyy</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Manyavsky iconostasis – a masterpiece of Ukrainian sacred art	
<i>Михайло Паньків</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Проблеми музеєфікації Скиту Манявського.....	93
<i>Muchaylo Pankiv</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The problems of musefication of the Manyavsky Skyt	
<i>о. Паїсій</i> (с. Манява, Україна) Роль православних монастирів і чернецтва у становленні Української Помісної Церкви... <i>p. Paissy</i> (Manyava, Ukraine) The role of the Orthodox monasteries and monasticism in developing the Ukrainian Autocephalous Church	97
<i>о. Феогност</i> (с. Манява, Україна) Тяглість духовних традицій від “Регули” преподобного Феодосія до сучасного статуту Спасо-Преображенського Скиту Манявського..... <i>p. Feohnost</i> (Manyava, Ukraine) The continuity of spiritual traditions of “Regulus” by Reverend Feodosius to the modern statute of Manyava Skyte	101
<i>Роман Берест</i> (м. Львів, Україна) Житлові споруди давньоруських монастирів українського Розточчя.....	105
<i>Roman Berest</i> (Lviv, Ukraine) Medieval monk habitation of the Ukrainian Roztochya	

<i>Маріанна Бацвін</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Поняття “піст” і дотримання його населенням Опілля в 30-х рр. XX ст. ....	111
<i>Marianna Batsvin</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The concept of the “fast” and adherence to it by the population of Opillya in the 30th of the XXth century	
<i>Ігор Любчик</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) “Лемківська схизма” у контексті державно-церковних відносин у Другій Речі Посполитій.....	118
<i>Igor Liubchik</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) “Lemko Schism” in the Context of the State-Church Relations in the Rich Pospolita II	
<i>Наталія Лицур</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Культурно-релігійне виховання молоді в сім'ях української міської інтелігенції Галичини (кінець XIX – початок XX ст.).....	123
<i>Natalia Lytsur</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The cultural and religious educations of youth families in Ukrainian urban intellectuals Galicia (end of XIX – early XX century)	
<i>Микола Лицур</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Синтез язичницької та християнської компонент у рибній символіці духовної культури населення Галичини.....	131
<i>Mykola Lytsur</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The synthesis of pagan and Christian symbolism component in fish spiritual culture of population of Galicia	
<i>Тетяна Середюк</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Задоволення духовних потреб трудових мігрантів з України в контексті формування організаційної структури Української церкви в Європі.....	136
<i>Tatiana Seredyuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Meeting the spiritual needs of migrant workers from Ukraine in the context of the organizational structure of the Ukrainian church in Europe	
<i>Юлія Хитровська</i> (м. Київ, Україна) Православно-католицькі взаємини у “Південно-Західному краї” наприкінці XVIII–XIX ст. ...	143
<i>Julia Hytrovaska</i> (Kiev, Ukraine) The Orthodox-Catholic relations on the Right-bank Ukraine in the end of the 18th–19th centuries	
<i>Світлана Боян</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Ідея воскресіння у великодній обрядовості бойків.....	149
<i>Svitlana Boyan</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Idea of the Resurrection in Easter ceremonies of Boyky	
<i>Роман Чорненко</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Костел у повсякденному житті поляків Станиславівського воєводства (1921–1939 рр.)....	156
<i>Roman Chornenkyi</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Polish church in everyday life of the Polish people in Stanyslawiw province (1921–1939)	
<i>Петро Гаврилюшин</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Вплив церковних інституцій на повсякденне життя українських заробітчан в Італії .....	163
<i>Petro Havrylyshyn</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The effects of the church of institutions in Ukraine workers everyday life in Italy	



<i>Андрій Королько</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Покуття на картах Європи другої половини XVII–XVIII ст. ....	170
<i>Andriy Korol'ko</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Pocuttya on the ancient European maps of the late 17th–18th cent.	

**САКРАЛЬНА СПАДЩИНА  
THE SACRAL HERITAGE**

<i>Михайло Юрій</i> (м. Київ, Україна), <i>Олександр Удод</i> (м. Чернівці, Україна) Переломлення візантійської спадщини в давньоукраїнській культурі: спектр термінологічного осмислення.....	182
<i>Mykhaylo Yuriy</i> (Chernivtsi, Ukraine), <i>Olexandr Udod</i> (Kiev, Ukraine) The refraction of Byzantine heritage in the Ancient Ukrainian Culture: spectrum of terminological comprehension	

<i>Антоній Мойсей</i> , <i>Юлія Боднарюк</i> (м. Чернівці, Україна) Демонологічні уявлення українців Новоселицького району Чернівецької області (на прикладі села Чорнівка).....	204
<i>Antoniyy Moysesy, Yulia Bodnaryuk</i> (Chernivtsi, Ukraine) Demonological idea of the Ukrainian Novoselytskiy district, Chernivtsi region (on the example of the village of Chornivka)	

<i>Володимир Гавадзин</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Тема календарного хаосу в етнокультурній традиції Гуцульщини (XX – початок XXI ст.)....	214
<i>Volodymyr Gavadzyn</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Theme of calendar Chaos in Ethnical Culture's Tradition of Hutsulshchyna of the 20th– begin. 21th century	

<b>АВТОРИ</b> .....	224
---------------------	-----

**КАРПАТИ:  
людина, етнос, цивілізація**

**THE CARPATHIANS:  
populace, ethnos, civilization**

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ  
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА



<b>Головний редактор:</b>	<b>Василь Головчак</b>
<b>Літературне редагування:</b>	<b>Олександра Ленів, Галина Пославська</b>
<b>Комп'ютерна верстка й правка:</b>	<b>Віра Яремко</b>
<b>Коректура:</b>	<b>Надія Гриців</b>
<b>Дизайн обкладинки:</b>	<b>Дмитро Радіонов, Христина Мартинюк</b>

Підп. до друку 28.12.2011 р.  
Формат 60x84/8. Папір офсетний. Гарнітура "Times New Roman".  
Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 26,9. Зам. 37.  
Наклад 100 прим.

Видавець і виготовлювач  
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника  
76018, м. Івано-Франківськ,  
вул. С. Бандери, 1, тел. 71-56-22  
E-mail: vdvcit@pu.if.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006