

КАРПАТИ:
*людина, етнос,
цивілізація*

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

**НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА**

5'2014

Івано-Франківськ

УДК 94(292.451/.454)
ББК 63.3

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

Карпати: людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ : Плай, 2014. – Вип. 5. – 311 с.

The Carpathians: populace, ethnos, civilization. – Ivano-Frankivsk : Play, 2014. – Vol. 5. – 311 p.

Головний редактор
Відповідальний редактор

Микола Кугутяк (м. Івано-Франківськ)
Ірина Солонець (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)
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. Івано-Франківськ)
Богдан Томенчук (м. Івано-Франківськ)
Петро Федорчак (м. Івано-Франківськ)

*Рекомендовано до друку вченою радою
навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат
(протокол № 1 від 03.09.2014 р.)*

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

Адреса редакційної колегії:

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

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

**МАТЕРІАЛИ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ
НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
“ХРИСТІЯНСТВО В КАРПАТАХ:
ДО 1025-РІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ
УКРАЇНИ-РУСИ”
(3–4 жовтня 2013 р.)**

**ДОХРИСТІЯНСЬКІ
СТАРОЖИТНОСТІ ТА
ПАМ'ЯТКИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ
КУЛЬТУРИ В КАРПАТАХ**

УДК 930/85:7.03(477)
ББК 625(4 Укр)

Микола Кугутяк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

СЕРЕДНЬОВІЧНІ Й НОВОЧАСНІ МОНАСТИРІ КАРПАТО-ДНІСТРОВСЬКОГО РЕГІОНУ: ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕНЬ

Стаття присвячена проблемам вивчення середньовічних і новочасних чернечих обителів Карпато-Дністровського регіону. У результаті новітніх комплексних досліджень встановлено два пояси сакральних пам'яток, що складаються з християнських монастирів і стародавніх язичницьких храмів. Дністровський пояс нараховує сотні культових об'єктів з переважанням чернечої традиції. Дослідження, які проводяться з другої половини XIX ст. і до цього часу, засвідчили значне поширення печерно-аскетичної форми чернечої аскези, домінуючої форми духовного пошуку. Карпатський пояс складається з-понад сотні стародавніх скельних язичницьких храмів і чернечих обителів. Їх вивчення знаходиться на початковому етапі.

Ключові слова: середньовічні й новочасні монастирі, Дністровський і Карпатський пояси чернечих об'єктів, печери монахів, скит, пустинь, ісихазм.

Сучасний науковий історичний дискурс актуалізував проблему загальнонаціонального значення, зокрема, концептуального переосмислення вітчизняної, у тому числі регіональної історії на основі нового масиву джерел. Пошук останніх, їх вивчення і введення в науковий обіг постає одним із головних завдань дослідників минулого нашого краю. Виявлення нових археологічних та етнографічних пам'яток, писемних джерел покликані відповісти на важливе питання: якою насправді історичною й етнокультурною спадщиною володіє український народ?

Традиційна вітчизняна історична наука, що формувалась у кінці XIX – на початку XX ст. поколіннями дослідників Михайла Грушевського, Івана Крип'якевича та інших, ґрунтувалася на доступній на той час джерельній базі, яка, як тепер видається, була лише вершиною айсберга. Силами невеличкого колективу Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, у результаті розвідкових досліджень Карпатського регіону впродовж 2006–2013 років, вдалося виявити більше 300 досі не відомих пам'яток різного характеру й історичних епох. Лише на території трьох районів Галицької Гуцульщини, які в історико-археологічному плані вважалися малоперспективними, локалізовано близько 200 унікальних об'єктів. Серед них – десятки середньовічних городищ, монастирів, замків й оборонних дворів, соляних виробничих комплексів, сконцентрованих біля стародавніх шляхів і перевалів. Здобутком особливої ваги історико-археологічної експедиції інституту стало відкриття більше 50-ти скельних святилищ, що супроводжуються складною топографією, а також скульптурними, рельєфними й графічними зображеннями. Разом з відомими петрогліфічними комплексами Балкан, Кавказу, Карелії, Анд, Тибету відкрито велику групу скельних храмів Українських Карпат. Тим самим започатковано новий етап у дослідженні найстародавніших пластів історії України.

Робота археологічної експедиції з локалізації, обстеження, опису, картографування пам'яток супроводжувалась одночасно дослідженням архівних джерел Львова, Києва, Кракова, Варшави, Бухареста, Відня, що дало змогу виявити сотні важливих історичних документів, які доповнюють археологічні матеріали, або ж відкрити нові сторінки минулого вже відомих пам'яток. Архівні джерела, археологічні пам'ятки вперше введено в науковий обіг двотомним виданням “Старожитності Гуцульщини. Джерела з етнічної історії населення Українських Карпат. Каталог пам'яток історії та культури” (Івано-Франківськ – Львів, 2011).

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

Історико-археологічне дослідження Карпатського регіону далеко не завершене й перебуває на початковому етапі свого розвитку. Своєрідної комплексної наукової інвентаризації історичної й етнокультурної спадщини потребує не тільки Карпато-Дністровський регіон, але й інші історичні землі України, підсумком якої міг би стати новий звід історико-археологічних пам'яток.

Однією з фундаментальних проблем сучасної історичної науки є пізнання сакральної історії України, осмислення її духовного досвіду, який упродовж сотень і тисяч років визначав культурно-цивілізаційний поступ. Сакральна спадщина, набута в стародавні часи, ніколи не зникла без сліду. Вона опредмечена в численних археологічних пам'ятках, ритуальних каменях, скельних святилищах, священних печерах, петрогліфічних комплексах, духовних творах, трансформувалась у міфи, легенди, звичаї, традиції, родинні, календарні, у тому числі й християнські, обряди. У зв'язку із цим, предметним полем дослідження сакральної історії є не тільки історія фактів, але й, за Максом Вебером, історія цінностей, яка передбачає наявність позачасової реальності, що не змінюється в часі й просторі. Історія людей постає як історія людського духу, вираженого в культурі. На думку відомого німецького філософа Фрідріха Шеллінга, стародавні народи набували своєї етнокультурної ідентичності тільки з оформленням своїх міфологічних, релігійно-світоглядних уявлень: "Вони стали самими собою лише разом з їх міфологією, тільки одночасно з тим, як їм дісталась їх міфологія... Народ здобуває міфологію не в історії, навпаки, міфологія визначає його історію або, точніше мовити, вона не визначає історію, а є його доля"¹.

За останнє десятиліття спостерігається потужний спалах наукового й суспільного інтересу до історії християнізації України, вітчизняної церкви, релігійних традицій, монастирського руху. Дослідження цих тем потребує залучення великого масиву різновидових джерел, почерпнутих з вітчизняних і зарубіжних архівів та наукових бібліотек, польових досліджень. Вивчення корпусу нових джерел дасть змогу сформувати сучасні наукові концептуальні узагальнення, розкрити проблеми, які чекають свого висвітлення. Однією з таких маловивчених тем є особливості християнізації Карпатської Русі в домонгольський період, роль у цьому процесі місіонерської діяльності Візантії й Риму, а також співвідношення з місцевою дохристиянською традицією, що проявилось у так званому двовір'ї, місце аріанського обряду в тодішній християнській теології. Більшість цих наукових проблем у вітчизняній історіографії з'ясовані в дуже загальних рисах і потребують вивчення в першу чергу зарубіжних писемних джерел.

У контексті з'ясування історичних обставин прийняття християнства Карпатською Руссю особливого значення набуває проблема ролі монастирів у християнізації краю, значення в цьому процесі княжих кіновітських обителів, пов'язаних з державною традицією, і пустельницько-анахоретського чернецтва.

"Киево-Печерський патерик" і "Житіє преподобного Феодосія Печерського", написані літописцем Нестором у кінці XI ст., свідчать про те, що на Русі в той час були відомі дві основні форми монастирництва. Одна з них – печерно-пустельницька, яку російський дослідник Я.Щапов характеризував як єгипетсько-сирійську, започатковану на Русі Антонієм Печерським, і друга – кіновітсько-гуртожитня, палестино-константинопольська, яку заклав Феодосій Печерський. Ці два потоки духовного життя на Русі співіснували впродовж віків, визначали головні форми й онтологічну сутність чернечої традиції в Україні.

Відомості про перші монастирі на Русі, зокрема в Києві, дійшли до нас із 1037 року, періоду князювання Ярослава Володимировича, коли "чорноризци почаша множитися и монастирове починаху бити"². У "Повісті минулих літ" ідеться про те, що

князь Ярослав Володимирович заснував два монастирі – святого Георгія (чоловічий) і святої Орини (жіночий). За прикладом візантійських імператорів київський князь започаткував монастирі на честь святих покровителів, тим самим на Русі було закладено традицію будівництва княжих монастирів. Юридично вони залежали тільки від князя, повністю ним забезпечувались і практично були ктиторськими. У Києві та його околицях княжі династії мали свої родові чернечі обителі, що передавалися з покоління в покоління. Очевидно, вони були невеликі й не потребували значної кількості монахів. Із часом ктиторство поширилося на бояр, вельмож, церковних ієрархів.

На відміну від ктиторських монастирів, пустельницькі обителі засновували монахи-анахорети. У класичному варіанті це проявилось під час закладення Печерського монастиря, який виник не завдяки князям чи багатим ктиторами, а в результаті подвижництва монахів-печерників.

Якщо в Києві в княжий період існувало 22 монастирі, то в столиці Галицької Русі, за літописними й археологічними даними, їх було близько 10. Літописні джерела не вказують, які типи монастирництва були поширеними в Галицькій Русі. Очевидно, у XII–XIII ст. найпопулярнішою формою чернечої аскези було анахоретство. Виняток становили окремі княжі (ктиторські) монастирі, засновані в Галичі та його околицях, які дотримувалися гуртожитної статутної регламентації внутрішньомонастирського життя. Загалом ця проблема потребує спеціального вивчення на основі археологічних досліджень і писемних джерел.

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

Дослідження скельно-печерних пам'яток Подністров'я почалося в середині XIX ст. і з великими перервами триває до наших днів. Із загальної кількості праць середини XIX – початку XX ст. варто виокремити роботи І.Вагилевича, Я.Головацького, А.Кіркора, Г.Оссовського, В.Деметрикевича, А.Грушецького, В.Антоновича, Б.Януша (Карповича), Я.Пастернака. Найбільш масштабними були дослідження Г.Оссовського, який у 80–90-х рр. XIX ст. зумів обстежити близько 80 печерних пам'яток Подністров'я. Значний вклад у вивчення лівобережжя Дністра зробив київський дослідник В.Антонович. Він обстежив 30 пам'яток, значна частина яких виявилася чернечими обителями з багатими петрогліфічними комплексами язичницького та християнського періодів³.

Прискіпливим дослідником печерних утворень Подністров'я був В.Деметрикевич. З обстежених ним 10 пам'яток 7 виявилися так званими “печерами і гротами монахів”⁴. Б.Карпович повідомляв про 45 печерних пам'яток у Галичині, з яких 22 ідентифікував як монастирі⁵.

У кінці XX – на початку XXI ст. дослідження печерних пам'яток Подністров'я набуло нової динаміки. До їх вивчення долучилися Л.Мацкевий, Б.Рідуш, М.Рожко, І.Винокур, В.Артюх, П.Нечитайло та інші. Виявлення та обстеження кількох десятків нових печерних комплексів Подністров'я значно розширили дослідницьку базу проблеми. Знайдені в ряді печерних об'єктів (Стінка, Непоротове, Жванець, Нагоряни, Оксанивка) графіті християнського змісту дали змогу дослідникам “припускати порівняно ранню появу печерної церковної архітектури на Дністрі”, а компаративний аналіз з аналогічними християнськими петрогліфічними комплексами Болгарії й Румунії уможливив їх датування VIII–IX ст.⁶.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

Торкаючись проблеми кількісної характеристики чернечих печерних пам'яток, дослідник П.Нечитайло зазначив, що їх чисельність у “регіоні Подністров'я сягає 100 об'єктів”. Однак така цифра потребує уточнення стосовно самого поняття “печерні пам'ятки”, а також про який регіон Подністров'я йде мова. Якщо до Подністров'я включити келії і гроти ченців-анакоретів, пустельників, скельні монастирі власне Дністра, його лівих і правих приток, Верхнього й Середнього Подністров'я, то їх буде значно більше ніж 100, а остаточної кількості сьогодні, очевидно, не знає ніхто. Проведені вченими Інституту історії, етнології і археології Карпат польові дослідження впродовж 2006–2013 років дали змогу локалізувати десятки не відомих раніше чернечих печер і гротів (села Далишево, Кунисівці, Ісаків, Петрів, Нижнів, Одаїв, Кутище, Делева, Сілець, Манява, Підпечари, Сокіл, Межигірці, Томашівці, Сукіль, Грабів), скельних монастирів правобережжя Дністра та його приток. Лише комплексне вивчення чернечих пам'яток Подністров'я уможливить повноцінну кількісну та якісну характеристику такого типу об'єктів. Проте вже нині можна констатувати факт однієї з найбільших у Східній Європі концентрацій культових скельно-печерних пам'яток своєрідного Дністровського феномену.

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

Загалом сьогодні, незважаючи на всі зусилля дослідників останніх десятиліть, феномен чернечого печерного подвижництва Подністров'я залишається маловивченим. Відсутня науково-методологічна концепція досліджень. Залишаються не з'ясованими проблеми методики датування пам'яток, їх типологія, не визначено роль і місце в духовно-аскетичній практиці чернецтва України, Центральної і Південно-Східної Європи. Лише системне інтердисциплінарне вивчення пам'яток регіону може дати ґрунтовне наукове пояснення цього самобутнього явища.

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

Відомий церковний діяч та історик І.Огієнко (митрополит Іларіон) у своїй праці “Українське монашество” писав: “Печерництво, як форма подвигу, було рано занесене до нас в Україну. Але в Україні, через брак гір, печерництво було підземне, а не надземне, як у Греції. Грецькі печери були природні, гірські, мали світло й повітря, до того були сухі; українські ж печери були підземні, викопані в землі, а тому темні, вогкі й без повітря. Ось тому печерництво, що в греків не було подвижництвом, у нас стало високим подвигом”⁷.

Подібну думку висловив сучасний дослідник історії печерного затворництва на Русі Є.Кабанець, який дійшов висновку про те, що східне, чи середземноморське, печерництво не могло слугувати на Русі тривким зразком для наслідування; особливим різновидом подвижництва, випробування і духовного пошуку воно стало лише в нас, на вітчизняному есхатологічному ґрунті, завдяки суворим кліматичним умовам і тій поставі, яку надав йому преподобний Антоній. Сучасний київський археолог Т.Бобров-

ський вбачає в самотницьких печерних обителях на Русі домінуючу форму духовного пошуку й монастирської організації. Таким чином, середньовічна практика усамітненої печерної аскези, що зародилася в Києві, Подністров'ї та в інших регіонах України, незважаючи на філософсько-есхатологічні й деякі місцеві архітектурно-конструктивні особливості, виступає самобутнім явищем, на ґрунті якого формувалася вітчизняна світоглядно-ментальна пустельницько-анакхоретська традиція чернечого життя.

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

Агіографічна література й усна традиція переповнені архетипними свідченнями про монахів-анакхоретів, що поселялися в безлюдній місцевості й жили у викутих у скелях чи викопаних у ґрунті печерах, до яких згодом приєднувалися їх послідовники й виникали гуртожитні монастирі. За таким зразком засновані Спаська, Крехівська, Унівська, Краснопуцанська, Почаївська обителі, Великий Скит у Маняві.

Однак далеко не всі відлюдні одноосібні чи колективні анакхоретські громади переростали в гуртожитні монастирі. Суворі умови історичної дійсності, пов'язані із частими війнами, набігами татар, епідеміями чуми й іншими обставинами, спричиняли те, що багато келіотських й одноосібних чернечих осель існували впродовж одного, двох чи трьох поколінь. Здебільшого про них не залишилося будь-яких документальних свідчень, крім усної традиції або ж мікротопонімії у вигляді назв місцевостей: Монастир, Монастирище, Монастирок, Церквище, Черче (від чернець) та інші.

Виявом нового рівня розуміння аскетичного ідеалу була поява в післямонгольський період скитів і пустиней. Стосовно самої термінології на означення типології монастирів, рівня соціальної організації монахів, то у вітчизняній науковій літературі вона ще не знайшла свого повноцінного усталеного визначення. Загалом під терміном “скит” в Україні розуміли невелику келіотську чернечу общину, яка дотримувалася суворих аскетичних правил і перебувала в підпорядкуванні гуртожитної обителі, що виникала на відповідному етапі розвитку келіотської громади. Термін “пустинь” використовувався на означення природно-географічного розташування монастиря, який знаходився далеко від населених пунктів, у безлюдній місцевості. Цілий ряд скитських монастирів їх засновники називали пустинями, зокрема, Ніл Сорський, Іов Княгиницький. Відмінність гуртожитного монастиря від пустині полягала ще в тому, що в першому випадку чернецтво очолював ігумен, а в другому – чорний монах, старець, або так званий стрітель.

У XIV–XVII ст. під час заснування нових монастирів поширеною була скитська форма подвижництва, що за Київським митрополитом Фотієм відповідала середньому, або “царському”, чину. Характеристику монаших чинів цього періоду доповнює вчитель Паїсія Величковського Василь Поляномерунський, який у своєму передньому слові до праць відомих аскетів Григорія Синаїта, Філофея Синайського, Ісихія Пресвітера, Ніла Сорського виділяє три типи монастирництва: 1) гуртожитній; 2) царський, або середній (два чи три монахи живуть на основі спільного майна, трапези, одягу, рукоділля); 3) одноосібне пустельництво (досконаліх і святих подвижників)⁸. Поширення середнього типу чернечого подвижництва у вигляді скитництва мало під собою певну соціально-етичну основу, пов'язану з тогочасним розумінням аскетичного ідеалу, який не тільки асоціювався з гуртожитним чернечим життям, послухом і загальним благочестям, але й несприйняттям так званого “обмирщення” монастирів, значна частина яких стала

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

на шлях нагромадження багатства, придбання сіл, кріпаків та їх експлуатації. Запровадження скитських статутів було спрямоване на моральне очищення чернецтва, відродження його первісних ідеалів.

У сучасній науковій літературі побутує думка про те, що скитська форма чернечого життя виникла на Русі в XIV ст. на ґрунті ісихазму. Сам термін “ісихазм” (від грецького слова “ісихія” – синонім “мовчання”, “усамітнення”) уживається на означення релігійно-містичної течії православ'я у вигляді одноосібного споглядального пустельництва з дотриманням суворих умов життя і праці. У науковій літературі термін “ісихазм” часто ототожнюється з медитативним психосоматичним методом творення постійної мисленосердечної Ісусової молитви. Виступ візантійського богослова XIV ст. афонського подвижника Григорія Палами на захист ісихазму спричинився до концептуального оформлення етико-містичного вчення про можливість реального, а не тільки інтелектуального богоспілкування. Сам термін “паламізм” часто вживається як синонім ісихазму.

Деякі вітчизняні й зарубіжні дослідники відзначають, що ісихазм як споглядально-аскетичне вчення почав проникати на Русь у середині XIV ст., при цьому вказують на Києво-Печерську лавру й Великий Скит у Маняві як основні осередки ісихазму в Україні. Поширення в Україні в XIV–XVII ст. близького до кіновії келійного скитництва як форми монастирської організації було пов'язане з відродженням традиції єгипетського чернецтва, актуалізованої афонськими ісихастами XIII–XIV ст. Стосовно практики одноосібного пустельництва, печерництва (Київ, Подністров'я), то воно набуло значного поширення в Україні ще задовго до появи паламізму. Відомий сучасний український дослідник сакрального мистецтва Дмитро Степовик, у зв'язку із цим, звернув увагу на особливості української аскетичної традиції. Він зазначає: “Ми не повинні забувати, що тиха мовчазна молитва – це й наша киево-руська, українська чернеча (і не тільки чернеча, але й світська) 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”⁹.

Торкаючись великоскитської ісихастської традиції, слід зазначити, що в рукописах манявських монахів терміни “ісихазм”, “паламізм” відсутні, як немає і прямих вказівок на запозичення психосоматичних методів Ісусової молитви, які мали узгоджуватися з ритмом дихання та серцебиттям молільника. Українська дослідниця Софія Сенік першою звернула увагу на те, що вчення Г.Палами в скитській рукописній спадщині не простежується. “Немає ні слідів існування якихось фізичних вправ, щоб сприяти молитві Ісусу, – пише вона, – ні якихось посилянь на вчення, які взяли початок від Палами. Роботи, що роз'яснювали цей метод і вчення, судячи з усього, були досить рідкісні в Україні і їх безпосередній вплив неможливо виявити”¹⁰. Разом з тим у “Житті Іова” звернена увага на базові засади ісихазму, пов'язані з реальним богоспілкуванням, “можливістю бачити Його (Господа. – М.К.) й оспівувати разом з небесними силами, бо на Нього не сміють шестокрилі і всякі небесні сили дивитися, але людині, яка очистилась розумом, дано Його бачити й насолоджуватися при спогляданні Його краси”¹¹. У рукописній спадщині Великого Скиту відведено чимало місця опису пустельництва Іова, монахів малого Скитика, яке супроводжувалося постійною Ісусовою молитвою,

самітництвом, мовчазністю і суворим трапезним чином – ознаками, притаманними раннім етапам вітчизняного монастирництва XI–XIII ст. і близькосхідним пустельникам IV–V ст.

Немає сумніву в тому, що Іов був добре ознайомлений з практикою мисленосердечної Ісусової молитви. Маючи ґрунтовну богословську освіту, здобуту в Острозькій академії, Княгиницький знав праці отців церкви, єгипетських, синайських й афонських ісихастів, які надавали молитві до Ісуса великого значення. Традицію постійної Ісусової молитви, практикованої скитськими монахами, С.Сеник виводить від знаменитих єгипетських пустельників-ісихастів. «Вони, безсумнівно, були ознайомлені з ортодоксальним методом і з ученням Палами, – зазначає вона, – але, можливо, цей метод був надто прихований, а вчення надто теоретичним, щоб набути значного змісту в їхньому житті. Цей їхній особливий спосіб молитви... спрямований на наслідування якомога повнішою мірою ортодоксальних єгипетських ченців»¹².

Уподібнення вітчизняної аскетичної практики до близькосхідної чернечої традиції ще більше проявилось у ставленні до феномену самоти в пустелі як необхідної умови духовного зростання та єднання з Богом. У богопізнавальній практиці раннього анахоретства саме пустеля виступала ідеальним відлюдним місцем для пізнання Бога. До ідеї чернечої аскези в пустелі, на самоті, як першої необхідної умови богопізнання в ряді своїх творів звертався Іов Вишенський. Свій твір «Писання, яке зветься «Видовище мислене»» І.Вишенський повністю присвятив феномену пустельного подвижництва. Ідея усамітненого пустельного життя пронизує і «Житіє Іова». Його автор ієромонах Ігнатій з Любарова дев'ять разів повертається до проблеми пустелі, яка в скитській традиції трансформується в поняття «пустиня». Цей термін він вживає на позначення саме ознак організаційного чернечого устрою у вигляді невеличкого скитика у відособленій пустельній місцевості з усамітненим житлом відлюдника або ж кількома келіями анахоретів. Скитик у пустині був первинним ідеалом Іова. Свій подвижницький шлях він почав з усамітнення в пустині, до чого прагнув усе життя. Іов Княгиницький та Іов Вишенський неодноразово підкреслювали, що Скит знаходиться в Марковій пустині. Акцентція ідеї пустині є цілком зрозуміла. В їх уявленні вона не зводилася до природного ландшафту, а виступала священним духовним простором, що знаходиться за межами профанного світу. Не випадково в Марковій пустині навколишні гори, камені й річки були сакралізовані. Духовний подвиг анахорета в життійному писанні монаха Ігнатія був можливий саме в пустині.

Практика усамітненого подвижництва Іова не була якимось відособленим явищем, а виступала органічним продовженням вітчизняної аскетичної традиції, започаткованої Антонієм Печерським. Незважаючи на багатовікову відстань, ця традиція проявилась у вражаючій подібності чернечого досвіду Антонія та Іова, обставин заснування Печерського монастиря і Великого Скиту, а також у діяльності Феодосія Печерського й Феодосія Скитського. Очевидно, що ця дивовижна подібність не є випадковістю чи збігом історичних обставин, а свідчить про архетипність явища, відродження традицій та ідеалів українського чернецтва. Не випадково в чернечому середовищі XVII ст. Іов виступав носієм й оновителем давніх аскетичних традицій, закладених Антонієм Печерським. За великим рахунком суть монастирської реформи Іова, проведеної в Печерській, Унівській, Дерманській та інших обителях, зводилася до відродження чернечих традицій Антонія і Феодосія Печерських.

Піднята в загальних рисах проблема особливостей вітчизняної аскетичної традиції, закладеної Антонієм Печерським, засвідчує стійкий феномен чернечого пустельництва, печерного самітництва, яке, незважаючи на певні зміни соціальної організації

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

чернецтва, упродовж середньовіччя й нового часу залишалось однією з домінантних форм духовного пошуку українського аскетичного ідеалу.

Проведене колективом Інституту історії, етнології і археології Карпат історико-археологічне дослідження монастирських пам'яток Прикарпаття дало змогу виявити Карпатський пояс середньовічних і новочасних монастирів, які розташовані на місцях стародавніх скельних святилищ. Усвідомлення карпатського феномену чернечих пам'яток стало можливим завдяки синхронному вивченню християнських та язичницьких храмів від Спаського монастиря, що в с. Спас Старосамбірського району Львівської області за 7 км від українсько-польського кордону, до скельного монастиря в с. Непоротове Сокирянського району Чернівецької області, неподалік українсько-молдавського кордону. Пояс монастирських пам'яток простягнувся з південного сходу на північний захід через села Тюдів, Смодна, Пістинь, Люча, Дора, Заріччя, Назавизів, Грабовець, Манява, Князівське, Сваричів, Грабів, Перегінськ, Церківна, Сукіль, Бубнище, Розгірче, Урич, Спас. Загалом пошук нових документальних джерел в архівосховищах і наукових бібліотеках Львова, Києва, Кракова, Варшави, Бухареста, Відня в поєднанні з польовими археологічними розвідками дав змогу локалізувати лише на території Івано-Франківської області понад 140 монастирів середньовіччя і нового часу. Переважна більшість чернечих обителів гірської частини краю, яких сьогодні виявлено більше 40, знаходиться на місцях скельних язичницьких храмів і городищ-святилищ. Останніх тут зафіксовано більше 60.

Польові дослідження свідчать про те, що середньовічні монастирі успадкували не тільки місця язичницьких святилищ (скельні храми, печери, городища), але й планувальну структуру, за якою на пагорбі біля джерела закладали церкву, келії, сад, цвинтар. Ландшафтна структура монастирів, які будували на зразок раю, була пов'язана з горою, пагорбом чи відокремленим мисоподібним виступом. Внутрішня планувальна структура передбачала наявність дво-, трирівневих терас. На найвищій з них була церква, далі – келії і господарський комплекс. Деякі чернечі обителі, розташовані на домінуючих висотах біля стародавніх транскарпатських шляхів, мали фортифікаційні споруди у вигляді ровів і валів, виступали елементами оборонно-сторожової системи країни.

Друга велика група монастирів Прикарпаття зосереджується в Подністров'ї. Таким чином, на території краю чітко виділяються два пояси сакральних пам'яток: 1) Карпатський, який складають більше 100 скельних язичницьких храмів і християнських монастирів; 2) Дністровський, який включає сотні об'єктів з явним переважанням чернечих обителів. Така концентрація культових пам'яток є найбільшою в Україні (поруч з Кримом) і Східній Європі. До цього слід додати, що жоден з більш ніж 140 монастирів Прикарпаття досі не став предметом системного вивчення. Крім Великого Скиту в Маняві.

У ході вивчення культових пам'яток Карпат вдалося вийти на іншу важливу проблему, пов'язану із сакральною географією, закономірностями розташування пам'яток. Виявилось, що стародавні скельні храми й середньовічні чернечі обителі розташовані лініями, які тягнуться з південного сходу на північний захід на десятки й сотні кілометрів на межі гір і рівнини. До того ж сакральні пам'ятки накладаються на лінії тектонічних розломів (лінеаментів), які маркуються періодичним виходом на поверхню великих масивів скельних останців.

Про лінійні закономірності розташування сакральних об'єктів в Європі стало відомо ще в другій половині XIX – на початку XX ст. Польський дослідник Максиміліан Барух у своїй книзі “*Boże stopki*” (Warszawa, 1907) зазначав, що на Підляшші “в напрямі з півночі на південь проходить лінія каменів з вирізьбленими слідами людських стоп,

знаками хрестів і підков”. У 1920-х рр. відомий англійський дослідник А. Уоткінс увів поняття лей-лінії. Однак лінійна структура культових об’єктів Карпат не є лей-лініями в класичному західноєвропейському їх розумінні, оскільки вони не є лише природними пам’ятками, лініями, що складаються зі скельних язичницьких храмів і чернечих монастирів. Український дослідник Р. Фурдий, виявляючи зв’язок стародавніх культових споруд з енергетичними зонами, звернув увагу на взаємозв’язок стародавніх сакральних пам’яток, розташованих у зонах тектонічних розломів з особливостями магнітного, електромагнітного й гравітаційного геопозитивного полів, які благотворно впливають на людей, тварин та інші біологічні об’єкти. Відома російська дослідниця О. Ткаченко, простежуючи кореляцію геоактивних зон з розселенням стародавніх народів і місцезнаходженням культових споруд, дійшла висновку, що зони активних геологічних розломів є сприятливими для проживання людей. Більшість міст Київської Русі виникли біля активних розломів, а інтенсивність їх зростання удвічі більша від міст, заснованих далеко від активних зон. Вплив природного електромагнітного поля на біосферу було переконливо доведено ще в першій половині ХХ ст. А. Чижевським. Інтуїтивне розселення у сприятливих для людини місцях О. Ткаченко пов’язує з конфігурацією геофізичних полів.

Одержані нею фізико-географічні характеристики сотень міст Київської Русі вказують на пряму залежність густоти населення, його репродуктивних функцій від величини магнітного поля Землі. Велика концентрація виявлених І. Русановою й Б. Тимощуком культових пам’яток Карпато-Дністровського регіону, на думку О. Ткаченко, пов’язана з потужними геоактивними зонами, своєрідними поясами сили, які виконують у різні часи певну історичну роль. Сприятливі для організму людини території були освоєні ще в пізньопалеолітичну добу, згодом стали місцем розселення трипільської, індоєвропейської та протослов’янської спільнот, про що свідчить велика кількість стародавніх сакральних пам’яток.

Геоморфологічна проблематика знаходиться за межами предметного поля історико-археологічної науки, однак досвід вивчення культових об’єктів краю вказує на потребу комплексного підходу в дослідженні такого складного явища, яким є скельні храми, місця взаємодії природи й людини.

Таким чином, новітні дослідження сакральної спадщини Карпато-Дністровського регіону дали змогу виявити два пояси культових пам’яток, що складаються зі стародавніх язичницьких святилищ і християнських монастирів. Один з них – Дністровський, що нараховує сотні об’єктів з переважанням чернечої традиції, є предметом вивчення дослідників з другої половини ХІХ ст. і до сьогодні та засвідчує перевагу печерно-аскетичної форми чернечої аскези періоду середньовіччя і нового часу як домінантної форми духовного пошуку. Другий пояс сакральних пам’яток – Карпатський, що простягнувся на сотні кілометрів з південного сходу на північний захід і нараховує більше сотні виявлених нині стародавніх скельних язичницьких храмів, які переважають, і чернечих обителів. Остаточна їх локалізація далеко не завершена, а дослідження знаходяться на початковому етапі. Комплексне вивчення історичної й етнокультурної спадщини, зокрема сакральних пам’яток краю, дасть змогу розкрити нові або ж маловідомі сторінки стародавньої, середньовічної й новочасної історії України.

1. Шеллинг Ф. В. И. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Кн. 1 / Ф. В. И. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. / Ф. В. И. Шеллинг. – М., 1989. – Т. 2. – С. 323, 213.
2. Берест Р. Середньовічні монастирі Галичини. Житло та побут / Р. Берест. – Львів, 2011. – С. 52.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

3. Антонович В. О скальних пещерах на берегу Днѣстра въ Подольской губернии / В. Антонович. – Одесса, 1886. – С. 16.
4. Demetrykiewicz W. Grotty wykute w skalach Galicyi Wschodniej pod wzgledem archeologicznym / W. Demetrykiewicz // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1903. – Т. VI. – S. 84.
5. Карпович Б. Скальний монастир у Розгірчі / Б. Карпович // Записки ЧСВВ. – Львів, 1930. – Т. 3. – С. 562–573.
6. Нечитайло П. Погляд на початки християнської архітектури України (до концепції О. А. Пламенецької) / П. Нечитайло // Археологія. – 2006. – № 3. – С. 87–88.
7. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 98.
8. Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки. – М., 2002. – С. 125, 136.
9. Степовик Д. Великий Скит у Маняві в духовному й культурному житті України / Д. Степовик // Карпати : людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ, 2011. – Вип. 3. – С. 5.
10. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercsan Kolamazo-Spencer-Coalwille, 2001. – P. 25.
11. Великий Скит у Карпатах : у 3 т. – Т. 1 : Патерик Скитський. Синодик. – Івано-Франківськ, 2013. – С. 217.
12. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercsan Kolamazo-Spencer-Coalwille, 2001. – P. 25.

Николай Кузутяк

(г. Івано-Франковск, Україна)

Средневековые и новочасные монастыри Карпато-Днестровского региона: основные проблемы исследований

Стаття посвящена проблемам изучения средневековых и новочасных монашеских обителей Карпато-Днестровского региона. В результате новейших комплексных исследований установлено два пояса сакральных памятников, состоящих из христианских монастырей и стародавних языческих храмов. Днестровский пояс насчитывает сотни культовых объектов с преобладанием монашеской традиции. Исследования, проводимые со второй половины XIX в. и до наших дней, показали значительное распространение пещерно-аскетической формы монашеской аскезы, доминантной формы духовного поиска. Карпатский пояс состоит из более сотни древних скальных языческих храмов и монашеских обителей. Их изучение находится на начальном этапе.

Ключевые слова: средневековые и новочасные монастыри, Днестровский и Карпатский пояса монашеских объектов, пещеры монахов, скит, пустынь, исихазм.

Nicholay Kuhutyak

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The new times and medieval monasteries of Carpatho-Dnistrovskiy area: main problems of researches

The article deals with the study of medieval monastic convents and new times of the Carpathian-Dniester region. As a result of advanced research complex has two zones of sacred sites, consisting of Christian monasteries and starodvniy pagan temples. Dnistrovskiy zone has hundreds of iconic objects from the prevalence of the monastic tradition. The study, conducted in the second half of the nineteenth century. to the present day, showed widespread cave-ascetic form of monastic asceticism, the dominant form of spiritual search. Carpathians are composed of more than hundreds of ancient rock-cut temples of pagan and religious monasteries. Their study is at an early stage.

Keywords: medieval monasteries and new times, and Dnistrovskiy Karpatskyy belt monastic sites, caves monks, monastery, deserts, Hesyhazm.

УДК 904
ББК 63.5

Галина Филипчук
(м. Львів, Україна)

МІСЦЕ КУЛЬТОВОГО ЦЕНТРУ ОСТАННЬОЇ ЧВЕРТІ I ТИС. н. е. В СТРУКТУРІ ПЛІСНЕСЬКОГО АРХЕОЛОГІЧНОГО КОМПЛЕКСУ

У статті розглядається місце культового язичницького центру в структурі Пліснеського археологічного комплексу. Протягом середини – другої половини VII–VIII ст. сакральне місце передувало утворенню городища слов'янського часу. Автор висловлює припущення про ключову роль культового центру в структурі укріпленого поселення IX–X ст.

Ключові слова: Пліснеський археологічний комплекс, Пліснеськ, слов'янський період, культовий центр, язичництво.

Особливе місце з-поміж культових старожитностей другої половини I тис. н. е. українського Прикарпаття займають сакральні центри в структурі городищ. Наразі вивчення цієї категорії пам'яток лише розпочато. Скласти більш-менш належне уявлення про неї вдається тільки за матеріалами сакрального місця Пліснеського археологічного комплексу, який нині знаходиться на території і в околицях сучасного хутора Пліснесько (с. Підгірці, Бродівський р-н, Львівська обл.)¹ (рис. 1). Головне місце в комплексі посідає городище слов'янського часу та давньоруське літописне місто Пліснеськ, яке двічі згадується в “Повісті минулих літ” під 1188 і 1232 рр.² і в давньоруському творі “Слово о полку Ігоревім”³.

Незважаючи на те, що Пліснеське городище досліджується ось уже понад 200 років, культове місце тут вдалося віднайти щойно у 2009 р.⁴ Останнє локалізується на мисоподібній площадці – викінченні високого плато Пліснеська, в урочищі “Оленин Парк” (див. рис. 1). Проведені з того часу роботи дозволили сформуванню певне уявлення про структуру та функції зазначеної частини городища протягом двох періодів його функціонування. Як виявилось, культовий язичницький центр слов'ян мав місце виключно протягом слов'янського етапу Пліснеська. У давньоруський час (XII–XIII ст.) тут, очевидно, функціонувала садиба феодальної верхівки місцевого укріплення бургівського типу; є певні здогади, підкріплені результатами розкопок 2007 р.⁵, що на цьому місці діяла одна з найбільш ранніх церков, від якої тягнеться історія обителі Підгорецького (Пліснеського) монастиря чину святого Василя Великого.

Дослідженнями М.Филипчука у 2009–2010 рр. встановлено, що розвиток культового місця Пліснеська розпочався з функціонування жертвних ям (середина – кінець VII ст.), поверх яких збудували “жертвний пояс” (сукупність ритуальних поховань). Останні займали особливе місце на пліснеському святилищі взагалі й у “жертвному поясі” зокрема. Вони представлені “типовими” кремаціями та рідкісними фрагментованими інгумаційними рештками⁶. До “жертвного пояса” у різний час примикали дерев'яні (VIII/IX – перша половина IX ст.), а згодом і дерев'яні з кам'яними фундаментами (IX/X – перша половина X ст.) контини. У період IX–X ст. на площадці культового центру появляється й діє язичницький храм, котрий навіть переживав зміни в динаміці розвитку городища на початку X ст. Тоді припиняє функціонувати “жертвний пояс”, а поверх нього через півстоліття споруджуються оборонні конструкції. Святилище проіснувало ще близько 40–50 років, після чого було знищене, як і решта об'єктів на пам'ятці, унаслідок киево-хорватської війни 992 р. (993 р.)⁷.

Значною мірою уявлення про структуру культового центру розширили роботи 2011–2013 рр. У результаті цілеспрямованого вивчення ділянок, прилеглих до розкопів

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

попередніх років, стала відомою низка ритуальних кам'яних площадок, ям, інших культових будівель не завжди зрозумілого призначення⁸.

Загалом датувати сакральний центр слов'ян, на думку нинішнього дослідника плісеських старожитностей М.Филипчука, слід у рамках середини – другої половини VII – кінця X ст. Нижня хронологічна межа, як бачимо, сягає фіналу празької культури. Тоді, очевидно, Плісеськ ще не існував як укріплене поселення⁹. Багаторічні роботи, проведені на лініях захисту городища, дозволяють говорити, що найбільш ранні укріплення функціонували лише з IX ст. Принаймні мова може йти про лінії захисту високого плато Плісеська (т. зв. високого городища)¹⁰, на викінченні якого розташований сам культовий центр. Проблематичним, правда, є визначення часу будівництва внутрішніх оборонних рубежів слов'янського міста. Хоча складається враження, що вони не могли бути спорудженими раніше за початок IX століття. Водночас датувати IX ст. зовнішні лінії захисту, що обмежували т. зв. нижнє місто, не можна. Саме тому виходить, що культове місце в середині – другій половині VII ст. – VIII ст. передувало укріпленому поселенню, очевидно, виступаючи в IX ст. уже як *центральный элемент* високого городища, тобто слов'янського міста на високому місцевому плато. На це, до речі, указує як його географічне місцезнаходження, так і відсутність на пам'ятці відомих сьогодні інших більш важливих об'єктів політичного чи духовного характеру того часу. Протягом IX ст. північну та західну частини сакрального місця вже відгороджувала лінія захисту, що зазнала перебудови в першій половині X ст.¹¹. Укріплень того часу довкола південної та східної сторін площадки святилища простежено не було.

Особливе місце в історії Плісеська взагалі та культового центру зокрема займає період X ст. У той час функціонували зовнішні лінії захисту, що обмежували нижнє місто¹². Сакральний центр в урочищі “Оленин Парк” і надалі знаходився у важливому, з огляду на географічну локалізацію, місці. До речі, з позицій фортифікованості ця ділянка городища була найбільш захищеною, адже з боку високого плато (з півночі) культовому центру передували 6 внутрішніх ліній захисту, а з решти сторін його обороняла система зовнішніх рубежів (з іншого боку, на захід, південь і південний схід від мисоподібної площадки урочища “Оленин Парк”, розташовується крутий схил, що простягається в нижнє місто; перепад між верхнім і нижнім містом сягає до 60–80 м). На важливість сакрального язичницького центру в X ст., як і раніше, указує також відсутність інших стратегічних осередків на території городища. Наразі дослідникам Плісеська не відомо ані палаців імовірної військової верхівки суспільства, ані центрів публічної чи осередків духовної влади, окрім самого святилища.

Протягом IX–X ст. до культового центру були синхронними житлово-господарська забудова та два ґрунтові кремаційні некрополі райковецької культури. Один з них розташований у південно-західній частині т. зв. “Дитинця” (урочище “Замчисько”), на північ, у безпосередній близькості від самого культового центру¹³. Так, зазначений могильник знаходився всього лиш за 65 м на північ від північно-західної сторони святилища та за 35 м на схід від західного краю площадки займаного урочища (це свідчить про важливість давньослов'янського “місця мертвих” у духовній культурі мешканців Плісеського городища та вказує на існування певних зв'язків між культовим місцем і некрополем). У процесі польових робіт 2001 і 2003 рр. М.Филипчуку пощастило не лише натрапити на рештки ґрунтових ямних кремаційних поховань, але й виявити значною мірою уцілілий давньослов'янський крематорій (!)¹⁴. Керамічні матеріали, віднайдені поруч крематорію, а також в його заповненні, належать до X ст.¹⁵. Загалом час функціонування цього об'єкта й самого могильника віднесено до кінця IX–X ст.¹⁶.

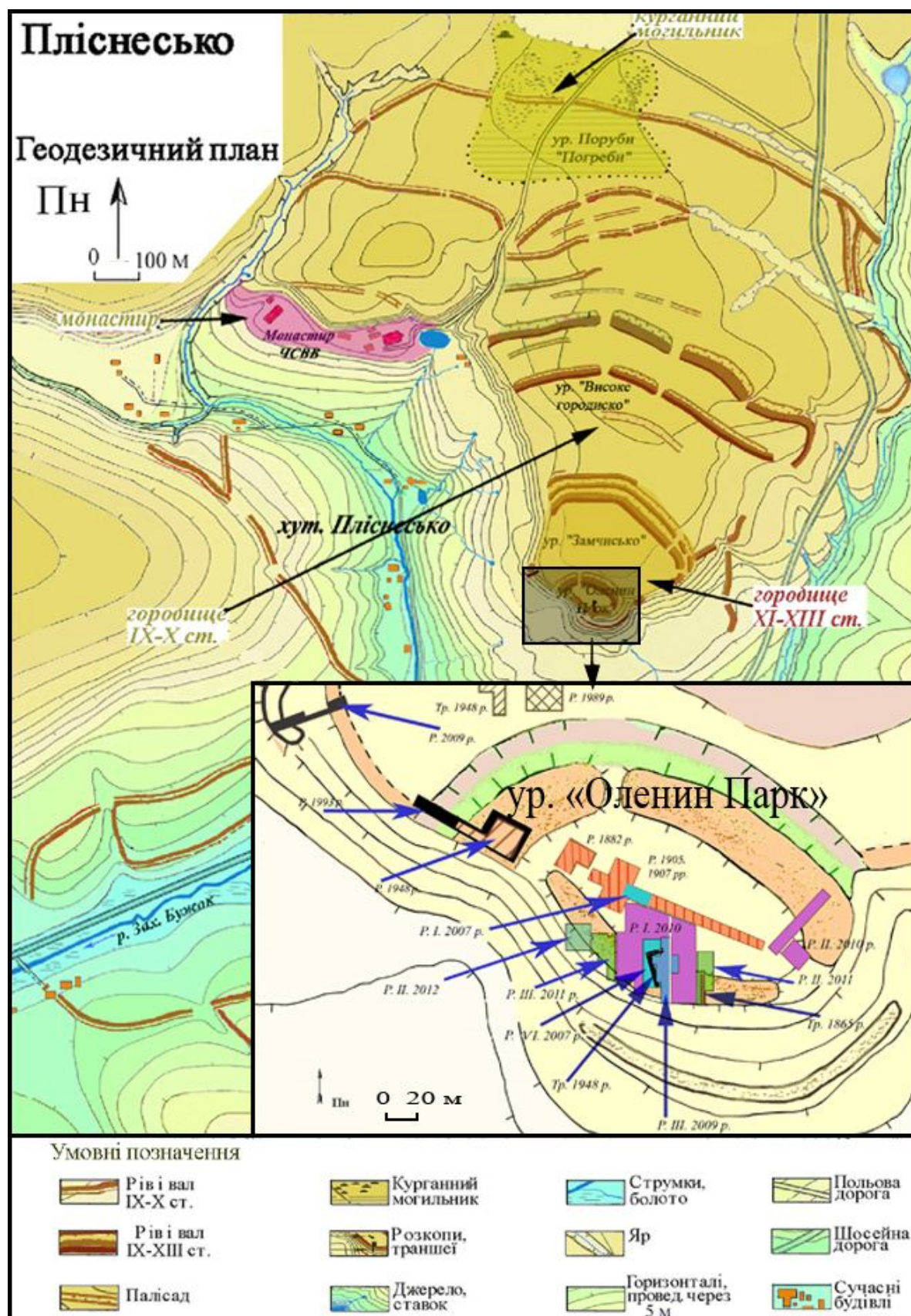


Рис. 1. План Пліснеського археологічного комплексу та культового місця (за М.Филипчуком, доопрацьовано автором)

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

Другий слов'янський некрополь, який віднайдено в підніжжі лінії захисту № 4 у 2007 р., представлений двома ґрунтовими кремаційними похованнями в ямках. За уламками кружальної кераміки, виявленої поряд з першим похованням, і стратиграфічними спостереженнями обидва захоронення віднесені до кінця ІХ – початку Х ст. Попри невелику кількість слов'янських поховань є підстави вважати, що це всього лише складова цілого некрополя¹⁷.

Цікавими видаються спостереження над динамікою розбудови оборонних рубежів пам'ятки та розвитком культового місця. Вони дозволяють висловити такі судження. Перш за все, як зауважує М.Филипчук, на початку – у другій половині Х ст. відбуваються важливі зрушення в структурі культового центру. Зокрема, як було вказано вище, у цей час припиняє функціонувати т. зв. “жертвний пояс”, а на його місці споруджуються невеликі захисні конструкції, що простягаються по західному та південному краю урочища “Оленин Парк”¹⁸. Важливість у минулому цієї складової язичницького центру сумнівів не викликає. Тому стає не зовсім зрозумілим, чому вище над ним будують лінію захисту, якщо до того часу в цьому потреби не було (у ІХ ст. укріплення розташовувалися лише на протилежному краю мисоподібної площадки городища, з боку від внутрішніх ліній захисту). Зрештою, привертає увагу й те, у який спосіб поверх “жертвного пояса” насипали невеликий вал і спорудили дерев'яні прибудови: сам елемент культового місця пошкоджено не було. Це вказує на його сакральну роль навіть тоді, коли комплекси “жертвного пояса” припиняють функціонування в плані жертвоприношень. Окрім цього, очевидно, мала місце перебудова деяких ланок культового центру з певною видозміною його структури та функції*.

Перебудови в тогочасі спостерігаються й у внутрішніх оборонних лініях. На період першої половини Х ст. припадає заміна старих примітивних дерев'яно-захисних рубежів на нові, більш потужні. Це, зокрема, стосується одних з найбільш масивних ліній захисту № 5 та 4, а також укріплень західної й північної частин урочища “Оленин Парк”¹⁹.

Загалом усе вищевикладене наштовхує нас на думку, що культовий центр відігравав ключову роль у структурі Плісеського городища. При цьому він повністю вписувався в полісну структуру останнього²⁰. Подальші дослідження сакрального місця, ліній захисту та площадок верхнього й нижнього міст Плісеська дозволять сказати більше про його структуру та детальніше охарактеризувати полісну модель слов'янського міста.

1. Филипчук М. Плісеський археологічний комплекс: стан та перспективи дослідження) / М. Филипчук // Волино-Подільські студії. – Львів, 1998. – С. 279–285.
2. Літопис Руський ; [пер. з давньорус. Л. Є. Махновця] ; відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1989. – С. 347, 390.
3. Слово о поході Ігоревім Ігоря сына Святославоного внука Олегоного / [попередне слово, пер. та прим. П. Салевича]. – Львів, 1999. – С. 31.
4. Филипчук М. Звіт про дослідження Плісеського археологічного комплексу у 2009 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2010. – С. 20–28, 30; його ж. Попередні результати дослідження культового місця слов'янського часу на території Плісеського археологічного комплексу у 2009 р. // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2010. – Вип. 5. – С. 135–169.

* Згідно з припущеннями М.Филипчука, такі процеси можуть свідчити про деяку “експансію” публічної та військової сил на духовну владу.

5. Филипчук М. А. Звіт про археологічні розкопки на території літописного Пліснеська у 2007 році / М. А. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2009. – С. 27–28.
6. Филипчук М. А. До питання про ритуальні інгумаційні поховання жертвовного поясу святилища Пліснеського городища (за матеріалами досліджень 2009 р.) / Филипчук М. А., Соловій Г. В. // Вісник Інституту археології Львівського національного університету ім. І. Франка. – Л., 2011. – Вип. 6. – С. 62–95; їх же. До питання про ритуальні поховання в межах “жертвовного поясу” культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009 року) // Наукові записки Львівського історичного музею. – 2012. – Вип. 15. – С. 24–41; Соловій Г. Ритуальні поховання культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009–2010 рр.) / Г. Соловій // Матеріали XI міжнародної студентської наукової археологічної конференції [“Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи”]. – Чернігів, 2012. – С. 174–176.
7. Филипчук М. Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2009 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2010. – С. 20–28, 30; його ж. Попередні результати дослідження культового місця слов’янського часу на території Пліснеського археологічного комплексу у 2009 р. // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2010. – Вип. 5. – С. 135–169; його ж. Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2010 році // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2011. – С. 5–19.
8. Филипчук М. Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2011 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2012. – С. 21–35; його ж. Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2012 році // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Львів, 2013. – С. 120–127; його ж. Звіт про результати дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2013 році // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2014. – С. 16–20, 29–38.
9. Филипчук А. М. До питання про городища празької культури / А. М. Филипчук // Карпатика. – Ужгород, 2012. – Вип. 41. – С. 73.
10. Филипчук М. Оборонні споруди Пліснеська / М. Филипчук // Стародавній Іскоростень і слов’янські гради. – Коростень, 2008. – Т. 2. – С. 220–222.
11. Филипчук М. Оборонні споруди Пліснеська / М. Филипчук // Стародавній Іскоростень і слов’янські гради. – Коростень, 2008. – Т. 2. – С. 220–229.
12. Филипчук М. Оборонні споруди Пліснеська / М. Филипчук // Стародавній Іскоростень і слов’янські гради. – Коростень, 2008. – Т. 2. – С. 220–224.
13. Филипчук М. А. Звіт про археологічні дослідження на території літописного Пліснеська (с. Підгірці Бродівського р-ну Львівської обл.) у 2000 році / М. А. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2001. – С. 12.
14. Филипчук М. Рятівні археологічні роботи в літописному Пліснеську протягом 2001, 2003 рр. / М. Филипчук // Археологічні дослідження в Україні. 2002–2003 рр. – К., 2004. – С. 328–334.
15. Филипчук М. А. Звіт про археологічні дослідження на території літописного Пліснеська (с. Підгірці Бродівського р-ну Львівської обл.) у 2000 році / М. А. Филипчук. – С. 12–13; його ж. Рятівні археологічні роботи в літописному Пліснеську протягом 2001, 2003 рр. – С. 333.
16. Филипчук М. Могильники Пліснеського археологічного комплексу як джерело до вивчення етнокультурних взаємовпливів на мікрорегіональному рівні / Филипчук М., Шуй Н. // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2006. – Вип. 1. – С. 72.
17. Филипчук М. А. Звіт про археологічні розкопки на території літописного Пліснеська у 2007 році / М. А. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2009. – С. 21–22; його ж. Дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2007 році // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2009. – Вип. 4. – С. 141.
18. Филипчук М. А. Попередні результати дослідження культового місця слов’янського часу на території Пліснеського археологічного комплексу у 2009 р. / М. А. Филипчук // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2010. – Вип. 5. – С. 135–169.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

19. Филипчук А. Про попередні результати дослідження валу № 5 Пліснеського городища у 2008 р. / А. Филипчук // Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи : матеріали VIII міжнар. студ. наук. археол. конф. – Чернігів, 2009. – С. 216–220; Филипчук М. А. Попередні результати дослідження лінії захисту східної частини ур. Оленин Парк на території Пліснеського археологічного комплексу / Филипчук М. А., Филипчук А. М. // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2011. – Вип. 6. – С. 172–200; Филипчук М. А. Попередні результати дослідження четвертої лінії захисту (валу № 5) Пліснеського археологічного комплексу у 2011 р. / Филипчук М. А., Филипчук А. М. // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2012. – Вип. 7. – С. 128–156; Филипчук М. А. Попередні результати дослідження лінії захисту № 4 (валу № 5) Пліснеського археологічного комплексу у 2012 р. / Филипчук М. А., Филипчук А. М. // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2013. – Вип. 8. – С. 168–186.
20. Филипчук М. А. Слов'янський період в історії Пліснеська / М. А. Филипчук // Тези конф. “Галицько-Волинська держава : передумови виникнення, історія, культура, традиції”. – Л., 1993. – С. 22–23; його ж. Структура Пліснеського археологічного комплексу в слов'янський та давньоруський час // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. – Л., 2009. – Вип. 4. – С. 5, 7, 12; та ін.

Галина Филипчук
(г. Львів, Україна)

Место культового центра последней четверти I тыс. н. э. в структуре Плиснеского археологического комплекса

В статье рассматривается место культового языческого центра в структуре Плиснеского археологического комплекса. В течение середины – второй половины VII–VIII вв. сакральное место предшествовало образованию городища славянского времени. Автор высказывает предположение о ключевой роли культового центра в структуре укрепленного поселения IX–X вв.

Ключевые слова: Плиснеский археологический комплекс, Плиснеск, славянский период, культовый центр, язычество.

Galyna Fylypchuk
(Lviv, Ukraine)

The place of the cult center of last quarter of the first millennium BC in the structure of Plisnesk archaeological complex

The paper deals with the place of pagan cult center in the structure of Plisnesk archaeological complex. During middle – second half 7th–8th centuries the sacral place was followed by the formation of the Slavic hillfort. The author suggests a key role of sacral center in the structure of the fortified settlement of 9th–10th centuries.

Keywords: Plisnesk archaeological complex, Plisnesk, Slavic period, cult center, paganism.

УДК 726.2–523
ББК 63.3(4 Укр)

Віталій Нагірний
(м. Краків, Республіка Польща)

ЯК ВИГЛЯДАВ КОСТЕЛ СВ. АНТОНІЯ ПАДУАНСЬКОГО В ЧЕРНЕЛИЦІ В 1921 РОЦІ?*

У статті вперше публікуються не введені до наукового обігу фотографії римо-католицького парафіяльного костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці, які знаходяться у фондах відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. На підставі детального аналізу фотознімків автор намагається відтворити вигляд архітектурної пам'ятки на початку 1920-х років.

Ключові слова: Чернелиця, костел св. Антонія Падуанського, фотографії.

Римо-католицький костел у Чернелиці сьогодні, як і безліч інших історичних пам'яток в Україні, на превеликий жаль, перебуває в катастрофічному стані. Закритий радянською владою після II Світової війни, сакральний комплекс поступово занепадав. Попри внесення костелу до списку архітектурних пам'яток¹ і часткове відновлення даху у 80-х роках ХХ століття будівля зазнавала все більших руйнувань. Причиною цього були час і людська недбалість. Урешті-решт, у червні 2005 року, при незнаних обставинах гонтовий дах на костелі спалахнув і повністю вигорів. Позбавлений накриття, костел протягом 2005–2014 років повністю запустів і нині знаходиться в катастрофічному стані – внутрішній інтер'єр майже цілком знищений, стіни розсипаються під впливом природних чинників, внутрішню площу святині покрила густа рослинність, а в криптах видно сліди нелегальних пошуків “чорних” археологів².

Проте ще до кінця II Світової війни костел був діючим й одним із найбільших і найстаріших католицьких храмів на території Покуття. Ще до цього часу місцеві старожили згадують його красивий інтер'єр і захопливе звучання органа. Багатство внутрішнього оформлення святині підтверджують і виявлені нещодавно фотографії костелу, датовані вереснем 1921 року.

Перед тим як перейти до опису архітектурної й історичної пам'ятки на початку 1920-х років хочемо коротко пригадати основні віхи її історії.

Як інформують нас збережені архівні документи, римо-католицький костел у Чернелиці був закладений, за одними даними, у 1661, за іншими – у 1662 році³. У науковій літературі зустрічаємо також датування фундації костелу на 1669 рік⁴ або після 1683 року⁵, що, однак, є анахронізмом⁶. Його фундаторами були тогочасні власники Чернелиці – князь Міхал Єжи Чарторийський та його дружина Євфросинія Чарторийська зі Станіславських⁷, що підтверджує наявність їхніх родових гербів із зовнішнього боку над центральним входом до костелу та над бічним входом із внутрішнього боку. Кореспонденція Міхала Чарторийського дозволяє припустити, що костел будувався згідно з проектом архітектора й геометра єзуїта Войцеха Рожевського⁸. На початку свого існування він називався костел св. Михайла Архангела й був відданий під опіку чотирьох монахів-домініканців, а на території сакрального комплексу функціонував

* Стаття написана в рамках міжнародного проекту “Чернелицький замок: історія і сучасний стан”, який реалізується групою дослідників під керівництвом доктора Віталія Нагірного в Інституті історії Ягеллонського університету (Краків, Польща) при співпраці з Прикарпатським університетом та Івано-Франківським університетом нафти і газу (Івано-Франківськ, Україна). За консультації під час підготовки статті хочу висловити щире подяку аспірантові Інституту історії Ягеллонського університету Адамові Щупаку та пошукачеві факультету архітектури Національного університету “Львівська політехніка” Левкові Квятковському.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

домініканський конвент⁹. У наступні десятиліття костел і домініканський монастир неодноразово бралися під опіку й отримували пожертвування на утримання від Міхала Чарторийського (1683, 1684)¹⁰ і наступних власників Чернелиці, між іншим, від Франціска Дідушицького (1690)¹¹. Інвентарний опис костелу, зроблений у 1708 році, засвідчує, що він мав увесь необхідний інвентар, у тому числі дві цінні ікони – Матері Божої Ченстоховської та Матері Божої Студинської¹². Натомість у 1739 році костел і домініканський конвент зазнали пограбувань від російських військ, котрі облягали Станіславів¹³. Спроби тогочасного власника Міхала Потоцького добитися відшкодувань швидше за все не принесли успіху¹⁴. Однак інвентарний опис 1772 року свідчить, що костел знаходився в доброму стані¹⁵, а пожертвування власниці Копачинець Франциски Бахмінської із Зибултовських дозволило встановити в костелі новий вівтар св. Домініка¹⁶. Між 1772 і 1774 роками поруч з костелом було збудовано нову дзвіницю¹⁷. Після оприлюднення австрійською владою 14 квітня 1787 року декрету про ліквідацію монастирів на території Австрійської імперії конвент домініканців у Чернелиці опинився під загрозою закриття. За одними даними, він був ліквідований у 1789 році¹⁸, а за іншими – у 1815 році¹⁹. Від того часу костел перестав обслуговуватися домініканцями й перетворився на парафіяльний костел. У 1807 році в ньому було встановлено нові органи, а в кінці 1820-х років проведено ремонт. Тоді ж (не пізніше 1833 р.) було змінено його назву – замість св. Михайла костел отримав назву св. Антонія Падуанського²⁰. Очевидно, протягом наступного століття костел знаходився в доброму стані, оскільки документи не фіксують необхідності ремонту, а збережені ілюстрації підтверджують добрий стан пам'ятки. Така ситуація зберігалась аж до кінця II Світової війни. У 1945 році, після виселення поляків із Чернелиці, з нього було вивезено більшу частину внутрішнього інтер'єру, а радянська влада перетворила костел на склад, що призвело до швидкого занепаду будівлі. Спроби її часткового порятунку були зроблені в 1980-х роках, коли костел був покритий новим гонтовим дахом. Однак пожежа 2005 року повністю знищила дах і привела будівлю в катастрофічний стан, який з кожним роком усе погіршується.

Відтворити зовнішній і внутрішній вигляд костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці в часи його розквіту ми можемо як на підставі збережених інвентарних описів, так і на основі ілюстраційного матеріалу. Проте, говорячи про відображення костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці на фотографіях, одразу слід чітко підкреслити, що йому, на відміну від Чернелицького замку, пощастило значно менше. Якщо в останні роки вдалося віднайти близько сотні не знаних раніше фотографій чернелицької фортеці, датованих 1880–1970 роками, що відносно повно відтворюють її вигляд з кінця XIX – до кінця 60-х років XX ст., то результати пошуків фотографій костелу значно скромніші – їх виявлено всього п'ять (плюс 6 копій).

Віднайдені фотознімки костелу нині зберігаються у фонді 26 Відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки імені Василя Стефаника. Фонд називається “Матеріали Бюро Консерваторів Львівського Воєводства” і містить документи з 1920–1939 років, у тому числі й фотографії частини історичних об'єктів Галичини. До обов'язків членів Бюро, між іншим, входило документування стану збереження архітектурних пам'яток, що відобразилося в створенні колекції знімків вибраних об'єктів²¹. До них належать також архітектурні споруди в Чернелиці – замок і римо-католицький костел, фотознімки яких знаходяться у двох справах Фонду Консерваторів – УК-47/16 і УК-47/17. Перша зі згаданих справ – УК-47/16 – містить шість фотографій замку, датованих вереснем 1921 року²². Натомість у справі УК-47/17 знаходяться 12 фотознімків, один з яких це фотографія замку, а інші одинадцять – фотографії костелу св. Антонія

Падуанського²³. Що стосується негативів, виготовлених на склі, описуваних фотографій, то вони віднайдені автором цієї статті у Фонді Консерваторів у Секторі фотонегативи й архівних документів Національного музею імені Андрея Шептицького у Львові²⁴.

Відмічена архівна справа з Відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки містить тільки фотографії без жодного опису. На конверті зі знімками олівцем зазначена дата – 1922 рік. Однак у каталозі Відділу рукописів бібліотеки вказано 1921 рік як дату виготовлення фото. Так само на зворотному боці однієї з фотографій, яка відображає внутрішню частину католицької святині, указана дата 22 вересня 1921 року²⁵. Що ж стосується їх автора, то, на жаль, його ім'я залишилося невідомим. Найбільш правдоподібно, що знімки костелу виконала та сама особа, яка робила фото Чернелицького замку. Можливо, це був спеціальний посланець львівського Бюро Консерваторів або хтось із місцевих, городенківських чи коломийських фотографів.

Зі згаданих одинадцяти фотографій костелу п'ять знімків оригінальні, виконані в основному на твердому гладкому фотографічному папері. На чотирьох із них зображений зовнішній вигляд костелу, ще одна відтворює внутрішнє оформлення святині. Інші фото – це копії зазначених знімків. Більшість із них виконана на м'якому папері й має розміри 12x9 см.



Фотографія 1. Загальний вигляд парафіяльного костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці. 1921 р. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. – Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-47/17, арк. 152

Перша фотографія відображає вигляд католицької святині в Чернелиці з боку центральної площі селища й з боку замку. У центрі фото знаходиться головний вхід на подвір'я сакрального комплексу у формі невеликих арочних воріт і двох бічних фірток. Поряд із ними бачимо кількадеметрову кам'яну статую св. Яна Непомуцького. Справа від входу видно кам'яну огорожу подвір'я. Зліва від входу – невеликий фрагмент кам'яної огорожі, фрагмент прихованої за деревами дзвіниці та невелика мурована будівля під дерев'яним гонтовим дахом. Призначення відміченої будівлі, з огляду на її фрагмен-

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

тарне та нечітке зображення, установити важко. На передньому плані знаходиться частина центральної площі селища з освітлювальним ліхтарем і деревом. На задньому плані, у центральній частині фотографії, видно будівлю костелу, зокрема, його гонтовий дерев'яний дах. Ліворуч бачимо центральну вулицю селища з тогочасною забудовою та невизначними силуетами кількох місцевих жителів. На зворотному боці фотографії вміщено напис олівцем “Чернелиця. Парафіальний костел. Загальний вигляд. З цвинтарною брамою” (“Czernelica. Kościół paraf. Wid. og. Z bramą cment.”), а також довоєнний інвентарний номер – 659/1. Фотографія виконана на твердому гладкому папері розміром 12x9 см²⁶. Ідентичні копії фотографії, на м'якому папері, містяться на аркушах 150 і 153²⁷. На першій із них у лівому нижньому куті видніються невеликі білі плями.



Фотографія 2. Східна сторона парафіального костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці. 1921 р. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. – Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-47/17, арк. 154

На другій із досліджуваних фотографій зображено римо-католицьку святиню зі східної сторони із заднім, “службовим” входом. Більшу частину знімка займає східний фасад костелу. Над його дахом бачимо високу вежу – сигнатурку – з гострим шпильчастим дахом. Ця фотографія сьогодні є єдиним зображенням згаданого архітектурного елемента костелу. Як і на попередній фотографії, тут добре видно дерев'яний гонтовий дах сакральної будівлі. На передньому плані бачимо двох чоловіків. Зліва й справа від костелу видно частини кам'яної огорожі та дерева, які росли на подвір'ї костелу. На зворотному боці зроблено напис олівцем “Чернелиця. Парафіальний костел. Східна сторона” (“Czernelica. Kośc. paraf. str. wsch.”), а також довоєнний інвентарний номер – 660/1. Папір, на якому виконане фото, твердий, а його розміри 12x9 см²⁸. Ідентичне фото знаходиться на аркуші 155²⁹.



Фотографія 3. Головний портал парафіяльного костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці. 1921 р. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. – Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-47/17, арк. 156

На третій фотографії зображено головний вхід до костелу, розташований із західної сторони сакрального комплексу. Основну частину знімка займають вхідний арочний портал із масивними дерев'яними дверима й бароковим оздобленням XVII ст. і зображення герба Чарторийських “Rogoń”. Над родинним гербом фундаторів костелу збереглося ренесансне віконне обрамлення без віконного отвору. Нині важко сказати, чи в оригінальному плануванні костелу в тому місці знаходилося вікно, котре могли замурувати пізніше, чи проект передбачав, що барокова кам'яна рама служила тільки прикрасою. Решту простору на фотографії займає західна стіна костелу. На зворотному боці міститься напис “Чернелиця. Костел. Головний портал” (“Czernelica. Kościół. portal gł.”), а також старий інвентарний номер – 662/2. Папір, на якому виконане фото, м'який, а його розміри 9x7,5 см³⁰. Копію цього фото без істотної візуальної різниці бачимо на аркуші 160³¹.

На четвертій фотографії зображено західну сторону костелу з головним входом до нього. На передньому плані знімка видно невисоку муровану з каменю огорожу. За нею, на основній частині фото, бачимо загальний вигляд західної сторони пам'ятки й фрагменти північної і південної сторони святині. В її нижній частині видніється вхідний арочний портал із дерев'яними дверима й ренесансним оздобленням і зображення герба Чарторийських “Rogoń”, що великим планом представлено на попередньому фото. Над гербом видно барокове віконне обрамлення без віконного отвору. У верхній частині бачимо шпильчасту верхівку стіни. В її центрі знаходяться три віконні арочні обрамлення без віконних отворів. Над ними отвір у формі хреста, а поряд з ними, зліва й справа, барокові кам'яні прикраси у формі спіральних кілець. По обох

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

боках стіни й на шпилі – кам'яні прикраси. Над дахом справа бачимо фрагмент вежі з гострим шпильчастим дахом. Маргінеси фотографії займає рослинність. На зворотному боці міститься напис “Чернелиця. Парафіяльний костел. Західна сторона” (“Czernelica. Kośc. paraf. str. zach.”). Розміри фото 12x9 см³². Копія цієї фотографії без істотної візуальної різниці знаходиться на аркуші 159³³.



Фотографія 4. Західна сторона парафіяльного костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці. 1921 р. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. – Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-47/17, арк. 157

Остання фотографія відображає внутрішній вигляд католицької святині в Чернелиці. Безумовно, це ключова й найцінніша фотографія з львівської колекції. Більше того, на цей час вона є єдиним відомим фото, на якому зафіксовано внутрішнє оформлення костелу.

На передньому плані бачимо фрагменти підлоги й дерев'яні лавки, призначені для мирян. У центрі фотографії, зліва й справа знаходяться бічні пізньобарокові вівтарі. З лівого, північного боку – Найсвятішого Серця Ісуса Христа. З правого, південного боку – Ченстоховської Матері Божої. Центральні поля вівтарів займають ікони їхніх патронів, вони оздоблені різьбленими статуями незідентифікованих святих або пророків. Угорі вівтаря Найсвятішого Серця Ісуса Христа вміщено монограму IHS, а вгорі вівтаря Ченстоховської Матері Божої – могораму MARIA. На південній стіні нави – амвон з навісом. У центрі фотографії знаходиться головний, пізньобароковий вівтар. Ікону на головному полі вівтаря оточують фігури святих Домініка та Яцка, а також колони у формі спіральних різьблених стовпів. Угорі вівтаря – різьблена фігура Розп'яття.

Скинія заслонена білою сукнею. На північній стіні презбітерія видніється вхід до захристії, поряд з ним – сигнатурка. Біля південної стіни презбітерія – лавка для духівництва або для покровителів костелу, що більш імовірно, оскільки вона знаходиться вже за дерев'яними перилами. На всіх стінах презбітерія висять ікони стацій хресної дороги. Стійки перил дерев'яні, накриті білою скатертю. Стіни й склепіння нави та презбітерія покриті бароковою орнаментальною поліхромією.



Фотографія 5. Внутрішній вигляд парафіяльного костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці. 1921 р. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. – Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-47/17, арк. 158

На звороті фотографії олівцем написано “Чернелиця. Костел. Внутрішній вигляд” (“Czernelica. Kościół. wewnątrz”), а також довоєнний інвентарний номер – 663/1. Фотографія виконана на м'якому папері розміром 11x9 см³⁴. Копія фотографії без візуальних відмінностей міститься на аркуші 161³⁵.

Знімки з фондів Відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки імені Василя Стефаника є не тільки єдиними відомими сьогодні фотографіями костелу св. Антонія Падуанського в Чернелиці, що датуються міжвоєнним періодом, але й найбільш ранніми знаними нам фотографіями згаданої святині. Цей факт робить їх винятково цінними для відтворення оригінального вигляду римо-католицького комплексу, у першу чергу його внутрішнього оформлення. Безумовно, вони не відображають повний зовнішній вигляд костелу чи його внутрішній інтер'єр, однак, завдяки їм, можна отримати цінну інформацію про стан архітектурної пам'ятки в Чернелиці після I Світової війни й у міжвоєнний період.

1. Державний реєстр Національного культурного надбання (пам'ятки містобудування і архітектури України) / [упоряд. М. М. Кучерюк та ін.] // Пам'ятки України. – 1999. – № 2–3. – С. 71.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

2. Сліди несанкціонованого перебування в костелі “чорних” археологів або інших шукачів цінностей зафіксовані автором статті в грудні 2013 року.
3. Огляд даного питання див.: Zaucha T. Kościół parafialny P. W. Św. Antoniego w Czernelicy / T. Zaucha // Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. – T. 18 : Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Ruskiego. – Cz. 1. – Kraków, 2010. – S. 54–56 i przyp. 15–16, 29–32.
4. Там само. – S. 55–56, przyp. 33.
5. Wagner M. W służbie wojny i pokoju. Działalność publiczna Michała Jerzego Czartoryskiego w latach 1649–1691 / M. Wagner // Wobec króla i Rzeczypospolitej. Magnateria w XVI–XVIII wieku ; pod red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicza. – Kraków, 2012. – S. 751.
6. З фундаційного акта костелу чітко видно, що фундаторами костелу й конвенту домініканів у Чернелиці були Міхал Єжи Чарторійський і його дружина Євфросинія. Це підтверджує і наявність у костелі гербів обох вищеназваних осіб. Однак у 1669 році Євфросинія не могла брати участь у фундації костелу, оскільки вона померла ще в 1668 році, див.: Piwarski K. Czartoryski Michał Jerzy / K. Piwarski // Polski Słownik Biograficzny. – Kraków, 1938. – T. 4. – S. 288. Тим більше, закладення костелу не можна датувати після 1683 року.
7. Оригінал фундаційного акта костелу й конвенту домініканів у Чернелиці не зберігся. Відомі тільки дві його копії з XVIII століття. Польськомовна копія з 1776 року зберігається в Archiwum Główne Akt Dawnych. – Zbiór Aleksandra Czołowskiego, sygn. 258, s. 7–10. Латиномовна копія, датована 20 липня 1787 року, знаходиться в Центральному державному історичному архіві України, м. Львів, ф. 146, оп. 13, спр. 95, арк. 30–31.
8. Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, sygn. 2862, s. 193–195 (List J. Józefowicza do M. J. Czartoryskiego, Lwów 7 VII 1661).
9. Zaucha T. Kościół parafialny P. W. Św. Antoniego w Czernelicy. – S. 55.
10. Akta Grodzkie i Ziemskie z archiwum ziemskiego we Lwowie (далі AGZ). – T. 24 / wyd. A. Prochaska. – Lwów, 1931. – S. 440, 449.
11. Там само. – Т. 22. – Lwów, 1914. – S. 234.
12. Zaucha T. Kościół parafialny P. W. Św. Antoniego w Czernelicy. – S. 56.
13. AGZ. – Т. 23. – Lwów, 1928. – S. 191–192.
14. Там само. – S. 226–227.
15. Zaucha T. Kościół parafialny P. W. Św. Antoniego w Czernelicy. – S. 56.
16. Там само. – S. 57.
17. Там само.
18. Barącz S. Rys Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce / S. Barącz. – Lwów, 1861. – Т. 2. – S. 411; Miławicki M. Klasztory Dominikanów na ziemiach polskich skasowane w latach 1773–1914 (рукопис) / M. Miławicki. У цьому місці хочу висловити подяку о. Марку Мілавіцькому за можливість ознайомитись із рукописом даної статті.
19. Krętosz J. Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu, 1772–1815 / J. Krętosz. – Katowice, 1996. – S. 260–261. Поп.: Rogalski 2001. – S. 32.
20. Zaucha T. Kościół parafialny P. W. Św. Antoniego w Czernelicy. – S. 58.
21. Опис колекції фотознімків, див.: Львівська національна наукова бібліотека НАН України імені Василя Стефаника (далі ЛННБ). Відділ рукописів, ф. 26, спр. УК-50/II : Каталог фотознімків пам'яток архітектури за алфавітами місцевостей, арк. 57.
22. Там само, спр. УК-47/16, арк. 144–149. Ширше про це див.: Щупак А. Чернелицький замок на невідомих фотографіях 1921 року з фондів Львівської національної наукової бібліотеки імені Василя Стефаника / А. Щупак // Студентські Історичні Зошити. – 2013. – № 4. – С. 154–158.
23. ЛННБ. Відділ рукописів, спр. УК-47/17, арк. 150–161.
24. Національний музей імені Андрея Шептицького у Львові. – Сектор фотонегативи та архівних документів. – Фонд Консерваторів. – Негативи 572–576.
25. ЛННБ. Відділ рукописів, спр. УК-47/17, арк. 158.
26. Там само, арк. 152.

27. Там само, арк. 150, 143.
28. Там само, арк. 154.
29. Там само, арк. 155.
30. Там само, арк. 159.
31. Там само, арк. 160.
32. Там само, арк. 157.
33. Там само, арк. 159.
34. Там само, арк. 158.
35. Там само, арк. 161.

Виталий Нагорный

(г. Краков, Республика Польша)

Как выглядел костел св. Антония Падуанского в Чернелице в 1921 году?

В статье впервые публикуются не введенные в научный оборот фотографии римско-католического приходского костела св. Антония Падуанского в Чернелице, которые находятся в фондах Отдела рукописей Львовской национальной научной библиотеки им. В. Стефаника. На основании детального анализа фотоснимков автор пытается воссоздать облик архитектурного памятника в начале 1920-х годов.

Ключевые слова: Чернелица, костел св. Антония Падуанского, фотографии.

Vitaliy Nagornoy

(Krakow, Poland)

Church of St. Anthony of Padua like looked in Chernelytsya in 1921?

This article was first published not introduced to the scientific revolution pictures Roma-Catholic parish church of St. Anthony of Padua in Chernelytsya that are in the collections of the manuscripts department of the Lviv National Science Library by V. Stefanik. Based on a detailed analysis of photographs by trying to recreate the look of the architectural monuments of the early 1920 s.

Keywords: Chernelytsya, church of st. Anthony of Padua, photos.

САКРАЛЬНА АРХІТЕКТУРА м. ІВАНО-ФРАНКІВСЬК: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ ВИКОРИСТАННЯ

У статті розглядається сакральна архітектура м. Івано-Франківськ. Приділено особливу увагу характеристиці сакральних об'єктів м. Івано-Франківськ, яка є складовою частиною історико-культурної спадщини України. Подається аналіз окремих аспектів досліджень церков м. Івано-Франківськ. Розкривається питання щодо перспектив використання культових споруд Івано-Франківська для потреб туризму й екскурсійної діяльності на території Івано-Франківської області.

Ключові слова: сакральна архітектура, пам'ятки архітектури, культурна спадщина.

У багатій історико-культурній спадщині України визначне місце належить пам'яткам сакральної архітектури.

Обласний центр Прикарпаття у 2012 році урочисто відзначив 350-річний ювілей. Культові споруди м. Івано-Франківськ мають багатовікову історію і тісно пов'язані з історичним минулим краю. Вони впродовж десятиліть привертали увагу як іноземних, так й українських дослідників. До цього типу пам'яток належать собори, церкви, костели та синагоги.

Найдавніші сакральні пам'ятки архітектури м. Івано-Франківськ, які залишилися збереженими в історичній частині міста, є не лише суто регіональною цінністю, а й складовою частиною історико-культурної скарбниці України, надбанням світової цивілізації.

Сьогодні в межах міста під охороною держави перебуває 3 сакральні пам'ятки національного значення та понад 10 пам'яток архітектури місцевого значення.

В останні роки дослідження пам'яток сакральної архітектури м. Івано-Франківськ присвячені роботи І.Бондарева, М.Вуянко, Б.Гаврилів, М.Головатого, В.Грабовецького, В.Мельника. Актуальними залишаються питання, пов'язані з охороною культурної спадщини, збереженням і використанням її для потреб туризму.

Мета статті – проаналізувати сакральну архітектуру м. Івано-Франківськ і визначити перспективи її використання для потреб туризму.

На майдані А.Шептицького до цього часу збереглися сакральні архітектурні пам'ятки, що створили унікальний архітектурний ансамбль Івано-Франківська. Це – греко-католицька катедра (катедральний собор) і Колегіальний костел Пресвятої Діви Марії.

Архітектурною довершеністю постає перед нами в усій своїй монументальній красі храм Воскресіння Христового.

Як свідчить історична хроніка, будівництво храму розпочалося 1720 р. і завершилося через 9 років. Вибудований він за кошти Юзефа Потоцького та його дружини Вікторії з Лещинських. У день св. Вікторії в 1729 р. у костелі відбулася перша відправа перед вівтарем св. Станіслава Костки в присутності дружини Юзефа. Тоді він складався з головного й двох бічних нефів, у яких розмістилося 7 каплиць¹.

Внутрішнє обладнання й оздоблення костелу було справою і заслугою Вікторії. Її подарунком став не тільки образ св. Станіслава, але й Великий вівтар Непорочного Зачаття Найсвятішої Діви Марії в стилі рококо².

Крім цього, під впливом своєї матері Софії Косаківської зробила живописну копію з образу Божої Матері Ченстоховської. Брат Вікторії виставив у костелі вівтар

св. Франциску Боргішу, а син, смоленський воєвода Станіслав Потоцький, придбав для костелу образ св. Лойоли – засновника чину єзуїтів³.

Після перших відправ у новобудові виявилось, що через брак коштів і поспішність у роботі стіни дали тріщини, а тому через аварійність споруду розібрали (1752 р.). Наступного року було розпочато нове будівництво, яке тривало 10 років.

Тепер спорудження велося під керівництвом інженера-фортифікатора магната Станіслава Потоцького, він також брав участь у спорудженні укріплень у Кам'янець-Подільському й Ченстохові, йому допомагав інженер-архітектор Х.Дальке, який тоді займався вдосконаленням фортифікації нашого міста⁴.

Збудований у 1763 р., кафедральний собор є витвором австро-баварської архітектурної школи й виділяється чіткою композицією основних об'єктів, пропорційністю, строгим ордером і стриманістю пластичної обробки стін, у чому явно простежуються риси бароко. Стрункий силует головного фасаду доповнюють шатровидні завершення веж, запозичені з гуцульської дерев'яної архітектури. Вони з'явилися після ремонту замість раніше існуючих барочних бань⁵.

Під час реконструкції колишнього єзуїтського костелу (перебудова й обнова тривали з 1885 до 1927 рр.), коли він став українським греко-католицьким єпархіальним собором, храм було обновлено як зовнішньо, так і внутрішньо. Частково храм реставровано вже за першого єпископа Юліана Пелеша.

Подальша реконструкція собору продовжувалася за часів, коли єпископами-ординаріями були Юліан Куїловський, Андрей Шептицький і Григорій Хомишин⁶.

Інтер'єр кафедрального собору був розмальований під керівництвом відомого польського живописця Юліуша Макаревича (1854–1936) спільно з українськими художниками Модестом Сосенком (1875–1920) та Антоном Монастирським (1878–1969)⁷.

Споруджений і розмальований п'ятирусний іконостас був акуратно різьблений і багато позолочений. На жаль, невідомі імена тих талановитих різьбярів, які виконували обрамлення царських врат, намісних ікон, бічних вівтарів і постаті святих. Живописні ікони розмальовували в основному Модест Сосенко й Антон Монастирський⁸.

Інтер'єр церкви Святого Воскресіння надзвичайно вишуканий і багатий своїм образотворчим мистецтвом. Значну цікавість викликає іконостас. Він споруджений як передвітарна перегородка з довершеними формами й конструкцією.

Іконостас складається з п'яти горизонтальних і верхнього арочного ярусу, а також двох бічних вівтарів, що доповнюють його та підсилюють враження органічної єдності з інтер'єром. Складний декор включає найрізноманітніші орнаменти й мотиви та поєднує в собі традиції бароко, риси рококо⁹.

Найцікавішими й найскладнішими у виконанні іконостасу є царські врата. Пишна ажурна різьба, поєднання виноградної лози з картушем. Згідно з каноном, на вратах зображені євангелісти. Своєрідним є останній деісусний ряд іконостаса. Він складається із шести ікон, на яких зображені в повний ріст дванадцять апостолів, а також основна ікона із зображенням Христа Вседержителя.

Багатий декор собору витриманий у стилі класицизму, хоч окремі мотиви взяті з попередніх стилів – ренесансу й бароко. До стилю бароко відносяться позолочені скульптури й архітектура завітарного ретабла (колишнього римо-католицького вівтаря) з колонами й розчленованою навіпіл угорі аркою.

Інтер'єр собору відзначається простотою та ясністю просторових рішень. Ефектну декорацію інтер'єру доповнює барочна скульптура головного вівтаря, де в експресивних позах розташовані фігури ангелів, святих й апостолів¹⁰.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

Кафедральний собор Воскресіння Господнього є типовою базилікою з трьома навами, невеликим притвором, увінчаний двома триступінчатими шатровими вежами, які за своїми формами й силуетом не мають аналогів в українській храмовій архітектурі. Головний фасад собору членований пілястрами й нішами, а в нішах установлені в 1997 р. скульптури хрестителів України – блаженної княгині Ольги й рівноапостольного князя Володимира. В окремій ніші – горельєф із зображенням митрополита Андрея Шептицького, який у 1899–1901 рр. був станіславівським єпископом¹¹.

Найдавнішою й особливо цінною архітектурною пам'яткою м. Івано-Франківськ є Колегіальний костел Непорочного Зачаття Діви Марії, Андрія і Станіслава (1672–1703). Ця барокова пам'ятка в минулому виконувала функції родинної усипальниці Потоцьких – засновників станіславівської фортеці. Колегіата належить до рідкісних на теренах Галичини архітектурного типу хрестово-купольних тринавних костелів французької архітектурної школи XVII ст. З мистецького погляду ця архітектурна пам'ятка є, можливо, найкращою в Івано-Франківську¹².

Спочатку римо-католицька колегіата була дерев'яною. У 1670 р. почалося будівництво родинного парафіяльного костелу Потоцьких із дзвіницею за проектом і керівництвом інженерів-фортифікаторів Ф.Корассіні й К.Беное. В основному будівництво було закінчено в 1703 р. Це був тринефний костел з трансептом (поперечні нефи, що під прямим кутом перетинають головний поздовжній неф) у стилі бароко. Фасад з барочним фронтоном і двома симетричними баштами та доричними й корінфськими ордерами¹³.

Його поземний план базується на зовнішньому прямокутнику з вписаним до середини латинським хрестом, який утворюється перетином головної нави й трансепту. У куткових “пазухах” між трансептом і пресвітерієм прибудовано два службові приміщення – захрестію та ризницю. Над середохрестям підноситься мурована баня, підніжжям якої є чітко окреслене коло, що опирається на могутні підпружні арки й трикутні площини “парусів” між ними. Ліворуч і праворуч розташовані бічні нави, висота яких наполовину менша від головної. У центрі влаштовано вхід до крипти з похованнями¹⁴.

Увесь монументально-декоративний ансамбль оздоблення інтер'єру, що складався з різьбленої дерев'яної і мармурової скульптури численних вівтарів XVIII ст. і настінних розписів (1877 р.) Еразма – Рудольфа Фабіанського, відзначався багатством сюжетів й образів, широким використанням символіко-алегоричних мотивів, рослинної і геометричної орнаментики. Розписи виконано в техніці “сухої фрески” клейовими фарбами. У вівтарній частині вони замінили декоративне оббиття з адамантку, яке прикрашало стіни після проведення в костелі 1751 р. пишного похорону Ю.Потоцького – власника міста й фундатора оздоблення храму.

Настінні розписи колегіати вміщують євангельські сцени з життя Христа й Богородиці в картушах на склепіннях та орнаментально-декоративні композиції й мотиви окантованого листя, гірлянди з овочів і квітів, символічне зображення пшеничних колосків і палаючих світильників (символ Віри). У заглиблених частинах карниза намальовані крилаті голівки ангелів, а стіни вздовж периметра були обрамлені грецьким меандром.

Своєрідно вирішено майстром підкупольний простір споруди. У чотирьох “парусах” представлено півпостаті євангелістів із символами. А на склепіннях купола – попарно розташовані фігури апостолів і пророків у круглих медальйонах.

Працюючи над монументальним оздобленням храму, Еразм Фабіанський використовував також декоративні елементи стилю бароко. Барвисто й ілюзорно відтворені картуші, гірлянди та пишні акантові пагони перегукуються з позолоченою скульптурою

і розмальованими конструкціями барокових вівтарів колегіати. Перебуваючи в Парижі, Відні, Кракові, Львові, Кам'янці-Подільському, художник був добре обізнаний з архітектурою та оздобленням багатьох барокових споруд¹⁵.

Усередині костелу по обидва боки головного входу під час відзначення 200-річчя битви під Віднем 1883 р. було встановлено дві дошки з білого мармуру (з написом польською й українською мовами) на спомин про Станіслава Потоцького, на честь якого було назване місто Станіславів. У 1933 р. польська дошка була відновлена та встановлена між контрфорсами праворуч від входу, а українська – знищена¹⁶. У вересні 2013 р. за проектом місцевого скульптора В.Довбенюка було відновлено меморіальну дошку.

Над контрфорсами, на висоті другого поверху, можна побачити герб Потоцьких з датою 1737 – першого капітального ремонту костелу.

18 травня 1980 р. після ремонту в костелі був відкритий художній музей, що за короткий час перетворився в багатющу скарбницю українського професійного та народного мистецтва. Серед його 70 тисяч експонатів можна побачити унікальні картини, гравюри й скульптури наших відомих митців: М.Бринського, В.Касіяна, І.Остафійчука, Я.Пстрака, П.Сахра, Г.Смольського, М.Фіголя та багатьох інших професійних і народних художників¹⁷.

На площі, яка примикає до міської ратуші, височать вежі Вірменської церкви – пам'ятника культової архітектури XVII ст. Вірменська церква була побудована спочатку з дерева, за часів А.Потоцького в 1663 р.

З ініціативи станіславівського вірменського братства протягом 1742–1762 рр. був споруджений величавий кам'яний костел у стилі пізнього бароко. Його було освячено 22 серпня 1763 р. архієпископом Я.Августиновичем під назвою Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії¹⁸.

Багато оздоблена живописними й скульптурними творами внутрішня частина церкви. Привертають увагу галерея із 14-ти великих колон, прикрашена фігурами апостолів, і прекрасні фрески на стінах, виконані пензлем Яна Солецького. До цього часу збереглися його композиції “Вознесіння” й “Акафіст Богородиці”, а також барокові фігури св. Миколая і св. Онуфрія, виконані відомим скульптором Матвієм Полейовським. Особливу цінність мають статуї “Георгій змієборець”, “Архангел Михаїл”, “Мойсей”, “Благовіщення” і “Схимник Онуфрій”.

Проект внутрішнього оздоблення собору робив майстер Петро. Уся скульптура поліхромна, вирізьблена з дерева, покрита левкасом і фарбована, а потім позолочена. За біблійним сюжетом тут зображено настінні розписи Яна Солецького: 12 апостолів, Хресну дорогу, Хреста й Богородицю¹⁹.

Привертає увагу виконана у вірменському стилі вівтарна плита Хачкар, яка знаходилася в центрі вівтаря. Її проектував інженер С.Треля – міський архітектор, а виконав М.Антонюк. Ця пам'ятна плита – символ вірменської громади²⁰.

У 1868 р. після великої пожежі в місті збереглися тільки стіни костелу. Були пошкоджені настінні розписи роботи польського художника Я.Солецького, а також прикраси інтер'єру з алебастру, різьблені вівтарі, станковий живопис, різні усталі багатого декору.

Після невдалої реставрації 1869 р. будівля дещо змінила свій зовнішній вигляд. Зникла башта, яка вінчала дах, а дві круглі вежі, що обрамлюють головний фасад, стали нижчими, їхні барочні завершення замінили простими дзвоноподібними куполами. Замість ряду півциркульних вікон з'явилися прямокутні, усунуто їхнє барочне обрамлення.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

У 1919–1930 рр. тривало ще одне оновлення костелу. Зокрема, реконструйований портал, поставлена мурована огорожа з брамами за проектом архітектора С.Треля. Були відновлені фрески Яна Солецького.

Храм упродовж століть славився чудотворним образом Пречистої Діви Марії, що походив із XVII ст. і відомий як образ Божої Матері Ласкавої, копія Ченстоховської (Белзької) ікони. Садок Баронч стверджував, що намалював ікону невідомий художник на замовлення писаря вірменської громади Домініка, який тримав її спочатку вдома, після одужання віддав образ до церкви.

У хроніці вірменської парафії є запис, що 22 серпня 1742 р. Божа Матір Ласкава заплакала справжніми сльозами. Численні видужання і чуда під час молитви до цього образу були відомі далеко за межами Станіслава.

Після Другої світової війни ополячені вірмени виїхали до Польщі, узявши із собою чудотворну ікону Богоматері. Нині вона знаходиться в м. Гданськ, у костелі Петра й Павла, а копія цієї ікони є на щипці церкви.

У 1946 р. більшовицька влада передала храм Російській православної церкві, а за два роки пристосувала будівлю під майстерні художників і скульпторів. З 1971 р. після реставрації костел використовувався як Музей історії релігії та атеїзму. З 1990 р. приміщення пристосували до потреб православної церкви – установлено іконостас, з'явилися нові розписи, ікони. З 1992 р. – це Покровський кафедральний собор Української автокефальної православної церкви²¹.

У другій половині XIX ст. єзуїти після скасування цього ордену австрійським цісарем 21 липня 1773 р. майже відкрито займалися релігійною діяльністю, а отже, знову виникла потреба в будівництві нового костелу. У травні 1887 р. на кошти “однієї поважної матрони” єзуїти закупили на початку вул. Заболотівської чотири старі будиночки з городом, де тимчасово замешкали й звідки ходили до вірменського костелу. У червні 1894 р. на цьому місці почалося будівництво нового храму. Спорудження костелу велося за проектом С.Кшижановського з Кракова під технічним керівництвом Я.Шпорка зі Станіслава.

Костел споруджено в стилі відродження. Його довжина 32 метри, ширина – 14 метрів і може помістити 1 500 людей. Кам'яну підлогу виклав майстер з Нового Сонча Чубач (Польща), прекрасну різьбу по дереву виконав майстер С.Крук зі Львова. Вітражі закуплено в Чехії. А орган установила фабрика Рігера із Сілезії. Відкриття костелу відбулося 6 жовтня 1895 р. До костелу було добудовано триповерховий монастир для єзуїтів²².

У 1912 р. під час відзначення 300-річчя від дня смерті відомого єзуїтського проповідника П.Скарги на фасаді костелу встановили меморіальну дошку, присвячену його пам'яті²³.

У районі Княгинин-Колонії, а саме – на Майзлях (тепер вулиця О.Новаківського) з ініціативи й завдяки активній допомозі єпископа Григорія Хомишина був заснований чоловічий Василіанський монастир. При ньому було побудовано церкву Христа-Царя в 1935 р. (іменована на охоронній дощці Троїцькою).

Будівництво монастирського комплексу велося під наглядом ректора Станіславської духовної семінарії о. д-ра Авксентія Бойчука за фонди Заряду лісів греко-католицького єпископства в Богородчанах.

Церква Христа-Царя побудована у візантійському стилі з п'ятьма колонами на зразок Софіївського собору. Вона будувалася за планом Львівського архітектора Олександра Пежанського, а загальне керівництво всіма роботами здійснював український будівельник Гріпа.

Після сумнозвісного Львівського собору 1946 р. церкву було закрито й перетворено на склад, а ченців виселено. Спочатку в приміщенні монастиря розмістилися органи внутрішніх справ, а згодом кінотеатр імені М.Горького. З 1991 р. церкву повернено УГКЦ, а монастир відновлений.

У період кінця XIX – початку XX ст. у Станиславові було споруджено ряд культових споруд (кам'яних і дерев'яних), які збереглися до цього часу та є архітектурними пам'ятками місцевого значення.

На вулиці Вовчинецькій знаходиться Римо-католицька церква Христа-Царя. Храм почали зводити в 1925 р., а завершили в 1939 р. Після закінчення Другої світової війни в 1946 р. святиню закрили. Удруге храм було освячено 24 червня 1989 р. Відтоді розпочалася реконструкція церкви, яка ще триває.

Архітектурними сакральними пам'ятками нашого міста є муровані культові споруди: костел кінця XIX – початку XX ст. на вул. Гординського; костел Йосифа 1920 р. на вул. Мочульського, 1; синагога на вул. Страчених, 7; церква св. Параскевії початку XX ст. на вул. Коновальця; церква св. Обручника Йосифа кінця XIX ст. на вул. Вовчинецькій; церква св. Параскевії 1864 р. у с. Хриплин; церква св. Микити й дзвіниця 1923 р. у с. Микитинці; церква Покрови Матері Божої на вул. Княгинин. Крім того, на околицях міста знаходяться пам'ятки дерев'яної культової архітектури: церква св. Архангела Михаїла 1865 р.; церква св. Юрія Побідоносця 1825 р.; Дмитрівська церква 1902 р. на вул. Нечуя-Левицького, 6²⁴.

Таким чином, дослідження пам'яток сакральної архітектури м. Івано-Франківськ послужить зростанню інтересу українського населення до свого краю, його історії, звичаїв і традицій. Вони є надзвичайно привабливими для туристів як з різних регіонів України, так і з-за кордону.

Реставрація сакральних споруд, упорядкування прилеглих територій, розбудова під'їзних шляхів та іншої туристичної інфраструктури сприятимуть розвитку туризму на Прикарпатті, а отже, і зростанню місцевого бюджету.

1. Станиславів–Станіслав–Івано-Франківськ (до 350-річчя Івано-Франківська) : монографія / кер. авт. кол., голов. ред. В. Великочий. – Івано-Франківськ ; Львів ; К. : Манускрипт-Львів, 2012. – С. 292.
2. Заленський С. Отці єзуїти в Станиславові / С. Заленський ; пер. з пол. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2010. – С. 34. – (Моє місто ; № 29).
3. Грабовецький В. Сторінки літопису Івано-Франківського Кафедрального Собору Святого Воскресіння / В. Грабовецький. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1999. – С. 20.
4. Полек В. Майданами та вулицями Івано-Франківська / В. Полек. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. – С. 18. – (Моє місто ; № 5).
5. Грабовецький В. Історія Івано-Франківська (Станіславова) з найдавніших часів до початку XX ст. Ч. 1 / В. Грабовецький. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 1999. – С. 19.
6. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 292.
7. Грабовецький В. Сторінки літопису... – С. 43.
8. Полек В. Майданами та вулицями Івано-Франківська... – С. 19. – (Моє місто ; № 5).
9. Грабовецький В. Сторінки літопису... – С. 44.
10. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 294.
11. Грабовецький В. Сторінки літопису... – С. 45.
12. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 300.
13. Івано-Франківськ : енцикл. слов.: 350-річчю м. Івано-Франківська присвяч. / [Г. Карась, Р. Діда, М. Головатий, Б. Гаврилів]. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – С. 333.

Дохристиянські старожитності та пам'ятки християнської культури в Карпатах

14. Мельник В. Сакральне мистецтво Галичини XV–XX століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею : путівник-каталог / В. Мельник. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. – С. 24.
15. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 302–303.
16. Івано-Франківськ : енцикл. слов... – С. 333.
17. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 304.
18. Головатий М. Храми Станиславова / М. Головатий // Часопис "І". – 2009. – № 55. – С. 225.
19. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 306.
20. Грабовецький В. Історія Івано-Франківська... – С. 110.
21. Там само. – С. 306–311.
22. Полек В. Майданами та вулицями Івано-Франківська... – С. 75. – (Мое місто ; № 5).
23. Головатий М. Храми Станіславова... – С. 226.
24. Станиславів – Станіслав – Івано-Франківськ... – С. 31.

Тарас Маланюк

(г. Івано-Франковск, Україна)

Сакральная архитектура г. Ивано-Франковска: состояние и перспективы использования

В статье рассматривается сакральная архитектура Ивано-Франковска. Уделено особое внимание характеристике сакральных объектов Ивано-Франковска, которые являются составной частью историко-культурного наследия Украины. Дается анализ отдельным аспектам исследований церквей Ивано-Франковска. Раскрывается вопрос о перспективах использования культовых сооружений Ивано-Франковска для нужд туризма и экскурсионной деятельности на территории Ивано-Франковской области.

Ключевые слова: сакральная архитектура, памятники архитектуры, культурное наследие.

Taras Malanyuk

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Sacral Architecture of Ivano-Frankivsk: the State and Perspectives of Use

The article studies the sacral architecture of Ivano-Frankivsk, which is an integral part of Ukrainian historic and cultural heritage and has great perspectives for the needs of Ivano-Frankivsk regional tourism. The analysis of separate research aspects of churches of Ivano-Frankivsk and nearby areas has been made. The issues concerning the perspectives of using cult buildings of Ivano-Frankivsk for the needs of tourism and excursion activities on the territory of Ivano-Frankivsk region have been studied.

Keywords: sacral architecture, architectural monuments, cultural heritage.

**ЗАПРОВАДЖЕННЯ
ХРИСТІЯНСТВА
В УКРАЇНІ-РУСИ ТА КРАЇНАХ
КАРПАТСЬКОГО РЕГІОНУ**

УДК 930.85
ББК 63.5 (4 Укр)

Богдан Боднарюк
(м. Чернівці, Україна)

**ПРОБЛЕМА ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ КАРПАТСЬКОЇ РУСИ В КОНТЕКСТІ
МІСІОНЕРСЬКОЇ ПРАКТИКИ ВІЗАНТІЇ, РИМСЬКОЇ КУРІЇ
ТА ПЕРШОГО БОЛГАРСЬКОГО ЦАРСТВА
(кінець IX – початок XI ст.)**

У статті розглядається маловивчена сьгодні проблема, пов'язана з особливостями християнізації Карпатської Русі в контексті місіонерської практики Східної Римської імперії (Візантії), Римської курії та Першого Болгарського царства. Хронологічні межі орієнтовані на кінець IX – початок XI ст., епоху, коли території Центральної та Східної Європи, у тому числі землі Київської Русі, стали об'єктом активної місіонерської діяльності з боку і візантійського “вселенського православ'я”, і латинських “апостольських місій”, організованих папством.

Автор, використовуючи ряд середньовічних писемних джерел – візантійські імператорські й патріарші хрисовули, болгарські та західноєвропейські історичні хроніки, монастирські аннали, енцикліки римських первосвящеників, аналізує й характеризує шляхи реалізації християнськими місіями поставленої мети – навернення у “віру Христову” східнослов'янського язичницького населення. Окрема увага в статті приділяється ретроспекції відповідних історичних реалій, питанням мотивації “Київського хрещення” і висвітленню початкового, архаїчного етапу хрещення Карпатського регіону.

Ключові слова: *Карпатія, Карпатська Русь, Візантійська імперія, Римська курія, папство, Перше Болгарське царство, проповідництво, місіонерська практика, християнізація.*

Проблематика, пов'язана з висвітленням процесу початкової християнізації Карпатського регіону, у межах дослідницької реалізації й нині залишається достатньо складною. Складність, у першу чергу, полягає у фактологічній фрагментарності, уривчастості багатьох писемних джерел IX–X ст. і дещо заплутаних чи “адаптованих” (у більшості випадків – просто викривлених) топонімічних назвах, які не піддаються однозначній локалізації. Разом з тим хронологічні рамки виділеного періоду зумовлені, з одного боку, завершенням культурно-просвітницької діяльності знаменитих “Солунських братів” – Кирила (827–869) і Мефодія (815–885) й утворенням у 893 р. Охридського єпископства (нижня межа), з іншого, – падінням Першого Болгарського царства (681–1018) (верхня межа).

Необхідно зазначити, що ця історична епоха для карпатських земель характеризується формуванням нових етнорелігійних реалій унаслідок поступової зміни геополітичної мапи Центральної та Східної Європи. Протягом VIII–IX ст. достатньо швидкими темпами поширюється культура Лука-Райковецька – від Дніпра до Закарпаття. Означену культуру, як відомо, залишили племена літописних древлян, бужан, волинян, уличів, тиверців і хорватів. Однак наявний нині археологічний матеріал не дозволяє скласти повноцінну картину початкового, “архаїчного”, або, певною мірою, стихійного етапу християнізації населення вказаної території, у тому числі й регіону Карпат. Тому головна роль усе ж залишається саме за писемними джерелами. Лише вони містять здебільшого стислі або лаконічні повідомлення про акти навернення східноєвропейського населення, в одних випадках спонтанні, ситуативні й стихійні, в інших – сплановані та добре підготовлені.

Серед найбільш важливих за рівнем інформативності джерел доречно виділити два давньоруські літописи, зокрема, “Повість временних літ”¹ і “Руський літопис за Никонівським списком”², корпус західних церковних актів, анналів і хронік – “Аннали Ор-

дену Св. Бенедикта”, “Священні Акти Ордену Св. Бенедикта”, “Бертинські аннали”, “Хроніку” Регіона Прюмського, “Продовження Регіона”, “Хроніку” Льва Остійського, “Барійські аннали”, “Гільдесгеймські аннали”³, низку візантійських історичних опусів – “Про церемонії” і “Життєпис Василя Македонянина” Константина Багрянородного, “Продовжувача Феофана”, “Історичний компендіум” Георгія Кедріна, “Історичні епітоми” Іоанна Зонари, “Аннали” Михайла Гліки, “Історичний синопсис” Іоанна Скилиці⁴.

Сучасна тематична історіографія є великою, одночасно проблемною, і в ряді питань – концептуально поляризованою⁵. Важкість вирішення даної проблеми полягає в тому, що вже в період складання давньоруської літописної традиції існували та боролися між собою різні версії “святого Хрещення”. Так, у “Повісті временних літ”, розповідаючи про навернення Володимира Великого в Корсуні, літописець гостро полемізує з якимись анонімними опонентами: *“Се же не сведуще право глаголють, яко крестілся єсть в Києве, інії же рєша – в Василєве, друзії же інако скажуть”*. За цих обставин учені-славісти, унаслідок аналізу тексту й контексту джерела, ще на межі XVIII–XIX ст. розгорнули наукову дискусію, де саме хрестився Володимир. У Корсуні, у Києві, у Василеві? Або десь ще?

У результаті, на середину 80-х рр. XX ст. остаточно сформувалися три провідні теорії щодо початкового хрещення Русі: перша – від Болгарії (її обстоюють у своїх наукових студіях М.Приселков, Г.Літавін, М.Тихомиров⁶), друга – від Риму (латинський примат навернення обґрунтовують А.Амман, М.Таубе, Н.Баумгартен), третя – від Візантії (на цьому векторі наполягають Є.Голубінський, А.Шахматов, В.Пашуто, Я.Щапов⁷). Свою логіку викладу й систему “об’єктивних доказів” так само висувають прибічники “хазарської” та “моравської” теорій.

Разом з тим і дореволюційні дослідники – В.Татищев, М.Грушевський, А.Воронів⁸, і радянські – Б.Рибаков, М.Брайчевський, А.Зімін, М.Ільїн, К.Гломозда, Г.Філіст, О.Рапов, С.Богуславський, В.Королук⁹, і зарубіжні (західні, болгарські й українські діаспорні історики) – Л.Дейлі, Е.Батлер, Р.Флетчер, А.Власто, Р.Салліван, І.Вуд, У.Уолкер, Ст.Станілов, І.Снегаров, Н.Кочев, о. С.Пап, С.Томашівський, М.Стахів, М.Чубатий, К.Панас, Ю.Федорів¹⁰, і фахівці кінця XX – початку XXI ст. – Д.Поливянний, А.Карпов, О.Кузьмін, А.Гадло, С.Іванов, А.Кузнецова¹¹ сходяться на одній ключовій думці: хрещення проходило в декілька етапів і, найвірогідніше, за реалізації так само декількох паралельних широкомасштабних місіонерських програм як Сходу (православ’я), так і Заходу (католицизму).

Ретроспекція історичних реалій

Аналізуючи загальне історичне тло виділеної епохи, необхідно констатувати таке. Правління візантійського імператора Василя I Македонянина ознаменувалося могутнім підйомом православної місіонерської діяльності: посольство вже згадуваних “Солунських братів” Кирила (Константина) і Мефодія вирушило, з метою просвітництва слов’ян, до Моравії, Болгарія очікувано прийняла візантійське християнство, константинопольський вплив простягнувся в Сербію та Далмацію, грецький (ромейський) єпископ був відправлений у далеку Русь¹². Крім того, як відзначає С.Іванов, насильницької християнізації зазнали “іновірні” піддані Константинополя: іудеї, язичники, павликіани, сарацини¹³.

Якщо зовнішня апостольська місія диктувалася зростаючою потужністю Ромейської імперії та розширенням її зовнішньополітичних задач, то внутрішня була органічно пов’язана з увлєннями про “священницьку” роль василєвса. Світська влада й тут дедалі впевненіше з початку VIII ст. брала на себе церковні функції. У ситуації, що склалася, духовенство почало висловлювати невдоволення такою узурпацією. Проте за межами

імперських кордонів, як підкреслює С.Іванов, зчепленість політичних і релігійних задач Візантії була доконаним фактом, і тут церква ніколи не протестувала: на відміну від Риму, Константинопольський патріархат не мав достатнього досвіду самостійної релігійно-пропагандистської діяльності¹⁴. Однак, починаючи з останніх десятиліть IX ст., Візантійська церква організувала широкомасштабну місіонерську діяльність серед народів Балкан, Евксінського Понту, Центральної та Східної Європи, оскільки вона завжди була готова підтримати експансіоністські зусилля православної держави, котра забезпечувала розширення її юрисдикції¹⁵.

У чому ж полягала мета “зовнішньої” місії? Вона, констатує С.Іванов, покликана була упокорити й підпорядкувати “варварські” народи спочатку церковній юрисдикції й, урешті-решт, – і політичній владі імперії. На практиці це виявлялося в тому, що ромеї з першого ж кроку висували до новонаврнених такі самі вимоги, яким зобов’язані були відповідати піддані імператора¹⁶. У першу чергу це стосувалося шлюбних правил: заборонялося мати більше однієї дружини, одружуватися з будь-якими, навіть найвіддаленішими, родичами (ними вважалися й куми), заборонялися також розірвання шлюбу й будь-які позашлюбні стосунки, народні свята, “веселоці” і забави, усі язичницькі традиції й звичаї, під забороною опинилися забобони, народні прикмети, сміхова культура й т. п.¹⁷

Ця напіваскетична прямолінійність православної ортодоксії дорого обійшлася візантійцям: на Русі в IX ст. християнство не прижилося, як очікував Константинопольський патріархат, Моравія вигнала учнів Мефодія, замінивши їх “франками”, Болгарія теж вийшла на деякий час з-під церковної опіки Константинополя і розгорнула свій “духовний вектор” у бік латинського Риму. Разом з тим потрібно визнати, що “латинські” місіонери проявляли до неофітів більше гнучкості й такту при наверненні, особливо до представників правлячої верхівки¹⁸. З кінця IX ст. візантійська місіонерська концепція дещо трансформувалась і стала більш витонченою та нюансованою. Такі адаптаційні підходи й прийоми в цілому дозволили ромеям у X–XI ст. досягти достатньо відчутних результатів на території Центральної та Східної Європи: часткової християнізації зазнали північнокавказька Аланія, Угорщина, Русь, частина племен придунайських кочовиків¹⁹.

Разом з тим варто звернути увагу й на той факт, що з припиненням просвітницької та місіонерсько-проповідницької діяльності Кирила й Мефодія новий етап навернення східнослов’янських племен, а саме – у Карпатському регіоні, розпочали дві центральноєвропейські держави – Велика Моравія і Перше Болгарське царство, склавши конкуренцію німецьким латинським місіям, ченцям-бенедиктинцям та ірландським місіонерам уже наприкінці IX ст.²⁰ За даними джерел²¹, у галицькій Лемківщині, у надсянській, надбужанській і наддністрянській Галичині, а також у Карпатській Україні по Сигіт, в означену добу вже існувала, щоправда, у не до кінця організованому, напіввархайчному стані церковна структура з нечисленним духовенством.

Відповідні згадки в джерелах²² дозволяють стверджувати, що з давньоукраїнських земель не лише Закарпаття, а й Галичина – тобто Лемківщина, Бойківщина, Надсяння до Буга й Стира на Волині, належали в IX – першій половині X ст. значною мірою Великоморавській державі, частково Першому Болгарському царству й частково Празькому князівству. Ті самі писемні джерела²³ повідомляють, що більшість земель Карпатського регіону в VII – першій половині VIII ст. входили до складу королівства Західних хорватів й Аварського каганату. Отже, населення Карпатського басейну – території Галичини й Карпатської Русі майже на століття раніше, ніж відбулось офіційне хрещення за Володимира Великого (980–1015), “початково” навернулось “у віру Христову”. І на-

вернення це більшою мірою “просувалося” з Болгарії, ніж з Візантії, особливо після того, як болгарський цар Борис I (852–889) охрестився у 864 р. під ім’ям Михаїла²⁴.

У цілому важливо підкреслити, що на відміну від Києва та руських земель, де свій культурно-цивілізаційний вплив здійснювала Візантія, Карпатський регіон переважно залишався у сфері церковно-релігійного контролю (“окормлення”) Першого Болгарського царства, поки воно не припинило свого існування в 1018 р. Василій II Болгаробойця (976–1025) ліквідував його. При цьому в армії василевса ромеїв був, як відомо, окремий загін дружинників-найманців з Київської Русі, котрий брав участь у завоюванні та підкоренні Болгарії²⁵. Одночасно Василій II ліквідував й Охридський патріархат, звівши його до рангу архієпископства²⁶.

У межах історичної ретроспекції не менш важливо відзначити ще один факт. Як і в інших країнах, що приймали християнство в IX–X ст., нова віра була введена в Болгарії в статусі офіційної релігії актом державної влади. На 927 р. Болгарія вже понад півстоліття була християнською країною²⁷. Як відмічає Г. Літаврін, “більшість священнослужителів були тепер слов’яномовними, що мали місцеве, болгарське походження. За активної підтримки верховної влади ширилося навчання слов’янській грамоті, яка знаходила вжиток не лише в конфесійній сфері, а й у державному повсякденні та в побуті. Склалося необхідне духовенству коло церковно-службової літератури. Завершувався початий у кінці правління Бориса перехід у церковнослужінні з грецької на слов’янську мову. Уже в часи Климента Охридського співвідношення між поняттями “болгарська мова” і “слов’янська мова” почали сприймати як співвідношення між частиною й цілим”²⁸.

З іншого боку, саме X століття в Болгарії позначене найактивнішим проповідництвом, яке поширилося на всю територію Центральної Європи. Це – епоха правління Петра (927–968) і Самуїла (969–1014), що поділяється на два періоди: період миру – від смерті царя Симеона до вторгнення в країну військ київського князя Святослава (968) і смерті Петра (970) (означений період характеризується інтенсивними дипломатичними та конфесійними зв’язками з Візантією), і другий, майже рівновеликий період безперервних війн і церковного відчуження, котрий тривав від воєнних зіткнень візантійців з русами на території Болгарії (971) до її завоювання Ромейською імперією²⁹.

Поряд з християнською місією, яка брала свої духовно-світоглядні витoki з візантійського світу, значну роль у долученні до християнства (у тому числі в загальноцивілізаційному сенсі) народів Центральної, Південно-Східної та Східної Європи відіграла місіонерська діяльність представників латинського культурного кола. На час перших контактів з народами цього регіону християнські місії на заході Європи мали за собою вже достатньо тривалу культуртрегерську історію, а Латинська церква набула значного досвіду роботи з язичниками.

Більшість свідчень про місіонерську діяльність Західної церкви міститься у творах, написаних християнськими авторами³⁰. Тому не викликає подиву, підкреслює А. Кузнецова, що сучасна історична наука розглядає історію християнських місій перш за все як складову частину історії церкви, а діяльність кожного місіонера – як окремий прояв діяльності церковної інституції³¹.

Симптоматично, що відомі сьогодні середньовічні джерела³², присвячені церковній місіонерській діяльності та проповідництву, у переважній більшості являють собою своєрідні “програмно-теоретичні” твори: поради проповідникам-початківцям, відповіді на питання про християнство та його сутність, роздуми й напучення церковних ієрархів. А. Кузнецова, зі свого боку, акцентує: “Часто важко встановити, чи застосовувалися ці рекомендації коли-небудь у місіонерській практиці. Нелегко виявити реальні факти навіть

у життєписах місіонерів, які часто відображають скоріш наміри та претензії агіографів, ніж реальний досвід їхніх героїв. І, зрештою, суперництво різних християнських центрів місіонерської діяльності, яке впливало на достовірність творів середньовічних авторів, великою мірою заважає відтворенню реальної картини місіонерської діяльності³³.

Далі А.Кузнецова виділяє й на методологічному рівні характеризує ще один важливий аспект: “Дослідник місіонерської практики стикається з необхідністю розрізняти місії “офіційні” і “добровільні”. “Офіційні” місії здійснювалися людьми, спеціально вибраними церковними та світськими ієрархами для досягнення певних церковно-політичних цілей. Інтереси місіонерів, які виконували ці завдання, могли й відрізнятись від “офіційних”, а могли й зовсім не залежати від них. “Добровільні” місії здійснювалися за ініціативою окремих ентузіастів, серед котрих особливо прославились ірландські й англосаксонські мандруючі ченці, натхненні чернечими ідеалами “паломництва в ім’я Христа”. Місії до нехристиянських народів з боку християнських сусідів, як “офіційні”, так і “добровільні”, часто використовувалися для поширення в тій чи іншій формі влади перших на суспільство останніх. При цьому підходи світської та духовної влади до методів “роботи з язичниками” нерідко розходились, як видно на прикладі завоювання і християнізації франками саксів, а надалі вже саксами – полабсько-балтійських слов’ян³⁴.”

Суперечності та незгоди між світською і духовною владою щодо цих питань виникали, безумовно, не лише всередині суспільства, а й на “вищому рівні” – між християнськими правителями Європи й папством. Римські первосвященники, заохочуючи активну місіонерську діяльність і не шкодуючи засобів, переслідували свої цілі, пов’язані з намаганням за будь-яких обставин здійснювати розширення церковної юрисдикції Риму, що на практиці неодноразово провокувало гострі конфлікти з Православною церквою та Візантійською імперією за сфери релігійного впливу³⁵. Для формального хрещення язичницького або “варварського” народу було необхідне офіційне прийняття християнства правлячою верхівкою суспільства, яка після того мала забезпечувати духовенству підтримку в здійсненні успішної пропаганди нової системи вірувань і прищеплюванні нових морально-етичних цінностей³⁶.

Тому безпосередній місіонерській діяльності серед язичницького етносу повинні були передувати “дипломатичні місії”, метою яких було добитися погодження з місцевими правителями відносно зміни віри й духовно-світоглядних пріоритетів. Ініціатива таких місій могла надходити як від язичницьких вождів, що проявили бажання прийняти хрещення, так і з християнського боку³⁷. Саме ці церковно-політичні реалії як для Риму, так і для Візантії стали практичним керівництвом при здійсненні місіонерсько-проповідницької програми на території Центральної та Східної Європи.

Проблема “Київського хрещення”

Збереглась, як відомо, одна з перших, дещо неоднозначних за характером викладу, звісток про хрещення Русі, яку переповідає візантійський імператор Константин VII Багрянородний (913–959) у біографії свого діда, засновника Македонської династії – Василя I. Константин повідомляє: “І народ русів, войовничий і безбожний, василевс Василій щедрими дарунками золота й срібла й шовкових одяг схилив до перемовин, умовив їх охреститися і вчинив так, що вони прийняли архієпископа, якого поставив патріарх Ігнатій³⁸”. Цю розповідь повторюють такі авторитетні візантійські письменники та хроністи, як Іоанн Скилиця³⁹, Георгій Кедрін⁴⁰, Іоанн Зонара⁴¹, Продовжувач Феофана⁴², Михаїл Гліка⁴³. Перелічені автори відносять хрещення Русі до епохи врядування імператора Василя I (867–886), а не Михаїла III (842–867) і приписують відповідні апостольсько-просвітницькі й культуртрегерські заслуги константинопольському патріарху Ігнатію (847–858; 867–877).

Доречно підкреслити, що у свідченнях візантійських істориків про хрещення Русі зустрічається багато недомовок, протиріч і “темних місць”. Вони, наприклад, не дають жодної географічної назви. Тому одні дослідники проблеми⁴⁴ говорять про хрещення Тмутараканської Русі, інші⁴⁵ – про два різні за часом хрещення.

Однак необхідно звернути увагу на іншу деталь. Як хрещення русів патріархом Фотієм (858–867; 877–886) (тобто “Аскольдове хрещення”), так й акт хрещення Ігнатія – це версії візантійського двору стосовно питання хрещення Київської Русі. При цьому обидві версії, очевидно, не задовольняли давньоруських літописців, оскільки вони жодним словом не обмовилися відносно подій, що аналізуються. Лише пізніший Никонівський літопис стисло повідомляє під 879 р., що Василій хрестив Аскольда та послав архієрея на Русь⁴⁶, а також згадує про перебування “в Карпаті” і на руських землях латинських місіонерів (ірландських ченців) від папи Бенедикта VII (974–983)⁴⁷. Проте християнське місіонерство не знайшло підтримки в князя Олега Старого (882–912), котрий, захопивши Київ, убив Аскольда та його співправителя Діра. Правдоподібно, навіть вірогідно, що саме у зв’язку з такими обставинами смерті, Іоакимівський літопис, цитований В.Татіщевим, назвав Аскольда “блаженним”⁴⁸.

Договір київського князя Ігоря (912–945) з ромеями від 944 р. – фактично єдине достовірне документальне свідчення певного поширення християнства на землях Русі. З іншого боку, тимчасове кількісне зростання прохристиянських сил спостерігається в період правління княгині Ольги (945–964). Спочатку княгиня прийняла православне хрещення сама, а невдовзі звернулася до візантійського імператора по допомогу⁴⁹. Проте Ольга не домовилася з Константином Багрянородним, оскільки її “умови” з точки зору дипломатії та “рангу” правителя виглядали достатньо зухвалою вимогою, а отже, були неприйнятні для пихатої Візантії. У ситуації, що склалась, Ольга в 959 р. звернулася за підтримкою і допомогою до Оттона, майбутнього фундатора й першого правителя Священної Римської імперії. У своїй зовнішній політиці Оттон також мав намір здійснити зближення з Київською Руссю і включити її у сферу свого геополітичного впливу. Ще в 956 р. за його вказівкою були організовані дві східноєвропейські місіонерські єпископії на чолі з латинськими архієреями: одна – для Польщі, друга – для Русі⁵⁰.

Про звернення Ольги до Оттона I Великого (962–973) з проханням допомогти відразу ж стало відомо Римській курії (при дворі германського правителя, природно, перебували таємні інформатори Апостольського престолу). Після важких перемовин з папою Іоанном XII (955–964) Оттон, уже як представник понтифіка, дав згоду сприяти княгині в досягненні нею поставленої мети – християнізації Русі⁵¹. У 962 р. – році проголошення Германської імперії – єпископом для Київської Русі був призначений Адальберт Трирський (910–981), який у супроводі 14 кліриків прибув до Києва⁵². Два роки перед тим він, згідно з джерелами⁵³, проповідував у Паннонії й Карпатії.

Однак у той час у Києві відбулися важливі політичні зміни. На княжому престолі Ольгу змінив її син Святослав (964–972) – відомий прибічник проязичницьких сил. Святослав терпимо ставився до християнства, але за його правління київські християни, переважно греки (тобто ромеї) за походженням, не відігравали значної ролі при дворі князя, хоча були представниками купецтва й заможних ремісничих родів⁵⁴. Святослав вважав, що в спільноту європейських держав Київську Русь повинні ввести не християнство, а меч, економічна міць і торгівля. Легати Римської курії не знайшли з його боку підтримки щодо активізації своєї місіонерської діяльності й змушені були залишити Київ⁵⁵.

Папство, проте, не втратило надії із часом посилити свої апостольські позиції на терені Східної Європи, й Адальберт був призначений архієпископом магдебурзьким. За

два наступні роки (962–964) він створив спеціальну школу для підготовки місіонерів серед східнослов'янських народів⁵⁶. Другий місіонерський осередок, орієнтований на Балкани й Карпати, сформувався в Бамберзі 967 р. Наступні два центри – у Цейці та Мейсені – були організовані в 968 р.⁵⁷ Ще одну проповідницьку місію в землі Центральної та Східної Європи архієпископ Адальберт організував 973 р. До неї, як повідомляють орденські хроніки, входило 8 ченців-бенедиктинців⁵⁸. Але реалізація остаточного, тобто офіційного, хрещення Русі пов'язана з Володимиром Великим.

Новаторську й досить переконливу версію в трактуванні причин замовчування візантійцями факту “Володимирового Хрещення” Русі висуває О.Кузьмін. Його мотивація ґрунтується на завуальованому в джерелах аріанському “факторі”. Свою точку зору вчений резюмує так: “Одне із серйозних протиріч давньоруських свідчень про Хрещення Русі – відтворення аріанського Символу віри в трьох пам'ятниках: “Повісті временних літ”, у Новгородському Першому літописі молодшого ізводу, а також в окремому позалітописному пам'ятнику, т. зв. “Написанні про віру”. До того ж, що є особливо суттєвим, аріанський Символ віри наводиться у зв'язку з Корсунською легендою”⁵⁹.

Висновок О.Кузьмін робить однозначний: “Літописний текст аріанського Символу віри міг бути занесений у Київ саме з Корсуня. А в Києві він не зустрів спротиву, скоріш за все тому, що там зберігалися традиції моравської общини, яка з'явилася в Київській Русі ще за князя Ігоря. Та й клір Десятинної церкви, безсумнівно, включав до свого складу осіб, які знали слов'янську мову, і споріднених тим християнам, що з'явилися у Києві ще в 30-ті рр. X ст. Володимир приніс з Корсуня зовсім не візантійський варіант християнського віровчення. Центром цього християнства стає Десятинна церква.

Пізніше, у другій половині XI ст., саме в традиції Десятинної церкви з'являються літописний і позалітописний тексти, у яких пропагується Корсунська легенда. Ця легенда захищає невізантійське трактування християнства: “За літописом, єпископ Корсунський разом з попами цариці змушують князя повторювати слова аріанського (або напіваріанського) Символу віри. Отже, Корсунська легенда кружним шляхом, через Крим, ув'язується з русами та слов'янами Подунав'я, а також з кирило-мефодієвською традицією. У цілому ж можна вважати, що за наявності різних християнських общин наприкінці X ст. основним варіантом християнського віровчення в Київській Русі стала саме кирило-мефодієвська традиція, центром якої була Десятинна церква”⁶⁰. Таким чином, головна причина того, що Константинополю вдалося на тривалий час “заблокувати” канонізацію на Русі Володимира, полягає в його аріанському догматичному виборі.

Хрещення Карпатського регіону за даними джерел

У текстах візантійських джерел назва “Карпатія” (“Carpatia”) уперше з'являється наприкінці VIII ст., у документах Римської курії починає фігурувати із середини IX ст., у болгарських джерелах перша згадка позначена кінцем IX ст. в “Охридських анналах”. Серед офіційних імператорських документів стосовно організації ромейського місіонерства слово “Карпатія” зустрічається чотири рази: у 2 едиктах (889 та 903) Льва VI Філософа (886–912), 1 едикті (937) Романа I Лакапіна (920–944) й 1 едикті (965) Никифора II Фоки (963–969)⁶¹.

Крім того, термін “Карпатія” зустрічається в окремих місіонерських хрисовулах 5 константинопольських патріархів 7 разів: у Миколая I Містика (901–907) є 2 таких хрисовули (904 і 906), у Феофілакта (933–956) 1 хрисовул 948 р., у Василя I Скамадріна (970–974) 1 хрисовул 971 р., у Миколая III Хрисоверга (979–991) 2 хрисовули (983 і 989), і в Сергія II (999–1019) 1 хрисовул 1002 р.⁶²

Декілька більш відповідних і конкретизованих (з точки зору наведення фактів і констатації подій) документів, а саме – папські енцикліки, достатньо повно відображають місіонерську діяльність Римської курії в Центральній і Східній Європі, у тому числі й у Карпатському регіоні. Збереглися, зокрема, окремі “Апостольські постанови” 14 понтифіків, де Карпатська Русь згадується як перспективний об’єкт для можливого здійснення християнізації. Ось список римських первосвящеників, які у виділений період видали спеціальні енцикліки (загалом 22) з інструкціями відносно форм і методів проведення духовно-релігійної пропаганди серед східнослов’янського язичницького населення під егідою Католицької церкви:

Адріан II (867–872) – 1 енцикліка 870 р.

Іоанн VIII (872–882) – 1 енцикліка 879 р.

Іоанн IX (898–900) – 1 енцикліка 899 р.

Анастасій III (911–913) – 1 енцикліка 910 р.

Іоанн X (914–928) – 2 енцикліки 917 та 922 рр.

Лев VII (936–939) – 1 енцикліка 935 р.

Агапіт II (946–955) – 2 енцикліки 946 і 953 рр.

Іоанн XII (955–964) – 3 енцикліки 955, 960 і 961 рр.

Бенедикт VII (974–983) – 3 енцикліки 976, 980 і 981 рр.⁶³. Саме цей папа вперше призначив окремого єпископа для Русі за підтримки польського короля Болеслава I Хороброго (992–1025); ним став болгарин Алексій⁶⁴.

Іоанн XV (985–996) – 1 енцикліка 994 р. У той рік понтифік організував окрему місію на Русь і в Карпатію⁶⁵, одночасно вступивши в дипломатичне листування з київським князем Володимиром Великим.

Григорій V (996–999) – 1 енцикліка 998 р.

Сильвестр II (999–1003) – 2 енцикліки 1000 та 1001 рр.⁶⁶. Крім того, папа Сильвестр II організував у Східну Європу 3 посольства, які склалися із ченців-місіонерів – 999, 1000 і 1001 рр.⁶⁷. Необхідно додати, що цей понтифік був свого часу домашнім учителем германського імператора Оттона III (983–1002), мати якого – Феофанія, доводилася сестрою дружині Володимира Великого Анні.

Іоанн XIII (1004–1009) – 1 енцикліка 1005 р.

Бенедикт VIII (1012–1024) – 2 енцикліки 1014 й 1015 рр.⁶⁸. До того ж цей латинський первосвященик у 1018 р. відрядив місію в складі 25 ченців саме в Карпатський регіон⁶⁹.

Згідно з “Бертинськими анналами”⁷⁰, ще Людовик II Німецький (855–875) у 865 р. за домовленістю з папою Миколаєм I організував велику місію в центральні та східні землі Європи, у тому числі й у Карпатію. Уже згадуваний вище імператор Оттон I у 951 р., завоювавши Італію, у 955 р. – частину Угорщини й знищивши полабських слов’ян, надалі, з 956 р., зі своєї резиденції в Кведлінбурзі починає реалізовувати, за підтримки й часткового фінансування з боку Римської курії, широкомасштабну місіонерську програму, вектор якої був спрямований на Східну Європу – у Паннонію, Карпатію, Київську Русь⁷¹. Згадки про це містяться в “Хроніці” Регіона Прюмського⁷², “Продовженні Регіона”⁷³, “Гільдесгеймських анналах”⁷⁴, “Хроніці” Льва Остійського⁷⁵, “Барійських анналах”⁷⁶.

Прикладом також слугує активна апостольська діяльність єпископа Бруно (у католицькій традиції він найчастіше згадується як Боніфацій із Сен-Галлена) на чолі 11 ченців-місіонерів. У 972 р. Бруно на вернувся наступника Такшоня (952–972), “короля мадьяр” Гезу (972–997) і його дружину Шаролт⁷⁷. Зберігся лист від 905 р. до германського імператора Генріха II (1002–1024), де Бруно в подробицях звітує про свою місію 1003–

1004 рр. у Карпатії, Києві й серед печенігів⁷⁸. У зв'язку з латинською місіонерсько-проповідницькою практикою, Карпатський регіон фігурує і в ряді інших західноєвропейських середньовічних джерел. Наприклад, св. Бернар Клервоський (1091–1153) в одному зі своїх листів до єпископа П'яченци Октавіо (лист датовано липнем 1144 р.) згадує про дві католицькі місії в карпатських землях у середині X століття: 1) бенедиктинську (її організаційний центр знаходився в Пассау)⁷⁹; 2) ірландську (місіонерська школа розташовувалась у чеському Будечі)⁸⁰.

У X ст. західні джерела, переважно аннали⁸¹, згадують ще ряд “східних” католицьких місій, ченці та єпископи яких були ґрунтовно підготовлені (знання слов'янських мов і діалектів, обізнаність у місцевих традиціях, звичаях, особливостях вірувань, забобонів й обрядової практики) проповідувати на східноєвропейських територіях, у тому числі на Русі й у Карпатському регіоні. Серед міст, де розташовувалися центри папської апостольської місії “на Сході”, у першу чергу можна згадати німецькі, в основному баварські й саксонські – Регенсбург, Гавельберг, Кверфурт, Бамберг, Бранденбург, Майнц, Альденбург, Зальцбург, Цейц, Мейсен, Форхгейм, Лінц, Магдебург, а також польські – Познань, Вроцлав, Оломоуц й угорські – Естергом, Марошвар (Чанад), Саболч. У 1000 р. була відкрита латинська архієпископська кафедра в Гнезно з великою місією при ній⁸².

Трагічною виявилася доля єпископа-місіонера Райнберга в Києві. Як духівник і радник дружини-польки одного зі старших синів Володимира Великого – Святополка Окаянного (1015–1019) Райнберг був звинувачений князем Володимиром у підтримці змови, яка дійсно готувалася Святополком. Єпископ помер у в'язниці в 1013 р.⁸³ Серед найбільш відомих західних місіонерів, які діяли на території Центральної Європи й Русі в X – на початку XI ст., необхідно згадати імена Бруно Кверфуртського, Оттокара Рейхенауського, Бозо Мерзбурзького.

Середньовічні болгарські джерела⁸⁴ дозволяють констатувати, що чотири правителі цієї балканської держави в різний час організовували місії в Карпатію. Першим був цар Симеон (893–927). Православну місію в Карпатський регіон він уперше направив у 911 р.⁸⁵. Після того як у 927 р. Симеон запровадив патріаршество, болгарське місіонерство в Карпатській Русі посилило свою діяльність. Наступними організаторами “карпатських апостольських місій” були: Петро (927–969) (місії 943 та 959 рр.), Борис II (969–971) (місія 970 р.) і Самуїл (976–1014) (місії 985 й 1006 рр.)⁸⁶.

Головну роль у місіонерській діяльності попервах відігравали учні Кирила та Мефодія – Климент, Наум, Горазд, Сава й Ангеляр. Святий Наум Охридський (834–910) у 905 р. заснував монастир на березі озера Охрид, де невдовзі із числа насельників почали готувати ченців-місіонерів⁸⁷. Не менш впливовою фігурою був і св. Горазд Охридський (868–886) – архієпископ Великої Моравії. Протягом 885–886 рр., за правління князя Святополка I Моравського (870–894), він вступив у боротьбу проти новоприбулого в країну латинського духовенства, очолюваного Віхтингом, єпископом Нітрави. Віхтинг, за сприяння папи Стефана V (885–891), вигнав Горазда й 200 православних священиків з кафедри й зайняв його місце архієпископа⁸⁸. З 887 р. у Великоморавській державі богослужіння почало проводитися латиною. Горазд змушений був шукати притулок у Болгарії. Через такі самі обставини (і тим самим шляхом) у Болгарії опинилися священики Климент, Сава й Ангеляр, а в 907 р., унаслідок угорського нашествия, упала Велика Моравія.

Святий Климент Охридський (886–916) – перший єпископ, який очолив кафедру в болгарській Охриді й охридську місіонерську школу при цареві Симеоні у 893 р.⁸⁹. За чотирьох охридських патріархів – Филипа (згадка в хроніках під 976 р.), Германа, Ми-

колая та Давида (згадки під 998, 1015, 1018 рр.) – місіонерство на Балканах і території Карпатської Русі в X ст. посилилося, що також знайшло своє відображення в монастирських джерелах⁹⁰. Наприклад, у першому десятилітті X ст. священники Савва й Ангеляр підготували більше 30 проповідників для східних слов'ян⁹¹.

Протягом X й на початку XI ст. на території Першого Болгарського царства існувало та функціонувало 5 центрів місіонерства, орієнтованих, у першу чергу, на Дунайсько-Карпатський регіон. Це – Охрида, Средець, Пліска, Кутмічивиця й Преслав. На цьому тлі в 966 р. відбулося навернення в християнство польського герцога (князя) Мешко I (964–992)⁹², 968 р. було створене Польське католицьке єпископство, а 972 р. – Празьке єпископство⁹³, теж латинське⁹⁴. Таким чином, в останній чверті X ст. лише болгарське православне місіонерство продовжувало достатньо активно діяти на землях Карпатії.

Резюмуючи викладений матеріал, необхідно відзначити таке. По-перше, Карпатська Русь до правління Ярослава Мудрого не підпадала під прямий економічний і політичний контроль Києва. По-друге, у кінці IX – на початку X ст. Карпатський регіон, після “хорватського” періоду, входив у сферу впливу Великоморавської держави, переважно в релігійно-культурній галузі. По-третє, у X ст. Карпатія потрапляє під опіку Першого Болгарського царства й Охридського патріархату. Надалі з кінця IX й протягом X ст. карпатські землі зазнають активізації місіонерсько-проповідницької діяльності з боку Римської курії й папства, імператорів та єпископів Священної Римської імперії, Ордену бенедиктинців (вони здійснили 4 місії), а також ірландських ченців-просвітителів (ірландці організували 5 місій)⁹⁵.

Крім того, у X ст. на території Карпатії спостерігається найменший вплив саме візантійських місіонерів: за відсутності відповідного фінансування та необхідного контролю імператорські укази й хрисовули, як і розпорядження та циркуляри константинопольських патріархів, у більшості випадків просто ігнорувалися ромейськими проповідниками.

Володимир Великий, або Святий, на думку деяких сучасних дослідників, у Корсуні прийняв християнство за аріанським обрядом: на той час у місті існувала достатньо численна (якщо не домінуюча) і впливова богумільська община, яка практикувала аріанський обряд. У цій ситуації офіційний Константинополь вирішив “промовчати” і не згадувати про акт хрещення авторитетного на міжнародній арені київського князя, щоб не змушувати себе визнати його еретиком. Нарешті, корпус писемних джерел – візантійських, латинських (папських) і болгарських, що зберігся сьогодні, чекає подальшого комплексного вивчення та нових концептуальних узагальнень.

1. “Се Повести временных лет” (Лаврентьевская летопись) / вступ. ст. и пер. А. Г. Кузьмина, коммент. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина. – Арзамас : Изд-во Арзамасского гос. пед. ин-та им. А. П. Гайдара, 1993. – 382 с.
2. Русская летопись по Никоновскому списку // Полное собрание русских летописей. – М. : Терра, Языки русской культуры, 2000. – Т. IX. – Ч. 1–2. – 504 с.
3. Mabillion J. Annales Ordini St. Benedicti / J. Mabillion. – Roma : Edizioni liturgiche, 1821. – Vol. V. – Col. 325–582; Mabillion J. Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti / J. Mabillion. – Roma : Edizioni liturgiche, 1845. Vol. VII. – Col. 391–718; Annales Bertiniani a. 830–882 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 425–478; Reginonis abbatis Prumiensis. Chronicon cum continuatione Treverensi // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 50. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1850. – Col. 108–122; Continuator Reginions Trevirensis a. 907–967 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses

- Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 422–424; Leonis chronica a. 529–1075 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1827. – Т. V. – Col. 290–292; Annales Barenses a. 605–1043 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1827. – Т. V. – Col. 542–590; Annales Hildesheimenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. III. – Col. 315–319.
4. Константин Багрянородный. О церемониях. – Кн. II. – Гл. 15: Второй приём Ольги Русской / Багрянородный Константин // Известия государственной академии материальной культуры, 1934. – № 91. – С. 25–44; Константин Багрянородный. Жизнеописание Василия Македонянина (отрывок) / Багрянородный Константин // Византийские Жития и политические биографии. – М. : ЭКСМО, 2012. – С. 31–42; Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей ; пер. Я. Н. Любарского. – М. : Наука, 1992. – 214 с.; Cedrenus G. Compendium historiarum / Georgius Cedrenus ; [ed. I. Bekker] // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. – Bonnae : Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1838. – Т. I. – 305 p.; Zonarae I. Epitome Historiarum / Ioannis Zonarae ; [ed. L. Dindorff] : in 6 vol. – Lipsiae : B. G. Teubner, 1870. – Vol. 3. – Col. 95–461; Glycae M. Annales / Michaelis Glycae ; [rec. I. Bekker]. – Bonnae : Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1836. – Col. 75–76; Scylitzae I. Synopsis historiarum / Ioannis Scylitzae ; [rec. I. Thurn]. – Berlin : De Gruyter, 1973. – Col. 110–506.
 5. Крещение Руси в трудах русских и советских учёных / [сост. Вышегородцев В. И. и др. ; вступ. ст. Кузьмина А. Г.]. – М. : Политиздат, 1988. – С. 2.
 6. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков / М. Д. Приселков. – С. Пб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1913. – XV. – 414 с.; Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. / Г. Г. Литаврин // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 121–145; Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией / М. Н. Тихомиров. – М. : Наука, 1969. – 373 с.
 7. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви : в 4 т. / Е. Е. Голубинский. – М. : Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. – Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский. Ч. 1. – 628 с.; Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира / А. А. Шахматов. – М. : Либроком, 2011. – 128 с.; Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси / В. Т. Пашуто. – М. : Наука, 1968. – 474 с.; Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси. X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1989. – 233 с.
 8. Татищев В. Н. История Российская : в 4 ч. / В. Н. Татищев. – М. : АСТ, 2003. – Ч. 1. – 603 с.; Грушевський М. Історія України-Русі : в 11 т. / М. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1991. – Т. 1 : До початку XI віку. – 531 с.; Воронов А. Д. О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI вв. / А. Д. Воронов // ЧОНЛ. – 1879. – Кн. 1. – 157 с.
 9. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : АН СССР, 1987. – 586 с.; Брайчевський М. Ю. Утворення християнства на Русі / М. Ю. Брайчевський. – К. : Наук. думка, 1989. – 312 с.; Зимин А. А. Память и похвала Иакова-мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку / А. А. Зимин // Краткие сообщения Института славяноведения. – 1963. – Вып. 37. – С. 66–75; Богуславский С. А. К литературной истории “Памяти и похвалы” князю Владимиру / С. А. Богуславский // ИОРЯС. – 1925. – Т. XXIX. – С. 105–159; Гломозда К. Е. “Крещение Руси” в концепциях современной буржуазной историографии / К. Е. Гломозда. – К. : Наук. думка, 1988. – 170 с.; Филист Г. М. К вопросу о путях проникновения христианства на Русь / Г. М. Филист // Вопросы научного атеизма. – 1988. – Вып. 37. – С. 30–49; Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М. : Русская панорама, 1998. – 416 с.; Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и её источник / Н. Н. Ильин. – М. : АН СССР, 1957. – 208 с.; Королюк В. Д. Западные славяне и Киевская Русь в X–XI вв. / В. Д. Королюк. – М. : АН СССР, 1964. – 76 с.
 10. Daly L. J. Benedictine Monasticism / L. J. Daly. – N.Y. : Harper and Row, 1965. – 410 p.; Butler E. C. Benedictine Monachism / E. C. Butler. – Cambr. : Univ. Press, 1962. – 471 p.;

- Fletcher R. *The Conversion of Europe from Paganism to Christianity 371–1386 AD.* / R. Fletcher. – L. : Thames and Hudson, 1997. – 634 p.; Vlasto A. P. *The Entry of Slavs into Christendom* / A. P. Vlasto. – Cambr. : Univ. Press, 1970. – 388 p.; Sullivan R. E. *Carolingian missionary theories* / R. E. Sullivan // *Catholic Historical Review*, 1956. – Vol. 42. – P. 11–23; Wood I. *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050* / I. Wood. – L. : Routledge, 2001. – 715 p.; Станилов Ст. *Славяните в Първото царство* / Ст. Станилов. – София, 1986. – 253 с.; Снегаров И. *История на Охридската архиепископия* / И. Снегаров. – София, 1924. – Т. I. – 305 с.; Кочев Н. *Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств* / Н. Кочев // *Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей.* – М. : Наука, 1987. – С. 186–204; Пап С., о. *Початки християнства на Закарпатті* / о. С. Пап. – Філадельфія : Митрополія Української Католицької Церкви у ЗСА, 1983. – 201 с.; Томашівський С. *Історія Церкви на Україні* / С. Томашівський. – Філадельфія : Америка, 1961. – 533 с.; Панас К. *Історія Української Церкви* / К. Панас. – Львів : Львів. духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, СТРИМ, 1992. – 368 с.; Стахів М. *Христова Церква в Україні. 988–1596* / М. Стахів. – Львів : Львів. духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, СТРИМ, 1993. – 564 с.; Чубатий М. *Історія християнства на Русі-Україні* : в 4 т. / М. Чубатий. – Рим ; Нью-Йорк : Вид. Укр. католиц. ун-ту, 1965. – Т. 1 : До 1353 р. – 492 с.; Федорів Ю. *Історія Церкви в Україні* / Ю. Федорів. – Торонто : Смолоскип, 1990. – 449 с.
11. Карпов А. Ю. *Владимир Святой* / А. Ю. Карпов. – М. : Молодая гвардия, 1997. – 464 с.; Кузьмин А. Г. *История России с древнейших времён до 1618 г.* : в 2 кн. / А. Г. Кузьмин. – М. : Владос, 2003. – Кн. 1. – 448 с.; його ж. *Падение Перуна.* – М. : Политиздат, 1988. – 240 с.; Гадло А. В. “Корсунские папы” на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года) / А. В. Гадло // *Средневековая и новая Россия.* – С. Пб. : СПбГУ, 1996; Иванов В. А. *Византийская религиозная миссия конца X–XI вв. с точки зрения византийцев* / В. А. Иванов // *Вестник РГНФ*, 2000. – № 3. – С. 55–70; його ж. *Византийская религиозная миссия VIII–IX вв. с точки зрения византийцев* // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия* / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 21–35; Кузнецова А. М. *Миссии латинской церкви: опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия* / А. М. Кузнецова // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия* / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 23–46.
 12. Поппэ А. *Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–989 годах)* / А. Поппэ // *Как была крещена Русь.* – М. : Изд-во полит. л-ры, 1989. – С. 43.
 13. Иванов В. А. *Византийская религиозная миссия конца X–XI вв. с точки зрения византийцев* / В. А. Иванов // *Вестник РГНФ.* – 2000. – № 3. – С. 62.
 14. Иванов С. А. *Византийская религиозная миссия VIII–IX вв. с точки зрения византийцев* / С. А. Иванов // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия* / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 24.
 15. Там само. – С. 24.
 16. Там само. – С. 25.
 17. Migne J.-P. *Resposa Nicolai ad consulta Bulgarorum* // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. SL. Corpus historicoe* / J.-P. Magne. – Lipsiae : B. G. Teubner, 1880. – Т. 119. – Col. 977–983.
 18. Wood I. *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050* / I. Wood. – L. : Routledge, 2001. – P. 31.
 19. Fletcher R. *The Conversion of Europe from Paganism to Christianity 371–1386 AD.* / R. Fletcher. – L. : Thames and Hudson, 1997. – P. 55–56.
 20. Walker W. *A history of the Christian church* / W. Walker. – N.Y. : C. Scribner’s Sons, 1959. – P. 79.
 21. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.* – Bonnae : Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1869. – Bd. 38. – Col. 216–227; *Sacrorum Consiliorum collectio nova et amplissima* /

- ed. J. D. Mansi. – Parisii : OFM, 1927. – Т. 13. – Col. 428–432; *Annales Xantenses // Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannoverae ; Lipsiae : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1909. – Col. 810–818; *Annales Magdeburgenses a. 1–1188 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1838. – Т. XVI. – Col. 639–644.
22. *Lamberti annalium pars prior ab O. C. 1006–1039 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. III. – Col. 956–981; *Annales Baresenses a. 605–1043 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1827. – Т. V. – Col. 542–590; *Sathas C. Bibliotheca graeca medii aevi / C. Sathas.* – Athen ; Paris ; Venedig, 1887. – Т. 5. – Col. 703–711; *Annales Bertiniani a. 830–882 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 425–478.
23. *Annales Xantenses...* – Col. 813; *Annales Hildesheimenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. III. – Col. 315–319; *Annales Fuldenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 1062–1088.
24. Станилов Ст. Славяните в Първото царство / Ст. Станилов. – София, 1986. – С. 28; Литаврин Г. Г. Славяне и протоболгары: от хана Аспаруха до князя Бориса-Михаила / Г. Г. Литаврин // Славяне и их соседи. – М. : Наука, 2001. – Вып. 10 : Славяне и кочевой мир. – С. 54; Польшванский Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XI вв. / Д. И. Польшванский. – Иваново : ИГПИ, 2000. – С. 165.
25. Кочев Н. Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств / Н. Кочев // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей. – М. : Наука, 1987. – С. 197.
26. Снегаров И. История на Охридската архиепископия / И. Снегаров. – София, 1924. – Т. I. – С. 209.
27. Николаев В. Д. Значение договора 927 г. в истории болгаро-византийских отношений / В. Д. Николаев // Проблемы истории античности и средних веков. – М. : Наука, 1982. – С. 92.
28. Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. / Г. Г. Литаврин // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 134.
29. Там само. – С. 134.
30. Sullivan R. E. Carolingian missionary theories / R. E. Sullivan // *Catholic Historical Review.* – 1956. – Vol. 42. – P. 15–16.
31. Кузнецова А. М. Миссии латинской церкви: опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия / А. М. Кузнецова // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 35.
32. *Lamberti annalium pars prior...* – Col. 970–973; *Annales Quedlinburgenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. III. – Col. 895–946; *Continuator Reginions Trevirensis a. 907–967 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 422–424; *Sathas C. Bibliotheca graeca medii aevi / C. Sathas.* – Athen ; Paris ; Venedig, 1887. – Т. 5. – Col. 761–768.
33. Кузнецова А. М. Миссии латинской церкви... – С. 36.
34. Там само. – С. 36–37.
35. Там само. – С. 37.
36. Fletcher R. *The Conversion of Europe...* – P. 57.
37. Кузнецова А. М. Миссии латинской церкви... – С. 37.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

38. Константин Багрянородный. Жизнеописание Василия Македонянина (отрывок) / Константин Багрянородный // Византийские Жития и политические биографии. – М. : ЭКСМО, 2012. – С. 39.
39. Scylitzae I. Synopsis historiarum / Ioannis Scylitzae ; [rec. I. Thurn]. – Berlin : De Gruyter, 1973. – Col. 154.
40. Cedrenus G. Compendium historiarum / Georgius Cedrenus ; [ed. I. Bekker] // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. – Bonnae : Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1838. – T. I. – Col. 86–88.
41. Zonarae I. Epitome Historiarum / Ioannis Zonarae ; [ed. L. Dindorfi] : in 6 vol. – Lipsiae : V. G. Teubner, 1870. – Vol. 3. – Col. 133–134.
42. Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей ; пер. Я. Н. Любарского. – М. : Наука, 1992. – С. 99–100.
43. Glycae M. Annales / Michaelis Glycae ; [rec. I. Bekker]. – Bonnae : Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1836. – Col. 75–76.
44. Приселков М. Д. О болгарских истоках христианства на Руси / М. Д. Приселков // “Крещение Руси” в трудах русских и советских историков / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М. : Наука, 1988. – С. 22; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви : в 2 т. / А. В. Карташов. – М. : Наука, 1991. – Т. 1. – С. 59; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви : в 4 т. / Е. Е. Голубинский. – М. : Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. – Т. 1 : Период первый, Киевский или Домонгольский. – Ч. 1. – С. 83; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : АН СССР, 1987. – С. 45; Стахів М. Христова Церква в Україні. 988–1596 / М. Стахів. – Львів : Львів. духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, СТРИМ, 1993. – С. 30.
45. Пап С., о. Початки християнства на Закарпатті / о. С. Пап. – Філадельфія : Митрополія Української Католицької Церкви у ЗСА, 1983. – С. 51; Томашівський С. Історія Церкви на Україні / С. Томашівський. – Філадельфія : Америка, 1961. – С. 68; Панас К. Історія Української Церкви / К. Панас. – Львів : Львів. духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, СТРИМ, 1992. – С. 102; Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні : в 4 т. / М. Чубатий. – Рим ; Нью-Йорк : Вид. Укр. католиц. ун-ту, 1965. – Т. 1 : До 1353 р. – С. 226–227; Прошин Г. Второе крещение / Г. Прошин // Как была крещена Русь. – М. : Изд-во полит. л-ры, 1989. – С. 44.
46. Русская летопись по Никоновскому списку // Полное собрание русских летописей. – М. : Терра, Языки русской культуры, 2000. – Т. IX. – Ч. 1–2. – С. 43; Грушевський М. Історія України-Руси : в 11 т. / М. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1991. – Т. 1 : До початку XI віку. – С. 417.
47. Там само. – С. 45.
48. Татищев В. Н. История Российская : в 4 ч. / В. Н. Татищев. – М. : АСТ, 2003. – Ч. 1. – С. 312.
49. Константин Багрянородный. О церемониях. – Кн. II. – Гл. 15: Второй приём Ольги Русской / Константин Багрянородный // Известия государственной академии материальной культуры. – 1934. – № 91. – С. 38.
50. Кузнецова А. М. Миссии латинской церкви... – С. 45.
51. Там само. – С. 46.
52. Wood I. The Missionary Life... – P. 221.
53. Annales Baresnes a. 605–1043... – Col. 358; Leonis chronica a. 529–1075 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum. – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1827. – T. V. – Col. 290–292.
54. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні / Ю. Федорів. – Торонто : Смолоскип, 1990. – С. 74.
55. Vlasto A. P. The Entry of Slavs into Christendom / A. P. Vlasto. – Cambr. : Univ. Press, 1970. – P. 195.
56. History and politics in late Carolingian and Ottonian Europe. The chronicle of Regino of Prum and Adalbert of Magdeburg / ed. and transl. A. MacLean, J. Simon. – Manchester : Univ. Press, 2009. – P. 217.
57. Кузнецова А. М. Миссии латинской церкви... – С. 46.

58. Mabillion J. *Annales Ordini St. Benedicti* / J. Mabillion. – Roma : Edizioni liturgiche, 1821. – Vol. V. – Col. 383; Mabillion J. *Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti* / J. Mabillion. – Roma : Edizioni liturgiche, 1845. – Vol. VII. – Col. 410–413.
59. Кузьмин А. Г. История России с древнейших времён до 1618 г. : в 2 кн. / А. Г. Кузьмин. – М. : Владос, 2003. – Кн. 1. – С. 176.
60. Там само. – С. 191–192.
61. Sathas C. *Bibliotheca graeca medii...* – Col. 705–852.
62. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae...* – Col. 632–945.
63. *Annales Baresnes a. 605–1043...* – Col. 581–668.
64. Флоря Б. Н. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия / Б. Н. Флоря, А. А. Турилов, С. А. Иванов. – С. Пб. : СПбГУ, 2000. – С. 276.
65. *Annales Baresnes a. 605–1043...* – Col. 672.
66. Там само. – Col. 683.
67. Butler E. C. *Benedictine Monachism* / E. C. Butler. – Cambr. : Univ. Press, 1962. – P. 360.
68. *Annales Baresnes a. 605–1043...* – Col. 690–691.
69. Daly L. J. *Benedictine Monasticism* / L. J. Daly. – N.Y. : Harper and Row, 1965. – P. 299.
70. *Annales Bertiniani a. 830–882 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826. – Т. I. – Col. 484.
71. Історія релігії в Україні : у 10 т. / за ред. Б. Лобовика. – К. : Укр. Центр духовної культури, 1996. – Т. 1 : Дохристиянські вірування; Прийняття християнства. – С. 225; Історія релігії в Україні / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К. : Знання, КОО, 1994. – С. 138–139; Брайчевський М. Ю. Утворення християнства на Русі / М. Ю. Брайчевський. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 57.
72. *Reginonis abbatis Prumiensis. Chronicon cum continuatione Treverensi* / Reginonis abbatis Prumiensis // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 50.* – Hannover : Impenses Bibliopolii Avlici Hahniani, 1850. – Col. 108–122.
73. *Continuator Reginions Trevirensis a. 907–967...* – Col. 433–435.
74. *Annales Hildesheimenses...* – Col. 324–326.
75. *Leonis chronica a. 529–1075...* – Col. 294.
76. *Annales Baresnes a. 605–1043...* – Col. 568.
77. Wood I. *The Missionary Life...* – Col. 225.
78. Там само. – Col. 225.
79. *St. Bernardi Claraevallensis. Epistola XVIII* / St. Bernardi Claraevallensis // *Opera omnia Sancti Bernardi Claraevallensis* // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. SL. Corpus histoires* / J.-P. Migne. – Lipsiae : B.G. Teubner, 1887. – Т. 185. – Col. 207.
80. Там само. – Col. 210.
81. *Annales Magdeburgenses a. 1–1188...* – Col. 648; *Annales Quedlinburgenses...* – Col. 913–914; *Annales Hildesheimenses...* – Col. 346.
82. *Annales Quedlinburgenses...* – Col. 903.
83. Walker W. *A history of the Christian...* – Col. 292.
84. Снегаров И. История на Охридската... – С. 37–40; Станчев К. Климент Охридски: Живот и творчество / К. Станчев, Г. Попов. – София, 1989. – С. 64–65; Станилов Ст. Славяните в Първото... – С. 17; Иванова О. В. Христианизация Первого Болгарского царства по данным сочинения Феофилакта Охридского / О. В. Иванова // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси : сб. тезисов. – М. : МГУ, 1987. – С. 12; Турилов А. А. Данные “Сказания о железном кресте” о христианизации Болгарии / А. А. Турилов // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси : сб. тезисов. – М. : МГУ, 1987. – С. 53–54; Литаврин Г. Г. Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.) / Г. Г. Литаврин // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М. : Наука, 1988. – С. 49–50.
85. Литаврин Г. Г. Формирование и развитие болгарского... – С. 138.
86. Снегаров И. История на Охридската... – С. 40.

87. Там само. – С. 41.
88. Там само. – С. 41–42.
89. Станчев К., Попов Г. Климент Охридски... – С. 106.
90. Fine J. The early Medieval Balkans / J. Fine // The University of Michigan Press, 1983. – P. 119–120.
91. Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской... – С. 153.
92. Fletcher R. The Conversion of Europe... – P. 327.
93. Там само. – P. 327.
94. Там само. – P. 327–328.
95. Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян / А. В. Исаченко // Вопросы славянского языкознания. – 1963. – Вып. 7. – С. 49–50.

Богдан Боднарюк

(г. Черновцы, Украина)

Проблема христианизации Карпатской Руси в контексте миссионерской практики Византии, Римской курии и Первого Болгарского царства (конец IX – начало XI вв.)

В статье рассматривается малоизученная на сегодняшний день проблема, связанная с особенностями христианизации Карпатской Руси в контексте миссионерской практики Восточной Римской империи (Византии), Римской курии и Первого Болгарского царства. Хронологические рамки ориентированы на конец IX – начало XI в., эпоху, когда территории Центральной и Восточной Европы, в том числе – земли Киевской Руси, стали объектом активной миссионерской деятельности со стороны и византийского “вселенского православия”, и латинских “апостольских миссий”, организованных папством.

Автор, используя ряд средневековых письменных источников – византийские императорские и патриаршие хрисовулы, болгарские и западноевропейские исторические хроники, монастырские анналы, энциклики Римских первосвященников, анализирует и характеризует пути реализации христианскими миссиями поставленной цели – обращение у “веру Христову” восточнославянского языческого населения. Отдельное внимание в статье уделяется ретроспекции соответствующих историческим реалиям, вопросам мотивации “Киевского крещения” и освещению начального, архаического этапа крещения Карпатского региона.

Ключевые слова: Карпатия, Карпатская Русь, Византийская империя, Римская курия, папство, Первое Болгарское царство, проповедчик, миссионерская практика, христианизация.

Bogdan Bodnaryuk

(Chernovtsi, Ukraine)

The problem of Christianization Carpathian Rus in the context of missionary practice of the Byzantine Empire, the Roman Curia and the First Bulgarian Empire (at the end IX – early age XI)

The article considers the byway to date problem with the features of the Christianization of the Carpathian Rus in the context of missionary practice of the Eastern Roman Empire (Byzantium), the Roman Curia and the First Bulgarian Empire. Chronological framework focused on the end of the ninth – the beginning of the eleventh century, an era when the Central and Eastern Europe, including – land of Kievan Rus became the object of missionary activity on the part of the Byzantine and “ecumenical orthodoxy” and Latin “apostolic mission” organized by the papacy.

The author, using a number of medieval written sources – Byzantine imperial and patriarchal hrisovuly, Bulgarian and Western historical chronicles, monastic annals, encyclicals of the Roman pontiff, analyzes and describes the realization of the goal of the Christian mission – peals to the “true faith” East Slavic pagan population. Special attention is paid to the relevant historical retrospection realities motivation “baptism of Kiev” and the initial coverage, archaic stage baptism Carpathian region.

Keywords: Carpathia, Carpathian Rus, Byzantine Empire, the Roman Curia, the papacy, the First Bulgarian Empire, preaching, missionary practice, Christianization.

УДК 215 (477)
ББК 86.375-1

Святослав Кияк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА ДО ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ

У статті розглядається проблема історичних витоків українського християнства до офіційного хрещення Русі-України 988 року. На численних літературних джерелах доводиться давнє апостольське коріння раннього українського християнства, що характеризується виразною католицькістю – вселенським характером, підтвердженням чому слугують активні прямі й опосередковані контакти християнської спільноти ранньої Київської держави з Апостольським Престолом. Засвідчується існування вже від середини IX ст. митрополії в Києві, а також підтверджується притаманність київському християнству слов'янських елементів богословської спадщини подвижників вселенського християнства – святих Кирила й Мефодія та слов'янського обряду, укладеного цими святими й затвердженого 867 року Римським папою Адріаном II.

Ключові слова: Русь-Україна, київське християнство, Київська церква, слов'янський обряд, Київська митрополія.

Сучасна історична наука засвідчує, що для раннього українського християнства від самих його початків і до офіційного хрещення Русі-України в 988 році був притаманний вселенський – католицький характер, котрий виявлявся в нерозривній єдності його з Вселенською (Католицькою) церквою та органічно поєднувався зі збереженням східної і місцевої християнської традицій. Тому в контексті сказаного особливо важливим є дослідити богословсько-історичні корені та процес становлення українського католицизму для витворення обґрунтованої, об'єктивної історіософської картини витоків і становлення українського християнства.

Зазначена проблематика є відносно малодослідженою в богословсько-історичній літературі – традиційно досліджуються причини й історія хрещення України та становлення українського християнства після 988 року. Тому для об'єктивного, науково обґрунтованого вивчення витоків українського християнства ми вибрали дещо інший часовий зріз його дослідження – дослідження історичних передумов та вселенських коренів і початків християнства на Русі-Україні, котрі отримали своє підтвердження в історіософії та в церковній історії. Це підтверджується вже хоча би тим, що не лише на момент хрещення Русі-України українське християнство було, але й після нього залишалося, католицьким (вселенським), органічно пов'язаним з Апостольською столицею – Римом, оскільки на той час ще не існувало поділу Вселенської Христової церкви на Східну – православну й Західну – католицьку.

Уже від I–II століть після Різдва Христового в християнстві для означення вселенської суті церкви користувалися означенням “католицька”, що грецькою мовою означає “цілість” або “згідно із цілістю” (kath'holon), а отже, усе те, що є вселенське, універсальне, якому в старослов'янській мові відповідає слово “соборне” – “кафолічне”. Усі ці терміни є синонімами до поняття “католицький”.

Католицька церква вже з апостольських часів (див.: Ді.: 4, 32 і далі; 8, 4 і далі), будучи соборною, тобто католицькою за своєю суттю, природою, структурою та метою діяльності у світі (Мк.: 16, 15; Мт.: 24, 14; Рим.: 10, 18), протягом усіх періодів своєї історії аж до сьогодні має почуття свого несповнення, тому що, постійно збагачуючись історично, вона розвивається, а з іншого боку, залишається незмінною. Саме такий її стан дозволяє їй вважати соборність не лише необхідністю, але також і завданням¹.

Саме таке “соборне”, “кафолічне” – католицьке, істинно Христове, розуміння християнства прийшло на українські землі ще задовго до хрещення Русі-України князем Володимиром Великим у 988 році, і християнство, як толерована владою і народом релігія, поширювалося на українських землях уже понад сто років до офіційного хрещення, а майже за 120 років до цієї дати існували на них Тмутараканська архієпархія в так званій Азовській Русі й майже за 100 років – Перемишльська єпархія, не кажучи вже про поширення християнства серед праукраїнців – скіфів та їхніх нащадків і на західних землях України, а також у причорноморських містах-полісах, які були грецькими колоніями, де єпископства були встановлені вже в III–IV століттях.

Можна припустити, що найдавнішим свідченням того, що Христове Євангеліє вже в перші десятиліття християнства проповідувалось і на території тодішньої Скіфії – Праукраїни, є згадування цієї землі святим апостолом Павлом у посланні до колосян (3: 11): “Тому не має ні грека, ні юдея, ні обрізання, ні не обрізання, ні варвара, ні скіфа, ні невільника, ні вільного, а все і у всьому – Христос”.

Найпершим історичним носієм автентичного Христового, істинно вселенського – католицького вчення на українських землях був святий апостол Андрій Первозваний, з яким пов’язана так звана “Святоандріївська легенда” християнізації України, котру підтримували як Візантія, так і київські князі Мономаховичі², оскільки є історично доведеним фактом місійні подорожі апостола Андрія до Малої Азії, Криму, Придніпров’я та Греції. Ці землі знаходилися в безпосередній близькості до Синопа – міста, де містилася церковна кафедра, яка була осідком апостола. Про це повідомляє не лише давньоукраїнський літопис “Повість временних літ”, але й підтверджує християнський письменник III століття Оріген, свідчення якого наводить історик Євсевій Кесарійський у “Церковній історії”, оповідаючи про розподіл місійних теренів між апостолами: “Андрій одержав Скифію, Іван – Азію, Петро ж, виглядає, проповідував у Понті (в Українському Причорномор’ї. – *Прим. авт.*), а зрештою, проповідував він у Римі, де й був розп’ятий вниз головою за власним бажанням”³. Факт місійної діяльності апостола Андрія підтверджують також численні розповіді інших церковних істориків і богословів: Іполита Римського (III ст.), Євсевія Кесарійського (IV ст.), Євхерія Ліонського (кінець IV – початок V ст.), Єпіфанія Кіпрського (VIII ст.), а сам опис діяльності св. апостола Андрія, наведений у давньоруському літописі, на думку Михайла Брайчевського, бере свій початок від візантійського апокрифічного переказу про ходіння Апостола Андрія до країни мармідонян – Русі, як її наприкінці I тисячоліття називали візантійці. Саме на цей опис посилається візантійський імператор Михайло VII Дука (1071–1078) у листі до київського князя Всеволода Ярославовича (1077–1093), що є свідченням того, що руська місія св. Андрія була добре відома у Візантії та не викликала протесту й заперечень⁴.

Історичним фактом древнього християнського минулого України, зокрема її південної частини, є знайдені археологами в 1965 році руїни церкви з першого століття – з апостольських часів у грецькому місті-колонії Танаїсі, котре належало до Босфорського царства, яке тоді перебувало під владою Риму. Церква була побудована на поверхні, а отже, не була катакомбною церквою, тобто була споруджена ще до 62 року після Різдва Христового до часу початку переслідування християн римським імператором Нероном⁵. У ній знайдено різноманітний церковний інвентар, у тому числі й форми для випікання хлібців (просфор): дві без хрестика, а п’ять з хрестиком, а також в Українському Причорномор’ї, зокрема в Криму, на багатьох надмогильних пам’ятниках того часу знайдено зображення відомих християнських символів: виноградної лози, риби, хреста⁶.

Наведені історичні дані дають можливість відтворити маршрут місії апостола Андрія: Синоп – Херсонес – Фанагорія (пізніша назва Тмутаракань) – Азовське море – Танаїс – Новаріс (на річці Дон) – Нижнє та Середнє Придніпров'я.

Християнство в Україну в перших століттях після Різдва Христового проникало не лише з півдня, але й із заходу: у II ст., за правління римського імператора Траяна (98–117) Південна Бессарабія та частина сьогодняшнього Покуття були окраїною Римської імперії, відомою під назвою “Мезія”, куди засилали на вигнання християн, а також де вони рятувалися втечею від переслідування римської влади. І, очевидно, саме через цих людей відбувалося поширення християнства на західних теренах України, оскільки, згідно з твердженнями архієпископа й професора, доктора філософських наук Ігоря Ісіченка, на східних окраїнах цієї провінції в III ст. уже існували дві дієцезії, очолювані єпископами: у містах Томі (Констанца) і Марціянополі (Преслав)⁷. Про цих перших місіонерів та перших християн на українських землях свідчить також християнський апологет і письменник кінця II – початку III століть Тертуліан⁸. Саме цей церковний історик серед переліку численних народів Римської імперії, котрі на той час уже прийняли Христа й “Христові покорилися”, наводить сарматів і скіфів – праукраїнців⁹, підтверджуючи тим самим вселенсько-універсальний характер праукраїнського християнства.

Як відомо, у II–III ст. на значній території України побутувала черняхівська культура, найбільше пам'яток якої зосереджено в басейні ріки Рось, котра, як засвідчують ці пам'ятки, мала тісний зв'язок з греко-латинським світом, завдяки якому на Україну поширювалися християнські впливи. Так, археологи в орнаментах черняхівського посуду часто зустрічають зображення хреста, причому не лише в комбінаціях з іншими елементами орнаменту, але й самостійно, а також між черняхівськими пам'ятками знайдено й так звані “хлібці” – глиняні вироби із зображеннями хреста. Окрім того, фактом впливів християнської традиції на черняхівську культуру є існування в ній поряд із трупоспаленням і трупопокладенням в землю – типово християнський обряд поховання¹⁰. Але безсумнівним підтвердженням належності населення України черняхівської доби до християнства, на думку Михайла Брайчевського, є археологічне відкриття, зроблене на черняхівському поселенні біля с. Чорнівка (Чернівецька область): там було знайдено формочку для відливання натільних хрестиків, котра є незаперечним доказом місцевого, а не привізного походження інсигній¹¹.

З приходом готів і гунів на землі України в III столітті християнські священики й цілі спільноти стали серед них місіонерами й мученицькою смертю засвідчили вірність Христовій науці, зокрема, у боротьбі з аріанством, яке панувало між готами. Цими місіонерами були, у т. ч. херсонеські єпископи, котрі стали мучениками: Василь, Єфрем, Капітон, Євген, Етерій, Альпідій та Агатофор, пам'ять яких Українська католицька церква відзначає 20 березня, а також понад 370 мучеників того періоду по всьому Українському Причорномор'ї¹². Окрім того, як свідчить Філосторгій – дослідник церковної історії, “зі скіфів” прибув до готів єпископ Урфіла, який переклав Біблію готською мовою й був у той час владикою готських християн¹³.

Устрій Христової церкви на початку IV століття, згідно з твердженнями архієпископа Мирослава Марусина, не ґрунтувався ні на національно-політичних, ні на мовних засадах, що зумовило широку місіюну діяльність церкви між поганськими народами, у тому числі й на теренах тодішньої Праукраїни¹⁴. Тоді не існувало жодних суперечностей між латинською і грецькою церквами, грецька мова скрізь уживалася поряд із латинською, а сама Греція, разом майже із цілим Балканським півостровом, знаходилася під римською судовою юрисдикцією.

Про характер поширення християнства в Україні в IV столітті, зокрема, про сформованість його ієрархічної структури свідчить той факт, що в першому – Нікейському Вселенському Соборі Христової Церкви в 325 році брав участь і єпископ Скіфії, про що повідомляє візантійський історик Євсевій у творі “Житіє блаженного імператора Константина” (III книга), а також тодішні єпископи півдня України Домн Босфорський, Філіп Херсонеський, Феофіл Готський¹⁵. Інші діячі ранньої церкви, зокрема, святий Іван Золотоустий (помер 407 р.) та історик IV ст. святий Афанасій Олександрійський (300–373) не лише подали певні відомості про християнізацію цього регіону, але й самі спричинилися до неї. Так, грецький церковний історик Теодорит, пишучи в похвальному слові на честь св. Івана Золотоустого в час вигнання останнього про його місійну працю серед скіфів-кочовиків, підкреслює, що саме цей святий, пославши до скіфів за Дунай місіонерів, першим “...поставив жертвовники у Скитів, що живуть на возах”¹⁶. Сам же святий у гоміліях на Євангеліє від Матея відзначає, що скіфи й сармати, “перекладаючи Святе Письмо кожний на свою мову, філософствують з приводу тих слів”¹⁷. А св. Афанасій у своєму трактаті “Про залюднення світу” згадує про євангелізацію скіфів поряд з ефіопами, персами, вірменами та готами¹⁸.

Важливі факти про належність скіфів до вселенського християнства подали також ряд інших істориків та ієрархів церкви IV–V століть, котрі наводять і детально аналізують М.Брайчевський у цитованій ним праці, зокрема, про це свідчать єпископ Констанцький Єпіфаній (близько 314–367), Євсевій Ієронім (30–40-ві роки IV ст. – 420 р.), який писав, що “холоди Скіфії палають жаром віри”, Феодорит Кірський (390–457), Гермій Созомен (перша половина V ст.)¹⁹.

Ще одним вагомим свідченням католицькості церкви перших століть була участь єпископів Херсонеса у II–IV Вселенських Соборах: святого Етерія – у другому (381 р.), а єпископа Лонгина – у третьому (431 р.) і четвертому (451 р.) Вселенських Соборах.

Дієвим чинником католицької християнізації України була та обставина, що південь її вже від кінця I століття і до кінця періоду іконоборства в церкві (842 р.) слугував місцем вигнання численних християн – єпископів, священників, монахів і навіть Пап Римських – св. Климента I (88–97 рр.) і Мартина I (649–655 рр.). Зокрема, святий Климент, відомий також як Климент Римський (єпископ Риму впродовж 88–97 рр.), який разом із двома тисячами інших християн відбував заслання в Херсонесі Таврійському. Він був третім наступником святого апостола Петра в Римі і його, як вважають деякі дослідники, сам апостол Петро висвятив на священника. За короткий час його перебування в Криму там було збудовано 75 християнських святинь і зросла кількість християн, зокрема, він прислужився до християнізації готів, за що й був засуджений у 97 році на смерть та утоплений у Чорному морі²⁰. Цей святий не лише своєю діяльністю і мучеництвом, але й наукою, у т. ч. посланням до коринтян, допоміг закріпити католицький характер Христової церкви, а його мощі в історії українського католицизму відіграли особливу роль – вони свято шанувалися в нашій церкві й у важливі моменти її історії їх вживали для благословення новопоставлених першоїєрархів Української церкви, чим засвідчувалася вірність цієї церкви її споконвічним католицьким традиціям – єдиній Христовій церкві.

Починаючи від V століття, на поширення християнства в Україні стають відчутними впливи Константинополя, який, наслідуючи Рим, проявляв прагнення до поширення християнства поза межами власної держави, котре із часом було використано Візантією з політичною метою – для впливу на сусідні народи, що склало одну із засад візантійського цезаропапізму. Зокрема, ця ідея спричинилася до прагнення Візантії через навернення до християнства вплинути на тодішнє молоде руське державне об’єд-

нання на чолі з князем Києм, котре успішно розвивалося, здійснювало походи на Дунай і Балкани, здобуваючи авторитет у Візантії. Тому остання під час візиту Кия з почесними до Константинополя уклала з ним взаємовигідну угоду та на вернула князя в християнство. Це засвідчив сучасник тих подій Іоан з Нікію, наголошуючи на тому, що князь уже "... в юності був охрещений та виховувався в Константинополі в надрах християнства"²¹. Однак проблема значення цього хрещення князя для всього тодішнього руського народу, як наголошує М.Брайчевський, залишається відкритою і потребує дальшого дослідження джерел, зокрема, з позицій поширення в народі християнства та впливів Візантії на Русь того часу.

Активна діяльність ієрархії південноукраїнських теренів у складі Вселенської церкви не переривалась і в VI–VII століттях: єпископ Херсонеса й Дори Георгій узяв участь у відомому Трульському помісному соборі в 662 році, діяння якого були скріплені підписом цього єпарха. А в період іконоборства – часу виклику католицькості християнства – постраждав також гофтіський єпископ Іоан²². У другій половині VIII століття, рятуючись від переслідувань імператора Константина V Копроніма (741–775), до Сурожа (сучасний Судак) прибув Стефан Ісповідник, прозваний пізніше "Сурозьким", який у 787 році в ранзі сурозького єпископа брав участь у VII (II Нікейському) вселенському соборі й був активним місіонером серед язичників, яких багато навернув до християнства, у тому числі навіть тодішнього руського князя Бравлина²³.

Особливу активізацію процесу християнізації українських земель історики дають кінцем VIII – початком IX століть, коли після створення Тмутараканського єпископства на Кубані, як однієї з єпархій Дорійської, або Готської митрополії, християнство почало доволі швидко поширюватися на землях України²⁴. Одним із свідчень цього якраз і стало вже згадане хрещення князя Русі – Бравлина та всієї його дружини після походу на Сугду, греко-аланську колонію в Криму, а також будівництво християнською громадою в Києві першого храму – св. Іллі, котрий у подальшій історії київського християнства фігурує як соборний у місті, тобто як осідок єпископа, чи за деякими даними – навіть архієпископа, митрополита.

Наступним, надзвичайно важливим етапом становлення українського християнства як складової частини вселенського – католицького християнства і як історичного початку становлення Київської церкви стало хрещення руського князя Аскольда та бояр, котре, за одними даними, відбулося під час першого походу князя на Царгород у 860 році за правління візантійського імператора Михаїла III Випивака (856–867), або ж, за іншими даними, під час другого походу в 867 році вже за правління імператора Василя I Македонця (867–886). Ці походи стали надзвичайно успішними для Києва, оскільки завершилися підписанням вигідних договорів. Причому, як твердить М.Брайчевський слідом за рядом відомих істориків минулих століть, відсутність в іноземних джерелах відомостей про пізніше (988 р.) офіційне Володимирове хрещення Русі-України якраз і є побічним підтвердженням того, що офіційний акт запровадження християнства в Київській державі вже відбувся у 860 або 867 році за Аскольда²⁵. При цьому історики посилаються на енцикліку – так зване окружне послання Фотія, у якій зафіксовано факт здійснення акту хрещення Русі й призначення для неї єпископа чи архієпископа, бо в енцикліці не називається ранг призначеного архієрея²⁶. Цей факт підтверджують інші грецькі й мусульманські джерела, зокрема, твір внука імператора Василя I Македонця – Константина VII Багрянородного (913–959), у якому йдеться про чудо незгорання у вогні книги Євангелія, яке прискорило навернення русичів, а також зафіксований факт висвячення у 867 році константинопольським патріархом Ігнатієм, який у тому ж році був повернений Василем I Македонцем на патріарший престол, архієпископа для Русі-

України, який осів у Києві (тут, на нашу думку, ідеться про київський кафедральний собор св. Іллі). Саме 860 рік ми, услід за рядом дослідників цієї проблеми, вважаємо датою першого хрещення Русі-України, а 867 рік – датою постанови ієрархії Київської церкви. Час першого хрещення Русі-України підтверджується також і ватиканськими джерелами, згідно з якими цей акт відбувся десь між 853 і 889 роками²⁷.

Важливим аргументом на користь цих висновків є той факт, що, як свідчить кардинал і папський бібліотекар Чезаре Бароніус²⁸, а також підтверджує “Повість временних літ”²⁹, константинопольський патріарх Ігнатій висилає до України архієпископа, тобто митрополита, і Кирила (Костянтина Філософа) й Атанасія – двох “святих мужів”, як їх іменує історик Ісидор Нагаєвський³⁰. Першим з них був один із двох солунських братів – “апостолів слов’ян”, святий Кирило, котрий приніс із собою в Україну слов’янське письмо. Саме “апостоли слов’ян”, як твердить І.Нагаєвський, святі Кирило й Мефодій ще за першого патріархату св. Ігнатія, близько 848 року, здійснили першу офіційну місійну подорож на Русь-Україну за завданням Апостольського Престолу³¹. При цьому, згідно з доведеннями І.Нагаєвського, св. Кирило, будучи єпископом, був призначений керівником цієї місії або легатом Апостольського Престолу. Цей факт свідчить про те, що “апостоли слов’ян” принесли в Україну так би мовити “абсолютно канонічне” християнство, тобто істинне вселенське – католицьке християнство, котре на той час ще не було вражене пізнішою схизмою Фотія (860 р.) на ґрунті неправильного тлумачення ним *Filioque* – учення про Святого Духа, а також деяких інших спірних догматичних тез, котрі пізніше Фотій, однак, відкликав, і ця схизма не переросла в розрив єдності тодішньої Східної й Західної церков і не призвела до офіційного розколу Католицької церкви. Тобто очевидним є той факт, що християнська Русь-Україна стала членом Вселенської – Католицької церкви в 60-х роках IX століття, будучи, як і тодішня Візантійська церква, в єдності з Римом. Ця “вселенська канонічність” ранньої Київської церкви підтверджується також уживанням у той час богослужбових книг слов’янською мовою та відправлення богослужб у слов’янському обряді, які уклали святі брати й навіть переконали синод єпископів Христової Вселенської церкви в необхідності їх запровадження серед слов’янських народів, а папа Адріан II у 867 році офіційно затвердив уживання слов’янської мови у святій літургії та в такий спосіб своєю владою запровадив цей новий слов’янський обряд у всій Вселенській церкві, котрий і поширювали в Україні ці святі³². Це яскраво свідчить про те, що раннє українське християнство формувалося на кирило-мефодіївській традиції, а стараннями солунських братів у короткому часі була створена по суті нова церковна організація, започатковані слов’янські богословська та філософська школи³³.

Місійна праця святих Кирила й Мефодія в Україні тривала з перервами впродовж 843–862 років. Позитивний поступ цієї праці та, як наслідок, поширення християнства серед праукраїнців, очевидно, були настільки великими, що можна припустити, що брати-просвітителі нашого народу змогли набути й систематизувати, завдяки своїй праці в Україні, необхідні знання та досвід. Ці знання прислужилися їм для укладення літургічних книг слов’янською мовою та слов’янського літургічного обряду загалом, затвердженого у 867 році Апостольською столицею для всіх слов’янських народів. Того ж року, як уже мовилося, константинопольський патріарх Ігнатій висилає в Україну архієпископа, митрополита-болгарина Михаїла, що засвідчило формування церковної структури тодішньої Київської церкви, котра була складовою Вселенської церкви, що підтверджує також устав візантійського імператора Льва VI Філософа (866–912), у якому під 61-м номером значиться Руська митрополія³⁴.

Загалом історія Аскольдового хрещення Русі-України засвідчує, по-перше, католицький характер тодішнього українського християнства, котре вже на початках за рисами духовності відрізнялося, зокрема, від візантійської традиції чернечого життя, базуючись на традиціях кирило-мефодіївського християнства, підтвердженням чому є зародження на українських землях уже в 70-х роках IX ст. перших монастирів, серед яких був Почаївський монастир³⁵. Це, очевидно, не влаштовувало Константинополь, а згодом і московське православ'я, а тому той період у християнській історії України має чимало неясностей і недоведених фактів. Підтвердженням цього є хоча б те, як слушно зауважує історик Ярослав Заборовський, що у 882 році, тобто близько 20 років після Аскольдового хрещення, у Києві відбувається державний переворот і князя-християнина вбиває Олег з Новгороду. Цей князь розпочав язичницький антихристиянський терор у державі, однак Константинопольський патріархат не лише жодним чином не відреагував на це, але й не канонізував князя Аскольда як християнського мученика³⁶. Натомість у народній пам'яті могила князя заслужила особливого пошанування – на ній збудовано церкву св. Миколи. По-друге, замовчування або ж применшення значення Аскольдового хрещення є свідченням наявності у візантійсько-московській історіографії цензурування української ранньохристиянської історії чи навіть фальсифікації історичних подій. Так, Михайло Брайчевський, цитуючи Бориса Рибаківа, доводить, що в третій редакції “Повісті временних літ”, укладеній близько 1118 року, навіть були вилучені “...з рукопису Нестора всі відомості про християнство русів у 860–870 роках за патріархів Фотія та Ігнатія, які повинні були в його оповіданні кореспондувати з переказами про християнство в Моравії та Болгарії. На їх місце висунулося хрещення Русі рівноапостольним Володимиром, тезком Володимира Мономаха, а першими християнами до загального хрещення названо варягів”³⁷. Саме Володимир Мономах у 1116 році наказав ігуменові Видубицького монастиря Сильвестрові зредагувати “Повість”, що той і зробив, підписавши її власним ім'ям. Однак, як засвідчує кардинал М.-І. Любачівський, зазначена фальсифікація цього літопису не була останньою, а впродовж наступних 250 років “Повість” іще неодноразово перероблялась і переписувалась, а донині вона найбільш об'єктивною збереглася в Лаврентійському (1376 р.) та Іпатіївському (початок XV ст.) списках³⁸. Ініційована Володимиром Мономахом фальсифікація “Повісті” цілком узгоджується з офіційною загальноприйнятою “візантійською” моделлю Володимирового хрещення Русі, незважаючи навіть на майже постійні військові конфлікти київських князів з державою, котра виступає в традиційній історіографії як хреститель русів (останній похід відбувся ще 1043 року, тобто більше ніж півстоліття після Володимирового хрещення).

Ісидор Нагаєвський погоджується з вищенаведеним висновком про те, що осередком місійної праці св. Кирила й осідком архієпископа – митрополита Русі був Київ, у якому тоді княжив Аскольд. Підтвердженням цього є згадка в “Повісті временних літ” про присягу київських християн на збереження їх вірності умовам договору київського князя Ігоря з греками в 945 році, складену в “соборній”, тобто катедральній церкві св. Іллі. Якраз це уточнення гідності цієї церкви свідчить про наявність у Києві на той час єпископа чи навіть архієпископа.

Загалом у час правління на київському престолі князя Ігоря антихристиянське переслідування припинилося, а натомість тривала християнізація України, особливо серед полян, якій не протидіяв князь Ігор, котрого ряд дослідників характеризують як таємного або “внутрішнього” християнина³⁹, що загалом свідчило про толерантне ставлення Рюриковичів до християнства. Особливим підтвердженням цьому був час правління на київському престолі княгині Ольги (945–963).

Княгиня Ольга була активно практикуючою християнкою, яка не лише мала свого особистого сповідника-капелана, але за її правління християнство в Україні ще більше укріпилося та тим самим був підготовлений ґрунт до Володимирового хрещення України в 988 році.

Саме за часів правління княгині Ольги, яка після хрещення отримала ім'я Олени й котра була першою християнкою на київському княжому престолі та пізніше була проголошена Вселенською церквою святою й рівноапостольною та яку на Заході титулювали "*Helena Russorum Regina*" (лат.: "Олена королева русів"), зміцнилися вселенські – католицькі корені українського християнства. Саме вона розпочала офіційні контакти з Католицькою церквою: у 959 та 962 роках княгиня послала посольство до імператора Оттона I з проханням прислати духовенство для початку християнської місії в Україні після того, як її контакти задля цієї ж мети з Константинополем у 957 році нічого не дали для України (це, на нашу думку, могла бути реакція Візантійської церкви на поширення в Україні від часу Аскольда кирило-мефодіївського християнства). Натомість Візантія знову вдалася до цензурування нашої церковної історії: візантійські священники й історики старанно подбали, щоб усунути з українських літописних джерел повідомлення про ці заходи княгині Ольги, а тому про них стало достеменно відомо із західноєвропейських джерел, зокрема, з "Монументальної Германської історії" та з інших німецьких літописів⁴⁰. У свято Різдва Христового 960 року в місті Франкфурт-на-Майні, у присутності самого короля Оттона, був висвячений перший єпископ для Київської Русі в особі монаха Либутія, який, однак, не прибув до Києва, оскільки через місяць після висвячення помер. Але на повторне прохання княгині Ольги Оттон подбав про висвячення наступника померлого єпископа в особі монаха Адальберта⁴¹, який одразу відбув на Русь і прибув до Києва в кінці 961 або на початку 962 року. Проте на той час на київському престолі вже сидів князь Святослав, який не лише відновив ушанування поганських богів, але й знову, після князювання Олега, розпочав антихристиянські репресії в державі. За таких обставин місія Адальберта була неможливою, а тому він повернувся назад.

Започатковані княгинєю Ольгою контакти з Римом набули подальшого розвитку за князя Ярополка (972–978), католицькі симпатії якого були відомі й він навіть за рік до своєї смерті, як стверджує історик В.Пархоменко, був охрещений католицьким єпископом Бруно-Боніфацієм. Останній, згідно з іноземними джерелами, вважається першим хрестителем Русі⁴². У 977 році контакти князя Ярополка з Римом набули конкретного продовження: папа Бенедикт VII уперше в історії України вислав своїх послів до Русі на його прохання для заснування католицької ієрархії. Однак короткий час правління цього князя не дозволив йому здійснити задумане.

Сам факт хрещення княгині Ольги не викликав жодного осуду чи спротиву в тодішньому українському суспільстві, а її спроби прилучення України до християнського світу не викликали заперечень з боку оточення княгині й лише політична нестабільність у державі не дозволила реалізувати цю акцію, а довершив її вже внук княгині – князь Володимир.

Загалом, підсумовуючи сказане щодо історичного генезису українського християнства до хрещення Русі-України в 988 році, маємо підстави для таких узагальнень:

– раннє українське християнство має давнє апостольське коріння та характеризується виразною католицькістю – вселенським характером, котрий впливає з активних прямих та опосередкованих контактів Праукраїни й ранньої Київської держави з Апостольським Престолом. Зокрема, сприйняття науки святих Кирила й Мефодія українським народом засвідчило його віру в одну, святу, соборну – католицьку, апостольську

церкву. Ушанування цих святих усією Католицькою церквою 5 липня, а також Українською католицькою церквою 24 травня та святкування останньою церквою 27 лютого дня пам'яті св. Кирила і 19 квітня дня пам'яті св. Мефодія, на противагу Грецькій православної церкві, котра не визнає апостолів святыми й узагалі не поважає їх, засвідчує історично-богословську й обрядову вселенськість – католицькість українського християнства;

– на неоднозначність візантійського походження і характеру раннього (доволодимирового) українського християнства наводять факти відцензурованості тогочасними візантійськими істориками історичної правди про хрещення України князем Аскольдом, а також і те, що після цього акту Русь залишалася в очах Європи християнською країною, що, зокрема, підтверджено контактами княгині Ольги з Римом з метою християнізації України та надання їй духовенства й церковної ієрархії;

– католицькі (вселенські) корені та католицький богословсько-літургійний зміст раннього українського християнства засвідчені тісною історичною пов'язаністю раннього українського християнства з Вселенською церквою через Візантійську церкву, на той час об'єднану з першою, а пізніше – безпосередніми зв'язками княгині Ольги та князя Ярополка з Апостольським Престолом і вселенськістю слов'янського (кирило-мефодіївського) християнського обряду, офіційно затвердженого 867 року папою Адрианом II і прийнятого українським християнством, яке довершило поєднання в слов'янському обряді візантійських й українських елементів. Відтак навіть християнство, офіційно запроваджене святим Володимиром Великим в Україні за 66 років до поділу єдиної Христової церкви, ще не було поділене на католицьке й православне в сучасному розумінні, оскільки тоді ще не було поділу Вселенської церкви на дві церкви – католицьку з Папою Римським на чолі та православну на чолі з константинопольським патріархом;

– вселенськість (католицькість) раннього українського християнства впливає також і з богословсько-еклезіологічних засад, оскільки воно було базоване на одній єдиній Христовій вірі, котра навчала правильно, тобто – “право” вірити в Христа й “право” – правильно (незмінено, не спотворено стосовно змін, які відбулися в Східній церкві після схизми Керулярія 1054 р. – *Прим. авт.*) славити Христа, а також воно мало вселенський – католицький характер, бо разом із Візантійською церквою визнавало главою церкви наступника святого апостола Петра – Папу Римського. Ця вірність Київської церкви Петровому проводу Христової церкви навіть і після розколу Вселенської церкви 1054 року залишалася характерною рисою українського християнства.

1. Шептицький А. Твори / Андрей Шептицький. – Рим, 1983. – Т. LVI–LVIII. – С. 99–103.
2. Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії церкви в Україні / Владика Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 22. Див.: Біланюк П. Про апостольське походження Української Церкви / Петро Біланюк // Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України. – Філадельфія ; Торонто : С.К.В.О.Р., 1986. – С. 23.
3. Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори / Іван Шевців. – К. ; Дрогобич : Коло, 2003. – С. 109.
4. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі / Брайчевський М. Ю. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 10–11.
5. Див.: Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори / Іван Шевців. – К. ; Дрогобич : Коло, 2003. – С. 109.
6. Крамар Є. Від апостола Андрія до князя Володимира. Нарис з історії християнізації України до 988 року / Є. Крамар. – Івано-Франківськ : Галичина, 1992. – С. 15.
7. Архієпископ Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні / архієпископ Ігор Ісіченко. – Х. : Акта, 2003. – С. 33.

35. Див.: Гудима А. Почаївський монастир в історичній долі українства / Гудима А. // Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу : тези наук. конф. – Тернопіль, 1995. – С. 16–21.
36. Див.: Заборовський Я. На стежинах історії / Заборовський Я. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 8.
37. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі / Брайчевський М. Ю. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 45.
38. Блаженніший Отець Мирослав Іван Кардинал Любачівський. Чи справді було хрещення Росії 988 року? / Блаженніший Отець Мирослав Іван Кардинал Любачівський. – Рим ; Мюнхен : Укр. освітній ін-т, 1986. – С. 8.
39. Див.: Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства / Харьковщенко Є. А. – К. : Наук. думка, 2003. – С. 34.
40. Владика Софрон Мудрий. Нарис Історії Церкви в Україні / Владика Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Вид-во ІФТКДІ, 1999. – С. 41, 43.
41. Архієпископ Мирослав (Марусин). Введення християнства в Київській Русі / архієпископ Мирослав (Марусин) // Записки ЧСВВ. – 1988. – Т. XIII. – Вип. 1–4. – С. 7.
42. Див.: Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства / Харьковщенко Є. А. – К. : Наук. думка, 2003. – С. 37.

Святослав Кияк

(г. Івано-Франківск, Україна)

Исторические истоки украинского христианства до крещения Руси-Украины

В статье рассматривается проблема исторических истоков украинского христианства до официального крещения Руси-Украины в 988 году. На многочисленных литературных источниках доказываются древние апостольские корни раннего украинского христианства, которые характеризуются отчетливой католицистской – вселенским характером, подтверждением чему служат активные прямые и косвенные контакты христианской общины раннего Киевского государства с Апостольским Престолом. Удостоверяется существование уже с середины IX в. митрополии, а также подтверждаются присущие киевскому христианству славянских элементов богословского наследия подвижников вселенского христианства – святых Кирилла и Мефодия и славянского обряда, заключенного этими святыми и утвержденного 867 года Римским папой Адрианом II.

Ключевые слова: Русь-Украина, киевское христианство, Киевская церковь, славянский обряд, Киевская митрополия.

Sviatoslav Kyiak

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Historical origins of Ukrainian Christianity to the baptism of Rus'-Ukraine

In the article are analyzed the problem of Ukrainian historical origins of Christianity the official baptism of Rus'-Ukraine 988. Numerous references have ancient roots of early Ukrainian apostolic Christianity, characterized by distinct catholic character – universal character, serve as confirmation of active direct and indirect contacts of the early Christian community of the Kievan state of the Holy See. Has certified the existence in the mid ninth century. Metropolis in Kyiv and Kyiv confirmed inherency Christianity Slavic elements theological heritage devotees universal Christianity – Saints Cyril and Methodius and the Slavic rite concluded these saints and approved 867, the Pope Adrian II.

Keywords: Rus'-Ukraine, Kiev Christianity, Kiev Church, Slavonic rite, Kyiv Metropolis.

ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ ГАЛИЦЬКОЇ ЗЕМЛІ Й РАННІ ДЕРЖАВОТВОРЧІ ПРОЦЕСИ В КАРПАТСЬКОМУ РЕГІОНІ

У статті розглядаються ранні державотворчі процеси в Карпатському регіоні в контексті християнізації населення Українського Прикарпаття.

Ключові слова: Карпатський регіон, християнізація, державотворчі процеси.

Карпатський регіон (209 тис. кв. км), який займає центральну частину Середньої Європи, мав надзвичайно важливе значення в історії давнього населення всієї Європи. Це була не лише природна межа між європейським лісостепом та євроазійським степом і Карпатами, але й кордон між різними культурами, цивілізаціями, державами й релігіями. Але, з іншого боку, Карпатський регіон був зв'язуючою ланкою між народами Західної, Південної і Східної Європи, які розвивалися в єдиному культурному й релігійному процесі взаємовпливів.

У 2013 р. ми відзначили дві великі події, які пов'язані з історією християнства в Україні та в Європі. 1025 років пройшло із часу хрещення України-Русі (988 р.), і 1700 років минуло із часу хрещення Візантійської імперії (313 р.), коли, згідно з Міланським едиктом, було проголошено релігійну толерантність на території Римської держави.

1. Легендарна традиція свідчить, що серед населення Карпатського регіону (зокрема даків, гетів, сарматів і карпів) проводив свою місіонерську діяльність апостол Андрій.

2. У часи існування римської провінції Дакії (106–271 рр.) разом з поширенням римської культури почався і процес поширення християнської віри як у Карпатському регіоні, так і в сусідніх районах Прикарпаття і Подністров'я (південна окраїна поліетнічної провінційно-римської черняхівської культури).

3. У часи готської Дакії в регіоні існувала готська християнська єпископія (аріанського напрямку), що спричинило появу тут перших монастирських осідків.

У кінці IV ст. (вторгнення зі східних степів гунів, а в VI ст. аварів) було частково призупинено цей процес поширення раннього християнства в Карпатському регіоні. Тоді почалось і Велике переселення європейських народів, зокрема, слов'ян-венедів.

За свідченням Йордана (кінець V – початок VI ст.), що підтверджено й археологічно, територія Українського Прикарпаття була контактною зоною між склавінами (празько-корчакська культура) й антами (пеньківська культура). Саме в цьому унікальному регіоні, у Карпатах, знаходилось, очевидно, і їх загальнослов'янське святилище на Чорній горі, яке детально описав Аль Масуді (X ст.). Сучасна Чорна гора має ще й другу назву – Піп Іван (народне ім'я Івана Хрестителя).

У результаті переселень частини склавинів у західний Карпатський регіон вони склали основу морав'ян, словаків і чехів. Ті анти, які пішли за Дунай, на Балкани, склали згодом основу болгар, македонян, сербів і хорватів.

Незважаючи на великий спротив Аварського каганату (568–799 рр.), слов'янське населення Прикарпаття і Волині утворило в той час дулібське міжплемінне об'єднання, яке можна вважати початковим етапом державності в східних слов'ян. Стержневою основою його був східноєвропейський янтарний шлях (Вісла – Західний Буг – Серет – Дністер – Онут – Прут – Серет Карпатський – Дунай). Середня частина цього транс'європейського торгово-міграційного шляху стала стержневою основою хорватських племен.

4. У кінці VIII – на початку IX ст. аварські землі Карпатського регіону розділили між собою франки Карла Великого й болгари за Крума (803–814 рр.). Зокрема, Болгарія підпорядкувала всю східну територію Карпатського регіону до р. Тиса (балкано-дунайська культура). Очевидно, і сусідні прикарпатські землі, як і подністровські, опинилися в зоні прямого впливу, а можливо, і відносної залежності від цієї молоді, але однієї з найсильніших держав Південно-Східної Європи – Першого Болгарського царства¹. Цей вплив, мабуть, ще збільшувався за часів Омуртага (814–831 рр.), а особливо за правління Бориса (852–889 рр.) і Сімеона (893–927 рр.).

У період існування Великої Моравії (830–906 рр.) Карпатський регіон було розділено вже між нею і Болгарією. І знову по Тисі. Велика Моравія здійснювала свій політичний вплив також на малопольські землі лендзян і верходністровських західних хорватів. Болгарія й надалі, певно, була підпорядкована землі прикарпатських хорватів і подністровських тиверців.

У 865–866 рр. за правління Бориса-Михайла було здійснено хрещення Болгарської держави. Але широку християнізацію було проведено лише за Сімеона. Релігійна реформа супроводжувалась активним будівництвом монастирів, через які поширювалася християнізація підвладних земель, у тому числі й східного Карпатського регіону. Зокрема, таким найвідомішим монастирем у регіоні (Банат) був монастир св. Івана Хрестителя. Подібні заходи щодо християнізації населення західного Карпатського регіону були здійснені й Великоморавською державою (з 30-х рр. IX ст.). Усі ці процеси ранньої християнізації, очевидно, торкнулись і населення Прикарпаття та Подністров'я.

У 906 р. під натиском угорських племен загинула Велика Моравія, а її володіння в західному Карпатському регіоні переходять під владу новоствореної Угорської держави.

Після смерті Сімеона (927 р.), за правління його сина Петра (927–970 рр.), у Болгарській державі почалася велика політична криза. Було поступово загублено всі землі Карпатського регіону, які захоплює Угорщина. Сама Болгарія стає залежною від Візантійської імперії. У результаті релігійної кризи в Болгарії широкого розповсюдження набуває богомілля. З'являються численні невеликі скельні монастирі кудугерів – вільних монахів тощо*.

Зміна політичної ситуації в усьому Карпатському регіоні, очевидно, змушує якусь частину слов'янського населення перейти на землі сусідніх Прикарпаття і Подністров'я, як це вже не раз було в історії давнього населення цього регіону.

Володіючи Карпатським регіоном, Угорщина починає здійснювати й політичний тиск на прикарпатських хорватів. Угорщина тепер протягом багатьох років буде претендувати на повну політичну підпорядкованість і залежність земель Прикарпаття і Подністров'я. Але на заваді Угорщині стане Києво-Руська держава, яка ще з кінця IX ст. почала здійснювати активну південну (зовнішню) політику. Зокрема, походи Олега на уличів і тиверців (885 р.) та Ігоря і Святослава на Дунай (920, 943–944, 968–970 рр.).

* Через 500 років, у кінці XIV ст., Болгарія була завойована Турецькою імперією, що призвело до нової політичної і релігійної кризи (розорення країни й спроби ісламізації населення). Лише в гірських монастирях зберігалися давні національні традиції. У XV–XVI ст., очевидно, на Подністров'ї (у зоні давнього політичного й релігійного болгарського впливу) знову з'явилися численні невеликі скельні монастирі, засновані втікачами з Болгарії. Адже саме в гірських районах Болгарії скельні монастирі мали найбільше поширення і давні традиції.

У результаті першого зовнішнього киеворуського одержавлення (початок X ст.) хорватські землі були включені до сфери політичного й торгового впливу Київської Русі.

У другій половині X ст. (після 971 р.), унаслідок внутрішнього одержавлення, на території хорватських земель виникло Великохорватське князівство (Велика Біла нехрещена Хорватія за Костянтином Багрянородним). Його утворенню сприяла нестабільна політична ситуація в Карпато-Дністровському регіоні (ослаблення Болгарії і Київської Русі). Великохорватське князівство проіснувало недовго, близько 20 років і було ліквідоване в результаті русько-хорватської війни (992–993 рр.) за Володимира Святославича. Це друге, зовнішнє киеворуське одержавлення хорватів означало повну політичну підпорядкованість усього Прикарпаття і Подністров'я, які були включені до складу Київської Русі. Зокрема, до Волинської доменіальної великокнязівської волості. Завоювання хорватів відбулося всього через чотири роки після хрещення Русі (988 р.).

Своєрідність цього раннього киеворуського християнства полягала в тому, що було поєднано язичництво з християнством. Інколи його називають просто “двовір'ям” або “православним язичництвом”. Це давало можливість проведення в цілому широкого поширення християнства в усіх регіонах держави, яке тривало протягом XI ст.².

5. Християнізація населення Прикарпаття і Подністров'я розпочалася в кінці XI ст. (з 1084 р.). З початком нового внутрішнього одержавлення, коли Ростиславичі утворили три окремі князівства: Перемишльське, Звенигородське й Тереховлянське. Проте це був час лише зародження державних політичних структур. Тому широка християнізація населення не проводилася. Перший у регіоні храм було споруджено в Перемишлі тільки в 1119 р. (церква Івана Хрестителя).

У 1124 р. з Тереховлянського князівства було виділено окреме Галицьке князівство, у якому почав правити Іван Василькович. Саме з того часу почалося відродження старого великохорватського Галича як нової князівської столиці.

6. У 1141 р., після смерті Івана Васильковича, у Галичі став правити Володимирко Володаревич (Звенигородський). У 1143 р. під його владою вже були всі чотири князівства, які об'єдналися в одне Галицьке князівство. Найбільшого політичного, економічного й культурного розвитку Галицьке князівство досягло в часи правління Ярослава Володимирковича (Осмомисла). Він закінчує будівництво в Галичі соборного храму Успіння Богородиці. На той час на території Галича й у Галицькій землі вже було споруджено десятки християнських церков і монастирських комплексів. Галицьке князівство, а згодом (XIII ст.) і Галицько-Волинська держава, стали значними центрами християнської культури, відомими в усьому християнському світі.

Матеріали археологічних досліджень свідчать, що якраз за правління Володимирка Володаревича та Ярослава Осмомисла в Галицькому князівстві почалася широка християнізація населення Прикарпаття і Подністров'я. Зокрема, саме в середині XII ст. тут з'являються перші християнські церковні комплекси (церква й кладовище), як міські й сільські, так і монастирські. До того часу був загальноповсюдним давній тілопальний язичницький поховальний обряд. Окремі невеликі групи підкурганних поховань, пов'язані з киеворуськими дружинними захороненнями. Автор статті в 1970–2000 рр. дослідив більше 500 раних християнських поховань і 4 дерев'яних храми (середина XII – середина XIII ст.)³ (рис. 1–4), які є важливим історичним джерелом для вивчення процесів християнізації в Галицькій землі. Вони, у цілому, відповідають подібним процесам, які проходили в усіх регіонах Київської Русі⁴, оскільки повністю залежали від державотворчих процесів, характерних для середньовічної Європи⁵.

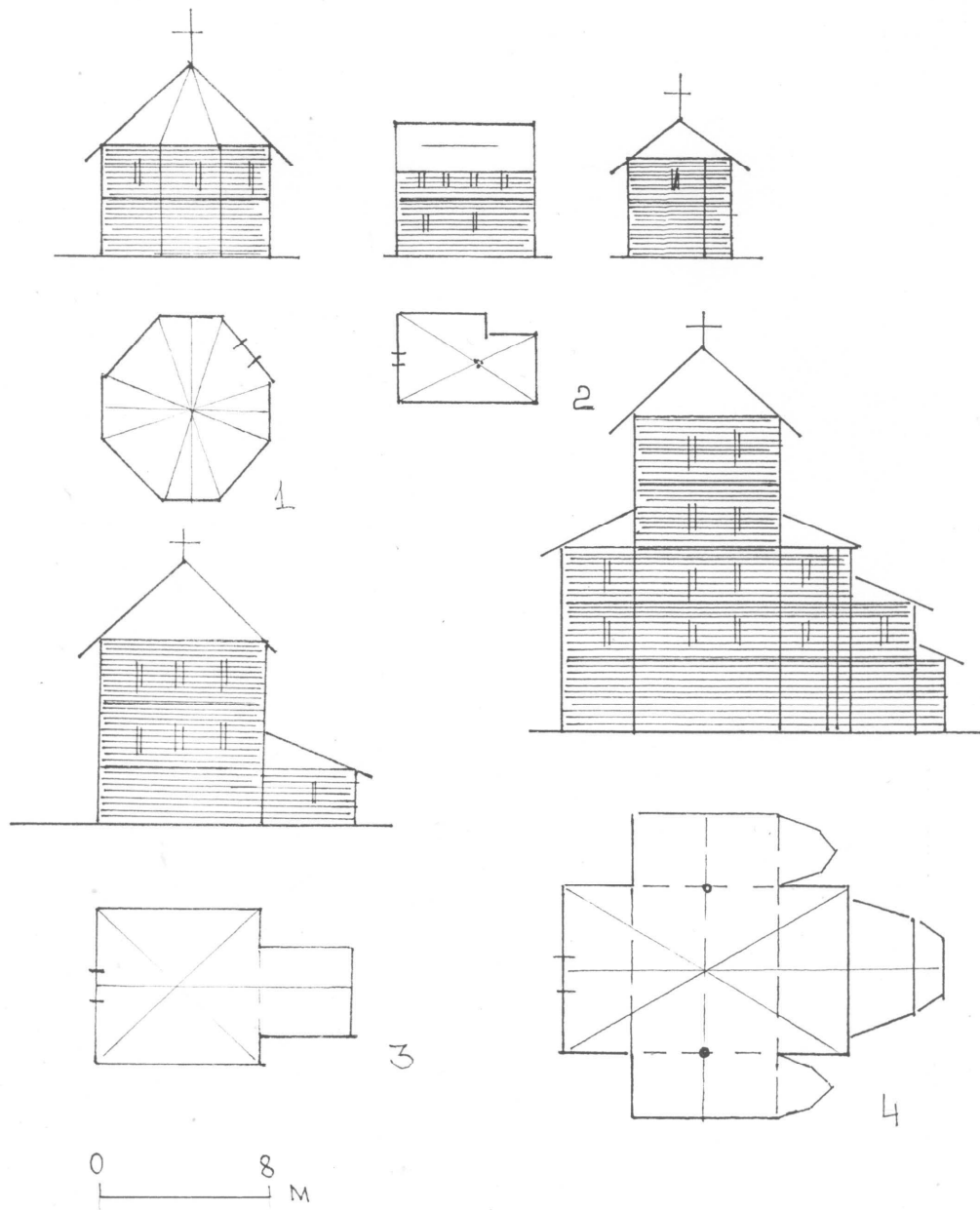


Рис. 1. Княжий Галич. Дерев'яні храми

1. с. Крилос, урочище Воскресенське.
2. х. Пітрич, урочище Монастир (досліджено автором).
3. с. Підгороддя, урочище Церквиська.
4. с. Крилос, урочище Царинна.

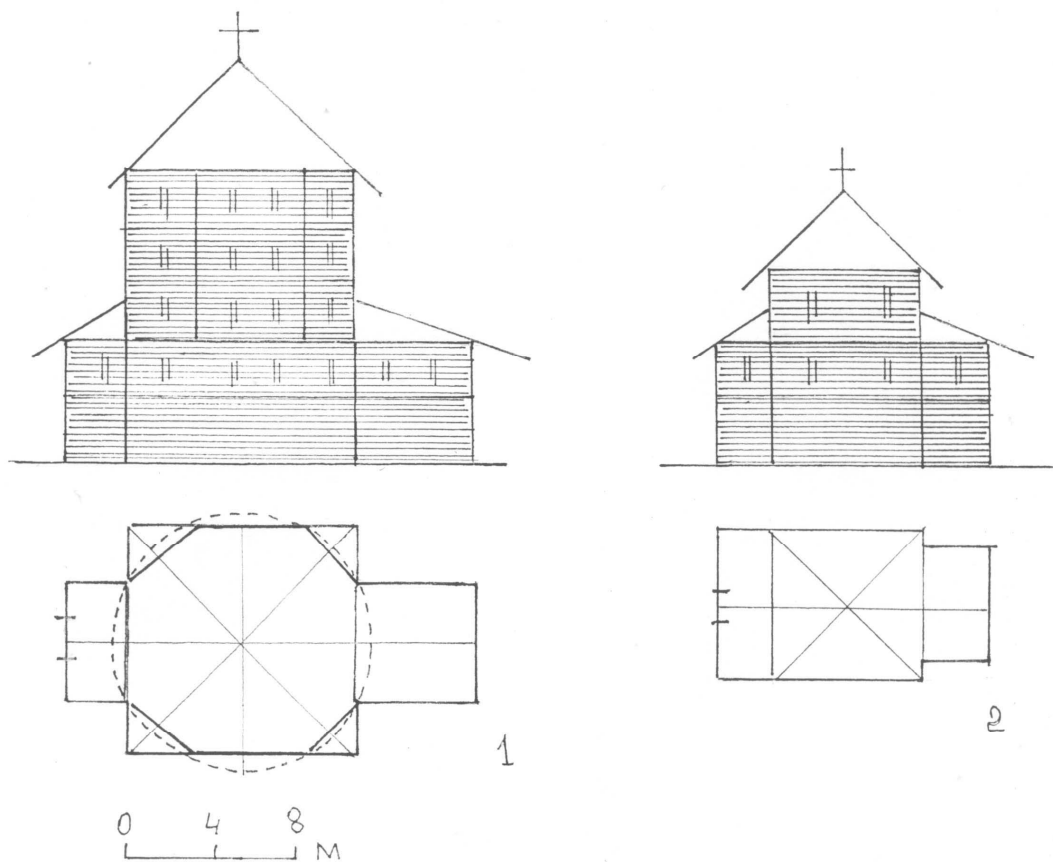


Рис. 2. Звенигород. Дерев'яні храми

1. Дитинець.
2. Посад.

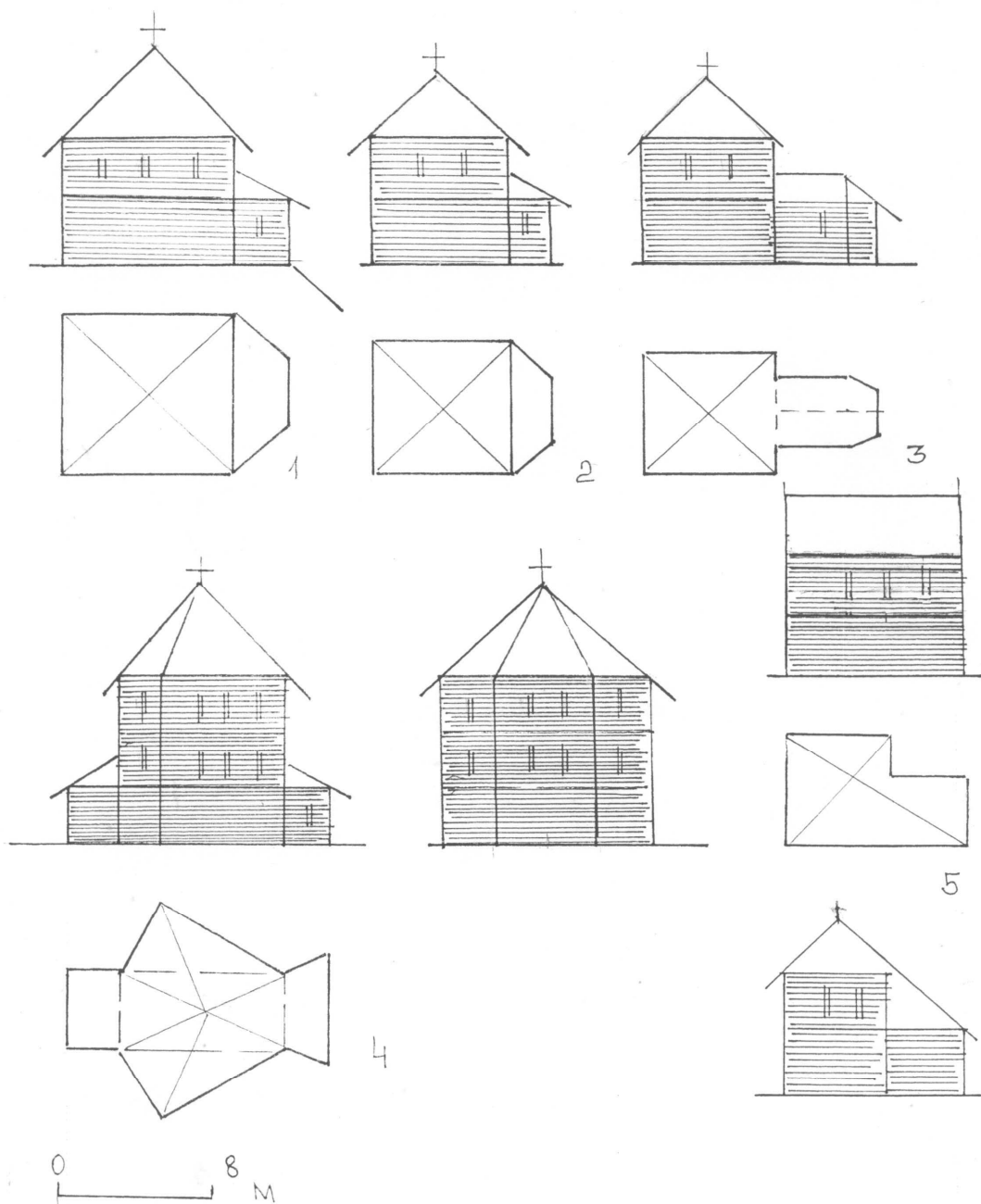


Рис. 3. Галицька земля. Дерев'яні храми

1. с. Василів, урочище Замчище (досліджено автором).
2. с. Вікно, урочище Мартинівка.
3. с. Трепла (Польща).
4. с. Буківна, урочище Городище (досліджено автором).
5. с. Чорнявка.

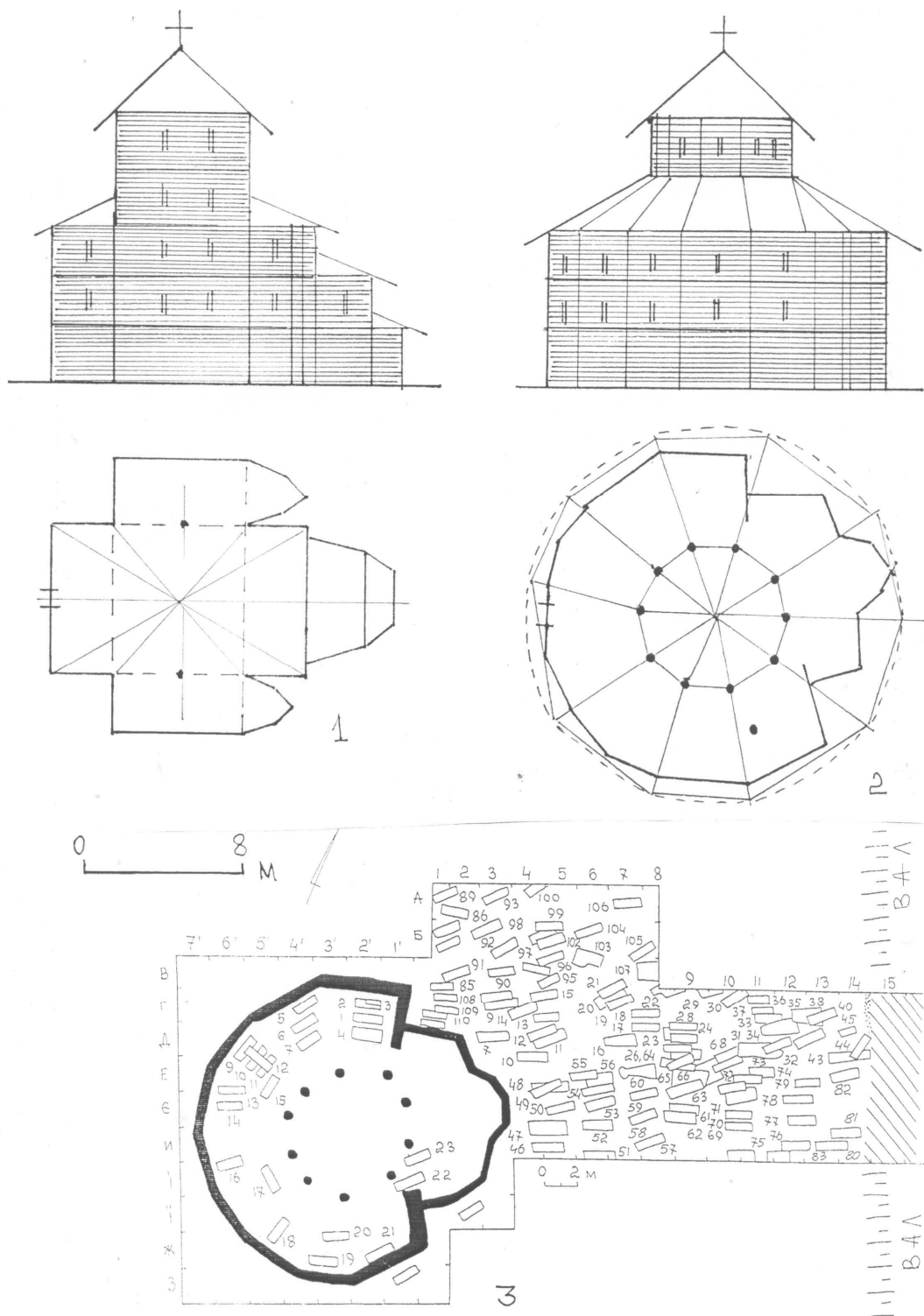


Рис. 4. Найбільші дерев'яні храми Галицької землі

1. с. Крилос, урочище Царинна.
2. с. Олешків, урочище Замчище (досліджено автором).
3. Олешківська ротонда й кладовище (досліджено автором).

1. Историч на България. Т. 2 : Първа Българска държава / [Д. Ангелов, И. Божилов, С. Ваклинов и др.]. – София, 1981. – С. 130–158, 219–278, 370–387.
2. Толочко П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории / П. Толочко. – К., 1987.
3. Томенчук Б. Одержавлення та християнізація галицько-волинських земель в часи середньовіччя IX–XIII ст. За даними поховального обряду / Б. Томенчук // Галичина. – 2000. – № 4. – С. 16–24; Томенчук Б. Олешківська ротонда. Археологія дерев'яних храмів Галицької землі XII–XIII ст. / Б. Томенчук. – Івано-Франківськ, 2005. – 161 с.; Томенчук Б. Археологія некрополів Галича і галицької землі. Одержавлення. Християнізація / Б. Томенчук. – Івано-Франківськ, 2006. – 328 с.
4. Моця О. Населення південноруських земель IX–XIII ст. (за матеріалами некрополів) / О. Моця. – К., 1993. – 159 с.
5. Толочко П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории / П. Толочко. – К., 1987.

Богдан Томенчук

(г. Івано-Франковск, Україна)

**Христианизация Галицкой земли и ранние государствообразующие процессы в
Карпатском регионе**

В статье рассматриваются ранние государствообразующие процессы в Карпатском регионе в контексте христианизации населения Украинского Прикарпатья.

Ключевые слова: Карпатский регион, христианизация, государствообразующие процессы.

Bogdan Tomenchuk

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Christianisation of the Galician land and early state created processes in the Carpathian region

The article considers the early state created processes in the Carpathian region in the context of the Ukrainian Precarpathia population Christianisation.

Keywords: Carpathian region, Christianisation, state created processes.

УДК 281.5(477.86):261.6
ББК 63.3(4 Укр)

Олег Жерноклеєв
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ТРЕТІЙ ЧИН У ПІДПІЛЛІ: ОРГАНІЗАЦІЇ МИРЯН-ГРЕКО-КАТОЛИКІВ НА ПРИКАРПАТТІ В 70–80-х РОКАХ ХХ ст.

У статті висвітлюється роль світських відгалужень чернечих згромаджень (“третіх орденів”) у структурі й діяльності підпільної Української греко-католицької церкви. У 1970-х рр. на теренах Івано-Франківської області було створено особливі об’єднання мирян – треті ордени редemptористів і василіан. Вони мали помітне значення для забезпечення нелегального функціонування УГКЦ аж до її виходу з підпілля наприкінці 80-х років ХХ ст.

Ключові слова: Третій чин, терціарії, УГКЦ, Прикарпаття.

Численні документи сучасної Католицької церкви настійливо вказують на потребу підвищення ролі світських осіб у діяльності громад, парафій, різноманітних церковних інституцій і загалом на актуальність проблеми активізації участі мирян у повсякденному християнському житті. Із цього погляду особливе місце належить світським інститутам Церкви, а також мирянським гілкам чернечих згромаджень, що історично – майже 800 років тому – дістали назву “третіх орденів” (в українській традиції – “третіх чинів”), а їхні члени – назву *терціаріїв* від латинського слова *tertio* (третій).

Проте в сучасній вітчизняній історіографії світським інститутам Католицької церкви приділено вкрай мало уваги. Характерно, що в більшості праць, які так чи інакше торкаються історії католицького чернецтва, треті чини навіть не згадуються. Винятком донедавна були окремі спеціальні статті Миколи Кирюшка й Ірини Єрмак¹. Те ж саме стосується й наукових студій з історичного минулого греко-католицизму на теренах Прикарпаття. У ґрунтовних і докладних монографіях, присвячених історії Івано-Франківської єпархії УГКЦ, зокрема й періоду підпілля², діяльність терціаріїв не була предметом вивчення. Логічне пояснення цьому факту, серед іншого, вбачаємо й у “мовчанні” офіційних документів відповідних радянських органів про членів третіх чинів УГКЦ. Однак відомі сьогодні історичні факти доводять, що терціарії були важливою складовою церковних структур і відігравали помітну роль у житті підпільної УГКЦ. Тому метою нашої статті стало висвітлення діяльності третіх орденів УГКЦ на теренах Прикарпаття в 70–80-х роках ХХ ст.

Історичні витоки Третього ордену в країнах Західної Європи сягають початку XIII ст. Саме тоді миряни, які з тих чи інших причин не могли залишити свого світського стану, але прагнули жити духовністю якогось із чернечих орденів і наслідувати приклад його засновника, отримали окремі, затвержені церковною владою правила життя й почали називатися Третім орденем або терціаріями. Середньовічна традиція троїстого бачення будови суспільства аналогічним чином “структурувала” й церкву: до “ордену кліриків”, тобто священників (*ordo clericorum*), та “ордену ченців” (*ordo monachorum*) додавали також Третій орден – “орден покаяння” (*ordo poenitentium*), що складався з мирян³.

Нині етимологія поняття “терціарії”, як правило, трактується вже дещо спрощено: чоловічі чернечі спільноти вважаються першим орденем, відповідні жіночі – другим, а світські (лаїкат) усіх станів і професій – третім орденем. Так чи інакше, треті ордени пройшли довгий і тернистий історичний шлях, переживали періоди розквіту й занепаду. Ще в 1221 р. оформився Третій чин ордену францисканців, під кінець того ж століття – домініканців, дещо пізніше аналогічні світські відгалуження виникли в кармелітів та інших католицьких чернечих згромаджень.

У першій третині ХХ ст. активізувалися й треті чини в Українській греко-католицькій церкві, зокрема, у згромадженнях василіан і редемптористів. Одним із свідчень цього стали Правила для мирян Василіанського чину, укладені митрополитом Андреем Шептицьким (у 1932 р. вийшло вже третє видання цих Правил)⁴. У тексті документа відчутний вплив основних положень нового статуту світських францисканців, затвердженого папою Львом ХІІІ у 1883 р. апостольською конституцією “*Misericors Dei Filius*”⁵. У згромадженні редемптористів східного обряду роль Третього чину фактично відіграло Архібратство Матері Божої Неустанної Помочі та св. Альфонса, засноване в Станиславові в 1927 р. Уже наприкінці 1929 р. кількість його членів сягала 15 тис. осіб⁶.

Друга світова війна й особливо заходи радянської влади з ліквідації УГКЦ завдали удару й по діяльності об’єднань віруючих мирян, пов’язаних із чернечими осередками. Однак основні структури УГКЦ були збережені в підпіллі, таємно діяли монастирі та семінарії, єпископи висвячували нових священників, у приватних помешканнях, а часом і в офіційно “закритих” культових будівлях, нерідко під покровом ночі, проводилися нелегальні богослужіння, хрещення дітей, шлюби та інші обряди.

У другій половині 1970-х років спостерігалася значна активізація діяльності підпільної УГКЦ. У звітах і донесеннях радянських функціонерів від релігії цей факт прямо пов’язувався з прийняттям Гельсінських угод 1975 р. (чим також пояснювалася певна обережність у переслідуваннях з боку місцевих партійних і державних органів), з роботою радіо Ватикану й іншими чинниками, і особливо з початком понтифікату Івана Павла ІІ – слов’янина, представника соціалістичної країни. Він, як відзначалося в одному з радянських документів, “своєю бурхливою католицькою і політичною діяльністю підняв на дусі наших уніатів”⁷. Фактично рух за відновлення УГКЦ наприкінці 70-х років вступив у завершальну стадію, розвиваючись по висхідній лінії аж до 1989 р., коли влада офіційно дозволила діяльність УГКЦ⁸.

На тлі помітної активізації підпільної УГКЦ, нових тенденцій у міжнародній обстановці, у середині 1970-х рр., як свідчать зібрані нами дані респондентів, були відновлені треті чини деяких чернечих згромаджень і, зокрема, Чину Найсвятішого Избавителя (ЧНІ, або редемптористів) та Чину св. Василія Великого (василіан).

Так, багаторічна настоятелька терціаріїв ЧНІ в підпіллі пані Марія Кияк (дружина підпільного священника УГКЦ о. Романа-Андрія Кияка) згадує, що в Івано-Франківській області Третій чин редемптористів діяв з 1975 р. спочатку в Делятині. Поступово поширили свою роботу на Яремче, Білі Ослави, Стримбу, Надвірну та інші населені пункти, потім перебралися й до м. Івано-Франківськ – деся орієнтовно в 1985–1986 рр. – на восьмому році її настоятельства. Марія Кияк очолювала Третій чин із 1978 р. упродовж 13 років. До неї була Ореста Зарівська (у чині – сестра Теофіля). Вона залишила їй духовний заповіт: “Ревно працюйте у винограднику Христовому”⁹.

І дійсно, як свідчить п. Марія, люди були дуже ревні. Зібрання проводилися виключно вночі, збиралося по 50 і більше осіб. Інколи міліція натрапляла на їхні зібрання, але, завдяки мудрій поведінці господарів помешкань, вдавалося виходити із ситуацій і викриті вони не були.

Приймаючи обіти при вступі до Третього чину, отримували нові імена (Марія Кияк у чині називалася сестрою Ольгою). Справжніх імен і прізвищ один одного, здебільшого, не знали, сама вона навіть намагалася не знати, щоби на допиті під тортурами не видати. “Всяке бувало, викликали людей на допити, розпитували, вивідували, але ніхто так і не зрадив. Люди всі були дуже добрі, активні, побожні, жертвні”¹⁰.

Чоловік п. Марії, о. Роман-Андрій Кияк, був духівником Третього чину. Приїжджав на свята до різних населених пунктів, служив, сповідав. Дора, Яремче, Кути, Косів, Космач, Делятин – ось далеко не повний перелік підпільних станиць-парохій, де отець Роман душпастирював, прибираючи задля конспірації інші імена¹¹.

Провідником Третього чину редемптористів у Делятині був теперішній Тернопільсько-Зборівський владика Василь Семенюк, сам родом із Дори, тоді ще зовсім молодий священник, якого любовно всі називали “отець Василько”.

Отець-монах Микола Волосянко¹² склав статут Третього чину в підпіллі. Активно працювали також о. Михайло Косило¹³ з Дори, о. Кисілевський та інші. Велику працю з Третім чином провадив о. Михайло Винницький, чотири рази засуджений за радянських часів (роки життя 1926–1996)¹⁴. Священники були дуже відважні. Для Третього чину проводили окремі реколекції. Очолював увесь цей рух митрополит підпільної УГКЦ Володимир Стернюк (1907–1997).

Марія Кияк у Третьому чині редемптористів склала довічні обіти. Після виходу з підпілля передала обов’язки настоятельки п. Марії Говері. В їхній великій квартирі збиралося й до сотні людей. Сама п. Марія Кияк після того ще 18 років займалася катехизацією дітей, готувала їх до першого Св. Причастя (працювала в середніх школах № 18, 21, 23 м. Івано-Франківськ). У жовтні 2011 р., на час нашої розмови, п. Марія через поважний вік (87 років) уже відійшла від активної праці в Третьому чині. Вона також указувала на значення Архібратства для виникнення Третього чину: “Раніше наш Третій чин називався Архібратство Матінки Божої Неустанної Помочі, потім у підпіллі став називатись “Третій чин”, а зараз знову – Архібратство...”¹⁵.

Пані Марія Говера пригадувала, що стала настоятелькою Третього чину відразу після виходу з підпілля – після Марії Кияк – у 1990 або 1991 році й працювала до 2008 р., а тоді обрали нову настоятельку. Сама була в чині з 1982 р. Вона підтверджує, що в Івано-Франківській області Третій чин редемптористів у підпіллі був створений з благословення владика Володимира Стернюка. Статут не був офіційно затверджений у Римі, адже за умов нелегальної діяльності такої можливості фактично не було.

“У чині ми мали кожен місяць науки, реколекції – кожен рік, настоятелька з нами працювала і ми виховувались, як малі діти. Багато допомагали священникам, носили речі, шукали хати для Служб Божих... І самі виховувалися, і допомагали виховуватися іншим. Уже по виході з підпілля ми створили наші гуртки в Тернополі, за підпілля їх там не було. Були якісь інші групи, пов’язані зі Львовом. Точно сказати важко, що було й як, все було дуже скритно”¹⁶.

Активним членом Третього чину в підпіллі була п. Ольга Рогацька з с. Горохолова Богородчанського району. До Третього чину її “привела” важка недуга дев’ятимісячного сина Василька. Тоді в дитячій лікарні познайомилася з глибоко віруючою жінкою Анною Сітко, яка працювала в лікарні й виявилася членом підпільного Третього чину редемптористів. Вона порадила п. Ользі в молитві пожертвувати свого вмираючого сина на священника (нині він – ієромонах о. Григорій Рогацький, Згромадження Воплоченого Слова, УГКЦ) і передати його під опіку Матері Божої, а самій вступити в Третій чин, щоби самовіддано працювати на славу Богу. Разом із п. Анною почала відвідувати таємні богослужіння, познайомилася зі священниками. 6 серпня 1982 р., через півроку після облечин, на які її благословив уже згадуваний о. Василь Семенюк, дуже урочисто склала обіти під час підпільного богослужіння в Івано-Франківську. Обіти приймав о. Микола Волосянко. Тоді ж несподівано довідалася про священство її односельчанина – учителя Андрія Кияка та про те, що його дружина, також учителька, є настоятелькою Третього чину¹⁷.

Майже десятиліття п. Ольга жила небезпечним подвійним життям (працювала головним бухгалтером у колгоспі, мала чоловіка й трьох дітей). У їхній оселі часто відбувалися таємні молитовні зібрання, з'їжджалися греко-католики з різних міст і сіл. Водночас терціарії виїжджали на підпільні зібрання до інших населених пунктів. Пригадує, що однієї неділі вони могли бути на Службі Божій у Дорі, другої – у Делятині, третьої – у Старуні... Служби Божі відправлялися тільки під покровом ночі, іноді й по дві за ніч. Згадує також, як одного разу вони з приятельками по Третьому чині їздили до Тарновиці, де мали таємно висвячувати нового греко-католицького священика. Посеред ночі люди відчинили храм (офіційно закритий радянською владою), знесли до нього все необхідне. Вмить на стінах з'явилися образи в рушниках, запалали свічки, битком набилося людей. “Це було незвичайне видовище”¹⁸.

Діти п. Ольги в буквальному сенсі вирости в греко-католицькому підпіллі: Василько ще малим прислужував священикам на відправах. Регулярно, два рази на місяць, о. Роман Кияк проводив у Горохолині катехизацію для дітей, організував відзначення християнських свят. Його власна родина була взірцем порядності й шляхетності¹⁹.

Ольга Рогацька була першим терціарієм у Горохолині, пізніше вступило ще півтора десятка осіб. Вона свідчить, що у 80-х роках члени Третього чину були в Івано-Франківську, Надвірній, у селах Білі та Чорні Ослави, Старуня, Стримба, Дора, Лоева, Підгір'я та ін. Раз на місяць збиралися, найбільше в Стримбі, там часто проводилися й реколекції – з'їжджалися до трьох десятків осіб і по три ночі ночували там. Активними були не лише жінки, але й чоловіки, чимало було діяльних і жертвних подружжів. Одним з основних завдань терціаріїв, окрім певних молитовних обов'язків, була організація помешкань для підпільних богослужінь, попередження людей і зберігання богослужбових речей²⁰.

Цікавими є свідчення п. Нелі Сав'як, яка вступила в Третій чин редемптористів у 1985 або 1986 році (отримала ім'я Тереза). Усе життя вона мешкала в Пасічній, на околиці Івано-Франківська, і розташування її будинку було, за словами респондента, дуже сприятливим для таємних зібрань. “Це було велике згромадження, яке охоплювало багато людей – людей дуже побожних і щирих. Це було не просто згромадження, це була родина і навіть більше, ніж родина”. Теперішній Тернопільсько-Зборівський владика Василь Семенюк свого часу якось сказав їй: “Ви ще будете жаліти за тими роками”. І дійсно, “не зважаючи на те, що ми ховалися, десь там і по хатах, і по лісах, і попід куші..., все рівно це були гарні часи: у нас була мета, ми знали для чого і що, була дуже щира молитва...”²¹.

Вступ у Третій чин відбувався дуже урочисто, хоч умови підпілля диктували свої правила перестороги. Статут додому не давали, молитовників друкованих не було (мала молитовник “фотографований і роблений”). Але із членами чину з інших населених пунктів підтримували зв'язки. Останньої неділі кожного місяця всі терціарії збиралися на “уєдинення”, під час якого мали Службу Божу, молитви, розважання, багато наук, дотримувалися мовчанки. Тривали такі щомісячні зібрання майже цілий день – як правило, від 9 години ранку й до п'ятої-шостої вечора. Господиня помешкання, де збиралися, годувала всіх обідом.

Раз на рік відбували в котрійсь оселі кількадевні реколекції. Приїжджі ночували, місцеві йшли на ніч додому, а рано знову приходили. Люди в чині були різного віку – і старші, і молоді, чоловіків було чимало, що для респондента спочатку було досить дивним. Хоч не було сучасних засобів комунікації, про нагальні потреби повідомляли швидко – достатньо було сказати комусь одному й до кінця того ж дня за здоров'я хворого або в іншій потребі молилася вже вся спільнота²².

Статут Третього чину редемптористів у підпіллі складався із шести розділів²³. Документ визначав мету Третього чину, яка полягала в тому, щоби “допомогти людям в освяченні себе і у спасенні, і щоби дати можливість якнайбільшій кількості вірних виконати наказ Спасителя: «Будьте досконалі!»” Оскільки священники та монахи “не мають зараз великого доступу до безбожників”, значно більший безпосередній вплив на суспільство може мати світська людина, скріплена в християнській вірі та моральних чеснотах. Тому почесна місія-завдання для терціаріїв – бути апостолом Христової науки серед власного оточення, живим прикладом чеснот і добрих справ. У своєму середовищі член Третього чину повинен блищати прикладом святого життя, доброти, лагідності, жертвності. Уже самою святістю життя він є “мовчазним апостолом”. Разом із тим усі побожні релігійні практики (молитви, літургії, Святі Тайни) є лише половиною обов’язків терціарія, адже Третій чин існує й для того, щоби допомогти іншим людям у спасінні душі: “Треба ... напружити свої сили і для праці для інших, щоби через поліпшення їх долі наблизити їх до Христа і св. Католицької Церкви”. Особливо необхідно опікуватися хворими, каліками, немічними, опущеними, убогими. Таким потребуючим слід було допомагати не лише духовно, але й матеріально.

Найбільшим за обсягом був останній, шостий розділ, що подавав огляд основних правил статуту Третього чину. Насамперед окреслювалися умови вступу до чину: вік щонайменше 16–18 років, переконаний католицький дух і послух Святому Престолові, заборона участі в богослужіннях інших віросповідань. Жінка для вступу повинна мати згоду свого чоловіка, діти – дозвіл батьків. Підкреслювалося, що в чині немає місця для “гнівливих осіб, схильних до сплетень, обмов, образ і зневаг ближнього”. Вони, а також обтяжені важкими гріхами повинні були пройти довший час випробувань і докласти всіх зусиль, щоби позбутися своїх вад. Особливо потрібна була боротьба за опанування над своїм язиком.

Нові члени Третього чину в особливо урочистій обстановці приймали символічні “облечини” на півроку (хоча спеціального одягу в умовах нелегальної діяльності не носили), а потім обіти – на термін від 1 до 3 років. Обіти слід було поновлювати кожного року під час щорічних триденних реколекцій. Духовному вдосконаленню терціаріїв слугували й обов’язкові щомісячні спільні зібрання всіх членів Третього чину (“уєдинення”), а також читання духовної літератури, строге виконання молитовного правила, яке зобов’язувало під гріхом. Кожне “уєдинення” повинно було мати свою конкретну тему й мету, під час нього бажаним був звіт кожного терціарія про свою діяльність, складання пожертв для вбогих, сиріт та в інших потребах у певному відсотку від своїх доходів чи заробітку. Неучасть у щомісячних зібраннях вважалася несумісною зі членством у Третьому чині.

Завершувався текст закликом: “Залиш марне марним людям, а сам же пильнуй те, що велів тобі Господь”²⁴.

Тоді ж, у середині 70-х років ХХ ст., на Прикарпатті було відновлено й Третій чин св. Василія Великого. Хоч одна з респондентів, п. Олена Пищ, зазначає час свого вступу до Третього чину як приблизно “десь 1975 рік”, усе ж найбільш вірогідною датою відновлення василіанського чину мирян у підпіллі є 1977 р. На неї вказують інші респонденти, до того ж року існуюча традиція відносить і статут Третього чину, який діяв у підпіллі²⁵.

Статут²⁶ визначав Третій чин як “згуртування вірних, світських людей, що хочуть брати участь в монашому подвигу по Уставу Св. Василія Великого”. Мета чину була потрійна: “а) віддавати славу Богові, ширити її між людьми; б) свідомо безустанна праця над удосконаленням своєї душі; в) будувати Царство Боже на землі в душах ближніх”. Це

мала бути апостольська праця в усіх її видах і потребах: харитативна, суспільна, виховна, наукова. Терціарії були покликані зберігати та розвивати християнські й вселюдські цінності, дбати про вартісні християнські родини, виробляти еліту на релігійній і громадській ділянці життя. Засобами осягнення мети визнавалися Св. Тайни, молитви, духовні вправи, особиста аскеза, устами, наука, матеріальні допомоги. Відзнакою Третього чину були параман і пояс, які треба було носити постійно. Особливо заслуженим уділявся габіт, який одягали в дні облечин, обітів та їх віднови, у годину смерті.

Головним настоятелем Третього чину вважався протоархімандрит Василіанського чину, а на місцях його очолював протоігумен провінції, від імені якого діяв т. зв. візитатор, котрим міг бути тільки священник ЧСВВ. Він призначав провідника для кожної групи Третього чину із числа священників-василіан або, за відсутності таких, принаймні зі священників, які належали до Третього чину св. Василя Великого. Самі члени Третього чину на загальних зборах обирали на трирічний термін раду (управу), яка з-поміж себе обирала настоятеля, його заступника, учителя, скарбника й секретаря. Рада повинна була засідати раз на місяць, перед загальними зборами, які теж скликалися щомісяця. На них спільно молилися, слухали проповіді й духовні науки, збирали пожертви. Терціарії були зобов'язані відвідувати хворих членів Третього чину, а в померлих бути присутніми на похованні, жертвувати за них Св. Причастя й молитви на вервиці.

Одна з найперших членів цієї спільноти в Івано-Франківській області Олена Пищ належала до підпільної УГКЦ ще задовго до вступу в чин – із 60-х років (мешкала із чоловіком Василем в Івано-Франківську на вул. Кобилянської). Брала участь у нелегальних богослужіннях, підтримувала зв'язки з монахинями-мироносицями й василіанами, у її великій родині відбувалися шлюби, хрещення дітей та інші обряди, які здійснювалися підпільними греко-католицькими священниками. Найчастіше це були отці Іван Демушка²⁷, Петро Дутчак, Яків Тимчук (з 1979 р. – єпископ) і, за словами респондента, “владика Роман Винничук”²⁸.

Саме останній, вірогідно, і був одним із головних ініціаторів відновлення василіанського Третього чину в Івано-Франківську, адже після розмови з ним Анни Миринди й розпочалася підготовка перших сестер-терціарок до новіціату. Він же призначив і першу настоятельку василіанського Третього чину – с. Оресту Колюх²⁹. Серед перших в Івано-Франківську до чину вступили п'ятеро осіб: Анна Миринда, Віра Ковальчук, Людвіга Крижанівська, Парасковія Щербяк й Олена Пищ (дещо пізніше до чину вступив і її чоловік). До новіціату їх приймав о. Яків Тимчук. Свої перші обіти вони приймали, як і перед тим новіціат, у настоятельки монастиря сестер-василіанок матері Мирослави Максимович, яка мешкала на вул. Довбуша, 5 у м. Івано-Франківськ³⁰. Там само часто збирався Третій чин, кількість членів якого поступово зростала за рахунок не лише мешканців обласного центру, але й багатьох сіл. Олена Пищ (у чині – сестра Йосафата) шила для них передбачені статутом пояси з матерії, яку постачала їй настоятелька с. Ореста.

Терціаріями опікувалися різні священники, а найчастіше оо. Іван Демушка, Петро Дутчак, Петро Шешурак³¹, Роман (Андрій) Кияк, Микола Волосянко, Володимир Шкрядько³², Роман Винничук та Яків Тимчук, згодом постійно о. Іван Репела. Щороку відновлювали обіти за участю, як правило, єпископа Я.Тимчука. Він же запровадив у практику інтронізації Христового Серця, якому посвячувалися родини третьочинців. Олена Пищ разом із настоятелькою вирішували, де відбуватимуться підпільні богослужіння, які вони повинні були мати спільно щонайрідше раз на місяць, повідомляли людей, приносили богослужбові речі. Господарі помешкання, зазвичай, після Служби Божої влаштовували гостину, мали нагодувати обідом усіх присутніх³³.

Людвіга Крижанівська (с. Марта) з Єзуполя вступила в Третій чин св. Василя Великого 11 грудня 1977 р. разом із Парасковією Щербяк, яка прийняла ім'я Катерина. З Єзуполя їх було в чині тільки двоє, решта – з різних населених пунктів, у тому числі й з Івано-Франківська. Службу Божу старалися мати в кожного члена Третього чину раз на місяць. Вона підтверджує свідчення Олени Пищ про те, що зібрання проводили спочатку в настоятельки монастиря сестер-василіанок матері Мирослави, яка мешкала на вул. Довбуша в Івано-Франківську. Там збиралися й підпільні священики УГКЦ на чолі з владикою Софроном Дмитерком.

Владика дозволив сестрам Марті й Катерині зберігати вдома Святі Тайни, відтак вони щодня мали Святе Причастя й щомісяця сповідь. Священики прибували до них додому ввечері або вдосвіта, відправляли богослужіння. Це були: владика Яків Тимчук (про те, що він був єпископом, сестра Марта тоді не знала), о. Володимир Шкредько, о. Петро Дутчак із Драгомирчан, а найбільше о. Микола Волосянко, який був їхнім постійним душпастирем, вінчав їхніх дітей і хрестив онуків. Отець Андрій Кияк у хаті с. Марти готував шістьох дітей до першого Причастя (двох її дочок та 4 чужих). Потім вони отримали нового священика – о. Івана Репелу, який тоді був зовсім молодим хлопцем, закінчив підпільну семінарію, а працював в аптеці фармацевтом. Підозри в односельчан він не викликав, адже ніхто не міг сподіватися, що такий молодий юнак був уже священиком. Натомість сусіди звертали увагу, що Людвіга та Парасковія не ходять до церкви (вона була в селі православною), і вважали їх “баптистами”. Так вони жили аж до часу легалізації УГКЦ. Людвіга Крижанівська стверджує, що в підпіллі греко-католики були “як одна сім'я, всі були рівні, любилися як рідні, всі були одної думки...”³⁴.

Олена Дівнич (сестра Юлія, III ЧСВВ) згадує, що всі Служби Божі “організовував отець Василик” (о. Павло Василик, з 1974 р. – підпільний єпископ УГКЦ, про що частина вірних не знала). Коли їхали до Зарваниці, то не могли відправляти в храмі, а йшли на гору в ліс. Якось там зібралися сестри-монахині, сестри Третього чину й священики. Люди із села принесли стіл, черниці мали із собою білу скатертину й на неї поставили ікону, і так відправлялося богослужіння. Правив о. Василик, а о. Володимир Війтишин (нині – митрополит УГКЦ в Івано-Франківську) сповідав під деревом. Олена Дівнич пригадує, що досить часто Служба Божя не відправлялася до кінця, оскільки надходило попередження про прибуття міліції³⁵.

У хаті в сестри Агнети (Анни Бублик), III ЧСВВ, у Івано-Франківську часто відправлялися богослужіння, священики хрестили дітей, давали шлюби. Згадує, як на Великодні свята о. П.Василик відправляв Службу Божу о 12 год уночі, святив паски. Із сусідів ніхто не доносив, хоча знали, що в неї постійно збираються люди. Одного разу комусь із священиків стало погано й він так і пролежав до пізнього вечора, аж поки поїхав додому: лікаря до нього не викликали, оскільки боялися викриття.

Для поїздки до Зарваниці зять сестри Агнети Іван Надієвський виписав на роботі автобус. Коли по дорозі спинила міліція, сказали, що їдуть на весілля, і їх пропустили. Згодом стало відомо про поїздку й усе це ледь не закінчилося звільненням Івана з роботи. Згадує також, що Третій чин василіан проводив таємні зібрання в помешканні сестри Марти, яка проживала в Івано-Франківську на вул. Галицькій³⁶.

Окрім обласного центру та прилеглих районів, Третій чин василіан активно діяв у селищах міського типу Делятин і Ланчин, селах Чорні Ослави, Заріччя, Красна та інших³⁷. Для членів чину двічі на рік організовувалися спільні збори, на яких приймали нових членів, поновлювалися обіти. Проводилися й щомісячні молитовні зібрання вірних меншими групами в першу п'ятницю або в першу неділю місяця. У помешкан-

нях членів Третього чину священники найчастіше служили святі літургії, переховували Святі Тайни, церковні речі, здійснювали різні обрядові потреби: хрестили дітей, благословляли християнські подружжя. Засновником спільноти на теренах Делятинщини був катакомбний єпископ Яків Тимчук. Численні свідчення очевидців, зібрані учнями Делятинської ЗОШ, доводять, що тільки в цьому районі налічувалося понад 70 конкретних приватних помешкань, де відправлялися підпільні богослужіння греко-католиків³⁸.

Після легалізації УГКЦ Третій чин василіан продовжив свою діяльність уже в нових умовах сьогодення. В Івано-Франківській області чин очолює настоятелька с. Християна (Голомідова)³⁹.

Отже, підсумовуючи, можемо констатувати, що світські відгалуження чернечих згромаджень (“треті ордени”) посідали важливе місце в структурі й діяльності підпільної Української греко-католицької церкви. Зокрема, у 1975–1977 рр. на теренах Івано-Франківської області було створено особливі об’єднання мирян – треті чини редемптористів і василіан, які займали свого роду проміжне становище між чернечим та світським способом духовного життя. Загалом треті ордени відіграли помітну роль у забезпеченні нелегального функціонування УГКЦ аж до її виходу з підпілля наприкінці 80-х років ХХ ст. і з моменту свого заснування фактично продовжують діяти до сьогоденного дня. Подальше вивчення й висвітлення їхньої діяльності, зокрема на теренах інших областей, передусім Львівської та Тернопільської, залишається актуальним науковим завданням.

1. Кирюшко М. Терціарії в Україні / Микола Кирюшко, Ірина Єрмак // Людина і світ. – 2004. – № 2. – С. 36–40; Кирюшко М. Терціарії в Україні / Микола Кирюшко // Історія релігій в Україні : науковий щорічник. Кн. 1 / Ін-т релігієзнавства, Львів. від-ня ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, Від-ня релігієзнавства ін-ту філософії ім. Г. Сковороди НАН України. – Львів : Логос, 2004. – С. 283–287; див. також: Жерноклеєв О. С. Витоки й становлення Третього чину мирян Згромадження Воплощеного Слова УГКЦ / О. С. Жерноклеєв // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 2007. – Вип. XII–XIII. – С. 58–62 та ін.
2. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект / Ігор Андрухів, Олександр Лисенко, Ігор Пилипів. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2010. – 500 с.; Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки / Ігор Андрухів. – Івано-Франківськ : [б. в.], 2004. – 344 с. та ін.
3. Weber R. A History and Theology of Sharing Responsibility for the Church / Richard K. Weber // Spirituality today. – 1985. – Vol. 37. – № 2 (Summer). – P. 100–107.
4. Правила Св. отця н. Василя В. для людей світських. Уложив о. Андрей Шептицький, ЧСВВ. – Жовква : Вид-во ЧСВВ, 1932. – 32 с.
5. Misericors Dei Filius [Електронний ресурс] / Pope Leo XIII. – Режим доступу : <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/mdf-e.html> (27.04.11).
6. Бубній М. Редемптористи візантійсько-українського обряду у Львівській митрополії УГКЦ в 1913–1939 роках / ерм. Михайло Бубній, ЧНІ // Магістерська праця, написана для семінару з Історії Церкви під керівництвом о. д-ра Едварда Ноцуна, ЧНІ ; пер. з пол. с. Клари-Надії Кобелюх (Згромадження св. Вікентія). – Львів : Монастир св. Альфонса, 2003. – С. 156–157.
7. Державний архів Івано-Франківської області (Держархів Івано-Франківської обл.), ф. Р-388, оп. 2, спр. 149, арк. 8.
8. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть... – С. 394.
9. Спогади Кияк Марії, 1924 р. н., м. Івано-Франківськ, архів автора.
10. Там само.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

11. Байцар А. Отець Кияк Роман-Андрій – вірний син Української Греко-Католицької Церкви [Електронний ресурс] / Андрій Байцар. – Режим доступу : http://vinnikiplus.in.ua/publ/vynnyky/otec_kijak_roman_andrij_virnij_sin_ukrajinskoji_greko_katolickoji_cerkvi/21-1-0-659 (18.02.13).
12. Волосянко Микола Прокопович, 1930 року народження, уродженець Старого Лисця, монах-редемпторист, підпільно висвячений на священника владикою Миколаєм Чарнецьким у 1957 р. У 1970 р. засуджений терміном на 3 роки “за опір властям”. За станом на 1976–1978 рр. працював кочегаром в Івано-Франківську (Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 123, арк. 29; там само, спр. 137, арк. 39).
13. Косило Михайло Васильович, 1932 р. н., мешкав у власному будинку в Дорі, двічі судимий за радянської влади. В одному з радянських документів 1979 р. повідомлялося, що в Яремчі та Дорі “діє дуже агресивно священник-уніат Косило Михайло, який окрім праці на пасіці державній має час на нелегальні Богослужіння в Яремчі, Білих Ославах і інших селах” (Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки... – С. 252; Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 143, арк. 7).
14. У спогадах респондентів про Третій чин, очевидно, ідеться про діяльність о. Михайла Винницького в 1983–1985 та 1987 – на початку 90-х рр., оскільки в 1975–1983 та 1985–1987 рр. він відбував відповідно третій і четвертий терміни свого ув’язнення (спогади про нього докладніше див.: Редемптористи: 90 літ в Україні. 1913–2003 / упоряд. о. Ярослав Приріз, ЧНІ. – Львів : Вид. відділ отців редемптористів “Місія Христа”, 2003. – С. 190–200).
15. Спогади Кияк Марії, 1924 р. н., м. Івано-Франківськ, архів автора.
16. Спогади Говери Марії, 1937 р. н., м. Івано-Франківськ, архів автора.
17. Клебан Т. Нехай буде воля Твоя, Господи. Про складну й нелегку долю родини Рогацьких з села Горохолини, яка пішла дорогою служіння Богові / Тамара Клебан // Слово народу. Часопис Богородчанської районної ради. – 1999. – 4 груд. – С. 2.
18. Там само.
19. Там само.
20. Спогади Рогацької Ольги, 1941 р. н., с. Горохолина, Богородчанський р-н, Івано-Франківська обл., аудіозапис, архів автора.
21. Спогади Сав’як Нелі, 1939 р. н., м. Івано-Франківськ, аудіозапис, архів автора.
22. Там само.
23. “Нехай прийде царство Твоє! Хто йде за Мною, не ходить у темряві”. – [Б. м. : б. в., 1975 ?]. – 27 с.
24. Там само.
25. Голомідова Х. Мирянський чин святого Василя Великого (III чин) [Електронний ресурс] / с. Християна Голомідова, настоятелька МЧСВВ. – Режим доступу : <http://monastur.com/?p=362> (08.09.11).
26. Устав III Чину Святого Василя Великого : На більшу Божу славу і честь Пресвятої Богородиці, Святого Йосифа Обручника, Святого Василя Великого, Святого Священномученика Йосафата, Святого Ангела Хоронителя, Святої Мокрини і всіх Святих. – [Б. м. : б. в., 1977 ?]. – 23 с.
27. Демушка Іван Васильович, 1917 р. н., уродженець с. Угринів, закінчив гімназію та духовну семінарію (1943 р.), був судимий за радянської влади. Працював сторожем в обласному архівному управлінні до 1978 р., коли вийшов на пенсію за віком. У протоколі бесіди з ним радянських чиновників від 9.11.1978 р. було сказано: “За наявними даними, він активно діє як священник: відвідує доми монахинь, де проводить богослужіння, обряди” (Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 137, арк. 47).
28. Винничук Роман Теодорович, 1910 р. н., освіта вища, греко-католицький священник, мешкав у м. Івано-Франківськ, вул. Лермонтова, 18а/1; судимим не був. За інформаціями, що надходили до компетентних радянських органів у 1978–1979 рр., серед вірних була опінія, що Роман Винничук “займає яке то вище становище серед уніатів від звичайного священника”, а в іншому донесенні повідомлялося: “Про нього ходила така версія, що він

- має прерогативи єпископа, що позначилося на його діях” (Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки... – С. 251; Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 137, арк. 57; там само, спр. 143, арк. 7). Цікаво, що цілком аналогічні припущення висловлювалися й щодо Софрона Дмитерка та Павла Василика, які дійсно були єпископами. Проте в переліку відомих сьогодні єпископів підпільної УГКЦ о. Р. Винничука немає. – Див., наприклад: Катакомбна Церква. Структура УГКЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ichistory.org/ukrsite/churchex/church19.html> (18.03.13). Насправді він виконував обов’язки генерального вікарія, чим і були викликані чутки про його єпископський статус.
29. У списку відомих радянській державі уніатських монахинь, які за станом на 10.05.1978 р. мешкали в Івано-Франківську, згадується Колюх Ольга Гнатівна, 1917 р. н., освіта середня, працювала бухгалтером – див.: Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 137, арк. 26. Чи йдеться про ту саму особу, нам невідомо.
 30. У списках відомих радянським органам колишніх уніатських монахинь, що проживали в м. Івано-Франківськ, с. Мирослава Максимович не значиться. – Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 123, арк. 34–40; там само, спр. 137, арк. 25–26.
 31. Шешурак Петро Йосифович, 1906 р. н., уродженець с. Пшеничники, закінчив гімназію та духовну семінарію в Станиславові (1930 р.), служив священником у різних населених пунктах Івано-Франківської області. Мав судимість у радянський час. У 1947–1954 рр. працював заготівельником сировини, потім офіційно ніде не працював через хвороби, пенсії не мав, мешкав у рідному селі. За станом на 1979 р. згадується в списку “колишніх уніатських священників”, які ще “намагаються проводити свою діяльність” (Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 123, арк. 29; там само, спр. 137, арк. 46; там само, спр. 143, арк. 50).
 32. У спогадах двох респондентів указано “о. Шкретко” або “Шкретка”. Тут ідеться, очевидно, про о. Володимира Івановича Шкрядька, 1916 р. н., який був відомий радянській владі як василіанин, мешкав у с. Маринополь, судимий. – Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 123, арк. 28.
 33. Спогади Пищ Олени, 1928 р. н., м. Івано-Франківськ. Рукопис, копія в архіві автора.
 34. Спогади Крижанівської Людвіги, 1929 р. н., смт Єзупіль, Тисменицький р-н, Івано-Франківська обл. Рукопис, копія в архіві автора.
 35. Спогади Дівнич Олени, 1920 р. н., м. Івано-Франківськ. Машинопис, копія в архіві автора.
 36. Спогади Бублик Анни, 1924 р. н., м. Івано-Франківськ. Машинопис, копія в архіві автора.
 37. Котубей М. Співпраця духовенства з вірними / Мар’яна Котубей // УГКЦ – переслідувана, та не подолана : матеріали наук.-практ. конф. – Делятин, 2007. – С. 72.
 38. Там само. – С. 76.
 39. Голомідова Х. Мирянський чин святого Василя Великого (III чин) [Електронний ресурс] / с. Християна Голомідова, настоятелька МЧСВВ. – Режим доступу : <http://monastur.com/?p=362> (08.09.11).

Олег Жерноклеєв

(г. Івано-Франковск, Україна)

Третій орден в подпольє: організації мирян-греко-католиків на Прикарпаттє в 70–80-х годах ХХ в.

В статтє освещена роль светских ответвлений монашеских сообществ (“третьих орденов”) в структуре и деятельности подпольной Украинской греко-католической церкви. В 1970-х годах на территории Ивано-Франковской области были созданы особые объединения мирян – третьи ордены редemptористов и василиан. Они имели важное значение в обеспечении нелегального функционирования УГКЦ вплоть до её выхода из подполья в конце 80-х годов ХХ в.

Ключевые слова: *третий орден, терциарии, УГКЦ, Прикарпаттє.*

Oleg Zhernokleyev

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Third Order in the underground: Greek Catholic lay organizations in the Precarpathian region, 1970s–1980s.

The article deals with the place of secular branches of religious congregations (“Third Orders”) in the structure and activity of the clandestine Ukrainian Greek Catholic Church. In 1975–1977 in the Ivano-Frankivsk region the Third Orders of Basilians and Redemptorists as the special associations of the laity was created. They occupied a sort of intermediate position between the monastic and secular way of life and played a significant role in the UGCC illegal functioning until the moment of its exit from the underground in the late 1980s.

Keywords: *Third Order, tertiaries, UGCC, Precarpathian region.*

УДК 94 (477): 262 “XIII–XVII”
ББК 86.29 (4 Укр)

Петро Сіреджук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ЦЕРКОВНА МЕРЕЖА ГАЛИЦЬКОЇ ЗЕМЛІ В XIV–XVIII ст. (СПРОБА РЕКОНСТРУКЦІЇ)

У статті робиться спроба простежувати поширення християнства та динаміку церковної мережі на теренах Галицької землі в XIV–XVIII ст. Зокрема, велика увага приділяється появі й датуванню святинь у населених пунктах і становленню церковно-територіального устрою на території краю.

Ключові слова: монастир, церква, парафія, намісництво, деканат.

Проблема генезису церковної мережі у вітчизняній науці дуже слабо вивчена. Її побіжно розробляли А.Петрушевич¹, М.Грушевський², І.Крип'якевич³ і В.Грабовецький⁴. Нині І.Скочиляс подав найповніші дані про церковну мережу Галицької землі між 1680 і 1708 рр.⁵

З польських дослідників цієї теми побіжно торкнувся О.Яблонівський. Учений в опублікованих ним податкових реєстрах Галицького (1515, 1578), Коломийського (1515, 1579) і Тереховлянського (1564) повітів подає дані, у яких населених пунктах були священики, тобто були святині, котрі вони обслуговували й за що обкладалися польською феодалною державою спеціальним податком⁶.

Отже, порушена тема потребує подальшого поглибленого дослідження, мета якого – ввести в науковий обіг новий комплекс першоджерел, який суттєво доповнює картину формування церковної мережі краю і реконструює хід християнізації населення досліджуваного регіону в зазначених хронологічних рамках.

Народонаселення досліджуваної території в історичному розвитку пройшло надзвичайно складний процес етногенезу. Учені припускають, що він характеризувався взаємодією “значного впливу фракійського, кельтського, германського та іранського компонентів”⁷.

Доля істини в цьому є, але чомусь усі забувають про місцевий компонент, який тут жив щонайменше з верхнього палеоліту, адже мистецькі надбання трипільської культури й понині живучі в гуцульському мистецтві. Мабуть, тут варто прислухатися до думки польського вченого В.Бера, який ще в 1935 р. твердив, що в гуцульських горах люд жив здавна, а решта є тільки компонентними вкрапленнями. Автохтони й різні прибулуди мирно проживали, як нині поляки, євреї чи росіяни, яких сюди ніхто не запрошував. Звісно, взаємодія між ними була, і тією чи іншою мірою цей відбиток залишився і його відкидати не можна, але він ніколи не поглинав місцевого компонента й, на нашу думку, перериву поколінь на досліджуваному терені ніколи не було.

Припускаємо, що знайомство місцевого населення з християнським віровизнанням почалося десь з перших століть I тисячоліття, коли кордони Римської імперії проходили по нинішніх гуцульських горах Верховинщини. Так, відомо, що одна з римських застав знаходилася при дорозі з Буркуту на Гриняву, а друга, вірогідно, була на горі Скуповій, де нещодавно гуцули випадково знайшли дамаський меч і медальйон римського легіонера. Обидві речі нині є надбанням приватних колекціонерів з Верховини⁸.

Як твердить І.Скочиляс, християнізація досліджуваного терену розпочалася в VI–VII ст. під впливами християнських місіонерів Великоморавської держави та кирило-мефодіївської слов'янської традиції⁹.

Християнізація населення місцевої людності проходила вкрай повільно й поступово, крок за кроком. Першою горсткою християн краю, звісно, стала знать. Власне, завдяки їй підтримці, на досліджуваних теренах з'являються перші християнські святині-монастирі. Найвідомішим серед них був літописний Полониський монастир¹⁰. Існує кілька версій його місцезнаходження. Найновіша з них, яка, на наш погляд, є найбільш правдоподібною, та, що він знаходився на полонині за Манявою при дорозі, що веде на нинішнє Закарпаття¹¹.

Основним вогнищем християн Галицької землі в княжій добі, зрозуміло, була духовна столиця краю – Крилос. Відомий дослідник старовини О.Купчинський твердить, що в княжій добі в Галичі функціонувало шість монастирів: св. Йоана, св. Іллі, Успіння Пресвятої Богородиці, св. Данила, Святої Покрови, св. Стефана та св. Юрія¹².

З тогочасних локальних монастирів місіонерську працю серед місцевого люду проводили Березівський, Косівський, Купилівський, Кутський, Княжвірський, Назавівський, Печеніжинський, Спаський та ряд інших¹³.

Результати їх місіонерської діяльності були вкрай мізерними. Основна частина населення залишається вірною батьківським правічним язичним релігійним традиціям. Першу дерев'яну церкву збудовано на Крилоській горі при монастирі святого Йоана. Вона проіснувала щонайменше півстоліття й була зруйнована внаслідок пожежі¹⁴. Як припускає І.Скочилас, святиня була головним соборним храмом Галицького генерального намісництва й підлягала юрисдикції Володимирського єпископства, а першим галицьким владикою став Алексій. Статус митрополії це єпископство отримало 1303 р.¹⁵

За Іпатіївським літописом, найдавнішою святинею Крилоса є церква святого Спаса, яка відома з 1152 р. Окрім неї, тут ще діяли церкви святої Богородиці (1187), святого Івана (1187) і святого Михайла (1231)¹⁶.

Церковний адміністративно-територіальний устрій почав складатися ще в княжій добі. Найменшою одиницею церковного адміністративно-територіального устрою була парафія. Парафії, у свою чергу, підпорядковувалися територіальному об'єднанню – намісництву. Межі намісництв постійно мінялися у зв'язку з розширенням мережі парафій. Намісництва входили до складу крилосу. Найдавніший повний перелік парафій, намісництв і крилосів, які функціонували в Галицькій землі, знаний за 1680–1686 рр.¹⁷

За тогочасною адміністративно-територіальною належністю православне духовенство візантійського обряду Галицької землі входило до складу Львівського й Галицького крилосів. Львівському крилосу підпорядковувалося 27 парафій Галицької землі, які належали до Бережанського, Княгинецького й Тернопільського намісництв. У складі Бережанського намісництва перебували Бишівська, Вербівська, Вільховецька, Дришівська, Завадівська, Котівська, Куропатницька, Плотицька, Рибницька, Саранчуцька, Тростянецька парафії. Княгинецькому намісництву підпорядковувалися три парафії: Васючинська, Чагрівська та Явецька. Тернопільське намісництво налічувало 12 парафій: Баворівську, Бучнівську, Глибочку, Дичківську, Доброводську, Івачівську, Острівську, Скалатську, Тернопільську, Товстолюзьку, Черніхівську та Янковецьку¹⁸.

Галицький крилос складався із 17 намісництв: Більшівцівського, Бучацького, Войнилівського, Галицького, Калуського, Коломийського, Кулачківського, Підгаєцького, Потоцького, Рогатинського, Снятинського, Солотвинського, Тисменицького, Станіславівського, Теревовлянського, Устецького й Чортківського¹⁹.

До складу Бережанського намісництва Львівського крилосу з поселень Галицької землі входило одинадцять парафій, які діяли в селах Саранчуки, Тростянець (1530), Баранів, Бишів, Доброводи, Дришів, Кінчаки, Куропатники (1554), Завадівка, Котів, Рибники (1658).

Більшівцівське намісництво складалося з 27 парафій у 23 поселеннях: чотирьох містечок Більшівці (1554; дві святині), Букачівці (дві святині), Кукільники (1530) і Мартинів (15;) і 19 сіл: Библо (1438), Хохонів (1441), Ганівці (1475; дві святині), Медуха, Семаківці, Яблунів (1515), Бовшів, Загір'я (біля Кукільник; 1530), Гербутів, Дитятин, Німшин, Тенетники (1554), Різдяни (1564), Желібори, Кінашів (1578), Межигірці (1621), Поплавники (1645), Скоморохи (1658; дві святині)²⁰.

Бучацьке намісництво мало 23 парафії, які знаходилися в трьох містах: Бариш (дві святині), Бучач (дві святині) і Монастирська (1554) й 16 сел: Требухівці (1530; три святині), Гусівці, Петлківці, Пішківці, (1554), Жизномир (1564), Григорів, Медведівці (1564), Сороки (1576), Переволока, Щепанів (1675), Березівка, Бертники, Верб'ятин, Джурин, Зубрець, Олеша (1680)²¹.

Войнилівське намісництво було невеликим і налічувало 26 парафій. Вони функціонували в містечку Войнилів (15; 3) і 25 сел: Лука (1438), Мошківці (1526), Болохів, Верхня (2), Гуменів, Діброва, Довга Горішня, Довга Долішня, Довжанка (2), Долпотів, Дорогів, Дубовиця, Збора (1653), Завадка (1675), Колодіїв, Нягівці, Перекоси, Протеси, Середнє, Сілець (2), Сівка (Войнилівська), Слобідка, Станкова, Томашівці (2) і Цвігова (1680)²².

Галицьке намісництво нараховувало 24 парафії, котрі були у двох містах: Галич (1147; 1445; 6) та Єзупіль (1437) і 23 сел: Крилос (1152), 4), Блюдники (1447), Вовчків (1463), Суботів (1472; 2), Ганусівці, Дубівці, Ліщанці, Сілець (1530), Бабин, Мединя (1554), Вікторів, Перевозець, Темирівці (1564), Козина, Ястрембець (1578), Тустань (1651), Бранівка, Курипів, Побережжя, Посіч (1658), Бринь (1675), Перлівці (1677), Боднарів (1680)²³.

Калуське намісництво було насичене парафіями, які практикували Христову науку в 66 населених пунктах: м. Калуш (1515; 4) сел: Хотин (1453), Копанки, Середня (1515), Вістова, Мошківці (1526), Новиця (2), Томашівці (1530), Пійло (1535), Верхня, Загір'я, Нягівці, Підмихайло (1554), Лдзяне (1642), Грабівка, Камінь, Красна (1648), Берлоги, Діброва, Завадка, Збора, Небилів, Перекоси, Середній Угринів, Станкова, Студинка (1653), Бережниця, Добровляни, Довга Горішня, Завій, Мислів, Протеси, Сливки, Ясень (1658), Кадобна, Петранка (2), Старий Угринів (1660), Новий Угринів, Ріп'янка, Сівка Калуська (1662), Болохів, Довга Долішня, Підгірки, Колодіїв, Кропивник, Лукв'яни, Майдан, Мостиська, Прислоп, Яворівка (1680). Ще 15 сільських парафій знаходилося на території Жидачівського повіту Львівської землі в сел: Брошнів, Голинь, Дуба, Князівське, Крехівці, Перегінськ (3), Решняте, Рівне, Ріпне, Рожнятів, Смеречна, Сваричів, Тужилів, Ценява, Янів²⁴.

Коломийське намісництво налічувало 76 парафій, котрі діяли в населених пунктах: Горішній (Верхній) Березів, Ключів (Великий), Спас, Стопчатів (1515), Борщів, Демидче, Джурів, Долішній Березів, Жуків, Княздвір, Остапківці, Перерив, Печеніжин, Сопів, Турка (1530), Великий Гвіздець, Делятин, Заболотів, Кам'янка (Велика; 2), Кийданці, Коломия, Малий Гвіздець, Прикмище, Саджавка, Тлумачик, Фатівці (1537), Дебеславці (1540), Джуруків, Корнич, Коршів, Люча (1553), Обертин (1554), Вербіж (Верхній), Королівське поле (Королівка), Ланчин (1564), Мишин (1577), Матіївці (1578), Любківці, Пістинь, Старий Гвіздець (1579), Уторопи (1628), Іванівці (1642), Білі Ослави, Текуча (1648), Баня Березів, Заріччя, Космач, Лойова, Малий Ключів, Микуличин, Рунгори, Семаківці, Чорний Потік, Чорні Ослави, Шешори (1653), Добротів, Лютова, Кам'янки (Малі), Раківчик, Яблунів (1658), Замулинці, Мала Кам'янка (1662), Торговиця (1669), Новоселиця (1670), Добротів, Дора, Гвізд, Гончарів, Загайполе, Колюхів, Молодятин, Красне, Назірна, Тулукув, Тростянець, Якубівка (1680)²⁵.

Кулачківське намісництво, затиснуте двома найдавнішими намісництвами – Коломийським і Снятинським, зрозуміло, мало невелику кількість парафій, які функціонували в чотирьох містечках: Городенка (1537; 3), Кулачківці (1553), Михальче (1554) і Чернелиця (1515) та 20 селах: Балинці, Вовчківці, Дубки (1530), Виноград, Вікно, Підгайчики (1537), Колінки (1540), Семаківці (біля Михальча), Тишківці (1554), Росохач, Сороки, Трійця (1579), Чортовець (1648), Городниця, Олеша, Поточище, Репужинці, Рогиня, Стрільче, Чернятин (1680)²⁶.

Підгаєцькому намісництву підпорядковувалося 27 парафій у поселеннях: містах Підгайці (1446; 5), Вишнівчик (1539; 1), Вербів (1564; 3), Купчинці (1563; 1), Золотники (1564; 2), Завалів (1628; 2) і селах: Боків, Божиків, Гнильче, Голгоче, Волоське, Криве, Ляцьке, Мужилів, Теляче, Швейків (1554), Литвинів, Новосілка (1564; 2), Волиця (1624), Білокриниця (1629), Кальна (1658), Динисів (1662), Лісники, Слобідка, Тудинка (1680) і дві парафії міста Козови Львівської землі²⁷.

Потоцьке намісництво налічувало 20 парафій. Вони знаходилися у 20 населених пунктах: двох містечках – Потік (15) і Чернелиця (2) і 18 селах: Незвиська (1343), Корнів, Лука, Петрів, Раковець (1530), Колінки (1540), Войнич, Підвербці, Семенівка, Сновидів (1554), Космирин, Кунисівці (1564), Гарасимів (1578), Корнівка (1628), Далешів (1658), Вільховець (1662), Оліїв (1675), Пациків, Соколець (1680)²⁸.

Рогатинське намісництво обіймало 52 парафії, у тому числі 41 знаходилася в Галицькому повіті Галицької землі й 11 – у Львівському повіті Львівської землі. Зокрема, з галицького боку по одній парафії було в селах Чернів (1436), Дібринів, Жовчів, Заланів, Пуятинці, Свистільники, Чесники (1515), Букачівці, Коростовичі, Черче (1530), Залип'я, Залужжя (1534), Бабинці (1535), Вербилівці, Кліщівна, Конюшки, Куропатники, Верхня і Нижня Липиця (2), Літятин, Лючинці, Насташин, Озеряни, Обельниця, Пуків, Сарники Горішні, Славетин, Шумляни, Юнашків (1554), Сарники (1564), Кутці (1576), Потік (1629), Данильче (1638), Бабухів, Підшумлянці (1653), Уїзд (1665), Руда, Сарники Долішні (1680). У місті Рогатин (1419) налічувалося п'ять святинь – Святого Духа, Найсвятішої панни Богородиці, святого Юрія, святого Миколая, святого Іоанна Баптисти, а містечку Підгороддя – святого Іоанна Баптисти й містечку Бурштин – Святого Хреста й Воскресіння Христового. На теренах Львівської землі парафії Рогатинського намісництва діяли в селах: Бачів, Біле, Болотня, Брюховичі, Дусанів, Кореличі, Підвиння, Подусільна, Стратин (дві святині), Янчин і містечку Ферліїв²⁹.

Снятинське намісництво охоплювало 49 населених пунктів, у яких налічувалося дві міських – у Снятині (4 святині) і Косові (1577; три святині) та 47 сільських парафій у селах: Косів (1318; Старий), Задубрівці, Залуччя, Карлів, Княже, Кобаки (2), Олешків, Рожнів (3), Рудники (2), Тулова, Тучапи, Усте (1530), Видинів (2), Ганьківці, Попільники (1537), Кути (1538; Старі; дві святині), Микулинці (1540), Будилів, Ганьківці, Горілець, Джурків (дві святині), Завалля, Красноставці, Потік, Рибно, Русів, Топорівці, Хом'яківка, Ясенів Пільний (1553), Белелуя, Глушків, Іллінці, Підвисоке, Стецева, Франківці (1564), Хімчин (1648), Новоселиця (1670), Довгополе, Розтоки, Устеріки (1671), Білоберезка, Жаб'є, Рожен Хоментівський (Великий), Рожен Охомінський (Малый), Соколівка, Тюдів та Ясенів Горішній (1680)³⁰.

Солотвинське намісництво складалося з 30 парафій, які знаходилися у 26 населених пунктах: Богородчани (Старі; дві святині), Грабовець (дві святині), Жураки, Ляхівці (дві святині), Монастирчани (1515), Яблунька (1530), Старуня (1578), Кривець (1605), Кричка (1628), Манява (1619), Маркова, Солотвин (1653), Бабче, Глибоке, Пороги (1658), м. Богородчани (1662), Росільна (1667), Нівочин (1675), Горохолин (1677);

дві святині), Богрівка, Глебівка, Космач, Молодків, Пухівка, Раковець, Хмелівка (1680). Дещо пізніше в цім намісництві відкрили нову парафію в селі Лесівка (1708)³¹.

Станиславівське намісництво під своїм протекторатом мало 23 парафії, які діяли у двох містах: Лисець і Станиславів (1680; по дві святині) та у 21 селі: Дрогомирчани, Лисець (Старий; дві святині), Угорники, Черніїв (1515), Микитинці, Опришівці, Угринів, Ямниця (1530), Вовчинець (1536), Загвіздя, Княгинин, Пасічна (1554), Хриплин (1616), Тязів (1627), Чукалівка (1652), Радче (1653), Пациків (1658), Павельче (1662; 2), Іваниківка (1675), Заболоття і Крехівці (1680; дві святині)³².

Тернопільське намісництво згуртовувало 24 парафії, які дислокувалися в м. Тернопіль (1564; дві святині) і містечках Баворів (1526; дві святині), Бучнів (1563) і Скалат (1564), а також у селах Городниця (1526), Борки (1564), Глибочок (1640), Товстолуг (1662), Дички, Доброводи, Івачів, Острів, Перемилів, Плотича, Черніхів, Янківці (1680) Тереховлянського повіту Галицької землі й Берегів, Колодно, Курівці, Кобила, Малишівці, Шимківці Крем'янецького повіту Волинського воєводства³³.

Тереховлянське намісництво об'єднувало 32 парафії у 26 населених пунктах: семи містах: Будзанів (1564; 2), Микулинці (1526), Струсів (1539), Сухий Став (1658), Тереховля (1506; три святині), Хоростків (1563) та Янів (1640; дві святині) і 19 селах: Самолусківці (1526), Гумницька, Застіноче, Кобиловолоки, Лошнів, Лука, Мишківці, Настасів (1563), Варваринці, Владичин, Могильниця, Підгайчики, Різдяни, Яблунів (1564), Дарахів (1653), Прошова (1662), Довжанка, Саджавка й Скоморохи (1680)³⁴.

Тисменицьке намісництво було одним з найбільших у Галицькому крилосі і складалося із 72 парафій, які функціонували у двох містах: Надвірна (1658; три святині) і Тисмениця (1515; чотири святині) і 56 селах: Волосів (1446), Назавізів (1475; дві святині), Гостів (дві святині), Перерісль, Пнів (дві святині), Тарнавиця (Лісна, дві святині), Угорники (Станиславів), Черніїв (1515; дві святині), Підпечери (1523), Бортники, Вільшаниця (дві святині), Голосків, Камінне, Клубівці, Королівка, Кривотули (дві святині), Марківці, Микитинці, Підлужжя (дві святині), Пужники, Пшеничники, Тисменичани (дві святині), Узин, Хотимир (дві святині), Чорнолізці, Цуцилів (1530), Гринівці, Грушка, Долина, Надорожна, Торговиця, Хлібичин, Черемхів (1554; дві святині), Братківці, Ворона, Хом'яків (1578), Жабокруки (1636), Гвізд, Добровляни, Колодівка, Стримба, Струпків (1653), Угорники (1658; поблизу Отинії), Гаврилівка (1675), Битьків, Бородичин, Виноград, Глинки, Зелена, Ляцьке, Молодилів, Олешків, Парище, Пасічна, Прибилів (1680)³⁵.

Устецьке намісництво було середніх розмірів. Воно налічувало 46 парафій, які діяли в чотирьох містечках: Горожанка (1515; дві святині), Нижнів, Тлумач (по одній святині) і Устя (1515; чотири святині) і 42 селах: Остриня (1439), Даліїв, Тумир (1515), Баранів, Бишів, Бобровники, Братишів, Голігради, Долина, Дришів, Кутище (1554), Буківна, Вікняни, Голешів (Олешів), Делева, Довга, Задарів, Коростятин, Кромидів, Кінчаки, Красіїв, Лани (дві святині), Лука, Лядське, Межигірці, Милування, Озеряни, Озеряни (на Тлумаччині), Олешків, Остра, Петрилів, Полагичі, Рошнів, Тростянець, Товстобаби, Яргорів (1658), Дубеньки, Корзів, Михайлівка, Стриганці (1675), Юрківка (1680), Вичолки (1708)³⁶.

Чортківське намісництво нараховувало 18 галицьких і 5 подільських поселень: Копичинці (1453), Білий Потік, Коцюбинці (1563), Біла, Біле, Білобожниця, Вербів, Оришківці, Чортків (1564), Залісся, Сковородинці (1658), Ласкавки (1662), Бичківці, Гадинківці, Дзвиняч, Косів, Ридодуби й Угрин (1680), а з подільських – Гусятин, Чорнокініці, Шманьківці, Ягільниця та Янівка³⁷.

Надалі церковна мережа розвивалася дуже повільно, нові парафії виникали в населених пунктах краю дуже рідко. Усього на теренах краю за станом на 1708 р. налічувалося 618 святинь. По намісництвах у той час кількість церков у Галицькій землі розподілялася так: Бережанське – 32 (10 галицьких і 22 львівських), Більшівцівське – 22 (у 21 поселенню), Блюдницьке – 12 (в 11 поселеннях), Богородчанське – 19 (у 14 населених пунктах), Бучацьке – 51, Войнилівське – 28, Галицьке – 30 (у 20 поселеннях), Коломийське – 75 (у 64 поселеннях), Калуське – 48 (40 у 33 галицьких), з них 15 поселень – 18 церков Львівської землі, Княгинецьке – 30 (тільки шість з них були на території Галицької землі: Васючин, Воскресінці, Григорів, Загір'я, Чагрів та Явче, а решта належали до Львівської землі), Кулачківське – 38 (у 28 населених пунктах), Підгаєцьке – 52, Рогатинське – 47 (з них 33 діяли у Львівській землі), Снятинське – 54 (у 42 поселеннях), Солотвинське – 28 (у 23 поселеннях), Станиславівське – 34 (у 28 поселеннях), Теробовлянське – 63, Тернопільське – 47 галицьких і 18 волинських, Тисменицьке – 55 (у 44 поселеннях), Устецьке – 53 (у 45 поселеннях) і Чортківське – 15 галицьких і 10 подільських поселеннях³⁸.

Новацією в церковному адміністративному устрою між 1680 і 1708 рр. є поява двох нових намісництв: Богородчанського й Блюдниківського. Такий адміністративно-територіальний устрій Львівської єпархії зберігався до 1721 р., коли намісництво було реорганізовано в деканати. До речі, ця реорганізація затягнулася до кінця 1737 р.³⁹

У часі нової реорганізації адміністративно-територіального церковного устрою Львівської єпархії в Галицькому офіціалаті сталися помітні зміни: по-перше, територіальні межі деканатів стали приблизно однаковими, по-друге, з'явилися нові церковні адміністративні центри, по-третє, від нього відійшло ряд намісництв, тобто значно скоротилася його площа. Так, Богородчанський деканат створено на базі Солотвинського намісництва, Бурштинський – за рахунок скорочення площі Рогатинського, Городенківський – на засадах Кулачківського, Жуківський, Надвірнянський, Отинійський, Тлумацький – на основі Тисменицького, Заболотівський – Коломийського, Завалівський – Підгаєцького, Косівський – Снятинського, Нижнівський – Устецького намісництв. Зліквідовано найменше Блюдницьке намісництво, а на його основі сформовано Кукільницький, а також між 1730 і 1747 рр. і Потоцький деканати. До Львівського офіціалату відійшли Тернопільське, Теробовлянське й Чортківське намісництва та частина Рогатинського, на якій сформовано Стратинський деканат. На базі Теробовлянського намісництва створено Гримайлівський, Скалатський, Теробовлянський і Янівський, а на основі Тернопільського – Козлівський і Тернопільський деканати. Ця адміністративно-територіальна структура Львівської єпархії на просторах Галицької землі залишилася незмінною до першого поділу Речі Посполитої в 1772 р., коли її території ввійшли до складу цісарської Австрійської держави.

Суть мети цієї церковної реформи була проста: єпархіальна духовна влада отримала можливість повністю контролювати місцеве духовенство через деканів і деканати й таким чином остаточно зміцнила свою централізовану владу на місцях.

За деканальними даними 1747 р., у Галицькому офіціалаті Львівської єпархії було 788 церков. Статистичні дані свідчать, що в деканатах, за винятком Бучацького, була відносно однакова кількість церков. Так, у Богородчанському налічувалося 21, Бурштинському – 25, Бучацькому – 56, Войнилівському – 30, Галицькому – 25, Городенківському – 28, Гримайлівському – 21, Жуківському – 28, Заболотівському – 22, Завалівському – 18, Калуському – 24, Козлівському – 19, Коломийському – 29, Косівському – 28, Кулачківському – 32, Нижнівському – 19, Отинійському – 26, Підгаєцькому – 23, Рогатинському – 28, Скалатському – 26, Снятинському – 22, Солотвинському – 30,

Станиславівському – 22, Терехівському – 32, Тернопільському – 37, Тисменицькому – 27, Тлумачському – 19, Устецькому – 29, Чортківському – 19 та Янівському – 23 церкви⁴⁰. Отже, можна констатувати, що в той час найменшу кількість церков мав Завалівський, а найбільшу – Бучацький деканати.

Насамкінець, зазначаємо: при новому деканатському адміністративно-територіальному устрою Львівської єпархії справи у відкритті нових парафій пішли дещо краще. У цілому за станом на 1 січня 1772 р. парафії існували в 799 населених пунктах Галицької землі, у тому числі в Галицькому – 409, Коломийському – 185 і Терехівському повітах – 205 поселеннях. Їх хронологічний зріз появи й функціонування відтворює додаток 1.

Узагальнивши вищесказане, можна зробити такі висновки:

1. Християнізація місцевого населення Галицької землі є довготривалим історичним процесом, який зайняв величезний відрізок часу – щонайменше ціле тисячоліття. Піонерську роль у цьому знаменному процесі відіграли монастирі.

2. Первинні церковні святині на досліджуваних теренах стали появлятися в першій половині XII ст. Власне, із цього часу й почався відлік формування церковної мережі на теренах досліджуваного краю, а з ним став складатися церковний територіальний устрій: парафії підпорядковувалися намісництвам, а останні – двом крилосам: Галицькому й Львівському.

3. Намісництва не мали сталої кількості парафій через постійну появу нових церковних святинь у недавно заснованих містечках і селах. Територіальні межі намісництв безперервно мінялися. Вони не збігалися з адміністративно-територіальним устроєм Галицької землі. Деякі з них охоплювали територію сусідньої Львівської землі (Рогатинське) і Подільського воєводства (Чортківське). Більше того, і саме Тернопільське намісництво входило до складу Львівського крилосу, а ряд парафій Жидачівського повіту були в підпорядкуванні Калуського намісництва.

4. За нашими міркуваннями, найдавнішими намісництвами Галицької землі є Галицьке, Коломийське, Снятинське, Рогатинське, Терехівське, Тисменицьке. Намісництвами середнього формування – Бучацьке, Підгаєцьке, Устецьке, Войнилівське, Кулачківське, Потоцьке, Тернопільське й Чортківське. До когорти наймолодших відносимо Калуське, Більшівцівське, Солотвинське й Станиславівське.

5. З письмових згадок, що дійшли до наших днів, можна стверджувати, що найдавнішими парафіями є Галицька (1117), Крилоська (1157), Старокосівська (1318) і Незвиська (1343), а наймолодшими – Зеленська біля Бучача (1765) Галицького, Микитинці, Трофанівка, Яблуниця (1763) – Коломийського, Кровинка (1762), Слобідка Янівська (1765) – Терехівського повітів.

6. Подана в хронологічному зрізі мережа парафій Галицької землі, безперечно, не відтворює всієї повноти її формування в зазначених нами хронологічних рамках, оскільки багато церковних документів згинуло в бурхливих подіях відшумілих століть, а інші ми ще не виявили. Безсумнівно, у майбутньому буде внесено корективи, і вона стане ближчою до реальності, ніж нам це вдалося встановити сьогодні.

1. Петрушевич А. О соборной Богородичной церкви и святителяхъ в Галиче / А. Петрушевич // Галицкій историческій сборник, издаваемый обществом Галицко-Русской Матицы. – Львовъ : Изъ типографіи Ин-та Ставропигіанского, 1853. – Вып. 1. – С. 51–147.
2. Грушевський М. Описи королівщин в землях руських XVI віку. Люстрації земель Галицької й Перемиської / М. Грушевський // Жерела до історії України-Руси. – Львів, 1895. – Т. 1. – С. 7, 8, 10, 12, 13–15, 18, 20, 21, 30, 31, 33–36, 46, 60, 62–66, 157.
3. Крип'якевич І. Спис галицьких парохій XII–XVIII ст. / І. Крип'якевич. – Львів, 1939. – 56 с.

4. Грабовецький В. Українські святині Прикарпаття крізь віки / В. Грабовецький. – 2-ге допов. вид. – Івано-Франківськ, 2009.
5. Скочиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть. Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія / І. Скочиляс. – Львів : Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2004. – С. 30–47, 86, 89–90, 101–106, 109–110, 121–148, 175, 189–225, 230–235, 242, 246–248, 251–264; Книга реєстру катедратика Львівської православної єпархії 1680–1686 рр. / І. Скочиляс // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Історико-філософська секція. – Львів, 2008. – Т. 256. – С. 575–646.
6. Jabłonowski O. Źródła dziejowe. Polska XVI wieku. Ziemia Ruskie. Ruś Czerwona / J. Jabłonowski. – Warszawa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. 1. – S. 84–105, 169–173.
7. Майоров О. Українське Прикарпаття – прабатьківщина хорватів / О. Майоров // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2006. – Т. 252. – С. 182–186.
8. Інформація респондента В. Зеленчука. Записано 27 серпня 2010 р.
9. Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус / І. Скочиляс. – Львів, 2010. – С. 121–130.
10. Коссак М. Короткий погляд на монастирі і на монашество руське, від заведення на Русі віри Христової / М. Коссак. – Львів, 1867. – С. 64, 163.
11. Інформація респондента М. Кугутяка. Записано 18 вересня 2011 р.
12. Купчинський О. Акти і документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти / О. Купчинський. – Львів, 2004. – С. 634.
13. Кугутяк М. Монастирі Галицької Гуцульщини в період Середньовіччя і Нового часу / М. Кугутяк // Старожитності Гуцульщини. Джерела з етнічної історії населення Українських Карпат : каталог пам'яток історії та культури : у 2 т. – Т. 1 : Сакральна спадщина Гуцульщини. – Львів : Манускрипт, 2011. – С. 351–353.
14. Войнаровський В. Археологічні об'єкти на Крилоській горі перекриті Успенським собором XII ст. / В. Войнаровський, Ю. Лукомський, В. Петрик // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2002. – Т. 244. – С. 643–644; Петрик В. Етапи розпланування адміністративно-релігійного центру на Крилоській горі в XI–XVIII ст. / В. Петрик // Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Архітектура. – 2000. – № 410. – С. 119; його ж. Крилоський катедральний монастир XVII–XVIII ст. // Пам'ятки України. – 2008. – № 2. – С. 8–17.
15. Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія... – С. 148, 198.
16. Спис Галицьких парохій XII–XVI ст. – Львів, 1939. – С. 29.
17. Скочиляс І. Книга реєстру катедратика Львівської православної єпархії 1680–1686 рр. / І. Скочиляс // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці історико-філософської секції. – Львів, 2008. – Т. CCLVI (256). – С. 575–644.
18. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 609–610, 614. Додаток 1.
19. Там само. – С. 614–638. Додаток 1.
20. Там само. – С. 632–633. Додаток 1.
21. Там само. – С. 627–628. Додаток 1.
22. Там само. – С. 637–638. Додаток 1.
23. Там само. – С. 614–616. Додаток 1.
24. Там само. – С. 623–625. Додаток 1.
25. Там само. – С. 619–622. Додаток 1.
26. Там само. – С. 635–636. Додаток 1.
27. Там само. – С. 628–629. Додаток 1.
28. Там само. – С. 633–634. Додаток 1.
29. Там само. – С. 616–617. Додаток 1.
30. Там само. – С. 622–623. Додаток 1.
31. Там само. – С. 625–626. Додаток 1.
32. Там само. – С. 636–627. Додаток 1.
33. Там само. – С. 610–611. Додаток 1.
34. Там само. – С. 617–619. Додаток 1.

35. Там само. – С. 629–632. Додаток 1.
36. Там само. – С. 634–635. Додаток 1.
37. Там само. – С. 636–637. Додаток 1.
38. Сkochиляс І. Недатований реєстр духовенства, церков і монастирів Львівської єпархії за владництва Йосифа Шумлянського / І. Сkochиляс // Записки НТШ. Праці Комісії спец. (допоміжних) іст. дисциплін. – Львів, 2000. – Т. 240. – С. 537–581.
39. Сkochиляс І. Адміністративно-територіальний устрій Львівської єпархії в першій половині XVIII ст. / І. Сkochиляс // Картографія та історія України : зб. наук. праць – Львів ; К. ; Нью-Йорк, 2000. – С. 159.
40. Сkochиляс І. Адміністративно-територіальний устрій... – С. 156–157.

Додаток 1

Розвиток церковної мережі в Галицькій землі в XIV–XVIII ст.

№ п/п	Назва насел. пункту	Дата	Джерела та література
1	2	3	4
Галицький повіт XIV–XV ст.			
1	Крилос	1152 1187 1214 1475	Спис галицьких парохій. – С. 29. Там само. Там само. AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 367.
2	Незвище	1343 1554 1578	Schematismus... – Stanislaopoli, 1887. – P. 243. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 149 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 89.
3	Рогатин	1419 1461 1533	Спис галицьких парохій. – С. 43. AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 270. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 11. – Арк. 109.
4	Кукільники	1421 1530 1554	Szaraniewicz I. Rys wewnętrznych stosunków Galicyi. – S.77. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Там же. – Syg. 19. – K. 133 v.
5	Хриплин	1436 1616 1681	Dąbkowski P. Zwierciadło szlacheckie. – Lwów, 1928. – S. 160. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 304. Сkochиляс І. Книга реєстру... – С. 630.
6	Чернів	1436 1437 1489	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 12. Там же. – S. 14. AGZ. – Lwów, 1906. – Т. XIX. – С. 263.
7	Чешибіси (Єзупіль)	1437 1439 1443	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 16. Там же. – S. 59. Там же. – S. 119.
8	Библо	1438 1554 1658	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 51. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 132 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19b. – Арк. 67.
9	Лука (Калуш)	1438 1530 1628	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 427. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 115. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 809.
10	Жизномир	1439 1576 1578	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 75. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 662 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 87.
11	Остриня	1439 1538 1554	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 58, 63. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 334. Там же. – Syg. 19. – K. 142 v.
12	Торговиця	1439 1554 1578 1653	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 62. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 137. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 94. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1174.
13	Хохонів	1441 1530 1554	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – С. 91. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471 v. Там же. – Syg. 19. – K. 154 v.
14	Кремидів	1443 1554 1578	Dąbkowski P. Zwierciadło szlacheckie. – Lwów, 1928. – S. 155. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 134 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 91.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
15	Галич	1445 1459 1578	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 137. Tamże. – S. 437. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 84.
16	Волосів	1446 1530 1554	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 149. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 476. Tamże. – Syg. 19. – K. 144 v.
17	Підгайці	1446 1515 1578	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 146. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 1. Tamże. – Cz. I. – S. 84.
18	Блюдники	1447 1448 1530	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 154. Tamże. – Т. XII. – S. 156. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 477 v.
19	Хотин	1453 1530 1554	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 233. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 481. Tamże. – Syg. 19. – K. 130 v.
20	Кінашів	1456 1578 1675	AGZ. – Т. XIV. – S. 473 – 474. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 88. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 291.
21	Вовчків	1463 1464 1530	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 391. Tamże. – Т. XII. – S. 392. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 477.
22	Суботів	1469 1472 1680	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 399. Tamże. – Т. XII. – S. 346. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616.
23	Ганівці	1475 1515 1530	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 365. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 480 v.
24	Назавізів	1475 1530 1553	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 415. AGAD. ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 117 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 142 v.
Галицький повіт XVI – першої половини XVII ст.			
1	Богородчани (Старі)	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 477. Tamże. – Syg. 19. – K. 137.
2	Горожанка	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 137. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 85.
3	Гостів	1515 1530 1540	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 478. Tamże. – Syg. 17. – K. 366.
4	Грабовець	1515 1554 1653	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 152 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1173.
5	Григорів	1515 1564 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 166. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 205. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 88.
6	Даліїв	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 114. Tamże. – Syg. 19. – K. 135 v.
7	Дібринів	1515 1530 1535	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 2. I. – K. 143 v.
8	Дрогомирчани	1515 1520 1530	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 8. – С. 166. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 479 v.
9	Жовчів	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 157 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 95.
10	Жураки	1515 1578 1658	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. Tamże. – S. 95. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64 зв.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
11	Заланів	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 156. Спис галицьких парохій... – С. 24.
12	Залуква	1515 1578 1629	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 160 (?). Tamże. – Cz. I. – S. 96. ЛННБУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 247. – С. 1 зв.
13	Калуш	1515 1530 1534	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Tamże. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2839. – K. 48.
14	Копанки	1515 1535 1564	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 36 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1127.
15	Лисець (Старий)	1515 1530 1538	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. – KP. – Syg. 35. – K. 114. Tamże. – Syg. 35. – K. 334.
16	Ляхівці (Богородчани)	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 151 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 86.
17	Медуха	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – KP. – Odz. 1. – Syg. 19. – K. 132 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 90.
18	Монастирчани	1515 1536 1552	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 44 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 154 v.
19	Олеша	1515 1536 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 45 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 133 v.
20	Пнів	1515 1536 1538	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 44. Tamże. – Syg. 35. – K. 334 v.
21	Перерісль	1515 1530 1653	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 117, 479. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 155. – С. 1180.
22	Путятинці	1515 1554 1628	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 131 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 813.
23	Семаківці	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 132 v.
24	Середня	1515 1530 1532	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 482. Tamże. – Syg. 19. – K. 154 v.
25	Свистільники	1515 1554 1578	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 153 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 92.
26	Тарнавиця (Лісна)	1515 1578 1669	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. Tamże. – S. 94. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 402. – С. 1000.
27	Тисмениця	1515 1536 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 169. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 17. – K. 252. Tamże. – Syg. 19. – K. 145 v.
28	Тумир	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 114 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 135 v.
29	Угорники (Станіслав)	1515 1554 1564	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 144 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 206.
30	Устя	1515 1538 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 334. Tamże. – Syg. 19. – K. 134 v.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
31	Чесники	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 472. Tamże. – Syg. 19. – K. 157 v.
32	Чернів (Станіслав)	1515 1578 1616	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 171. Tamże. – Cz. I. – S. 93. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 303.
33	Яблунів	1515 1530 1554	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 170. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 132 v.
34	Підпечери	1523 1530 1554	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 8. – С. 258. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 118 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 145 v.
35	Вістова	1526 1530 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 455 v. Tamże. – Syg. 21. – K. 471 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 132 v.
36	Мошківці	1526 1530 1535	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 455v. Tamże. – Syg. 21. – K. 470 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 36.
37	Бовшів	1530 1534 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 470. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. 2839. – K. 44. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. H. 1/I. – K. 129, 138 v.
38	Бортники	1530 1536 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 473 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 43. Tamże. – Syg. 19. – K. 133 v.
39	Букачівці	1530 1554 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 482. Tamże. – Syg. 19. – K. 155 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 656.
40	Васючин	1530 1554 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 482 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 156 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 656 v.
41	Ганусівці	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 477. Tamże. – Syg. 19. – K. 133 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 95.
42	Голосків	1530 1578 1680	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 479 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 96. Скоциляс І. Книга реєстру... – С. 631.
43	Дубівці	1530 1534 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Tamże. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2839. – K. 43. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. H. 1/I. – K. 80 v.
44	Загір'я Кукільницьке	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 132 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 90.
45	Камінне	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 476 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 144 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 89.
46	Клубівці	1530 1536 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 548 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 44 v. Tamże. – Syg. 17. – K. 366.
47	м. Коропець	1530 1554 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 152 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 134 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66.
48	Коростовичі	1530 1534 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 470. Tamże. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2839. – K. 41. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 129 v.
49	Кривотули (Старі)	1530 1536 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 480. Tamże. – Syg. 18. – K. 45 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 94.
50	Ліщанці	1530 1576 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 474. Tamże. – Syg. 18. – K. 662 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 87.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
51	Лука (Город.)	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 474 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 140 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 90.
52	Марківці	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 479 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 144 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96.
53	Микитинці	1530 1536 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 476 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 44. Tamže. – Syg. 19. – K. 145 v.
54	Нижнів	1530 1535 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 477 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 42. Tamže. – Syg. 35. – K. 334.
55	Новиця	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 480 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 130 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 90.
56	Озеряни (Гл.)	1530 1538 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 473 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 334 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 365 v.
57	Опришівці	1530 1540 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 479. Tamže. – Syg. 17. – K. 366. Tamže. – Syg. 19. – K. 151 v.
58	Петрилів	1530 1539 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 472. Tamže. – Syg. 21. – K. 476. Tamže. – Syg. 19. – K. 157 v.
59	Петрів	1530 1540 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 549. Tamže. – Syg. 17. – K. 366. Tamže. – Syg. 19. – K. 147 v.
60	Підгороддя (Рогатин.)	1530 1534 1536	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Tamže. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 2 /I. – K. 4 v. Tamže. – Syg. R. 2. I. – K. 171 v.
61	Підлужжя	1530 1536 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 476 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 44. Tamže. – Syg. 19. – K. 206.
62	Пужники	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 478. Tamže. – Syg. 19. – K. 147 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 94.
63	Пшеничники	1530 1536 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 118. Tamže. – Syg. 18. – K. 44. Tamže. – Syg. 17. – K. 366.
64	Раковець	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 473 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 133 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95.
65	Рошнів	1530 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 478 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 133 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 208.
66	Саранчуки	1530 1554 1677	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 117. Tamže. – Syg. 19. – K. 157 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 178. – С. 1189.
67	Сілець (поблизу Єзуполя)	1530 1554 1578 1628	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 548 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 133 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 809.
68	Тростянець (біля м. Устя Горожане)	1530 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 472. Tamže. – Syg. 19. – K. 137 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204 v.
69	Тисьменичани	1530 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 476 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 144 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 205 v.
70	Тлумач	1530 1536 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 473 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 43. Tamže. – Syg. 35. – K. 334.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
71	Томашівці	1530 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 115. Tamże. – Syg. 19. – K. 140 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 201.
72	Трибухівці	1530 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 475. Tamże. – Syg. 19. – K. 137 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 203.
73	Угринів (Гал. староства)	1530 1534 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 470. Tamże. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2839. – K. 44. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 334.
74	Хоростків	1534 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2839. – K. 42. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 129 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1091.
75	Хотимир	1530 1536 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 478 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 42. Tamże. – Syg. 17. – K. 365 v.
76	Черче	1530 1534 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 471. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 1/I. – K. 74. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1274.
77	Чорнолізці	1530 1554 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 120. Tamże. – Syg. 19. – K. 152 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 89.
78	Цуцилів	1530 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 548. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 89. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1173.
79	Ямниця	1530 1534 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 470. Tamże. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. 2839. – K. 44. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 334 v.
80	Яблінка	1530 1616 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 548 v. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 378 зв. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61.
81	Бабинці	1534 1535 1536	AGAD. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 2 /I. – K. 17 v. Tamże. – Syg. – Syg. R. 2/ I. – K. 116 v. Tamże. – Syg. R. 2/ I. – K. 251 v.
82	Залужжя	1534 1536 1539	AGAD. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 1/I. – K. 69. Tamże. – Syg. R. 2. I. – K. 179 v. Tamże. – ASK. – Odz. LIV. – Syg. 2940. – K. 27v.
83	Пійло	1535 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 20 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 130 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1122.
84	Вовчинець	1536 1540 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 44 v. Tamże. – Syg. 17. – K. 366. Tamże. – Syg. 19. – K. 145 v.
85	Голгоче	1539 1554 1624	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 477. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 137 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1817.
86	Вербилівці	1539 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. R. 2/II. – K. 106. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 136. Lustracja województw... – Cz. I. – S. 248.
87	м. Мартинів (Новий Мартинів)	1539 1554 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 475 v. Tamże. – KP. – Syg. 19. – K. 142 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 656 v.
88	Бабин	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 158 v. Спис галицьких парохій... – С. 7. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92.
89	Баранів	1554 1578 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 143 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 88. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 142.
90	Бариш	1554 1564 1578	AGAD. ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 139 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 204 v. Спис галицьких парохій... – С. 8.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
91	Бишів	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 158 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611.
92	Більшівці	1554 1653 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 140 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1183. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 632.
93	Бобровники	1554 1732 1743	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 136 v. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 46. Там само. – С. 146.
94	Божиків	1554 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 138 v. Тамже. – Syg. 19. – K. 208. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 610.
95	Боків	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 152 v. Тамже. – Syg. 19. – K. 208 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 94.
96	Братишів	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 146 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1181.
97	м. Бучач	1554 1576 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 156 v. Тамже. – Syg. 18. – K. 656 v. Спис галицьких парохій... – С. 11.
98	Верхня	1554 1576 1645	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 140 v. Тамже. – Syg. 18. – K. 660. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 138. – С. 696.
99	Верхня Липиця	1554 1563 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 140 v. Тамже. – Syg. 18. – K. 662. Тамже. – Syg. 18. – K. 684.
100	Вільховець (Тернопільщ.)	1554 1578 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 148 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 88. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61 зв.
101	м. Вільшаниця	1554 1578 1587	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 142 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 85. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 150. – С. 87.
102	м. Нове Село (Бурштин)	1554 1564 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 131 v. Lustracja województw... – Cz. I. – S. 269. Жерела до історії України-Руси... – Т. VII. – С. 100.
103	Войнич	1554 1658 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 148 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64 зв. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 633.
104	Волоське	1554 1675 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 138 v. Тамже. – Syg. 71. – K. 299 v. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 629.
105	Гербутів (Нараївка)	1554 1681 1714	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 154. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 632. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 381 зв.
106	Гнильче	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 157 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1179.
107	Горигляди	1554 1578 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 133 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 397.
108	Гринівці	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 142 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 631.
109	Грушка	1554 1578 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 133 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 358.
110	Гусівці	1554 1708 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 142 v. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 565. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 31.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
111	Детятин	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 132 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 207 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 90.
112	Добровода	1554 1653 1708	AGAD. – ASK. – KP. – Syg. 19. – K. 154 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1176. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 560.
113	Долина (Тл.)	1554 1578 1648	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 133 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 767.
114	Горішні (Верхні) Сарники	1554 1563 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 153 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 662. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 87.
115	Дришів (Надрічне)	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 158 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 609.
116	Живачів	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 149 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 89. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1179.
117	м. Жуків	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 148 v. Спис галицьких парохій... – С. 22. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 117.
118	Загвізддя	1554 1624 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 150 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1549. Там само. – Спр. 145. – С. 1176.
119	Загір'я (поблизу Калуша)	1554 1556 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 130 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 23. AGAD. – Tzw. Ml. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1118.
120	Загір'я (поблизу Васючина)	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 155 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 86. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 614.
121	Кінчаки	1554 1564 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 143 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 205. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 60 зв.
122	Кліщівна	1554 1564 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 136 v. Lustracja województw... – Cz. I. – S. 251. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 662.
123	Княгинин	1554 1578 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 151 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 93. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64.
124	Колінці	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 134 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 207 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 91.
125	Конюшки	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 130 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 209. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92.
126	Костільники	1554 1578 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 148 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 94. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 566.
127	Криве	1554 1675 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 136 v. Tamże. – Syg. 71. – K. 290 зв. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 628.
128	Куписівці	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 139 v. Спис галицьких парохій... – С. 29. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 633.
129	Куропатники	1554 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 157 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 618.
130	Кутище	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 146 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1171.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
131	Лиса	1554 1564 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 157 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 209. Tamże. – Syg. 71. – К. 292.
132	Лісний Хлібичин	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 147 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1176.
133	Лігятин	1554 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 138 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 208. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 617.
134	Лючинці	1554 1628 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 156 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 809. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616.
135	м. Ляцьке	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 137. Tamże. – Syg. 19. – К. 204 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 88.
136	Мединя	1554 1578 1628	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 150 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 92. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 812.
137	Мечищів	1554 1564 1607	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 147 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 205. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 315 зв.
138	м. Монасти- риська	1554 1624 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 154 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1525. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 293 v.
139	Мужилів	1554 1564 1621	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 138 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 208. Horn M. Skutki ekonomiczne... – S. 34 (спалена татарами).
140	Надорожна	1554 1578 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 133 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 398зв.
141	Насташин	1554 1556 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – Syg. 19. – К. 131 v. АРКВ. – TS. – Syg. 1041 (справа не пагінована). Tamże. – Tzw. Ml. – B. IV. – Syg. 12. – К. 1152.
142	Нижні Семаківці	1554 –	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 132 v. Інших даних немає.
143	Нижня Липиця	1554 1564 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 143 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 201. Tamże. – Syg. 18. – К. 662.
144	Німшин	1554 1675 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 157 v. Tamże. – Syg. 71. – К. 293 зв. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 559.
145	Нові Скоморохи	1554 1712 1715	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 153 v. НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 382 зв. Там само. Ркл. 18. – Арк. 383.
145	Нягівці	1554 1564 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 144 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 201. Tamże. – Syg. 18. – К. 660.
146	Обельниця	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 144 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 205. Tamże. – Syg. 17. – К. 663v.
147	Голешів (Олешів)	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 146 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1186.
148	Остра	1554 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 146 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 205. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 635.
149	Пасічна (поблизу Станіслава)	1554 1700 1720	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 130 v. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 45. Там само. Ркл. 144. – Арк. 33 зв.
150	Підвербці	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 149 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 206 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 89.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
151	Петліківці	1554 1564 1645	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 138 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 208. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 130. – С. 87-89.
152	Підмихайло	1554 1564 1629	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 145 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – К. 1131. ЛННБУ. ВР. – Ф 9. – Оп. 1. – Спр. 247. – Арк. 58.
153	Пішківці	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 137 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 87. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1171.
154	Пітрич	1554 1582	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 128 v. Спис галицьких парохій... – С. 32.
155	Полагичі	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 142 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170.
156	Порхова	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 138 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 204 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 88.
157	Пуків	1554 1578 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 147 v. Tamże. – Syg. 17. – К. 664 v. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 140.
158	Семенівка	1554 1578 1658	AGAD. – КР. – Syg. 19. – К. 133 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 63.
159	Славетин	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 147 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 205. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 94.
160	Сновидів	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 153 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 208 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92.
161	Стінка	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 134 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 207 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 91.
162	Старий Мартинів	1554 1578 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 142 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96. Скочилас І. Недагований реєстр... – С. 559.
163	Старі Скоморохи	1554 1578 1630	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 153 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 126. – С. 492.
164	Теляче	1554 1675 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 136 v. Tamże. – Syg. 71. – К. 298. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 629.
165	Тенетники	1554 1578 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 131 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 299 v.
166	Узин	1554 1564 1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 145 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 206. Tamże. – Syg. 18. – К. 665.
167	Чагрів	1554 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 155 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 210. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92.
168	Швейків	1554 1564 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 154 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 204 v. Tamże. – Syg. 71. – К. 297 зв.
169	Шумляни	1554 1658 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 156 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 60. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 298 v.
170	Фетьків	1554 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 142 v. Jabłonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 95. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1180.
171	Юнашків	1554 1564 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 131 v. Tamże. – Syg. 19. – К. 203. Tamże. – Syg. 71. – К. 289 зв.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
172	Явче	1554 1578 1636	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 155 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 122. – С. 264.
173	Яргорів	1554 1564 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 138 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 208. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67.
174	Вербів	1564 1624 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 203. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1823. Там само. – Спр. 145. – С. 1183.
175	Вікторів	1564 1597 1616	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1093. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 104. – С. 141. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 359.
176	Войнилів	1564 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 201. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 85. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1172.
177	Губин	1564 1578 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 204 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 88. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64.
178	Довге (Калуське)	1564 1570 1578	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1124. Жерела до історії України-Руси... – T. VII. – С. 167. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 90.
179	Дорогів	1564 1578 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 203. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 85. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1172.
180	Кийданів	1564 1708 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 210 v. Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 566. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 30.
181	Космірин	1564 1658 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 207 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64. Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 565.
182	Литвинів	1564 1681 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 208. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 629. Там само.
183	Медведівці	1564 1576 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 203. Tamże. – Syg. 18. – K. 662. ЦДІА України, м. Львова. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 127. – С. 1257.
184	Новосілка (Підгайці)	1564 1681 1723	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 208. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 628. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 20. – Арк. 50.
185	Перевозець	1564 1578 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 203 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 615.
186	Підгороддя (біля Галича)	1564 1570 1578	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1083. Жерела до історії України-Руси... – T. VII. – С. 157. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 90.
187	Різдв'яни	1564 1578 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 212. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 96. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 296.
188	Середні Сарники	1564 1578 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 203. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 87. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67 зв.
189	Старі Підгайці	1564 1675 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 208. Tamże. – Syg. 71. – K. 295. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 42.
190	Темирівці	1564 1578 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 210. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 92. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 29.
191	Битків	1576 1653 1675	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 673. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1180. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 295.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
192	Вичолки	1576 1681 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 661. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 634. Скочилас І. Недатований реєстр... – С. 567.
193	Дубно (Дубецько)	1576 1681 1682	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 659. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 635. Там само.
194	Задарів	1576 1681 1711	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 663 v. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 638. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 205. – С. 1106.
195	Потік (біля Рогатина)	1576 1629 1681 1722	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 602. ЛННБУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 247. – С. 65. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 617. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 16. – Арк. 365.
196	Кутці	1576	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 662.
197	Лазарівка	1576 1658 1711	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 663. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19b. – Арк. 65 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 205. – С. 1079.
198	Новоставці	1576 1616 1720	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 662 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1257. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 24.
199	Рукомиш	1576 1616 1761	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 662 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1257. Скочилас І. Генеральні візитації... – С. 232.
200	Сапогів	1576 1662 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 664 v. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 28. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 62.
201	Сороки	1576 1658 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 662v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67 зв. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 628.
202	Залісся	1577 1681 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 685. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 636. Там само.
203	Братківці	1578 1662 1681	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 96. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 34. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 630.
204	Буківна	1578 1658 1720	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – Syg. 17. – К. 665 v. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64 зв. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 25.
205	Вікняни	1578 1675 1720	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 176. – С. 1871. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 25.
206	Ворона	1578 1681 1717	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 89. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 631. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 202 зв.
207	Гарасимів	1578 1658 1681	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 89. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 633.
208	Довжка	1578 1681 1720	Спис галицьких парафій... – С. 20. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 625. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 217. – С. 2889.
209	Долпотів	1578 1653 1658	Спис галицьких парохій... – С. 21. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1171. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв.
210	Дубовиця	1578 1681 1675	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 93. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 638. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 287.
211	Желібори	1578 1681 1686	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 91. Скочилас І. Книга реєстру... – С. 632. Там само.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
212	Жуків (Тернопільщ.)	1578 1681 1683	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 91. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 609. Там само.
213	Козина	1578 1582 1621	ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 353. Там само. – Спр. 4. – С. 1016. AGAD. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. 23. – К. 39.
214	Комарів	1578 1708 1720	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 91. Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 568. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 26.
215	Королівка	1578 1616 1662	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 93. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 305. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 34.
216	Коростятин	1578 1670 1681	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 88. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 69. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 634.
217	Красіїв	1578 1658 1675	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 88. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 60. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290.
218	Лани	1578 1653 1658	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 91. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1176. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 60 зв.
219	Лука (коло Устя Зеленого)	1578 1732 1743	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 90. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 47. Там само. – С. 147.
220	Ляцьке Шлях. (Липівка)	1578 1681 1684	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 94. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 630. Там само.
221	Маркова (Тернопільн.)	1578 1743 1759	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 90. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 121. Там само. – С. 238.
222	Поплавники	1578 1645 1658	Спис галицьких парохій... – С. 40. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 138. – С. 160. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64.
223	Семиківці	1578 1681 1684	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 85. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 616. Там само.
224	Сокирчин	1578 1650 1655	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 86. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 325. Там само. – Спр. 393. – С. 1179.
225	Старуня	1578 1647 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 17. – К. 660 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 35. – С. 459. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64 зв.
226	Тарнавиця Пільна	1578 1681 1684	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 94. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 631. Там само.
227	Товстобаби	1578 1675 1681	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 86. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 298. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 635.
227	Хом'яків	1578 1616 1658	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 93. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 304 зв. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 63.
228	Цвітова	1578 1658 1681	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 85. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 638.
229	Ястрембець	1578 1658	Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 95. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 62.
230	Бережниця	1599 1658 1681	ЦДІА України м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 105. – С. 388. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 625.
231	Залип'я	1604 1675 1704	ЦДІА України м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 275. – С. 1882. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 301 v. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 16. – Арк. 363 зв.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
232	Олеша (Тернопіль)	1604 1681 1710	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 110. – С. 1479. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 628. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 267.
233	Кривець	1605 1616 1675	ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 378 зв. Там само. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290v.
234	Бабче	1613 1658 1662	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 116. – С. 898. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 17.
235	Дзвинигород	1616 1675 1723	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1257. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 288. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 238 зв.
236	Пилява	1616 1717 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1257. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 235 зв. Там само. Ркл. 144. – Арк. 24 зв.
237	Манява	1619 1681 1686	Varański K. Przemieñli... – S. 276. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 625. Там само.
238	м. Потік	1619 1630 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 104. – С. 337. Там само. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 126. – С. 283. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 633.
239	Межигірці	1621 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 117. – С. 470. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 68. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 293.
240	Волиця	1624 1701 1732	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1820. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 40. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 40.
241	Заставці	1624 1658 1708	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 121. – С. 1820. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67 зв. Скочилася І. Недатований реєстр... – С. 560.
242	Білокриниця	1627 1675 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 117. – С. 466. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 291. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 628.
243	м. Завалів	1628 1651 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 806. Там само. – Спр. 143. – С. 1565. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 126.
244	Кричка	1628 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 812. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290v.
245	Надвірна	1628 1644 1653	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 806. Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись... – С. 97. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1181.
246	Тязів	1629 1658 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 247. – С. 7. Там само. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67 зв. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 627.
247	Жабокруки	1636 1671 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 130. – С. 168. Там само. – Спр. 53. – С. 1008. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 631.
248	Данильче	1638 1732 1741	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 287 – 288. Там само. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 127.
249	м. Богородчани	1640 1662 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 133. – С. 972. AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 16. – К. 25. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 293.
250	Станкова	1640 1653 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 133. – С. 1556. Там само. – Спр. 145. – С. 1171. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61.
251	Лзяне (Вербівка)	1642 1658 1660	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 199. – С. 1289. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв. AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 137. – К. 61.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
252	Переволока	1644 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 127. – С.476. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 626.
253	Грабівка	1648 1675 1699	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.141. – С. 1087. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 288. Там само. – Спр. 197. – С. 405.
254	Камінь	1648 1660 1663*	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.141. – С. 1087. AGAD. Zespół A. Czol. – Syg. 137. – К. 61. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 365 зв.
255	Красна	1648 1658 1662	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 141. – С. 1087. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 53.
256	Майдан (поблизу Калуша)	1650 1681 1683	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.143. – С. 1129. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 625. Там само.
257	Сливки	1650 1653 1658	Петрушевич А. Сводная... – С. 112. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв.
Галицький повіт другої половини XVII – XVIII ст.			
1	Верб'ятин	1651 1653 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 78. – С. 61. Там само. – Спр. 145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв.
2	Височанка	1651 1653 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 78. – С. 61. Там само. – Спр. 145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв.
3	Озеряни (Тернопіль.)	1651 1653 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 78. – С. 61. Там само. – Спр. 145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв.
4	Тустань	1651 1675 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 78. – С. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 299 v. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 26.
5	Чукалівка	1652 1683 1697	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 56. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 627. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 293.
6	Бабухів	1653 1658 1670	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1174. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 64. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 168. – С. 781.
7	Берлоги	1653 1658 1675	ЦДІА України, Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 66 зв. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 285v.
8	Водники	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 300 v.
9	Гвізд	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 60 зв. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 620.
10	Діброва	1653 1658 1681	ЦДІА України, Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1175. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 63. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 638.
11	Довга (Тис.)	1653 1675 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1175. Там само. – Спр. 176. – С. 1911. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 635.
12	Добровляни (Тисмен.) (Дубровляни)	1653 1675 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1171. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 287v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 631.
13	Добровідка (Ковалівка; Терн.)	1653 1716 1732	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1176. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 238. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 30.
14	Завадка	1653 1658 1667	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр.145. – С.1184. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 387.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
15	Збора	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1179. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 62. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 300.
16	Колодївка	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1173. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 65. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 291 в.
17	Краснополе (Солотвин)	1653 1675 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1185. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 294 в. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 625.
18	Лісники	1653 1681 1683	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1187. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 609. Там само.
19	Маркова (Богородчани)	1653 1681 1710	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1181. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 142.
20	Небилів	1653 1658 1660	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп.1. – Спр. 145. – С. 1178. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 66 зв. AGAD. Zespól A. Czol. – Syg. 137. – К. 57.
21	Перекоси	1653 1675 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1180. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295/ Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 638.
22	Підшумлянці	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1184. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295.
23	Радче	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1172. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 627.
24	Середній Угринів	1653 1667 1699	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1178. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 388 в. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 408.
25	Скоморохи (коло Потока)	1653 1658 1733	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.145. – С. 1184. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 105 зв.
26	Стримба (Куропатвів)	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.145. – С.1181. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61 зв. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 297 в.
27	Струпків	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1185. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 60. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 631.
28	Студинка	1653 1670 1671	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С.1170. Там само. – Спр. 402. – С. 1509. Там само. – Спр. 170. – С. 120.
29	Бранівка	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 285в. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616.
30	Войнилівок	1658	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 65.
31	Воскресінці (на Рогатин.)	1658 1681 1683	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 66. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 614. Там само. – С. 614.
32	Глибока	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 60. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.176. – С. 1771. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626.
33	Гора	1658	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 67.
34	Добровляни (Калуш)	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр.19 б. – Арк. 61зв. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 287в. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 624.
35	Довга Горішня	1658 1666 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.161. – С. 1235. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 638.
36	Завій	1658 1681 1699	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 66 зв. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 624. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 411.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
37	Кальне (Козів. р-н)	1658 1675 1708	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 65. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290. Скочилия І. Недатований реєстр духовенства... – С. 360.
38	Курипів	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 291 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 615.
39	Мислів	1658 1662 1699	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 66 зв. AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 16. – К. 33. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 418.
40	Пациків (Підлісся)	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 71 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 627.
41	Підвиння	1658 1681 1738	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 617. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 366.
42	Побережжя	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 62. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 183. – С. 1971.
43	Пороги	1658 1681 1686	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 625. Там само.
44	Посіч	1658 1675 1681	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 631.
45	Протеси	1658 1681 1686	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63 зв. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 628. Там само.
45	Сільце (коло Войнилова)	1658 1681 1755	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63 зв. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 637. ЛННБУ. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 778. – Арк. 240 – 242.
46	Станиславів	1658 1681 1683	Петрушевич А. Сводная... – С. 313. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 626. Там само.
47	Стебник	1658 1675 1708	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 64. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 296 v. Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 580.
48	Ясень	1658 1660 1662	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 66 зв. AGAD. Zespól A. Czol. – Syg. 137. – К. 54. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 49.
49	Кадобна	1660 1662 1675	AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 137. – К. 63. LWR. 1976. – Cz. III. – S. 57. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 291.
50	Петранка	1660 1667 1699	AGAD. Zespól A. Czol. – Syg. 137. – К. 59. Там же. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 379. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 414.
51	Старий Угринів	1660 1667 1699	AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 137. – К. 60. Там же. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 388 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 410.
52	Новий Угринів	1662	LWR. 1976. – Cz. III. – S. 53.
53	Павельче	1662 1675 1681	LWR. 1976. – Cz. III. – S. 28. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 627.
54	Ріп'янка	1662 1667 1699	AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 16. – К. 33. Там же. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 379 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 419.
55	Росільна	1662 1667 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 122. – С. 617. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 379. Там же. – Syg. 71. – К. 297.
56	Сівка Калуська	1662 1680 1686	LWR. 1976. – Cz. III. – S. 52. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 625. Там само.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
57	Уїзд	1665 1681 1686	НМЛШ. ВР. Рл. – Спр. 16. – Арк. 286. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 619. Там само.
58	Бринь	1675 1681 1750	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 286 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 616. НМЛШ. ВР. – Ркл. 18. – Арк. 20.
59	Виноград	1675 1681 1720	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 299 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 627. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 202.
60	Гаврилівка	1675 1681 1717	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 289 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 630. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 200.
61	Дегова	1675 1681 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 287. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 612. Там само.
62	Зелена (Надв.)	1675 1720 1747	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 300. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 32 зв. Там само. Ркл. 18. – Арк. 368.
63	Зубрець	1675 1681 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 301 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само.
64	Іваниківка	1675 1681 1720	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 627. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33 зв.
65	Мостиська	1675 1681 1699	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 292 v. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 625. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 426.
66	Нивочин	1675 1681 1686	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 176. – С. 1774. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 625. Там само.
67	Руда	1675 1681 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 296. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 617. Там само.
68	Саджава	1675 1706 1713	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 176. – С. 1769. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 173. Там само. Ркл. 16. – Арк. 489.
69	Стриганці	1675 1681 1686	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 176. – С. 1911. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 635. Там само.
70	Теляче	1675 1681 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 298. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 629. Там само.
71	Хом'яківка (Березівка)	1675 1682 1686	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 286 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 185. – С. 1216. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 630.
72	Щепанів	1675 1681 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 297. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само.
73	Горохолин	1677 1681 1715	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 179. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 626. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 494 зв.
74	Перлівці	1677 1681 1683	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 178. – С. 1355. Скочияс І. Книга реєстру... – С. 615. Там само.
75	Березівка (Терноп.)	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само. Там само.
76	Бертники	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само. Там само.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
77	Богрівка	1681 1686 1731	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 146.
78	Боднарів	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само. Там само.
79	Болохів	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 638. Там само. Там само.
80	Богородичин	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 632. Там само. Там само.
81	Глебівка	1681 1686 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33 зв.
82	Глинки	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 631. Там само. Там само.
83	Гуменів	1681 1682 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 638. Там само. Там само.
84	Довга Долішня	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 638. Там само. Там само.
85	Заболоття	1681 1682 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. Там само.
86	Колодіїв	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само. Там само.
87	Корзова	1681 1682 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 634. Там само. Там само.
88	Космач (Богородчани)	1681 1686 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33 зв.
89	Кропивник	1681 1699 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 625. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 422. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 32.
90	Лесівка	1681 1682 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. Там само.
91	Лисець	1681 1683 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33 зв.
92	Лукв'яни	1681 1683 1685	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 625. Там само. Там само.
93	Михайлівка	1681 1682 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 635. Там само. Там само.
94	Молодків	1681 1683 1685	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 625. Там само. Там само.
95	Молодилів	1681 1683 1686	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 631. Там само. Там само.
96	Парище	1681 1686 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 630. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 34 зв.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
97	Пасічна (Надвірна)	1681 1686 1720	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 631. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 32 зв.
98	Підгірки	1681 1682 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 635. Там само. Там само.
99	Прибилів	1681 1682 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 632. Там само. Там само.
100	Прислоп	1681 1682 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 624. Там само. Там само.
101	Пухівка	1681 1686 1710	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 500.
102	Раковець (на Бо городчанщині)	1680 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. Там само.
103	Сарники Долішні	1681 1686 1700	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 618. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 290.
104	Слобідка (коло Войнилова)	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 638. Там само. Там само.
105	Слобідка (коло м. Підгайці)	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само. Там само.
106	Хмелівка	1681 1686 1728	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 626. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 491.
107	Юрківка	1681 1682 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 635. Там само. Там само.
108	Яворівка	1681 1699 1711	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 625. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 412. Там само. – Спр. 205. – С. 208.
109	Ясень	1681 1682 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 624. Там само. Там само.
110	Маріампіль	1701 1708 1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 137 зв. Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 367. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 25 зв.
111	Велесниця Лісна (Горішня)	1708 1719 1730	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 577. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 201. Там само. Ркл. 16. – Арк. 203.
112	Дем'янів	1708 1720 1738	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 359. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 18 зв. Там само. Ркл. 16. – Арк. 66.
113	Дзвиняч	1708 1716 1720	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 576. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 175. Там само. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33.
114	Красилів(ка)	1708 1720 1740	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 577. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 35. Там само. Ркл. 16. – Арк. 189.
115	Майдан (коло Галича)	1708 1720 1723	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 568. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 26. Там само. Ркл. 16. – Арк. 31.
116	Мозолівка	1708 1720 1722	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 561. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 19 зв. Там само. ВР. Ркл. 11. – Арк. 244 зв.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
117	Носів	1708 1720 1723	Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 359. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 19 зв. Там само. ВР. Ркл. 20. – Арк. 86.
118	Озерце	1708 1720	Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 567. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 25 зв.
119	Рибне	1708 1720 1740	Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 580. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 33 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 143..
120	Сілець (Підгайці)	1708 1715 1732	Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 580. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 242. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 41.
121	Гниловоди	1718 1733 1742	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 244. Там само. Ркл. 11. – Арк. 244. Там само. ВР. Ркл. 20. – Арк. 15 зв.
122	Дол. Велесниця	1719 1740 1763	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 201. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 143. ЦДІА України, м. Львів. – Ф.201. – Оп.1. – Спр.72. – Арк. 1 зв.
123	Білявинці	1720 1733 1742	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 24. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 778. – Арк. 484. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 10.
124	Зелена (Бучач)	1720 1727 1733	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 24. Там само. ВР. Ркл. 11. – Арк. 239. Там само. Ркл. 11. – Арк. 239.
125	Савалуски	1733	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 96 зв.
126	Слобідка (Бучач)	1738 1743 1753	ЛНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 136 зв. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 300 зв. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 136 зв.
127	Антонівка	1746 1752 1753	Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 178. ЛННБУ. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 778. – Арк. 287. Там само. – Арк. 287.
128	Слобідка Більшівцівська	1757 1764 1767	Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 197. ЛННБ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 1055 – 1056. ЦДІА України, м. Львів. – Ф.146. – Оп.16. – Спр.1092. – Арк. 29.
Коломийський повіт XIV–X ст.			
1	Косів (Старий)	1318 1530 1532	Шематизм... – Станиславів, 1887. – С. 125 – 126. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 127. Tamže. – Syg. 35. – K. 189.
Коломийський повіт XVI – перша половина XVII ст.			
1	Верхній Березів	1515 1530 1540	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 173. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551. Tamže. – Syg. 17. – K. 367.
2	Верхній Ключів	1515 1579 1722	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 173. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 101. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 225.
3	Спас	1515 1530 1537	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551. Tamže. – Syg. 18. – K. 58 v.
4	Стопчатів	1515 1530 1540	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 173. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 547 v. Tamže. – Syg. 17. – K. 365 v.
5	Черлениця (Чернелиця)	1515 1554 1564	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 172. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 139 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204 v.
6	Балинці	1530 1538 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 113 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 334. Tamže. – Syg. 17. – K. 365 v.
7	Борщів	1530 1537 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 58 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 337.
8	Вовчківці	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 487. Tamže. – Syg. 35. – K. 337. Tamže. – Syg. 21. – K. 486.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
9	Гвіздець	1530 1537 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 474. Tamže. – Syg. 18. – K. 56. Tamže. – Syg. 19. – K. 204.
10	Димидче	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 484 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 336 v. Tamže. – Syg. 21. – K. 485.
11	Джурів	1530 1537 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 57 v. Tamže. – KP. – Syg. 35. – K. 486.
12	Дубки	1530 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 474 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204. ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 102.
13	Жуків	1530 1539 1554	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 485 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 485. Tamže. – Syg. 19. – K. 148 v.
14	Задубрівці	1530 1537 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 485 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 56v. Tamže. – Syg. 35. – K. 337.
15	Залуччя над Черемошем	1530 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 485 v. Tamže. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 989. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 102.
16	Здвижин (Кобаки)	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 550 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 336. Tamže. – Syg. 35. – K. 484 v.
17	Карлів	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 484. Tamže. – Syg. 35. – K. 336. Tamže. – Syg. 35. – K. 484 v.
18	Княздвір	1530 1532 1537	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – Syg. 21. – K. 485 v. Tamže. – Syg. 17. – K. 188 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 58 v.
19	Княже	1530 1540 1553	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 484 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 366 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 62 v.
20	Коломия	1530 1535 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 125 v. Tamže. – ASK. – Odz. LVI. – Syg. H. 1/I. – K. 64 v. Tamže. – Syg. 17. – K. 366 v.
21	Корнів	1530 1540 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 484. Tamže. – Syg. 19. – K. 365 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204 v.
22	Микулинці	1530 1540 1553	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 126. Tamže. – Syg. 17. – K. 366 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 298.
23	Олешків	1530 1540 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 486. Tamže. – Syg. 17. – K. 367. ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 102.
24	Остапківці	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – KP. – Syg. 21. – K. 547 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 334 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 334 v
25	Печеніжин	1530 1579 1628	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 127. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 105. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 814.
26	Рожнів	1530 1537 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 126. Tamže. – Syg. 18. – K. 57v. Tamže. – Syg. 35. – K. 336.
27	Рудники	1530 1537 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 474 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 56 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204.
28	Русів	1530 1539 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 550 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 485 v. Tamže. – Syg. 17. – K. 366 v.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
29	Семаківці (Коломия)	1530 1537 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 60 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 336 v.
30	Снятин	1530 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 126 v. Жерела до історії... – Т. VII. – С. 138.
31	Сопів	1530 1538 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 472 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 334. Tamže. – Syg. 18. – K. 307 v.
32	Тулова	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 551. Tamže. – Syg. 35. – K. 336 v. Tamže. – Syg. 35. – K. 485.
33	Турка	1530 1537 1538	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 127 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 60. Tamže. – Syg. 35. – K. 336 v.
34	Тучапи	1530 1538 1539	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 552. Tamže. – Syg. 35. – K. 337. Tamže. – Syg. 35. – K. 486.
35	Усте	1530 1564 1692	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 550 v. Tamže. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1028. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 191. – С. 638.
36	Березів Долішній	1530 1537 1540	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – K. 552. Tamže. – Syg. 18. – K. 60 v. Tamže. – Syg. 17. – K. 367.
37	Великий Гвіздець	1537	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56.
38	Видинів	1537 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 101.
39	м. Виноград	1537 1553 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 58 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 299. Tamže. – Syg. 18. – K. 307 v.
40	м. Вікно	1537 1579 1733	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 32 зв.
41	Ганьківці	1537 1579 1648	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 770.
42	Городенка	1537 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 55 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 204. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102.
43	Горілець	1537 1553 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 54 v. Tamže. – KP. – Syg. 19. – K. 298 v. Tamže. – Syg. 18. – K. 307 v.
44	Делятин	1537 1628 1649	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 60. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 815. Там само. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 131. – С. 552.
45	Заболотів	1537 1579 1733	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 75.
46	Кам'янка (Велика)	1537 1553 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 57 v. Tamže. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 299 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 105.
47	Малий Гвіздець	1537 1658 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 56. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 62. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 35.
48	Кийданці	1537 1553 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 57 v. Tamže. – Syg. 19. – K. 299. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 621.
49	Перерив	1537 1553 1592	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 55. Tamže. – Syg. 19. – K. 299. АИВАК. – Вильна, 1887. – Т. XIV. – С. 423.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
50	Підгайчики	1537 1553 1564 1648	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 55 v. Tamže. – Syg. 19. – К. 299. Tamže. – Syg. 18. – К. 307 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 770.
51	Попільники	1537 1653 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 55 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – Арк. 1184. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 67 зв.
52	Прокмище	1537 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 55 v. Tamže. – Syg. 18. – К. 307 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 103.
53	Саджава	1537 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 59 v. Tamže. – Syg. 18. – К. 309. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 621.
54	Тлумач (Тлумачик)	1537 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 60. Tamže. – Syg. 18. – К. 309. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 105.
55	Фатівці	1537 1732 1748	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 59 v. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 36. Там само. – С. 181.
56	Кути (Старі)	1538 1540 1553	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 35. – К. 336. Tamže. – Syg. 17. – К. 366 v. Tamže. – Syg. 19. – К. 298 v.
57	Дебеславці	1540 1553 1650	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 17. – К. 366 v. Tamže. – Syg. 18. – К. 300. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 83.
58	Колінки	1540 1554 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 17. – К. 365 v. Tamže. – Syg. 19. – К. 137 v. Tamže. – Syg. 19. – К. 204.
59	Микулинці	1540 1553 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 17. – К. 366 v. Tamže. – Syg. 18. – К. 62 v. Tamže. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1006.
60	Тулухів	1550 1733 1754	ЦДІА України м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 27. – С. 648. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 91. Там само. Ркл. 18. – Арк. 459 зв.
61	Белелуя	1553 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 64. Спис галицьких парохій. – С. 8. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 104.
62	Будилів	1553 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 62 v. Tamže. – Syg. 18. – К. 310. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102.
63	Джурків	1553 1565 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 300. Tamže. – Syg. 18. – К. 379. ЛННБУ. ВР. – 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 62.
64	м. Завалля	1553 1564 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 62 v. Tamže. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 987. Жерела до історії України-Руси... – Т. IV. – С. 139.
65	Корнич	1553 1579 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 299. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 103. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 373 зв.
66	Коршів	1553 1579 1747	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 299 v. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 103. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 275. – С. 2116.
67	Красноставці	1553 1565 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 299. Tamže. – Syg. 19. – К. 379. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 105.
68	Кулачківці	1553 1579 1592	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 298 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 103. АИВАК. – Вильна, 1887. – Т. XIV. – С. 428.
69	Люча	1553 1579 1580	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 299 v. ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 104. AGAD. – ASK. – КР. – Syg. 18. – К. 933 v.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
70	Потічок	1553 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 62 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1001. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 102.
71	Рибно	1553 1564 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 298 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 1004. Жерела... – Львів, 1903. – Т. VII. – С. 144.
72	Топорівці	1553 1671 1746	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 299 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф.159. – Оп.9. – Спр. 125. – Арк. 4. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 179.
73	Хом'яківці	1553 1681 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 298 v. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 623. Там само.
74	Ясенів (Пільний)	1553 1564 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 298 v. Tamże. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 999. Жерела до історії України-Руси... – Т. VII. – С. 146.
75	м. Михальче	1554 1579 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 137 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 101. ЛІННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 61 зв.
76	Семаківці (на Городенків).	1554 1564 1579	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 137 v. Tamże. – Syg. 19. – K. 204. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 101.
77	Обертин	1554 1576 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – Syg. 19. – K. 149 v. Tamże. – Syg. 18. – K. 659 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 86.
78	Тишківці	1554 1578 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 148 v. Tamże. – Syg. 17. – K. 662 v. LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 62.
79	Черемхів	1554 1658 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 152 v. ЛІННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 65. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 531.
80	Вербіж (Верхній)	1564 1579 1580	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 204. ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 101. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 929.
81	Глушків	1564 1662 1671	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 997. LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр.125. – Арк.4.
82	Іллінци	1564 1579 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 19. – K. 204. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 101. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.145. – С.1175.
83	Королівське поле (Королівка)	1564 1570 1582	Lustracja województw... – Cz. I. – S. 259. Жерела до історії України-Руси... – Т. VII. – С. 154. AGAD. – ASK. – Odz. 56. – Syg. 2692. – K. 122.
84	Ланчин	1564 1579 1620	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 308 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 104. ЛІННБУ. ВР. – Ф. 145. – Спр. 85. – Арк. 47.
85	Підвисоке	1564 1570 1579	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 995. Жерела до історії України-Руси... – Т. VII. – С. 146. ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 102.
86	Стецева	1564 1570 1577	AGAD. – Tzw. ML. – B. IV. – Syg. 12. – K. 986. Жерела до історії України-Руси... – Т. VII. – С. 139. Tamże. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 702.
87	Мишин	1577 1653 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 705. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр.145. – С.1169. ЛІННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 64 зв.
88	Кунисівці	1578 1658 1675	ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 88. ЛІННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 63. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 290.
89	м. Косів	1577 1579 1628	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 704 v. ZD. – W-wa, 1902. – T. XVIII. – Cz. I. – S. 102. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 819.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
90	Матіївці	1578 1662 1681	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 105. LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 89. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 622.
91	Любківці	1579 1681 1683	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 102. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 621. Там само.
92	Печеніжин	1579 1628 1658	Спис галицьких парохій... – С. 38. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 814. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 68 зв.
93	Пістинь	1579 1645 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 905. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 128. – С. 620. Там само. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170.
94	Росохач	1579 1658 1675	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 103. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 63. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – Syg. 71. – К. 296.
95	Сороки	1579 1658 1681	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 101. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 62. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611.
96	Старий Гвіздець	1579 1658 1708	ZD. – W-wa, 1902. – Т. XVIII. – Cz. I. – S. 101. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 62. Скочиляс І. Недатований реєстр духовенства... – С. 578.
97	Трійця	1579 1592 1648	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 103. АИВАК. – Вильна, 1887. – Т. XIV. – С. 422. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 96.
98	Корнівка	1628 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 810. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 62 зв.
99	Уторопи	1628 1653 1658	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 125. – С. 815. Там само. – Спр. 145. – С. 1169. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19b. – Арк. 60.
100	Іванівці	1642 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 199. – С. 1207. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 61 зв. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 292 v.
101	Білі Ослави	1648 1650 1653	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 168. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 6. – Оп. 1. – Спр. 199. – С. 1120. Там само. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1179.
102	Текуча	1648 1652 1653	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 143. – С. 1538. Там само. – Спр. 393. – С. 80. Там само. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 145. – Арк. 1181.
103	Хімчин	1648 1681 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 1678. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 255.
104	Рунгори	1646 1653 1658	Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись... – С. 100. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 69 зв.
105	Чортовець	1648 1658 1662	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 770. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 62 зв. LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 61.
Коломийський повіт другої половини XVII–XVIII ст.			
1	Баня Березів	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 63. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 620.
2	Заріччя	1653 1658 1700	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1174. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 65 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 197. – С. 2030.
3	Космач	1653 1658 1660	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1169. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 64 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 150. – С. 839.
4	Лойова	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1174. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 65 зв. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 620.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
5	Микуличин	1653 1658 1670	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1179. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 60. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 402. – С. 1575.
6	Малий (Нижній) Ключів	1653 1658 1669	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 62. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 167. – С. 1264.
7	П'ядики	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1183. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Оп. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 65 зв. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 621.
8	Торговиця	1653 1669 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 78. – С. 107. Там само. – Спр. 167. – С. 1205. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 299 v.
9	Угорники	1653 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1187. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 631.
10	Чорний Потік	1653 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – Арк. 1170. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 620.
11	Чорні Ослави	1653 1658 1675	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – Арк. 1179. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 60. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 294 v.
12	Шешори	1653 1658 1670	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1170. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 62. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 402. – С. 1843.
13	Хлібичин	1653 1658 1741	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1185. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 63. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 127.
14	Далешева	1658 1681 1683	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 68. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 633. Там само.
15	Добротів	1658 1682 1701	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 68 зв. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 620. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 7. – Оп. 1. – Спр. 81. – С. 1290.
16	Загайпіль	1658 1681 1683	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 62. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 621. Там само.
17	Лютова	1658 1675	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 65 зв. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 293.
18	Мала Кам'янка	1658 1748	AGAD. – Zesp. Czol. – Syg. 16. – К. 33. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 180.
19	Раківчик	1658 1675	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 60. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 296.
20	Стрільче	1658 1662 1682	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 61 зв. AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 16. – К. 14. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 636.
21	Яблунів	1658 1675 1686	ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 61. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290 v. АРКВ. – TS. – Syg. 657. – К. 21.
22	Замулинці	1662 1681 1682	AGAD. – Zesp. Czol. – Syg. 16. – К. 30. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 620. Там само.
23	Вільховець	1662 1681 1683	LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 63. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 634. Там само.
24	Драгасимів	1662 1720 1745	LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 98. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37 зв. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 190.
25	Золотий Потік (Слобода Рунгорська)	1666 1708 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 161. – С. 907. Скочилася І. Недатований реєстр духовенства... – С. 578. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 36.
26	Новоселиця	1670 1681 1693	Пилип'юк В., Сіреджук П. Новоселиця... – С. 69. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 623. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 191. – С. 1820.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
27	Довгополе	1671 1678 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 705. – С. 4. Там само. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 1452. – Арк. 49. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623.
28	Розтоки	1671 1681 1682	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 705. – С. 4. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623. Там само.
29	Устеріки	1671 1681 1682	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 705. – С. 4. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623. Там само.
30	Жаб'є	1675 1681 1707	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 244.
31	Назірна	1675 1681 1682	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 294 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 620. Там само.
32	Оліїв	1675 1681 1682	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 294. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 633. Там само.
33	Поточище	1675 1681 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 295 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 636. Там само.
34	Ясенів Верхній	1675 1681 1730	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 290 v. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623. НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 579 (давня).
35	Білоберезка	1680 1681 1691	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 246. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 620. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 1271. – Арк. 41.
36	Вербівці	1681 1682 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 621. Там само. Там само.
37	Гончарів	1681 1682 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 611. Там само. Там само.
38	Городниця	1681 1683 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 636. Там само. Там само.
39	Дора	1681 1682 1683	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 622. Там само. Там само.
40	Колюхів	1681 1682 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 611. Там само. Там само.
41	Корнів	1681 1682 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 633. Там само. Там само.
42	Красне	1681 1682 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 621. Там само. Там само.
43	Молодятин	1681 1686 1710	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 621. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 213 зв.
44	Москалівка	1681 1683 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 623. Там само. Там само.
45	Репужинці	1681 1683 1720	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 633. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 51 зв.
46	Рогиня	1681 1683 1686	Скочилия І. Книга реєстру... – С. 620. Там само. Там само.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
47	Соколівка	1681 1682 1720	Скочилияс І. Книга реєстру... – С. 623. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37.
48	Якубівка	1681 1686 1728	Скочилияс І. Книга реєстру... – С. 620. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 581 зв.
49	Тюдів	1681 1682 1720	Скочилияс І. Книга реєстру... – С. 623. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37.
50	Ямна	1701 1720 1766	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 7. – Оп. 1. – Спр. 81. – С. 1289. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 36. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 2403. – Арк. 3 зв.
51	Бервінкова	1708 1720 1740	Скочилияс І. Недатований реєстр духовенства... – С. 580. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37. Там само. ВР. Ркл. 16. – Арк. 247 (давня.)
52	Брустори	1708 1720 1736	Скочилияс І. Недатований реєстр духовенства... – С. 578. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 36. Там само. ВР. Ркл. 16. – Арк. 241.
53	Криворівня	1708 1720 1738	Скочилияс І. Недатований реєстр духовенства... – С. 580. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37. Там само. ВР. Ркл. 16. – Арк. 243.
54	Ямгорів	1717 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 28. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 34. ЛІННБ. НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 625.
55	Марківка	1718 1736 1741	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 214. Там само. Ркл. 16. – Арк. 214 зв. Там само. – Арк. 214 – 214 зв.
56	Смодна	1718 1741 1753	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 133. Там само. – С. 212.
57	Серафинці	1721 1745 1756	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 520 зв. Там само. Ркл. 18. – Арк. 519 зв. ЛІНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 362.
58	Антонівка (Рашків)	1722 1746 1754	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 502 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 180. НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 503.
59	Бучачки	1723 1753 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 504. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 203. ЛІНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 763 зв.
60	Яворів	1724 1733 1741	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 572. Там само. Ркл. 16. – Арк. 242 зв. Там само. Ркл. 16. – Арк. 242 – 242 зв.
61	Акришори	1726 1728 1738	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 475. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 229. – С. 1506. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 221.
62	Ліски	1728 1735 1740	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 192. Там само. Ркл. 16. – Арк. 192 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 135.
63	Кути	1736 1739 1756	НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 16. – Арк. 247 зв. (давня) ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 243. – С. 1939. Там само. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 2272. – Арк. 5.
64	Олійова (біля Корніва)	1729 1739 1751	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 501 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 243. – С. 1794. НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 501.
65	Прокурава	1730 1741 1745	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 240. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 133. Там само. – С. 187.
66	Слобідка	1731	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 215.
67	Підстаї	1732 1748 1753	Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 36. Там само. – С. 181. Там само. – С. 207.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
68	Річка	1733 1741 1745	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 567. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 133. Там само. – С. 187.
69	Фересполь (Ферескуля) (Черемошна)	1736 1740 1745	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 245. Там само. Ркл. 16. – Арк. 245 (давня). Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 188.
70	Ценява	1736 1745 1754	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 533 зв. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 186. Там само. – С. 211.
71	Хвалибога	1742 1743 1748	НМЛШ. ВР. Ркл. – 16. – Арк. 585. Там само. Ркл. 16. – Арк. 585. Там само. – Арк. 585.
72	Монастирсько	1744 1745 1763	НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 424 зв. (монастирська). Там само. Ркл. 16. – Арк. 424 – 426 зв. ЦДІА України м. Львів. – Ф. 201. – Оп. 1.
73	Ільці	1745 1753 1763	НМЛШ. ВР. – Ркл. – Спр. 16. – С. 423. Там само. – Спр. 16. – С. 577. Шематизм... – Станіслав, 1887. – С. 122.
74	Лісна Слобідка	1742 1748 1753	НМЛШ. ВР. Ркл. 18. – Арк. 555 зв. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 180. Там само. – С. 215.
75	Красноіль	1756	Szaraniewicz I. Rzut oka. – S. 10.
76	Вербовець	1757	ЦДІАЛ. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 1589. – Арк. 21. зв.
77	Микитинці	1763 1783 1784	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 1589. – Арк. 6. Там само. – Арк. 5 зв. Там само. – Арк. 5 зв.
78	Трофанівка	1763	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 201. – Оп. 1. – Спр. 3212. – Арк. 100 зв.
79	Яблуниця (на Надвір.)	1763 1765 1799	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 201. – Оп. 1. – Спр. 69. – Арк. 13. Там само. – Ф. 159. – Оп. 9. – Спр. 2400. – Арк. 4 зв. Там само.
Теребовлянський повіт XV ст.			
1	Копичинці	1443 1564 1681	AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 233. – К. 1 – 3. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 637.
2	Лучка	1440 1681 1682	Спис галицьких парохій... – С. 32. Скочилия І. Книга реєстру... – С. 616. Там само. – С. 616.
3	Соколів	1447 1451 1452	AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 154, 157. AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 206, 209. AGZ. – Lwów, 1887. – Т. XII. – S. 216.
Теребовлянський повіт XVI – XVII ст.			
1	Теребовля	1506 1547 1564	ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 212 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 262. – С. 1276. Lustracja województw... – Cz. II. – S. 32.
2	Баворів	1526 1530 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – К. 488. Tamże. – Syg. 35. – К. 130. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97.
3	Городниця	1526 1530 1563	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – К. 487 v. Tamże. – Syg. 35. – К. 129 v. Tamże. – Syg. 18. – К. 306.
4	Микулинці	1526 1530 1564	AGAD. – ASK. – KP. – Syg. 21. – К. 488 v. Tamże. – Syg. 35. – К. 131. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100.
5	Самолусківці	1526 1564 1572	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. – 21. – К. 477 v. Tamże. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1217. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 7. – С. 324.
6	Біле	1530 1564 1658 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 21. – К. 475. Jabłonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 1150. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – К. 309.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
7	Вишнівчик	1539 1564 1645	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 486 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 100. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 128. – С. 303.
8	Ішків	1539 1564 1663	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 486 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 137. – С. 553.
9	Личківці	1539 1564 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 487. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 97. ЛННБУ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 71.
10	Островець (Острівчик)	1539 1730 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 487. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 215. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 103.
11	Петриків	1539 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 486 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 99. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 563.
12	Підгородичі (Струсів)	1539 1564 1648	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 35. – K. 486 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 141. – С. 1154.
13	Білий Потік	1563 1564 1649	AGAD. – ASK. – KP. – Syg. 18. – K. 306. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 100. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 759.
14	Богатківці	1563 1654 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 551. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 309.
15	Буцнів	1563 1564 1598 1638	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 304. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 98. Новосядлий Б. Буцнів... – С. 28. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 205 зв.
16	Вікно	1563 1732 1759	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 89. Там само. – С. 234.
17	Глещава	1563 1572 1658	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303 v. ЦДІАЛ. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 7. – С. 324. ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 70 зв.
18	Глібів	1563 1648 1731	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 131. – С. 635. НМЛШ. – ВР. Ркл. 11. – Арк. 195.
19	Гумницька	1563 1564 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303. Там же. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – K. 1189. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 278 зв.
20	Довге	1563 1564 1570	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 97. Спис галицьких парохій... – С. 20.
21	Домомарич	1563 1564 1653	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1190.
22	Зарваниця	1563 1564 1582	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 305 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 100. Спис галицьких парохій... – С. 24.
23	Застіноче (Теребовля)	1563 1570 1616	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303. Спис галицьких парохій... – С. 24. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 277.
24	Іванівка	1563 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 303. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 97.
25	Кобиловолоки	1563 1564 1578	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 304 v. Jablonowski A. Polska... – T. VII. – Cz. I. – S. 99. Спис галицьких парохій... – С. 26.
26	Козлів	1563 1733 1760	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 18. – K. 305. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 165. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 247.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
27	Коцюбинці	1563 1653 1699	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 304 v. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1191. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 124 зв.
28	Купчинці	1563 1658 1733	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303v. ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 b. – Арк. 70. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 122 зв.
29	Лошнів	1563 1614 1652	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 304. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 111. – С. 706. Там само. – Спр. 335. – С. 451.
30	Лука	1563 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 304. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 617.
31	Мишковичі	1563 1564 1662	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. Tamze. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 310.
32	Могильниця	1563 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 305. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 617.
33	Настасів	1563 1564 1681	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616.
34	Нижбірк	1563 1564	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 306. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99.
35	Постолівка	1563 1564 1760	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 306. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 264.
36	Почапинці	1563 1564 1572	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 304. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 7. – С. 324.
37	Рожиська	1563 1564 1719	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194.
38	Романівка	1563 1564 1708	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 563.
39	Хоростків	1563 1564 1634	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 18. – К. 303 v. Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 120. – С. 298.
40	Бобулинці	1564 1708 1710	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 19. – К. 210 v. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 566. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 240.
41	Біле	1564 1614 1681	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 111. – С. 687. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637.
42	Білобожниця	1564 1681 1683	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само.
43	м-ко Борки	1564 1616 1629	AGAD. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1212. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 284 зв. ЛНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 247. – Арк. 46.
44	Будзанів	1564 1654 1662	Спис галицьких парохій... – С. 11. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 551. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 309.
45	Бурканів	1564	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99.
46	Варваринці	1564 1648 1654	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 141. – С. 1154. Там само. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 552.
47	Владичин (Ладичин)	1564 1658 1681	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 1239. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
48	Вербів	1564 1681 1686	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само.
49	Городище	1564 1733 1755	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 11. – Арк. 166. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 208.
50	Залав'є	1564 1662 1720	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 312 v. НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 144. – Арк. 20 зв.
51	Золотники	1564 1633 1654	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 119. – С. 390. Там само. – Спр. 134. – С. 552.
52	Зубів	1564 1708 1720	Жерела до історії України-Руси... – Т. I. – С. 120. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 561. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 20.
53	Кам'янки	1564 1722 1732	AGAD. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1212. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 200. Там само. Ркл. 11. – Арк. 200.
54	Каптури	1564 1616 1720	AGAD. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1184. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 277. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 177 зв.
55	Козівка	1564 1662 1708	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 310. Скочиляс І. Недатований реєстр... – С. 565.
56	Оришківці	1564 1681 1712	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 636. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 233.
57	Оріхівці	1564 1654 1708	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 551. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194 зв.
58	Підгайчики	1564 1640 1645	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 123. – С. 341. Там само. – Спр. 126. – С. 424.
59	Різдв'яни	1564 1654 1662	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 99. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 552. AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 311 v.
60	Семенів	1564 1570 1616	AGAD. – Tzw. ML. – В. IV. – Syg. 12. – К. 1191. Спис галицьких парохій... – С. 44. ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 281.
61	Скалат	1564 1645 1658	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 98. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 128. – С. 728. Там само. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 1242.
62	Сороцьке	1564 1690 1732	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 100. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 202. Там само. Ркл. 11. – Арк. 202.
63	Тернопіль	1564 1572 1647	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 899. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 130. – С. 28.
64	Товсте	1564 1648 1711	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 132. – С. 70. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 193.
65	Чортків	1564 1647 1648	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 130. – С. 117. Там само. – Спр. 132. – С. 105 – 107.
66	Яблунів	1564 1658 1664	Jablonowski A. Polska... – Т. VII. – Cz. I. – S. 97. ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19. – Арк. 69 зв. АРКВ. – TS. – Syg. 656. – К. 565.
67	Довжанка	1572 1681 1683	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 7. – С. 324. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 616. Там само.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
68	Мшанець	1587 1720 1732	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.134. – Оп.2. – Спр. 990. – Арк. 3. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 218 зв. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 103.
69	Чорторя	1608 1710 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп.1. – Спр.112. – С. 1326. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 211. Там само. Ркл. 144. – Арк. 20 зв.
70	Красна	1614 1720 1733	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 111. – С. 705. Там само. Ркл. 144. – Арк. 20 зв. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 164.
71	Ходечків	1616 1654 1732	ЦДІА України, Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 285 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп.1. – Спр. 134. – С. 551. Скочилася І. Генеральні візитації... – С. 102.
72	Мшана	1616 1662 1762	ЦДІА України, м. Київ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 291. LWR. – 1976. – Cz. III. – S. 173. АРKW. – TS. – Syg. 1100 (не пронумерована).
73	Глибочок	1640 1643 1653	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр.123. – С. 112. Там само. – Спр. 126. – С. 425. Там само. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1189.
74	Янів	1640 1648 1654	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп.1. – Спр. 123. – С. 329. Там само. – Спр. 126. – С. 419. Там само. – Спр. 134. – С. 551.
Теребовлянський повіт			
1	Дарахів	1653 1658 1712	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 145. – С. 1190. ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 71. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 216 зв.
2	Джурин	1653 1681 1702	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 266. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 628. НМЛШ. ВР. Ркл. 16. – Арк. 299 зв.
3	Гайворонка	1654 1708 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп.1. – Спр. 134. – С. 551. Скочилася І. Недатований реєстр... – С. 560. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 19 зв.
4	Кийданці	1654 1708 1727	ЦДІА України м. Львів. – Ф.17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 551. Скочилася І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 200 зв.
5	Іванівка (Гримайлів)	1654 1708 1732	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп. 1. – Спр.134. – С. 553. Скочилася І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 195.
6	Сковородинці	1654 1658 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп.1. – Спр.134. – С. 551. ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 69 зв. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 637.
7	Угрин	1654 1681 1710	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп. 1. – Спр. 134. – С. 552. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 657. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 234.
8	Острів	1658 1659 1681	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп.1. – Спр.134. – С. 1151. Там само. – Спр. 134. – С. 1236. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 611.
9	Скомороше	1658 1669 1732	ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 69 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 142. – С.469. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 223.
10	Сухий Став	1658 1681 1712	ЛННБ. ВР. – Ф. 145. – Розд. 1. – Спр. 19 б. – Арк. 69 зв. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 637. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 221.
11	Грималів	1658 1659 1720	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп.1. – Спр.134. – С. 1152. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 52 зв.
12	Сапова	1659 1660 1714	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.17. – Оп.1. – Спр. 134. – С. 1246. Там само. – Спр. 135. – С. 117. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 243 зв.
13	Білоскірці	1662 1681 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – КР. – Syg. 71. – К. 309. Скочилася І. Книга реєстру... – С. 616. Там само.

Продовж. додатку I

1	2	3	4
14	Денисів	1662 1680 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 310 v. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 629. Там само.
15	Кривки	1662 1753 1773	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 310. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 186 зв. Там само. – Ф. 4. – Оп. 3. – Спр. 1621. – Арк. 12 зв.
16	Кровинка	1662 1723 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 310. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 214 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 102.
17	Кутківці	1662 1717 1732	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 310. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 206. Там само. Ркл. 11. – Арк. 206.
18	Ласкавці	1662 1680 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 310. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само.
19	Прошова	1662 1680 1683	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 311 v. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 617. Там само.
20	Товстолуг	1662 1681 1717	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 311. Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 205.
21	Чернелів	1662 1708 1710	AGAD. – ASK. – Odz. 1. – KP. – Syg. 71. – K. 309. Скочиляс І. Недатований реєстр духовенства... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 201.
22	Плебанівка	1669 1670 1746	ЦДІАЛ. – Ф. 17. – Оп. 1. – Спр. 142. – С. 466. Там само. – Спр. 142. – С. 466. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 836 зв.
23	Біла (Тернопіль)	1672 1712 1720	Finkel L. Miasto Tarnopol w roku 1672. – Tarnopol, 1892. – S. 34. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 204 зв. Там само. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
24	Березовиця	1681 1683 1708	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 209.
25	Бичківці	1681 1683 1701	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 232.
26	Гадинківці	1681 1717 1732	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 636. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 233. Там само. Ркл. 11. – Арк. 233.
27	Дзвиняч	1681 1683 1720	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 223.
28	Івачів	1681 1683 1710	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 207.
29	Косів	1681 1683 1703	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 223 зв.
30	Перемилів	1681 1723 1728	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 146 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 218.
31	Плотича	1681 1682 1727	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 611. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 206 зв.
32	Ридодуби	1681 1683 1716	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 637. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 224.
33	Саджавка	1681 1683 1712	Скочиляс І. Книга реєстру... – С. 617. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 197.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
34	Скоморохи	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 616. Там само. Там само.
35	Гудинка	1681 1683 1706	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 628. Там само. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 25.
36	Черніхів	1681 1683 1686	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 657. Там само. Там само.
37	Янківці	1681 1720 1758	Скочияс І. Книга реєстру... – С. 610. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. AGAD. – Zesp. A. Czol. – Syg. 246. – К. 24.
38	Клювинці	1700 1708 1719	НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 153. Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 155.
39	Байківці	1702 1737 1758	ЦДІА України, м. Львів. – Ф.201. – Оп.4а. – Спр.3212. – Арк. 187. НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 139 зв. Скочияс І. Генеральні візитації... – С. 257.
40	Кобила	1702 1713 1731	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 143 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 143 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 143 зв.
41	Зелена	1705 1720 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 195 зв. Там само. ВР. Ркл. 144. – Арк. 42 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 195 зв.
42	Галушинці	1707 1708 1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 200 зв. Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
43	Бенява	1708 1720 1733	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 560. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 19 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 123.
44	Боричівка	1708 1714 1720	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 217 зв. Там само. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
45	Волиця (Теребовля)	1708 1713 1726	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 132. Там само. Ркл. 11. – Арк. 218 зв.
46	Говилів	1708 1723 1726	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 138. Там само. Ркл. 11. – Арк. 218 зв.
47	Грицівка	1708 1720	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 22.
48	Деренівка	1708 1731 1732	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 220 зв. Скочияс І. Генеральні візитації... – С. 109.
49	Драганівка	1708 1720 1732	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 22. Там само. Ркл. 11. – Арк. 212.
50	Жеребки	1708 1720 1732	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 37. Там само. ВР. Ркл. 11. – Арк. 201 зв.
51	Заруддя	1708 1720 1730	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф. 201. – Оп. 4а. – Спр. 3212. – Арк. 187 зв.
52	Качанівка	1708 1720 1732	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 195. Там само. Ркл. 11. – Арк. 195.
53	Круглець	1708 1759 1760	Скочияс І. Недатований реєстр... – С. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 611. Там само. – Спр. 778. – Арк. 611.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
54	Курівці	1708 1720 1761	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. ЛННБ НАН України. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 244.
55	Остальці	1708 1718 1732	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 560. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 217. Там само. Ркл. 11. – Арк. 217.
56	Полупанівка	1708 1720	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 20 зв.
57	Пронятин	1708 1712 1732	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 206. Там само. Ркл. 11. – Арк. 206.
58	Смиківці	1708 1732 1748	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 205 зв. ЦДІА України, м. Львів. – Ф.201. – Оп.1. – Спр.3212. – Арк. 187.
59	Смолянка	1708 1721 1732	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 560. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 55зв. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 102.
60	Ступки	1708 1713 1720	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 201 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 201 зв.
61	Сущин	1708 1732 1733	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 217 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 217 зв. Там само. Ркл. 20. – Арк. 222 зв.
62	Тютюків	1708 1720	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 20 зв.
63	Хмелівка	1708 1720 1759	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 562. НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 638 зв.
64	Честилів	1708 1710 1720	Скочилия І. Недатований реєстр... – С. 563. НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 204 зв. Там само. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
65	Гніздична	1709 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 149 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 143 зв.
66	Богданівка (Скалат)	1710 1732 1756	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 200 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 200 зв. ЛНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 357.
67	Застінка (Терн)	1710 1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 205. Там само. Ркл. 11. – Арк. 205.
68	Увисла	1710 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 210. Там само. Ркл. 11. – Арк. 210. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 260.
69	Котузів	1711 1723 1730	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 244. Там само. Ркл. 20. – Арк. 16. Там само. Ркл. 20. – Арк. 16.
70	Слобідка (Янівська)	1711 1732 1765	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 222 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 222 зв. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 1085.
71	Млиницька	1712 1721 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 221 зв. Там само. Ркл. 144. – Арк. 51 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 221 зв.
72	Турівка	1713 1732 1752	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194. Там само. Ркл. 11. – Арк. 194. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 36.
73	Хмелиська	1713 1715 1723	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194. Там само. Ркл. 19. – Арк. 16. Там само. Ркл. 19. – Арк. 16.
74	Товстенський Кут	1714 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 196. Там само. Ркл. 11. – Арк. 196 зв.
75	Тудорів	1714 1732 1758	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 232. Там само. Ркл. 19. – Арк. 55. Скочилия І. Генеральні візитації... – С. 259.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
76	Остап'є	1715 1732 1746	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 199. Там само. Ркл. 11. – Арк. 199. Там само. Ркл. 19. – Арк. 6.
77	Дубівці	1716 1720 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. – Спр. 11. – Арк. 210. Там само. Ркл. 144. – Арк. 22. Там само. – Спр. 11. – Арк. 210.
78	Новосілка (Скалат)	1716 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 198 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 198 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 254.
79	Хвощівка	1716 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194. Там само. Ркл. 11. – Арк. 194. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 235.
80	Целіїв	1716 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 220 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 220 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 260.
81	Колодіївка	1717 1720 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 199 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 14 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 199 зв.
82	Ходечків	1717 1732 1753	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 201 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 201 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 255.
83	Гниловоди	1718 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 244. Там само. Ркл. 11. – Арк. 244.
84	Козина	1718 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 196 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 196 зв.
85	Дички	1719 1720 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 205. Там само. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 205.
86	Новики	1719 1729	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 143 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 143 зв.
87	Болезуби	1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 22.
88	Гладки	1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
89	Доброводи	1720 1724 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 207 зв. Там само. – Ркл. 11. – Арк. 207 зв.
90	Іванчани	1720 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 22. Там само. Ркл. 19. – Арк. 150 зв.
91	Ігровиця	1720 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 150 зв.
92	Обаринці	1720	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 21 зв.
93	Смолянка	1720 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 20. Там само. ВР. Ркл. 11. – Арк. 202 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 30.
94	Шимківці	1720 1729 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 144. – Арк. 22. Там само. Ркл. 19. – Арк. 146 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 146 зв.
95	Шляхтянці	1720	НМЛШ. Ркл. 144. – Арк. 22.
96	Зарубинці	1721 1723 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 4 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 4 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 199.
97	Калагарівка	1721 1728 1733	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 267 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 267 зв. Там само. – Арк. 267 зв.
98	Криве	1721 1732 1752	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 199 зв. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 101. ЛІННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 38.
99	Бернадівка	1722 1723 1753	НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 191. Там само. Ркл. 20. – Арк. 189 зв. Там само. – Арк. 191.
100	Грабовець	1723 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 203. Там само. Ркл. 11. – Арк. 203. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 253.

Продовж. додатку 1

1	2	3	4
101	Залужжя (Налужжя)	1723 1730 1732	НМЛШ. ВР. НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 199. Там само. Ркл. 11. – Арк. 215 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 103.
102	Волиця (Грим.)	1726 1727 1733	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 267 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 267 зв. Там само. – Арк. 267 зв.
103	Лежанівка	1726 1732 1742	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 197 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 197 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 113.
104	Романівка	1726 1732 1740	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 201. Там само. Ркл. 11. – Арк. 201. Там само. Ркл. 19. – Арк. 35.
105	Решнівка	1728 1747	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 147 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 147 зв.
106	Янівка	1728 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 218 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 218 зв.
107	Росоховатець	1729 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 200. Там само. Ркл. 11. – Арк. 200. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 254.
108	Старий Скалат	1729 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 198 зв. Там само. Ркл. 11. – Арк. 198 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 12.
109	Ллавче	1730 1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 202. Там само. Ркл. 11. – Арк. 202. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 253.
110	Кокошинці	1730 1732 1751	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 196 зв. Там само. – Ркл. 11. – Арк. 196 зв. Там само. – Ркл. 19. – Арк. 118.
111	Кабівці	1730 1732	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 225. Там само. Ркл. 11. – Арк. 225.
112	Сенківці	1730 1733 1754	ЛНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 173 зв. Там само. – Спр. 778. – Арк. 174. Та само. – Спр. 778. – Арк. 174 зв.
113	Верхівці	1732 1734 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 148 зв. Там само. Ркл. 20. – Арк. 148 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 255.
114	Бучики	1732 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 197. Там само. Ркл. 19. – Арк. 106.
115	Забойки	1732 1759 1760	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 211 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 247. Там само. – С. 247.
116	Чернишівка	1732 1752 1753	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 194 зв. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 35 зв. НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 122 зв.
117	Нова Плавуча (Мала)	1733 1760	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 164. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 248.
118	Слобідка (Янів)	1733 1734 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 92 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 92 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 261.
119	Стара Плавуча	1733 1760	НМЛШ. ВР. Ркл. 11. – Арк. 164 зв. Скочилияс І. Генеральні візитації... – С. 248.
120	Хлопівка	1734 1752 1756	НМЛШ. ВР. Ркл. 20. – Арк. 143 зв. Там само. Ркл. 20. – Арк. 145 зв. Там само. – арк. 145 зв.
121	Колодно	1736 1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 144 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 144 зв.
122	Саджавка	1743 1752	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 115 зв. Там само. Ркл. 19. – Арк. 115 зв.
123	Дмухівці	1753 1760	ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 84 зв. – 85. Там само. – Спр. 778. – Арк. 246.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Продовж. додатку I

1	2	3	4
124	Застінка (коло Баварова)	1753 1758	ЛНБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 778. – Арк. 89. Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 257.
125	Чумали	1759	НМЛШ. ВР. Ркл. 19. – Арк. 143.
126	Каплинці	1760 1761	Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 247. ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 247.
127	Покропивна	1760	Скочиляс І. Генеральні візитації... – С. 248.
128	Кабарівці	1761	ЛННБ НАНУ. ВР. – Ф. 9. – Спр. 778. – Арк. 239.

Петро Сиреджук
(г. Івано-Франковск, Україна)

Церковная сеть Галицкой земли в XIV–XVIII вв. (попытка реконструкции)

В статье делается попытка проследить распространение христианства и динамику церковной сети на территории Галицкой земли в XIV–XVIII вв. В частности, большое внимание уделено появлению и датировке святынь в населенных пунктах и становлению церковно-территориального устрою на территории края.

Ключевые слова: *монастырь, церковь, парafia, наместничество, деканат.*

Petro Siredzhuk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Church Net in Galicia in XIV–XVIII centuries

An attempt to follow the spread of Christianity and the dynamics of the development of the church net on the territory of Galicia in XIV–XVIII centuries has been made in the article. Special attention is paid to the appearance of the churches, dates of their foundations and setting of church territorial system in Galicia.

Keywords: *cloister, church, parish, deanery.*

УДК 394 (477)
ББК 63.3 (4 Укр)

Олег Єгрешій
(м. Івано-Франківськ, Україна)

“САКРАЛЬНІ АРХЕТИПИ”: СПРОБА ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКОГО ПОГЛЯДУ НА ІСТОРИЧНУ РЕТРОСПЕКТИВУ

У статті автор здійснює спробу простежити динаміку нівеляції “сакральних архетипів”, які були притаманні предкам упродовж століть: архетипів “табу”, “жертви”, “верх/низ”, “культурне/сире”, “своє/чуже”. Сучасна цивілізація відійшла від давніх архетипів.

Ключові слова: сакральні архетипи, “жертва”, “табу”, цивілізація, десакралізація, емансипація.

Людина постмодерної доби живе в дуже прагматичну епоху. Вірогідно, “у ногу із часом” повинні рухатися й гуманітарні науки, адже доба, коли суспільні науки виконували тільки “фактонакопичувальні” функції, на наш погляд, минула, і перед істориком-науковцем як ніколи гостро постають завдання світоглядного й пізнавального характеру. Ідеться про окреслення особливостей нинішньої постмодерної епохи (з її можливостями, або, навпаки, викликами), а відтак – означення своєрідних “контурів дій”. Тож праксеологічним (практично-дієвим) складникам науки, з огляду на зауважені вище причини, відводиться сьогодні чи не основне місце.

Значною мірою “опорною” у контексті означених нами міркувань виступає стаття відомого українського історика Олександра Реєнта “Сучасна історична наука в Україні: шляхи поступу”, що вийшла друком далекого 1999 р., але аж ніяк не втратила нині своєї актуальності. Автор статті акцентує на тому, що історики-науковці мусять виконувати й соціальний запит громадськості, адже саме з гуманітарними науками пов’язане формування системи цінностей, орієнтирів і потреб, урешті, і “морально-правового клімату” у державі. “Гуманітарне здичавіння”, цитуючи автора, “породжує ланцюгову реакцію загальної деградації та соціальні антагонізми, що перетворюються на метастази”. Професор окреслює необхідні варіанти оптимізації історичних наукових досліджень, зокрема, акцентує на розширенні методики досліджень, активнішому запозиченні досягнень інших наук гуманітарного циклу (соціології, філософії, релігієзнавства тощо), упровадженні до наукового вжитку джерел особистого походження, до яких важче “підібрати ключі із загальноприйнятого інструментарію”, герменевтиці – прискіпливішої роботи з оригінальним текстом (листуванням, періодичними виданнями), умінню прочитати оригінал “між рядками”. Указує автор і на потребу “розширення палітри” наукового пошуку, певному відході від конкретно-історичних досліджень й активнішому зосередженні на історіософських розвідках¹.

Водночас О.Реєнт в епілозі статті окреслив коло питань, які потребують особливої уваги, цитуючи автора, “організаторів вітчизняної науки, вчених, викладачів, усіх, кому не байдужа наша історія і наше майбутнє”. Професор вважає, що “в теоретико-методологічному плані одним із найбільш складних і багатообіцяючих напрямів є виділення архетипів (першосхем), які склалися в різних галузях життя та в різні періоди історії України. Це, на його думку, дасть можливість ідентифікувати з максимальною достовірністю окремі елементи й ознаки суспільного буття українців, у тому числі й ті, що раніше не бралися до уваги або вважалися другорядними”².

Хочемо особливо акцентувати на останніх тезах професора, адже пропонується нами нижче стаття має якраз історіософський характер, і звертає увагу на “сакральні архетипи” цивілізації, вузлові речі повсякденної практики не лише українців, а й історичних людей на загал.

Разом з тим автор цих рядків усвідомлює, що зазначена стаття має радше “узгальнено-аналітичний”, а не “конкретно-фактологічний” характер, і відомі всім історичні факти, свого роду, отримали іншу інтерпретацію. Усвідомлюємо також, що окремі положення статті мають полемічний характер.

Апріорі, історичні знання вказують на визначальну роль релігії в житті суспільства. Історична людина у своїй життєдіяльності вдіяла релігійним практикуванням набагато більше уваги, ніж сучасна. Скажімо, відомий американський соціолог і культуролог Пітірім Сорокін дослідив вплив світського та релігійного факторів на розвиток мистецтва, а також процес звільнення моралі від релігії. Він дійшов, урешті, висновку, що до X століття твори мистецтва з релігійним змістом становили 81,9% від загальної їх кількості, у X–XI ст. – 94,7%, у XII–XIII ст. – 97%. Але вже у XVI ст. сакральних творів мистецтва було 64,7% від загальної кількості, а в XIX та XX ст., відповідно, 10 і 3,9%³. Ця статистика свідчить про “десакралізаційну” динаміку розвитку світового мистецтва.

Можемо твердити, що історичне суспільство було побудоване по вертикалі (існувала ієрархізація соціуму, його стратифікація – “верх/низ”; “освічені/неосвічені” (“культурне/сире”)), а не по горизонталі (рівність, плюралізм, демократія). Ієрархізація соціуму, як уважалося, має сакральний зміст, що втілює божественний космічний порядок на землі. Ця теза є ключовою в багатьох традиціоналістських розвідках⁴. Крім того, історичне суспільство “локалізувалося в просторі” – упродовж тисячоліть визначальним був архетип “своє/чуже”, а отже, війни мали священний, сакральний зміст.

Визначальне значення в життєдіяльності соціуму відіграв архетип (грецьке слово, що означає праобраз, початковий образ, первісну форму для наступних утворень) “жертви” (жертвоприношення складала основу більшості релігій), а також архетип “табу”. Ці архетипи вважалися священними й мотивувалися наслідком гріхопадіння людини. Одне слово, урятувати безсмертну душу в чітко ієрархізованому й локалізованому просторі, який неухильно дотримується архетипів “жертви” і “табу”, вважалося значно легше, ніж в умовах емансипованого (звільненого від залежності, обмежень) і консумістичного (споживацького) суспільства.

Так, влада давніх держав Стародавнього Сходу була виражено централізованою й ієрархічною. Вища влада в Давньому Єгипті належала царю – фараону, який уважався живим богом, був одночасно верховним правителем, жерцем і головнокомандувачем. Давньоєгипетська етика містилася в правилах “Маат”, давньовавилонська – “Кодексі Хаммурапі”, що ґрунтувалися на поняттях Істини, Порядку, Справедливості. Жерці у державах Стародавнього Сходу не лише відправляли релігійний культ, а й уважалися, що прикметно, охоронцями езотеричних знань.

Характерною особливістю індійського суспільства, як відомо, був поділ на варни. Уважалося, що варни створені богом Брахмою із частин його тіла: брахмани – жерці, створені з уст Брахми. Їхній обов’язок – вивчати священні книги, повідомляти волю богів людям. Кшатрії – воїни, створені з рук Брахми, що мають воювати й управляти державою; цар – головний кшатрій. Вайшї – селяни, ремісники, купці, створені зі стегон Брахми. Їхній обов’язок – праця. Шудри – слуги, створені з ніг Брахми, що повинні слугувати представникам вищих варн.

Як правило, держави стародавнього світу за формою державного правління були монархіями, про що виразно засвідчують їхні назви – Раннє Царство, Стародавнє Царство, Середнє Царство, Нове Царство, Пізнє Царство (IV–I тис. до н. е.) у давньоєгипетській державі; Халдейське Царство (I тис. до н. е.) у Стародавньому Вавилоні; Критське Царство (II тис. до н. е.) у Давній Греції; Ізраїльсько-Іудейське

Царство (I тис. до н. е.) та ін. У Царстві організовувалася життєдіяльність людей у співвідношенні з певними сакральними нормами. Царство, як відзначає російський традиціоналіст О.Дугін, “зберігало вертикальне становище всупереч ентропії матеріальної реальності”⁵. У Давньому Китаї, скажімо, цар чи імператор обожнювався як “Син Неба”. До речі, конфуціанство, як релігія, вважало “установлений Небом порядок відносин у суспільстві та родині” (по вертикалі) непорушним. Суворе дотримання традицій, повага до старших, покора владі – постулати, що лягли в основу цієї релігії. Соціальна структура будувалася за принципом піраміди, яку очолював правитель.

Архетип “культурне/сире” (освіченою, як правило, була лише верхня частина соціуму, аристократи) упродовж багатьох тисячоліть сприймався як само собою зрозумілий, і такий, що не вимагав жодних доказів. Аналогічного акцентування вимагає й архетип “своє/чуже”, адже в багатьох стародавніх державах головного правителя (царя) вибирало військо, він був нерідко жерцем, верховним правителем і воєначальником війська в одній особі. Війни, як уже зазначалося, мали священний, сакральний характер. Скажімо, у пантеоні римських богів Марс – бог війни, поряд із богом Неба Юпітером уважався найвеличнішим. Не випадково саме воїни, що захищали свого правителя, *своє від чужого*, отримували від верховної влади привілеї, гроші, нові землі. Воєнна справа поряд із жрецькою вважалася найпрестижнішою. Згадується перський цар Дарій I (521–486 рр. до н. е.), якого проголошувало царем військо і який сприймався як “великий цар всіх царів”. У Спартанській державі (I тис. до н. е.), закони Лікурга регламентували життя спартанців до найменших дрібниць, установлювали сувору дисципліну, а сама Спарта нагадувала великий військовий табір. У Давній Спарті царів обирала апела, що вважалася вищим органом влади, а царі були верховними жерцями й головнокомандувачами. Під час воєн царі мали право життя і смерті над воїнами. В Афіській державі вища влада належала ареопагу – раді старійшин, а державою керували дев’ять архонтів – голова, верховний жрець, командувач війська. Суспільний устрій у Римській республіці також будувався за ієрархічним принципом, а республіка поєднувала риси монархії.

Водночас стародавні держави за формою державного устрою зазвичай були імперіями. Наприклад, Перська держава середини I тис. до н. е., імперія Александра Македонського (IV ст. до н. е.), імперія Хань в Китаї (II ст. до н. е. – II ст. н. е.), Римська імперія I–II ст. н. е., середньовічна Франкська імперія Карла Великого, імперія Великих Моголів в Індії, згодом Візантійська імперія, Арабський халіфат, Османська імперія та ін.

У період пізньої Римської імперії, як відомо, відбулася важлива подія – імператор Константин Міланським едиктом (313 р.) дозволив вільне сповідання християнської релігії в імперії. Християнство значною мірою змінило хід історії, дало новий імпульс діяльності жрецькому прошарку, значно “спростило” шлях віруючих (християн) до Бога – “Бог став людиною, аби людина знову стала Богом”. Було засновано церкву, аби кожен християнин міг шляхом участі в літургії (Безкровній жертві Христовій), акафістах, молебнях, сповідаючись і причащаючись, зберігаючи пости, молитися про прощення (Господи, помилуй, Спаси, Господи), жертвувати Богу своє життя, усього себе. Євхаристія, як відомо, вважається головним християнським таїнством, основною сутністю Божественної літургії. Довгі століття тепер уже церква (жрецький прошарок) стала головним духовним авторитетом і “законодателем мод” мільйонів віруючих. Вона не лише вдіяла жертви, роз’яснювала різноманітні табу (гріх), а й була опорою вищих прошарків населення, влади, допомагаючи останній в організації життєдіяльності⁶. При церквах і монастирях функціонували школи, колегіуми, де вищі прошарки населення

могли навчатися (“культурне”), церква нерідко санкціонувала війни проти невірних (“чужого”) – ті ж Хрестові походи, наприклад.

Скажімо, і “Салічна правда” вождя салічних франків Хлодвіга початку VI ст., і “Руська правда” Ярослава Мудрого XI ст. жорстко побудовані на конфігурації “верх/низ”, “культурне/сире”. Карл Великий (роки правління 768–814) узаконив церковну десятину, якою почало обкладатися все населення Європи, уніфікував канонічний текст Біблії. Невдовзі отримала розвиток теократична доктрина в Західній Європі, за якою лише помазання церкви робило короля (світську владу), свого роду, над широким загалом населення (одне слово, робило “верхом”).

Суспільний лад, що утвердився в Західній Європі в добу середньовіччя, називають феодальним. Він характеризується наявністю сеньйоріально-васальних відносин (той самий архетип “верх/низ”). Сеньйор передає васалу в спадкове володіння землю із селянами – феоде і зобов’язується захищати васала від посягань ворогів, а васал, своєю чергою, має відбувати військову службу на користь сеньйора, брати участь в охороні його замку, просити про грошову допомогу тощо. У середні віки, як відомо, в Європі склалася триступенева суспільна структура: ті, що моляться (духовенство), ті, що воюють (рицарство), і ті, що працюють (селяни, ремісники, купці). Виразно простежуються аналогії з тріадою: брахмани/кшатрії/вайшї.

Разом з тим у Візантії співвідношення між світською і церковною владою склалися дещо по-іншому. Східна церква в порівнянні із Західною опиралася на силу держави, Константинополя, хоча вплив жрецького прошарку залишався значним, оскільки влада, як уважалося, мала божественне походження і характер. Державна доктрина уславлення християнської моралі й культ візантійського імператора, як верховного владики всього християнського світу, особливо виразно знайшли свій вияв у часи імператора Юстиніана (роки правління 527–565), здійснили значний вплив на систему всього суспільного ладу й культурного життя епохи.

Між тим варто зауважити, що Нікейський собор (325 р.), а також собор у Халкідоні (451 р.) продемонстрували суперечності між Західною і Східною церквами. Як наслідок, 1054 р. церква розділилася остаточно. До речі, розкол завжди з позицій традиціоналізму вважався значним гріхом. Причому на різних рівнях – “широкому” (державному, релігійному) чи “вузькому” (колективному, сімейному). Уважалося, що розкол – це ослаблення “свого” перед “чужим” (невидимим ворогом чи видимим), утрата монолітності, цілісності, сили.

Суттєві цивілізаційні зміни відбулися в ранньомодерну добу. Насамперед це стосується Реформації, яка слушно вважається вагомим десакралізаційним зломом, адже церква, зважаючи на появу ще одного її напрямку – протестантського, поступово починає втрачати свій авторитет і вплив. Прологом Реформації виступили відомі події в Чехії кінця XIV – першої третини XV ст. – гуситські війни. У ході війн проголошувалися не лише реформаційні тези (про підпорядкування церкви королю, а й гасла, які виступали проти усталеного соціального ладу – “верх/низ”). Відбулася не просто десакралізація влади, а суттєве ослаблення жрецького прошарку, його “дисперсія” (роздроблення). Церква мусила відтоді служити правителям на місцях, адаптовуватися до національних умов у новонароджених державах ранньомодерної доби. Дуже промовисто в цьому контексті виглядає гасло: “Чия влада, того і віра”. В умовах ранньомодерної доби починають означуватися кордони більшості з європейських держав, формуватися національна самосвідомість народів, сучасні мови, національні культури. Богослужіння все частіше відправляються рідними мовами, на рідні мови перекладаються й давні сакральні тексти.

У цьому контексті варто згадати події у Франції (Варфоломійська ніч 1572 р. між католиками й гугенотами), Тридцятилітню війну (1618–1648 рр.), головною рисою якої також були релігійні питання – велася війна між католицизмом і протестантизмом, яка завершилася фактично перемогою останніх. Після Вестфальського мирного договору (1648 р.) велика кількість ранньомодерних держав стали незалежними. Тож Реформація до певної міри привела й до національної “емансипації”. Слід назвати й революцію в Нідерландах другої половини XVI ст., яка мала не лише виражений антикатолицький характер, а й, що важливо, національний, антифранцузький. Спроби церкви мінімізувати діяльність реформаторів, незважаючи на успішні дії у вигляді контрреформації (у 1534 р. було засновано Орден єзуїтів), були не результативними, а, отже, процеси “дисперсії” жрецького прошарку стали невідворотними.

Водночас реформаційні процеси неминуче призводили до ще більш глибоких цивілізаційних змін. Англійська революція середини XVII ст. продемонструвала вже інші тенденції – антимонархічні й консумістські (споживацькі), народження нового прошарку – буржуазії (людей капіталу). Буржуазія, що, прикметно, уже не потребувала патронату покровителів – монархів, як це було в умовах стародавнього світу й середньовіччя, коли великі власники (феодала) отримували нові землі від царів (монархів) за вірну службу, військові звитяги. Узагалі зародження нового прошарку – буржуазії було закономірною особливістю історичного процесу, епохи. Географічні відкриття Христофора Колумба, Васко да Гама, Фернана Магеллана та інших мандрівників не тільки створювали передумови для колоніальної системи світу, а й суттєво активізували торгівлю, комунікаційний зв'язок. Загальноцивілізаційні тенденції XVI–XVII ст. – урбанізація, розвиток науки, техніки також сприяли становленню буржуазії, купецтва, які нерідко ставили підприємницькі властивості людини, її волю вище від Божої волі.

Англійська революція середини XVII ст. – це не лише вияв деієрархізації (виклик архетипу “верх/низ”), але й, великою мірою, вияв десакралізації – виступ проти основоположного архетипу “жертви”, оскільки споживацькі, капіталістичні правила цивілізаційного існування не визначалися жертвністю, а сповідували нові схеми – працювати на себе. Тому буржуазія не потребувала ані існування абсолютної монархії, ані значного впливу церкви. І це були суттєво нові цивілізаційні тенденції. Наслідок революційних подій – проголошення Англії республікою і значне ослаблення авторитету жрецького прошарку (церкви). За результатами революції формується новоєвропейська цивілізація.

Відомий традиціоналіст Максим Борозенець, аналізуючи ранньомодерну добу, у статті “Просветление после просвещения” симптоматично згадав відому мудрість “Що внизу, то вверху, і що вверху, то внизу”. Автор тим самим недвозначно дає зрозуміти, що в епоху нового часу відбулися серйозні соціальні метаморфози, розпочалася деієрархізація суспільства. Нова парадигма європейської історії, відзначає автор, котра започаткувала сучасну західну цивілізацію, вийшла на поверхню в XV–XVI ст., коли католицизм переживав серйозну кризу, перетворившись із “пасіонарного культу Неба в паразитуючу систему догматів”, що була відособлена як від Бога, так і від людей⁷.

Наукові відкриття XVI–XVII ст., культура доби Відродження, що мали світський характер і гуманістичний світогляд, стали своєрідним “цивілізаційним мостом” між Реформацією і Просвітництвом. Принцип науковості переконував, що основним засобом пізнання світу є експеримент (а не провіденціалістські засади, як у середньовіччі), а поширення нових цінностей – повага до людини, незалежно від її походження, плюралізм, орієнтували на пізнання нового. В умовах ранньомодерної доби наука, мистецтво та по-

літика поступово, але неухильно звільнялися з-під впливу церкви. Як відзначив згаданий вище М.Борозенець, “Церква невдовзі була витіснена на периферію Науки”⁸.

XVIII ст. увійшло в історію як століття “освіченого абсолютизму”. Відбулися, зокрема, кардинальні зміни в галузі освіти. У цивілізаційному вимірі цього слова просвітництво як термін використовується для визначення ідейного руху, що розгорнувся в країнах Європи під гаслом “in ratio veritas” – істина в розумі. Це був воістину грандіозний переворот, оскільки головні тогочасні інтелектуали (філософи, історики, письменники, люди науки) проголошували революційні на той час ідеї – людський розум “править світом” і вирішальна роль у пізнанні “природного порядку” належить світській науці. Ці тези, як уже зазначалося, ішли “в розріз” провіденціалістській формулі, яка, своєю чергою, залишалася непорушною впродовж багатьох століть. В її основі, як відомо, містилася воля Бога, і людина, на наш погляд, по-іншому, більш витончено сприймала головну молитву християн – “Отче наш, нехай буде воля Твоя”. Відтак людині було значно легше “упокоритися”, повірити в живого Бога! На зміну вірі як консолідуючому Центру приходять знання, як відмічають окремі традиціоналісти, – десакралізаційний гнозис⁹. По-різному сприймаючи релігію, більшість просвітителів гостро виступали проти церкви, вважаючи її, свого роду, “ретроградною інституцією”. У цьому звісно ж таїлася небезпека, бо ослаблення жрецького прошарку неминуче призводило до десакралізації суспільства, усієї цивілізації.

У другій половині XVIII ст. в Європі чимало монархів розпочали реформи, які назавжди змінили “сакральну конфігурацію” цивілізації. Король Пруссії Фрідріх II провів реформи в галузі державного управління, освіти, юриспруденції, віросповідання, які демократизували суспільство. Аналогічні реформи були здійснені в Габсбурзькій імперії Марією-Терезією та її сином Йосифом II. У цілому, реформи періоду “просвітницького абсолютизму” мали, звичайно, грандіозне значення. По-перше, вони продемонстрували стійкі секуляризаційні тенденції – церква (жрецтво) поступово, але впевнено втрачала свій вплив. По-друге, реформи сприяли національно-визвольній боротьбі меншин, які активізували боротьбу за своє визволення, не маючи більше потреби в покровительстві монархів. Але, вірогідно, найвагоміші зміни відбулися в конструкції “верх/низ”, “культурне/сире”, оскільки все частіше почали висуватися ідеї рівності, свободи, демократії, загального доступу до освіти тощо.

Звісно ж, важливим етапом цивілізаційних змін і найвагомішим, на думку більшості традиціоналістів, соціальним переворотом нового часу, назагал, стала Велика французька революція, ідейним підґрунтям якої й виступило просвітництво. Результатом революційних змін стала ліквідація “старого порядку”: абсолютизму, залишків феодальних відносин, станового поділу суспільства, а політична й економічна влада цілком перейшла до буржуазії. Було проголошено невід’ємні права людини й громадянина, започатковано формування правової держави та громадянського суспільства. Зокрема, у 1789 р. було прийнято Декларацію прав людини, у якій проголошувалися принципи народного суверенітету, рівності всіх людей перед законом, а також свободи слова, друку й совісті. У Франції, а невдовзі й в інших державах установлювалася республіканська форма правління, затверджувалося верховенство представницьких органів влади.

Але, звісно ж, наслідки Великої французької революції були набагато ширшими в цивілізаційному плані, адже ніколи раніше сакральні архетипи “верх/низ”, “культурне/сире” не знали таких деструкцій. Ідеї Великої французької революції раз і назавжди змінили обличчя світу, ще більше секуляризували й консумізували світове суспільство. Варто згадати, що паралельно дуже швидкими темпами демократизувалося суспільство

й на іншому континенті – у США. “Білль про права”, прийнятий Конгресом США в 1791 р., також проголошував право громадян на свободу зібрань, слова, преси, широкі права людини.

За висловлюванням того ж М.Борозенця, прикладною доктриною нового часу став лібералізм, ідеологічна основа якого визначалася емансипацією (звільненням від залежності, гніту, скасування обмежень)¹⁰. Тривало переформування усталеного віками світобачення. Ремісники й торговці, які раніше були залежні від церкви або від держави, здійснили фундаментальний переворот усіх цінностей (“Якості”) у знак грошей (“Кількості”)¹¹. За М.Борозенцем, догматичний лібералізм ототожнювався із секуляризмом, звільнюючи Європу від традиційної ієрархії.

Події ХІХ ст. – прямий результат цивілізаційних змін, що відбулися після Великої французької революції. Десятки націй заявили про бажання вийти з-під політичної залежності імперій. Революції 1848–1849 рр. в Європі, незважаючи на свою незавершеність, дали значний поштовх і національним, і суспільно-політичним метаморфозам у розвитку європейських держав. Прикметно, що боротьба буржуазії, робітників і селян проти старого порядку з’єдналася з національно-визвольною боротьбою народів Австрійської, Російської й Османської імперій. Як наслідок, європейські монархи вже не могли не реагувати на виклики часу. Спочатку в Австрії (1848 р.), а згодом у Росії (1861 р.) було ліквідовано кріпацтво. Причому реформи пішли набагато далі (адміністративні, судові, реформи в царині освіти та ін.). Усі зазначені вище реформи демократизували суспільство. Влада багатьох монархій була тією чи іншою мірою обмежена конституціями й парламентами. Поставали нові ідеології – марксизм, соціалізм, які різко виступали проти традиційної “вертикальної” побудови світового суспільства, висували ідеї свободи, соціальної справедливості, рівності. Народжується в ту пору новий прошарок – інтелігенція. Дехто з революціонерів під впливом модерних радикальних течій проголошує ідеї політичної незалежності, державного перевороту, перманентної пролетарської революції та ін.

Незважаючи на консерватизм властей (той самий Віденський конгрес 1814–1815 рр.), національні рухи в більшості країнах добилися значних успіхів. Варто згадати італійський визвольний рух, польське повстання, боротьбу слов’ян проти турецького гніту. Але, у цілому, “національна емансипація” ХІХ ст. мала у своїй переважній більшості культурно-просвітницький зміст і тільки під кінець ХІХ ст. з появою політичних партій, національно-визвольні рухи політизуються, починають висуватися ідеї політичної незалежності. Загалом злам ХІХ і ХХ ст. характеризується популярністю не лише національно-визвольних ідей, а й соціалістичних. Революціонер-соціаліст у визначений період – це людина, яка бореться за популярні на той час ідеї рівності, справедливості, свободи різних прошарків суспільства. Нерідко національні борці були соціалістами.

Варто також акцентувати на тому, що в ХІХ ст. швидкими темпами проходила “технологічно-комунікативна” революція. Промисловий переворот, урбанізація, залізниця, телеграф, телефон, автомобілі, радіо – усе це дітища якраз ХІХ ст. Інша річ, що телефонізація, радіо, автомобілізація населення на масовому рівні вкоренилися вже у ХХ ст. Хоча, звісно ж, “прискорення часу”, технологічний бум, який почала переживати цивілізація, робили можливим пропагувати нові, емансиповані погляди значно більшої кількості людей.

Важливий етап цивілізаційних змін – Перша світова війна 1914–1918 рр. і наступні ліквідації імперій (Австро-Угорської, Російської, Німецької, Османської), а також революції на інших материках – Сінхайська революція в Китаї (1911 р.), Мексиканська революція (1910–1917 рр.), революція в Ірані (1905–1911 рр.), Младотурецька револю-

ція (1908 р.) та ін. Вони мали антифеодальний, антиабсолютистський характер. Поступово замість монархій, імперій “на масовому рівні” утверджуються республіки, на політичних картах з’являються нові національні держави, у яких усе частіше усталюються демократичні режими, починають функціонувати національні парламенти, упроваджуватися різноманітні свободи, права. На “цивілізаційному рівні” таких новацій в умовах ХІХ століття не спостерігалось.

Між тим монархії охороняли традицію. Маючи у своїй переважній більшості тісні контакти зі жрецьким прошарком (церквою), монархи не давали суспільству в цілому дискредитувати давні архетипи. Назважаючи на міцні позиції на початку ХХ ст. влади капіталу (буржуазії, споживачів, торгівців), яким було тісно в старій монархічній канві, незважаючи на значний авторитет прихильників “революції знизу” – посилення впливу соціалістів, збільшення чисельності пролетаріату, незважаючи на політизацію національних рухів і радикальні гасла проголошення незалежності, монархії залишалися своєрідним форпостом непорушності тисячолітньої традиції, в основі якої завжди залишалися сакральні архетипи “табу”, “жертви”, “своє/чуже”, “верх/низ”, “культурне/сире” та ін. Падіння імперій, проголошення республік у багатьох державах раз і назавжди розірвало цей ланцюг традиції, який пов’язував багато поколінь. Відтак пройшов ще один етап десакаралізації влади¹².

Після Першої світової війни держави розвиватимуться двома ідеологічними шляхами. Перший – капіталістичний, головною ідеологією якого була ідеологія грошей, споживацтва. Дуже промовистими в цьому ключі видаються розмірковування традиціоналіста О.Фоміна в статті “Денница-капитал и его отчуждение”. Автор зауважує, що спершу, в умовах існування ранніх монархій, золото, гроші мали “сакральну природу”, багатство не вважалося гріхом, а було радше “виявом божественної волі”, де багаті (будучи верхом) мусили допомагати бідним, “духовно патронувати” нижчі прошарки суспільства. Монарх у цьому разі асоціювався як сакральна зв’язна ланка, через яку передається не лише закон, а й благодать від Бога до народу¹³. В умовах постмодерної доби відбулося, цитуючи автора, “отчуждение денег от Принцыпа” (Творця. – О.Є.), почало домінувати споживацтво, тривала капіталізація дійсності. Підпункти зазначеної вище статті О.Фоміна: “Отчуждение денег от Принцыпа”, “Трасформация денег в капитал и капитализация реальности”, “Трасформация капитала в систему имиджей”, “Глобализация капитала” говорять самі за себе¹⁴.

Капіталістичний шлях – це шлях секуляризації, парламентаризму, урбанізації, плюралізму ідеологій, масової культури, яка зароджувалася в міжвоєнні роки, свободи слова, друку й т. д. Цим шляхом пішла значна кількість держав Європи, а також США, які поступово стають світовим лідером. Між тим ідеї рівності, свободи, демократії, загального доступу до освіти населення йшли врозріз з означеними вище сакральними архетипами. Адже західні цінності, проголошені універсальними, представниками ранніх цивілізацій не сприймалися. Скажімо, в ісламській, конфуціанській, японській, індуській, буддійській, християнській традиційних культурах майже не знаходимо таких ідей, як лібералізм, конституціоналізм, лаїцизм (термін, що окреслює домінування виключно світського способу життя соціумом, нівеляції духовності), права людини, рівність, свобода, демократія, вільний ринок, відділення церкви від держави¹⁵.

Заснування 1919 р. Ліги Націй, а згодом, 1945 р., ООН по суті започаткувало процес глобалізації, що, у принципі, суперечило архетипу “своє/чуже”. Ну й, мабуть, найбільш важливі й суттєві зміни проходили в площині нівеляції архетипів “жертви” (значне зменшення авторитету церкви), хоча жертва “книжника”, жінки (багатодітні сім’ї залишалися в міжвоєнній праволіній), жертва робочого люду (селян, робітників) ще не

була цілком скомпрометована. Крім того, у міжвоєнні роки з появою масової культури (1930-ті рр.), грамплатівок, кінематографа, радіо, журналів, газет на масовому рівні, строкатого одягу, реклами розпочався, як показав час, безповоротний процес нівеляції дуже важливого табу – табу на тіло (хоча до “революції статі”, так званої “сексуальної революції” 1960–1970-х рр., залишалося ще декілька десятиліть).

Деякі інші тенденції намітилися в країнах, які обрали соціалістичний шлях розвитку (наприклад, Радянський Союз). Тут мала місце своєрідна “революція низів”. Більшовики (частина соціалістів), опираючись на підтримку пролетаріату, робітників, солдатів, здійснили революційний переворот, ліквідувавши монархічну традицію й відсторонивши буржуазію від влади. Комуністичні реформи, з одного боку, були антиподом ліберальним реформам Заходу, та, з іншого, – мали чимало схожого якраз у плані нівеляції архетипів. Відбулася соціальна “зрівнялівка” (антипод конструкції “верх/низ”). По-друге, радянська дійсність зробила можливою загальну освіту (антипод конструкції “культурне/сире”) усіх прошарків населення, причому в порівнянні з капіталістичною ідеологією – безкоштовну освіту.

Разом з тим у Радянському Союзі, з огляду на складні зовнішньополітичні відносини з капіталістичним світом і виражену політичну абстрагованість, досить міцними залишалися позиції архетипу “своє/чуже”, чого не було на Заході, де поступово життя глобалізувалося. Це мало суттєве значення, оскільки дуже зближувало громадян “у своєму”, свого роду “колективізовувало” суспільство, що не давало людям уподібнитися до стилю “легкого” життя Заходу, утверджувати масову культуру й т. д. Однак жрецький прошарок (церква) у соціалістичному світі не мав можливостей повноцінної діяльності (діяльність Православної церкви мала більше символічний характер, а Католицька церква перебувала в підпіллі). На Заході ж церква була легалізована, але ефект її не був високим, оскільки її діяльність губилася у світі капіталу, християнська ідеологія ставала *однією* з багатьох ідеологій плюралістичного Заходу. Разом з тим у радянському просторі, зважаючи на жорсткість влади (нехай і цілком десакралізованої), яка шляхом насильства оберігала порядок у державі, жертвенність (особливо книжників, робітників) залишалася на доволі високому рівні, що не дозволяло країнам із соціалістичною ідеологією “консумізуватися”, як це було в капіталістичному просторі. Яскравий приклад “жертвенності” радянської дійсності – Велика Вітчизняна війна 1941–1945 рр., де гостро проявилася жертвенність радянського воїна, який захищав свою країну й правителя цієї країни (своє) від чужого. Культ “радянського солдата” буде послідовно утверджуватися в радянському середовищі впродовж 1950–1980-х рр.

Дуже важливі зміни відбулися в 1960–1970-х рр. Ідеться про так звану “революцію статі”, або “сексуальну революцію”, яка суттєво змінила, напевно, найважливіше індивідуальне табу, табу на тіло – обмеження статевого життя людини, які вважаються надважливими в більшості релігій. Демократизація одягу, зовнішнього вигляду, довільність манер, що супроводжувалися “технологічно-комунікативною” революцією, яка, своєю чергою, виражалася в тиражуванні серед населення магнітофонів, телевізорів, нерідко призводили до лібералізації і десакралізації життя. Водночас з’являлася можливість шляхом ЗМІ пропагувати й рекламувати нові ідеї та погляди значно ширшій аудиторії. Урбанізація лише сприяла цим тенденціям, але емансипація торкнулася і сільського населення, де поступово також нівелювався старий життєвий уклад. Поступово девальювалися відносини батьки/діти, священник/віруючий, учитель/учень (той самий архетип “верх/низ”). Із Заходу, до речі, прийшли ті ж “депатерналістичні” тенденції, коли діти виховувалися шляхом потурання, без дотримання табу (на гадці – ювенальна юстиція, що утверджується в багатьох країнах постмодерної Європи). Батьки самостій-

но регулювали народжуваність, що також було новим віянням. З'являлися “на масовому рівні” контрацептиви, які вважалися “продуктом прогресу” нової емансипованої епохи й кардинально переосмислювали ставлення людства до сакральних взаємин між чоловіком і жінкою. Згаданий нами вище традиціоналіст К.Р.Болтон вважає, що ці соціальні вияви (фемінізм, контроль за народжуваністю, методи банківської справи, сцієнтизм, доктрини рівності) свідчать про завершення цілого цивілізаційного циклу¹⁶. А секуляризаційні процеси, що неухильно розгортаються, а також десакралізація влади лише підтверджують правильність означеної вище тези К.Р.Болтона.

Спроби ж оновлення Католицької церкви (політика “аджорнаменто”, що проводилася в умовах Другого Ватиканського собору, 1962–1965 рр., найвищими її ієрархами) шляхом наближення її до ментальності постмодерного суспільства, усупереч сподіванням, не виявилися успішними. Практикуюче християнство губилося у світі “нових можливостей нової лаїцистичної епохи”. Людині, позбавленій духовного імунітету, яка живе в антуражі модернізованого “емансипованого простору”, надзвичайно складно дотримуватися сакральної традиції. До речі, радянське суспільство вповні відчуло на собі вплив капіталістичних десакралізаційних тенденцій приблизно з кінця 1980-х рр., в умовах “пізньої” перебудови. Інші соціалістичні країни (з блоку ОВД) розпочали “емансипуватися” дещо раніше.

Нині (на початку ХХІ ст.) світове суспільство переживає загальну безпрецедентну “технологічно-комунікативну” революцію. Розвинений мобільний зв'язок, інтернет, соціальні мережі, електронна пошта, багатоканальне телебачення, модернізовані засоби пересування, новітня реклама (за влучним висловом згаданого нами традиціоналіста О.Фоміна, людство розвивається в умовах медіократії – тотального впливу інформації, надмодерної техніки, яка цілком домінує над людською свідомістю, створює своєрідну “віртуалізацію” дійсності)¹⁷, звичайно ж, з одного боку, полегшують життя людства. Але з іншого, – ідуть врозріз з багатоміровою традицією. Загальна глобалізація є по суті антиподом архетипу “своє/чуже”, загальна рівність – антиподом архетипів “верх/низ” і “культурне/сире”. Але найнебезпечнішими, на наш погляд, є антиподи до ключових архетипів – “табу” і “жертви”, відповідно, загальна емансипація і тотальна консумізація світового суспільства. Дивують темпи цих змін, особливо за останні десять років, коли під впливом модернізованих ЗМІ люди на очах утрачають зв'язок з минулим. На гадці відома мудрість – “Historia est magistra vitae!” (“Історія – вчителька життя!”). Але чи вчиться сьогодні людина? Ось у чому запитання.

Київський учений професор Валерій Капелюшний безкомпромісно стверджує, що традиційні духовні засади цивілізації нині підміняються квазі-цінностями комерціо-налізованої “одновимірної” культури гіпермаркету” і все очевиднішим стає “агресивний натиск мережевого суспільства”, “pornoгладуру” й глобалізаційної уніфікації¹⁸.

Трансформація аксіологічних та онтологічних сенсів людського буття в сучасній “культурі видовищ” епохи “нищого сакрального” вимагає від ученого-гуманітарія інтелектуальної сміливості протистояти “пасивному тероризму інертних мас” (В.Капелюшний вдало запозичує влучні терміни українських культурологів – О.Івашини та Ю.Павленка). Тілесно-зорієнтована культура постіндустріального суспільства, “тілоцентризм” ведуть, на думку українського вченого, до девальвації понять, які ще донедавна вважалися репрезентативними підставами людської цивілізації: дух, духовність, душа, любов, милосердя, віра та ін.¹⁹.

Утрата аксіологічних підстав західної цивілізації (етичних канонів та естетичних критеріїв) на зламі ХХ і ХХІ століть потягла за собою глибоку світоглядну кризу, драматичне розчарування в людині як істоті духовній і раціональній. Глобалізація й пост-

модернізм, інтенсифіковані комунікаційними технологіями мережевого суспільства, зруйнували й “демістифікували” традиційні обґрунтування культурних сенсів людського буття, проте поки що не в змозі дати адекватні часу й переконливо аргументовані альтернативні підходи. У цих умовах, на думку В.Капелюшного, нагальною є потреба переосмислення ключових сенсів людського буття, котрі зазнають незворотних змін. Адже “споживацько-гедоністичне” (В.Капелюшний цитує слова Ю.Павленка) ставлення до життя вступає в пряму суперечність з “аскетично-трудова духом раннього і класичного капіталізму”²⁰.

На наш погляд, доба постмодерну – дуже контрастна. Є суттєві дезорієнтації, але водночас є й значні можливості, особливо у світопізнанні. Ті ж інтернет, телебачення, соціальні мережі, мобільний зв’язок, новітні засоби пересування можна “пускати в позитив”, пізнаючи священні тексти, читаючи улюблені твори, укладаючи листи близьким людям, мандруючи по різних куточках світу. Історична людина не мала, звісно, таких можливостей!

Український філософ, лауреат Шевченківської премії Сергій Кримський у статті “Смисл постісторії” цілком слушно відзначає, що поява інтернету стала знаменною подією в розгортанні пізнавальних процесів, позначила ще не бачений у людському бутті віртуальний вимір історії. Перед людством і справді відкрилися неосяжні потенційні світи пізнання²¹.

Разом з тим людині постмодерної доби потрібно, передусім, бути поінформованою й пам’ятати цінності предків, серед яких релігія (!) завжди знаходилася на першому місці.

1. Реєнт О. Сучасна історична наука в Україні: шляхи поступу / О. Реєнт // Український історичний журнал. – 1999. – № 3. – С. 3–22.
2. Там само. – С. 19–21.
3. Кисельов О. Взаємовплив секуляризації та екуменізму / О. Кисельов // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С. 88–89.
4. Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А. Дугин. – М. : АРКТОГЕЯ-центр, 1999. – С. 370–375; Болтон К. Р. Циклическая парадигма традиции / К. Р. Болтон // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 103–117; Фомин О. Тернерная модель и символы социальной стратификации в традиционном обществе / О. Фомин // INTERTRADITIONALE (1), Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 118–158; Игнатъев А. Сословия и касты в мусульманском мире / А. Игнатъев // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 178–192.
5. Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А. Дугин. – М. : АРКТОГЕЯ-центр, 1999. – С. 374.
6. Там само, – С. 314–321, 370–376.
7. Борозенец М. Просветление после Просвещения / М. Борозенец // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 6.
8. Там само. – С. 9.
9. Там само. – С. 16.
10. Там само. – С. 9.
11. Там само. – С. 10.
12. Там само. – С. 12, Болтон К. Р. Циклическая парадигма традиции / К. Р. Болтон // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 103–117.
13. Фомин О. Денница-капитал и его отчуждение / О. Фомин // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 22.
14. Там само. – С. 19–35.

15. Кисельов О. Взаємовплив секуляризації та екуменізму / О. Кисельов // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С. 95.
16. Болтон К. Р. Циклическая парадигма традиции / К. Р. Болтон // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 112.
17. Фомин О. Денница-капитал и его отчуждение / О. Фомин // INTERTRADITIONALE (1). Международный альманах Традиции и Революции, 2010. – С. 31–35.
18. Капелюшний Ю. Культурні сенси людського буття: аксіологічні й онтологічні трансформації в умовах глобалізації / В. Капелюшний // Історія повсякденності: теорія та практика : матеріали Всеукр. наук. конф., Переяслав-Хмельницький, 5–6 жовт. 2012 р. / [упоряд.: О. М. Лукашевич та ін.]. – Переяслав-Хмельницький, 2012. – С. 18.
19. Там само. – С. 19.
20. Там само. – С. 19–20.
21. Кримський С. Смысл постісторії / С. Кримський // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 23–24.

Олег Егреший

(г. Ивано-Франковск, Украина)

**“Сакральные архетипы”: попытка традиционалистского взгляда
на историческую ретроспективу**

В статье автор делает попытку анализа динамики нивелиции “сакральных архетипов”, которые были незыблемы на протяжении многих веков: архетипов “табу”, “жертвы”, “верх/низ”, “культурное/сырое”, “свое/чужое”. Современная цивилизация отошла от давних архетипов.

Ключевые слова: “сакральные архетипы”, “жертва”, “табу”, цивилизация, десакрализация, эмансипация.

Oleg Egreshiy

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

“Sacred archetypes”: the attempt of traditional view on the historical retrospective

In the article the author tries to deduce a dynamics of the leveling “sacred archetypes” such as: archetypes “taboo”, “victim”, “top/bottom”, “cultural/raw” “ours/others” which were common for our ancestors for many years ago. Modern civilization goes away from the ancient.

Keywords: “sacred archetypes”, “victim”, “taboo”, civilization, desacralization, emancipation.

УДК 2–43.908
ББК 63.5

Святослав Кияк, Ігор Коваль, Олена Білик
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНІ ТА КУЛЬТУРНІ ЗВ'ЯЗКИ КНЯЖОГО ГАЛИЧА Й ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА В XII–XIII ст.

Історія Давньоруської держави наповнена сюжетами дружніх контактів між окремими містами. Яскравим прикладом цьому може стати розвиток різнобічних зв'язків між княжим Галичем і Великим Новгородом. Автори статті відобразили у світлі новітніх археологічних пошуків повну характеристику становлення культурних і церковно-державних зв'язків двох могутніх міст Київської Русі.

Ключові слова: археологія, Галич, місто Новгород, печатка, зв'язки, церква.

Особливістю суспільного життя Давньоруської держави, з огляду на економічні інтереси, культурний обмін, династичні шлюби, були налагодження і розвиток тісних зв'язків між окремими містами. Яскравим прикладом такої співпраці є багаторічні контакти княжого Галича й Великого Новгорода. Тому історія взаємин між двома впливовими містами Київської Русі привертала наукову цікавість істориків, археологів, мистецтвознавців, релігієзнавців і політологів.

В українській історіографії найбільш ґрунтовні наукові дослідження зроблені академіком Володимиром Грабовецьким¹ і професором Володимиром Пришляком², професором Михайлом Фіголем³, археологом Вітольдом Ауліхом⁴. Не оминули увагою цю важливу проблему також російські колеги. Окремі епізоди з історії галицько-новгородських зв'язків знаходимо в працях відомих археологів Марії Седової⁵, Петра Гайдукова й Валентина Яніна⁶. Завдяки дослідженням ученого із Санкт-Петербурга Олександра Мусіна, повною мірою відновлена історія церковно-політичних зв'язків між Галичем і Великим Новгородом.

Завданням нашої публікації є спроба дати більш повну характеристику культурно-релігійним зв'язкам давнього Галича й Великого Новгорода у світлі новітніх археологічних відкриттів. Відомі українські вчені В.Грабовецький і В.Пришляк дійшли висновку, що основу економічних зв'язків двох міст становила торгівля сіллю, яка здавна добувалася в надлишку в південно-західній Русі⁷. Києво-Печерський патерик згадує, яким лихом стало припинення постачання солі “із Галича” під час князівських усобиць у 1096 р., у результаті чого “не бысть соли во всей Русской земле”⁸.

Політичні зв'язки Галицького князівства з Великим Новгородом, у контексті літописних джерел, виглядають ще більш динамічними. Відомо, що Ярослав Мудрий, роблячи ставку на активну підтримку Новгорода, у 1030–1031, 1041 рр. зробив три походи на Польщу й відвоював частину території, відому під назвою “Червенські городи”, яка згодом увійшла до складу Галицького, а пізніше Галицько-Волинського князівства⁹.

У 1168 р. волинський, а після цього галицько-волинський князь Роман Мстиславич був запрошений на князювання до Новгорода, де керував до 1170 р. У своєму монументальному дослідженні сучасний російський історик Олександр Майоров пише: “Пам'ять про Романа Мстиславича, у зв'язку зі здобутою новгородцями під його проводом перемогою над суздальцями, протягом століть жила в Новгороді. Мабуть, жоден з правлячих у місті князів не удостоївся тут такого пошанування”¹⁰. А далі вчений продовжує робити висновки: “Образ Романа Мстиславича відображений на новгородських іконах”¹¹.



Печатка В.Мономаха



Печатка Київського митрополита Костянтина із зображенням Печерської Богоматері (XII ст.).
Крилоське городище



Печатка Київського митрополита Костянтина із зображенням Богоматері-Знамення (XII ст.).
Золотий тік

В один з найбільш критичних періодів для княжого Галича його городяни, побоюючись чергової угорської окупації, відправили своє посольство в Новгород і запросили в 1217 р. Мстислава Мстиславича Удатного на князювання¹². Зміцнитися в Галичі Мстиславу вдалося завдяки військовій допомозі його зятя, видатного полководця й політика князя Данила Романовича (1200–1264). Цікаво, що одна з їхніх спільних військових кампаній знайшла відображення в написі – графіті на стіні храму святого Пантелеймона¹³.



Печатка новгородського посадника Мирослава Горятинича (1126–1136), знайдена в княжому Галичі. На аверсі – напис з доброзичливим зверненням, на раверсі – зображення святого Якова

Визначний дослідник історії Стародавньої Русі академік Борис Рибаків установив тісний зв'язок новгородського літописання Мстислава Удатного із шедевром давньоруської писемності – Галицько-Волинським літописом. В обох літературних традиціях простежується поезія, вихваляння воїнської доблесті¹⁴. Саме на півночі Русі вченим пощастило відкрити в другій половині XIX ст. билину про галицького купця Дюка Степановича. “Из-за моря, моря синего, из славного Волынца, красного Галича, – починається твір такою дуже красивою художньою картиною, – с Корели богатой не ясный сокол вылетает, а добрый молодец, молодой Дюк Степанович”¹⁵. Заслуговує уваги й той факт, що в галицького купця дуже багате озброєння: “Тем стрелам цены нет, ведь колоты они з трость-дерева, а струганы те стрелы в Новгороде”¹⁶.

Крім економічних і політичних зв'язків, Новгородську землю й Галицько-Волинську Русь об'єднували контакти культурного характеру. Розкрити цю проблему можна, тільки змістивши центр уваги від літературних джерел на археологічні, які повідомляють нову, до цього часу не відому інформацію.

Розкопуючи в 1941 р. територію давнього Галича, видатний український археолог Ярослав Пастернак (1892–1969) відкрив руїни ювелірної майстерні давньоруського часу. Крім інших артефактів, у ній була знайдена двостороння ливарна формочка. У таких формах виготовлялися імітаційні срібні жіночі прикраси – колти¹⁷. Через кілька десятиліть у Новгороді був знайдений колт, у малюнку якого спостерігається схожість із галицькою знахідкою. Дослідниця давньоруського мистецтва М.Седова вважає, що він належить до найдавніших колтів, відлитої в імітаційних формах, і датує ювелірну прикрасу 70–80-ми роками XII ст. Колт був виготовлений з олов'яно-свинцевого сплаву, має круглу форму, діаметр 3,4 см. Він порожній усередині, обидва боки його оздоблені візерунком у вигляді ромбів, оточених лініями псевдозерні, по краю – ряд великих

кульок, що нагадують нанизані перлини. “Знахідка ця змушує припустити прямі контакти між ремісниками Новгороду й Галича” – до такого висновку приходять археолог М.Седова¹⁸.

Безсумнівно, контакти галицьких і новгородських ювелірних корпорацій знайшли продовження й у наступному XIII столітті. Про це свідчить знайдений у Новгороді колт, який М.Седова датує першою половиною XIII ст. Прикраса округлої форми з двостороннім зображенням двох птахів, головами звернених до дерева життя. По краю його розташовані кульки, що імітують перлинки. Близькою аналогією новгородській знахідці є ливарна форма з давнього Галича¹⁹.

У давньоруський час серед заможних верств населення особливою повагою користувався такий вид нагрудної прикраси, як амулет-змійовик. Їх наділяли функціями вберегти людину від біди. Вони також мали подвійну символіку: християнську та язичницьку. М.Седова підрахувала більше ста знахідок амулетів-оберегів з усієї території Стародавньої Русі. Але лише кілька з них мають таке зображення: з лицьового боку – фігуру архангела Михаїла в повний зріст, а зі зворотного – голову Медузи Горгони²⁰.

У Новгороді було знайдено три змійовики з ідентичними зображеннями й грецькими написами навколо них. Аналогічний амулет має також галицьке походження. Мистецтвознавець М.Фіголь припускав, що він був знайдений на місці фундаментів літописної Спаської церкви²¹. Наукова співробітниця Львівського історичного музею Емілія Зарубій влучно зауважила: “Дивує широка географія абсолютно однакових предметів. Ймовірно, у них всіх була спільна початкова ливарна форма, однакова назва власниці і одна покровителька – свята Євфросинія”²².

Галицько-Волинські землі протягом усього середньовіччя мали також активні церковно-релігійні зв'язки з Північною Руссю й насамперед з Великим Новгородом. З письмових джерел відомо, що найактивніша участь церковно-політичного діяча, який був у Галицько-Волинській Русі, в історії Новгородської церкви пов'язана з іменем митрополита Кирила II (1246–1281), колишнього канцлера-печатника короля Данила Галицького²³.

У Першому Новгородському літописі збереглася згадка, що в 1251 р. Кирило прибув до Новгороду на поставлення архієпископа Долмата²⁴. У 1252 р., за повідомленнями деяких літописів, Кирило брав участь у церемонії коронації Олександра Невського. Можливо, він залишався в Олександра аж до його смерті в 1263 р. Митрополит Кирило й прибулі з ним у Новгород галицькі книжники ознайомили Володимиро-Суздальську Русь не тільки зі своїми літературними прийомами й традиціями, але й з текстами, які були поширеними в інтелектуальному середовищі населення Галицько-Волинської землі.

У висвітленні церковно-релігійних зв'язків між Галичем і Новгородом саме археологічні джерела дають можливість вийти з вузьких рамок літописних повідомлень і підійти до раніше відомих свідчень з нової точки зору. Якраз археологічній науці судилося відтворити особливу роль першого Галицького єпископа Козми (Кузьми) не тільки у встановленні контактів з новгородськими релігійними колами, але й в організації церковного управління на Русі. Про це свідчать знахідки на території давнього Галича вислих печаток київських митрополитів Костянтина I (1156–1158) і Костянтина II (1167–1174).

Найбільш повне повідомлення про Козму знаходиться в Київському літописі під 1165 р., де описаний прийом галицьким князем Ярославом Осмомислом претендента на візантійський трон Андроніка Комніна²⁵. Короткі відомості про нього збереглися у Воскресенському літописі, в “Історії Російській” В.Татищева і творах М.Карамзіна.

У процесі археологічного дослідження столиці Галицько-Волинського князівства (1882–2013) було знайдено п'ять вислих олов'яних і свинцевих печаток, які належали єпископу Козмі (1157–1165). На лицьовому боці молібдобул зображена Богородиця-Оранта-Знамення, а на іншому розміщувався грецький напис. Він прочитується: “Матір Божа, захисти мене, Козму, єпископа Галицького”²⁶. І ось повною несподіванкою стало відкриття, зроблене новгородською археологічною експедицією в 1991 р.²⁷ Під час дослідження середньовічних садиб XI–XIII століть Торгової сторони Великого Новгороду на Федорівському розкопі було виявлено залишки семи міських дворів. На садибі Б в археологічних шарах, що співвідносяться з будівельним шаром 4–5 і датовані 1164–1201 рр., під час розчищення печі в одному з виявлених зрубів була знайдена свинцева печатка (молібдобул) єпископа Галицького Козми. Печатка діаметром 25–26 мм має на аверсі напис: “Господи, зглянься на мене, Козму Галицького”, на реверсі – поясне зображення Матері Божої Оранти. “Така знахідка цікава сама собою, як свідчення церковно-дипломатичних контактів між архієреями Галича і Новгорода, – зазначає сучасний російський дослідник Олександр Мусін, – якими під час єпископа Козми були єпископ Аркадій (1156–1163) та архієпископ Ілля-Йоан (1165–1186)”²⁸.

У постанові Іллі-Йоана на новгородську єпископську кафедру, вважає цей учений, брали безпосередню участь галицький князь Ярослав Осмомисл та єпископ Козма. Коли Ілля-Йоан повертався з Константинополя після висвячення, у Галичі остаточно було сформовано склад його найближчого духовного оточення, до якого ввійшли й місцеві священнослужителі. Комуś із них єпископ Козма надав документ, скріплений його печаткою.



Печатка першого галицького єпископа Козми (1157–1165)



Кам'яна ливарна форма

Певна частина садиб, досліджених на Федорівському розкопі, могла стати місцем проживання нових новгородських кліриків, що мали південноруське походження. На території садиби Б знайдена серія знахідок, які свідчать, що їх власники були зорієнтовані на матеріальну й духовну культуру Галицької Русі. Серед них самшитовий, шиферний і бронзовий із зображенням Розп'яття натільні хрестики²⁹.

Найбільш неочікуваною знахідкою, яка проливає нове світло на галицько-новгородські церковні контакти, стала свинцева печатка, яку ми виявили в одній із приватних колекцій міста Івано-Франківськ. Її знайшли чорні археологи біля фундаментів Спаської церкви в Галичі, де в 30–40-х рр. XII ст. знаходилася резиденція галицьких

князів та єпископів. Печатка належала новгородському посаднику Мирославу Горятиничу (1126–1128, 1135–1136). На лицьовому боці зберігся напис: “Господи, поможи рабу своему Мирославу” і зображення святого Якова на повний ріст на зворотному боці.



Кам'яна ливарна двостороння формочка з княжого Галича, з якої новгородські ювеліри брали собі за взірць художні мотиви для виготовлення срібних колтів (70-ті роки XII – перша половина XIII ст.). Розкопки Я.Пастернака, 1940 р. Свято-Юріївський монастир у Галичі

Видатний російський сфрагіст Валентин Янін згадує про дві аналогічні пам'ятки, знайдені в Новгороді³⁰. Ще п'ять ідентичних печаток було зовсім недавно знайдено у відомих містах Північної Русі, у тому числі й у Новгороді³¹.

Якими ж шляхами опинилася молібдобула з далекого північного Новгорода в південноруському місті Галич? Відповідь на це складне питання дає Київський літопис. Він повідомляє, що в 1133 р., за вказівкою новгородського посадника Мирослава Горятинича, паломник Діонісій приніс частину дерева з Гробу Господнього³².

Імовірно, продовжуючи шлях у Святу Землю Палестини, Діонісій побував у резиденції галицьких князів та єпископів, де залишив документ, скріплений печаткою Горятинича, який допомагав йому без перешкод просуватися територією Галицької Русі.

Таким чином, комплексний аналіз письмових та археологічних джерел дозволив нам не тільки уточнити важливі епізоди в історії давнього Галича й Великого Новгорода, а й показати динаміку церковно-політичних контактів між двома містами у XII–XIII ст., у тому числі й архетипність церковно-державних взаємин, які склалися в цю історичну епоху.

1. Грабовецький В. Від Ільмень-озера до Дністра-ріки / В. Грабовецький, В. Пришляк // Жовтень. – 1985. – № 5. – С. 111–113.
2. Там само.
3. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. – К. : Мистецтво, 1997. – 224 с.
4. Аулих В. В. Историческая топография древнего Галича / В. В. Аулих // Славянские древности. – К. : Наук. думка, 1982. – С. 133–150.

5. Седова М. В. Новгородские амулеты-змеевики / М. В. Седова // Культура Древней Руси. – М. : Наука, 1966. – С. 243–245; Седова М. В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.) / М. В. Седова. – М. : Наука, 1981. – 195 с.
6. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. / Янин В. Л., Гайдуков П. Г. – М. : Нитрада, 1998. – Т. III. – 501 с.
7. Грабовецкий В. Від Ільмень-озера до Дністра-ріки... / Грабовецкий В., Пришляк В. – С. 111–112.
8. Абрамович Д. Киево-Печерский Патерик / Д. Абрамович // Пам'ятки мови й письменства Давньої України. – К., 1930. – Т. 4. – С. 151–152.
9. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К. : Дніпро, 1990. – С. 86, 87, 92.
10. Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа / А. В. Майоров. – С. Пб. : Дмитрий Буланов, 2011. – С 77.
11. Там само. – С. 80.
12. Літопис Руський. – С. 374–375.
13. Могитич И. Р. Результаты исследования церкви Пантелеймона близ Галича / И. Р. Могитич // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. – М. : Наука, 1982. – Вып. 172. – С. 65.
14. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор “Слово о полку Игореве” / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1972. – С. 164.
15. Білецький Л. Історія української літератури. Народна поезія / Л. Білецький. – Авгсбург, 1947. – Т. 1. – С. 186.
16. Там само.
17. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліді у 1850–1943 рр. / Я. Пастернак. – Івано-Франківськ : Плай, 1998. – С. 206.
18. Седова М. В. Ювелирные изделия... – С. 20.
19. Пастернак Я. Старий Галич... – С. 206.
20. Седова М. В. Новгородские амулеты-змеевики... – С. 243.
21. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича... – С. 163.
22. Зарубій Е. Срібні прикраси шії княжої доби з колекції ЛІМ / Е. Зарубій // Наукові записки Львівського історичного музею. – Львів, 2006. – Вип. XI. – С. 95.
23. Літопис Руський... – С. 406.
24. Творогов О. В. Кирилл / О. В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV вв.). – Л. : Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 225–227.
25. Літопис Руський... – С. 286.
26. Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа / А. В. Майоров. – С. Пб. : Дмитрий Буланов, 2011. – С. 2.
27. Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси... – С. 120.
28. Мусін О. Єпископи галицької кафедри і Великий Новгород (до характеристики церковно-політичних зв'язків) / О. Мусін // Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава. – Львів : Логос, 2005. – С. 16.
29. Работы Новгородской экспедиции 1991 г. / [Янин В. Л., Рыбина Е. А. и др.] // Новгород и Новгородская земля. История и археология. – Новгород, 1992. – Вып. 6. – С. 3–6.
30. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. / В. Л. Янин. – М. : Наука, 1970. – Т. I. – С. 192.
31. Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Древней Руси... – С. 128.
32. Літопис Руський... – С. 187.

Святослав Кияк, Игорь Коваль, Елена Билык
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Церковно-религиозные и культурные связи Княжеского Галича и Великого Новгорода в XII–XIII вв.

История Древнерусского государства наполнена сюжетами дружеских контактов между отдельными городами. Ярким примером этому может стать развитие разносторонних связей между княжеским Галичем и Великим Новгородом. Авторы статьи отразили в свете новейших археологических изысканий полную характеристику становления культурных и церковно-государственных связей двух могущественных городов Киевской Руси.

Ключевые слова: археология, Галич, город Новгород, печать, связи, церковь.

Svjatoslav Kyjak, Igor Koval, Olena Bilyk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Church and religious and cultural ties Halych prince and Great Novgorod in the twelfth and thirteenth century

History of Ancient States is filled with stories of friendly contacts between different cities. A striking example of this may be the development of diverse links between Galich prince and Novgorod. The authors highlighted in the light of recent archaeological finding a full description of the formation of cultural and church-state relations between the two powerful cities of Kievan Rus.

Keywords: archeology, Galich, city, Novgorod, communications, church.

УДК 281.5:256;257,(477.85)
ББК 63.3 (4 Укр)

Лілія Борисевич, Мечислав Фіглевський
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ПЕРШІ ГРОМАДИ УГКЦ У БУКОВИНСЬКИХ КАРПАТАХ ТА ЇХНЯ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ

Розповідається про історію утворення громад УГКЦ у буковинських Карпатах, про їхню культурно-просвітницьку діяльність серед гуцулів. Використано маловідомі архівні джерела, праці знаних вітчизняних і зарубіжних релігієзнавців, істориків, богословів. Звернено увагу на взаємовідносини греко-католиків з православною більшістю населення.

Ключові слова: УГКЦ, буковинські Карпати, культурно-просвітницька діяльність, духовенство, віруючі, віросповідна строкатість, добродійність, стародруки, побутова культура, екуменізм.

Стародавня українська земля – Буковина – входила до складу Київської Русі й підлягала юрисдикції київських митрополитів¹, а після розпаду держави опинилася в складі Молдови, потім – Волощини (нинішньої Румунії). Коли ж князь Ярослав Осмомисл переніс столицю князівства до Галича (1156 р.), за згодою Київського митрополита тут була заснована єпископія. Константинопольський патріарх підтвердив її канонічність, визначивши 13 місце в диптиху руських єпископів і перше місце між західноруськими єпархіями.

У підпорядкування галицьких владик входила й територія буковинських Карпат. До кінця XV ст. буковинська частина Гуцульщини являла собою цілісність з галицькою частиною як підмандатна територія Польського королівства. У 1499 р. надчорноморські села від Замостя до Путилова й Довгопілля Руського були подаровані польським королем логофету Молдови Теуту й стали частиною земель Молдавського князівства, зберігаючи своєрідну автономію як Русько-Довгопілляський окіл, права якого неодноразово підтверджувалися хризовами господарів Молдови. Ці хризиви були навіть правовою основою під час захисту Ю.Федьковичем буковинських гуцулів на сервітутових процесах 60-х рр. XIX ст. Кульмінацією боротьби гуцулів за свої права було антикріпосницьке повстання під проводом Л.Кобилиці.

За австрійських часів буковинські й галицькі гуцули знову перебували в одній державі, але в різних її корінних землях – Буковині й Галичині. Проте українці Буковини ніколи не зрікалися своєї самобутності – ні під Молдовою, ні під Волощиною, ні під Австро-Угорщиною.

У другій половині XIX – на початку XX ст. на Буковині більшість населення (за переписом 1857 р.) становили українці (41,4%), румуни (38,6%), німці (8,3%), євреї (6,4%). За даними того часу, межа суцільної української етнічної території з молдавською починалася по течії Дністра. У цьому місці молдавські поселення ніколи не досягали лівого берега ріки, зате українські місцями досягають Прута, а далі, відхиляючись на північ біля Новоселиці від Прута, доходять до Рідковця й Чернівців.

За Чернівцями українська територія простягалася на південь через усю Північну Буковину, а далі півостровом вклинювалась у Південну Буковину. Далі українська територія йшла через Банилів і Шепіт до межі Північної Буковини, поширюючись на 50 км углиб Південної Буковини аж до карпатського перевалу Кирлибаба. Звідси українсько-румунська межа поверталася на північ і проходила вздовж кордону Буковини й Галичини із землями, підпорядкованими Угорщині. На південь від колишнього с. Жаб'є (тепер райцентр Верховина) етнічна межа переходила на Закарпаття, де чотири

великі українські села (Руська Поляна й інші в басейні річки Вишови, притоки Тиси) зливаються з українською територією Прикарпатської й Закарпатської Гуцульщини.

У Південній Буковині, Хотинщині та частково Північній Буковині на українській етнічній території проживало на межі XIX–XX ст. 580 тис. чол., з яких українці становили 73% (у сільських поселеннях – 83%).

Довгий час офіційна австрійська статистика не фіксувала етнічний склад населення. Ситуація ускладнювалася ще й тим, що для більшості українського населення Буковини наприкінці XVIII – на початку XIX ст. поняття національної приналежності ще не набуло достатнього розвитку. Насамперед до уваги бралось віросповідання. Професор Чернівецького університету С.Смаль-Стоцький у 1897 р. писав: “Релігія становила тоді головну різницю між людьми, а оскільки русини, як і волохи були православні, а для православних у нас витворилась здавна назва “волохи”, то і русини і волохи, не почувавши релігійної різниці між собою, уважали себе за одну громаду, один народ, бо навіть називали себе одним ім'ям волохів, котре мало тоді (а почасти ще і тепер), очевидно, релігійне, а зовсім не етнографічне значення. Довгий час зумовлював суттєві похибки при визначенні етнологічного складу населення краю”. Дослідники історії церкви в Буковині дотепер дискутують про статус, підпорядкування і канонічність. Налічують більше як 10 різних юрисдикцій, зокрема, підпорядкування Київській, Охридській, Константинопольській, Карловацькій (Сербській), Румунській і Московській церквам. Але протягом тисячоліття вона все рівно була й залишається церквою українського народу. З духовного джерела буковинського православ'я, крім українців, користали й інші народи, у першу чергу, молдавани та румуни².

Вважається, що найбільш повне визначення ареалу гуцульської етнографічної групи здійснив Володимир Гнатюк: “Гуцули заселяють Карпати в околиці Чорногорки, їх оселі розкидані по обох сторонах Карпат і належать до різних країн. Звичайно, їх оселі тягнуться долинами рік і потоків. В Галичині починаються від Надвірнянської Бистриці по Пасічну і йдуть долинами ріки Пруту по Делятин, по течії рік Білого та Чорного Черемоша, до Вижниці, долиною ріки Рибниці по Косів і ріки Пістиньки по Пістинь. На Буковині гуцульські села розташовані долиною ріки Путилівки, яка вливається в Черемош і горішньої течії Сучави та Фряси. На Мараморощині гуцульські села тягнуться долинами рік Мокрянки, Тересульки, Шопурки, Кисви, Чорної та Білої Тиси. На полудне від Сучави границя йде потоком Бродиною так, що по правому боці живуть румуни, а по лівому – гуцули, є незначна більшість гуцулів понад її горішньою течією, аж до руської Молдавиці по Брязну, Золоту Бистрицю по Кірлібабу та ріки Серету, але тут їх є незначна кількість”.

Більшість віруючих українців буковинських Карпат традиційно становили православні. Вони ніколи не зрікалися своєї самобутності. Однак, як відзначали окремі дослідники, серед гуцулів мала місце деяка індіферентність до релігійних вірувань, надто повільно, про що писав в одному з пастирських листів тодішній станіславський єпископ Андрей Шептицький, виходили з життя різні забобони, чаклунство, анімістичні й тотемістичні уявлення. В одній з публікацій, у якій була спроба по-своєму аналізувати, а можливо, і фальсифікувати, події на Гуцульщині, читаємо: “Хоча вони (гуцули) є дуже порядними людьми, ледве обізнані з якоюсь релігією: і протягом багатьох годин їзди тут не можна побачити жодної церкви. Лише раз у рік піп, якого вони заледве знають, об'їжджає верхи, всі села і хрестить новонароджених дітей. Проте ці люди живуть мирно і, згідно зі звичаями, вмирають без молебень церкви, потрапляючи так само в небо, якщо таке існує, як і ті, хто чотири рази в рік ходять сповідатися” (Buchner, Kraft und Stoff, 16 вип., 1888 р., ст.389 і наст.). З подібними твердженнями важко погодитися. Ця

оповідка була додатком до тих численних екстравагантних розповідей про гуцулів, які все ще поширювалися в тодішній Австрії. Але, щоправда, наприкінці XIX ст. один із священників, що прибув на Гуцульщину, міг заявити, що “навіть старі люди не знали належних молитов”³.

Однією з причин такої ситуації було й те, що частина православного духовенства Буковини того періоду відзначалася крайнім невіглаством. Єпископ Євгеній Гакман в “окружному посланні к чесному нашея епархии духовенству” 13 травня 1868 р. писав, що особливо в гірській місцевості, “священники п’янствуют, нерадеют о молитвах и службах церковных, своевольно ходят по торговых и иных местах с пренебрежением и неисполнением должностей пастырских, некоторые священники... свое святое знание употребляют яко способ корыстолюбия и нечелоколюбно от селянов и так несчастливых... неизвинительным образом плату неподобающую вынуждают...”⁴.

Разом з тим, за спостереженнями інших дослідників, зокрема О.Калужняцького, серед буковинських гуцулів найдовше збереглися традиції Київської і Галицької Русі. Неабияка роль у цьому належала Путнянському й Радівецькому монастирям. Про духовний світ буковинських гуцулів засвідчує збереження в церквах ще до недавнього часу українських рукописних книг і стародруків. Так, на початку 1940 р. румунський учений Іон Ністор об’їздив усі буковинські церкви й із 102 виявлених ним українських стародруків XVII–XVIII ст., переважно львівських, 75 знайдено в гуцульських селах: у Дитинці – видані в Києві “Апостол” (1630), “Часослов” (1729), “Октоїх” (1768), львівські “Євангеліє” (1690), “Антологіон” (1694); у Путилові – стратинський “Службник” (1634), львівські “Книга апостолів” (1666), “Службник” (1684), “Антологіон” (1694), київські “Октоїх” (1739), “Триоль” (1767), почаївська “Триоль” (1767). По шість стародруків XVIII ст. виявлено в церкві Підзахарич, по п’ять – Виженки, Сергіїв, Усть-Путили, по чотири – Довгопілля, Конятина, Яблуниці, Розток. Стародруки були також у стебнівській, банилівській на Сереті, плосківській, киселицькій, торацькій, селятинській церквах⁵.

Цілком закономірно, що ієрархи християнських церков вважали своїм обов’язком розвивати й поглиблювати духовність, звертали особливу увагу на піднесення релігійності серед людей, які населяли буковинські Карпати. У 1782 р. православні українці Буковини домоглися утворення в Чернівцях окремої єпископської катедри, яка відіграла велику роль у культурно-духовному житті краю. Як відзначає київський професор Дмитро Степовик, “єпархія виборола в Австро-Угорській монархії право на утворення церковно-релігійного фонду з численними маєтками, угіддями, лісами. Усі прибутки фонду надходили до єпархії. Буковинські єпископи розважливо обходилися з коштами фонду, витрачаючи їх на духовну і культурно-мистецьку роботу в монастирях (гаптування, різьбу, оправу книжок, малювання ікон), на школи для дорослих і дітей при парафіях”⁶.

Відкрито Богословський інститут у Чернівцях (1824) з Духовною семінарією при ньому. Богословський факультет у складі Чернівецького університету засновано 1875 р. Був також відкритий єпархіальний музей, збудовано кафедральний собор (1844–1864), відкрито монастир в Сучаві, Сучевиці, Драгомирні й Путні.

Головні досягнення в галузі духовності й культури на церковному полі Буковини пов’язані з діяльністю єпископа Євгена Гакмана, який посідав православну катедру в Чернівцях 38 років (1835–1873). Він став першим архієпископом Чернівців і митрополитом Буковини та Далмації. Найвизначнішим внеском цього видатного релігійного діяча в піднесенні духовності й культури була побудова в Чернівцях розкішної резиденції буковинських митрополитів – палацу замкової архітектури за проектом архітек-

тора Й.Главки (тут тепер розташований Чернівецький університет ім. Ю.Федьковича). Будівництво палацу митрополитові обійшлося в 4 млн гульденів. Католицька Австрія забезпечувала українське православне духовенство краще, ніж своє католицьке, за що воно вірою й правдою служило Габсбургам.

Крім православних, на Буковині було чимало представників інших конфесій. Ще у 80-х роках XVIII ст. зроблено перші спроби організувати в краї греко-католицьку громаду. Однак у той час довести справу до кінця не вдалося.

Відомо, що скасування російською царицею Катериною II Київської уніатської митрополії заохотило поляків домагатися від австрійського уряду підпорядкування всіх греко-католиків, які залишилися під Австро-Угорщиною, польському римо-католицькому єпископатові. Українці різко заперечували проти цього наміру й 1803 р. вислали від імені Львівського єпархіального собору делегата до австрійського цісаря з проханням не задовольняти зазіхань польських латинських єпископів, а відновити давню Галицьку греко-католицьку митрополію. Розмови про відновлення цієї митрополії українські владики й священники проводили давно – від початку XVIII ст. Королівська Польща на це не погоджувалася. Але коли з ліквідацією Київської митрополії українські греко-католики залишилися фактично без адміністративно-управлінського центру, вони стали настирливіше домагатися відновлення Галицької митрополії⁷. Першим галицьким митрополитом став дотеперішній єпископ Перемишля Антон Ангелович. Він домігся в австрійського цісаря створення львівської капітули, закупив для митрополії під час продажу державних земель Галич і Залукву, заснував на Буковині (що в 1775 р. перейшла до Австро-Угорщини) греко-католицькі парафії і перший подав ідею, щоб для зміцнення Унії утворити на кордоні Буковини нове єпископство. Спочатку його планувалося відкрити в Снятині або в Городенці.

У 1811 р., після того, як релігійна ситуація в Буковині почала активно обговорюватися в державних австрійських структурах, зокрема у Відні, з'явилися перші греко-католицькі громади, які склалися переважно з вихідців із сусідньої Галичини. Їхня діяльність значно активізувалася після створення Станіславівської єпархії греко-католицької церкви, якій підлягали приходи частини Прикарпаття та Північної Буковини.

“Важливі зміни, – відзначала івано-франківська газета “Нова зоря”, – сталися у 1811–1814 рр., коли на Буковині започатковано регулярну греко-католицьку службу. Відбулося це після того, як Ватикан усю свою політику щодо греко-католиків зосередив на відновленій (буллою папи Пія VII від 17 квітня 1807 р.) давній Галицькій митрополії. У жовтні 1814 року парохом і деканом Чернівців призначений о. Теодор Лаврецький. До парафії тоді, крім головного міста краю, належали Садгора, Заставна, Погорилівка, Великий Кучурів, Серет, Глибока”.

Появі греко-католицьких парафій у буковинських Карпатах сприяло й те, що від 1848 р. у житті українського народу й духовенства сталися важливі зміни. З поширенням свободолюбних ідей було ліквідовано підданство (панщину) і дано поштовх для духовного розвою. “Заразом прокинулись і українське духовенство, не чисельна українська інтелігенція, яка колись виховувалася в школах в чужому дусі, потягнулися до свідомості свого народу”, – писав священник Олександр Стефанович у книжці “Історія християнсько-католицької церкви”, що видана в 1903 році. “Головна руська Рада у Львові проголосила від всієї Галицької Русі, що руський (тобто український) народ є самостійний і має в своїй рідній мові розвиватись, – тим вказала йому ясну дорогу до дальшої праці”.

Ця ідея почала активно проводитися в життя, особливо від введення конституції 1860 р. “В цілім краю завелася – мимо різних трудностей і зневіри деяких людей у влас-

ні сили народу – жива праця на рідному ґрунті і видала небавом незвичайні плоди, – продовжує далі цей автор. – Людова і наукова література розвивалися при красі і багатстві народної мови, скоро і гарно, численні школи і просвітні товариства несли питому науку в широкі маси, а створені українські гімназії і університетські кафедри вели український народ до всесвітньої цивілізації. За просвітницькою працею розпочалась друга важна робота: піднесення економічного биту руського (тобто українського) люду. Більшу частину всієї тої роботи виконувало українське духовенство, та й воно мусить її з свого обов'язку як природний провідник люду і далі вести для добра церкви”.

Уже в 1898 р. на території Буковини існувало два деканати УГКЦ – Чернівецький і Сучавський, що були під юрисдикцією Станіславівської єпархії, у них налічувалося понад 24 тисячі вірян. Досить численні громади вже діяли в гірській місцевості. Так, у Путилі було 332 греко-католики, у Вижниці та прилеглих селах – 1 089. Особливо плідну роботу щодо утворення нових громад у буковинських Карпатах проводили священники С.Бобікевич, А.Поповський, І.Ших⁸.

105 років тому, як свідчать архіви, у Чернівцях уже проживало 9 734 греко-католики (у 1898 р. їх було 6 725). Церква святого Тадея, де відбувалися відправи, мурована, споруджена на кошти Тадея Туркула.

“У 1820-х роках у Чернівцях споруджено на вулиці Руській у стилі українського бароко греко-католицьку церкву Святих Петра і Павла, – пише в одній з книжок Ігор Чеховський. – Конфесійна специфіка виділяла цей храм з-поміж румунізованих на загал православних церков міста, отожд в очах різноголосих Чернівців він сприймався як національний руський, себто український”.

Збільшувалася кількість греко-католицьких громад наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть у буковинських Карпатах. Вони в той час входили до Сучавського деканату Станіславівської єпархії УГКЦ, у якому було 7 парафій, що налічували 7 840 віруючих, 5 церков, 5 каплиць, 4 священники. Так, у 1908 р. у Путилі налічувалося 467 греко-католиків, що проводили відправи в церкві святого Миколая, дерев'яній, побудованій у 1862 р. Священником у той час тут був Михайло Романовський⁹.

Кількість греко-католиків зростала й у навколишніх селах. Найбільше їх було в Усте-Путилові (49), Яблониці (43), Сергіях (56), Тороках (38), Довгополі (23). Віруючі греко-католики Путилі й околиць брали активну участь у діяльності місцевої читальні, хоч нерідко конфліктували з її головою, який схилився до москвофільства¹⁰.

Греко-католики, що населяли буковинські Карпати, знали з розповідей священників, з періодичних українських видань, що знаходилися в осередках “Просвіти”, про те, що галицькі митрополити час від часу зверталися до Ватикану, щоб папа підтверджував свої гарантії недоторканості українсько-візантійського обряду й карав тих, хто цей обряд зневажав. Упродовж усього ХVІІІ ст. українці домоглися офіційного затвердження списку своїх церковних свят. 19 червня 1788 р. цар видав декрет з переліком основних свят. У 1816 р. цей список було розширено й мешканцям буковинських Карпат, як і всім українцям, що населяли Австро-Угорщину, гарантувалося святкування (без виходу на роботу) усіх річних свят, які відзначають православні й греко-католики – Різдва Христового, св. Василя, Богоявлення, Стрітєння, Благовіщення, Різдва Івана Хрестителя, апостолів Петра і Павла, Преображення, Успіння й Різдва Богородиці, Воздвиження Чесного Хреста, Покрови, св. Дмитра, архангела Михаїла, Введення Богородиці до храму, св. Миколи, а також Великодня та залежних від цього рухомих свят. “Між святими, – пише інший дослідник, – буковинські гуцули вшановують переважно наступних: святого Миколая, Івана Хрестителя, крайового покро-

вителя Буковини Івана Сучавського, далі святих: Василя, Дмитра, Михайла та Іллю. Ікони народ купує восени і насамперед виставляє їх у церкві. Лише після того, як вони постоять там кілька місяців їх переносять у житло”.

Архівні документи також свідчать, що шляхом тривалих переговорів з австрійським урядом українська ієрархія домоглася, щоб у дні українських церковних свят вояків-українців у складі австрійського війська звільняли від несення служби, аби вони могли відвідати свій греко-католицький храм і помолитися. Під тиском проводу УГКЦ австрійський уряд видав низку указів (1804, 1812, 1816, 1817, 1821, 1824, 1828, 1852, 1855, 1856 і наступних років), щоб у дні урочистих свят східного обряду (як також і латинського обряду) не влаштовувати базарів, гульбищ, не продавати алкогольних напоїв, зачиняти шинки, що були утримувані, як правило, єврейськими торговцями.

Відомий чернівецький філософ й етнограф австрійського походження Р.Ф.Кайндль (1866–1930) у монографії “Гуцули” відзначав, що православні й греко-католики в буковинських Карпатах нерідко одружувалися, між ними не було серйозних протиріч. “Гуцул, – писав цей автор, – досить ретельно відвідує численні церкви наскільки це дозволяють умови заселення його батьківщини і надає великого значення церковній урочистості. На дорогах, полях і в садах можна часто бачити установлені хрести з грубо різьбленими іконами, шкатулки для пожертвувань теж не рідкість. Отже, хто уважно придивиться до гуцульського краю, той помітить, що знаходиться серед християн, а якщо запитати гуцула, якої він національності, у відповідь неодмінно прозвучить: я християнин”¹¹.

У 1900 р. уперше ще в сані єпископа Буковину відвідав майбутній найвідоміший з митрополитів УГКЦ А.Шептицький. За свідченням тогочасної преси, його вітали представники різних конфесій, греко-католицький єпископ наніс візит православному митрополиту Буковини. Єпископ Андрей відвідав усі парафії Буковини – Садгору, Вашківці, Кіцмань, Заставну, Путилу, Вижницю, Сторожинець та інші менші громади. Шептицький проповідував, навчав, зустрічався з молоддю, оглядав школи та культурні українські товариства.

Відомо, що один зі своїх пастирських листів А.Шептицький присвятив віруючим цього краю. Він застерігав, що роз’єднання українців за конфесійним принципом “доведе нарід до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання”¹².

У 1904 р., як свідчать архівні матеріали, у Вижниці вже було 287 греко-католиків. У багатьох навколишніх селах віруючі цієї конфесії не мали церков, однак масово споруджували каплиці. Так, у Вижниці було збудовано 7 каплиць. В окремих селах, зокрема в Межиріччі, у каплиці, яка була споруджена в 1902 р., богослужіння почергово проводили греко-католики й римо-католики.

Деякі села парафії знаходилися від Вижниці на віддалі 40–60 км. Проте місцевий священик Микола Гоянюк, як пригадують старожили, у будь-яку погоду приїжджав на найвіддаленіші присілки й хутори відправляти богослужіння, освячувати паску, проводити в останню путь померлих. У Вижниці на початку століття священик систематично зустрічався з учнями двох місцевих шкіл – 5-класної для хлопців і 5-класної для дівчат. Хоч викладання тут велося німецькою мовою, Слово Боже отець Микола Гоянюк проповідував українською.

У 1826 р. засновано греко-католицьку парафію в тодішній буковинській Сучаві. Церква Різдва св. Івана Хрестителя була наділена відпустом, мурована й, як свідчила кам’яна плита над входними дверима, побудована 1550 р. за кошти Олени, дружини Петра Рарета, воєводи молдавського під час правління Івана Десноти. В останні роки

туруецького правління церкву було перетворено на мечеть. З 1776 до 1836 рр. вона була спільною для православних, римо-католиків і греко-католиків. Про жодні міжконфесійні непорозуміння, у зв'язку з використанням єдиного християнського храму історики не згадують. Дослідники визначали, що в багатьох римо-католицьких, вірменських каплицях знаходилися фелони греко-католицьких священників, тут здійснювалися почергові відправи богослужінь.

Як відзначає відомий краєзнавець Михайло Бажанський у виданій у США книжці “Краса Снятинщини” (Детройт, 1982), у Сучаві похований св. Іван Сучавський, мощі якого перевезено з Жовкви через Снятин до Сучави. “Залишилися про цю подію оповідання, перекази та історичні джерела, – відмічає автор. – Снятин із Сучавою в давніх часах був дуже пов'язаний. І традицією було відвідувати прощі до православних братів на Буковині. Ці прощі і походи до Сучави задовольняли глибокі християнські почуття, а також виливалися не раз у щирі маніфестації національної спільності з братами через штучно створений кордон. Улюбленими були прощі до Сучави, де лежали мощі св. Івана, з якими в'яжуться предвга історія, а яку навіть старші греко-католицькі священники виголошували на проповідях в церквах”¹³.

У 1908 р. у Сучаві проживали 2 894 православні, 1 202 греко-католики, 2 810 латинян, 188 вірмен східного обряду, 142 лютерани, 4 229 іудеїв. Греко-католицький парох Іван Глібовський тут навчав, не одержуючи платні, Закону Божого в місцевій гімназії. У 1907–1908 навчальному році на його уроки приходило 11 учнів із сімей греко-католиків. Крім того, раз на тиждень цей священник проводив уроки в шестикласних школах для дівчат і хлопців.

Ряд населених пунктів, що знаходяться в передгірній зоні, входили до Чернівецького деканату. Так, у Вашківцях над Черемошем проводилися відправи в греко-католицькій церкві святого Миколая. Вона була дерев'яна. Колись віруючі купили цю церкву в Старих Кутах, перевезли й спорудили на новому фундаменті в 1886 р. На початку століття у Вашківцях було 429 греко-католиків. Немало віруючих цієї конфесії налічувалося в таких селах, як Карапчів, Великі Станівці, Руський Банилів.

З ініціативи греко-католицького духовенства, починаючи з 1830 р., у буковинських містах і селах, зокрема в Карпатах, починають створюватися перші українські товариства й братства св. Тадея, св. Варвари. На пропозицію пароха Гната Щуровського у Вашківцях почали діяти церковне братство, товариства “Руська бесіда”, “Січ”, які немало зробили з пропаганди національної ідеї, патріотичного та духовного виховання людей, у т. ч. молоді.

У ряді буковинських сіл священники УГКЦ стали фундаторами товариства “Просвіта”, що було засноване 8 грудня (28 листопада за старим стилем) 1868 р. у Львові. Часто запрошувалися до участі в богослужіннях хоріві колективи із сіл і містечок, які межували з Буковиною, зокрема, з Кут, Косова, Верховини, Рожнова, Пістині. Зверталася увага й на пропаганду здорового способу життя, особливо після звернення тодішнього єпископа А.Шептицького з посланням “До моїх любих гуцулів”.

З ініціативи греко-католицького духовенства, сестер-служебниць Пр. Д.Марії в буковинських Карпатах створювалися народні читальні “Руської бесіди”¹⁴, популяризувалися народні обряди та звичаї. У читальнях священники, дякони, учителі читали селянам і ремісникам твори класиків української літератури. Саме через просвітянські читальні буковинський простолюд пізнавав і полюбив Тараса Шевченка, його полум'яну, геніальну поезію, а також інших класиків з Наддніпрянської України – Григорія Сковороду, Івана Котляревського, Григорія Квітку-Основ'яненка, Євгена Гребінку, Марка Вовчка.

У ряді населених пунктів, зокрема в Путилі, “Руська бесіда” конкурувала із читальною імені Качковського, яка насаджувала серед буковинців москвофільські ідеї. Засноване 1876 р. “Общество імені Качковського” готувало ґрунт для культурно-освітньої, а потім і мілітарної інтервенції Росії в Галичину й Буковину. Москвофіли копіювали методику роботи “Руської бесіди” і “Просвіти”, відкривали по селах читальні, друкували брошури, упроваджували мішану, суржикового типу, мову, яку називали “язичієм”, пробували пожвавити економічне життя села. Їхня праця не була позбавлена успіху там, де вони прикривали свої справжні дії “захистом православ’я”, нібито загроженого католицьким латинством. “Просвіта”, однак, успішно дезавувала намагання москвофілів з “Общества імені Качковського” переманити на свій бік селянські верстви населення і звела їхню антиукраїнську у своїй основі акцію нанівець. У цьому “Просвіті” дуже прислужилися діяльність у Львові Наукового товариства імені Шевченка, продумана церковно-культурна політика проводу Галицької митрополії та діяльність численних парохів і дияконів на всіх теренах.

Скупі архівні документи можуть нині лише частково пригадати важливі події, людей, нелегкі шляхи до піднесення духовності. Але вони становлять велику цінність, є повчальними для багатьох. Гуцули буковинських Карпат, за словами вже згаданого Р.Ф.Кайндля, “поблажливо сприймали навіть перехід від однієї християнської церкви до іншої (у якій, зрештою, Бога так само вшановують), вважають, що обидві церкви, до яких вони належать, близько споріднені. Тому часто відбуваються шлюби і кумівства між людьми, які належать до цих двох сповідань”¹⁵.

Українська греко-католицька церква наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. бере на себе роль важливого й потужного чинника в організації культури життя й, зокрема, боротьби з пияцтвом у Галичині й у Буковині. Це стає однією з найважливіших її турбот на відтинку боротьби за культуру й мораль народу. Жоден митрополит не залишав цієї проблеми поза увагою. Першу спробу організації боротьби з пияцтвом у Галичині зробив львівський єпископ Йосиф Шумлянський. У книзі його повчань та інструкцій для священників “Метрика альбо реєстр для порядку церкви”. У ній понад 10 сторінок відведено висвітленню шкідливості пияцтва.

На початку ХІХ ст. почалася хвиля антиалкогольного руху в багатьох країнах світу. У 1808 р. виникли перші товариства тверезості в Європі й Північній Америці. На початку 1840-х рр. масовий антиалкогольний рух нарешті досягнув і Галичини, частково й Буковини. Ще в 1844 р. галицький митрополит Михайло Левицький звернувся з листом до священників, у якому подавав детальні інструкції, як заснувати товариства тверезості. У 1860-ті рр. з піднесенням політичного й культурного життя в Галичині за підтримки “Просвіти” і “Руської Ради” створюються перші “Братства тверезості”. За прикладом галичан вони виникали й у буковинських містах і селах, де вже діяли греко-католицькі парафії¹⁶. У монографії “Гуцули” Р.Кайндль, аналізуючи цю важливу проблему, відзначав, що “з напоїв гуцули цінують передовсім горілку, на яку майже поголовно з надмірністю налягають. Коли шкідливість пиятики стає небезпечною, тоді багато хто клянеться в церкві відмовитися від цього, і тоді п’ють хіба що пиво або навіть вино”¹⁷.

“Але, – на думку професора Дмитра Степовика, – особливо активною була боротьба Церкви з цим лихом, яке не тільки нищило здоров’я, але й вело люд до остаточного зубожіння, за митрополита Йосифа Сембратовича”¹⁸. Разом із священниками цей митрополит склав детальний план боротьби з алкоголізмом. Кожному парафіяльному священникові доручалося взяти до уваги цю проблему в селі й у місті, згадувати її в недільних проповідях і в бесідах з віруючими. Митрополит Йосиф Сембратович звер-

нудся з посланням до вірних “Про велику гідність людини”, яке мало позитивний відгук у народі. Він також написав листа папі Пію IX з проханням про надання “Братствам тверезості” духовних пільг. Після цього Сембратович закликав духовенство до заснування “Братств тверезості”.

Багато інших заходів суто церковного, громадського чи морального характеру створювали відповідне тло для піднесення народної культури. Так, наприклад, відома “Конкордія” (угода про міжобрядове порозуміння між українцями й поляками в Галичині, православними, римо-католиками та греко-католиками в Буковині), опрацьована УГКЦ і схвалена Ватиканом у жовтні 1863 р., сприяла збагаченню української обрядової культури. “Конкордія” передбачала також співпрацю і взаємну допомогу, особливо в здійсненні так званих треб – родин, хрестин, похоронів, у яких сконцентровано дуже багато народних традицій¹⁹.

За даними Шематизму Станіславівської єпархії за 1914 рік, на Буковині було 16 парафій, 2 експозитури, 35 186 греко-католиків, 20 священників, 3 катехити. Однак у період Першої світової війни кількість прихожан суттєво скоротилася. Львівська “Нива” пояснювала це тим, що значна частина парафіян УГКЦ у цьому регіоні, зокрема й у гірській місцевості, це були заробітчани з Галичини. Під час війни, а також після окупації Буковини Румунією вони повернулися до своїх домівок. “То тепер всіх греко-католиків на Буковині близько 25 тисяч, в душпастирстві працює 15 священників, 2 катехити, – повідомляла львівська газета “Каменярь” у номері за 10 квітня 1921 р. – У 5 місцевостях немає священників, і їх обслуговують отці з сусідніх населених пунктів. Дивним дивом майже всі церкви залишилися неушкоджені, помимо того, що тут велися військові дії”.

“Потішаючим є се, – пише автор, – що нарід тримається віри. Мимо знищення війною, мимо зарази недовірства, мимо тісного співжиття з православними, мимо того, що в деяких парохіях від початку війни немає священника – випадки переходу з греко-католицизму дуже рідкі. Це в першу чергу заслуга тих священників, що працювали тут на парохіях перед війною і вміли привити вірним любов до власного обряду. Не менше працюють і теперішні душпастирі. До цього додамо, що румунський уряд не хоче приймати наших священників з Галичини”.

Румунський уряд заборонив викладання Закону Божого українською мовою, поставив вимогу, щоб усі українські священники склали екзамен з румунської.

У важкому становищі опинилася на Буковині в ті часи й православна церква. У 1918 р. православну консисторію було поділено на румунську й українську, на чолі української став архімандрит Тимівський. Часопис “Каменярь” також інформував читачів про збори “Товариства українських православних священників на Буковині”. Повідомлялося, що “по семи роках зійшлося українське духовенство знову на загальні збори. Серед дуже тяжких обставин зійшлося воно. Всі тяжко й у бігу довгих років набуті права українців на церковнім полі пропали за одним замахом. Генеральний вікарій архімандрит Тарас Тимівський спенсіонований, в консисторії, семінарії та між інспекторами нема ні одного духовника укр. народности. Ні в одній чернівецькій православній церкві не вчуєш уже слов’янського богослуження й укр. слова. Не ліпше стоїть справа й у всіх мішаних і в багатьох чисто укр. парохіях. – Тут кілька стрічок сконфіскувала цензура. – Навіть Закону Божого вчать укр. дітей по-румунськи. Теологічний факультет перетворено в чисто румунський. “Православній Академії” відібрали льокаль, а укр. семінаристи мусять молитися по-рум. Консисторія не лише сама урядує по-рум., але приказала й всьому укр. духовенству урядувати лише по-рум., хотия всі священники не вміють по-рум. Священники-українці зобов’язані здавати іспити з рум. мови, хоч би

правили в чистісінько укр. парохії. В голосах наших дзвенить туга невольницької пісні “Над ріками Вавилону ... серце здригалися, а сльози лелися”.

Лідерам буковинського українства й у ті важкі часи імпонувала патріотична й культурницька діяльність митрополита Андрея Шептицького, до юрисдикції якого входили буковинські греко-католики. Він прагнув розпочати діалог та екуменічні контакти з православними українцями буковинської митрополії. Здобутки греко-католиків Галичини на культурно-національній ниві були орієнтиром для буковинців – і православних, і греко-католиків.

Українська громадськість краю прагнула взяти верх і для зміцнення свого становища вимагала власної національної церкви. Лідери українського духовенства на Буковині Тит Тимінський і Теофіл Рачинський повністю солідаризувалися з провідниками національно-визвольних кіл Буковини й Галичини. Очолюване ними православне духовенство стояло за приєднання Буковини до Галичини в рамках Західноукраїнської Народної Республіки (ЗУНР)²⁰.

У 1918 р. Буковину насильно приєднують до Румунії. У 1923 р. громади та парохії були підпорядковані Блажі Семигородської митрополії. До 1930 р. громада УГКЦ Буковини існувала як окрема апостольська адміністрація на чолі з прелатом Климентієм Злепком, який мав свій осідок у Сереті. У 1930 р. на підставі нового конкордату було створено Мармароську єпархію із центром у Бая-Маре. До цієї митрополії передано також понад 20 громад УГКЦ Буковини. На той час на Буковині проживали 18 тисяч українських греко-католиків.

“З приходом більшовицької влади на Буковину церква зазнала нечуваного гоніння та переслідування, – пише Валерій Сиротюк. – Вже у 1946 році на Буковині було заборонено богослужіння в українських греко-католицьких церквах. Священики та громади були змушені йти в підпілля. Собор Успіння Пресвятої Богородиці забрали в підпорядкування православної церкви Московського Патріархату. Частина вірних УГКЦ перейшли до римо-католицького костелу, а частина до її православної Миколаївської Церкви. Довгий час вірні УГКЦ збирались у підпіллі. Богослужіння відправляв священник Кость Демитро, декан Стефко. А в соборі Успіння Пресвятої Богородиці таки зорганізувалася двадцятка вірних УГКЦ та громада, але вона була дуже невелика і тому навіть не в змозі була платити податки. У 1961 році собор було закрито на замок. Згодом безбожники у святині організували промисловий склад. При закритті вірні УГКЦ і церковний комітет перенесли церковний іконостас, що був прикрасою всієї Буковини та вівтар Пресвятої Діви й вівтар Ісуса Христа до церкви Святого Миколая, що поруч на вулиці Руській (чи міг хтось собі тоді подумати, що іконостас та вівтарі будуть знову через 30 років повернені на своє історичне місце).

Лише в кінці 80-х рр. ХХ ст. розпочалась реабілітація УГКЦ та її вірних в Україні. У вересні 1989 р. рух за легалізацію УГКЦ на Буковині набрав організованих форм. Ініціативний комітет, який до того часу збирався в помешканні пані Мирослави Мельничук, у листопаді 1989 р. отримав від міської ради дозвіл на проведення богослужіння перед зачиненими дверима рідної церкви.

8 січня 1990 р. Чернівецькі греко-католики провели першу легальну відправу біля дверей Собору Успення Пресвятої Богородиці. Із 3 по 6 жовтня 1991 р. Буковину відвідав тодішній патріарх Української Греко-католицької Церкви кардинал Мирослав – Іван Любачівський. На честь його приїзду громадськість Чернівців влаштувала урочистий концерт в обласному облмуздрамтеатрі. В останній день відвідин міста глава УГКЦ освятив пам'ятну дошку на честь Андрея Шептицького. Її встановлено на будинку

якраз навпроти греко-католицької церкви. Одна з вулиць Чернівців названа ім'ям митрополита.

Греко-католицька Церква за роки незалежності України відродилася і на Буковині. Її громади, хоч і мало чисельні, але вже відродилися за роки незалежності в ряді населених пунктів цього краю. У 2010 р. на Буковині вже діяло 25 громад (2 не зареєстровані).

Скупі архівні документи можуть нині лише частково пригадати важливі події, що відбувалися в Буковині 100–150 років тому, людей, нелегкі шляхи до піднесення духовності. Але вони становлять велику цінність, є повчальними для багатьох. Україна втретє протягом своєї історії переживає процес національного відродження, яке не лише активізувало діяльність різних конфесій, а й взагалі порушило питання про місце релігії в житті нації. Та реабілітація релігії, яка відбулася в громадській думці за роки незалежності України, зміни суспільних оцінок її ролі у духовному і національному відродженні, українському державотворенні, як на нас, є скоріше реакцією на пропаганду релігійної духовності засобами масової інформації, своєрідною ілюзією бажаного, ніж відображенням реальних процесів у церковно-релігійному житті, – вважають учені. – Сама етимологія слова “відродження” засвідчує те, що релігія стане чинником українського державо- націо- і культуротворчого процесу лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде ВІД РОДУ нашого, утверджуватиме людське в людині”²¹.

Знайомство з минулим дає нам багатий матеріал для роздумів. Греко-католицька церква немало робила й робить для підняття духовності, утвердження “людського в людині”.

1. Нариси з історії Північної Буковини. – К., 1980. – С. 31.
2. Історія релігії в Україні : навчальний посібник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К. : Т-во “Знання”, КОО, 1999. – С. 275.
3. Кайндль Р. Ф. Гуцули / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці : Молодий буковинець, 2000. – С. 98.
4. Мордвинов В. Православная церковь в Буковине (Австрии) / В. Мордвинов. – С. Пб., 1874. – С. 54–80.
5. Михайлина П. Буковинська Гуцульщина / П. Михайлина, О. Романець // Гуцульщина: перспективи її соціально-економічного і духовного розвитку в незалежній Україні : матеріали наук. конф. І світового конгресу гуцулів в Івано-Франківську, 17–18 серп. 1993 р. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 27.
6. Степовик Д. Церква в кайданах / Д. Степовик // Боротьба українських християн за свою самобутність у ХІХ ст. – К. : Фундація ім. О. Ольжича, 1996. – С. 65.
7. Там само. – С. 77.
8. Schematismus universi cleri Greco-catholicae dioecesis Stanislaoepoliensis pro anno domini 1898. – Stanislaoepoli, 1898. – S. 108–109.
9. Шематизм Станиславівської греко-католицької єпархії за 1908 рік. – Станиславів, 1908. – С. 241.
10. Там само. – С. 241–243.
11. Кайндль Р. Ф. Гуцули... – С. 97.
12. Шептицький Андрей, митрополит. Як будувати Рідну хату? / Андрей Шептицький, митрополит // Українське відродження і національна церква. – К., 1990. – С. 80.
13. Бажанський М. Краса Снятинщини / М. Бажанський. – Детройт, 1982. – С. 216–217.
14. Шематизм Станиславівської греко-католицької єпархії за 1908 рік. – Станиславів, 1908. – С. 241.
15. Кайндль Р. Ф. Гуцули... – С. 98.
16. Шематизм Станиславівської греко-католицької єпархії за 1908 рік. – Станиславів, 1908. – С. 88.
17. Кайндль Р. Ф. Гуцули... – С. 79.

18. Степовик Д. Церква в кайданах / Д. Степовик // Боротьба українських християн за свою самобутність у ХІХ ст. – К. : Фондація ім. О. Ольжича, 1996. – С. 88.
19. Там само. – С. 89.
20. Історія релігії в Україні : навчальний посібник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К. : Т-во “Знання”, КОО, 1999. – С. 282–283.
21. Колодний А. Релігія в контексті духовного відродження України / А. Колодний, Л. Филипівич // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 2. – С. 4.

Лилия Борисевич, Мечислав Фиглевский
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Первые общины УГКЦ в буковинских Карпатах и их культурно-образовательная деятельность

Рассказывается об истории образования общин УГКЦ в буковинских Карпатах, об их культурно-просветительской деятельности среди гуцулов. Использовано малоизвестные архивные источники, труды известных отечественных и зарубежных религиоведов, историков, богословов. Обращено внимание на взаимоотношения греко-католиков с православным большинством населения.

Ключевые слова: УГКЦ, буковинские Карпаты, культурно-просветительская деятельность, духовенство, верующие, благотворительность, старопечатные, бытовая культура, экуменизм.

Lilija Borysevich, Mechislav Figlevskij
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The first community of Church in the Carpathian Mountains and their cultural and educational activities

Covers the history of the formation of communities UGCC in the Carpathian Mountains, their cultural and education activities among the hutsul. Used little known archival sources and foreign culturologists, historians, catholics.

Draw attention to the relationship with the Orthodox majority population.

Keywords: UGCC, Bukovina Carpathians, cultural and educational activities, the clergy, the faithful, religious diversity, charity, Prints, consumer culture, ecumenism.

УДК 281.5(477.86):261.6
ББК 63.3 (4 Укр)

Beata Lorens
(Rzeszow, RP)

MONASTERY BAZYLIAŃSKIE W ZIEMI HALICKIEJ ZLIKWIDOWANE W TRZECIEJ ĆWIERCI XVIII WIEKU W ŚWIETLE INWENTARZY Z LAT 1763–1764

Życie monastyczne na terenie ziemi halickiej wchodzącej w skład województwa ruskiego w I Rzeczypospolitej miało bardzo starą tradycję¹. Na początku XVIII w. tamtejsze monasterium bazyliańskie przyjęły unię z Kościołem łacińskim. Jedynie ośrodek w Skicie Maniawskim pozostał przy prawosławiu. Po utworzeniu w 1739 r. Kongregacji pod wezwaniem Opieki NMP, skupiającej monasterium z terenu Korony, a w 1743 r. po włączeniu ich jako prowincji koronnej do Kongregacji św. Bazylego Wielkiego, sytuacja prawna tychże klasztorów została uregulowana przepisami kościelnymi. Na terenie ziemi halickiej w czasie formowania się prowincji Opieki NMP w 1743 r. funkcjonowały monasterium bazyliańskie w Czortkowie, Kryłosie (św. Eliasza i Wniebowzięcia NMP), Łuce, Pacykowie, Pohonii, Sokulcu, Trembowli, Uhornikach, Zadarowie, Zawalowie, Dorohowie, Horodence, Pitryczu, Litwinowie, Bołochowie, Łukwicy, Zagwoździu, Sokole². Najpóźniej, bo w 1771 r. wojewoda kijowski Franciszek Salezy Potocki ufundował monaster w Strusowie³. W ziemi halickiej istniał jeszcze w tym czasie monaster bazyliański w Buczaczu, założony w 1712 r., jednak należał on do prowincji litewskiej⁴.

Według bulli papieskiej „Inter plures” z 1744 r. przetrwać miały monasterium, które mogły utrzymać co najmniej ośmiu zakonników. Z tego powodu liczba placówek zakonnych w prowincji koronnej, a więc również w ziemi halickiej, zmieniała się. W trzeciej ćwierci XVIII w. akcja likwidacji lub łączenia małych ośrodków klasztornych, zarządzana przez władze prowincji, znacznie zmniejszyła ilość monasterium. W czasie reorganizacji prowincji koronnej przeprowadzonej na kapitule generalnej w Torokaniach w 1780 r. wymieniano już tylko 10 samodzielnych monasterium położonych na terenie dawnej ziemi halickiej. Były to Czortków, Kryłos, Łuka, Pohonia, Sokulec, Strusów, Trembowla, Uhorniki, Zadarów i Zawalów⁵. Pitrycz złączono z Kryłosem, zaś Pacyków i Swaryczów zostały podporządkowane ośrodkowi w Hoszowie, położonemu w dawnej ziemi lwowskiej. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII w. powyższe klasztory zostały objęte akcją kasacyjną, prowadzoną przez austriackie władze państwowe. W II połowie XIX w. funkcjonowały jedynie monasterium w Pohonii oraz w Buczaczu⁶.

Niniejszy tekst dotyczy monasterium bazyliańskich, które zostały całkowicie zlikwidowane lub przyłączone do innych ośrodków monastycznych w okresie funkcjonowania prowincji koronnej pw. Opieki NMP w latach 1743–1780. Źródłem służącym do nakreślenia ich sytuacji w przededniu likwidacji były wizytacje przeprowadzone przez przedstawicieli władz prowincji koronnej w latach 1763–1764, przechowywane w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy we Lwowie⁷. Dotyczyły one czterech monasterium (Horodenki, Litwinowa, Łukwicy i Pitrycza) spośród dziesięciu zlikwidowanych lub przyłączonych do innych klasztorów do 1780 r. Oprócz nich w tym czasie zostały skasowane lub pozbawione samodzielności klasztory w Bołochowie, Dorohowie, Zagwoździu, Sokole, Pacykowie oraz Swaryczowie.

Monaster w Łukwicy zwizytowany został 9 III (26 II według kalendarza juliańskiego) 1763 r. przez o. Gerwazego Zawalkiewicza superiora Pohonii i Sokulca z okazji instalacji nowego przełożonego o. Sofroniego Ilnickiego⁸. Ten sam wizytator odwiedził 28 III (17 III) 1764 r. monaster w Pitryczu i instalował na superiorstwo w Kryłosie i Pitryczu o. Augustyna Dydyckiego⁹. Opis Horodenki sporządził 8 VI (28 V) 1764 r. o. Modest Trusiewicz z Trem-

bowli¹⁰. Rezydencję w Litwinowie zwizytował 13 XII (2 XII) 1764 r. o. Porfiry Barankiewicz superior zawałowski¹¹.

Cztery wymienione monasterzy położone były w miejscach odległych od stałego osadnictwa, w lesie, na wzgórzach, nad rzekami. Monaster w Łukwicy zlokalizowany był nad rzeką o tej samej nazwie, w odległości 2 mil (ponad 14 km) od Stanisławowa. O trudnościach w dotarciu do niego świadczył zapis w opisie wizytacyjnym z 1763 r.: *do którego dla wód nie masz przystępu i dojazdu dobrego*¹². Z kolei monaster w Pitryczu ulokowany został na wzgórzu nad rzeką Dniestr, o ćwierć mili (prawie 2 km) na wschód od miasta Halicza. Również rezydencja w Litwinowie ulokowana była w lesie, w odległości 10 km na południowy zachód od Podhajec. Monaster w Horodence znajdował się na wschodnim przedmieściu tego miasta, na wzgórzu, w pobliżu cmentarza żydowskiego i rzeki Dniestr.

Trzy spośród wymienionych monasterów znajdowały się w latach 1763–1764 w rękach rodu Potockich (Łukwica, Horodenka, Litwinów), zaś jeden leżał w dobrach królewskich (Pitrycz).

Wszystkie one miały starą metrykę, nie zawsze zresztą potwierdzoną w źródłach, często ich początki były owiane legendą. Najstarszym z nich był monaster w Pitryczu, który dysponował przywilejem wystawionym przez wojewodę ruskiego i hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Sieniawskiego w 1556 r., a potwierdzonym przez króla Zygmunta Augusta podczas sejmu w Piotrkowie w 1567 r. Oryginał przywileju królewskiego zaginął, a klasztor posiadał tylko kopię, jednak w XVII w. kolejni władcy potwierdzali przywileje swojego poprzednika¹³. Podczas wizytacji monasteru w Litwinowie w 1764 r. nie znaleziono żadnych dokumentów erekcyjnych czy funduszowych, ani nawet nie uzyskano informacji od ludzi na temat jego powstania. Wszelkie dokumenty miały zaginać w trakcie najazdów tatarskich¹⁴. Według źródeł bazylikańskich monaster ten miał istnieć już w 1586 r.¹⁵. Klasztor w Łukwicy nie posiadał przywileju erekcyjnego. Według miejscowych wiadomości miał zostać założony przez Szymona Słoneckiego, który podczas panowania Jana III Sobieskiego, uciekając przed Tatarami schronił się w tutejszych lasach, a ocalawszy postawił klasztor, który oddał mnichom prawosławnym i sam w nim mieszkał do śmierci. O okresie, w którym miał powstać monaster, świadczyła data wryta po lewej stronie drzwi cerkiewnych. Zapisano tam datę 27 VI 1688 r. języku ruskim, co przyjmuje się jako czas fundacji¹⁶. Z kolei monaster w Horodence został ufundowany przez łowczego koronnego Stefana Potockiego, o czym świadczył przywilej wystawiony 3 IX 1695 r., a oblatowany w grodzie halickim w 1749 r.¹⁷.

Kres samodzielnego funkcjonowania owych monasterów wiązał się z dekretem papieża Benedykta XIV „Inter plures” z 1744 r., który przewidywał likwidację ośrodków nie posiadających funduszy koniecznych do utrzymania co najmniej ośmiu zakonników. Starania protoarchimandryty Jozafata Siedleckiego przedłużyły możliwość egzystencji niektórych placówek, jednak nie jako samodzielnych klasztorów, lecz rezydencji przyłączonych do innych monasterów. W opisie wizytacyjnym z 16 I (5 I) 1765 r. Łukwica występowała już jako rezydencja monasteru w Pohonii, więc jej podporządkowanie tamtejszemu ośrodkowi nastąpiło najpewniej w 1764 r.¹⁸. W tym samym czasie likwidacji uległ monaster w Horodence, który w styczniu 1765 r. podporządkowany został klasztorowi w Sokulcu. W kwietniu 1765 r. właśnie w Sokulcu znalazło się wyposażenie rezydencji horodeńskiej, m. in. księgi biblioteczne, szaty liturgiczne, sprzęty cerkiewne i gospodarskie. Natomiast cerkiew horodeńska przekazana została najpewniej duchowieństwu diecezjalnemu¹⁹. Klasztor w Pitryczu już od 1749 r. podlegał monasterowi w Kryłosie. Ihumen kryłoski był jednocześnie przełożonym zakonników pozostających w Pitryczu²⁰. Sytuacja ta utrzymała się do czasu zmian granic prowincji koronnej na kapitule generalnej w Torokaniach w 1780 r.²¹. Rezydencja bazylikańska w Litwinowie w grudniu 1764 r. została podporządkowana monasterowi w Zawałowie²², zaś

12 IV 1773 r. ostatecznie zniesiona. Najwartościowsze ruchomości, w tym obraz św. Onufrego czczony jako łaskawy, przekazano do monasteru w Wicyniu²³. Część rzeczy cerkiewnych trafiło do cerkwi bazylikańskiej w Zawałowie²⁴.

Zabudowania klasztorne zlikwidowanych monasterów były skromnymi, drewnianymi budynkami, zbyt małymi, by pomieścić wymaganą liczbę zakonników. Według katalogu monasterów i zakonników prowincji koronnej z 1754 r. w Horodence przebywało sześciu profesów, w Litwinowie – czterech, w Łukwicy – pięciu, zaś w połączonych już wówczas Pitryczu i Kryłosie – siedmiu profesów²⁵.

Rezydencja zakonna w Łukwicy była wystawiona z drzewa jodłowego, kryta gontem, z gankiem na dwóch słupach. Mieściły się w niej cela przeznaczona dla starszego monasteru z dwoma alkierzami, cela zakonna z alkierzem, spiżarnia i składzik z rzeczami potrzebnymi w gospodarstwie oraz piekarnia z komórką na nabiał. Izba starszeńska ogrzewana była piecem kafłowym. Na jej wyposażenie składały się stół, ławy jodłowe, cztery obrazy malowane na płótnie i papierze. W piekarni znajdował się piec piekarniczy, stół, ławki, szafka na naczynia. Na teren monasteru wiodła drewniana brama, podbita gontami, w pobliżu której stała dzwonnica z trzema dzwonami. Stan zabudowań był dobry, zaś sama rezydencja określona została jako *wesoła*²⁶.

Do monasteru w Horodence wjeżdżało się przez bramę od strony południowej. Zaraz przy bramie stała dzwonnica drewniana, z dachem pokrytym gontami, w której wisały cztery dzwony różnej wielkości. Przez otwarte boki dzwonnicy wchodziło się na cmentarz i cerkiew. W 1764 r. dzwonnica wymagała napraw²⁷. Rezydencja zakonna zbudowana była na kształt dworku, z korytarzem i furtą. Z jednej strony korytarza znajdowała się cela starszeńska z dwoma alkierzami oraz trzy cele zakonne, z drugiej refektarz określony jako stary, z ołtarzykiem na kształt oratorium, w którym wówczas znajdowała się spiżarnia. Przy niej dostawiono komórki z chrustu. Pod refektarzem znajdowała się murowana piwniczka, do której wchodziło się korytarza. Rezydencja posiadała widny strych, wykorzystywany jako spichlerz, na który wchodziło się po schodach. W izbie przeznaczonej dla przełożonego stał stół refektarski, ławy, szafka na naczynia stołowe, zaś w obu alkierzach małe stoliki, taborety, szafa. W pozostałych celach były tapczany i stoliki. W każdej izbie znajdowały się piece kafłowe. Na korytarzu przed furtą wisiał krucyfiks, przed nim lampka, zaś na ścianach korytarza małe obrazy malowane na płótnie, przedstawiające świętych. Przy furcie znajdowało się małe pomieszczenie gospodarcze. Rezydencja otoczona była ogrodem zasadzonym drzewami owocowymi, głównie śliwkami²⁸.

Do monasteru w Pitryczu prowadziły wrota w parkanie z naddaszem gontowym oraz furtka. Przy furtce stała dzwonnica. Rezydencja zakonna mieściła trzy cele. Izba z alkierzem została przeznaczona dla przełożonego monasteru. Wyposażona była w piec, szafki, stół, stołki, szaragi, czyli stojącą drewnianą ramę z kołkami służącymi do wieszania odzieży. Wisiało w niej 10 obrazów. W dwóch pozostałych celach stały tapczany, stoły, wieszaki do powieszenia odzieży. Również i te izby ozdobione były obrazami. W drugim budynku, bardzo starym i wymagającym remontu, znajdowała się piekarnia z piecem piekarskim. Przy niej mieściły się dwa alkierze, a z drugiej strony sieni cela z alkierzem. Plac monasterski był ogrodzony płotem²⁹. Z kolei w Litwinowie rezydencja zakonna, zbudowana ze słomy i gliny, pobielona wapnem, mieściła pięć celi, z których tylko trzy były zajęte, zaś dwie użytkowano jako stebnik, do przechowywania rojów pszczelich w czasie zimy. Izba przeznaczona dla starszego posiadała alkierz oraz podstawowe sprzęty, takie jak stolik i szafkę. Była też zaopatrzona w dobry piec, podczas gdy inne wymagały naprawy. Piekarnia zakonna nie została jeszcze ukończona³⁰.

W opisach wizytacyjnych odnotowano sprzęt kuchenny oraz narzędzia żelazne wykorzystywane do pracy w gospodarstwie monasterskim. Przedstawiały się one bardzo skromnie, np. w Łukwicy zastawa stołowa (talerze i miski) była drewniana, zaś w pozostałych cynowa i szklana.

Tylko rezydencja w Horodence posiadała bibliotekę klasztorną, w której znajdowało się 38 tomów, w tym dwa pisane. Księgozbiór obejmował prace przeważnie w języku polskim, ale również egzemplarze w językach łacińskim i cerkiewnosłowiańskim. Pod względem tematyki były to dzieła z dziedziny kaznodziejstwa (m. in. autorstwa jezuita Jerzego Dębskiego, ks. Jacka Liboriusza), i teologii moralnej (prace Jeremiasza Drexeliusa, Tomasza a Kempisa), konstytucje zakonne, żywoty świętych, modlitewniki, podręczniki gramatyki³¹. Po likwidacji monasteru w Horodence 30 tomów z biblioteki klasztornej znalazło się w klasztorze w Sokulcu³².

Wzmiankowane monastera posiadały zabudowania gospodarcze, zwykle wznoszone z chrustu i kryte słomą. W Łukwicy do budynku piekarni z jednej strony przylegały chlewy i niewielka szopa. Z drugiej strony wychodziło się do drewnianej stajni dla koni. Gumno monasterskie, ogrodzone płotem, posadowione było nad rzeką Łukwicą. Stały w nim dwa brogi, *ale w nich żadnego zboża nie masz w snopie ani w ziarnie*³³. W monasterze horodeńskim oddzielnie od rezydencji zakonnej stała piekarnia, z chlewami, stajnia z wozownią oraz mała stodoła. Budynki te były chruściane i kryte słomą. W obejściu monasterskim znajdowała się jeszcze sadzawka dla drobiu, sad oraz ogród³⁴. W Pitryczu wśród zabudowań gospodarczych stał drewniany spichlerz, pokryty gontowym dachem, pod którym był loch służący do przechowywania trunków oraz druga piekarnia, pod słomą, jeszcze nie skończona, bo bez drzwi, okien i pieca. Oddzielnie ogrodzone było gumno, złożone ze starej stodoły, czterech brogów, szop, stajni z wozownią, stebnika, chlewów i obory. Wszystkie te zabudowania były dość lichy, wzniesione z chrustu, kryte słomą. Otoczone były ogrodami i sadem. Wśród chałup należących do poddanych monasterskich znajdował się mały browar ze słodownią³⁵. Zabudowania gospodarcze monasteru w Litwinowie były bardzo skromne. Składały się z dwóch małych stodoł, spichlerzyka, stajenki z wozownią, obory, szopy i chlewów. Wszystkie one zbudowane były z chrustu i słomy³⁶.

W gospodarstwach monasterskich utrzymywano inwentarz żywy wyszczególniony w poniższej tabeli. Ze względu na bardzo skromne uposażenie w ziemię i brak poddanych (oprócz Pitrycza) hodowla ograniczała się do bydła rogatego, trzody chlewnej i drobiu. W żadnym wzmiankowanym gospodarstwie monasterskim nie było owiec i kóz, z czego wnioskować można brak lub zbyt małą liczbę służby folwarcznej.

W gospodarstwach klasztornych ważną rolę odgrywały pasieki, dostarczające miodu i wosku. Występowały one w Litwinowie (33 pnie pszczele), Łukowicy (6 pni) oraz Pitryczu (33 pnie). W tym ostatnim wyszczególnienie kotłów gorzałczanych i naczyń sugerowało działalność browaru³⁷.

Funkcjonowanie monasteru uzależnione było od funduszy, którymi dysponował. Zgodnie z prawem kościelnym, jakie na monastera bazylikańskie nałożył papież Benedykt XIV dekretem z dnia 2 V 1744 r. klasztor miał posiadać zabezpieczenie materialne pozwalające na utrzymanie przynajmniej ośmiu zakonników. Roczne utrzymanie jednego zakonnika szacowano w tym czasie na 300 złp, zatem aby utrzymać ośmiu profesów dochód roczny monasteru winien kształtować się na poziomie 2400 złp³⁸. Była to kwota znacznie przekraczająca fundusze posiadane przez opisywane monastera. Klasztor w Łukwicy otrzymał od okolicznej szlachty zapisy na łączną sumę 7000 złp, z których wypłacano roczne odsetki w kwocie 490 złp. Z dochodów zbieranych w cerkwi w czasie świąt i odpustów wpływało co roku około 50 złp³⁹. Jeśli chodzi o grunty orne to monaster ten posiadał ogród nad rzeką Łukwicą o

wielkości półtora dnia orania, czyli zaledwie około 0,9 ha, oraz dwa ogrody warzywne przy samym klasztorze i łąkę (sianożęć). W celach opałowych i budowlanych mógł korzystać z drewna pochodzącego z lasów pańskich⁴⁰. Równie skromnie przedstawiał się stan gospodarzo – finansowy monasteru w Horodence. Placówka ta posiadała wprawdzie więcej gruntów orných, ale były one sukcesywnie odbierane przez dzierżawcę tamtejszych dóbr łożczego kołomyjskiego Tadeusza Poźniaka. W 1764 r. klasztor dysponował rolą na 30 dni orania (ok. 18 ha), ale tylko 1/3 była zasiewana, a reszta odłogowana. Monaster otrzymywał od starosty kaniowskiego Mikołaja Potockiego sumę 300 złp rocznie oraz pewną ilość zboża, ale uiszczanie tego zobowiązania nie było regularne. Przychód stanowiły również dochody z tytułu funkcjonowania przy monasterze parochii. Podczas wizytacji w 1764 r. obliczono, że roczny dochód klasztoru wyniósł 980 złp 15 gr, wydatki sięgnęły kwoty 770 złp 13 gr, zatem w kasie monasteru pozostało 210 złp 2 gr⁴¹.

Tabela 1

Inwentarz żywy w folwarkach monasterskich według inwentarzy z lat 1763–1764

Monaster		Horodenka	Litwinów	Łukwica	Pitrycz
Inwentarz żywy					
stajnia	konie	3	2	2	4
	klacze	1	-	-	-
	źrebięta	-	-	-	-
obora	buhaje	-	-	-	1
	woły	3	6		6
	byki	-	3	1	12
	krowy	2	3	3	10
	jałówki	-	-	2	4
	cieleta	2	4	6	6
koszara	barany	-	-	-	-
	owce	-	-	-	-
	jagnięta	-	-	-	-
	kozy	-	-	-	-
	capy	-	-	-	-
chlewnia	knury	-	-	-	-
	wieprze	-	2	1	4
	lochy	1	-	-	1
	prosięta	2	7	1	-
drób	indyki	2	-	-	8
	kaczki	4	4	-	-
	gęsi	16	7	2	11
	kury i koguty	9	13	8	37

Źródło: ЦДІА, f. 201, op. 4, sp. 613, k. 65–65 v, 170v–171, 301, 478 v– 479.

W najlepszej sytuacji jeśli chodzi o potencjał gospodarczy był monaster w Pitryczu. W 1764 r. posiadał grunty orne od strony miasta Kozina na 11 dni orania (6,6 ha) oraz od miasta Halicza na 28 dni orania (16,8 ha) oraz łąki położone nad Dniestrem. Klasztor dysponował też lasem, z którego pochodziło drzewo na opał i ogrodzenie monasteru. Część

gruntów ornych i łąk klasztor przeznaczył dla czterech poddanych, między których rozdzielano role o wielkości dwu dni orania (1,2 ha) oraz łąki (na 4 kosarzów)⁴². Poddani ci, zapisani w inwentarzu z imienia i nazwiska (Iwan Ostapowicz, Andrej Michalczuk, Stefan Rypiański i wdowa Krystyna), oprócz nadziałów roli i łąki posiadali ogród. Wszyscy utrzymywali od 1 do 2 wołów, 2–4 krowy oraz hodowali trzodę chlewną. Byli zobowiązani do odrabiania pańszczyzny pieszej w wymiarze dwóch dni w tygodniu, pielenia grządek i zboża, skopania po dwie grządki na kapustę, posadzenia jej, podlewania, a w odpowiednim czasie wycinania i zszatkowania. Ponadto poddani mieli wybrać konopie i uprząść z nich motki. Obowiązywały ich również robocizny w czasie żniw i sianokosów, dwa dni tłoki w czasie żniw i jeden dzień w miesiącu szarwarku. Od poddanych monasterskich nie wymagano danin w naturaliach, stróży, ani podwodów⁴³. Oprócz ziemi monaster w Pitryczu dysponował kapitałami na łączną kwotę 8 720 złp, które przynosiły ponad 610 złp dochodu rocznie. Z wpływów osiągniętych z odpustów i jałmużny doliczyć można było 100 złp⁴⁴.

Z kolei monaster w Litwinowie miał pola ornego na kilka dni orania (najwyżej do 5 ha), dwa ogrody i sady oraz łąkę. Pod monasterem w latach 1743–1763 osiedliło się sześć rodzin komorniczych, przybyłych z różnych stron – z okolic Drohobycza, Komarna, Bolechowa, Żurawna. Inwentarz nie wymieniał żadnych powinności na rzecz klasztoru, do których byliby zobowiązani⁴⁵. W okresie od lutego 1763 r. do grudnia 1764 r. dochód monasteru litwinowskiego wyniósł 792 złp 24 grosze. W tym czasie wydatki zamknęły się kwotą 761 złp 15 gr⁴⁶.

Wśród zabudowań monasterskich ważną rolę pełniły cerkwie. Były one przedmiotem szczególnej troski zakonników, którzy starali się utrzymać je w jak najlepszym stanie. Niektóre z nich z racji posiadanych praw pełniły funkcje świątyn parochialnych (Horodenka), a zatem były miejscem modlitw ludności przypisanej do nich. Jednak nawet mimo braku parochii cerkwie bazylikańskie były odwiedzane z racji szczególnego kultu (słynąca łaskami ikona św. Onufrego w Litwinowie) lub nadanych im odpustów.

Według wizytacji biskupiej z 1746 r. przy monasterze w Horodence znajdowały się dwie cerkwie. Jedna pod tytułem Opieki NMP opisana została jako zbudowana *modną strukturą, ale teraz wali się, znaczy ruinie podlega*. Natomiast druga pozostająca pod tytułem św. Eliasza pełniła funkcje świątyni parochialnej⁴⁷. Tymczasem prawie 20 lat później, w opisie wizytacyjnym z 1764 r. nie wspomina się już o dwóch cerkwiach, wymieniono tylko świątynię pod wezwaniem Opieki NMP. Najprawdopodobniej w tym czasie dokonano reparacji pierwszej świątyni, zaś drugą rozebrano lub sprzedano. Cerkiew monasterska pod tytułem Opieki NMP, z prawami parochii, stała na wzgórzu. Zbudowana z drewna, na planie krzyża, z jedną małą kopułą, określona została jako *stara i mizerna*. Z zewnątrz była pobielona. W środku sufit był podbity deskami, zaś podłoga kamienna. Wewnątrz znajdował się wielki ołtarz *na kształt Bożego Grobu*, w którym umieszczono obraz przedstawiający Opiekę Matki Bożej (Pokrowa) oraz krzyż. Po jego obu stronach na ścianach umieszczono dwa obrazy – z jednej strony Pana Jezusa, z drugiej Matki Bożej. Nad nimi na suficie zobrazowano Apostołów. Po jednej stronie wielkiego ołtarza znajdował się chór zakonny z ławkami, zaś po drugiej stronie zakrystia, z drzwiami prowadzącymi na cmentarz. W cerkwi nie było carskich wrót, jedynie balasy, nad którymi znajdował się Deisus, zaś pod nim trzy obrazy malowane na desce przedstawiające Zbawiciela, Matki Bożej i św. Mikołaja. Z boku przy balasach stała mała ambona oraz dwa konfesjonały. Po bokach cerkwi znajdowały się po dwa ołtarze, w których wisiały obrazy Pana Jezusa Miłosiernego i św. Bazylego oraz Matki Boskiej Częstochowskiej i św. Onufrego. Ponadto wisiały jeszcze dwa obrazy malowane na płótnie wyobrażające Wniebowstąpienie Pana Jezusa i św. Eliasza. Ponadto w cerkwi znajdował się jeszcze chór, na który wchodziło się po drabinie i babiniec z kamienną kropielnicą⁴⁸.

Cerkiew bazylikańska pod tytułem Narodzenia NMP w Łukwicy według opisu wizytacyjnego z 1763 r. była orientowana, o jednej kopule, dziesięciu oknach, wystawiona z drzewa jodłowego. Posiadała gontowy dach i drewnianą podłogę. Wewnątrz w wielkim ołtarzu znajdował się obraz Matki Bożej Częstochowskiej, drewniana mensa i malowane cemborium, na którego drzwiczkach umieszczono wyobrażenie Jezusa wyciskającego winne grono do kielicha. Deisus był rzeźbiony, malowany, srebrzony i złocony, z czterema obrazami namiestnymi. Cerkiew była wewnątrz malowana. Nad babińcem znajdowało się wejście do kaplicy górnej, w której umieszczone były cztery obrazy⁴⁹.

Według wizytacji z 1764 r. cerkiew monasterska w Pitryczu była orientowana, zbudowana z drzewa jodłowego, o jednej kopule i sześciu oknach. Została wystawiona przez superiora monasteru w Pitryczu o. Mojżesza Bohaczewskiego w latach czterdziestych XVIII w. Znajdował się w niej Deisus malowany i złocony, wykonany w 1749 r. Przed nim umieszczono chór zakonny. Wielki ołtarz wyobrażał Mękę Pańską, był rzeźbiony, malowany i złocony. Za ołtarzem mieściła się zakrystia, z szafami do przechowywania szat i ksiąg liturgicznych. Po lewej stronie ołtarza znajdował się żertwiennik. W cerkwi ustawiono dwa niewielkie ołtarze boczne, w których umieszczono obraz Matki Boskiej Począjowskiej oraz św. Onufrego. Obraz Madonny Począjowskiej pochodził z cerkwi monasteru św. Eliasza w Kryłosie, a po wybudowaniu cerkwi w Pitryczu ulokowano go w ołtarzu głównym, o czym informowała wizytacja z 1749 r. Wyposażenie świątyni stanowiły też dwie ławki dla świecików oraz konfesjonał. Cerkiew ta posiadała część górną, w której znajdowała się kaplica pod wezwaniem Zwiastowania NMP, ale nie odprawiano w niej nabożeństwa⁵⁰.

Cerkiew bazylikańska w Litwinowie według opisu z 1764 r. pozostawała pod tytułem Trójcy Św. Była to świątynia orientowana, o trzech kopułach, murowana, jednak od wschodniej strony, za wielkim ołtarzem mur zawilgotniał i popękał. Dach wymagał nowego pokrycia. Wewnątrz znajdowały się dwa ołtarze boczne poświęcone Ścięciu św. Jana Chrzciciela i św. Onufremu oraz chór zakonny z balasami. Pod babińcem znajdowała się murowana piwnica. Przy cerkwi stała drewniana dzwonnica na podmurówce, mieszcząca cztery dzwony⁵¹.

Wnętrza cerkwi bazylikańskich utrzymane było w zasadzie w duchu tradycji wschodniej, o czym świadczyła obecność ikonostasu, opisywanego najczęściej jako *Deisus*. Opisy wizytacyjne nie precyzowały jednak zbyt wielu szczegółów jego wyglądu. Nie zawsze zawierał on carskie wrota. Nie było ich w cerkwi horodelskiej, zaś w opisach świątyń w Litwinowie i Pitryczu nie wspomniano o nich. Tylko w cerkwi łukwickiej i pitryckiej wymieniono żertwiennik, jednak wydaje się, że ze względu na swoją rolę w czasie liturgii był on w każdej cerkwi. Ponadto w Łukwicy znajdował się analogion (pulpit, na którym kładzie się księgi liturgiczne) oraz kryłos (miejsce dla chóru cerkiewnego). Na ołtarzach (prestołach), przy których sprawowana była Służba Boża leżały antymisały (antimension) zawierające relikwie, poświęcone przez władyków. Zarówno w architekturze cerkwi monasterskich, jak i w ich wyposażeniu pojawiały się elementy nawiązujące do konstrukcji i przedmiotów obecnych w kościołach rzymskokatolickich, a więc podłużny układ świątyni, opartej na planie krzyża łacińskiego, z tylko jedną kopułą, ołtarze boczne, ambony, konfesjonały, ławki. Zwraçała uwagę również obecność aż w dwóch świątyniach bazylikańskich obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Były to przejawy latynizacji i okcydentalizacji Kościoła unickiego, w którym to procesie zakon bazylikański odegrał szczególną rolę⁵².

Wszystkie wymienione cerkwie wyposażone były w niezbędne sprzęty liturgiczne. Były one jednak bardzo skromne. W użyciu były przede wszystkim naczynia srebrne i cynowe. W cerkwi łukwickiej według opisu z 1763 r. były to utensylia cynowe: puszka do przechowywania Najświętszego Sakramentu, dwa kielichy z patenami i gwiazdami oraz łyżeczka do

komunikowania. Tylko trybularz i lampka powieszona przed carskimi drzwiami były wykonane z mosiądzu. Do stycznia 1765 r. przybył kielich srebrny pozłacany z patyną⁵³. W cerkwi horodelskiej znalazły się dwa kielichy srebrne, jeden cynowy, a także krzyże i lichtarze cynowe i mosiężne⁵⁴. W precjoza liturgiczne najlepiej wyposażona była cerkiew w Pitryczu, która posiadała cztery kielichy srebrne pozłacane, trzy pateny srebrne pozłacane, a jedną srebrną, dwie gwiazdy srebrne, trzy łyżeczki srebrne, trybularz srebrny⁵⁵. W cerkwi litwinińskiej używano kielicha srebrnego pozłacanego oraz dwóch cynowych, łyżek srebrnej i cynowych, trybularza mosiężnego⁵⁶. Na materiał, z którego sporządzano naczynia liturgiczne, zwłaszcza puszki do przechowywania Najświętszego Sakramentu, zwracano baczną uwagę podczas wizytacji. Zgodnie z wymogami synodu zamojskiego musiały one być wykonane ze srebra lub przynajmniej cyny⁵⁷. W każdej świątyni obecne były korony srebrne na obrazach, niekiedy też sukienki, oraz wota w postaci srebrnych lub mosiężnych blaszek czy też sznurków koralu i paciorków.

Każda cerkiew musiała dysponować przynajmniej jednym kompletem szat liturgicznych, na który składał się tzw. aparat, czyli odpowiednik łacińskiego ornatu, oraz stuła i manipularze, zwane narukwicami. Aparaty (feloniony) uszyte były z różnych tkanin (jedwabne, adamaszkowe, kitajkowe, partyrowe, atlasowe) i stosownie ozdobione. Ponadto na wyposażeniu były humerały, alby lniane lub z lepszego gatunku płótna (szwabskie) oraz paski. Uzupełnieniem była bielizna ołtarzowa: korporały, puryfikarze i obrusy na ołtarze.

Tabela 2

Wyposażenie cerkwi bazylikańskich w szaty liturgiczne i bieliznę ołtarzową

Monaster	Horodenka	Litwinów	Łukwica	Pitrycz
aparaty	12	6	6	15
alby	więcej niż 4	10	3	20
dalmatyki	więcej niż 1	1	-	3
humerały	więcej niż 1	5	1	3
paski	więcej niż 1	1	2	-
korporały	więcej niż 1	5	-	4
puryfikarze	więcej niż 1	-	-	-
obrusy i peremitki	więcej niż 1	14	6	20
ręczniki	więcej niż 1	-	1	4

Źródło: ЦДІА, f. 201, op. 4, sp. 613, k. 64, 169, 300–300 v, 477 v–478.

We wszystkich wymienionych cerkwiach bazylikańskich występowały przedmioty pełniące w liturgii istotną rolę. Należały do nich płaszczenice, krzyże i chorągwie procesjonalne. Przejawem latynizacji było używanie baldachimów w trakcie procesji z Najświętszym Sakramentem. Były one na wyposażeniu opisywanych cerkwi, lecz żadna nie posiadała monstrancji. W cerkwi horodelskiej znajdował się Boży Grób⁵⁸.

Księgi liturgiczne stanowiące wyposażenie cerkwi bazylikańskich pochodziły głównie z typografii stauropigialnej we Lwowie, a także z drukarni bazylikańskich w Uniowie i Poczajowie. Występowały też księgi edycji kijowskiej, zaś tylko jeden tom pochodził z drukarni wileńskiej. W inwentarzach wymienionych cerkwi bazylikańskich nie odnotowano woluminów rękopiśmiennych. Stan ksiąg był różny, np. wszystkie tomy znajdujące się w cerkwi w Pitryczu wymagały oprawy, zaś wiele spośród nich było podartych. Najbardziej okazałe były Ewangeliarze, często oprawione w aksamit i ozdobione srebrem⁵⁹.

Tabela 3

Wyposażenie cerkwi bazylikańskich w księgi liturgiczne

Monaster / Rodzaj księgi	Horodenka	Litwinów	Łukwica	Pitrycz
Akatyst	-	2 druku lwowskiego	2 druku lwowskiego	-
Apostoł	1	1 drukowany	1 druku lwowskiego	3 druku lwowskiego
Czasosłów (horologion)	-	1	-	2 druku lwowskiego i kijowskiego
Ewangeliarz	1 druku lwowskiego	2 drukowane	1 druku lwowskiego	4, w tym dwa druku lwowskiego
Jarmołoj (irmologion)	-	1 drukowany	-	1 druku lwowskiego
Oktoich (oktoichon)	1 druku lwowskiego	1	1 druku lwowskiego	2 druku lwowskiego
Obszczyna	1	1	1 druku lwowskiego	2 druku lwowskiego
Pateryk	-	-	1 druku kijowskiego	-
Pólustaw	1 druku kijowskiego	-	1 druku kijowskiego, 1 druku staroświeckiego	-
Psalterz	1 druku lwowskiego	2	1 lwowskiego druku	1 druku lwowskiego
Służebnik (mszał)	1 druku uniowskiego, 1 druku lwowskiego	1 druku uniowskiego, 2 druku lwowskiego	2 druku lwowskiego i wileńskiego	6, po dwa druku uniowskiego, poczajowskiego i lwowskiego
Trebnik	1 druku lwowskiego, 1 druku poczajowskiego	1 druku lwowskiego	1 druku staroświeckiego	2 druku lwowskiego i uniowskiego
Trefołoj (trifologion)	1 druku lwowskiego	1	1 lwowskiego druku	2 druku lwowskiego
Trodion Kwietna	1 druku lwowskiego	1	1 lwowskiego druku	2 druku lwowskiego
Trodion Postna	1 druku lwowskiego	1	1 lwowskiego druku	2 druku lwowskiego
inne	-	1	1	5
suma	13	19	17	34

Źródło: ЦДІА, f. 201, op. 4, sp. 613, k. 64 v, 169 v, 300 v, 478.

Opisy wizytacyjne powyższych monasterów bazylikańskich ukazywały obraz skromnych warunków życia zakonników, charakterystycznych dla monasterów położonych na ziemiach koronnych Rzeczypospolitej, nie pozwalających na powiększenie konwentów do wymaganych przepisami ośmiu osób. Profesi w tych placówkach koncentrowali się głównie na

prowadzeniu gospodarstwa klasztornego, stylem życia nie różniąc się zbytnio od chłopskich sąsiadów. Taka sytuacja nie sprzyjała realizowaniu przepisów życia monastycznego, określonych regułą i konstytucjami zakonnymi. Stało się to bezpośrednią przyczyną likwidacji tych monasterów lub też połączenia z większym ośrodkiem klasztornym położonym w sąsiedztwie.

1. Przekazy źródłowe informowały o funkcjonowaniu monasteru w Kryłosie i okolicach już w XII w. Zob. А. Пекар, Доба занепаду українського чернецтва // Нарис історії Василянського Чину святого Йосафата. – Рим, 1992. – С. 80. О monasterach położonych na terenie ziemi halickiej pisano dotąd dość rzadko. Wśród prac im poświęconych należy wskazać spis klasztorów z terenu eparchii stanisławowskiej autorstwa o. Romana Łukania. Лукань Р. Василянські монастирі в станиславівській епархії / Р. Лукань. – Львів, 1935. – С. 3–16. О monasterze w Czortkowie traktował tekst Коструба Т. Неіснуючий монастир оо. Василян у Чорткові / Т. Коструба // Записки Чина св. Василя Великого. – 1932. – Т. IV. – Вип. 1–2. – С. 171–179. Stosunkowo najwięcej publikacji dotyczy monasteru w Buczaczu. Zob. Стоцький Я. Монастир Отців Василян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712–1996 рр.) / Я. Стоцький. – Львів, 1997. Lorens В. “Diarium actorum Colegij Buczacensis” як джерело відомостей про діяльність василянської колегії в Бучачі в другій половині XVIII століття / В. Lorens // Історія релігій в Україні. – 2013. – Кн. I. – С. 248–257.
2. Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника. Відділ рукописів (ЛННБ), f. 141, op. 1, sp. 307, s. 9–12.
3. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДІАЛ України), f. 684, op. 1, sp. 3005, k. 3–7 v; f. 146, op. 84, sp. 2064, k. 74–76 v. Akt fundacji został podpisany w Tartakowie 14 VIII 1771 r. Według historyków bazylikańskich prawosławny monaster w Strusowie funkcjonował już w XVII w., jednak najpewniej podupadł i przestał istnieć, gdyż w I połowie XVIII w. nie był uwzględniany w spisach monasterów. Ваврик М. Нарис розвитку і стану василянського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979. – С. 205.
4. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (dal cyt. BOss.). Dział rękopisów, aks. 62/89 – Acta Scholarum Buczacensium a primo Lapide Erectarum... 1754, bns.
5. Ваврик М. Нарис розвитку... – С. 177–178.
6. Шематисмъ монастырей Чина св. Василя В. въ Галиціи на годъ 1859. – Львовъ, 1859. – С. 7–10.
7. ЦДІАЛ України, f. 201, op. 4, sp. 613. Протоколи візитацій василянських монастирів Львівської, Перемишльської, Холмської та ін. епархій, passim.
8. Тамже, k. 63.
9. Тамже, k. 167–172.
10. Тамже, k. 299–302.
11. Тамже, k. 477–479 v.
12. Тамже, k. 63.
13. Тамже, k. 167.
14. Тамже, k. 477.
15. Ваврик М. Нарис розвитку... – С. 199.
16. ЦДІАЛ України, f. 201, op. 4, sp. 613, k. 63, 493.
17. Тамже, k. 299.
18. Тамже, k. 493.
19. Тамже, k. 516 v, 517 v–519. W październiku 1764 r. prowincjał Jozafat Siedlecki wystąpił do Stolicy Apostolskiej o zachowanie m. in. monasteru w Horodence jako misji położonej w pobliżu prawosławnego Skitu Maniawskiego, jednak wcześniej klasztor został zlikwidowany. Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae / ed. A. G. Welykyj. – Romae, 1765. – Vol. III :

- 1741–1769. – S. 229–235. Być może próbą uratowania monasteru w Horodence była fundacja starosty kaniowskiego Mikołaja Potockiego z 1764 r. polegająca na ustanowieniu w tym mieście konwiktu dla sześciu unickich księży diecezjalnych. Zob. Z. Zielińska, Potocki Mikołaj Bazyli, hr. Pilawa // Polski słownik biograficzny. – T. XXVIII. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk ; Łódź, 1984–1985. – S. 114.
20. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 19.
 21. Ваврик М. Нарис розвитку... – С. 177. Według M. Kossaka Pitrycz w 1783 r. przyłączono do Zawałowa, i wraz z tamtym dziesięć lat później monaster pitrycki zlikwidowano, a jego budynki sprzedano w 1799 r. Michałowi Zajączkowskiemu. Косак М. Монастирі Галичини / М. Косак // Лавра. – 1999. – № 9. – С. 53.
 22. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 477.
 23. Тамże, к. 32 v.
 24. ЛННБ, ф. 3, сп. 613, к. 12 v.
 25. *Catalogus Monasteriorum et Personarum Provinciae Protectionis B. V. Mariae Ordinis S. Basilii Magni Anni 1754* // М. М. Ваврик. Нарис розвитку... – С. 108, 118, 120.
 26. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 64 v–65, 493.
 27. Тамże, к. 299.
 28. Тамże.
 29. Тамże, к. 168–168 v.
 30. Тамże, к. 478–478 v.
 31. Тамże, к. 301.
 32. Тамże, к. 517 v–518.
 33. Тамże, к. 65 v–66.
 34. Тамże, к. 299.
 35. Тамże, к. 168–168 v.
 36. Тамże, к. 478–478 v.
 37. Тамże, к. 65 v, 171–171 v, 478 v.
 38. ЛННБ, ф. 3, сп. 137, к. 95 v. Kwotę 300 złp na roczne utrzymanie zakonnika wymieniał wikary prowincji koronnej Innocenty Matkowski w liście do starosty mostowskiego Adama Józefa Mniszka, który rozważał ustanowienie fundacji dla monasteru w Domaszowie.
 39. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 63, 492 v.
 40. Тамże, к. 65 v. Dzień orania przeliczyć można na areal wielkości ok. 0,6 ha. Według A. W. Serczyka (*Gospodarstwo magnackie w województwie podolskim w drugiej połowie XVIII wieku*. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków, 1965. – S. 64) dzień orania na Podolu przeliczano jako sznur gruntu, co równało się prawie morgowi roli (0,58 ha).
 41. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 299 v, 302.
 42. Тамże, к. 171 v.
 43. Тамże, к. 172.
 44. Тамże, к. 167 v–168.
 45. Тамże, к. 478 v–479.
 46. Тамże, к. 479 v.
 47. Національний музей ім. Митрополита Андрея Шептицького у Львові (НМЛ), ф. Рукописи латинські, сп. 16, к. 533 v–534.
 48. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 299.
 49. Тамże, к. 63 v.
 50. Тамże, к. 26, 168.
 51. Тамże, к. 477–477 v.
 52. Wereda D. Wpływ zakonu bazylianów na procesy polonizacji Kresów Wschodnich / D. Wereda // *Kultura narodowa i Kościół katolicki w tysiącleciu państwa polskiego* / [pod red. W. Wązniewskiego]. – Siedlce, 2003. – S. 215–216. Kowalczyk J. Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku / J. Kowalczyk // *Biuletyn Historii Sztuki*. – 1980. – R. 42. – № 3–4. – S. 347.
 53. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 63 v, 493 v.

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

54. Тамże, k. 300.
55. Тамże, k. 169.
56. Тамże, k. 477 v.
57. Synod prowincjalny ruski w mieście Zamoyściu Roku 1720 odprawiony. – Wilno, 1785. – S. 67.
Duch O. Wyposażenie cerkwi żeńskich monasterów unickich diecezji chełmskiej w XVIII w. /
O. Duch // Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od
X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawos-
ławnego, greckokatolickiego. – T. 1. – Chełm, 2003. – S. 197–198.
58. ЦДІАЛ України, ф. 201, оп. 4, сп. 613, к. 64, 169, 300 v, 478.
59. Тамże, к. 64 v, 169 v, 300 v, 478.

УДК 394
ББК 63.59

Світлана Боян-Гладка
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ЕЛЕМЕНТИ СИНКРЕТИЗМУ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ БОЙКІВ

У статті на основі джерельного матеріалу розглядається дуалізм релігійних культів, що для українського народу був загальною тенденцією і фактором культурного самозбереження. Християнство, справляючи формуючий вплив на життя віруючих, засвоює елементи народної традиції. Автор висвітлює один з аспектів цього процесу – збереження в календарній обрядовості українських горян-бойків елементів язичницьких вірувань під шаром християнського світогляду та причини цього феномену.

Ключові слова: дуалізм, релігійні культури, християнство, народна традиція, обрядовість, язичництво.

Синкретизм у перекладі з грецької означає об'єднання, з'єднання різних віровчень і культових положень у процесі взаємовпливу релігій в їх історичному розвитку. Часто зустрічаються в науковому обігу синоніми двовір'я або дуалізм. Таке явище з'явилося вже в перші десятиліття після християнізації Русі. Це цілком зрозуміло, адже ранні християни, заперечуючи й відкидаючи стару віру, усе ж не могли створити для своїх теологічних концепцій ніякої іншої категоріальної системи, крім тої, що вже існувала в традиційній вірі. Отже, весь понятійний апарат був використаний і перенесений до християнства з язичництва.

Упродовж багатьох століть явище синкретизму являло собою “з'єднання християнства та дохристиянської віри слов'ян”. Це поєднання двох вір, двох світів – язичництва й християнства, що й до сьогодні збереглося у віруваннях та обрядах українців. У вітчизняній літературі зазначена тематика висвітлювалась у контексті календарної обрядовості українців Карпат. Наразі дослідникам досить важко з'ясувати, які саме календарні обряди, коли виникли й за яких обставин. Священик-краєзнавець М.Зубрицький¹ у своїх дослідженнях про бойків значною мірою окреслив окремі обряди та звичаї народного календаря на Бойківщині. Загальну характеристику календарної обрядовості етнографічних груп Карпатського регіону подано в колективній праці “Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат” за редакцією С.П.Павлюка². Тим самим на часі постає розробка цієї тематики, при дослідженні якої автор ставить за мету показати явище синкретизму, двовірства в народних обрядах. Відповідно до мети поставлено завдання: дослідити походження явища синкретизму або двовір'я та провести паралелі християнських обрядів з давніми язичницькими на території Бойківщини.

Уперше термін “двовір'я” використав Феодосій Печерський (XI ст.) у “Руському літописі” для характеристики нового на той час явища релігійної свідомості українського народу: поєднання язичницьких елементів із християнськими³. Феодосій писав: “Бо хіба се не по-поганськи ми живемо, якщо в стрічу віримо? Адже якщо хто зустріне чорноризця, або [вепра]-одинця, або свиню, то вертається, – а чи не по-поганському се се? Се ж по диявольському наущенню [одні] сеї приміти держаться, а другі і в чхання вірять, котре буває на здоров'я голові. Але цими і другими способами всякими диявол обманує, хитрощами переваблюючи нас од бога: трубами, і скоморохами, і гусями, і русаліями. Ми бачимо ж ігрища витолочені і людей безліч на них, як вони пхати стануть один одного, видовища діючи – [це] бісом задумане діло. А церкви стоять, і коли буває час молитви, [то] мало їх знаходиться в церкві”⁴.

Акцент у вивченні синкретизму ставиться на співіснуванні язичницького та християнського – у менталітеті людей протягом XI–XIII ст. Але якщо розглядати побутову релігійність наших сучасників, то стає зрозумілим, що навіть після десяти століть домінування на всіх теренах України християнство не змогло “очиститися” від язичницького підґрунтя, не змогло протиставити йому щось своє, а, навпаки, акумулювало та використало давні звичаї слов’ян, ще більше укорінивши їх у народній, тепер уже християнській культурі.

У народних обрядах спостерігається один важливий мотив загальнослов’янської міфології: пошуки спільних гуманістичних основ язичницької та християнської віри. Для прискорення процесу християнізації українського народу священики визнали реальність існування деяких слов’янських богів і святість традиційних місць і термінів старого культу, будуючи храми на місці колишніх капищ та призначаючи християнські свята приблизно в ті ж дні, до яких пристосовувалися раніше свята язичницькі. Це явище чітко помітно в календарних святах й обрядах бойків до сьогодні. Святі Ілля, Георгій (Юрій) і Миколай перетворилися на покровителів землеробства. Серед них перше місце зайняв святий Ілля, що замінив собою колишнього бога грому – Перуна. Цей святий у християнстві – один із найбільш великих пророків Старого Заповіту. Він народився в Палестині за дев’ять століть до народження Ісуса Христа. Ще з молодих років присвятив себе служінню Богові, навіть оселився серед пустелі та проводив аскетичне життя в пості й молитвах. За церковними переказами, пророк Ілля за свою завзяту службу Господу був живим узятий на небо – відправився туди на вогненній колісниці⁵.

Святий Ілля – наступник Перуна, який був головним богом грому й блискавки за язичницьких часів у Київській Русі. Він був покровителем князів, воїнів, символізував владу, тому що був богом небесного вогню – чоловічого начала. Згідно з міфологічними уявленнями, Перун керує всіма небесними явищами. У правій руці – лук, у лівій – стріли. Назва його українською та іншими слов’янськими мовами означає грім (з грецької – вогонь, світло, небесна оселя). Цей образ у народній уяві пов’язувався з багатьма легендами й міфами. Одна з них розповідає, що колись дуже давно чорти перестали Богові коритися. Бог розгнівався й наказав святому Іллі прогнати нечисть із неба. Ілля сумлінно поставився до виконання наказу – вірять, що він досі ганяється за чортами по небу, а підтвердження тому – блискавки та грім, що він у нечисту силу пускає⁶. Коли відбувалася гроза, люди намагалися не підпускати до себе собак і котів, бо в цих тваринах, за народними забобонами, нечиста сила може від Іллі сховатися. Відповідно до тверджень митрополита Іларіона, блискавка – це “небесний вогонь, що його посилає бог чи то на кару людям, чи на відігнання злих сил...”⁷.

Святий Ілля дуже шанований українським народом. Його називають громовиком, покровителем грому й блискавок. Цього дня намагалися не працювати, навіть не ходили на полювання, боячись гніву Іллі, котрий може того, хто його не святкує, ударити блискавкою. Зачувши на небі грім, люди вважали, що це “Ілля їде по небу на золотій колісниці”. Іллю в народі сприймали як посередника між небом і землею. За переказами, він спроможний передрікати засуху й у той самий час молитвами викликати дощові хмари. Звідси в народній уяві Ілля постає як грізний, суворий, жорстокий, але водночас справедливий і щедрий святий. Вважалося, що пожежа від грому – то Божа кара. Оберегтися від неї можна лише Стрітенською (посвяченою на Стрітіння – 15 лютого) свічкою, запаливши її перед іконою. Особливо строго заборонялося працювати на полі: косити чи жати, бо “Ілля блискавкою влучить в копи із сіном, чи кіпку з житом”⁸. Звідси відоме на Бойківщині прокляття: “Аби тебе Перун побив!”⁹ Очевидно, що хоч культ Перуна не належить до християнства, але він серед народу не зник повністю.

Проте в народній уяві святий Ілля не тільки був караючим божеством, але й покровителем хліборобів. Селяни з нетерпінням чекали цього свята й говорили: “На Іллі новий хліб на столі”, тому що селяни вже починали випікати хліб з нового врожаю¹⁰. Літній період у бойківському календарі обмежувався саме святом Іллі, адже до цього дня треба було впоратися із заготовлею сіна, оскільки народне прислів’я відзначало: “До Ілля сіно і під корчем сохне, а по Іллю і на корчі не хоче” або “На Ілля до полудня літо, я по полудню вже осінь”¹¹. Звідси найбільшою мірою аграрно-магічна функція проявилася в літніх святах жнив – обжинки й дожинки, що безпосередньо базувалися на вірі в польові божества, які живуть в останньому снопі, тому звідси й священне до нього ставлення.

Християнська обрядовість принесла нові елементи в старі землеробські культури, але майже не змінила їхньої сутності. Цікаво простежити це на прикладі деяких християнських свят і пов’язаних з ними традицій. Початок зимового циклу календарних свят найбільш виразно виступає 4 грудня, коли відзначається християнське свято Введення в Храм Пресвятої Богородиці¹². Введенські прислів’я розкривають прагнення хлібороба зазирнути в майбутнє, передбачити, якою буде наступна зима та як вона вплине на врожай: “Скільки на Введення води, стільки на Юрія трави”¹³. Характерним звичаєм цього свята був прихід першого відвідувача – “полазника”. У його основі лежить язичницька віра людей у щасливу або нещасливу прикмету. Якщо першим у хату заходив молодий, гарний чоловік, а до того ж і ще й з грішми – добра ознака: увесь рік в оселі будуть усі здорові й будуть “вестися” гроші. Якщо ж до хати зайде немічний, старий і бідний чоловік – це погана ознака: хворі в хаті будуть і злидні заведуться. Обряди й повір’я, пов’язані з “полазником”, широко були поширені на Бойківщині в міжвоєнний період. Ця традиція підтримується й сьогодні в більшості бойківських сіл. Іноді функції “полазника” виконували тварини, яких урочисто вводили в хату, годували¹⁴.

Серед бойків був до початку ХХ ст. поширений кодекс побутових правил, пов’язаних із цим святом, що яскраво відображував поєднання морально-етичних норм як християнства, так і язичництва стосовно природи та суспільства: “Від Введення до Благовіщення копати лопатою землю не можна, бо земля спочиває”, “Коноплі треба потерти до Введення, а той, хто їх тре після цього свята, накликає бурю на поля, а на себе від людей зневагу”¹⁵.

Великим зимовим християнським святом вважався день Андрія Первозваного, 13 грудня. Цей апостол проповідував християнство в Скіфії й дійшов до Києва, де поставив на одному з пагорбів хрест. Але в українській традиційній обрядовості цей день ніяк не відображає хрещення або інші християнські ритуали. Навпаки, з ним пов’язувався комплекс давніх, язичницького походження, звичаїв, що мали любовно-магічне спрямування. Наповнені дохристиянськими обрядами андріївські вечорниці припадали на час Різдвяного посту, а отже, ніяк не відповідали нормам християнської моралі. У ніч на Андрія дозволялися молодіжні бешкети, і вранці дехто з господарів міг знайти свого воза на даху клуні, а від хат, де жили дівчата, з’являлися стежки до їхніх залицяльників, позначені буряковим квасом¹⁶.

Первісний дохристиянський характер новорічного свята добре зберігся в традиційних звичаях та обрядах бойків 13–14 січня. На відміну від Різдва й Хрещення, ці дні не відігравали важливого значення в християнському календарі, тому в обрядовості їх майже не помітно церковних мотивів. 13 січня встановлене свято на честь знатної римлянки Меланії, яка з юних років і до кінця днів своїх прямувала до Христа. 14 січня – свято на честь Василя Великого, архієпископа Кесарії Кападокійської. Церковні джерела характеризують його як аскета, богослова та вченого, автора кодексу чернечого

життя. 14 січня свято Обрізання Господня (саме тоді, згідно із церковними джерелами, відбулося обрізання Ісуса Христа за єврейським звичаєм) і перший день Нового року за старим стилем. Напередодні Нового року в селянському господарстві виконувався ряд ритуальних дій виробничого характеру. Було запроваджено в цей день привчати до роботи молодих коней і волів, їх уперше запрягали¹⁷.

Характерною прикметою новорічного свята в Україні було щедрування – давній народний звичай церемоніальних обходів хат із побажанням щастя членам сім'ї й розквіту господарства. Новорічна ніч, як і Різдвяна, вважалась у народі чарівною, з нею було пов'язано чимало повір'їв. Очевидно, під впливом християнства виникло уявлення про те, що в ніч із 13 на 14 січня “відкривається небо”, і в Бога можна попросити що завгодно або що вода в криницях перетворюється на вино. До Нового року, як і до свята Івана Купала, приурочені українські перекази й легенди про “палаючі гроші” і скарби¹⁸.

Помітні синкретичні елементи в християнському святі Великодня, у якому простежується відгомін народного свята відродження весняного Сонця (Воскресіння Дажбожого). Залишилися й традиції випікання святкових короваїв як ритуальної великодньої їжі, чого в інших народів не збереглося. 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”¹⁹. Щодо походження цього свята, то вперше назва “Великдень” з'явилася 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, найімовірніше, 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. Існує кілька легенд щодо походження назви “Великдень”. Одна з них записана на Стрийщині (с. Верхня Стинава): “Великдень називається так того, 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 знайде аж у суботу ввечері. А як розп'яли Христа – дні поменшали. Тепер тому царські ворота в церкві стоять навстіж сім днів...”²⁰.

На Бойківщині у великій пошані було свято Юрія (6 травня), за язичницьких часів – це був день Ярила. У всіх слов'янських народів зі святим Юрієм пов'язано чимало переказів, його ім'я поєднано з міфічним образом перемоги добра над злом. Здавна наші предки вірили, що Юрій “відмикає ключем землю, випускає тепло, весну, росу, несе траву, квіти, зелень”²¹. Святого Юрія зображують на іконах як мужнього воїна, котрий верхи на білому коні списом проколює змія, що символізувало перемогу святого над дияволом – давнім змієм, перемогу добра над злом. У народному святі Юрія віддзеркалене божество весняного молодого сонця, ушанування якого було апогеєм весняного розквіту, родючості. Це свято є етапом переходу сонячного божества з однієї фази в іншу, тобто зі стану оновлення в стан розквіту природи.

У міфології східних слов'ян Ярило – бог сонця, кохання та весняної плодючості, сліди якого збереглися, зокрема, у народній традиції. Джерела повідомляють, що саме зі святом Юрія в Україні були пов'язані дівочі ігри, що називалася “Ляля”. Дівчата з-поміж себе обирали гарну дівчину – “Лялю”, прибирали її квітами й вінками, садили на пенюк чи стілець, ставили перед нею в мисці сир і масло, а самі в той час бралися за

руки й виводили навколо неї пісень. У кінці “Ляля” обдаровувала всіх квітами й вінками, які зберігалися до наступного року й мали силу приворожувати женихів, стояли на сторожі дівочої краси та доброї слави. У цих діях простежується язичницький характер²². Сучасна російська дослідниця В.Мотузна стверджує про аналогічні дійства на свято Георгія (Юрія) у росіян, які зводилися до ворожильних обрядів²³. Свято “Лялі” склалося на основі давніх традицій жителів Карпат (гуцулів, бойків, лемків), згідно з якими вигін худоби на літування проводився урочисто й супроводжувався виконанням релігійно-магічних обрядів, пісень і танців. До магії вдавалися, щоб очистити свійських тварин від усього злого, а те зло примусити ввійти в якийсь сторонній предмет. Використовували різні засоби очищення: вогонь, свячену воду, молитву, заклинання, биття тварин гілкою свяченої верби тощо.

Того дня більшість бойків починали перший випас худоби. Виганяючи вперше худобу зі стайні, під поріг клали невеличку миску з жевріючим вугіллям, що повинно було охороняти їх від відьом. Також брали свячене масло (освячене на Великдень) і вимальовували дьогтем хрестики худобі на чолі, хребті й вимені, як говорили, “аби відьма не відібрала молоко”²⁴. Такі ж хрестики ставили на одвірках і дверях стаєнь. Водночас підкурювали худобу ладаном та іванівським (купальським) зіллям і підпирали двері боронами²⁵. М.Зубрицький зафіксував розповідь, як на борону була спіймана кішка. Їй відрубали ногу, а згодом виявили, що сусідка з покаліченою ногою²⁶. Аналогічні вірування спостерігалися на Покутті. Наприклад, в юрїївське надвечір’я кожен господар, у якого була хоч би одна корова, квачем робив хрести на воротях і дверях стайні, щоб відьма не мала доступу до неї. При цьому худобу ще обсипали маком, щоб відьма “мала забавку”. На пасовищі плели вінки з “лопотню” (лотосу) і клали корові на роги. Щодо цього в народі поширена приказка: “Вбравсі, як корова на Юрі”²⁷. Вінок приносили додому й вішали в коморі, оскільки вважали цілющим: підкурювали ним корові вим’я, коли боліло. Ввечері напередодні Юрія господині виносили надвір дійниці з водою, щоб за ніч напала роса, а зранку вмивали цією водою вим’я корові, примовляючи: “Абис мені кілька дала молока, кілька води несе наша ріка”²⁸. На Юрія кожен господар намагався вигнати худобу на пасовисько вдосвіта, до схід сонця, “аби напиласі Юрієвої роси”. У народі говорили: “Юрієва роса, ліпша від вівса”, “Хочеш мати масла – треба, аби корова з росов пасла”²⁹. Бойки вірили, що роса мала на Юрія надзвичайні цілющі властивості: нею промивали очі, коли боліли, та обличчя, якщо луцилася шкіра, коли боліла голова, теж мили в цій росі, а дівчата вмивалися в росі, щоб були гарними на вроду. Узагалі роса на Юрія вважалася священною, її збирали не тільки для лікування, але й застосовували в магічних діях відьми.

На п’ятдесятний день після Великодня весь християнський світ відзначає Трійцю або П’ятидесятницю – одне з провідних свят церковного календаря (у народі – Зелені свята). У християнстві свято Трійці сформувалося після прийняття церквою догмата про трійцю – існування єдиного бога в трьох іпостасях – Отець, Син і Дух Святий. Згідно з Біблією, у день П’ятидесятниці зійшов на апостолів з неба дух святий. Трійця є так званим перехідним містком між весняною і літньою обрядовістю. Всюди на Бойківщині перед самим святом у суботу (зелена субота) прикрашали оселі зіллям чи гілками ліщини, клена або липи. Такий ритуал у бойків отримав назву “майїни”. Мабуть, це слово було запозичене від європейських народів, адже у Швейцарії на Трійцю святити в церкві букові гілки, які називалися “майї”. Як стверджує український етнограф Г.Бондаренко, зелена сила лісу, дух дерева допомагали людині зміцнити здоров’я, уберегти господарство від лиха й сприяли врожаю. На честь Бога-Отця, Сина й Духа Святого зеленим гіллям прикрашали храми. Християнське свято Трійця злилося з язичницькими Руса-

ліями, які відзначали слов'яни-язичники весь тиждень у формі звичаєвих обрядових дійств³⁰. Тому загалом в українців збереглася чимала кількість обрядів, пов'язаних із землеробсько-скотарським спрямуванням.

Отже, можна стверджувати, що таке святкування серед бойків породило двовірство, тобто язичницькі обряди злилися із вшануванням християнських святих.

Слід зазначити, що християнське свято Івана Хрестителя (7 липня, або 24 червня) також злилося з язичницьким – Купало, а в народі отримало назву Івана Купала. Воно збігається з літнім сонцестоянням. У цій назві поєдналися християнські та язичницькі вірування: Іван Хреститель, який “купав”, хрестив Ісуса Христа, і Купало – язичницький ідол, якому в деякі часи “благодарения и жертви в начале жатв приноси”³¹. В Україні свято Купала відзначали в ніч з 23 на 24 червня за старим стилем або із 6 на 7 липня за новим стилем. В європейських країнах звичай прижився під різними назвами. Свого часу християнська церква приурочила його до дня Івана Хрестителя (24 травня), від якого запозичена нова назва “святого Яна” – у західних слов'ян; “сан-Джованні” – в Італії, “сан-Хуан” – в Іспанії та ін. Проте спільними для всіх народів є дохристиянське походження свята та його головні прикмети. Під час святкування Купала використовувалися різні магичні обряди, які були пов'язані з трьома природними стихіями – вогнем, водою і рослинністю, які вважалися основними початками язичницького свята. За міфологією, вогонь – це земний образ сонця, який наділявся його гіперболізованими властивостями, передусім, очисною силою. Обряд розпалювання вогнища, розкидання головешок і попелу по полях, обкурювання димом худоби, як вважають деякі дослідники, мав характер господарського спрямування і міг вплинути на ріст рослин, дозрівання врожаю тощо. Не випадково купальські вогні запалювали на берегах річок, ставків, тому що воді також приписувалася цілюща дія. Магія купання, обливання водою мала на меті вберегти людей від хвороб, подарувати силу, мудрість, красу.

14 серпня – одне з великих свят – Маковія, проте відзначають його не по всій території Бойківщини (на Східній Бойківщині (Рожнятівський, Долинський райони Івано-Франківської області) люди не святкували, дозволялося працювати на городі). У народі Маковія вважали першим Спасом. За легендами, Маковій став святом тому, що був великомучеником за християнську віру. У народному календарі це день, коли зранку до схід сонця жінки й дівчата готували “маковія”, якого потім освячували в церкві. Це був букет із різних рослин (головки маку, колоски жита й пшениці, васильок, барвінок, м'ята, кріп, петрові батоги), усередині якого ставили свічку³². Ці освячені рослини мали корисне значення: використовували для лікування різних хвороб, а також як оберіг від нечистої сили тощо.

19 серпня – у християнському календарі свято Преображення Господнє, у бойків це свято врожаю і другий Спас. Кожен господар вважав за обов'язок посвятити в церкві фрукти, овочі, мед³³. До цього дня потрібно було закінчити жнива. Це свято вважається перехідним містком між літом й осінню. Після чого в церковному календарі масово відзначають бойки, як і всі українці загалом, свято Успення Пресвятої Богородиці (28 серпня)³⁴. Воно, на наш погляд, не відзначено народними обрядами.

Перший місяць осені в народному й церковному календарі – вересень, який багатий на свята. 11 вересня православна церква відзначає день Усікнення голови пророка Іоанна Хрестителя, який був страчений (відтято голову) царем Іродом на догоду Іродіаді. Народна назва цього свята – Головосіка. На Бойківщині вважали, що цього дня не можна користуватися гострими предметами, заборонялося вживати й різати круглої форми овочі та фрукти, адже це все асоціювалося з відтятою головою Івана Хрестителя. Тому побожні господині заздалегідь нарізали все до святкового столу. А 21 вересня

бойки урочисто відзначають християнське свято Різдво Пресвятої Богородиці, більш відоме серед бойків як Друга Матка або Друга Пречиста (Перша – свято Успіння). Вважалося в народі, що із цього дня неодмінно почне холодати.

Християнське свято встановлення Чесного й Животворящого Хреста Господнього поєдналося з язичницьким “Здвиження землі”, тобто “закривається на зиму й буде спати аж до Благовіщення. Тому поспішають до своїх нір гадюки, боячись залишитися зверху й замерзнути” (27 вересня). За церковними переказами, на Голгофі (місце розп’яття Ісуса Христа), Єлена (мати римського імператора Костянтина) прибула в Палестину, щоб знайти хрест, на якому був розп’ятий Ісус, невдовзі знайшла його разом із двома хрестами розбійників. Достовірність знахідки допоміг перевірити випадок: хрест провозили повз будинок, де помер чоловік, і він ожив. На Східній Бойківщині це свято отримало назву Чесний Хрест, або Здвиження Чесного Хреста. Серед бойків побутував строгий піст, який символізував у християнстві покуту за хрест, а в народі вважали, що поститися треба, щоб земля добре відпочила за зиму. Елементи синкретизму присутні в церковному святі Покров Пресвятої Богородиці й Пріснодіві Марії (14 жовтня), у народі – Покрова, за народним повір’ям це поворот до зими, час, коли весь урожай повинен бути дома³⁵. Серед бойків побутувала приказка: “По Покрові все має бути в коморі”.

Таким чином, можна зробити висновок, що церква, поза сумнівом, справляючи формуючий вплив на життя і світосприймання віруючих, разом з тим засвоює певні елементи народної традиції. У рамках синкретизму виникло ототожнення деяких християнських святих з язичницькими божествами, наприклад, Ілля (святий пророк) – Перун; святий Власій – Велес. Значні масиви дохристиянської обрядовості ввійшли до складу деяких християнських свят (Купала, Коляда, Масниця). Християнські храми часто будувалися на місці колишніх язичницьких святилищ, “святих гаїв” тощо. Візантійський варіант християнства змушений був асимілювати елементи обрядово-звичаєвої сфери культури східних слов’ян дохристиянської доби. З іншого боку, і дохристиянська обрядовість східних слов’ян запозичила від християнства дуже багато рис та елементів, щоб зберегтися в умовах співіснування з православ’ям. Засвоюючи елементи християнського віровчення та культу, більша частина населення східнослов’янських земель пристосувала їх до практичних потреб. Протягом віків дохристиянська обрядовість набувала нового змісту та соціального значення і в переосмисленому вигляді включалася в християнський культ, водночас залишаючись засобом збереження історичної пам’яті народу. Трансформація та взаємовплив світоглядів збагатили українську культуру й традиції, наблизивши їх до загальноєвропейських цінностей.

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. Голуб А. П. Світоглядні парадигми Київської Русі: феномен двовір’я / А. П. Голуб. – К., 1994. – С. 56.
4. Там само. – С. 57.
5. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, спр. 71, арк. 2.
6. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу / Митрополит Іларіон. – К. : Обереги, 1992. – С. 86.
7. Там само. – С. 246.

8. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, спр. 70, арк. 1.
9. Там само, спр. 71, арк. 1.
10. Там само.
11. Скуратівський В. Український народний календар / Василь Скуратівський. – К. : Техніка, 2003. – С. 104.
12. Кислашко О. Православні свята та народні звичаї / О. Кислашко, Я. Кислашко. – К., 2003. – С. 78.
13. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, спр. 42, арк. 2.
14. Там само, спр. 19, арк. 7.
15. Там само, спр. 42, арк. 2.
16. Там само, спр. 24, арк. 2.
17. Там само, спр. 1, арк. 5.
18. Сапіга В. Українські народні свята та звичаї / В. Сапіга. – К., 1993. – С. 76.
19. Скуратівський В. Русалії / Василь Скуратівський. – К. : Довіра, 1996. – С. 326.
20. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1 Рукописні матеріали, оп. 6, спр. 38, арк. 2.
21. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян / Ю. З. Круть. – К. : Наук. думка, 1973. – С. 22–23.
22. Бойківщина: історико-етнографічне дослідження / [упоряд. Ю. Г. Гошко та ін.]. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 236.
23. Мотузная В. И. Календарная обрядность русского населения Солонешенского района / В. И. Мотузная // Солонешенский район: очерки истории и культуры. – Барнаул, 2004. – С. 303.
24. Василечко Л. Шуткова неділя / Любомира Василечко. – Брошнів, 1994. – С. 23.
25. Колесса Ф. Людові вірування в с. Ходовичах Стрийського повіту / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. – 1898. – № 5. – С. 43.
26. 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. 46.
27. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, спр. 11, арк. 6.
28. Там само, спр. 10, арк. 4.
29. Там само, арк. 5.
30. Бондаренко Г. “Гілки зелені у храмах ваших...” / Г. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 8. – С. 15.
31. Іваннікова Л. Свято Івана Купала (Купалії) / Л. Іваннікова // Слово Просвіти. – 2006. – 6–12 лип. – С. 13.
32. 14 серпня – Маковія // Ратуша. – 2003. – 8 серп. – С. 3.
33. Бондаренко Г. Спас – “рятівник” / Г. Бондаренко, В. Сапіга // Людина і світ. – 1991. – № 7. – С. 29.
34. Бучко Н. Успіння Пресвятої Богородиці – нашої матері України / Н. Бучко // Гомін Волі. – 1993. – 28 серп. – С. 1.
35. Стишова Н. Свято Покрови в народних уявленнях / Н. Стишова // Народна творчість та етнографія. – 1997. – № 5–6. – С. 61.

Светлана Боян-Гладка

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Элементы синкретизма в календарной обрядности бойков

В статье на основе исходного материала рассматривается дуализм религиозных культов, который для украинского народа был общей тенденцией и фактором культурного самосохранения. Христианство, оказывая формирующее влияние на жизнь верующих, усвоило

элементы народной традиции. Автор описывает один из аспектов этого процесса – сохранение в календарной обрядности украинских народов – бойков элементов языческих верований под слоем христианского мировоззрения, а также причины этого феномена.

Ключевые слова: дуализм, религиозные культы, христианство, народная традиция, обрядность, язычество.

Svitlana Boyan-Gladka
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Elements syncretism in calendar rites Boyks

The article is based on the source material is considered dualism worship that the Ukrainian people was a general trend factor and cultural survival. Christianity exerting a formative influence on the lives of believers, assimilates elements of folk tradition. The author highlights one aspect of this process – the preservation of the calendar ritualism of Ukrainian highlanders – Boyks elements of pagan beliefs under a layer of Christian belief and the reasons for this phenomenon.

Keywords: dualism, religious cults, Christianity, folk tradition, ritual, paganism.

ДО ВИТОКІВ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ПОРОЗУМІННЯ ХАЗАР, КАРАЇМІВ І СЛОВ'ЯН НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ ТА ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОЇ ДЕРЖАВ

У статті розглядається історія походження хазар і караїмів Криму та їх релігійних вірувань. Методом порівняльного аналізу автори висловлюють твердження, що хазари походили від скіфів і тюрків, але сповідували талмудичний юдаїзм, а караїми – це нащадки самарян Палестини, які визнавали Закон Мойсея, але не користувалися Талмудом. Мали різні джерела святих текстів: караїми – Самарське П'ятикнижжя (варіант J), хозари – Старий Заповіт (ТаНаХ: J, E, P, D, Chr). Обидва народи належать до яфетичної традиції та індо-європейської групи мов.

Така ментальна риса хазар, слов'ян і караїмів, як віротерпимість – одна з причин релігійного порозуміння в Хазарії, на Русі та в Галицько-Волинській державі.

Другою причиною порозуміння на українських землях була схильність слов'ян (землеробство), юдеїв, хозар і караїмів (торгівля) до різних сфер економічної діяльності, де вони доповнювали одні одних.

Ключові слова: витоки міжконфесійного порозуміння, хазари й караїми – нащадки Яфета, юдеї і вірмени – нащадки Сима, слов'яни, ментальність народів, різна соціально-економічна діяльність народів, юдаїзм (Старий Заповіт і Талмуд), караїзм (Самарське П'ятикнижжя), Київська й Галицько-Волинська держави.

Питання міжконфесійного порозуміння завжди було проблемою багатьох держав, і для молодого Української держави вона має важливе значення, оскільки є фактором стабілізації і спокою, а тому було предметом розгляду як у суто науковій площині¹, так і в науково-практичній². Але щоб досягнути миру у відносинах між народами, деколи замало лише правової гарантії³ для його існування, іноді потрібні конкретні практичні кроки.

В історії народів, що жили на території України протягом останніх двох тисяч років, було багато випадків непорозумінь, але існували приклади міжрелігійного порозуміння не тільки на побутовому рівні, але й на державному. Вивчення необхідного досвіду міжконфесійного порозуміння в минулому не лише на законодавчому рівні, а й на рівні практичної діяльності допоможе використати його сьогодні чи в майбутньому.

Період формування Київської держави, тобто історію народів, що жили на території українських земель та їх сусідів, вивчало багато дослідників, однак питання міжнаціонального та міжрелігійного порозуміння східних слов'ян, хозар, юдеїв і мусульман розглядають у своїх публікаціях В.Єленський, Ю.Полканов⁴, В.Крюков⁵, фіксуючи факт існування віротерпимості на українсько-хазарських та кримських територіях у певний історичний період, але не пояснюючи витоки чи причини такого релігійного феномену.

Щоб зрозуміти витоки міжконфесійного порозуміння на українських землях доби Київської та Галицько-Волинської держав, варто проаналізувати всю історичну обстановку, що склалася на українських землях протягом I–XIV століть, що й буде об'єктом нашого дослідження, а предметом – стан міжрелігійних відносини, що склалися між народами, які мешкали тут у IV–XIV сторіччях.

Метою статті є виділення факторів, що посприяли чи перешкождали міжконфесійному порозумінню в минулі часи.

Завдання дослідження: 1) з'ясувати, які з народів, що проживали на території українських земель, були схильні до міжрелігійного миру; 2) визначити, які фактори впливали на досягнення міжконфесійного порозуміння.

З погляду історичного варто нагадати, що на початку I тис. н. е. на території українських земель відбулося багато історичних подій, що могли вплинути на релігійні вірування народів, котрі тут проживали. До середини IV ст. тут ще існувало об'єднання скитів, що вислали свого митрополита на I Вселенський собор 325 р., а в середині того ж сторіччя на території сучасних українських земель уже існувала велика й могутня Готська держава короля Германаріха (350–375)⁶, якої панічно боялися греки Візантії, адже вона була християнською (проте прихильницею Арія), але загрожувала імперії. Вона давала релігійну стабілізацію цим землям у II–IV сторіччях. Проте навала гунів на південноукраїнські землі, яка поширилась і на європейську територію, призвела до порушення політичного й релігійного балансу, оскільки гуни не були християнами, а належали до тюрків-язичників. Після переходу скито-гунів далі на Захід (IV–V ст.) на південноукраїнських землях залишається частина слов'ян, частина готів, а на східноукраїнські землі поступово проникають тюрксько-скитські племена – хозари й булгари. І вже на VI–IX ст. хозари й булгари разом з іншими тюркськими племенами замикають на себе чорноморсько-каспійські торгові ворота в Середню й Центральну Азію. Створюється певна релігійно-політична стабілізація, бо, за дослідженнями В.А.Бердинських, І.А.Гагіна, О.Тортіки⁷, на території Хазарії поширилися три монотеїстичні релігії: християнство, юдаїзм, іслам і, за спеціальним дослідженням В.Крюкова⁸, існувала певна релігійна віротерпимість, яка проявлялася в праві кожного етносу сповідувати ту релігію, яку він визнав раніше, і толерантності до іноземців, котрі жили, осідали чи торгували на території каганату.

Хазарський каганат зазнавав багатьох завоювань зі сходу та заходу, але київські кагани Святослав Завойовник і Володимир Великий довели свою місію з приєднання хозар до складу Київської Русі й з X ст. каганат, як окрема держава, перестає існувати. Хозари в усій їх релігійній різноманітності розселяються по території Київської держави.

Складніша була ситуація в Криму, оскільки землі Північного Причорномор'я мали стратегічний характер і багато іноземних держав протягом I–XX століть намагалися їх або колонізувати, або завоювати, про що яскраво свідчать кордони держав Криму в XIV ст. (додатки, карта А).

Є розбіжності в дослідників історії народів Північного Причорномор'я та народів Криму щодо походження двох народів, яких відносять до аврамічних релігій, а саме – хазар і караїмів.

Щоб з'ясувати зазначену проблему, слід провести порівняльний аналіз їх походження, джерельних даних, релігійних вірувань та етнічних особливостей.

Уважний аналіз джерел стосовно походження хозар та історії виникнення Хозарського каганату між Меотидою (Азовським морем) і Каспієм показує, що вони належать до народів або тюркського, або фінно-угорського походження (сам пех Йосиф у листі юдейському рабину до Іспанії підкреслює, що вони за походженням є нащадками Яфета (тобто індо-арійської мовної групи, а не нащадками Сима – семітами)⁹).

Іноземні джерела (візантійські – Агафія Мірнейського (536–582) “Про царювання Юстиніана”¹⁰; вірменські – хроніка “Ашхарауцц” із VII ст.¹¹; сирійські – “Хроніка” Михайла Сирійця (1126–1199))¹² про походження тюркських народів, що осіли на землях Передкавказзя і Прикаспію, одноголосно стверджують, що вони раніше жили на землях Центральної Азії десть у долинах між горами Памір, Тянь-Шань і Гіндукуш.

А патріарх Сирійської церкви в 1166–1199 рр. Михайло Сирієць (відомий також як Михайло Великий, 1126–1199) автор всесвітньо відомої “Хроніки”, написаної сирійською мовою, передає розповідь про розселення тюркських народів, що вийшли від гори Імаон в Азії й дійшли до р. Танаїс (сучасна р. Дон): “У той час три брати з Внутрішньої Скитії вели із собою 30 тис. скитів і за шістдесят днів пройшли шлях від гори Імаона. Вони йшли зимової пори, щоб знаходити воду, і досягли Танаїсу й моря Понтійського (Чорного). Коли досягнули кордонів ромеїв, один із них на ім’я Булгаріос узяв із собою 10 тис. чоловіків і відокремився від своїх братів. Він пересік річку Танаїс і пішов до Дунаю, де він впадає в Понтійське море, і вислав (своїх представників) до Мавркія з проханням дати йому область, щоб оселитися в ній і бути помічниками ромеїв. Імператор надав їм Дакію, Верхню й Нижню Мезію... Вони оселилися там і стали охороною для ромеїв. І ромеї стали називати їх болгарами...”

Два інші брати прийшли в країну аланів, яку називали Барсілія (Буртасія) і міста якої були побудовані ромеями, наприклад, Каспій, який назвали ворота Траяна (Дербент). Болгари й пугури, що населяли ці краї, у старі часи були тюрками. Коли іноземці почали правити цією країною, їх іменували хозарами по імені старшого з братів, якого звали Хазаріг (Казаріг)”¹³.

Візантійський адвокат історик Агафій Мірінейський, описуючи напад хана Забергана 558 р. на Візантію, стверджує, що гуно-булгари, які колись жили в Азії за Імейською горою, називалися раніше гунами або скитами, а вже в VI сторіччі живуть у тій частині Меотидського (Азовського) озера, яка повернута до сходу (див. карту Б)¹⁴. Самі ж хозари вважали себе родичами з уграми, аварами, гузами, барсілами (буртасами. – *Авт.*), саварами, що підтверджує сам пех Йосиф у листах до іспанського рабина Хасдая ібн Шапрута. За мовою хозари були близькі до болгар, що підтверджує письменник X ст. Істахрі: “Мова болгар подібна до мови хозар”¹⁵. Ми знаємо, що фінно-угорські племена мали велику схильність до державних утворень, бо саме вони першими створили їх після розпаду імперії тюрків.

А вже протягом VII–X ст. хозари розселилися й приєднали слов’янські землі до своєї держави аж до Дніпра та Волги, посунувши фінно-угорські племена на північ від Волги, про що свідчить мапа (карта В).

Порівняльний аналіз листів царя Йосипа (954–961)¹⁶ зі свідченнями іноземних мандрівників¹⁷ і християнських ченців (бл. 864 р. – перша згадка західноєвропейських хронік про юдаїзм у хазар монаха Християна зі Ставелло)¹⁸ підтверджують, що хозари прийняли Закон Мойсея (тобто, юдаїзм) у його класичному варіанті, бо Головний юдейський рабин з Кордови Хасдай ібн Шапрут уважав їх юдеями-талмудистами¹⁹. Як показує вивчення їх політичної системи, управління державою в Хозарському каганаті здійснювалося так само, як у стародавній Шумерії, а згодом Палестині на кінець I ст. до н. е., а саме: в Юдеї та Хазарії існували дві влади – політична – на чолі з пехом, *яка була спадковою* і передавалася до найстаршого із синів пеха (монарха), і духовна – на чолі з Великим каганом, *яка була виборною*. Після смерті пеха Великий каган мав найвищу духовну й політичну владу в державі до моменту затвердження нового пеха окремим політичним документом, що визнавав владу нового пеха, яка була спадковою. Але новий пех, влада якого була спадковою й визнаною Великим каганом, мав право життя і смерті над каганом, з рук якого отримував документ про затвердження його спадкової влади. Якщо каган не влаштовував нововизнаного пеха, той міг його стратити чи усунути з посади. Така сама ситуація існувала й в Юдеї, бо тільки Ірод Великий (+4 до н. е.) стратив (спалив на вогнищі) кількох первосвящеників. В окремих

випадках (через релігійні причини чи злочини) Великий каган міг стратити пеха – очільника політичної влади, передавши владу найстаршому з його синів²⁰.

Деякі дослідники, зокрема Іван Кузич-Березовський²¹, слушно зауважують, що караїми з Криму мали вплив на хазар, оскільки їхні релігійні діячі називаються однаково – кагани.

Зрозуміло, що для вивчення особливостей історичної долі караїмів у Криму мусимо з'ясувати їх походження, історію народу й етнографію. Самі ж караїми²² ведуть своє походження від населення Палестини, що жило там на момент завоювання Північного царства – Ізраїлю – та взяття його столиці м. Самарія в 721 р. до н. е. асирійським царем Саргоном II (722–705). Дослідження історії народів Палестини підтверджує, що в II тис. до н. е., коли семітські племена Авраама прийшли з міста Уру Халдейського (Месопотамії) до Ханаану (Палестини), вони застали тут землеробські племена (амари-амореї, сірі самари, моави, кінари), котрі переселилися сюди в різний час із Північного Причорномор'я ще в IV–III тис. до н. е. й осіли в землях Північної Палестини, заснувавши багато поселень. Це були нащадки аріїв-трипільців²³.

Коли в середині XIII ст. до н. е. племена юдеїв вийшли з Єгипту на чолі з Мойсеєм і повернулися назад до Обіцяної землі, то застали там частину нащадків аріїв-трипільців. Після створення імперії Соломона населення Північної Палестини входило до складу його держави, яка після його смерті 921 р. до н. е. розпалася за етнічними ознаками на Північне царство, де жили переважно індо-арійські племена, і називалася Ізраїль зі столицею Самарія, і Південне царство, де жили в основному юдеї, і називалася Юдея зі столицею Єрусалим. Ще за життя царя Соломона (1015–975 рр. до н. е.) він зібрав усіх учених-книжників, які здійснили впорядкування першого варіанта (J) Старого Завіту (усіх є п'ять – J, E, P, D, Chr) саме на території Північного царства. Цей текст, очевидно, і є самарським П'ятикнижжям (з 1616 р. відоме сучасним ученим). Адже дослідники самарського П'ятикнижжя²⁴ і Тори²⁵ наголошують, що воно старіше за часом запису від Тори й тексти датуються I варіантом J, у якому, крім книг Мойсея, могла бути лишень книга Ісуса Навина, бо наступні книги були записані пізніше, як історичні події описані в них (тобто розпад царства Соломона та полон).

Царства Північне (Ізраїль) і Південне (Юдея) у Палестині мали відмінну історію й у різний час були завойовані.

Ізраїльське царство зберігало незалежність (в останні роки в союзі з Єгиптом) до 722 р. до н. е., захищаючись протягом 724–722/721 років до н. е. й утримуючи трирічну облогу (II Цар. 18: 10)²⁶ асирійського царя Салманасара IV (727–722 рр. до н. е.), який помер під час блокади столиці Північного царства м. Самарія. Як тільки вороги відступили й облогу було тимчасово знято, самаряни кинулися поповнювати продовольчі запаси, але в цей час несподівано налетіли війська нового асирійського царя Саргона II (722–705), який узяв виснажене й не приготовлене до нової блокади місто Самарія²⁷. Цей факт підтвердили археологи, котрі 1842 р. знайшли асирійський клинописний опис цієї події, де сказано, що Саргон II вивів у полон 27 900 жителів столиці та “заселив їхній край людьми з інших країв”, зокрема з Межиріччя. Це були племена кутиїв²⁸.

Юдея зі столичним містом Єрусалим була завойована (II Цар. 25: 3) вавилонським царем Навуходоносором II (604–561 рр. до н. е.) у 586 р. до н. е. (тобто пізніше) і населення столиці та околиць було виведено у т. зв. вавилонський полон²⁹: юдеї займали всі важливі державні пости у Вавилонському царстві, але не мали права повертатися до Єрусалиму. А на південь Палестини було переселено частину шумерів із Вавилонії.

Як стверджує біблійна книга I Царів (I Цар. 12: 28–33), після поділу імперії Соломона на Північне й Південне царства жителі півночі знову повернулися до язичництва,

поклоняючись золотому тільцю – тотему всіх індо-арійських народів – у своєму храмі. Але все ж культ одного Бога в Ізраїлі зберігся, бо коли в V ст. до н. е. частина населення Південного царства – Юдеї – повернулася з вавилонської неволі на чолі з князем Зоровавелем, первосвященником Езрою і книжником Неємією, то застали самарян, що вже розмовляли арамейською мовою, визнавали культ одного Бога, але молилися на г. Геразім (зимова гора. – *Авт.*), де побудували храм, у якому ще стояли статуї трьом самарянським богам – Небо, Яві й Туранові³⁰. Книги Езри й Неємії підтверджують, що саме самаряни, очолювані Манасією (Санавалом Хоронітом – уточ. Й.Флавія), якого юдеї вважали грішником, зібрали гроші, щоб допомогти юдеям у відбудові Єрусалимського храму й уникнути релігійного конфлікту³¹. Імовірно, що покаїнна молитва Манасії, яка використовується у святвечірній литії в українському християнському обряді й походить з глибини віків Кирило-Методіївського обряду, належить саме йому.

Другий конфлікт самарян та юдеїв так і не знайшов мирного вирішення. У 109 р. до н. е. син Симона Макавейського правитель Юдеї Іван-Гіркан I напав на Самарію, приєднав цю область до Юдеї, зруйнувавши при цьому геразімський храм самарян і місто доценту, яке згодом Ірод Великий відбудував уже як м. Себастія³². Це ще більше посилювало ворожнечу між самарянами та юдеями. Частина самарян ще в II ст. до н. е. переселилася на лівий берег р. Йордан у Десятимістя й на горі Небо збудувала собі новий храм (тепер це м. Наблус або Набулос)³³. Більшість самарян продовжувала жити в Самарії, дотримуючись своїх релігійних традицій.

У I ст. н. е. самаряни та юдеї продовжували ворогувати. Юдеї їх вважали етнічно й релігійно чужинцями, про що свідчить в Євангеліях притча Ісуса Христа про доброго самарянина (Лк. 10: 25–37) і зцілення десятиох прокажених (Лк. 17:11–19), які також виділяють різні ментальні риси самарян та юдеїв. Коли Христа було розп'ято за згодою Понтія Пилата (26–35 рр.), то саме самаряни подали скаргу до римського сенату, що він “безпідставно стратив їхнього пророка”, і Пилата викликано на суд до Риму, де його 35 р. н. е. було позбавлено посади й відправлено на заслання. У час Юдейської війни в Палестині (69–71 рр. н. е.) самаряни та юдеї піднімали повстання окремо й порізному змушені були втікати від переслідувань римської влади. Юдеї втікали до Вавилону та Єгипту, а згодом були виселені в Алжир. Самаряни – до Малої Азії, де жила частина колишніх трипільців-аріїв, а пізніше ще менша частина повернулася назад до Північного Причорномор'я, звідки колись прибули їхні предки.

Про це свідчать багато факторів, зокрема, наявність самого самарського П'ятикнижжя, віднайденого для дослідників у 1616 році³⁴, порівняльний аналіз якого показує, що з юдейською Торою³⁵ вони мають ряд відмінностей. Крім того, у своєму релігійному культі самаряни використовували з Біблії лише тексти Старого Заповіту (найбільше П'ятикнижжя, яке називали Закон), але не визнавали Талмуду – *коментарів до Святого Письма*. Адже юдейські коментарі до Біблії – *Мишна*, *Гемара* – почали складатися саме тоді, коли юдеї повернулися з вавилонського полону на територію Палестини й зіткнулися з проблемою, що їхнє молоде покоління не може читати всіх текстів Старого Заповіту в суботу. Дослідникам Біблії відомо, що частина старозавітних текстів була написана арамейською мовою, а юдеї, поворотці з Вавилону, говорили вже на халдейському семітському діалекті. Якщо б арамейська мова належала до семітської групи мов, то за 75 років полону мова не могла б так сильно змінитися, щоб її не розуміли носії цієї мови, але якщо арамейська мова – це мова трипільців-аріїв³⁶, тобто самарян, і вона змінилася, то семітське населення не могло її зрозуміти й мусило використовувати коментарі (Талмуд) і правки (Таргуми) щодо арамейських текстів.

Звідси зрозуміло, чому переклад книг Старого Заповіту з давньоєврейської й арамейської мов грецькою, здійснений бл. 285 р. до н. е. в Олександрії при сприянні Птолемея II Філадельфа (285–246 до н. е.), було відкинуто при формуванні у 80–100 рр. н. е. юдейського Палестинського канону (ТаНаХ), бо переклад Сімдесятьох (LXX) або Семптуагінта грецькою мовою здійснювався 70 перекладачами з текстів самарського П'ятикнижжя, а не з юдейської Тори.

Усі ці факти, як і тексти Нового Заповіту, констатують, що юдеї й самаряни були різними народами за походженням.

Коли самаряни опинилися в Криму, то вони тут мали християнське оточення (протягом I–IV ст.): Рим і Візантія висилали сюди перших християн. Звідси також пояснюються такі факти: учені-лінгвісти відмічають схожість арамейського, фінікійського й глаголичного алфавітів між собою особливо в писемних текстах у Криму; дослідники³⁷ й сам каган караїмів Сергій Шаптал³⁸ фіксують подібність музичного співу в богослужіннях караїмів і східного християнського обряду; використання *караїмами*, як і *самарянами*, *лишень П'ятикнижжя Мойсея та книги Ісуса Навина (J)*³⁹; сказане вище може пояснити також наявність покаянної молитви Манасії, що був очільником самарян у V ст. до н. е., в українському християнському обряді, що за походженням є руським, але Кирило-Методіївського впровадження⁴⁰.

Використовуючи метод порівняльного аналізу, можна з упевненістю сказати, що *зовнішні антропологічні риси й одяг самарян*, що досі живуть у Палестині, і *кримських караїмів зовсім тотожні*, і це підтверджують зображення (мал. 1, 2, 3), подані нижче. Водночас вигляд головних уборів (ковпаки) у релігійних старійшин самарян (мал. 3) абсолютно тотожний головним уборам, які носять єпископи Ассирійської католицької апостольської церкви Сходу, що існує на території давнього Межиріччя (Іраку), Ірану, Афганістану⁴¹.



Мал. 1. Караїми в традиційному одязі. XIX століття [41]



Мал. 2. Самаряни на г. Геразім під час відзначення свята Шавуот, 2006 р. [41]



Мал. 3. Карайіми Галича. Фото.

// www.caraimica.org/http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/11/1/60399//05.10.2013. 22:57

Щоб до кінця відповісти на запитання, якими ж були витoki міжконфесійного порозуміння в Хазарії та в Русі, а згодом у Галицько-Волинській державі, кількома штрихами зупинимося на таких проблемах:

а) чому хазари – народ скито-тюркського походження, – прийнявши Закон Мойсеїв серед своєї верхівки, не впровадили його поміж населення, що платило їм данину;

б) які фактори вплинули на те, що згодом у Київській і Галицько-Волинській державах мирно проживали християни, юдеї, караїми, хазари, вірмени та представники інших релігійних вірувань.

Правових документів про те, як регулювалися релігійні відносини в Хазарському каганаті, до нас не дійшло. Сьогодні відомі лише описи очевидців⁴², в основному мусульманських мандрівників і місіонерів, які намагалися поширити іслам на цю територію, про те, що в каганаті мирно співіснують три релігії: юдаїзм, християнство, іслам. Але якщо з джерел випливає, що юдаїзм сповідувала переважно хазарська державно-релігійна верхівка⁴³, то чому вона не поширила цю релігію на всі території, куди простягалися її впливи? Знаємо, що такі намагання були. Про це свідчать хоча б повідомлення про антихазарське повстання 787–791 рр. у Кримській Готії під проводом єпископа Івана, яке було придушене⁴⁴, а єпископ кинутий до в'язниці, та арабських мандрівників, котрі перебували в Хазарії⁴⁵, і хазарського царя Йосипа про те, що в часи кагана Булана хазари прийняли юдаїзм, але на території каганату були міжрелігійні війни⁴⁶.

У 860 р. до Константинополя прибуло посольство з Хазарії з проханням дати проповідника, який би пояснив їм основи християнської віри, і туди було вислано Костянтина-Кирила Філософа з відповідним супроводом десь у 861–862 роках. Костянтин спочатку приплив до Херсонеса (Корсуня). Тут він ознайомився з існуванням руського християнського обряду, який згодом стане відомим як кирило-методіївський і дістане благословення папи на своє існування, і раннім перекладом богослужбових книг давньоруською мовою⁴⁷. У Херсонесі Кирило не проповідував основ християнства, а лише добре вивчив руський християнський обряд. Із міста Корсуня Кирило Філософ відплив до хазарської столиці Ітіль, де детально пояснив хазарам основи християнства, що викликало в кагана подяку до нього. Дорогою назад займався місіонерською діяльністю, охрестивши жителів хазарського міста Фулли.

Із подорожі Кирила Філософа до м. Ітіль випливає багато запитань, що стосуються християнізації різних руських племен, котрі проживали на українських землях і платили хазарам данину. Відомо, що Костянтин-Кирило був місіонером-ченцем, якщо Причорномор'я не було християнізоване, то чому він ні тут, ні на інших землях Русі не проповідує християнство? Очевидно, тому, що, за даними юдейських хронік, які велися товариством “Таємна сила”, Русь була християнською ще з VIII сторіччя⁴⁸.

Але коли врахувати, що візантійський імператор Михайло Вірменин (842–867) усунув незаконно з посади Константинопольського патріарха Ігнатія Рангаве (798/799 – 23.X.877), що був сином візантійського імператора Михаїла I Рангаве (811–813), і призначив у 858 р. патріархом Фотія (бл. 820–890), який був хазаром за походженням⁴⁹, то можна припустити, що місія Кирила мала й політичний характер. Відомо, що хазари часто укладали політичні союзи, скріплюючи їх або династичними шлюбами, як у випадку з візантійським імператором Львом Ісавром (717–741), котрий у 732 р. одружив свого сина Константина V Копроніма (741–775) з дочкою (чи сестрою) хазарського кагана, яку звали Чічак (Квітка), а після хрещення – Ірина, і була матір'ю візантійського імператора Лева IV Хазара (775–780)⁵⁰, або дипломатичними посольствами як Кирила Філософа.

Саме після хазарського посольства Кирила Константинопольський патріарх Фотій у своєму окружному посольстві до інших східних патріархів повідомляє християнський світ, що “навіть войовничі руси прийняли християнство”. Дипломатичною можна вважати подорож Кирила до Криму та Хазарії і з тієї причини, що в Криму (за грецькими джерелами) уже із 650 року існувала митрополія, підпорядкована Константинопольському патріархату. Звідси зрозуміло, звідки в Херсонесі (Корсуні) у IX ст. уже існували

“богослужбові книги, писані руськими письменами”, як наголошує “Житіє святого Кирила” і підтверджує “Літопис попа Дукляна”, і через що більшість слов’ян уже знали християнство (археологічні розкопки на Полтавщині підтверджують, що вже в VI ст. тут існувало християнство)⁵¹. Оскільки християни платили дань хазарам, що знали Тору, то Закон Мойсея вимагав від хазар дотримуватись якогось правового поля. Можна припустити, що на це вплинули два фактори: ментальність самих хазар (про що йтиметься далі) і їх знайомство із Законом Мойсея. Закон Мойсея передбачав інше ставлення до язичників як до визнавців одного Бога. Християни вірили в одного Бога, але складність розуміння Пресвятої Трійці заважала юдеям трактувати християн монотеїстами. Самі ж християни наголошували хазарам, що вони вірять в одного Бога (це підтверджують й арабські хроніки)⁵². Для хазар дуже важливо було мати стабілізацію в тилу, де їхні володіння на заході доходили до Києва й звідки вони мали стабільне забезпечення збіжжям, тому що самі землеробством не займалися, а мусили попеременно воювати то з арабами, то з Візантією. Тому “хазарська місія Кирила-Константина” могла допомогти їм вирішити це непросте завдання, бо самих хазар було набагато менше від давньоруських племен, котрі їм платили данину (шкурами звірів). Очевидно, що християнізація слов’ян зайшла досить далеко, і вони вимагали своєї ієрархії, бо обидва візантійські патріархи хазар Фотій і грек Ігнатій у своїх щоденниках фіксують, що вислали до русів архієпископа (тобто митрополита, якого висилають для завершення християнської ієрархії), і руси його прийняли⁵³.

Звідси зрозуміло, що учень хазара Фотія Костянтин добре пояснив для кагана й пеха суть монотеїзму християн з їх визнанням Пресвятої Трійці, бо слов’яни платили податок, торгуючи в Ітілі (за даними арабських хронік) як монотеїсти. Можливо, що хазари таким чином намагалися знайти порозуміння зі слов’янами, щоб зробити їх своїми союзниками.

Зрештою, “хазарська місія” Кирила-Костянтина підтвердила ще один дуже цікавий факт: ментальність хазар, які були змішаним народом тюрків і скитів⁵⁴, відрізнялася від ментальності греків чи арабів. Їх намагання детально розібратися в релігійних ситуаціях свідчить, що вони терпимо ставилися до іновірців. Прикладом може бути не лише існування трьох релігій на території Хазарського каганату, але й інші більш вагомні події в історії східного християнства. Ми вже згадували, що в 732 р. хазарський каган видав принцесу Чічак (у хрещенні – Ірину) за візантійського принца Константина V Копроніма. Саме вона, візантійська імператриця Ірина (797–802), звернулася до Константинопольського патріарха Тарасія з проханням припинити іконоборчі війни, що шкодили Візантії, котрий, у свою чергу, звернувся до папи Андріана I (772–795) з проханням скликати собор 787 р., що дістав назву VII Вселенського, і вирішити проблему іконоборства й ідолопоклонства. Собор прийняв рішення, які імператриця згодом упровадила в життя.

Звідси стає зрозумілим, що хоч хазари й караїми пройшли тривалий шлях, поки знову опинилися на європейських землях, і в різний час ознайомилися з релігійними віруваннями юдеїв, їхня ментальність дала їм різний підхід до сприйняття віри в одного Бога.

Ми свідомо оминаємо проблему двовладдя (каган і пех) у Хазарському каганаті як одну з причин занепаду держави, але сам факт існування однакового політичного двовладдя в Шумерії, Хазарії та Юдеї ще раз свідчить про те, що хазари жили поблизу Месопотамії, де існувало таке ж двовладдя жерців і лугалів у політеїстичному суспільстві, але прийняли класичну форму релігійного юдаїзму (у монотеїстичному варіанті), зберігши двовладдя.

Коли згодом Святослав Завойовник підірвав основи Хазарського каганату, а Володимир Великий розселив хазар по давньоруських землях, їх релігійна окремішність не заважала їм терпимо ставитися до представників інших релігій⁵⁵. Це ж саме стосується й кримських караїмів, яких доля розкидала в різні сторони Київської держави. Але після занепаду Київської Русі вірмен, що є семітами за походженням, але християнами за віруванням, караїмів, хазар, юдеїв можна було зустріти й у Галицько-Волинській державі, куди за короля Данила Галицького їм було дозволено селитися⁵⁶ і де вони мали спокійне толерантне ставлення і з боку королівської влади, і з боку місцевого населення. На жаль, доля галицьких караїмів, як і караїмів в інших країнах, склалася трагічно (тобто катастрофічно зменшилася кількість їхнього населення) через їх традицію одруження тільки із чоловіками одного коліна, що стало неможливим у XX ст. унаслідок війни та закритості радянського суспільства.

Підсумовуючи, можемо наголосити, що причин такого мирного співіснування було декілька. По-перше, усі названі вище народи (вірмени, хазари, караїми, юдеї) були добрими організаторами торгівлі чи ремесел, що сприяло розвитку міст, але самі вони майже ніколи не займалися землеробством, а тому з руським населенням цих земель вони знаходили суто господарське порозуміння (обмін товарів з торгівлі на с.-г. продукти)⁵⁷.

Усі іноземці, які прибували на давньоруські землі, відмічали толерантне ставлення до іновірців та іноземців як одну з ментальних рис східних слов'ян⁵⁸. Вона й стала другою причиною того, що на руських землях аж до середини XIV ст. у галицько-волинських містах і селах мирно проживали хазари, вірмени, юдеї, караїми.

ДОДАТКИ

Карта А



Готи в Криму (держава Теодоро (Феодоро)) [44]

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

Карта Б



Поселення волзьких булгар до ~ 650 р. [14]

Карта В



Хазарський каганат у 650–969 роках [11]



Хазарська Атлантида – колиска кримських караїмів?
Протоіерей Олег Скарп / http://otrok-ua.ru/ua/sections/art/show/khazarskaja_atlantida_kolybel_krymskikh_karaimov-1.html//05.10.2013 23:02

1. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) [та ін.]. – К. : Укр. вид. консорціум, 2011. – Т. 7 : Релігійні меншини України. – 600 с.
2. Крюков В. Вчені арабського халіфату IX – середини XI століть про релігійну ситуацію у Східній Європі / В. Крюков // Наука. Релігія. Суспільство. – 2006. – № 2. – С. 34–40.
3. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні : матеріали міжнар. наук. конф. (К., 28–30 верес. 1994 р.). – К. : Укр. Правнича Фундація, Вид-во “Право”, 1996. – 216 с.
4. Історія релігії в Україні... – С. 433–460, 477–485.
5. Крюков В. Вчені арабського халіфату... – С. 34–40.
6. Зиньковская И. Готский король Эрманарих / И. Зиньковская // Вопросы истории. – 2007. – № 3. – С. 124–130.
7. Хазарский лабиринт [Електронний ресурс] // Вокруг Света. – 2004. – № 9 (2768). – Сентябрь. Повтор. 2013. – № 3. – Март. – Режим доступу : <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/5//16.03.2013/15:36:39>.
8. Крюков В. Вчені арабського халіфату... – С. 34–40.
9. Кузич-Березовський І. Березівське боярство на тлі історії України / І. Кузич-Березовський. – Детройт : Наклад. автора, 1962. – С. 18.
10. Михаил Сириец [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/18.03.2013/19:42:37>.
11. Хазарский каганат [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/16.03.2013/23:44:34>.
12. Хазарский лабиринт // Вокруг Света. – 2004...
13. Михаил Сириец...
14. Булгары [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/18.03.2013/19:29:33>.

15. Хазарский лабиринт // Вокруг Света...
16. Кузич-Березовський І. Березівське боярство... – С. 19.
17. Материалы по истории СССР. Для семинарских и практических занятий / под ред. А. Д. Горского. – М. : Высшая школа, 1985. – Вып. 1 : Древнейшие народы и государства на территории СССР. – С. 3–7, 18–92.
18. Михаил Сириец...
19. Кузич-Березовський І. Березівське боярство... – С. 19; Хронологія Хозарського каганату [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/> 16.03.2013/15:01:45.
20. Кузич-Березовський І. Березівське боярство... – С. 19.
21. Там само.
22. Караймы [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>20.03.2013/21:36:50.
23. Кузич-Березовський І. Оріяна. Кімерія-Праукраїна : у 2 кн. Кн. 1 : Праісторія України / І. Кузич-Березовський. – Детройт : Накл. авт., 1979. – С. 146.
24. Краткий библейский словарь. – Dillenburger : GBV ; Минск : ПИКОРП, 1997. – С. 695.
25. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в русском переводе с прилож. и картами). – Брюссель : Жизнь с Богом, 1973. – 2357 с.
26. Салманассар // Краткий библейский словарь. – С. 729.
27. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета... – С. 2098.
28. Кузич-Березовський І. Оріяна. Кімерія-Праукраїна... – С. 127, 147.
29. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета... – С. 2100.
30. Кузич-Березовський І. Оріяна. Кімерія-Праукраїна... – С. 146.
31. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета... – С. 1898, 2102.
32. Самаряне // Краткий библейский словарь. – С. 731.
33. Носенко Е. Те самые самаряне / Е. Носенко // Азия и Африка сегодня. – 1998. – № 5. – С. 76; Самаритяне [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>19.03.2013/20:38:11.
34. Пятикнижие самаритян // Краткий библейский словарь. – С. 694–695.
35. Пятикнижие // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.
36. Кузич-Березовський І. Оріяна. Кімерія-Праукраїна... – С. 156–164.
37. Кузич-Березовський І. Березівське боярство на тлі історії України... – С. 19.
38. Что мне делать и как мне быть? (Письма Сергея Марковича Шаптала акад. В. А. Гордлевскому: 1945–1950) // Вестник Евразии. – 2007. – № 4 (38). – С. 147.
39. Караймы [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>20.03.2013/21:36:50.
40. Геник Л. Роль Апостольської столиці у формуванні ідентичності християнства кирило-мефодіївської традиції / Л. Геник // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. I : Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем / за заг. ред. А. Колодного (голов. ред.) [та ін.]. – Івано-Франківськ ; К., 2008. – С. 251–257.
41. Караймы [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>20.03.2013/21:36:50; Самаритяне [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>19.03.2013/20:38:11; История Афганистана с древнейших времён до наших дней [Електронний ресурс] / отв. ред. Ю. В. Ганковский. – М. : Мысль, 1982. – 368 с. – Режим доступу : http://www.e-reading-lib.org/djvureader.php/133037/4/__.html/17.03.2013//04:38:54.
42. Крюков В. Вчені арабського халіфату... – С. 34–40.
43. Кузич-Березовський І. Березівське боярство на тлі історії України... – С. 18; Хазарский каганат [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>16.03.2013/23:44:34; Хазарский лабиринт [Електронний ресурс] // Вокруг Света. – 2004. – № 9 (2768). – Сентябрь. Повтор. 2013. – № 3. – Март. – Режим доступу : <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/5/>16.03.2013/15:36:39.
44. Кримська Готія або Теодоро [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>16.03.2013/15:01:45.
45. Крюков В. Вчені арабського халіфату... – С. 34–40.

46. Хазарский каганат [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/wiki/16.03.2013/23:44:34>; Хронологія Хозарського каганату [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/wiki/16.03.2013/15:01:45>.
47. Геник Л. Роль Апостольської столиці... – С. 251–257.
48. Геник Л. Проблеми тамплієрів та їх ідеали в контексті об'єднаної Європи / Л. Геник // Україна–Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV : Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / за заг. ред. О. Береговського (голов. ред.) [та ін.]. – Галич ; Івано-Франківськ ; К., 2011. – Зошит II. – С. 87–98.
49. Хазарский каганат [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/wiki/16.03.2013/23:44:34>.
50. Хазарский лабиринт [Электронный ресурс] // Вокруг Света. – 2004. – № 9 (2768). – Сентябрь. Повтор. 2013. – № 3. – Март. – Режим доступа : <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/5//16.03.2013/15:36:39>; Хронологія Хозарського каганату [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/wiki/16.03.2013/15:01:45>.
51. Геник Л. Роль Апостольської столиці... – С. 251–257; Літопис попа Дукляна: Найдавніша південнослов'янська пам'ятка / пер. з хорват. – Оттава, 1986. – 82 с.
52. Крюков В. Вчені арабського халіфату... – С. 34–40; Хазарский лабиринт [Электронный ресурс] // Вокруг Света. – 2004. – № 9 (2768). – Сентябрь. Повтор. 2013. – № 3. – Март. – Режим доступа : <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/5//16.03.2013/15:36:39>.
53. Геник Л. Роль Апостольської столиці... – С. 251–257.
54. Хазарский лабиринт [Электронный ресурс] // Вокруг Света. – 2004. – № 9 (2768). – Сентябрь. Повтор. 2013. – № 3. – Март. – Режим доступа : <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/5//16.03.2013/15:36:39>.
55. Кузич-Березовський І. Березівське боярство на тлі історії України... – С. 19. Что мне делать и как мне быть? Письма Сергея Марковича Шаптала акад. В. А. Гордлевскому: 1945–1950 // Вестник Евразии. – 2007. – № 4 (38). – С. 147.
56. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) [та ін.]. – К. : Укр. вид. консорціум, 2011. – Т. 7 : Релігійні меншини України. – 600 с.
57. Кузич-Березовський І. Березівське боярство на тлі історії України... – С. 21.
58. Материалы по истории СССР. Для семинарских и практических занятий / под ред. А. Д. Горского. – М. : Высшая школа, 1985. – Вып. 1 : Древнейшие народы и государства на территории СССР. – С. 3–7, 18–92.

Любовь Генык, Василий Яковышин
(г. Ивано-Франковск, Украина)

К истокам межконфессионального взаимопонимания хазар, караимов и славян на украинских землях периода Киевского и Галицко-Волынского государств

В статье рассматривается история происхождения хазар и караимов Крыма и их религиозных верований. При помощи метода сравнительного анализа авторы высказывают утверждения, что хазары скифо-тюркского происхождения, но исповедовали талмудический иудаизм, а караимы – это потомки палестинских самаряян, которые признавали Закон Моисея, но не пользовались Талмудом. Эти народы имели разные источники священных текстов: караимы – Самарское Пятикнижие (вариант J), хазары – Ветхий Завет (TaNaX: J, E, P, D, Chr). Оба народа принадлежат к потомкам Яфета и индоевропейской языковой группе.

Такая черта менталитета хазар, славян, караимов, как веротерпимость, – одна из причин религиозного взаимопонимания в Хазарии, на Руси и в Галицко-Волынском государстве.

Второй причиной взаимопонимания на украинских землях была предрасположенность славян (земледелие), иудеев, хазар, караимов (торговля) к различным сферам (экономической) хозяйственной деятельности, где они дополняли друг друга.

Ключевые слова: истоки межконфессионального взаимопонимания, хазары и караимы – потомки Яфета, иудеи и армяне – потомки Сима, славяне, менталитет народов, разная социально-экономическая деятельность народов, иудаизм (Ветхий Завет и Талмуд), караизм (Самаритянское Пятикнижие), Киевское и Галицко-Волынское государства.

Lubov Genyk, Vasily Yakovishyn
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

To the source of inter-religious understanding Khazars, the Karaites and of the Slavs in the Ukrainian lands of period of Kiev and Galicia-Volyn states

The article examines the history of the origin of the Khazars and Karaites of the Crimea and their religious beliefs.

The method of comparative analysis of the authors expresses the assertion that the Khazars were descended from the Scythians and Turks, but professed Talmudic Judaism, and Karaites – the descendants Samaritans of Palestine, which recognized the law of Moses, but have not used the Talmud.

These nations have different sources of sacred texts: the Karaites – Samara Pentateuch (J version), The Khazars – The Old Testament (TaNaKh: J, E, P, D, Chr). Both nations belonging to the Indo-European language groups and yafetychnoyi traditions.

Such mental trait Khazars, Slavs and Karaites as tolerance – one of the reasons religious understanding Khazaria, in Russia and Galicia-Volyn state.

The second reason for understanding the Ukrainian lands was a tendency Slavs (agriculture), Jews, Khazars and Karaites (trade) to different genera of economic activity in which they complement each other.

Keywords: *sources interfaith understanding, Khazars and Karaites descendants of Japheth, Jews and Armenians descendants of Shem, the Slavs, the mentality of people, different the socio-economic activities of people, Judaism (the Old Testament and the Talmud), Karaism (Samaritan Pentateuch), Kyiv and Galicia-Volyn state.*

УДК 392.82 (477.86/.87)
ББК 63.5 (4 Укр)

Олександр Коломийчук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

НАРОДНІ ТРАДИЦІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО ПОСТУ В ОСІННЬО-ЗИМОВОМУ КАЛЕНДАРІ БОЙКІВ

У статті на основі етнографічних джерел, матеріалів польових досліджень аналізуються народні традиції християнського посту в осінньо-зимовій календарно-обрядовій практиці бойків. Визначається вплив практики посту на осінньо-зимовий звичаєво-обрядовий комплекс бойків. Виділено окремі повір'я й звичай бойків, які є компонентом народних знань та уявлень, однак прив'язані саме до певних днів посту.

Ключові слова: піст, утримання від їжі, повір'я, звичай, бойки.

На зорі ери християнства під поняттям посту розуміли, передусім, утримання від будь-якої їжі впродовж певного часу. Проте зі становленням християнського віровчення це поняття еволюціонувало. Окрім того, розкол усередині церкви породив відмінності в розумінні того, яким саме повинен бути піст. Потрібно сказати, що в Католицькій церкві існують дві категорії посту: власне піст й утримання від їжі. Так, згідно з Кодексом канонічного права, що був прийнятий у 1917 р., а остаточного вигляду набув після затвердження його папою Іваном Павлом II у 1983 р., під утриманням від їжі, насамперед, розуміється відмова в певний визначений день від уживання м'ясної їжі (канон 1251 Кодексу канонічного права)¹. У той самий час, власне, піст передбачає, передусім, обмеження в кількості прийому їжі впродовж дня: не більше однієї повноцінної трапези.

Однак піст не слід розглядати лише з його утилітарного боку (як утримання від їжі). Він пройнятий набагато глибшим, високоідейним змістом. Піст є деколи й доброю нагодою для духовного оновлення людини, її навернення до Господа Бога, часом посиленої молитви й самозаглиблення. Також піст є сприятливим періодом для прояву милосердя: допомоги бідним, скривдженим, хворим і всім, хто його потребує. Тому ми говоримо, що ідея посту, яка в нього закладена, апріорі походить від Бога, Його всляко прославляє й веде до Нього.

Свого часу на цьому акцентували увагу святі отці, богослови й духовенство. Так, на думку протоієрея О.Меня, у людській природі порушена гармонія між духовним і тілесним; тіло (плоть) прагне володарювати над духом. Ось чому людині, яка живе духовним життям, потрібні найпростіші методи аскези (самообмеження). До них якраз і відносять піст – утримання від тваринної їжі, яке має подвійне значення. З одного боку, піст приборкує стихію плоті, а з іншого, – розвиває через послух церкві духовну стійкість і волю людини. Окрім того, піст благословенний Спасителем Ісусом Христом, який на власному прикладі продемонстрував необхідність самообмеження².

Схожі думки зустрічаємо в архієпископа Каппадокійського Василя Великого, який пише: “Чи не знаєш, як у бойовому строю допомога одному приносить поразку іншому, – так і той, хто віддається тілу, перемагає дух, а хто переходить на бік духа, упокорює тіло. Бо вони один одному супротивні (Гал. 5:17). Якщо хочеш зміцнити розум, приборкай тіло постом”³.

Як уже доводилося говорити, у старозавітній і новозавітній традиціях ідейна суть посту виражалася, передусім, в утриманні від їжі. Це було пов'язано з тим, що приймання їжі в щоденному житті тогочасної людини, окрім всього іншого, було головною нагодою для того, аби зібратися всією сім'єю, поспілкуватися, розділити власну радість

і тривогу⁴. Тобто споживання їжі на ранніх етапах становлення християнства й до того було однією з основних радощів життя.

Із розвитком людської цивілізації, науково-технічним прогресом з'явилося чимало речей, від яких людина отримує не менше задоволення й радості, ніж від їжі в епоху Христа. Тому й суттєво трансформувалося розуміння посту у світогляді сучасної людини. Сьогодні піст – це також утримання від медіа-новин, різноманітних розваг, інформації, шопінгу, інтернету, електронної пошти та інших атракцій сучасності⁵.

У сучасній західноєвропейській літературі можна зустріти чимало дефініцій посту. На наш погляд, одне з найбільш простих і водночас доволі широких визначень, що при тім дуже влучно його передає, є таке: християнський піст – це свідомо відмова від чогось на певний час задля духовної мети особи, спільноти чи народу⁶.

Християнський піст має свою типологію, відзначається певним ступенем (характером) суворості. Так, за ступенем строгості (суворості) пости поділяються на дуже строгі, строгі, звичайні пости й пости ослаблені. Окрім того, пости можуть бути як одноденні (зокрема, церквою встановлені дні тижня – середа й п'ятниця – як пісні; є певні християнські свята, що не відносяться до багатоденних періодів посту, однак позначені найвищим ступенем строгості), так і багатоденні⁷. У православному християнстві існують такі багатоденні пости: Різдвяний піст або Пилипівка (28 листопада – 6 січня за н. ст.), Великий піст (початок його завжди припадає на різний період часу весни, але не раніше 22 березня, і триває впродовж 7 тижнів)⁸, Петровий піст або Петрівка, що розпочинається рівно через тиждень після свята Трійці й продовжується до свята апостолів Петра і Павла (12 липня за н. ст.), Успенський піст або Спасівка (14–28 серпня за н. ст.)⁹.

Поряд із періодами посту, що є рубіжними етапами церковного, літургійного календаря, у духовному вимірі людини завжди тісно співіснує такий самий символічний, логічно завершений і здатний найбільш міцно зберігати архаїчні риси світ народного календаря, де помітнішими є різноманітні звичаї, повір'я й обряди. Календарна обрядовість українців загалом і бойків зокрема увібрала в себе найважливіші, з погляду людини, елементи зі сфери церковно-релігійної обрядовості, у результаті чого постав синкретичний народнорелігійний календар. Піст у ньому займає одне з найпомітніших місць, адже регламентує буденну й святкову сферу життя впродовж усього року, регулює господарську діяльність у поєднанні із церковними приписами й заборонами. Досить цікавим, на нашу думку, такий синтез виглядає на прикладі традиційного народного календаря бойків, зокрема, його осінньо-зимової частини.

Обрана проблема дослідження не є новою в етнологічній літературі. Низка етнографічних джерел другої половини XIX – початку XX ст. містить повідомлення про піст і його місце в календарній обрядовості річного циклу бойків. Ідеться про публікації М.Зубрицького¹⁰, І.Франка¹¹, В.Гнатюка¹² та ін. У радянський період зазначена проблематика частково висвітлювалася в контексті досліджень етнографічної специфіки народного харчування в побуті населення Карпат. Серед праць цієї тематики помітне місце займають дослідження Т.Гонтар¹³, Л.Артюх¹⁴. На сучасному етапі над календарною обрядовістю бойків посилено працює івано-франківська дослідниця С.Боян. Одна з її публікацій присвячена з'ясуванню місця християнському посту в повному річному циклі календарної обрядовості та побуті бойків¹⁵.

Мета нашого дослідження – проаналізувати специфіку та місце народних традицій у дотриманні християнського посту в осінньо-зимовий період народного календаря бойків, установити ступінь залежності звичаєво-обрядової компоненти християнських свят від вимог і заборон, які ставить перед вірянами піст.

Серед багатоденних постів на осінній період річного календаря бойків припадає загальновідомий Успенський піст або Спасівка. Розпочинається він 14 серпня за н. ст. і триває впродовж двох тижнів, до свята Успіння Пресвятої Богородиці (28 серпня за н. ст.). Подекуди на території Бойківщини фіксуємо й іншу назву цього посту, а точніше, його першої частини – Маковійчик¹⁶. За своїм характером цей піст належить до строгого¹⁷. На території Бойківщини, як і повсюдно в Україні, поширене досить стійке уявлення про те, що матері, у яких померли діти, не повинні до свята яблучного Спаса їсти яблук¹⁸. Подібне табу пов'язане з народним уявленням про те, що дітки, матері яких не посять, не отримують на небесах яблук. Матір Божа в цей день на небесах ходить з кошиком і роздає яблука всім діткам. Одні з них одержують, а інші – ні. Ті, що отримали яблука, промовляють до інших: “Наша мамочка про нас грижу (турботу) мала, а твоя свинею стала”¹⁹. Подібна заборона має народнорелігійний характер, адже жодний із церковних канонів це не заповідає²⁰.

Звичною практикою для свята Преображення Господнього (яблучний Спас) на Бойківщині здавна залишається вживання пісних страв. Хоча в церковному греко-католицькому календарі на цей день припадає загальниця (звільнення від посту). Традиційними стравами цього свята в бойків здавна були біб, горох²¹, ябличенка (густий компот з яблук)²². Проте не всюди на Бойківщині в цей день посять. Так, у с. Спас Рожнятівського району (Івано-Франківщина) на свято Спаса, за свідченням респондентки, посту не дотримуються (швидше за все це пов'язано з тим, що тут цього дня святкують храм). Однак той самий інформатор підмітив, що свого часу були такі “зарічні” люди, що постили. Ідеться про тих людей, яких спіткала біда: захворів хтось із родини або занедужала худоба²³.

Такий вид посту називався “зарічним”. Людина добровільно додатково його брала на себе, сподіваючись таким чином вплинути на майбутню долю – свою чи своїх близьких або спокутувати гріхи в ім'я спасіння душі²⁴.

На значній частині Бойківського історико-етнографічного району на осінній період народного календаря припадає велика кількість храмових свят. Утім, навіть якщо храмове свято є водночас днем посту, бойки здебільшого не порушують вимог щодо вживання їжі. У с. Козьова Сколівського району (Львівщина) у день Воздвиження Чесного Хреста Господнього (у народі – Здвига) святкують храмове свято. Проте, зважаючи на те, що на цей день припадає суворий піст, із святкового меню виключають м'ясо-молочні продукти. Переважно готують пироги (вареники), дерунчики (деруни) на оліві (олії), споживають помідори й огірки²⁵.

Треба сказати, що, крім установлених церквою багатоденних постів, важливу роль у звичаєво-обрядовому комплексі бойків відіграють й одноденні пости, зокрема, ті, які припадають на певні святкові дні календаря. Такими є вже згадане Воздвиження Чесного Хреста Господнього (Здвига), Усікновення Голови Івана Хрестителя (Главосіки), другий Святий вечір (Щедрий, або Водохресний Святий вечір на Бойківщині) та інші.

Свято Главосіки (11 вересня за н. ст.) посідає особливе місце в народнорелігійному календарі бойків. Воно різниться від усіх інших свят осіннього циклу народного календаря як найбільш табуйоване. У цей день, згідно з народними світоглядними уявленнями бойків, панують суцільні перестороги й заборони. Нагадаємо, що відповідно до церковних канонів це свято слід витримувати в суворому пості. Так-от, перелік продуктів, які дозволяється споживати в цей день, зводиться до мінімуму. Забороняється їсти все, що нагадає голову (або, як кажуть у народі, “має головку”), а саме: часник, капусту, мак²⁶, подекуди ще й цибулю²⁷, соняшник і соняшникову олію²⁸, рибу²⁹. Подібна заборона в устах народу пояснюється так: не можна їсти нічого круглого, ніякої

голови, тому що цього дня Іванові Хрестителю відтяли голову³⁰. Заборони реалізуються й на акціональному рівні: не можна брати в руки капусту, часник, мак, коноплі³¹, тобто все, що “має голову”, а також не різати ножем³², не їсти з тарілки, не рухати землю (себто не копати) і не йти до лісу³³, не метати (кидати) нічого поза межі, а особливо поза межі власного обійстя³⁴. У с. Люта Великоберезнянського району (Закарпаття) у першій половині ХХ ст. не дозволялось їсти з миски, а тільки з горшка³⁵. Як бачимо, більшість заборон є плодом народної творчості, що органічно синтезувались із християнською агіографією. Адже всі заборони, де фігурують городні культури, “що мають голову”, а також столові предмети (ніж, тарілка) безпосередньо стосуються біблійної розповіді про смерть Івана Предтечі (Івана Хрестителя), пам’яті якого, власне, і присвячене це свято (Мт. 14:1–12).

Не менш показовою є мотиваційна компонента подібного роду заборон. Треба сказати, що необхідність постити народна традиція мотивувала по-своєму. Так, у с. Слобода Болехівська Долинського району (Івано-Франківщина) постили з тією метою, щоб ніяка біда не огорнула худобу³⁶. У с. Липа Долинського району (Івано-Франківщина) постили, за словами респондентки, “п’одлук гадини”, тобто щоби змія не вкусила³⁷. Заборонялося навіть уживати назву цієї істоти, аби та не принесла шкоди всій домашній худобі³⁸. Подібне застереження породжене досить стійким світоглядним уявленням про те, що на свято Главосіки земля розмикається, уся гадина залазить усередину й перебуває там аж до свята Благовіщення (7 квітня за н. ст.). Про це говорить і народна приказка, що є достатньо поширеною на Бойківщині: “На Главосіки залазять усі кусіки”³⁹.

Отож у цьому випадку маємо всі підстави говорити про досить стійке синкретичне явище, де в календарних звичаях і повір’ях поєдналися народні світоглядні уявлення й християнські церковні норми. Якщо заборони на споживання деяких городніх культур мають під собою певний релігійний ґрунт, то заборони на кшталт “не ходити до лісу” і “не рухати землю”, безсумнівно, породжені народними спостереженнями за навколишньою природою й тваринним світом, що населяє її. Проте характер цього дня (суворий піст) відіграв досить важливу роль у формуванні ось такого своєрідного й неповторного звичаєвого комплексу, у якому чітко вловлюються певні елементи магії.

Одне з найпомітніших місць у річному циклі життя бойків здавна посідав Різдвяний піст або Пилипівка. З настанням цього посту в повсякденності бойків наставали чималі зміни. Так, прихід Пилипівки віщував наближення одного з найбільш хвилюючих і яскравих періодів у житті будь-якого християнина – різдвяно-новорічних свят. Утім, напевне, найпершою річчю, з якою бойки пов’язували колись Пилипівку, були добре відомі вечорниці. Вечорниці розпочиналися тоді, коли з полів уже було зібрано весь урожай, з’являлося більше вільного часу, а світла половина доби ставала все коротшою й коротшою⁴⁰. Тоді в домівці вдови або самотньої жінки, або ж у спеціально найманому приміщенні збиралися молоді дівчата, молодіці та старші жінки, які у веселій, невимушеній і жартівливій атмосфері пряли й вишивали. До дівчат завжди приходили хлопці й спільно з ними організовували гостину. З приходом парубків у домівці лунало ще більше веселощів і жартів. Хлопці розповідали анекдоти, жартували над дівчатами, грали в різноманітні ігри. Окрім того, вечорниці утвердилися в народній пам’яті як період частих зустрічей дівчат з парубками, коли закохані молоді пари одержували змогу більше спілкуватися, проводити значно більше часу одне з одним. Старожили пригадують, що коли дівчина виходила надвір, аби побачитись із коханим, інші дівчата часто жартома застерігали її: “...кілько нарядеш, гей би kota не спутала”⁴¹.

Попри те на вечорницях ніколи не порушували християнських норм, ті розваги й жарти, що панували на цих зібраннях молоді, завжди проводилися з урахуванням особливого часу – часу посту. Респонденти зауважують, що для танців на вечорницях місця не було, адже всі вечорниці припадали на період Пилипівки – період посту⁴².

Власне, гучні розваги й танці молодь дозволяла собі лише із завершенням посту. Так, у своїх спогадах респондентка із с. Витвиця Долинського району Івано-Франківської області зазначила, що перед початком Великого посту (у м'ясниці) проводилися так звані “ламані вечорниці”, коли парубки гуртом ламали символічні куделі (звідси й назва). Саме в такий день відбувалися молодіжні гуляння й танці⁴³.

У с. Лоп'янка Рожнятівського району (Івано-Франківщина) подібне дійство відбувалося за день до Святого вечора. Однак, зважаючи на те, що піст закінчувався лише наступного дня, жодні танці й гучні розваги не проводилися. Респондентка свідчить, що в цей вечір (“зламанек”) хлопці несли горілку, а дівчата накривали стіл. Готували виключно пісні страви. Перед початком гостини хлопці демонстративно ломили всі символічні куделі та голки⁴⁴.

Стриманість і послух були головними рисами повсякденного харчування бойків у період Пилипівки. У с. Лімна Турківського району (Львівщина) у кінці XIX – на початку XX ст. під час Різдвяного посту дорослі не споживали ні молока, ні м'яса, а постійною складовою їхнього харчового раціону була лляна олія, пересмажена із цибулею. Молоко давали лише малим дітям. Однак з їх раціону в останній тиждень перед різдвяними святами теж вилучали молоко⁴⁵.

У період різдвяно-новорічних свят бойки по обидва схили Карпат у відповідні дні суворо дотримувалися посту. Перед Святою вечерею у Вілію Різдва Христового жителі Бойківщини до цього часу впродовж усього дня нічого не їдять аж до появи на небі першої зірки, яка більше двох тисяч років тому звістила про народження Месії⁴⁶. Святковий стіл Святої вечері в бойків складається виключно з пісних страв. Практично на всій території Бойківщини неодмінною стравою на столі є риба в різному вигляді⁴⁷. Згідно з дослідженнями науковців, у другій половині XIX ст. споживання рибних продуктів у сільських родинах Східної Галичини помітно зростало якраз у період посту та різдвяно-новорічних свят⁴⁸.

Варто зазначити, що бойки утримувалися від споживання м'ясних страв навіть у той час, коли цього не заповідала й не вимагала церква. Як повідомляє П.Богатирьов, закарпатські бойки в переддень старого Нового року дотримувалися посту⁴⁹. При цьому дослідник вважає, що такий “новий обряд” був укорінений у свідомість закарпатців християнською релігією⁵⁰.

Матеріали польових досліджень підтверджують інформацію П.Богатирьова. Так, у с. Сопіт Сколівського району (Львівщина) подекуди до сьогоднішнього дня напередодні старого Нового року готують вечерю лише з пісних страв⁵¹.

Свята вечеря в бойків, як і в інших етнографічних груп Карпат, за багатством і набором страв являла собою символічний акт подяки матері-землі, природним силам і Всевишньому Богові за отримані земні дари, урожайний рік, який увінчувався цим напрочуд зворушливим моментом. Повсюди на Бойківщині на Святий вечір намагалися приготувати якнайбільше різноманітних страв із збіжжя, що вродило тогоріч⁵².

Прямим виявом такої вдячності можна вважати те, що першою стравою на Святвечір не тільки на Бойківщині, а й повсюди в Україні, здавна вживали кутю. У шанобливому ставленні до цієї страви, безперечно, коріниться культ родючості, що набуває надзвичайної ваги в такий сакральний час, яким є Свята вечеря. Однак не всюди на

Бойківщині традиційно першою стравою була кутя. Із цим погоджуються й дослідники, як-от Т.Гонтар⁵³.

Підтвердження цьому факту дають матеріали польових досліджень. Так, у с. Жупани Сколівського району (Львівщина) першою стравою завжди вживають бульбу (картоплю), яку тут подають із традиційним бойківським “розсовом” (розсоллом). Споживання першою стравою картоплі є виявом аграрної магії й покликане забезпечити добрий урожай картоплі на прийдешній рік⁵⁴.

Отже, як ми встановили, поняття посту пройняте досить глибокою високоморальною ідеєю, що спрямовує всі зусилля того, хто постить, передусім, не на тілесне самопокарання, а на пошук Бога й наближення до Нього. Календарна обрядовість бойків у цьому сенсі не є винятком. Так, піст у звичаєво-обрядовому комплексі бойків осінньозимового періоду теж виконує дуже часто певні утилітарні, практичні функції. Однак поряд із цим за такими повір’ями й пересторогами, як, приміром, не споживати яблук до Спаси, стоять піклування й турбота про власних дітей, свій рід, а через них і любов до Бога. Водночас відзначаємо, що значний пласт повір’їв і звичаїв бойків не мають прямого відношення до морально-аскетичних норм, а є виявом народної традиції, результатом тривалих спостережень за біологічними змінами в природі з певними дохристиянськими елементами (як у випадку із заборонаю навіть згадувати про рептилій у свято Главосіки).

1. Кодекс канонічного права ; [пер. с латин. А. Н. Ковалю]. – М. : Ин-т филос., теологии и ист. св. Фомы, 2007. – С. 460.
2. Мень А. Практическое руководство к молитве [Електронний ресурс] / Александр Мень. – М., 1995. – Режим доступу : http://royallib.ru/men_aleksandr/prakticheskoe_rukovodstvo_k_molitve.html.
3. Василій Великий. Гомілії [Електронний ресурс] / Василій Великий ; [пер. з давньогрец. Л. Звонська]. – Львів : Свічадо, 2006. – (Джерела християнського Сходу. Золотий вік патристики IV–V ст. ; № 14). – Режим доступу : <http://www.TrueChristianity.Info/>.
4. Бааб Лінн М. Про піст. Духовне звільнення від пристрастей / Лінн М. Бааб ; пер. з англ. Д. Бендик. – Львів : Свічадо, 2012. – С. 28.
5. Там само. – С. 8–9.
6. Там само. – С. 15.
7. Мень А. Назв. праця.
8. Климишин І. Основи пасхалії з таблично-графічним їх відображенням / Іван Климишин. – 2-ге вид., допов. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2005. – С. 30.
9. Кислюк К. Релігієзнавство : навч. посіб. / К. Кислюк, О. Кучер. – 3-тє вид., переробл. і допов. – К. : Кондор, 2004. – С. 260.
10. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив’язані до днів у тижні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1900. – Т. 3. – С. 33–60.
11. Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5. – С. 160–218.
12. Гнатюк В. Народна пожива в Галичині / В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. – 1918. – Т. 18. – С. 5–85.
13. Гонтар Т. Народне харчування українців Карпат / Таїсія Гонтар. – К. : Наук. думка, 1979. – 138 с.
14. Артюх Л. Українська народна кулінарія: історико-етнографічне дослідження / Л. Артюх. – К. : Наук. думка, 1977. – 470 с.
15. Боян С. Церковний піст у календарній обрядовості та побуті бойків / С. Боян // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – 2012. – Вип. XXII. – С. 111–117.

16. Зубрицький М. Годівля, купно й продаж овець у Мшанці Старосамбірського пов. / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1905. – Т. 6. – С. 19.
17. Мень А. Назв. праця.
18. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 137. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Ріпне Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1; ф. 1, оп. 6, од. зб. 149. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Корчин Сколівського району Львівської області, арк. 1; ф. 1, оп. 6, од. зб. 152. Календарні звичаї та обряди с. Козьова Сколівського району Львівської області, арк. 1; Бондаренко Г. Спас – “рятівник” / Г. Бондаренко, В. Сапіга // Людина і світ. – 1991. – № 7. – С. 29.
19. Маковій Г. Затоптаний цвіт: народознавчі оповідки / Гарафіна Маковій. – К. : Укр. письм., 1993. – С. 63.
20. Про Успенський піст: проповідь-інтерв'ю протоієрея Романа Матюшенка для радіо “Голос Києва” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://храм.kiev.ua/propovid-interv-u-protoiereya-romana-matushenka-dlya-radio-golos-kieva-pro-uspens-kiyi-pist.html>.
21. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 117. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Лолин Долинського району Івано-Франківської області, арк. 1.
22. Там само, од. зб. 137. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Ріпне Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1.
23. Там само, од. зб. 125. Звичаї та обряди осінньо-зимових свят с. Спас Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1.
24. Артюх Л. Пости в народному побуті українців / Л. Артюх // Людина і світ. – 1992. – № 2. – С. 17.
25. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 152, арк. 1.
26. Там само, од. зб. 106, арк. 1.
27. Там само, од. зб. 111. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Слобода Болехівська Долинського району Івано-Франківської області, арк. 1.
28. Там само, од. зб. 130. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Ілемня Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1.
29. Там само, од. зб. 134. Календарні звичаї та обряди с. Підсухи Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1.
30. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. – М. : Искусство, 1971. – С. 246.
31. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 106, арк. 1.
32. Там само, од. зб. 130, арк. 1.
33. Там само, од. зб. 115. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Лолин Долинського району Івано-Франківської області, арк. 1.
34. Там само, од. зб. 117, арк. 1.
35. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья... – С. 246.
36. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 111, арк. 1.
37. Там само.
38. Там само.
39. Там само, од. зб. 136. Осінньо-зимові звичаї та обряди с. Сливки Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 1.
40. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Любов Василечко. – Львів : Тиса, 2012. – С. 109.
41. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 129. Осінньо-

- зимові календарні звичаї та обряди с. Лоп'янка Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 4.
42. Там само, од. зб. 101. Вечорниці у с. Кальна Долинського району Івано-Франківської області, арк. 1.
43. Там само, од. зб. 106. Осінні календарні звичаї та обряди с. Витвиця Долинського району Івано-Франківської області. Свято Юрія. Вечорниці, арк. 2.
44. Там само, од. зб. 129, арк. 1.
45. Бурак П. Свят-вечір на Бойківщині / П. Бурак // Літопис Бойківщини. – 1973. – Ч. 1/18 (29). – С. 26–27.
46. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 132. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Ілемня Рожнятівського району Івано-Франківської області, арк. 2.
47. Гнатюк В. Народна пожива в Галичині... – С. 35; Гонтар Т. Назв. праця. – С. 96.
48. Лицур М. Риба в системі традиційного харчування населення Галичини в кінці ХІХ ст. – 1930-х рр: етносоціальний аспект / М. Лицур // Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – 2011. – Ч. 18–19. – С. 120.
49. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья... – С. 223.
50. Там само.
51. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 150. Календарні звичаї та обряди с. Сопіт Сколівського району Львівської області, арк. 3.
52. Гонтар Т. Назв. праця. – С. 95.
53. Там само.
54. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 144. Різдвяні та йорданські звичаї і обряди с. Жупани Сколівського району Львівської області, арк. 1.

Александр Коломыйчук
(г. Івано-Франковск, Украина)

Народные традиции крестьянского поста в осенне-зимнем календаре бойков

В статье на основе этнографических источников, материалов полевых исследований анализируются народные традиции крестьянского поста в осенне-зимней календарно-обрядной практике бойков. Определяется влияние практики поста на осенне-зимний комплекс бойков. Выделены отдельные поверья и обычаи бойков, которые есть компонентом народных знаний и воображений, однако привязанные именно к определённым дням поста.

Ключевые слова: пост, сдерживание от пищи, поверья, обычаи, бойки.

Oleksandr Kolomyjchuk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

National traditions of Christian fast in the autumn-winter calendar of Boyks'

In the article on based ethnographical and fields sources the national traditions of Christian fast in the autumn-winter calendar ritual practice of Boyks' are analysed. The influence of fast to the autumn-winter calendar ritual complex of Boyks' is determined. Those separate beliefs and rites of Boyks' are highlighted, which are the component of national knowledge and imagination, but concern some days of fast.

Keywords: fast, abstain from meal, belief, rite, Boyks'.

УДК 94(477):322
ББК 63.3(4 Укр)46

Михайло Сигидин, Андрій Петраш
(м. Івано-Франківськ, Україна)

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА В ПЕРІОД “РУЇНИ”

Мета статті проаналізувати церковні відносини на українських землях у часи “Руїни” (кінець 50-х – середина 80-х рр. XVII ст.). У роботі автор характеризує особливості становища українських православної та уніатської церков.

Ключові слова: православна церква, уніатська церква, “Руїна”, Україна, Діонісій Балабан, Йосиф Нелюбович-Тукальський, Гавриїл Коленда, Кипріян Жоховський, василіяни.

У другій половині XVII ст. єдиної української церкви, як такої, не існувало. У той час на території сучасної України було дві церкви, які могли позиціювати себе як українські: православна й уніатська (українська католицька). Становище православної української церкви в добу “Руїни” було дуже залежним від суспільно-політичної ситуації, яка склалася на той період. Розпочалася громадянська війна й продовжувалося втручання в церковні справи з боку сусідніх держав. Залежно від співвідношення сил, змінювалися не тільки політичні й духовні орієнтири, але й становище самої православної церкви¹. Коли обирали нового гетьмана, церква завжди слідкувала, щоб серед пунктів умови обрання були також пункти, що охороняли давні права церкви. Як правило, це були умови, що із церковних земель не будуть брати податки².

Часи “Руїни” для української православної церкви ознаменувалися боротьбою за власні права проти наполегливого бажання Москви її підпорядкувати. А після підписання Переяславських статей 1654 р. Московський патріархат отримав змогу здійснити свій задум. Проте тодішній київський митрополит С.Косів (1647–1657) рішуче виступив проти планів Москви.

Доба “Руїни” розпочалася одночасно з роком обрання на митрополичий престол Діонісія Балабана (1657–1663). Його інтронізація відбулася 28 лютого 1658 р. у Києві. Одразу після інтронізації до Діонісія прийшов посол з Москви й запитав, чи митрополит “посилав бити чолом великому государю (московському царю) і патріархові (московському) Ніконові”. Митрополит відповів, що традиція висвячення зобов’язує отримувати благословення тільки від Константинопольського патріарха. Тобто цілком незалежно від Московської церкви³. Уже тільки цей випадок свідчить про те, що Москва й після смерті Богдана Хмельницького не втратила інтересу до питання підпорядкування собі Київської митрополії. У той самий час цей факт дає можливість чітко судити про антимосковську позицію київського митрополита. Варто згадати, що С.Косів із своїм найближчим оточенням відмовився присягати на вірність московському цареві й зробив це лише під примусом у січні 1657 р.⁴

Нововисвячений київський митрополит Діонісій Балабан виступив продовжувачем справи свого попередника С.Косова. У 1657 р. він став на бік І.Виговського й разом з ним відстоював церковну незалежність України від Москви⁵. Свого часу митрополит С.Косів дотримувався пропольської орієнтації і був прихильником українсько-польського компромісу, як й А.Кисіль⁶. Продовжуючи політику С.Косова, митрополит Діонісій узяв участь у ратифікації Гадяцького договору. Відомо, що близько половини статей в угоді стосувалися церкви: київський митрополит мав отримати місце в сенаті разом із 5-ма православними єпископами; маєтності, відібрані католиками в православних, мали повертатися; православні училища в Києві, у тому числі й Києво-Могилян-

ська академія, друкарні й бібліотеки отримували дозвіл на діяльність. Водночас піднімалося питання про скасування унії⁷. У документі сказано: “А ту віру, [...] яка множить незгоду між римським і старогрецьким народами, жоден із духовного та світського, сенатського та шляхетського станів церков, монастирів, фундушів засновувати та помножувати не може [...], і силу цієї комісії порушуватиме на вічні часи”⁸.

Після краху І.Виговського й підписання договору з Ю.Хмельницьким Москва продовжила свої намагання підпорядкувати Українську православну церкву. У Переяславських статтях 1659 р. була умова про перехід митрополита Київського з духовенством під юрисдикцію Московського патріарха. Проте із застереженням, що останній не посягатиме на “духовні права”⁹. На Переяславській раді (1659) московський князь Трубецький говорив, що “митрополиту київському, а також і іншому духовенству Малої Росії бути під благословенням святішого патріарха московського і всієї Великої і Малої і Білої Росії; а в права духовні святіший патріарх не буде вступати”. Проти цього виступив полковник П.Дорошенко, але нічого не добився¹⁰. Хоча жоден представник вищого духовенства не був присутній на раді, через підписи протопопів М.Филимоновича й Г.Бутовича Переяславські статті уряд вважав затвердженими¹¹.

Цікавою є ще одна подія, яка стосується втручання Москви у внутрішні справи українського православного духовенства. Сам митрополит Діонісій у 1659 р. перебував у своїй резиденції в Чигирині. І тоді московський воєвода Трубецький призначив місцеблюстителем митрополії (і це при діючому митрополиті) Чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Призначення Москвою на Київську кафедру, яка їй не підлягала, місцеблюстителя, та ще й світської особи – факт дещо суперечливий з точки зору церковного права¹². Москва, не вагаючись, порушила церковні канони, втрутившись у прерогативи Константинопольського патріарха.

У 1660 р. був підписаний Чуднівський договір із Польщею. У релігійному питанні він повторював Гадяцький трактат, і це знову було великим досягненням для вищого православного духовенства¹³. Можливо, через це Москва хотіла знайти більш вірну людину, ніж Л.Баранович, і призначила нового місцеблюстителя – ніжинського протопопа М.Филимоновича. У травні 1661 р. у Москві його висвятили на єпископа Мстиславського. Це знову ж була неканонічна дія, бо Київська кафедра не підлягала Московському патріаршому престолу, тому висвячувати М.Филимоновича мав право тільки Константинопольський патріарх¹⁴. Але 4 серпня 1661 р. Д.Балабан висвячує на ту саму Мстиславську кафедру архімандрита Йосифа Нелюбовича-Тукальського, ігноруючи втручання Московського патріархату, як неканонічне. На думку істориків, київський митрополит хотів показати цим, що Москва не має ніяких прав втручатись у внутрішні справи УПЦ і її дії щодо висвячення є безпідставними з точки зору церковного права¹⁵.

У 1663 р. митрополит помер у Чигирині. І Польща, і Москва хотіли посадити на Митрополичий престол свою людину¹⁶. Духовенство й козацька старшина не могли визначити наступника. Це призвело до обрання двох митрополитів на соборі в Корсуні¹⁷ – мстиславського єп. Йосифа Нелюбовича-Тукальського та перемиського єп. Антонія Винницького, який був прихильником П.Тетері¹⁸. Таким чином, на чолі православної церкви стояли два митрополити. У той самий час на Лівобережжі головним був місцеблюститель Л.Баранович.

Згодом Й.Нелюбовича-Тукальського заарештували поляки, звинувативши в діях, спрямованих проти Речі Посполитої. У в'язниці він пробув до 1667 р., аж поки його не звільнив П.Дорошенко¹⁹. В особі П.Дорошенка митрополит Йосиф знайшов вірного союзника й до кінця свого життя підтримував його політику, спрямовану на об'єднання українських земель. Крім того, Дорошенко боровся за права православної церкви.

У листі до короля Яна-Казимира митрополит клопочеться про те, щоб Перемиська єпархія не дісталась уніатам, а в 1670 р. на переговорах в Острозі навіть домагався скасування унії. Крім того, Й.Нелюбович-Тукальський неодноразово порушував питання про зрівняння духовенства православного й римо-католицького²⁰.

У 70-х рр. XVII ст. майже всі впливові представники українського кліру вступили в безпосередні стосунки з Московією. Політична боротьба між вищими церковними кругами України сприяла посиленню втручання московського уряду в українські церковні справи. Так, через страх поширення впливу митрополита Йосифа на Лівобережжя архієпископ Л.Баранович навіть вирішення такого важливого питання, кого вважати “верховним пастором малоросійського духовенства”, залишив на розсуд царя²¹.

У 1675 р. Й.Нелюбович-Тукальський помер. Митрополит Винницький дожив до 1679 р., але таки не зміг об’єднати єпархії в одне ціле, бо ті, що раніше підпорядковувалися Тукальському, перейшли за наказом короля до Й.Шумлянського²². Останній був львівським православним єпископом із 1667 р.²³, який почав таємно сповідувати уніатство.

Велику роль у підпорядкуванні Київської митрополії Московському патріархові зіграв гетьман І.Самойлович, який бажав послабити політичний вплив українського духовенства. У 1684 р. Києво-Печерську лавру вилучено з-під влади Константинопольського патріарха. Новообраний архімандрит Варлаам Ясінський спочатку відмовився їхати за посвятою до Москви, але згодом через тиск гетьмана й домагання Й.Шумлянського на Печерську архімандрію був змушений відправити свою делегацію за благословенною грамотою до Москви²⁴.

У 1685 р. митрополитом обрали Гедеона Святополка-Четвертинського, який був до цього луцьким єпископом²⁵. Здійснилося це знову ж через втручання гетьмана. Собор був неканонічним, бо на ньому не було ні місцеблюстителя Л.Барановича, ні чернігівського, ні новгород-сіверського духовенства. Однак на це ні гетьман, ні Москва не звернули увагу²⁶. На київському соборі Гедеон заявив про бажання прийняти архіпастирський жезл від Московського патріарха, що насторожило всіх його учасників²⁷. Страх українського духовенства через підпорядкування Москві мав свої причини: по-перше, церковний клір боявся, що київський митрополит утратить свої права, які були подібні до прав патріарха, і буде прирівняний до інших московських митрополитів, а також те, що Московський патріарх буде вищим над ним у судових справах. По-друге, не можна буде вільно обирати єпископів. По-третє, закриватимуться друкарні й навчальні заклади. Боялися й зміни в церковних обрядах, які сталися у Білгородській єпархії тоді, коли вона потрапила під владу Москви²⁸. Але 8 листопада 1685 р. митрополит Гедеон таки прийняв посвяту й склав присягу Московському патріархові Якимові²⁹. Під впливом військово-політичних факторів (тиск із боку турків) і подарунків Константинопольському патріархові Діонісію “соболями і жалуванням”, його “дозвольтельними” грамотами формально санкціоновано передачу Київської митрополії під управління Московського патріарха³⁰.

21 квітня 1686 р. Росія уклала з Річчю Посполитою Вічний мир. Польський уряд погодився на акт злуки Української православної церкви з Російською під зверхністю останньої³¹. Таким чином, часи “Руїни” завершилися для Української православної церкви втратою незалежності, й головними причинами цього були: втручання світської влади в справи церкви, зокрема, з боку Москви й Речі Посполитої, а також гетьманів; внутрішні суперечки між православним духовенством.

Тим часом на території Правобережжя і Західної України діяла уніатська церква, яка виникла в 1596 р. Національно-визвольна війна завдала Українській католицькій

церкві сильної шкоди. В уніатській, як і в православної церкві, у часи “Руїни” панував безлад, який стосувався децентралізації влади. Крім фізичного винищення священників і відбирання храмів та церковного майна на користь православної церкви, їй загрожувало скасування унії³². Після смерті уніатського митрополита Антонія Селяви митрополичий престол був вакантний упродовж 10 років (1655–1665). Намісником був архієпископ Гавриїл Коленда, але, крім нього, претендентом на престол був ще холмський єпископ Яків Суша.

Варто згадати й про обновлений ще уніатським митрополитом В.Рутським у 1617 р. орден василіян на території України. Як й українсько-білоруське духовенство та єзуїти, василіяни займалися освітою молодих adeptів. З їхніх рядів походив і св. Йосафат, а згодом і майже всі уніатські владики³³. Після смерті свого протоархімандрита орден василіян розколовся: одна фракція вибрала протоархімандритом Гавриїла Коленду, а друга – спочатку вибрала провінціалом Бенедикта Терлецького, а після його смерті холмського єпископа Якова Сушу. Українсько-білоруський єпископат вирішив послати останнього до Риму, щоб він там наладнав справи не обсадженої митрополії³⁴. Папа признав Г.Коленду митрополитом і наказав провести нові вибори протоархімандрита. У Супраслі (1665) були проведені нові вибори й обрано Г.Коленду. Але це суперечило волі папи, який наказував обирати архімандрита з простих ченців, і в 1666 р. папський нунцій знову скликав обрання. Проте всі члени капітули, у тому числі Я.Суша, наполягли на кандидатурі Г.Коленди, оскільки вважали, що тільки один керівник, як Чину василіян, так і церкви, зможе навести лад і порядок³⁵.

Цікавим моментом у діяльності Г.Коленди було його міркування щодо об’єднання уніатського й православного духовенства. Про це свідчить послання митрополита до Риму, у якому він пропонував свій план об’єднання церков. Він погоджувався на те, що православні ієрархи визнають католицькі догмати тільки усно. Не виключався й план заснування власного патріархату, на випадок, якщо Константинополь не підтримав би акції об’єднання. Послання Г.Коленди свідчить про існування ідеї нового патріархату, яка виникала ще за діяльності В.Рутського, а пізніше й П.Могили³⁶.

Загалом за часів посідання митрополичого престолу Г.Колендою уніатській церкві вдалося налагодити внутрішньоцерковну ситуацію й вийти з кризи. Проблема децентралізації влади була подолана. Крім того, політична ситуація в Україні почала складатися на користь уніатів. Річ Посполита перейшла в наступ проти російських військ у 1667 р. Правобережне козацтво вилучило зі своєї програми вимоги ліквідації унії. Яків Суша писав, що гетьман П.Тетеря визнав Г.Коленду законно обраним митрополитом³⁷.

Після Андрусівської угоди 1667 р. УГКЦ утратила назавжди Смоленську єпархію, проте повернула собі Полоцьку архієпархію. Того ж року польський сейм надав уніатам великий привілей – звільнив їх від усяких воєнних повинностей: “від станцій (постоїв), від видачі провіанту, додаткових стаційних податків, днівок, підвод, і взагалі всіх воєнних тягарів”³⁸. У 1669 р. польський король М.Вишневецький надав нові привілеї уніатському духовенству, а саме – зрівняв його в правах із католицьким³⁹. Крім того, він дозволив відновити Ліщинську архімандрію. Цьому посприяла поїздка Г.Коленди на конвокаційний Варшавський сейм, і там із папським нунцієм Марескотті митрополит намагався звернути увагу єпископів на проблеми уніатської церкви. Уже 12 листопада 1669 р. у краківському соборі митрополит Гавриїл разом із латинськими єпископами відслужив Службу Божу в східному обряді КЦ у присутності польського короля⁴⁰. Отець Ю.Федорів писав, що “Коленда наказав точне виконання чернечого уставу, заставив архимандритів зректися різних королівських привілеїв”, тобто, наводив лад і в чернечому житті⁴¹. Як зазначав єпископ С.Мудрий, “Г.Коленда своїми

впливами підніс католицьку Церкву з руїн і виборів їй правне становище за короля Михайла Вишневецького”.

Наступним митрополитом став Кипріян Жоховський (1674–1693), єпископ вітебський і могилівський, який був у Коленди коадьютором з правом наступника. Час його керівництва церквою характеризується зростанням суперечностей із василіянами й намаганням досягнути компромісу з Українською православною церквою. Владцтво К.Жоховського було наповнене подіями історичного значення: ісповідь віри Шумлянського, львівського архієпископа в 1677 р., а згодом і Винницького, єпископа перемишльського з 1679 р. й об'єднання його єпархії з Римом, відновлення Супрасльської архімандрії⁴².

У 1675 р. під тиском василіян митрополит погодився на обрання протоархімандритом Пахомія Огилевича. Проте василіяни знову висунули ряд вимог, які зводили права митрополита відносно чину до нуля. У 1686 р. генералом Чину василіян обрано Йосифа Петкевича й прийнято постанову, згідно з якою митрополит не мав права висвячувати єпископів без згоди протоархімандрита, що значно послабило владу митрополита⁴³.

На Правобережжі поширюються впливи уніатів і починаються процеси ліквідації православ'я в цьому краю. Стосовно православних прийнято закон “Про невіїзд за кордон людей греко-руської релігії”, що забороняв їм як в'їжджати, так і виїжджати за межі держави. Православні братства мали підлягати юрисдикції місцевих владик⁴⁴. Тоді серед православного духовенства формується ідея, що єдиним виходом із важкого становища є прийняття унії. Цю ідею найбільше поширював львівський єпископ Й.Шумлянський⁴⁵. Хоч висвячення Шумлянського викликало багато суперечок, але за нього заступився ще митрополит Нелюбович-Тукальський, який у пастирському листі 18 травня 1668 р. стверджував, що висвячення на єпископа відбулося за його згодою й за згодою луцького єпископа Гедеона. Незважаючи на те, що Й.Шумлянський у 1677 р. прийме унію, свого часу єпископ боровся за права православної церкви, яка була на території Речі Посполитої. У 1670 р. він домовився з королем Михайлом про звільнення православного духовенства від робіт, податків старостам, державцям і військових повинностей⁴⁶. У 1680 р. єпископ добився його урівняння з латинським у його дідичних та королівських маєтностях, звільнення від публічних і приватних податків, данин і мит. Такими діями І.Шумлянському вдалося прихилити до себе православне духовенство й полегшити його перехід на унію⁴⁷.

Намагання знищити уніатську церкву під час Хмельниччини, вимоги її скасування з боку православних і навіть готовність поляків пожертвувати нею заради збереження своєї держави сформувавши у свідомості деяких уніатських ієрархів думку, що для подальшого існування церкви необхідно тісніше поєднатись із Римо-католицькою церквою⁴⁸. Це проявилось у поступовій полонізації уніатів, зокрема василіанського Чину. Проте, як зазначав Д.Дорошенко, “хоча духовенство греко-католицьке піддалось формально полонізації, але воно, так само як і народні маси, твердо держалось свого східного “руського” обряду, і за допомогою цього обряду зберегло свою “руськість”, себто українську народність аж до тих часів, коли почалось національне відродження”⁴⁹.

Період “Руїни” для української церкви характеризується таким чином: православне духовенство, незважаючи на боротьбу за свої права, потрапило в залежність від Московського патріархату, що дало змогу Москві взяти його під свій контроль. Це, у свою чергу, спричинило омосковлення українського православного духовенства, постійне обирання на посаду митрополита вигідної для Москви людини, що погіршувало стан православ'я в Україні й призвело до його занепаду, а звідси – і зневіру до нього з

боку народу. У той час уніатська церква, зазнавши погромів від Хмельниччини, часи вакантності митрополичого престолу й загрозу ліквідації унії, зуміла побороти внутрішні негаразди й посилити свої позиції на Правобережжі. Проте й вона мала проблеми, що полягали в суперечностях із василіанським Чином. Але найгірше було те, що уніати також потрапили під чужорідний вплив. Часи “Руїни” були періодом занепаду й одним із найважчих випробувань в історії церковних відносин в Україні.

1. Історія релігій в Україні / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К. : Знання, 1999. – С. 217.
2. Огієнко І. Українська Церква за час Руїни 1657–1687 / І. Огієнко. – Вінніпег : Українське наукове православне богословське товариство, 1956. – С. 433.
3. Власовський І. Нарис з історії Української православної церкви / І. Власовський. – К. : Книга, 1997. – Т. 2. – С. 110.
4. Сергійчук В. Переяславська рада – трагедія України і програш Європи / В. Сергійчук. – К. : Діокор, 2003. – С. 31.
5. Кагамлик С. В обороні давніх прав і вольностей української церкви в часи руїни (київський митрополит Діонісій Балабан) / С. Кагамлик // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – 2011. – № 14–15. – С. 199.
6. Крижанівський О. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3 кн. / Крижанівський О., Плохій С. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 3. – С. 84.
7. Кагамлик С. Вказ. твір. – С. 200.
8. № 65. Із Гадяцького трактату І. Виговського (1658) // Історія української культури : зб. матеріалів і документів / [упоряд. : Б. І. Білик та ін. ; за ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука]. – К. : Вища шк., 2000. – С. 137.
9. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 91.
10. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви / Г. Лужницький. – Філадельфія : Провидіння, 1954. – С. 385.
11. Шевченко О. Про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату наприкінці XVII ст. / О. Шевченко // Український історичний журнал. – 1994. – № 1. – С. 55.
12. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 91.
13. Власовський І. Вказ. твір. – С. 88.
14. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 92.
15. Кагамлик С. Вказ. твір. – С. 201.
16. Огієнко І. Вказ. твір. – С. 156.
17. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 92.
18. Федорів Ю. Історія церкви в Україні / Ю. Федорів. – Торонто, 1967. – С. 227.
19. Огієнко І. Вказ. твір. – С. 159.
20. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу / Д. Дорошенко. – Берлін, 1940. – С. 38–39.
21. Шевченко О. Вказ. твір. – С. 57.
22. Федорів Ю. Вказ. твір. – С. 228.
23. Чухліб Т. Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат Корони Польської (60-ті роки XVII – початок XVIII ст.) / Т. Чухліб // Україна : культурна спадщина, національна свідомість, державність : зб. наук. праць. – Львів : Ін-т українознав. ім. І. Крип’якевича НАН України, 2012. – № 21. – С. 788.
24. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 97.
25. Полонська-Василенко Н. Д. Історія України : у 2 т. / Н. Д. Полонська-Василенко. – К., 1993. – Т. 2. – С. 197.
26. Огієнко І. Вказ. твір. – С. 458.
27. Історія релігій в Україні... – С. 217.
28. Шевченко О. Вказ. твір. – С. 57–58.
29. Федорів Ю. Вказ. твір. – С. 229–230.
30. Історія релігій в Україні... – С. 219.

31. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 100.
32. Чубатий М. Українська католицька церква / М. Чубатий. – Львів, 1993. – С. 12.
33. Там само. – С. 12–13.
34. Лужницький Г. Вказ. твір. – С. 388.
35. Федорів Ю. Вказ. твір. – С. 236–237.
36. Крижанівський О., Плохій С. Вказ. твір. – С. 89.
37. Там само. – С. 90.
38. Огієнко І. Вказ. твір. – С. 51.
39. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні / С. Мудрий. – Рим ; Львів : ОО. Василян, 1995. – С. 222.
40. Лужницький Г. Вказ. твір. – С. 389.
41. Федорів Ю. Вказ. твір. – С. 237.
42. Мудрий С. Вказ. твір. – С. 223–226.
43. Федорів Ю. Вказ. твір. – С. 237–238.
44. Власовський І. Вказ. твір. – С. 91.
45. Дорошенко Д. Вказ. твір. – С. 39–40.
46. Лужницький Г. Вказ. твір. – С. 397–399.
47. Там само. – С. 400–401.
48. Сенік С. Латинізація в українській католицькій Церкві / Софія Сенік. – Люблін : Свічадо, 1990. – С. 15.
49. Дорошенко Д. Вказ. твір. – С. 40.

Михаил Сигидин, Андрей Петраш
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Украинская церковь в период “Руины”

Цель статьи – проанализировать церковные отношения на украинских землях во времена “Руины” (конец 50-х – середина 80-х годов XVII в.). В работе автор характеризует особенности положения украинской православной и униатской церквей.

Ключевые слова: православная церковь, униатская церковь, “Руина”, Украина, Дионисий Балабан, Иосиф Нелюбович-Тукальский, Гавриил Коленда, Киприан Жоховский, василиане.

Mykhaylo Sigidin, Andriy Petrash
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Ukrainian Church in period of “Ruin”

The purpose of this article is to analyze church relations of the Ukrainian lands during the times of “Ruin” (late 50’s – mid 80-ies of the XVII c.). In this paper the author describes the particular situation of the Ukrainian Orthodox and Uniate churches.

Keywords: Orthodox Church, the Uniate Church, “Ruin”, Ukraine, Dionysiy Balaban, Joseph Nelubovich-Tukalsky, Havryil Kolenda, Kyprian Zochovskyj, Basilian.

УДК 94 (363)
ББК 63.3 (0)

Сергій Дубчак
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ДИСКУСІЙНІ ПРОБЛЕМИ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ ВАНДАЛІВ

У статті розглядається проблема християнізації вандальських *gentes*. Звертається увага на різноманітність форм християнства (аріанство та католицизм), що були прийняті вандалами. Увага акцентується на паралельності існування обох форм упродовж усього періоду існування Вандало-аланського королівства (418–534). Здійснюється аналіз джерел, які окреслюють процес християнізації вандалів, зокрема, повідомлень Ідація, Ісидора Сивільського, Віктора Вітенського та Григорія Турського.

Ключові слова: сілінги, асдінги, Вандало-аланське королівство, аріанство, католицизм, криptomonіхейство, Іспанія, Африка, християнізація.

На рубежі IV–V ст. вандальські племена* асдінгів і силінгів розпочали свій рух із Центрально-Східної Європи на територію Римської імперії. Одним із ключових питань в їхній історії залишаються обставини християнізації, зокрема, місця й часу прийняття вандалами нової релігії.

Процес християнізації варварських племен в епоху переселення народів (IV–VII ст.) є білою плямою в радянській і пострадянській історіографії. Зазвичай його вивчення зводиться до лаконічних згадок у великих працях, присвячених соціально-політичній історії епохи, конкретних народів чи окремих королівств¹. Також недослідженим залишається феномен германського аріанства**. Виняток тут становлять праці сучасного російського дослідника Івана Копилова, котрий здійснює ґрунтовний розгляд церковно-державних відносин у Вандало-аланському королівстві², торкається проблеми християнізації вандалів³ тощо. Досліджуючи історію вандалів, науковці спеціально не вивчали проблеми християнізації цих *gentes*, а тільки згадували окреслені нами проблеми в контексті висвітлення військово-політичної та етнічної історії⁴.

Джерельна база теми фрагментарна, містить чимало неоднозначних звісток з предмета дослідження. Серед головних праць “*Historia persucutines Africanae provinciae*” (“Історія переслідувань...”)⁵ Віктора Вітенського (*Victor Vitensis*, 430 – кінець V ст.), де подано найповніші відомості про історію Вандало-аланського королівства за період з 429 до 487 рр. Окрім цього, відомі праці Ідація⁶ (*Hydatii Lemici, Idatius, Idacius*; бл. 394–469 або 427–410), Ісидора Сивільського⁷ (*Isidorus Hispalensis*; 560–634) і Сальвіана

* Вандали (латин. *Vandili, Wandali, Uuandali*, грец. Βάνδαλοι) – східногерманські племена, що склалися з різних племінних груп (асдінги, сілінги, деякі дослідники зараховують до них також віктафалів, лакрінгів та хаїрів) і мешкали на території сучасної Сілезії (сілінги), північно-східної Угорщини, Словаччини, а також, можливо, українського Закарпаття та західного Прикарпаття (асдінги). Частина цих племен у кінці IV ст. розпочали свій рух на територію Західної Римської імперії. У 406–409 рр. перебували на території Галлії, а в 409 р. прийшли на територію Іспанії, де в 411 р. уперше стали федератами Імперії. У 418 р. було утворено Вандало-аланське королівство внаслідок підпорядкування королю вандалів-асдінгів Гундеріку алан і вандалів-сілінгів. За його наступника Гейзеріка в 429 р. королівство було перенесено на територію Африки, де в 435 р. від Риму було повторно отримано статус федератів. У 442 р. повний суверенітет Вандало-аланського королівства (латин. *Valentinianus*, 425–455) було визнано Валентиніаном III. Королівство зруйновано полководцем Юстиніаном I (латин. *Iustinianus*, грец. Ιουστινιανός, 527–565) Велізарієм (латин. *Belisarius*, грец. Βελισάριος, 504–565) у 534/535 р.

** Аріанство – християнська ересь, що виникла в IV ст. В основі вчення – ідея про те, що Ісус Христос був створений, а відповідно, не рівний Отцю. Майже відразу серед аріан склалося кілька груп – аномії, омії та омоусіяни. Найпоширеніші були омії, учення котрих і набуло популярності серед германців. Поміж германських народів аріанство продовжувало зберігатися до VI–VII ст.

Марсельського⁸ (*Salviani Massiliensis*; 400–475), де представлені опосередковані дані щодо християнізації вандалів та обставини прийняття ним аріанства.

Сьогодні в історичній науці є дві версії християнізації вандальських племен. Перша запропонована німецьким істориком Гансом-Йоахимом Діснером, котрий вважає, що ті прийняли християнство на території Іспанії в аріанській формі⁹. Думка вченого отримала продовження в радянській історіографії, свідченням чому може бути німецько-радянська монографія, присвячена історії варварських королівств, автори якої Рігоберт Гюнтер та Олександр Корсунський підтримують зазначену концепцію¹⁰. Протилежну думку висловлює сучасний російський історик Іван Копилов¹¹, котрий стверджує, що вандалі спершу прийняли християнство в нікейській формі й лише в 426 р. перейшли в аріанство під впливом вестготів** за ініціативою короля Гейзеріка (ванд. *Geisarîx*; латин. *Gaisericus*, 428–477). Автор, опираючись на дослідження Ю. Колосовської¹², вважає, що ортодоксальне християнство вандалі могли прийняти в Паннонії***.

Ми володіємо прямими свідченнями про перехід вандалів до аріанства на території Іберійського півострова, хоч їх опосередковано можна розцінити, як доказ сповідання ними (або принаймні якоюсь частиною) християнства ще перед появою в Іспанії. Основними підтвердженнями про навернення є два схожі між собою повідомлення. Зокрема, у першому іспанській хроніст Ідацій під 428 р. подає таку інформацію: “*Gundericus rex Vandalorum capta Hispali, cum impie elatus manus in ecclesiam civitatis ipsum extendisset, mox dei iudicio daemone correptus interit: cui Gaisericus frater succedit in regno. Qui, ut alioquorum relation habuit, effectus apostate de fide catholika in Arrianam dictus est transisse perfidiam*”¹³ (“Гундеріх, король вандалів, захопивши Гіспалу, нечестиві руки на церкву міста протягнув, швидко захоплений Божою справедливістю, знищений демоном; його спадкоємцем став брат його Гейзерік, що за розповідями багатьох відпав від віри католицької і перейшов у віроломне аріанство”).

Схоже за змістом повідомлення навів також Ісидор Сивільський, зауваживши, що Гундерік (вандал. *Guntharîx*, латин. *Gundericus*, 407–428) сплюндрував церкву мученика Вікентія (*qui cum auctoritate regiae potestatis inreverenter manus in basilicam Vicentii martyris civitatis ipsum extendisset*)¹⁴. На основі цих повідомлень ми можемо припустити, що аріанство вандалі прийняли саме в Іспанії.

Опираючись на першу частину свідчень Ідація та Ісидора Сивільського, вважаємо, що найімовірніше це було зроблено ще Гундеріком. У той самий час друга частина повідомлення Ісидора вказує, що саме Гейзерік першим відпав від католицької віри (“*Gisericus... Qui, ex catholico effectus apostata, in Arianam primus fertur transisse perfidiam*”¹⁵, “Гейзерік, котрий, як кажуть, перший відступив від католицтва, упав у віро-

* Римська Іспанія в період, про який іде мова, входила до складу Галльської префектури, утворюючи так званий Іспанський діоцез. До нього, у свою чергу, належало п'ять провінцій – Тарракона, Картагена, Галісія, Лузітанія та Бетика.

** Вестготи (латин. *Visigothi*, *Wisigothi*, *Vesi*, *Visi*, *Wesi* або *Wisi*), інша назва тервінгі (латин. *Tervingi*, *Thervingi*) – східногерманський народ, що відомий із джерел з 256 р. Упродовж IV–V ст. вони здійснили перехід із Центрально-Східної Європи через Балкани до Італії, а далі до Галлії (тут було утворено так зване Тулузьке королівство, 418–507) та Іспанії. Саме в Іспанії було утворено Толедське королівство (507–711/714), котре стало фундаментом для формування сучасних піренейських держав. Вестготи також відомі тим, що в 410 р. першими з германців розграбували Рим.

*** Паннонія (латин. *Pannonia*) – римська провінція, розташована в Центральній Європі на території сучасних Західної Угорщини, Східної Австрії, Північної Хорватії, Сербії й Боснії та Герцеговини, Північно-Східної Словенії та Південної Словаччини.

ломне аріанство”). Дату прийняття аріанства дає можливість визначити ще одне повідомлення Ідація за 421 р., де вказується: “*Castinus magister militum cum magna manu et auxilliis Gothorum bellum in Baetica Vandalis infert. Quos cum ad inopiam vi obsidionis artaret, adeo ut se trader iam pararent, inconsulte public certamine confligens auxiliorum fraude deceptus ad Terraconam victus effugit*”¹⁶ (“Кастін, командувач армії з великим військом і допоміжними підрозділами готів, розпочав війну з вандалами в Бетіці. Коли він їх облогами довів до голоду, що вони вже були готові здатися, обманутий допоміжними загонами, втік у Тарракону”). На нашу думку, саме перехід значної групи готів на бік вандалів посприяв поширенню серед вандалів аріанства. Це також може свідчити на користь прийняття аріанства саме в часи короля Гундеріка, який тоді очолював Вандало-аланське королівство.

Ще одним свідченням про прийняття вандалами аріанства саме в Іспанії могло б виступати повідомлення франкського хроніста Григорія Турського (*Gregorius Turo-nensis*, бл. 538–594): “*Peridem vero tempus persecutionem in christianus Trasamundus exercuit ac totam Hispaniam, ut perfidiam Arrianae sectae consentiret, tormentes ac diversis mortibus ipellebat*”¹⁷ (“У цей час Тразамунд розпочав переслідування християн по всій Іспанії, щоб різними тортурами та карами змусити прийняти лжевчення Аріанської ересі”¹⁸). Але, відповідно до загальновідомої концепції самого твору, повідомлення автора викликає ряд зауважень. Зокрема, згаданий король Тразамунд (ванд. *Thrasamund*, латин. *Thrasamundus*, 496–523) ніколи не правив в Іспанії, а очолював Вандало-аланське королівство аж у 496–523 рр. Йому передували, окрім згаданих Гундеріка та Гейзеріка, Гунерік (ванд. *Hūnarix*, латин. *Hunirix*, *Hunericus*, 477–484) і Гунтамунд (ванд. *Gunthamund*, латин. *Gunthamundus*, 484–496). Переслідування католиків відбувалися саме в часи Гейзеріка та Гунеріха, тоді як церковна політика Гунтамунда відзначалася віротерпимістю¹⁹, а за правління Трасамунда католицько-аріанське протистояння звелось до теологічних дискусій, підкупів, залякувань і висилання католицьких ієрархів на Сицилію²⁰.

Свідчень про криваві переслідування католиків у часи королів, які правили після Гунеріка (якщо не брати до уваги повідомлення Григорія Турського), *de facto* немає. Про ряд помилок у розповіді франкського історика (у тому числі й неправильний порядок престолонаслідування вандало-аланських королів у його творі) указує Валентина Савукова в примітках до російськомовного перекладу “*Історії франків*”²¹. Таким чином, читаючи вказане повідомлення Григорія Турського, ми не можемо з певністю віднести його до іспанського періоду існування Вандало-аланського королівства. Але залишається також питання, чи ми можемо пов’язати його з періодом правління Трасамунда в Африці. Думки вчених у цьому випадку протилежно різні. Так, В.Савукова вважає, що це повідомлення стосується саме періоду правління Трасамунда, а коментатор “*Історії переслідувань...*” Віктора Вітенського Михаїл Високий, навпаки, відносить його до часів перебування вандалів в Іспанії²².

Однак, незважаючи на багатозначність історичних свідчень, можна стверджувати, що аріанство вандалів прийняли в Іспанії, при цьому на момент його прийняття значна частина знаті й громадян уже була християнами-католиками. Поширення аріанства серед вандалів не було масовим, а багато переселенців не сповідували його на території Африки, дотримуючись нікейського віровизнання.

Актуальними залишаються також час і місце християнізації вандалів. Про них ми не маємо конкретних даних, але на базі опосередкованих фактів можна припустити, що навернення розпочалося незадовго до прибуття в Іспанію, а можливо, навіть перед вторгненням до Галлії. До таких висновків можна прийти на основі аналізу повідом-

лення Сальвіана Марсельського, котрий у своєму творі “*De gubernatione Dei*” (“Про управління Боже”, написання твору датується приблизно 439–450 рр.), розглядаючи моральний занепад римського суспільства, указував, що навіть вандали перед битвою виносили книги Святого Писання (при цьому немає прямої вказівки, що це саме за книги були)²³. Такий *passus* німецький історик Ганс-Йоахим Діснер розцінював як прояв збереження певних язичницьких елементів релігійності, що змішалися з християнством і проявились у використанні священних речей як захисних оберегів. Продовжуючи тему, учений залишався переконаним, що вандали прийняли християнство аріанської форми в Іспанії²⁴.

Таким чином, можна припустити, що процес християнізації вандалів перманентно тривав під час їхньої “подорожі” до Африки, де й був завершений. При цьому саме в Іспанії частина вандалів прийняла аріанство, котре пізніше стало домінуючою релігією в королівстві. Про те, що така форма християнства була прийнята не всіма членами прийшлого суспільства, ми маємо ряд свідчень з пізнішого періоду, зокрема, часів правління Гейзеріха та Гунеріха в Африці (429–448).

Одним із красномовних свідчень сповідування частиною вандалів католицизму є розпорядження Гейзеріка: “*Ipsa enim Geisericus praeceperat tempore suadentibus episcopis suis, ut intra aulam suam filiorumque suorum non nisi Arriani per diversa ministeria ponerentur*”²⁵ (“Саме в цей час Гейзерік закликав своїх єпископів і наказав їм, щоб у його палаці на посади призначалися тільки діти аріан”). Ми також зустрічаємо подібне розпорядження в Гунеріка, котрий “*cogitat ut nostrae religionis homines in aula ejus constituti neque annonae neque stipendia solita potirentur*”²⁶ (“розпорядився, щоб люди, котрі сповідують нашу релігію, у його палаці ані утримання, ані звичайної служби не одержували”). Цей наказ виданий унаслідок прецеденту, під час якого король звелів єпископу Євгенію (*Eugenius*, єпископ Карфагена в 481–505 рр.) виганяти із церкви осіб вандальської зовнішності, що складала значну частину віруючих-католиків у Карфагені. Зокрема, як указує Віктор Вітенський, “*quia ingens fuerat multitudo nostrorum catholicorum in habitu illorum incedentium, ob hoc quod domui regiae serviebant*”²⁷ (“оскільки більшість наших католиків була їхньої зовнішності, через те що служили королівському дому”).

Відтак серед вандалів було, очевидно, немало неаріан, частина *domus regia* вандало-аланських королів сповідувала також католицизм. Проілюструвати це можуть приклади управителя володінь сина Гейзеріка Теодеріка (†480) – Армогаса (*Armogas*)²⁸ і наближеної до королівського дому поважної матрони Дагілі (*Dagila*)²⁹, котрі, попри свій статус, зазнали переслідувань і мученицької смерті саме за сповідування католицизму. Показовим прикладом присутності католиків серед королівської сім’ї залишається прецедент сина Гунеріка та римської принцеси Євдокії* – короля Гільдеріка (ванд. *Hildirix*, латин. *Hildericus*, 523–530), котрий, сам сповідуючи католицизм, розірвав з аріанством повністю й перейшов на прокатолицьку позицію³⁰.

Певного поширення серед вандалів могло також набути маніхейство**. Віктор Вітенський указував на переслідування маніхейів Гунеріком ще на початку свого правління³¹. На основі цього повідомлення І.Копилов зробив висновок, що частина аріан-

* Євдокія (*Eudocia*, 439–466/474) – донька імператора Валентиніана III та Євдокії (*Eudoxia*, 422–462), котра разом з матір’ю була перевезена до Карфагена після захоплення вандалами Риму, де стала дружиною сина Гейзеріка Гунеріка та матір’ю передостаннього вандальського короля Гільдеріка.

** Маніхейство – складене з вавилонсько-халдейських, юдейських, християнських, іранських (зороастризм) гностичних уявлень синкретичне релігійне вчення дуалістичного характеру про боротьбу добра й зла перса Мані, або Манеса.

ського духовенства була криптоманіхеями³². Тут варто зазначити, що Північна Африка була одним із маніхейських центрів на Заході як мінімум від часів Діоклетіана³³ до VIII ст.³⁴, що робить таке твердження певною мірою вірогідним.

Підсумовуючи, варто зазначити, що процес християнізації вандалів є складним для дослідження через відсутність прямих свідчень джерел. Його перебіг можливо частково реконструювати тільки на базі опосередкованих даних, що доволі часто суперечать одні одним. Проте наразі можна стверджувати таке:

- невідомі місце й час прийняття християнства вандалами. Найвірогідніше це відбулося в часі переселення до Іспанії, де процес християнізації продовжувався, може, у Галлії на початку V ст. або ще в IV ст. у Паннонії (як вважає І.Копилов);

- достеменно відомо, що християнізація вандалів відбувалася у двох формах – аріанській і католицькій (нікейській), при цьому аріанство було прийнято в Іспанії в першій половині 20-х рр. V ст. (можливо, 421/422 рр.) під впливом готів, нікейство ж набуло поширення до переселення в Іспанію;

- у період існування Вандало-аланського королівства в Африці (тобто на період офіційної підтримки вандалськими королями аріанства) певна частина вандалів і надалі продовжувала залишатися католиками;

- з огляду на існування в Північній Африці інших релігійних практик, імовірно, що частина аріанського духовенства була криптоманіхеями.

1. Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов / В. П. Буданова. – С. Пб. : Алетей, 2001. – 317 с.; Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV–V веках / Г. Г. Дилигенский. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 302 с.; Диснер Г.-И. Королевство вандалов / Диснер Ганс-Иоахим ; пер. с нем. Санина В. Л., Иванова С. В. – С. Пб. : Евразия, 2002. – 224 с.; Корсунский А. Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.) / А. Р. Корсунский, Р. Гюнтер. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 256 с.
2. Копылов И. А. Арианская церковь в Вандалской Африке V–VI вв. по данным “Истории гонений” епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения [Электронный ресурс] / И. А. Копылов // Новый Исторический Вестник. – 2006. – № 2 (15). – Режим доступа : http://www.nivestnik.ru/2007_1/07.shtml; Копылов И. А. “Римский миф” и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандалской Африки / И. А. Копылов // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2007. – Вып. 21. – М., 2007. – С. 292–321; Копылов И. А. Церковь в системе организации власти и общества в вандалской Африке (V–VI вв.) : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук : спец. 07.00.03 “Всеобщая история” / И. А. Копылов. – М., 2006. – 21 с.; Копылов И. А. Правовые основы власти вандалского короля: к вопросу о соотношении римских и германских элементов / И. А. Копылов // *Jus antiquum = Древнее право*. – 2004. – № 2 (14). – С. 166–182.
3. Копылов И. А. Арианская церковь в Вандалской Африке V–VI вв...
4. Серед ключових і монументальних праць, присвячених історії вандалів, варто назвати такі: Диснер Ганс-Иоахим. Указ. сочинение; Diesner H.-J. Der Traum des Godas. Geschichtes Bild aus der Vandalenzeit. – Leipzig : Kolber und Ameland, 1969. – 223 s.; Schmidt L. Geschichte der Wandalen / Ludwig Schmidt. – Leipzig, 1901. – 203 s.; варто згадати монографію Корсунський А. Р., Гюнтер Р. Указ. сочинение, де також висвітлюються проблеми вандалської історії.
5. Vitensis V. Historia persucutines Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum / Victor Vitensis // Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi. T. III. Pars prior. Victor Vitensis Historia. – Berolini, MDCCCLXXVIII. – 98 p.

6. Hydatii Lemici. Continuatio chronicorum Hieronymianorum / Hydatii Lemici // Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi. T. XI. Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. Vol. II / ed. Teodorus Mommsen. – Berolini, MDCCCXCIV. – P. 1–36.
7. Isidorus Iunioris episcopi Hispalensis. Historia Gothorum Wandalorum Sueborum / Isidorus Iunioris episcopi Hispalensis // Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi. T. XI. Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. Vol. II. / Ed. Teodorus Mommsen. – Berolini, MDCCCXCIV. – P. 241–303.
8. Salviani Massiliensis presbyteri. De Gubernatione Die / Salviani Massiliensis presbyteri // Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi. T. I. Pars prior. – Berolini, 1877. – P. 1–108.
9. Диснер Г.-И. Указ. сочинение. – С. 34.
10. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Указ. сочинение. – С. 72.
11. Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V–VI вв. ...
12. Колосковская Ю. К. Паннония в I–III веках / Ю. К. Колосковская. – М., 1973. – С. 204–206.
13. Hydatii Lemici. Op. cit. – P. 21.
14. Isidorus Iunioris episcopi Hispalensis. Op. cit. – P. 296.
15. Ibid.
16. Hydatii Lemici. Op. cit. – P. 20.
17. Gregorii episcopi Turonensis. Historiarum libri X / Gregorii episcopi Turonensis // Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum. T. 1. – Hannoverae : Impensis Biblioplii Hahniani, 1951. – P. 39.
18. Турский Г. История франков / Г. Турский ; [отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М. : Наука, 1987. – С. 28–29.
19. Диснер Г.-И. Указ. сочинение. – С. 105.
20. Диснер Г.-И. Королевство вандалов / Г.-И. Диснер ; пер. с нем. Санина В. Л., Иванова С. В. – С. Пб. : Евразия, 2002. – С. 109–110.
21. Турский Г. Указ. сочинени – С. 360.
22. Витенский В. История гонений в Африканской провинции. Перечень провинций и городов Африки / Виктор Витенский ; [коммент. М. Ф. Высокий] // Церковные историки IV–V веков. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. – С. 478.
23. Salviani Massiliensis presbyteri Op. cit. – P. 92.
24. Диснер Г.-И. Указ. сочинение. – С. 34.
25. Victor Vitensis. Op. cit. – P. 11.
26. Ibid. – P. 15.
27. Ibid. – P. 15.
28. Ibid. – P. 11.
29. Ibid. – P. 48.
30. Диснер Г.-И. Указ. сочинение. – С. 115.
31. Victor Vitensis. Op. cit. – P. 13.
32. Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V–VI вв. ...
33. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena) / А. Л. Хосроев. – С. Пб. : Филол. ф-т СПбГУ, 2007. – С. 47.
34. Самагина Е. Б. Манихейство: по ранним источникам / Е. Б. Самагина. – М. : Вост. л-ра, 2011. – С. 70.

Сергей Дубчак

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Дискуссионные проблемы христианизации вандалов

В статье рассматривается проблема христианизации вандальских gentes. Обращается внимание на разнообразие форм христианства (арианство и католицизм), принятых вандалами. Внимание акцентируется на параллельности существования обеих форм в течение всего периода существования Вандало-аланского королевства (418–534). Осуществляется анализ

Запровадження християнства в Україні-Руси та країнах Карпатського регіону

источников, которые определяют процесс христианизации вандалов, в частности сообщений Идация, Исидора Сивильского, Виктора Витенского и Григория Турского.

Ключевые слова: *силлинг, асдингы, Вандало-аланское королевство, арианство, католицизм, криптоманихейство, Испания, Африка, христианизация.*

Sergij Dubchak

(Ivano-Frankivsk, Ukraina)

Discussion problems Christianizations of Vandals

The scientific work dedicated to the problems Christianization of Vandals gentes. Draws attention to the diversity of Christianity forms (Catholicism and Arianism), which were adopted by vandals. He is also analyzing sources, which describe the process Christianization of Vandals, including messages of Hydatius, Isidore of Seville, Victor of Vita and Gregory of Tours.

Keywords: *Silings, Hasdings, Kingdom of the Vandals and Alans, Arianism, Catholicism, Crypto-Manichaeism, Spain, North Africa, Christianization.*

УДК 94 (447) 1987–1989
ББК 63.5

Степан Кобута
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ФОРМИ Й МЕТОДИ ПРОТИДІЇ ВІДРОДЖЕННЮ УГКЦ КОМУНІСТИЧНОЮ ВЛАДОЮ В 1987–1989 рр. (НА ПРИКЛАДІ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

У статті розглядаються основні підходи, форми й методи протидії процесу відновлення діяльності Української греко-католицької церкви (УГКЦ), що застосовували комуністичні партійні комітети, інші органи радянської влади на території Івано-Франківської області. Звернуто увагу на практичні заходи влади, наведено приклади використання різних, у тому числі й провокаційних дій стосовно віруючих і прихильників відродження церкви.

Ключові слова: Івано-Франківська область, комуністичні органи влади, легалізація церкви, національно-релігійне відродження, Українська греко-католицька церква (УГКЦ).

Важливою складовою боротьби за незалежність України в кінці ХХ століття став широкий суспільно-громадський рух за відновлення законної діяльності (легалізацію) Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Він набрав особливого розмаху на заході республіки, у межах трьох галицьких областей: Івано-Франківської, Львівської й Тернопільської, а також Закарпаття, що впродовж кількох століть вважалися традиційними територіями поширення греко-католицизму (уніатства). Насильницька ліквідація комуністичною владою УГКЦ у 1946–1949 рр. спрямовувалася не тільки на знищення національної церкви, але й на підрив національної самобутності та духовного світогляду мільйонів українців. Тривала боротьба радянських владних структур “із залишками уніатства” на західноукраїнських землях протягом чотирьох десятиків років залишалася частиною стратегії ідеологічної боротьби комуністичного режиму проти свідомого українства. Але, усупереч офіційним заявам про остаточне викорінення “уніатства”, у другій половині 1980-х років рух за легалізацію “батьківської віри” набрав масового характеру, ставши основою для фактичного відновлення структур і впливу УГКЦ на українській землі.

Указана проблема частково знайшла своє наукове висвітлення в працях відомих вітчизняних дослідників питання українського національно-духовного відродження І.Андрухів, О.Гриніва, В.Єленського, С.Здіорука, В.Іванишина, В.Марчука, В.Пашенка, М.Рибачука, Я.Стоцького, О.Уткіна, О.Шуби, А.Юраша та ін. Окремі її аспекти порушував у своїх працях й автор, хоч загалом історія суспільної боротьби за легалізацію УГКЦ ще не є вичерпаною й потребує серйозної дослідницької роботи. У статті акцентується увага на формах і методах протидії з боку партійних і радянських органів Івано-Франківської області процесу національно-релігійного відродження на його найскладнішому початковому етапі в 1987–1989 рр., коли комуністична влада ще зберігала силу й контроль за суспільною ситуацією в області.

Основою джерельної бази дослідження стали неопубліковані документи партійних і державних органів влади, матеріали друкованих ЗМІ та неформальних друкованих видань періоду “перебудови”, спогади безпосередніх учасників тих подій.

Упродовж другої половини ХХ століття боротьба проти традиційної релігійності західних українців велась органами комуністичної влади у звичних для неї формах воєвоначного атеїзму: закриття церков і храмів, перетворення більшості з них на господарські будівлі, переслідування прихильників забороненої УГКЦ, притягнення до адміністративної й навіть кримінальної відповідальності священників і віруючих, утримання активістів за відновлення церкви в психіатричних закладах. В ідеологічній доктрині комуністичної пропаганди УГКЦ відводилося місце “клерикальної націоналістич-

ної організації” із чітко вираженим антирадянським спрямуванням, тому практична робота владних структур у західноукраїнських областях спрямовувалася на недопущення її відродження.

У 1984 році ЦК КПРС видав постанову “Про протидію антикомуністичним акціям Ватикану, його підривної роботи проти соціалістичної держави, національно-визвольного і антивоєнного рухів”, на основі якої Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР ухвалила свій документ “Про протизаконні дії уніатських елементів і заходи по їхньому припиненню”. Ці документи були відповідно продубльовані на республіканському й обласному рівнях, містили ряд заходів щодо боротьби з прихильниками греко-католицької віри. Серед основних методів протидії уніатству вказувалося на потребу посилити контроль за релігійним середовищем, щоб “виявити всі підпільні товариства УКЦ (Української католицької церкви. – *Авт.*), залишки уніатства, місця зборищ, “домашні церкви”, “монастирі”, домогтися повного їх припинення; припинити антигромадські прояви з боку негативно налаштованих католиків і уніатів, використання знятих з реєстрації культових споруд для проведення богослужінь і обрядів, їх ремонт та облаштування, поширення предметів уніатського культу; завершити на протязі найближчих років освоєння знятих з реєстрації колишніх культових споруд уніатів і католиків”¹.

Партійно-державні органи області постійно відслідковували події, пов’язані з діяльністю підпільної (катакомбної) церковної організації. У 1987 р. у полі їхнього зору на Прикарпатті перебували 45 греко-католицьких священників, 73 монахи й монахині, указувалося про 15 тисяч переконаних віруючих². Найбільш активними визначалися прихильники УГКЦ у Долинському, Калуському, Надвірнянському, Тисменицькому й Тлумацькому районах.

Контроль за діяльністю релігійних громад і віруючих на території області здійснював Інститут Уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР в Івано-Франківській області, працівники якого систематично звітували про власну діяльність. Серед методів їхньої роботи були постійні відвідування житлових помешкань колишніх священників і монахів УГКЦ, а також осіб, стосовно яких надходила інформація про ймовірну священничу діяльність, проведення з ними профілактичних бесід, оголошення застережень щодо порушень чинного законодавства про релігійні культу³.

В умовах проголошеної М.Горбачовим політики “перебудови” і “демократизації” загальний характер методів діяльності партійних органів не тільки не змінився, але набув ознак оновленого ідеологічного фронту боротьби з проявами “релігійного екстремізму”⁴.

Стосовно осіб, які проводили релігійну діяльність усупереч тогочасному законодавству, застосовувалися різні форми впливу. Якщо в 1985 і 1986 роках до адміністративної відповідальності (штрафи, адміністративні арешти) було притягнуто по 17 осіб, то в 1988 році органи влади області зафіксували 50 порушень законодавства про культу представниками греко-католицьких громад, у 1989 році їхня кількість склала 90 проявів. До адміністративної відповідальності було притягнуто відповідно 34 і 57 осіб⁵. Здійснювалася ліквідація “домашніх церков”: у 1986 – першій половині 1987 років було припинено проведення богослужінь у помешканнях священників В.Бартка (Городенка), Я.Сірецького, П.Чучмана й М.Косила (Яремче), М.Матійцева (Калуш), у домі матері єпископа П.Василика (Коломия), вилучалися культові предмети й атрибутика⁶. Місцева преса публікувала матеріали антиуніатського характеру, підготовлені столичними та місцевими журналістами.

Але з появою самвидавної літератури подібні випадки отримували публічний розголос. Так, “Український вісник” на своїх сторінках опублікував відкрите звернення мешканця м. Городенка В.Бартка до М.Горбачова, у якому той повідомляв партійного

лідера СРСР про неправомірні дії місцевих владних чиновників стосовно його права на свободу совісті⁷. Подібні матеріали змушували чиновників від атеїзму зменшити правове свавілля, до якого вони вдавалися в доперебудовний час.

Та все ж подібні адміністративні переслідування не могли зупинити бажання людей прилучитися до віри. Новим явищем суспільного життя краю стали публічні виступи греко-католиків, що проводилися у формі релігійних зібрань і несанкціонованих богослужінь, звернень до органів влади з вимогою реєстрації греко-католицьких громад. У травні 1987 р. регіон облетіла звістка про “грушівський” релігійний феномен – появу на недіючій греко-католицькій капличці в с. Грушів на Львівщині зображення Богородиці. До вказаного місця потяглися десятки тисяч прочан, це явище викликало піднесення серед віруючих, спричинивши релігійні зібрання в багатьох населених пунктах Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської областей. Львівський обком КПУ кваліфікував ці події як провокації та поширення брехливих чуток, за допомогою яких “підтримувані з-за кордону уніати намагаються нав’язати релігійний і національний фанатизм, використовуючи релігійно забарвлені націоналістичні традиції і звичаї, на що й піддалися політично незрілі громадяни”⁸.

Подібну позицію займала офіційна влада Прикарпаття. У звіті обласного уповноваженого в справах релігії відзначалося, що “партійні, громадські організації приділяють постійну увагу контрпропагандистській роботі в частині викриття ворожої політики Ватикану і керівництва уніатської церкви, розвінчуванню наклепів з питання запровадження християнства на Русі, фабрикації в с. Грушів Дрогобицького району Львівської області та в деяких селах нашої області так званого “дива” появи богоматері”⁹. При цьому не враховувався той факт, що серед прочан основну масу склали люди середнього віку, студентська й учнівська молодь, які, усупереч офіційному в країні атеїстичному вихованню, проявляли підвищений інтерес до цього релігійного феномену. Під впливом “грушівських” подій тільки в травні 1987 року в містах Івано-Франківськ, Калуш, Коломия, у ряді сіл Долинського, Калуського, Надвірнянського, Рогатинського, Рожнятівського, Тисменицького, Тлумацького районів відбулися три десятки несанкціонованих релігійних зібрань і богослужінь греко-католиків, на яких лунали заклики до влади дозволити реєстрацію греко-католицьких громад, передати їм у користування колишні культові споруди, що використовувалися не за призначенням¹⁰.

Наростання спонтанного релігійного руху викликало занепокоєння в партійного керівництва республіки. З ініціативи відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ на початку червня в м. Дрогобич була проведена нарада керівників партійних і правоохоронних органів семи західноукраїнських областей. На ній було визначено коло заходів з нейтралізації “виступів уніатів”, що зводилися до посилення адміністративного й ідеологічного тиску на прихильників церкви, будь-яка теоретична можливість компромісів відкидалася. У пресі зросла кількість пропагандистських матеріалів, спрямованих проти УГКЦ, до її прихильників застосовувалися адміністративні заходи впливу (штрафи, затримання тощо).

У ряді сіл Рожнятівського й Тлумацького районів було проведено демонстративне закриття діючих церков із вилученням церковного майна та предметів богослужінь. Так, на Тлумаччині подібні акції місцева влада за підтримки працівників міліції вчинила в селах Білогірка, Братишів, Будзин, Гринівці, Долина, Колінці, Локітка, Надорожна, Одаїв, Остриня, а на Рожнятівщині протиправні дії влади здійснювалися в селищах Перегінськ і Брошнів-Осада. При цьому селяни висловлювали обурення не тільки самим фактом приниження їхньої гідності й обмеження прав на свободу віросповідання, але й відвертим грабунком церковного майна, частина якого мала художню та історичну цінність¹¹.

У таких умовах група священників і віруючих у серпні 1987 р. звернулася до Папи Римського Івана Павла II з відкритою заявою про свій вихід із підпілля з проханням посприяти “всіма можливими способами справі легалізації УГКЦ в СРСР”¹². Заява викликала численні відгуки в зарубіжній пресі, а глава УГКЦ М.Любачівський назвав її “криком про допомогу”. Серед тих, хто її підписав, були священники з Прикарпаття П.Василик, В.Війтишин, М.Сімкайло, ряд монахів і віруючих. Одного з авторів заяви єпископа П.Василика було затримано. Від нього вимагали відкликання самої заяви та спростування викладених у ній вимог, на що владика відповів відмовою¹³. За відновлення УГКЦ активно виступали й українські правозахисники та дисиденти, які в нових умовах активізували свою діяльність. Новий імпульс у своїй роботі отримав і громадський Комітет захисту Української католицької церкви, який восени 1987 року очолив колишній політв’язень І.Гель. У складі комітету були представники Прикарпаття С.Петраш-Січко й колишній політв’язень, а з грудня 1988 року священник УГКЦ Я.Лесів. Основним напрямом діяльності комітету стала популяризація ідеї легалізації церкви серед населення та домагання перед партійно-державними органами реєстрації її громад.

Активізації греко-католицьких віруючих сприяло відзначення християнським світом у 1988 р. тисячолітнього ювілею хрещення Київської Русі. Радіо “Свобода” повідомляло, що “серед віруючих Західної України відчувається велике піднесення, спонтанно люди збирають підписи і їдуть із зверненнями до Москви домагатися легалізації їхньої парафії”, і що протягом трьох перших місяців 1988 р. у галицьких областях і Закарпатті було зібрано близько 10 тис. підписів на підтримку УГКЦ¹⁴. Ще одним кроком у боротьбі за власну церкву стали звернення віруючих про реєстрацію греко-католицьких громад. Незважаючи на психологічний тиск з боку органів влади, за перший квартал 1988 року було подано 15 заяв про реєстрацію греко-католицьких громад, які не були задоволені¹⁵.

Продовжувалася практика проведення несанкціонованих богослужінь у тих місцях і населених пунктах, де були розташовані закриті колишні культові споруди УГКЦ, а жителі домагалися реєстрації релігійних громад. Найбільш масові з них, присвячені 1000-літтю хрещення Русі, мали значний резонансний характер як, наприклад, п’ятитисячне зібрання греко-католиків 17 липня 1988 р. на Ясній горі на території колишнього Гошівського монастиря¹⁶. У цей самий час, незважаючи на перешкоди з боку міліції, з ініціативи духовенства УГКЦ і Комітету захисту УКЦ понад тисячу прикарпатців узяли участь у масовому святковому богослужінні в Зарваниці на Тернопільщині¹⁷.

Щоб запобігти наростанню греко-католицького руху, комуністична влада вдалася до послуг Російської православної церкви (РПЦ). За рекомендацією ЦК КПУ місцевим органам пропонувалося спростити процедуру реєстрації та відкриття в населених пунктах, охоплених уніатством, приходів РПЦ, підтримати видання українською мовою православної церковної літератури й календарів, збільшити набори слухачів у духовні семінарії, зорієнтовані на роботу в Західній Україні¹⁸. Значна роль у боротьбі проти УГКЦ відводилася правоохоронним органам, особливо МВС і КДБ. Ставлячи за мету “попередження групових антигромадських проявів зі сторони українських націоналістів, екстремістів з числа... церковників і сектантів”, партійне керівництво визначало цим органам завдання: виявляти інспіраторів і підбурювачів проведення несанкціонованих акцій; забезпечувати постійний оперативний нагляд за ними, своєчасне документування й припинення їхньої діяльності; забезпечувати контроль за обстановкою в населених пунктах, охоплених уніатством, з метою запобігання захопленню недіючих культових споруд і проведення релігійних зборів; контролювати діяльність уніатських священників, монахів і монахинь; рішуче припиняти факти проведення ними нелегальних зібрань і відправи релігійних обрядів¹⁹. Позиція партійної влади щодо питання УГКЦ залишалася жорсткою, без будь-яких натяків на компроміс, що створювало небезпечну ситуацію виникнення масового невдоволення греко-католицьких віруючих у західному регіоні.

Форсованими темпами проводилася реєстрація нових громад РПЦ, що мала завдати поширенню греко-католицьких настроїв серед населення. Протягом 1988 – першої половини 1989 рр. в Україні було зареєстровано 1 300 нових громад РПЦ, з них 1 100 в названих західноукраїнських областях, здебільшого в тих населених пунктах, які відзначалися прихильністю до УГКЦ²⁰. Так, в Івано-Франківській області за 1989 рік було зареєстровано 223 православних громади, їх загальна кількість склала 619 громад²¹. Таким чином, партійно-державними органами свідомо провокувалися конфліктні ситуації на релігійному ґрунті, у яких вони були на боці прихильників РПЦ. При цьому в ЦК КПУ заявлялося, що його позиція стосовно УГКЦ – “це не обмеження, заборона для віруючих, а недопущення використання релігії в антисоціальних, націоналістичних цілях”, бо можлива реєстрація УГКЦ викликала б “серйозний конфлікт, почався б розкол віруючих по релігійно-національній ознаці”, а її прихильники “попали б в підпорядкування реакційному емігрантському центру УКЦ”²².

Улітку 1989 року в області розгорнувся масовий демократичний рух за якісні політичні й національно-культурні зміни, виразною ознакою якого стала хвиля санкціонованих і несанкціонованих масових зібрань. Важливим елементом таких заходів було поєднання релігійних і політичних акцій, коли проведені богослужіння переростали в громадські мітинги, або ж, навпаки, священики як громадяни брали участь у публічних заходах²³. Серед наймасштабніших релігійних зібрань варто відзначити масовий хресний хід до Гошівського монастиря 17 травня на Долинщині, 40-тисячне греко-католицьке богослужіння 18 червня в Івано-Франківську, кількасоттисячне перепоховання жертв комуністичних репресій 29 жовтня в урочищі Дем’янів Лаз на околиці обласного центру.

Релігійний рух за відродження УГКЦ набув масового характеру, у багатьох населених пунктах проводилися скоординовані масові релігійні акції, під час яких дії віруючих та їхні вимоги ставали радикальнішими. Це було свідченням якісно нової ситуації, у якій греко-католики переходили від мови прохань і петицій до мови вимог повної легалізації УГКЦ. Протистояти цьому натиску партійно-державна влада вже не могла.

Усвідомлюючи це, керівництво республіки змушене було піти на поступки, щоб утримати в руках процес, який загрожував стати некерованим. У листопаді 1989 р. Рада в справах релігій при Раді Міністрів УРСР визнала за доцільне дозволити реєстрацію греко-католицьких громад та оприлюднила заяву, у якій повідомлялося про можливість реєстрації громад УГКЦ. Це був перший вимушений крок, за яким пішов уже інший процес – явочної легалізації діяльності УГКЦ, підтриманий новообраними в 1990 році місцевими радами, що своїми нормативними документами зрівняли в правах і діяльності УГКЦ з іншими релігійними структурами.

Таким чином, незважаючи на використання різних форм та методів протидії, комуністичній владі так і не вдалося зупинити відродження національної церкви, перешкодити легалізації УГКЦ.

1. Державний архів Івано-Франківської області (Держархів Івано-Франківської обл.), ф. Р-388, оп. 2, спр. 211, арк. 21–23; ф. 1П, оп. 1, спр. 5358, арк. 1–9.
2. Там само, ф. 1п, оп. 1, спр. 5358, арк. 146.
3. Там само, ф. Р-388, оп. 2, спр. 211, арк. 1–20.
4. Там само, ф. 1П, оп. 1, спр. 5367, арк. 4.
5. Там само, ф. Р-388, оп. 2, спр. 218, арк. 5–6.
6. Там само, спр. 211, арк. 28–29.
7. Український вісник. Громадський літературно-художній та суспільно-політичний журнал. – 1987. – Вип. 7, 8, 9–10. – К. ; Львів. – Передрук самвидавного журналу з України (Балтимор ; Торонто : Укр. вид-во “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1988. – С. 91–93, 261–263, 264).
8. Державний архів Львівської області (Держархів Львівської обл.), ф. ПЗ, оп. 62, спр. 101, 13–14.

9. Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 211, арк. 44.
10. Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГО України), ф. 1, оп. 25, спр. 3330, арк. 13–14; Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 211, арк. 55.
11. Горинь М. На старих позиціях / Михайло Горинь // Український вісник. Громадський літературно-художній та суспільно-політичний журнал. – 1987. – Вип. 7, 8, 9–10. – К. ; Львів. Передрук самвидавного журналу з України. – Балтимор ; Торонто : Укр. вид-во “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1988. – С. 303–314.
12. Заява // Український вісник. – 1987. – Вип. 7. – Серпень. – С. 79–80.
13. Пашенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ століття до наших днів / Володимир Пашенко. – Полтава, 2002. – С. 455.
14. ЦДАГО України, ф. 1, оп. 25, спр. 3143, арк. 3.
15. Там само, арк. 86.
16. Держархів Івано-Франківської обл., ф. 1П, оп. 1, спр. 5420, арк. 3–4.
17. ЦДАГО України, ф. 1, оп. 25, спр. 3330, арк. 14–15.
18. Там само, оп. 32, спр. 2659, арк. 17; Держархів Івано-Франківської обл., ф. 1П, оп. 1, спр. 5374, арк. 27.
19. ЦДАГО України, ф. 1, оп. 25, спр. 3364, арк. 17–18.
20. Там само, оп. 32, спр. 2659, арк. 7, 17.
21. Держархів Івано-Франківської обл., ф. Р-388, оп. 2, спр. 218, арк. 2.
22. ЦДАГО України, ф. 1, оп. 32, спр. 2659, арк. 7.
23. Кобута С. Й. Мітингова “хвиля” 1989 р. на Прикарпатті / С. Й. Кобута, Л. П. Кобута // Федорчак Петро Степанович: Бібліографічний покажчик (до 80-річчя від дня народження та 50-річчя науково-педагогічної діяльності в Прикарпатському національному університеті імені Василя Стефаника). – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2013. – С. 63–71.

Кобута Степан

(г. Івано-Франківськ, Україна)

Формы и методы противодействия возрождению УГКЦ коммунистической властью в 1987–1989 гг. (на примере Ивано-Франковской области)

В статье рассматриваются основные подходы, формы и методы противодействия процессу восстановления деятельности Украинской греко-католической церкви (УГКЦ), которые использовали коммунистические партийные комитеты, другие органы советской власти на территории Ивано-Франковской области. Уделено внимание практической деятельности власти, приведены примеры использования разных, в том числе и провокационных действий против верующих и сторонников возрождения церкви.

Ключевые слова: Ивано-Франковская область, коммунистические органы власти, легализация церкви, национально-религиозное возрождение, Украинская греко-католическая церковь (УГКЦ).

Kobuta Stepan

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Forms and methods of the communist authority counteractions against the UGCCCH revival in 1987–1989 (on the Ivano-Frankivsk region example)

The article observes the main approaches, forms and methods of the counteractions against the revival of the Ukrainian Greek-Catholic Church activity (UGCCCH), which were used by the communist party committees and other soviet authoritative bodies on the territory of the Ivano-Frankivsk region. The emphasis is made on the practical actions done by the authorities. The article provides the examples of usage of different actions, including the provocative ones, against the believers and adherents of the church revival.

Keywords: Ivano-Frankivsk region, communist authoritative bodies, church legalization, national-religious revival, Ukrainian Greek Catholic Church (UGCCCH).

УДК 94(477): 502.8
ББК 86.377-6

Олена Гайдукевич
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ТУРИСТИЧНА ТА ПРИРОДООХОРОННА ДІЯЛЬНІСТЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ (1930–1939 рр.)

Досліджується туристична та природоохоронна діяльність Греко-католицької церкви в Галичині в 30-х роках ХХ ст. Вивчено один з аспектів господарювання ГКЦ у маєтності Перегінсько: туризм та охорона природи довкілля. Доведено, що ГКЦ тісно пов'язувала туристичну діяльність з природоохоронною, оскільки таке поєднання господарської діяльності церкви сприяло формуванню екологічної та духовної культури нації.

Ключові слова: охорона природи, туризм, ГКЦ, заповідник, екологічна та духовна культура нації.

Греко-католицька церква (ГКЦ), як національна церква, віддзеркалює історію свого народу. Упродовж віків, з моменту утворення й донині, вона була виразником його духовності та національної свідомості. Довгі роки радянська історіографія доводила, що ГКЦ, як ворог і визискувач рідного народу, з метою власного збагачення постійно провадила антинародну, ворожу діяльність, спрямовану на гноблення простого люду й експлуатацію рідної землі¹. Сьогодні багатьма науковцями² спростовано й переконливо доведено помилковість подібних тверджень. Проте саме поєднання туристичної та природоохоронної роботи ГКЦ випало з поля зору українських істориків; діяльність церкви в такому напрямі практично не вивчалася. Тому постала необхідність дослідити господарську діяльність ГКЦ саме в аспекті туристичної роботи й ощадливого використання природних ресурсів краю й природоохоронного ведення господарства на землях своїх маєтностей.

Споконвіків ГКЦ володіла в Галичині значними земельними наділами – маєтностями, господарюючи на яких одержувала відповідні прибутки, за рахунок чого й могла проводити свою подальшу різноманітну діяльність (духовну, душпастирську, наукову, освітянську, культурно-просвітницьку, меценатську й т. д.).

Одним з аспектів такого господарювання була туристична діяльність у маєтності Перегінсько. Володіючи тут понад 34 тис. га земельних угідь, церква плідно поєднувала туристичну діяльність й охорону природи довкілля. Мальовничі краєвиди Горган, джерельні лікувальні води та чисте гірське повітря сприяли розвитку туризму в цьому куточку Карпатських гір.

Насамперед Центральна адміністрація маєтностей церкви в довкіллі селища Осмолода створила ряд природних заповідників, першим з яких був Кедровий заповідник, організований у 1934 р. в урочищі “Льолінське Яйце” з метою охорони сосни кедрової європейської або карпатського кедра чи кедрини, як її називали місцеві жителі, що мала міцну й надзвичайно оригінальну текстуру деревини та високо цінилася на міжнародному ринку³. У наступні роки (з 1935 до 1938) тут було виділено ще ряд заповідників, як-от: Ялицевий, Сосновий, Буковий, ставок “Нивка”, урочище “Підлюте” та інші, які планувалося незабаром об'єднати в один заповідний комплекс – Український національний парк природи⁴.

Створюючи ці природні заповідники, спеціалісти маєтності Перегінсько багато робили передусім для зручності туристів, відпочивальників і всіх відвідувачів, які приїздили сюди на відпочинок чи лікування. Зокрема, ще під час організації першого заповідника – кедрового – в архівних матеріалах ГКЦ за 1933 р. знаходимо ряд застережень і правил щодо поведінки туристів на теренах заповідника: “...Вступ до заповідника

чужим дозволений був би лише за окремим дозволом Хвальної Управи або завідуючого її господарським округом. Заборонений був би туди доступ від 10 вересня до 10 жовтня в році в часі рикевиська. Не від речі буде мати на увазі найближчу околицю заповідника та плаїв ведучих до нього і привести їх до як найбільшого порядку...”⁵.

26 червня 1935 р. від Центральної адміністрації маєтностей ГКЦ у Львові надходить в Управу Столових Дібр церкви с. Перегінсько вказівка: “... Заготовлену у Львові таблицю до кедриного заповідника ім. Андрія Шептицького доручаємо умістити її при колійці на початку дороги, що веде до заповідника... Доручаємо на біжучий сезон пристроїти достаточну ловецький домик на Яйці і упорядкувати околицю домика, щоби відвідуючі заповідника віднесли сильне враження з побуту в нім. Слід в домику умістити ситуаційний плян заповідника, кілька світлин із заповідника, книгу імен відвідуючих...”⁶.

Для того, щоб прокласти дорогу туристам до високогірних плаїв, 16 березня 1936 р. Центральна адміністрація маєтностей церкви у Львові звертається до Воєводського уряду в Станіславі з проханням дозволити розчищення під’їзної дороги: “... З року на рік що раз більше розвивається високогірна туристика в Карпатах і має до покороення багато трудностей головно в Горганах із-за недостачі відповідних плаїв, що лучилися би одні верхи з другими і з вихідними пунктами долини. Щоби хоч в частині зарадити цьому, доручили ми Управі маєтності Перегінсько приготувати в терені найкорисніший вихід з долини ріки Молода на верх Молода 1724 м і з долини потоку Чорна Ріка на верх Попада 1743 м. В однім і другім випадку вихідний плай мусить пройти понад охоронним лісом, необхідно буде прорубати смугу довжини 6–7 км ширини 2 м. Маємо честь просити Високий Воєводський Уряд зволити нам дати дозвіл на поруб жерепу... виключно для цілей туристичних”⁷.

Питання туристичного облаштунку території Осмолодських лісів неодноразово розглядалися в Управі Столових Дібр у селищі Перегінсько та в Центральній адміністрації маєтностей ГКЦ у Львові на чергових виробничих нарадах, різноманітних засіданнях, конференціях. Зокрема, на третьому засіданні комісії охорони природи, що відбулося 18 серпня 1936 р. у с. Підлюте біля Осмолоди, було складено план організації території: “... Інспектор інж. А.Мельник намічає дальшу працю Комісії ...в маєтності Перегінсько ... стають перед нею і Митрополією ось які завдання:

1. Почати працювати над творінням заповідників: яворово-ильмового, високого торфовища, скального на Соколі.
2. Докінчити праці запропоновані заповідників.
3. Поставити орієнтаційні таблиці на стежках до заповідників і вивіски при самих.
4. Повести догідні стежки до заповідників. В першу чергу запропонувати плай до ялиново-кедрових партій заповідника на Яйці.
5. Закінчити картографічні праці заповідників і збірку світлин кожного заповідника.
6. Піддати науковим досліддам заповідники і видати монографію про заповідники Перегінської Пущі.
7. Розширити збірку природничих експонатів в Осмолоді в музеї Горганської верховини...” і т. д.⁸.

Велику увагу Центральна адміністрація маєтностей ГКЦ у Львові приділяла рекламі туристичних природних об’єктів Осмолоди. Зокрема, у статті “Столові добра Галицької Митрополії”, підготовленій Адміністрацією до друку в Сільськогосподарській Енциклопедії, автори зазначають: “Найбільший інтерес представляє маєтність Перегін-

сько під туристичним оглядом і спортовим взагалі... В маєтності мають свої станції товариства "Плаї", "К.Л.К.", "Пласт", "Вакаційна Оселя"... На території маєтності лежить звісний живець Підлюте, ведений від ряду літ проф., др. Панчишином з сірчано-йодовим жерелом "Андрій". В живці "Підлюте" є цінна кедринова палата. Замітне Перегінсько під красзнавчим оглядом супроти ряду заповідників у високогірськїм пасмі Горганів. Зорганізовані чи теж в стадії організації є заповідники: кедриновий на Яйці о поверхні 255 га пралісу на Овулі, ялицевий в Котелці, ильмово-яворовий в Шумлечім, сосновий в Сиглосі, буковий в Звиннім, попри високогірські 3 стави, торфовища і скельні резервати. Має маєтність і сліди по історичних пам'ятках в самім Перегінську і околиці Сергів, Чурикїж, Радава, Анголів, здебільше руїни колишніх монастирів"⁹.

Серед архівних матеріалів знаходимо й цікаву рекламну інформацію для туристів: "Підлюте. Гірський живець купелеве заведення і лічниця в Горганах над річкою Лїмницею на висоті 700 м понад рівень моря.

Мінеральні цілющі води, сірчано-солоні боровинові, газові і пінкові купелі.

Лічничі вказання: хороби кровообігу, дихальних доріг (з знімком туберкульозу), хороби органів травлення, хороби печінки, жовчевих доріг, мочевих доріг, крові, хороби суглобів, м'язів і кісток, хороби обміну речовин.

Засоби лічення: мінеральні питні води, мінеральні сірчано-солоні, боровинові, газові і пінкові купелі, літні купелі в Лїмниці, плаї для теренового лічення, сонячна пляжа.

Ціни купелів: сірчано-солоні І кл. – 2,50 зл.; ІІ кл. – 2,00 зл.; боровинова І кл. – 4,00 зл.; ІІ кл. – 3,50 зл.; газова І кл. – 4,00 зл.; пінкова І кл. – 4,00 зл.

Ціни удержання в пансіоні: кімната на 1 особу з освітленням, обслугою і цілковитим удержанням (харч 4 рази денно) 5–6 зл. на день. Для родин знижка. Кухня живця під лікарським наглядом.

В 1934 р. побільшено заведення. Є новий павільйон з 31 кімнатами і центральним опаленням, електричне світло і водопроводи. Для розвиток – теніс, кругольня, рибальний спорт, ... чудові прогулянки на вершки Горганів (Ігровище, Грифа, Сивуля), стрільниця. Поч. сезону – 15 червня"¹⁰.

Тут же спеціалістами Управи Столових Дїбр церкви було розроблено і спеціальні правила для відвідувачів заповідників:

"Припис для тих, хто відвідують кедровий заповідник ім. Митрополита Андрея Шептицького:

1. Вступ до заповідника знакованими пляями аж до відкликання безплатний.
2. Вступ на територію заповідника дозволяється тільки пішим, в'їзд кінно й возами лише визначеною дорогою за окремим дозволом управителя заповідника.
3. На території заповідника вільно перебувати і ходити тільки дорогами, стежками й визначеними туристичними пляями. Зокрема, заборонено сходити чи підходити збіч ями, молодняками й полониною.
4. Таборування і постій дозволені тільки на місцях на те визначених управителем заповідника.
5. Заборонено засмічувати заповідник, занечищувати джерела й потоки, поміщувати написи й знаки на деревах, скелях або на інших предметах на території заповідника; не вільно пляжувати на території заповідника.
6. Заборонено крикливо поводитися на терені заповідника; заборонені: хоровий спів, сурмлення, гра на яких-небудь інструментах і стріляння.
7. Заборонено зривати цвіти й інші частини рослин, викопувати рослини, ломати галуззя. Також заборонено ловити, вбивати, полохати й напастувати звірину. Не вільно

збирати яких-небудь предметів в наукових, навчальних і збіркових цілях на терені заповідника. В особних випадках управитель заповідника дозволить виїмково таку збірку для тих, хто ведуть на терені заповідника наукові праці.

8. Робити на терені заповідника які-небудь фотографічні знімки, фільми, якщо вони не мають аматорського характеру – без особного дозволу управителя заповідника заборонено.

9. Всі поліційні приписи лісних і ловецьких законів обов'язують на терені заповідника й слід безоглядно до них пристосовуватись. Зокрема заборонено палити огнища (ватри) і вводити псів.

10. Відвідувачі кедриного заповідника обов'язані підпорядковуватися візуванням і вказівкам лісної сторожі.

11. Лісній сторожі й управителю заповідника прислуговує право стягнути з усіх, що провинилися супроти цих приписів передбачені грошові кари.

Управитель Столових Дібр гр-кат Митрополії Галицької”¹¹.

Серед документів знаходимо й лист щодо фінансування туристичних потреб з метою охорони природи: “... Прелімінована квота в прелімінарі на 1937 р. на цілі охорони природи і праці в заповідниках 600 зл. була би тим самим не вистарчаюча, бо понадто приходить ще будова стежок до заповідників, які ми вже розпочали. Просимо о дорученнях, чи не можна було б на це призначити додатково вищу квоту і зробити ворота і дороговкази до заповідників менші як вимагає проект”¹².

ГКЦ підтримувала тісний зв'язок з різними туристичними та культурно-просвітницькими організаціями краю. Так, Українське краєзнавче туристичне товариство “Плаї” організувало за згодою Управи Столових Дібр у лісах митрополії свої щорічні літні виїзні походи. Спеціально для цього в Підлютому Управою було створено туристичну станцію “Плаї”, яка діяла щорічно протягом трьох місяців (липень–вересень). За це члени краєзнавчого туристичного товариства займалися впорядкуванням та охороною виділеної їм місцевості. Товариству було доведено ряд вимог щодо функціонування окремих туристичних таборів, зокрема, передбачено “...заборону стинати малі смечки на полонині, ялицю-велетня огородити негайно від сторони дороги..., на полонині вбити стовпці, які би вели до домівки “Плаю”, в обох комплектах умістити гарні хрести деревлені...”¹³. Подібні вимоги були доведені й в інші табори, організовані в урочищах “Сокіл” та “Остоділ”, де діяли станції “Діточа Оселя”, “Пласт” і “Вакаційна Оселя”. Варто відмітити, що Центральна адміністрація Столових Дібр митрополії підтримувала також тісні стосунки й із скаутською організацією “Пласт”. Кожного року влітку “Пласт” проводив в Осмолодських лісах митрополії свої навчання. Зокрема, у липні 1926 р. на горі Сокіл біля Підлютого відбулася третя загальнопластова зустріч, на якій були присутні 300 пластунів і понад тисячу жителів навколишніх сіл¹⁴.

З огляду на широку туристичну діяльність ГКЦ, варто звернути увагу на унікальну Кедрову палату та Народну лічницю в урочищі Підлютому біля селища Осмолода. На початку ХХ століття львівський єпископ Сильвестр Сембратович, помітивши цілющі природні джерела, організував у Підлютому біля Осмолоди прекрасну Кедрову палату, яку збудували місцеві умільці без єдиного цвяха. Це була літня резиденція церкви в Горганах, куди на відпочинок і лікування приїздили священнослужителі та численні гості митрополії. Проте в роки Першої світової війни, коли російські війська під командуванням генерала Брусилова вели бої в Карпатах з австро-угорською армією, Кедрова палата була майже зруйнована й згодом митрополит Андрей Шептицький власним коштом відбудував її та інші господарчі будівлі, що були поруч з нею.

Місцеві джерельні води, легкосолені, з домішками сірководню, йоду, вуглекислоти мали широкий спектр лікувальної й оздоровчої сили, тому туристи та відпочивальники в Підлютому пили й використовували їх для купелів. Цілющу сірководневу воду було спрямовано в три басейни, які місцеве населення назвало на честь митрополита Шептицького – Андрієм; єпископа Сембратовича – Сильвестром й отця-митрата Войнаровського – Титом. Це був знаний карпатський курорт, куди приїздили лікуватися не лише багаті, заможні люди, але й прості верстви населення. У документах того часу її називають “народною лічницею”, головним лікарем якої довгі роки був професор доктор Панчишин¹⁵.

Народна лічниця складалася тут із двох будівель, у яких було 50 кімнат і 14 лазень. Тут був бальний зал, бібліотека (читальня), телефон. Крім лікування, курортники мали можливість займатися спортом (теніс, футбол та ін.), брали участь у піших мандрівках на довколишні горганські вершини – Грофу, Ігровець, Високу, Попадю. Відпочивальники купалися в річках Лімниці та Молодій. Ціни за послуги становили від 2 до 5–6 злотих¹⁶.

У Підлюте, крім митрополита Андрея Шептицького, приїздило й багато інших церковних і громадських діячів, зокрема, митрат Тит Войнаровський, Климентій Шептицький – брат митрополита, настоятель монастиря отців Студитів, генерал Мирон Гарнавський. Тут проводилися наукові конференції, виробничі наради, зібрання численних громадських організацій – “Пласту”, “Сокола” та ін.

На жаль, у часи Другої світової війни Народна лічниця та Кедрова палата зазнали розрухи й частково були спалені. У радянські часи Кедрову палату знову було відбудовано й вона стала місцем відпочинку партійно-номенклатурної верхівки з Івано-Франківська, Києва й навіть Москви. У 70-х роках курорт у Підлютому був дачею тодішнього голови Президії Верховної Ради СРСР М.Підгорного. Проте десь у кінці 70-х років (імовірно, 1978 р.) Кедрова палата знову згоріла й відбудували її вже в 90-х роках¹⁷.

Сьогодні новозбудована споруда, яка вже мало чим нагадує освячені митрополичі палати, належить державному підприємству “Осмолодське лісове господарство” Івано-Франківського обласного управління лісового господарства й чекає туристів-рекреантів. Цілюще сірководневе джерело з лікувальною водою знаходиться поруч, але в занедбаному стані й потребує для відтворення значних капіталовкладень.

Отже, як бачимо, ГКЦ тісно пов’язувала туризм з охороною природи рідного краю. Таке поєднання двох аспектів господарської діяльності, спрямоване на збереження й примноження природних багатств краю, сприяло формуванню екологічної та духовної культури нації, адже від любові до рідної природи, до рідної землі у свідомості галичан утверджувалася можливість зберегти свою національну ідентичність у майбутньому.

1. Анисимов Е. Классовая сущность идеологии и практики униатства : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук : 09.00.02 / Е. Анисимов. – М., 1977. – 20 с.; Даниленко С. Дорогою ганьби і зради / С. Даниленко. – К., 1970. – 360 с.; Добрич В. У тіні святого Юра (про реакційну діяльність греко-католицької церкви) / В. Добрич. – Львів, 1968. – 163 с.
2. Бандрівський М. Пам’яткоохоронна діяльність Церкви в контексті національно-культурного руху в Галичині (кінець XIX–XX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.01 / М. Бандрівський ; Ін-т українознав. ім. І. Крип’якевича. – Львів, 2001. – 18 с.; Єгрешій О. Суспільно-політична та культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина (1904–1945 рр.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст.

- наук : 07.00.01 / О.Єгрешій ; Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2003. – 21 с.; Заборовський Я. Митрополит Андрей Шептицький. Нарис про життя і служіння церкві і народові (1865–1944) / Ярослав Заборовський. – Івано-Франківськ, 1995. – 64 с.; Марчук В. Українська Греко-Католицька Церква : історичний нарис / Василь Марчук. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – 164 с.; Перевезій В. Просвітницька діяльність Української греко-католицької церкви в 20–30-х роках ХХ століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.01 / В. Перевезій ; Київ. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1998. – 18 с.; Гайдукевич О. Природоохоронна діяльність ГКЦ в Галичині в 20–30-х рр. ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / О. Гайдукевич ; Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2007. – 20 с.
3. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДІАЛ України), ф. 409, оп. 1, спр. 1392, арк. 141.
 4. ЦДІАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1414, арк. 183–184.
 5. Там само, спр. 1392, арк. 186.
 6. Там само, арк. 125.
 7. Там само, арк. 76.
 8. Там само, арк. 84.
 9. Там само, арк. 83.
 10. Там само, арк. 84.
 11. Там само.
 12. Там само, арк. 46.
 13. Там само, арк. 120.
 14. Луцький Я. Український краєзнавчо-туристичний рух у Галичині (1830–1939 рр.) / Ярослав Луцький. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 121.
 15. ЦДІАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1392, арк. 83.
 16. Там само, арк. 84.
 17. Відомчий архів ДП “Осмолодське ЛГ”, ф. 1, оп. 1, спр. 627, арк. 4.

Елена Гайдукевич
(г. Івано-Франковск, Украина)

**Туристическая и природоохранный деятельность Греко-католической церкви
(1930–1939 гг.)**

Исследуется туристическая и природоохранная деятельность Греко-католической церкви в Галиции в 1930-х годах ХХ ст. Изучен один из аспектов хозяйствования ГКЦ у владении Перегинско – туризм и охрана природы. Доказано, что ГКЦ связывала туристическую деятельность с природоохранительной, поскольку такое хозяйствование церкви содействовало формированию экологической и духовной культуры нации.

Ключевые слова: охрана природы, туризм, ГКЦ, заповедник, экологическая и духовная культура нации.

Olena Haidukevych
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Tourism and environmental activity of Greek-Catholic Church (1930–1939 years)

The work is dedicated to the environmental activity of Greek-Catholic Church in Halychyna during the thirties of the XX century. Special attention is paid to the one aspect of Church activity in Perehinsko estate – tourism combined with preservation of the environment. It was proved, that Greek-Catholic Church closely combined tourism and environmental activity. Such combination of two aspects favourably influenced formation of ecological and spiritual culture of the nation.

Keywords: environmental activity, tourism, Greek-Catholic Church, estate, ecological and spiritual culture nation.

**ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ
В ДЖЕРЕЛАХ, ІСТОРІОГРАФІЇ,
ЛІТЕРАТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ**

УДК 908 : 264-931 (477.83/.86 : 477.85 : 478)
ББК 63.3 (4 Укр)

Андрій Королько
(м. Івано-Франківськ, Україна)

КУЛЬТОВІ ПАМ'ЯТКИ ГАЛИЧИНИ, БУКОВИНИ Й МОЛДАВІЇ В ІСТОРИКО-КРАЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ АНТОНІЯ ПЕТРУШЕВИЧА

У статті охарактеризовано внесок Антонія Петрушевича у вивчення культових пам'яток Галичини, Буковини й Молдавії. Показано умови праці галицького історика в ході збору матеріалів з історії церков і монастирів, розкрито науковий доробок ученого з вивчення окремих культових споруд, звернуто увагу на принципи та підходи джерелознавчого пошуку й опрацювання матеріалів з історії церковно-релігійних пам'яток. Автор стверджує, що праці Антонія Петрушевича з історії культових пам'яток мають вагомий цінність, оскільки він переосмислено розкриває незнайомі сторінки долі церковних пам'яток. Дослідник був фактично одним з перших галичан, який детально ознайомився зі старожитностями Буковини й Молдавії та залишив хоч почасти й суперечливий, але загалом цінний історичний матеріал.

Ключові слова: церква, монастир, священник, церковно-релігійний орден, єпископ, Галичина, Буковина, Молдавія.

Життєвий шлях Антонія Степановича Петрушевича (1823–1911) був наповнений багатогранною громадсько-культурною діяльністю. Як представник греко-католицького духовенства, що на той час було провідною верствою української інтелігенції, А.Петрушевич усі свої 92 роки працював для відродження української історії та культури.

Антоній Петрушевич належав до когорти галицьких істориків ХІХ ст., які вивчали історію Галицько-Волинського князівства, збирали архівні матеріали, займалися краєзнавчою діяльністю. На думку відомого історика І.Крип'якевича, А.Петрушевич поряд з Д.Зубрицьким й І.Шараневичем на професійному рівні займався історичною наукою. Він відзначав, що А.Петрушевич увів в історіографію Галичини багато не відомих до того часу джерел, зокрема, збірку літописних записів ХVІІ–ХVІІІ ст. під назвою “Сводная Галицко-Русская Летопись” із широкими коментарями, у яких використано багато архівних документів. Опублікував ряд літописів, найважливішим з них є “Волинско-Галицкая Летопись”. Помітною заслугою А.Петрушевича є публікація збірки грамот князя Льва Даниловича, серед яких учений виявив фальсифікати. Він також видав велику кількість документів з історії Галичини та, зокрема, з історії Львівського Успенського Братства¹.

Мета статті – охарактеризувати внесок Антонія Петрушевича у вивчення культових пам'яток Галичини, Буковини й Молдавії. Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: показати умови праці галицького історика в ході збору матеріалів з історії церков і монастирів; розкрити науковий доробок ученого з вивчення окремих культових споруд; звернути увагу на принципи й підходи джерелознавчого пошуку й опрацювання матеріалів з історії церковно-релігійних пам'яток.

Окрему сторінку в науковій роботі галицького історика Антонія Петрушевича займали дослідження з історії церкви. Будучи ченцем і крилошанином митрополичої капітули та маючи доступ до монастирських бібліотек, А.Петрушевич опрацював архіви Унівського й Онуфрїївського монастирів у Львові, склав каталог архіву Перемиської капітули, був знайомий з матеріалами Афонського монастиря.

Антоній Петрушевич цікавився долею культових споруд Галичини. Першу наукову розвідку такого характеру він присвятив історії львівських церков і монастирів. На думку історика, найдавнішими церковними будівлями Львова були костьол св. Іоанна,

яким володів орден францисканців, і церква Успення пресвятої Богородиці. Згідно з письмовими даними XIV ст., тут також існували міська церква, церква Чесного Хреста та монастир св. Іоанна Хрестителя. У передмісті Львова знаходилися церква св. Іоанна та монастир св. Георгія. Якщо ж вірити грамоті галицько-волинського князя Льва від 8 жовтня 1292 р., то в місті існували ще три церкви (св. Миколи, св. Федора, Воскресіння Христового) і два монастирі (св. Онуфрія, св. Михаїла Архістратиґа). Таким чином, на думку А.Петрушевича, у Львові до кінця XIV ст. функціонувало дванадцять церков і монастирів².

У середині XVII ст. у місті було тринадцять культових споруд. Антоній Петрушевич відзначав, що всі вони, за винятком церкви Успення пресвятої Богородиці та Святоонуфріївського монастиря, підпорядковувалися владі львівського єпископа. Унаслідок діяльності орденів францисканців, доміканців та єзуїтів, колишні православні церкви й монастирі Львова були повністю окатоличені. Упродовж XVII–XVIII ст. ордени будували нові кам'яні культові споруди: костьольи та кляштери. За підрахунками дослідника, у другій половині XVIII ст. у Львові нараховувалося вже до сорока костьолів. Але австрійська влада указами та патентами почала забороняти діяльність орденів у Галичині, тому костьолів і кляштерів у місті поменшало.

Антоній Петрушевич відзначав, що протягом семи століть було окатоличено 12 церков і 5 монастирів Львова. На середину XIX ст. у місті функціонувало лише шість церков: Успення пресвятої Богородиці, св. Георгія, св. Миколи, св. Параскевії, св. Петра і Павла, Пришестя святого Духа та монастир св. Онуфрія³.

Дослідник виявив особливий інтерес до вивчення давніх культових споруд стародавнього Галича. Він досліджував історію собору Успення св. Богородиці в Галичі та висловлював припущення, що вона була побудована за правління галицького князя Володимирка, коли той заснував галицьке єпископство. Але Іпатіївський літопис уперше згадує про Успенський собор лише в 1187 р., коли тут ховали галицького князя Ярослава Осмомисла. Ця визначна пам'ятка була побудована грецькими архітекторами. Тут були поховані галицькі князі Ярослав Осмомисл і Роман Мстиславич, у 1228 р. вінчався Данило Галицький, а в 1235 р. галичани на цьому місці його знову урочисто прийняли.

Аналізуючи свідчення Іпатіївського літопису й польського історика І.Длугоша про перемогу новгородського князя Мстислава Мстиславича над угорцями й поляками в 1221 р., історик дотримувався думки, що церква св. Богородиці знаходилася поблизу укріплень Галича. У 50-х роках XII ст. Данило переніс столицю держави з Галича до Холма й тому після цього в руських літописах майже не згадується про галицьку церкву. У XIV–XV ст. церква св. Богородиці неодноразово піддавалася спустошенням і, зрештою, була зруйнована. Але в XVI ст. – знову відновлена під іншою назвою: церква Різдва Христового. У 1825 р. була реставрована, але її стан, як відзначає дослідник, залишався жалюгідним⁴.

Спеціальне дослідження А.Петрушевич присвятив історії церкви св. Пантелеймона, що знаходилася поблизу Галича⁵. Ця культова споруда стародавнього Галича була єдиною архітектурною пам'яткою, яка збереглася з домонгольських часів.

Історик стверджував, що архівні матеріали, якими він користувався для дослідження історії церкви, є дуже недостатніми й бідними. Головна причина цього та, що більшість документів знаходиться в архівах львівської латинської архієпископії та її капітули, а сама православна церква св. Пантелеймона була захоплена латино-польським духовенством у Галичі.

Цікаві дані А.Петрушевич подав про місце розташування костелу св. Станіслава (у минулому – церкви св. Пантелеймона). Ця святиня була збудована на гористому узбережжі, де річка Лімниця впадає в Дністер біля села Залуква й міста Галич. Стоїть у самій середині земляних валів, що мають чотирикутну форму. Історик висловлював припущення, що, можливо, засновником цієї церкви був Данило Галицький. Архітектурна композиція кам'яної будівлі відзначається романським стилем, проте автор її невідомий. Але, на думку А.Петрушевича, він, без сумніву, німецького походження, може, із сусідньої угорської або польської землі, який там займався подібним будівництвом церков. На ранньому етапі будівля була побудована із чотирикутного тесаного каменю⁶.

Автор вважав, що напад татаро-монголів, очевидно, не сприяв будівництву храмів. Тому виникнення цієї церкви можливе лише в першій половині XIII ст., що більш вірогідно. Коли ж у 1349 році польський король Казимир Великий захопив Галич, то на території церкви св. Пантелеймона розташувався військовий гарнізон. Важко не погодитися з думкою історика про те, що, найімовірніше, після цього церква св. Пантелеймона була перетворена на католицький костел, який отримав титул св. Станіслава, патрона Польщі⁷.

Від 1375 до 1414 рр. тут перебувало Галицько-Латинське архієпископство. На основі джерел А.Петрушевич простежує подальшу історію цього храму. Для колонізації руських земель польська влада вводила латинський обряд. Задля цього використовувався чернечий чин ордену францисканців, яким надавали необмежене право посідати в руських містах і створювати свої святині. Саме вони в другій половині XIV ст. заволоділи деякими церквами Галича та його околиць⁸. У 1596 р. кримські татари дуже знищили Галич і розташований там костел та кляштер монахів ордену францисканців. Тоді, на підставі грамоти польського короля Сигізмунда III, їм був переданий запустілий ще з 1552 р. костел св. Станіслава. Переселившись сюди, монахи побудували кам'яні келії, а з метою захистити цю територію від татар були відновлені всі земляні вали й рови та зведено кам'яну оборонну вежу з укріпленими воротами, бійницями та підйомним мостом. Автор зазначив, що про подальшу долю церкви св. Пантелеймона нічого детально не написано⁹.

А.Петрушевич торкався проблеми історіографії досліджуваного об'єкта. Він указував, що польська література не дає ніяких вісток про церкву. А перший історик галицько-руської церкви М.Гарасевич писав про народні перекази з історії церкви св. Пантелеймона від початків. Ім'я Пантелеймон перекладається як все милостивий лев і в церкві воно конотує образ великомученика й цілителя. Значну посильну допомогу храмові надали галицький митрополит М.Левицький і німецький архітектор В.Бергер, які врятували його, оскільки в 1801 р. буря зірвала дерев'яний дах, а також пошкодила в деяких місцях стіни. Тимчасово, до 1825 р., ця споруда була покрита соломною, а потім, завдяки митрополиту М.Левицькому, відбудована¹⁰. У кінці книги автор подав дві таблиці з малюнками церкви. Зокрема, зображено план храму, його фронтова, південна та східна частини, а також один із двох невеликих кам'яних стовпів і знак монограми “з”.

Багато уваги А.Петрушевич приділяв й іншим культовим спорудам Галичини. Вивчаючи історію Почаївської лаври, історик відзначив, що першими засновниками цього монастиря слід вважати київських монахів. Звідси, на його думку, можна знайти певну паралель між назвами Почаїв і київська Почайна. Монастир уже існував у XIII ст., про що свідчать письмові згадки від 1240 і 1261 рр. До XVI ст. Почаївська лавра знаходилась у скрутному матеріальному становищі. Першу значну допомогу будівля отримала в 1597 р. від місцевої поміщиці Анни Гойської, яка надала монастирю у

вільне користування ділянки землі та лісу. Крім того, вона подарувала чудотворну ікону Божої Матері. Найбільших спустошень монастир зазнав у 1704 і 1705 рр., коли відбувалася Північна війна. У 1713 р. лавра перейшла до рук греко-католиків і 118 років знаходилась у посіданні ордену василіан. 10 жовтня 1831 р. культова споруда знову стала православною¹¹.

Антоній Петрушевич підкреслював, що з восьми колишніх церков Почаєва збереглися лише чотири. Почаївська лавра є однією із чотирьох існуючих православних лавр не тільки України, але й Росії. На думку історика, друкарня, яка знаходилась поблизу Почаївської лаври, була заснована на початку XVII ст. Про це свідчить перша книжка під назвою “Зерцало богословія”, яка була тут надрукована в 1618 р. На початку 30-х років XVII ст. у друкарні з відомих причин припинився друк книжок руською мовою. Але, незважаючи на королівські рішення, у середині XVIII ст. знову почали друкуватися церковні книги рідною мовою. А.Петрушевич подав неповний перелік книг, опублікованих у почаївській друкарні в XVII–XIX ст. руською, польською та латинською мовами. Загальна кількість книжок становила 187¹². За іншими його даними, у XVII–XVIII ст. у друкарні було випущено 44 книги¹³.

Перебуваючи понад 10 років біля митрополита М.Левицького в Уневі, А.Петрушевич зібрав історичні відомості про місцевий монастир. Згідно з даними пом’яника монастиря, він був заснований на початку XV ст. литовським князем Федором Любартовичем. Історик підкреслював, що немає в тому нічого дивного, якщо литовський князь заснував руський монастир. У другій половині XIII ст. литовські правителі оселялися на землях Південно-Західної Русі, приймали християнство, говорили руською мовою й одружувалися з доньками руських князів.

Подаючи давню історію унівського монастиря, А.Петрушевич наголошував на тому, що до середини XVI ст. немає про нього ніяких письмових даних. За грамотою польського короля Сигізмунда Августа, яку історик цитує, у 1554 р. монастирю було надано статус архімандрії. Унівська архімандрія володіла великими земельними маєтками. У 1557 р. монастир захопила родина Балабанів, а в 1592 р. польський король Сигізмунд III затвердив давній привілей Сигізмунда I про право надати монахам унівського монастиря можливість вільно обирати архімандрію та не підпорядковуватися львівському владиці¹⁴.

А.Петрушевич написав цікаве історичне дослідження про Словітський жіночий монастир, що знаходився на Львівщині. Про початок заснування цієї культової споруди історик нічого не відомо. З канонічного огляду, проведеного львівським єпископом Львом Шептицьким у 1765 р., відомо лише, що в кінці XVI ст. ця чернеча обітниця була спустошена татарами. На думку А.Петрушевича, велику посильну допомогу у відновленні роботи Словітського жіночого монастиря надав на початку XVII ст. Станіслав Мнішек. Він побудував новий монастир і просив, щоб польський король виділив черницям нову земельну територію¹⁵.

Досліджуючи архів Словітського монастиря, історик висловлював припущення, що до початку XVIII ст. монахині мали бідне матеріальне становище, оскільки дотримувалися православного віросповідання. З приходом австрійської влади в Галичину монастирі почали закривати через нерентабельність. Підпадав під закриття й Словітський жіночий монастир, але зусиллями митрополита М.Левицького він зберіг своє існування. У 1842 р. розпочалося будівництво нового великого монастиря для монахинь. За словами історика, тут знаходилась монастирська церква Чесного Хреста, яка була побудована на початку XVIII ст. Збереглися церковна й монастирська бібліотеки, що містили в собі багато руських і польських стародруків¹⁶. Цікаво, що ця культова

споруда була єдиним жіночим монастирем чину св. Василя Великого в Галичині в XIX ст.

Історику належить невеличка історична розвідка про жіночий монастир у селі Вирів, що знаходився на Холмщині. Подаючи велику кількість джерельних даних про нього, А.Петрушевич відзначив, що ця святиня постійно ополячувалася та знаходилася у скрутному становищі. Лише в кінці XIX ст. до неї почали повертатись українські парафіяни, тому що при монастирі були відкриті школа, лікарня. Жіночий монастир став називатись інститутом чину св. Василя Великого¹⁷. А.Петрушевич досліджував історію церков і монастирів Закарпаття. Зокрема, він подав коротку звітку про монастир Воскресіння Христового в Занові, узятую з опису руських рукописів Рум'янцевського музею¹⁸.

Гаряче плеканою й давньою мрією А.Петрушевича були поїздки на Буковину та до Молдавії з метою відшукування й зібрання там різних матеріалів до історії українсько-румунських взаємин. Про це він писав у своєму листі з Новиці (дослідник був священником і мав власну парафію в цьому селі, що поблизу міста Калуш. – А.К.) до редакції львівської газети “Слово” у 1861 р. “На нашій святій Русі зберігається ще чимало дорогоцінних письмових пам’яток. Цими днями отримав я з Буковини листи, в яких повідомляють мене про пергаментні євангелії, написані старослов’янською мовою, що зберігаються у монастирі Путна. Одне євангеліє написано рукою господаря Стефана у кінці XV ст. Священик Соневицький пише мені з Кімполюнга, що в монастирі Ватра-Молдавиця зберігається більше, ніж 150 старовинних рукописів і грамот, що написані руською (тобто українською. – А.К.) мовою! Те все дуже заохочує мене податися з початком червня на Буковину. Якщо знайду там щось цікаве, не занедбаю негайно повідомити вас про всі подробиці”¹⁹. Як греко-католицький священник отець Антоній не мав права здійснювати наукові пошуки в православних монастирях Буковини й Молдавії без окремого дозволу православного митрополита в Чернівцях. Такий дозвіл на користування матеріалами монастирів Сучави, Путни, Драгомірні та інших, він отримав 6 червня 1861 р.²⁰. Та це перебування було коротким – лише 57 днів – і А.Петрушевич не зміг усе як слід зібрати, хоч і був радий гарячим прийомом тутешніх священників: “З братською радістю, великою чистосердечністю і відкритістю приймало мене як чорне, так і біле місцеве духовенство та посприяли моїм історико-літературним пошукам, – писав він. – Тому майже двомісячне перебування на Буковині залишиться назавжди приємним спогадом мого життя”²¹. Вдруге він тут побував у 1876 р., де детальніше ознайомився з архівами монастирів Путни й Сучави та єпископською бібліотекою в Яссах, у яких знайшов нитки, що пов’язували їх історію з іншими монастирями й церквами Буковини та Молдавії²².

Результати історико-краєзнавчих пошуків дослідник опубліковував як у чернівецьких, так й у львівських наукових часописах, зокрема, у “Літературном Сборнике”, “Временик Інститута Ставропигійского”, “Буковинской Зоре” та інших, які, головним чином, були присвячені церковній історії²³.

А.Петрушевич детально вивчав грамоти, листування різних монастирів Буковини й Молдавії. Одна з таких виданих ним грамот знайомить нас з кількістю церков і монастирів у колишній Радівецькій єпископії, що на Буковині, у XVI ст. Учений нарахував, згідно з грамотою, 52 буковинських поселення, де знаходилися ці церкви й монастирі. Одинадцять з них на той час, коли А.Петрушевич жив, уже перестали існувати – Ржища на р. Сірет, Тетерна, Бринза, Славівці, Басниця, Дурний Юга, Долховська, Влховецька, Влховець, Влада Гірська, Мецкетеша²⁴.

Упродовж вивчення проблеми історії монастирів і церков Буковини й Молдавії дослідник присвятив дослідження окремій культовій споруді – монастирю в Драгомирні, що поблизу м. Сучава, у якому він побував у 1861 р. Особливо його зацікавив напис грецькою мовою на мармуровій плиті монастиря. На основі палеографічних даних автор визначив зміст грецького напису. Указав, що ця мармурова плита з грецьким написом спочатку була поміщена в язичницькому храмі бога сонця Аполлона, який знаходився на західному березі Чорного моря біля гирла р. Дністер в околицях Білгорода (Акермана) і походила із IV або III ст. до н. е. Пізніше, на початку XVII ст., ця плита була перевезена в престольне місто Молдавії – Сучаву, звідки й дісталася монастирю в Драгомирні. Саме тут вона стала поховальним пам'ятником для померлого архітектора цього храму²⁵. У кінці замітки автор просить буковинське товариство, щоб цю пам'ятку взяли на зберігання в чернівецький музей. А факсимільний грецький напис плити, яку дослідник розшифрував у 1861 р., уже відправив у центральну комісію для збереження пам'яток мистецтв і зодчества у Відні²⁶.

Дослідник, як діяльний член Ставропігійського інституту, активно публікував документи з історії цієї установи. Особливо цікавими є, на наш погляд, листування молдавських господарів і господаринь із Львівським Успенським Братством у другій половині XVI–XVII ст., що А.Петрушевич подав у “Врѣменникъ Института Ставропігійского”. Це листування проливає яскраве світло на тісні стосунки львівських міщан і братчиків з молдавськими господарями, які надавали значну допомогу в будівництві та відновленні Успенської церкви. Фактично на той час молдавські господарі та їхнє оточення були єдиним джерелом фінансової підтримки львівських міщан, а згодом – братства. Варті уваги листи молдавського господаря Олександра Лапушняну, який не тільки в 50–60-х роках XVI ст. від самого початку й до кінця допомагав будувати Успенську церкву у Львові, але й просив польську владу не ставити перешкоди в цих починаннях львівським міщанам. Недаремно А.Петрушевич відзначав: “Всі вищенаведені листи є досить важливі для історії Львівського Ставропігійського Братства і для молдаворуської літератури, якої початок відноситься до другої половини XIV ст. Хоча вона й зараз не дуже відома. Займаючись здавна цим предметом, оглянув я для цієї цілі усі буковинські і частково молдавські монастирі, яким чином вдалось мені у цьому відношенні зібрати багатющий матеріал, який я привів у хронологічний порядок у вигляді історичного і літературного літопису. З моїх історичних досліджень бачу, що Галицька Русь не тільки з початком заснування Молдавського князівства, але й з давніших часів стоїть у тісному зв'язку з румунським племенем, про що наша мова і топографічна номенклатура прикарпатських областей подає достатньо даних”.

Зібрані документальні матеріали з поїздок по Буковині й Молдавії в 1861 і 1876 рр. А.Петрушевич мав на меті опублікувати як комплексну працю під загальною назвою “Сводная Молдаво-Русская Летопись”. Вона мала охоплювати період з 1350 до 1700 рр., де був би зібраний досі не відомий багатий матеріал до історії молдавських господарів, сучавських митрополитів, радівецьких єпископів, більших румунських монастирів. Згадана праця мала бути надрукована за допомогою буковинських шанувальників вітчизняної історії. Проте цій фундаментальній розвідці не судилося стати такою відомою, як інша праця дослідника – “Сводная Галицко-Русская Летопись”, що вийшла у світ протягом 70–90-х років XIX ст.²⁷. “Сводная Молдаво-Русская Летопись” так і залишилася в рукопису. Пізніше, за рік до смерті, у 1912 р. А.Петрушевич з гірким жалем назвав цю працю серед інших першою, яка була ненадрукована²⁸. Проте за згодою автора деякий час користувався нею професор Чернівецького університету С.Козак, щоб доповнити свої твори про нагробні й церковні написи²⁹.

Отже, праці Антонія Петрушевича з історії культових пам'яток Галичини мають вагомому цінність, оскільки він переосмислено розкриває незнайомі сторінки долі церковних пам'яток. Дослідник був фактично одним з перших галичан, який детально ознайомився зі старожитностями Буковини й Молдавії та залишив хоч почасти й суперечливий, але загалом цінний історичний матеріал. Наукові досліді історик будував на основі вивчення всіх наявних опублікованих джерел, а також опрацював велику кількість рукописів. Але треба зауважити, що дослідник недостатньо критично піддає аналізу використані документи, інколи вони мають хаотичний і нечіткий характер. За своїм змістом і наповненістю багато праць А.Петрушевича не є застарілими сьогодні, адже чимало його висновків прийняті сучасними істориками.

1. Крип'якевич І. П. Джерела з історії Галичини періоду феодалізму (до 1772 р.). Огляд публікацій / Іван Крип'якевич. – К. : Вид-во АН Укр. РСР, 1962. – 82 с.
2. Петрушевич А. Краткая историческая роспись всѣмъ рускимъ церквамъ и монастырямъ такъ уничтоженнымъ, какъ до сихъ поръ существующимъ въ престольномъ червоно-рускомъ городѣ Львовѣ / А. Петрушевич // Галицкій историческій сборникъ. – Львовъ, 1853. – Вып. I. – С. 3–48.
3. Там само. – С. 12–44.
4. Петрушевич А. О соборной Богородичной церквѣ и святителяхъ в Галичѣ / А. Петрушевич // Галицкій историческій сборникъ. – Львовъ, 1853. – Вып. I. – С. 51–147; Петрушевич А. О Соборной Богородичной церкви въ городе Галичѣ, происходящей изъ первой половины XII столѣтія, съ приложеніемъ плана и видовъ ея. – Львовъ, 1900. – Вып. II / А. Петрушевич // Галичанинъ. – 1900. – Ч. 83–84.
5. Петрушевич А. Историческое известіе о церкви св. Пантелеймона близъ города Галича, теперь костеле св. Станислава оо. Францискановъ, яко давнѣйшемъ памятникъ романскаго зодчества на Галицкой Руси съ первой половины XII столѣтія (Съ 2-мя таблицами рисунковъ) / А. Петрушевич. – Львовъ : Типографія Ставропигійскаго ин-та, 1881. – 118 с.
6. Там само. – С. 7–11.
7. Там само. – С. 16–17.
8. Там само. – С. 20.
9. Там само. – С. 36–38.
10. Там само. – С. 92, 95.
11. Петрушевич А. Историческое известіе о древней Почаевской Обители Чину св. Василия Великаго и типографіи ея съ росписью въ той печатаннымъ книгамъ / А. Петрушевич // Галичанинъ. Литературный сборникъ. – Львовъ, 1862 – Кн. I. – Вып. 3–4. – С. 158–181.
12. Там само. – С. 172–180.
13. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДАЛ України), ф. 765 Петрушевич Антоній (1821–1913), історик, філолог, етнограф, колекціонер. 1538–1913 рр., оп. 1, спр. 2. Список книжок бібліотеки А. Петрушевича, каталог книг, надрукованих в Почаївській лаврі в XVIII – на початку XIX ст. та словничок з давньоукраїнських слів за 1847 рік, арк. 1–3.
14. Петрушевич А. Историческія извѣстія о древней Архимандріи чину св. Василия Великаго въ селѣ Уневѣ округа Золочевского / А. Петрушевич // Пчела. – 1849. – № 16–19. – С. 279–282, 293.
15. Петрушевич А. Словицкій женскій монастырь Чину св. Василия В. и его дѣвичье воспиталище. Краткое историческое извѣстие по грамотамъ и актамъ того же монастыря / А. Петрушевич // Зоря Галицка. – 1851. – № 14. – С. 110.
16. Там само. – № 15. – С. 127–128.
17. Петрушевич А. Женскій институтъ чина св. Василия В. въ селѣ Вировѣ, Холмско-Варшавской епархіи / А. Петрушевич // Вѣстникъ “Народнаго Дома”. – 1901. – № 218–219.
18. Петрушевич А. Извѣстіе о древнемъ монастырѣ Вознесенія Господня, званномъ Зановъ, находящемся нѣкогда въ Марамороской области въ Венгріи близъ города Сигота /

- А. Петрушевич // Церковная газета въ пользу восточно-католической церкви, соединенной съ римскимъ патріаршескимъ престоломъ. – Будапештъ, 1856. – № 12. – С. 95.
19. Петрушевич А. Лист з Новиці (про письмові пам'ятки на Буковині) / А. Петрушевич // Слово. – 1861. – Ч. 29.
 20. Шах С. Г. Памяти А. С. Петрушевича / С. Г. Шах // Прикарпатская Русь. – 1913. – Ч. 1167.
 21. Петрушевич А. Радовецко-черновецкая епископія и святителя ея / А. Петрушевич // Буковинская Зоря. Журналъ литературный, посвященный науце и розвеселенію. – Черновцы, 1870. – № 7, 10, 12–16.
 22. Максимчук І. О. Нарис історії роду Петрушевичів / І. О. Максимчук. – Чикаго, 1967. – 280 с.
 23. Петрушевич А. Бывшая Радовецкая епископія на Буковине / А. Петрушевич // Литературный сборник. – Львовъ, 1885. – Вып. 4. – С. 175–187; його ж. Письма Молдавского Господаря Александра [Лапушняну] къ русскимъ гражданамъ во Львовъ, занимающимся созданиємъ городской Оуспенской церкви, съ 1558–1566 г. // Времѣнникъ Института Ставропигійского съ месяцесловомъ на годъ 1881. – Львовъ, 1881. – С. 149–167; його ж. Продолженіе письмъ Молдавскихъ Господарей, писанихъ къ Львовскому Ставропигійскому братству при церкви Успенія пресв. Богородицы, занимающомуся вторично постройкою сей церкви, послѣ пожара тойже въ 1571 году // Времѣнникъ – Львовъ, 1882. – С. 149–164; Петрушевич А. Радовецко-черновецкая епископія и святителя ея / А. Петрушевич // Буковинская Зоря. Журналъ литературный, посвященный науце и розвеселенію. – Черновцы, 1870. – № 7, 10, 12–16.
 24. Петрушевич А. Бывшая Радовецкая епископія на Буковине / А. Петрушевич // Литературный сборник. – Львовъ, 1885. – Вып. IV. – С. 183–185.
 25. Петрушевич А. Известіе о древнѣйшемъ греческомъ письменномъ памятникѣ изъ IV или III столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ, находящемся въ монастырской церкви въ Драгомирне близъ города Сучавы / А. Петрушевич // Въстникъ “Народного Дома”. – 1886. – № 38–39. – С. 339–340, 346–347.
 26. Петрушевич А. Продолженіе письмъ Молдавскихъ Господарей, писанихъ къ Львовскому Ставропигійскому братству при церкви Успенія пресв. Богородицы, занимающомуся вторично постройкою сей церкви, послѣ пожара тойже въ 1571 году / А. Петрушевич // Времѣнникъ – Львовъ, 1882. – С. 149–164.
 27. Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская льтопись с 1600 по 1700 годъ / А. Петрушевич // Литературный сборникъ. 1872–1873. – Львовъ, 1874. – С. 1–270; його ж. Дополненія ко Сводной Галицко-Русской Льтописи съ 1600 по 1700 годъ // Там само. – С. 271–394; його ж. Сводная Галицко-Русская льтопись съ 1700 до конца Августа 1772 года. Часть I. – Львовъ : Типографія Ставропигійского ин-та, 1887. – XV. – 329 с.; його ж. Дополненія ко Сводной Галицко-Русской Лѣтописи съ 1700 до конца Августа 1772 года. – Львов, 1896. – III. – 423 с.; його ж. Сводная Галицко-Русская льтопись съ 1772 до конца 1800 года. Часть II // Литературный сборникъ. – 1888. – Львовъ, 1889. – 434 с.; його ж. Дополненія ко Сводной Галицко-Русской Лѣтописи съ 1772 по 1800 годъ изданной въ Львовъ 1887 года // Литературный сборникъ. – Львовъ, 1897. – 518 с.
 28. Шах С. Г. Мои воспоминанія об А. С. Петрушевиче / С. Г. Шах // Прикарпатская Русь. – 1913. – Ч. 1196.
 29. Максимчук І. О. Нарис історії роду Петрушевичів / І. О. Максимчук. – Чикаго, 1967. – С. 117.

Андрей Королько

(г. Ивано-Франковск, Украина)

**Культовые памятники Галиции, Буковины и Молдавии
в историко-краеведческих исследованиях Антония Петрушевича**

В статье охарактеризовано вклад Антония Петрушевича в изучение культовых памятников Галиции, Буковины и Молдавии. Показано условия работы галицкого историка в ходе сбора материалов по истории церквей и монастырей, раскрыта научная лепта в изучении

отдельных культовых сооружений, обращено внимание на принципы и подходы источниковедческого поиска и обработки материалов по истории церковно-религиозных памятников. Автор утверждает, что работы Антония Петрушевича по истории культовых памятников имеют весомую ценность, поскольку он переосмыслено раскрывает незнакомые страницы судеб церковных памятников. Исследователь был фактически одним из первых галичан, который детально ознакомился с древностями Буковины и Молдавии и оставил хотя отчасти и спорный, но в целом ценный исторический материал.

Ключевые слова: *церковь, монастырь, священник, церковно-религиозный орден, епископ, Галиция, Буковина, Молдавия.*

Andrij Korol'ko
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

**The Religious memories of Galicia, Bukovina and Moldova In local history research
by Anthony Petrushevych**

Cult leaflets of Galicia, Bukovina and Moldova in Antonij Petrushevych's historical and regional studies. In the article it is described Antonii Petrushevych's contribution to the study of cult leaflets of Galicia, Bukovina and Moldova. Working conditions of Galician historian during the collection of materials on the history of churches and monasteries are shown, researcher's scientific achievements in the study of certain places of worship are revealed, attention is paid to the principles and approaches of source materials search on church and religious monuments history. The author argues that Antonij Petrushevych's historical studies of cult and religious monuments are of great importance because through reinterpretation he described unfamiliar data of religious monuments fate. The researcher was actually one of the first Galicians, who studied antiquities of Bukovina and Moldova in details, and who left at least partly contradictory, but generally valuable historical material.

Keywords: *church, monastery, priest, church and religious order, the bishop, Galicia, Bukovina, Moldova.*

УДК 808.8
ББК 63.5(4 Укр)

Микола Кугутяк, Михайло Паньків
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ТОПОНІМИ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ САКРАЛЬНИХ ПАМ'ЯТОК ПРИКАРПАТТЯ

У статті йдеться про топоніми та мікротопоніми, пов'язані із сакральними пам'ятками на Івано-Франківщині. Авторами виявлено їх 504. Деякі пам'ятки сягають 5–6 тисяч років тому, інші – 100–150 років. Переважна їх більшість взаємопов'язана, що свідчить про безперервний культурний розвиток у нашому краї.

Ключові слова: Прикарпаття, топоніми, мікротопоніми, сакральні пам'ятки, святилища.

Прикарпаття – географічна територія, у яку входять Івано-Франківська та частина Львівської областей. У нашому повідомленні обмежимося територією Івано-Франківської області. Слов'янське населення в цьому краї проживало дуже давно, очевидно, ще до розпаду праслов'янської єдності. Тому тут збереглося досить багато слов'янських (проукраїнських) пам'яток. Від тих часів і до сьогоднішнього дня українці становлять основу населення прикарпатського краю. Цей факт, крім іншого, підтверджується ще й топонімією Прикарпаття, яке завжди залишалося складовою частиною України, незважаючи на те, що від часів занепаду Галицько-Волинського князівства й аж до 1939 року воно часто було відгороджене від решти української території.

Поряд із цим Україна, а з нею й Прикарпаття, через особливості свого природно-географічного розміщення протягом тисячоліть пройшла досить складний історичний розвиток. Більшість її території – це степовий і лісостеповий чорноземний масив, відкритий для євразійських рівнин, які простягаються від Байкалу й Монголії. На заході вона перегороджена Карпатськими горами та широким повноводним Дунаєм, на півночі – заболоченими труднодоступними поліськими лісами, а на півдні – Чорним морем. Така територіальна особливість була відкрита для різних кочових, переважно тюркських, народів, які постійно більшою чи меншою мірою нападали на ці землі. З півдня відчувалися еліноримські впливи, із заходу – кельтських, а потім германських, з півночі балтських народів. Таким чином, територія України являла собою конгломерат різних народів, часом і рас із різноманітними господарсько-культурними типами, мовними родинами, віруваннями. Усе це не могло не відобразитися в антропології, мові, культурі й побуті, світогляді, звичаях й обрядах місцевого населення. І тут не можна не виділити Прикарпаття. Окраїнне положення його відзначалося складністю й строкатістю етнічних стосунків. Природні особливості краю (гори й передгір'я, наддністрянська лісистість, велика кількість річок і заболочень) сприяли збереженню автохтонного населення, попри безкінечну агресію на цей регіон. Із цієї причини Прикарпаття багате на сакральні пам'ятки й перспективне в топонімічному та мікротопонімічному вивченні. Донині ми зустрічаємо лише декількох дослідників, які робили спроби тлумачення назв цього краю. Серед них потрібно назвати Івана Вагілевича¹, Дмитра Бучка², Михайла Худаша³, Миколу Кугутяка⁴, Мирослава Габорака⁵, Степана Пушика⁶, Михайла Паньківа⁷, Івана Ярича⁸ та ін.

Отже, причини збереження сакральних пам'яток на Прикарпатті такі:

– Труднодоступність окремих місць залишила стійкіші пам'ятки, серед них і сакральні. Вони найбільше заховалися в гірській місцевості в труднодоступних для життя місцях – лісах, за ріками, ярах тощо. Сакральні пам'ятки зберігаються у фольклорі, віруваннях, ворожбі та топонімії, яка є “мовою землі”. Порівнюючи фольклор і

топонімію, ми бачимо, що остання триваліша. Часто вона зберігає свої назви, хоч першооснова їхнього виникнення й зміст можуть і забутись.

– Пам'ятки природи – скелі, каміння, печери, озера, гаї, окремі дерева завжди викликали в людей віру в їхню надприродну силу й поклоніння перед ними. Сила вірувань у ці пам'ятки збільшувалася, коли вони нагадували образи людей і тварин, особливо тих тварин, які вважалися священними в наших пращурів. Інші вірування викликались аномальними нетиповими явищами. Наприклад, в окремих місцях відсутня рослинність, незрозуміла дія тієї чи іншої місцевості на людський організм, природні аномальні явища – часті дощі, удари блискавок, утрата орієнтації тощо. Усе це спричиняло поклоніння цим предметам та явищам. На території області в Тлумацькому, Галицькому, Тисменицькому, Калуському, Богородчанському й Коломийському районах нуртують джерела, вода в яких має лікувальні властивості для очей. Так з'явилися цілющі криниці, названі іменами різних святих, і легенди про чудотворневилікування людей (криниця св. Яна, криниця св. Дука та ін.).

– Частина язичницьких обрядів і ритуалів не були відкинуті, а вплелися в християнську обрядовість. Так, у Різдвяній, Великодній, Купальській обрядовості є досить багато дохристиянських обрядів і звичаїв. У Карпатах знаходяться гірські вершини, скельні сакральні пам'ятки зі своїми місцевими віруваннями й обрядодіями. Про них ідеться в першому томі монографії “Старожитності Гуцульщини”⁹.

Топонімія поділяється на топонімію й мікротопонімію. До топонімістичних належать назви населених пунктів і більших територіальних об'єктів (рік, озер, гірських масивів та ін.). У них назви довготриваліші через внесення їх в офіційну документацію, картографію та включення в географічні й адміністративні довідники. Нині в Україні нараховується близько 32 тис. населених пунктів¹⁰. За нашими підрахунками, сакральних налічується 553 топоніми. В Івано-Франківській області з 804 топонімів сакральних налічується 24¹¹. Цих мікротопонімів в області ми зафіксували 504¹². Протягом 2006–2011 років Карпатською археологічною експедицією локалізовано на території гірської частини Прикарпаття, Буковини, Закарпаття більше 50-ти місць скельно-печерних пам'яток.

Найпоширенішими пам'ятками є “культові камені” – один або група каменів (валунів), скельних останців, з якими пов'язана давня обрядово-культова традиція та які відзначаються наявністю вирізьблених на них різноманітних за змістом образів, знаків і символів. До культових науковці відносять камені, які є предметом поклоніння й містять стародавні написи, знаки, символи, стопи ніг, чаші, рисунки, барельєфи, скульптури та ін.

Скельні храми, поряд із ритуальними каменями, які є на сакральних гірських вершинах. Оскільки вершини гір вважалися священним місцем, де живуть боги, то на них будували храми, святилища, жертівники в багатьох народів (Стародавня Греція, Рим, Східний Сибір, Скандинавія, Китай, Монголія, Африка тощо). Культ священних гір був поширений і в слов'ян. На горах закладали святилища Перуна та інших богів. Язичницькі святилища споруджувалися на висотах Київської Русі. Скельні святилища й кам'яні жертівники були поширені на Карпатських вершинах. У зв'язку із цим привертають увагу ритуальні висоти під назвами “Баба”, “Лиса Гора”, “Ігрище”, “Голиця” та ін. З горами тісно пов'язаний культ печер, поширений на Гуцульщині найчастіше під назвою печер Довбуша¹³. Традиція сакралізації гірських ландшафтів була настільки міцною, що навіть із прийняттям християнства перші монастирі, церкви будували на висотах, як правило, на місці стародавніх святилищ. Нині на місці ряду гірських святилищ побудовані каплиці. Ще й тепер напередодні Великодня на Опіллі, Гуцульщині

та Бойківщині палять на горбах вогні. Так само в більшості районів такі вогні палять і сьогодні в ніч на Івана Купала. У с. Церковна Долинського району перед Великоднем ще в середині ХХ ст. ходили парубки по селі й збирали в селянських господарствах пеньки, обрізки дерева, які потім спалювали на місцевому пагорбі¹⁴.

Ми зафіксували 60 мікротопонімів під назвою “Лиса Гора”. Розглянемо географію розміщення цих ритуальних вершин. На низинних територіях їх налічується 39. Зокрема, у Городенківському районі – 8, Тлумацькому – 9, Снятинському – 6, Тисменицькому – 2, Галицькому – 11, Рогатинському – 3. Якщо прослідкувати на карті їх місцезнаходження, то більшість із них витягнуті лінією паралельно до обох берегів Дністра. Тобто ці святилища концентрувалися вздовж повноводної ріки, побережжя якої найскоріше було заселене первісними людьми. Поєднання води й вершин відповідало найбільше релігійному світоглядові тих мешканців і вважалося сакральним місцем. Другий ряд Лисих гір простягався вздовж Карпатських гір. Їх налічується 21, зокрема, у Косівському – 5, Надвірнянському – 3, місті Яремче – 1, Богородчанському – 3, Калузькому – 2, Рожнятівському – 1, Долинському – 6. Тобто ця смуга тягнулася в передгірській частині Карпат. Вони ніби завершували гірський цикл сакральних об’єктів, розміщених по хребтах гір, скелях, печерах¹⁵.

В українській міфології Лисі гори є місцем збору в певний період нечистої сили – чортів, відьом, упирів. Після прийняття християнства волохи, ведуни, інші представники язичницького жрецтва були оголошені злою нечистою силою, а їхні святилища, які знаходилися на незарослих вершинах гір і пагорбів, оголошувалися проклятими місцями. Через декілька поколінь у свідомості людей укорінювалася віра, що такі місця є проклятими, на них перебуває нечиста зла сила. Щодо географічного розміщення Лисих гір у нашому краї, то, мабуть, у дохристиянські часи тут так само проходили два паралельні ряди, які обрамлювали та були кордонами священних Карпатських гір і священних вод Дністра. А що було в середині між цими священними лініями? Про це важко судити. Під час трьохсотлітнього татарського лихоліття, коли набіги проходили зі сходу на захід 60–70-кілометровою смугою між цими лініями. Татарські напади були такими частими, що в середньому на село припадав один набіг на чотири роки. Під час нападу татари більшість населення знищували або забирали в полон. Залишалося по декілька осіб тих, хто встиг заховатися. Решту поповнювали ці розорені міста й села переселенці з Підгір’я й Наддністрянщини, яких притягали сюди врожайні чорноземні землі. Таким чином, багато старих мікротопонімів забувалися. На їх місці появлялися нові. Інколи новосели називали тими, які були на їхній попередній малій батьківщині. Тому в той час зникло багато сакральних і ритуальних об’єктів або повторюють наддністрянські та передгірські.

Наступними сакральними мікротопонімічними пам’ятками, що знаходилися на висотах, є “Ігрища”. Ми зафіксували поки що на Прикарпатті 20 таких назв, або близько 4% від усіх сакральних пам’яток регіону. Їх більше в горах (13) і менше на низинній території (7). Сама назва свідчить, що це були місця проведення якихось язичницьких ритуалів. Тут ясно проявляється їхня гірська приналежність. Так, у Верховинському районі їх налічується 7, Косівському – 3, Богородчанському – 3, Рожнятівському – 2. У низинних районах таких об’єктів налічується по одному-два у районі¹⁶.

Серед сакральних пам’яток поширений мікротопонім “Баба”. Ми зафіксували їх 46¹⁷. Причому більшість з них знаходиться також у гірській і передгірській місцевості (30) і менше – у низинній (16). Персонаж “баба” досить поширений у слов’янській міфології (пол. – ядзя; чес. – езінка, “лісна баба”; старосерб. – еза; “хвороба”; рос. – бабаяга тощо). Персонажі, подібні до цих баб, відомі в германській, грецькій та інших міфо-

логіях. У дохристиянські часи Баба – Велика богиня життя, родючості, здоров'я, якій поклонялися наші пращури. Цьому божеству влаштовували капища на висотах і там підтримували жертвний вогонь. Міфи, легенди й казки дають нам підставу вважати, що вона опікується звірами та загробним світом. Лопата, якою вона засуває дітей у розпечену піч, свідчить про причетність до дитячої ініціації. Дочка її Оленка-зміючка теж сакральна істота. Баба поєднана зв'язками зі зміями¹⁸. Після прийняття християнства із часом в особі Баби об'єднали декілька божеств. Баба як жриця чи божество була поширена по всій Україні. Таким топонімом названо 58 населених пунктів України¹⁹. Лише на Прикарпатті їх десять²⁰. Велика кількість топонімів і мікротопонімів свідчать про особливу популярність цієї сакральної істоти.

На території Галицької Гуцульщини обстежено, картографовано й описано 15 сакральних святилищ, крім того, у 18 випадках виявлено місце зосередження ритуальних (жертвних) каменів. Переважна більшість з них знаходиться на гірських вершинах висотою 400–900 м у межах 1–4 км від сучасних населених пунктів. Є припущення, що чашоподібні знаки пов'язані з культом Великої Богині, зокрема, з магічними ритуалами запліднення землі²¹.

Зооморфні рельєфні зображення у вигляді птахів, биків, ведмедів, ящірок, риб передають ідею неба та хтонічного світу, його вертикальної структури, космогонії. Сильові й ідейно-композиційні особливості, різний ступінь мистецької та технологічної довершеності свідчать про різночасове й етнокультурне походження пам'яток.

На Івано-Франківщині ми зустрічаємо мікротопоніми “Бик”, “Тур”, “Вепр”. Так, у Рожнятівському районі мікротопонім “Тур” повторюється 13 разів (урочища, гори, річка). У с. Петранка є потік Бичків²². У міфології стародавніх народів образ бика, тура подається як земне уособлення бога або його атрибут (Єгипет, Шумер). Археологічні сліди культу бика прослідковуються в багатьох скотарських обрядах. На думку деяких учених, культ дикого бика-тура відігравав істотну роль у процесі його одомашнення. Глиняна модель храму, прикрашена бичачими рогами, знайдена в одному з поселень трипільської культури біля річки Рось, що дає основу для паралелей з культовою роллю бика, бичачих рогів у культурах його в V–I V тисячоліттях до н. е.²³

Згідно з Прокопієм (VI ст. н. е.), слов'яни приносили в жертву бика богові – “творцеві блискавок”. У східних слов'ян існував обряд заклинання бика в день пророка Іллі (2 серпня), який замінив бога-громовержця. Серед мікротопонімів у с. Поплавники Галицького району є Бикове болото. У літописі про нього згадується, що там потонули вантажені сіллю вози разом із волами (биками). Тут літописець використав місцевий переказ, який пояснював цей мікротопонім. Така подія мало ймовірна. Заїхати один за одним валці возів у болото, щоб там потонути, неможливо. Напевне, це було в дохристиянські часи якесь сакральне місце, присвячене культу бика. Могло воно бути жертвним місцем. Адже в стародавньому світі бики досить часто приносилися в жертву на знак якихось видатних подій, а земля на Апеннінському півострові називалася країною биків – Італія. Пережитками культу биків є бої з биками в Іспанії та Португалії.

Наступними топонімами є назви, утворені від слова “жук”. В області є два таких села – Жуків Тлумацького району (перша згадка 1420 р.), колишнє містечко, знищене татарами, і Жукотин Коломийського району (перша згадка 1463 р.). В Україні нараховується 26 населених пунктів із назвою “жук”²⁴. У східнослов'янських народів прізвисьце, утворене від кореня “жук”, досить розповсюджене, причому воно часто фігурує в Україні та її слов'янських сусідів серед шляхетських прізвиськ, тобто належить до престижних. У стародавньому світі цей вид комах вважався священним (жук-скарабей у віруваннях єгиптян та ін.). В українському фольклорі й обрядових дійствах жуки є

провісниками весни. Адже вони виповзають із землі весною. Тому жуків просили, щоб вони скоріше з'явилися, а з ними прийшла весна. На Прикарпатті, як і в багатьох місцях України, досить відомою обрядодією була гаївка “Грай, жуче, грай”. Виконується вона ще й нині на Великдень дівчатами. Бере участь у цій гаївці маленький хлопчик – провісник весни. Мабуть, для скорішого приходу весни приносились якісь жертви, виконуючи цю пісню й викликаючи жука з підземного царства. З'явиться жук – прийде весна. У природі жуки сакралізовані, убивати їх суворо заборонено.

До сакральних істот з найдавніших часів належала жаба. Скульптурні зображення її зустрічають у Карпатах. Жаба у віруваннях багатьох народів виступає як позитивна надприродна істота (зв'язок з урожайністю, продуктивною силою, відродженням), так і негативна (зв'язок із хтонічним світом, хворобами, пошестями й навіть смертю). Перш за все вона пов'язана з водою, найчастіше з дощем. У схемі світового дерева або трьох космогонічних зон жаба приурочена до нижчого світу, насамперед до підземних вод. З дощем пов'язують жабу як передвісника його або визивача дощу. Голосу свого (квакання) вона навесні не подає до першої грози.

У гімні жабам (Рігведа) говориться, що вони з'являються в період дощів і подають голос, щоб розбудити до життя бога грози Пардженья. Нині в Індії вірять у те, що жаба викликає дощ. Її порівнюють із брахманами, які беруть участь у ритуалі, що викликає грозу²⁵.

У віруваннях прикарпатців жаба виконує таку саму роль – викликає дощ. Якщо довго триває посуха, то потрібно жабу підвісити за задню лапу й тримати її доти в такому положенні, доки не піде дощ. Отже, у язичницькій міфології індоєвропейських народів вона відігравала значну роль у віруваннях, пов'язаних із водою, дощем. Після прийняття християнства жаба, як й інші сакральні істоти, залишилась у народних віруваннях як негативна істота, яка, як і все язичницьке, приносить зло. Пов'язана жаба у віруваннях з відьмою. Відьма може перекинутися, крім інших істот, у жабу. Тут треба розуміти, що зло перекидається в зло. З іншого боку, народні вірування категорично забороняють убивати жаб, бо це принесе нещастя вбивці. Жаба сприяє появі бородавок. Жабою можна лікувати деякі хвороби. У топонімії цим іменем на Прикарпатті названі село Жабокруки Тлумацького району (перша згадка про нього 1374 р.) і селище Жаб'є (сучасна назва Верховина, перша згадка відноситься до 1424 р.)²⁶. Про Жаб'є місцева легенда говорить, що, мовляв, колись у долині, де тепер селище, кожної весни збиралася величезна кількість жаб, і людині неможливо було перейти її. Можна припустити, що в дохристиянські часи це було одне з масових місць поклоніння цьому земноводному. Треба додати, що в Карпатах є чимало каменів у вигляді жаб.

В Україні зазначеним топонімом названо 20 населених пунктів, зокрема, у Вінницькій області – 4, Черкаській – 3 тощо. Якщо окреслити територію розповсюдження його, то він охоплює Північну, Центральну та Західну Україну й одне село є в Донецькій області. Таким чином, ця зона в Україні займає найдавнішу територію заселення автохтонним населенням²⁷.

До сакральних язичницьких пам'яток належить Дівич-гора, яка зафіксована на Покутті, Перунова гора та Яршиця – у Богородчанському районі, у Надвірнянському – потік й урочище Велесів і потік Духовий. На Рогатинщині є гора й скала П'ятниця. Ця назва походить від колишньої богині Мокоші-Мокрини. У Косівському районі є мікротопонім Блуд. Дівич-гора є в Києві в гирлі річки Либідь. Її ще називають “Либідь-Гора”. У Німеччині таку назву має місто Магдебург. Серед дохристиянських фантастичних істот донедавна у віруваннях українців збереглися ще мавки, а в гуцулів – нявки.

Особливою категорією ритуальної скульптури скельних святилищ є стільці або трони. На території Галицької Гуцульщини вони зафіксовані в селі Зелена Надвірнянського району під назвою Довбушанка, Довбушівка. Довбушеве крісло – кам'яна брила на горі Греггіт між селами Космач і Шепіт Косівського району. Довбушевий Сідень знаходиться в селі Бистриця Верховинського району. Згідно з легендою, його вирубав Довбуш²⁸. Тут він убив Біса. Усього таких об'єктів на Галицькій Гуцульщині ми зафіксували сім. Місцевим населенням вони ще називаються “Панським Кріслом”. Мікротопонімія, пов'язана з іменем Довбуша, вимагає окремого дослідження.

Мікротопонімів Стопа встановлено декілька – скала біля села Сокіл Галицького району, гора Стоповий камінь у с. Суходіл Рожнятівського району та ін. Стопоподібних каменів у Карпатах виявлено більше десяти. Сучасна наукова точка зору пов'язує знак стопи з ведичним божеством Вішну й датується епохою бронзи. Про зв'язок знака стопи з епохою міді, зокрема трипільською культурою, свідчать результати археологічних досліджень²⁹. Знак стопи в грецькій міфології пов'язувався зі Стопою Геракла. У слов'ян, у тому числі й в Україні, такі стопи називають Стопами Матері Божої.

Таким чином, на Прикарпатті зафіксовано 158 сакральних язичницьких мікротопонімів (31,7% від усіх 502). Географічно вони розподіляються так: у гірській місцевості – 91 та в низинній – 67. Наведені дані свідчать про кращу збереженість таких мікротопонімів у гірській і підгірській території – свідчення того, що тут населення було стабільніше, не піддавалося соціальним та демографічним кризам і краще зберегло “пам'ять землі”. У низинних регіонах найбільше таких пам'яток збереглося вздовж Дністра, який також вважався “священним” гідронімом.

Друга частина мікротопонімів Прикарпаття належить до християнської доби. Чіткої межі між дохристиянськими й християнськими пам'ятками немає. Хоча християнство в 988 році було оголошене офіційною державною релігією Володимиром Великим, проте воно досить довго входило в ідеологію та вірування населення. Деякі сакральні пам'ятки язичницької матеріальної й духовної культури поступово інтегрувалися в християнську, підпорядковуючись християнській ідеології, але залишаючи трохи видозмінені язичницькі обряди, звичаї, місця їхнього проведення.

Ми зафіксували 344 мікротопоніми, пов'язані з християнством. Серед них мікротопонім “Фігура”. У дохристиянські часи фігури божкам (пращурам та ін.) ставили в населених пунктах, житлах і поза ними. Це притаманне всім народам і релігіям. Із прийняттям християнства ця традиція в українців збереглася. Фігури святих і хрести як охоронців громади чи окремої родини ставили і біля церков, і по краях села. Найчастіше, крім згаданих хрестів, установлювали фігури Матері Божої, менше – св. Миколая, Івана Хрестителя, архангелів. Часом їх розташовували на місці якогось язичницького божества. Таке місце найчастіше називали фігурою. Ця назва є досить стійкою й зберігається навіть після знесення фігури. Таких мікротопонімів у низинних районах ми встановили вісім та один у горах. Про одну з таких фігур, що знаходиться на Яновій Горі, розповідає легенда в с. Старі Кути Косівського району. Переповів її Дмитро Шпак у книзі “Глумачний словник топонімів села Старі Кути”³⁰. Передаємо скорочений переклад легенди, літературно оброблений Дмитром Шпаком.

Протилежний бік Черемошу називають турецьким, адже колись Буковину захопили турки. Турки й татари часто переходили Черемош і нападали на Кути. Найчастіше нападали у свята, коли люди були в церкві. Старих і малих поб'ють, а середніх візьмуть у полон, розграбують село й повертаються через Черемош на Буковину. Людей у селі вже так поменшало, що не було кому взяти в руки зброю. Одного літнього дня на Івана зібралися людолови знову напасти на село. Запалала бочка зі смолою – провісник на-

ближення невірних. У цей час усі люди були в церкві. Не було кому взяти в руки зброю, і вирішили вони здатися на Бога. А щоб невірні не поганили Божого Дому, захопили люди із церкви все, хто лиш що міг, і пішли назустріч нападникам на гору з побожними піснями й молитвами. Ніяк не передбачувана туркам процесія з хоругвами, хрестами, лісками та голосним співом справила на турків і татар страхітливе враження, і вони на конях поскакали назад. Так сталося, можливо, через те, що їм щось подібного ніколи не доводилося бачити, і вони знайшли в тім щось непевне, можливо, якусь засідку. Так кутчани знайшли всім порятунок. Люди опустили на коліна й широко помолилися Всевишньому і св. Іванові. А потім вирішили в подяку за порятунок спорудити св. Іванові пам'ятник. Обіцянку виконали й возвели на горі дерев'яну скульптуру Івана Хрестителя з хрестом у руках. Простояла ця фігура добрих три століття до Першої світової війни. Перед початком війни поруйновану часом скульптуру замінили на "цементову". Але у війну гарматна куля влучила в нову скульптуру й зруйнувала пам'ятник. Після війни польський уряд на тому місці спорудив новий пам'ятник, але не Іванові, а Янові. Так почали називати цю гору. За радянських часів пам'ятник знесли, але пам'ять про нього залишилась у назвах.

Аналогічне навантаження несуть мікротопоніми "Хрест". На низинних територіях їх зафіксовано 20, у гірській місцевості чотири³¹. Особливо багате на ці мікротопоніми Покуття – аж 13. На відміну від фігур, крім громадських, хрести споруджують окремі сім'ї як у себе на обійстях, так і на своїх нивах (пригадаймо новелу В. Стефаніка "Кам'яний хрест"). Матеріалом для них був камінь і дерево твердих порід. Ставилися хрести "на подяку Богові" на якихось сакральних або історичних місцях, місцях загибелі рідних або відомих людей та ін. За радянських часів хрести, як і каплички, руйнували. Навіть ті, які споруджували на честь особливо визначних історичних подій (наприклад, на честь скасування панщини 1848 р., на місці старих храмів), "Хрести твердості" на знак присяги населення про невживання алкоголю, знесення корчм тощо. Мікротопонімів "Капличка" зафіксовано п'ять на Покутті й Опіллі й два в гірській місцевості³². Меншу кількість хрестів і капличок у горах можна пояснити тим, що самі гірські вершини, скелі й окремі каміння несли сакральне язичницьке навантаження, про що ми вже зазначали вище.

Значна кількість мікротопонімів відзначає місця цвинтарів (колишніх недіючих і, рідше, діючих) і церков. Ці місця є важливими джерелами для дослідження історії населеного пункту, адже вони не лише вказують на його колишнє географічне розташування, але тут можна знайти відомості про окремі матеріальні, духовні та сакральні пам'ятки. Таких місць в області ми зафіксували 57 (у низинних територіях – 40, у тому числі на Покутті – 33, у гірській місцевості – 17)³³. Старі цвинтарі переповнені страхіливими історіями, міфами й переказами про надприродних злих істот і духів (мерців, упирів). Причина меншої кількості мікротопонімів із цвинтарів у гірській місцевості пов'язана перш за все з особливою топографією цих населених пунктів. У їхніх більш населених пунктах такі об'єкти не розміщалися. Окраїни та присілки мали назви полонин і гір, де вони знаходились. Іншого маркування вони не потребували. А ці гори, вершини, інколи полонини, самі вважалися священними й мали не меншу кількість своїх усних фантастичних переказів, вірувань і ворожінь.

Майже стільки ж (55) зібрано мікротопонімів, пов'язаних із назвою "Церква". Знову ж таки в низинних регіонах їх 41, у тому числі на Покутті – 23, у гірській місцевості – 17³⁴.

Церкви до сьогоднішнього дня переважно будують у найвищих точках наших міст і сіл. Колись біля них обов'язково розміщалися цвинтарі. І, навпаки, де колись був

цвинтар (про що свідчать як мікротопоніми, так й археологічні знахідки), там була й церква. Така закономірність притаманна й дохристиянським культовим спорудам. Дійсно, археологи підтверджують, що інколи на місці цих капищ зводилися християнські храми, каплиці, хрести. Отже, храми й цвинтарі часто вказують на наявність дохристиянських пам'яток, а також про безперервне знаходження наших міст і сіл ще з дохристиянських часів, а не в XIV–XV ст., як свідчать перші архівні згадки про них.

Крім церков, в області є сім мікротопонімів з назвою “Костел” у низинних районах і два – у гірських місцевостях. Один мікротопонім під назвою “Синагога”. Вони є також свідками якихось сакральних місць та історичних подій³⁵.

Протягом усієї історії християнства на Івано-Франківщині функціонувало біля 150 монастирів. Про них ми дізнаємося з архівів, археологічних досліджень і, звичайно, топонімії. Крім Манявського Скиту, досі жоден монастир не став предметом окремого наукового дослідження, а про деякі монастирі, крім назви, нічого нам не відомо. Ми зафіксували 58 топонімів із назвою “Монастир” і 10 назв “Чернець” і “Монах”³⁶. Географія їх місцезнаходження така: на Гуцульщині виявлено сім монастирів і дві назви “Чернець” і “Монах”; Бойківщині, відповідно, 22 й 1; на Покутті – 20 і 2; Опіллі – 4 і 3; у Богородчанському районі (підгірська перехідна зона) – один монастир. Багато монастирів у гірській місцевості засновувалися на підвищеній місцевості й тому були доступні для мешканців широкої околиці. Крім того, географія їхнього розміщення була вздовж транскарпатських шляхів. Частина їх простягалася вздовж водної артерії Дністра, що свідчить про його сакралізацію в стародавні та середні віки. Більшість монастирів мали фортифікаційне укріплення, особливо ті, які існували в XIV–XVII ст. Окремо виділяються скити, печери та гроти, де проживали самотні монахи. Усі ці матеріали свідчать про необхідність їхнього картографування та детальніше вивчення. Як і язичницькі пам'ятки, вони розташовані вздовж Карпат, на стику гір і степу. Існуючі пам'ятки засвідчують таке:

1. На Прикарпатті монастирі відігравали ключову роль в утвердженні християнства, у духовному й культурному розвитку населення краю.

2. Перекази й легенди розповідають, що збільшенню кількості монастирів із середини XIII ст. сприяв прихід монахів із Центральної України, зокрема Києва, у гірські та передгірські місцевості, які засновували тут монастирські обителі. Причиною їхньої міграції були татаро-монгольські завоювання й повна руйнація тих країв.

3. Монастирі відігравали оборонну роль в історії краю, особливо в XIV – на початку XVIII ст., які були найнепокійніші й найруйнівніші в Галичині протягом цілого тисячоліття.

4. Прикарпаття належить до тих регіонів України, де сконцентрована найбільша кількість монастирів протягом усієї історії краю.

Зафіксовано десять мікротопонімів із назвою “Бог”: два в низинній території (так назвали тут кутки в селах). Напевне, вони пов'язані з якимись сакральними об'єктами (церквами, фігурами тощо). Вісім мікротопонімів названі в гірській місцевості, а саме – два урочища та шість оронімів³⁷. Такі назви оронімів, можливо, зберегли пам'ять про знаходження колись там святилищ (божих гір). Щодо урочищ, то так названі поля. Українці ставилися до землі з повагою, ідеалізували її. Землею клялися (це була найпереконливіша клятва), нею посипали голови новообраним старшинам (кошові, сотники, сільські старости), її брали у вузлики із собою, коли покидали свій край. Землю не можна було бити палицею та ін. Вона вважалася святою й Божою. Народне оповідання про землю розповідає:

“Роздавав Господь землю всім народам – німцям, французам, полякам і т. д. Коли закінчив роздачу – прийшов і українець.

Господь його і питає:

– Де ти був, коли я роздавав землю? Тепер у мене не залишилося нічого з того, що я виділив всім народам.

Українець відповідає:

– Господи Боже, прости мені моє запізнення, але мене не відпускав мій пан, надавши мені багато роботи.

– Знаю, знаю, – відповів Господь. – Добре, я залишив собі частину земель на вашій планеті. Я дарую її тобі. Бери, обробляй її, люби і бережи її”.

З того часу українці свою землю називають Божою і люблять працювати на ній³⁸.

Один оронім у Богородчанському районі назвали “Небом”. Можна припустити, що й тут на вершині гори могло бути якесь дохристиянське святилище.

На противагу мікротопонімам із священними назвами є мікротопоніми з протилежними, негативними назвами. Двадцять з них пов’язані з назвою чорт. У низинній території таке ім’я мають два кутки, один оронім і п’ять урочищ. У гірській місцевості оронімів шість, урочищ три, один гідронім та один присілок³⁹. Отже, найбільше так названо урочищ – вісім, омонімів – сім. Чортовими називали місця, пов’язані із загадковими аномальними явищами, де відбуваються якісь погані події, або віддалені неприсутні місця. У Надвірнянському та Рогатинському районах по одному є урочища під назвою “Пекло”. Ці місцевості теж пов’язані з аномальними подіями. На противагу таким місцевостям маємо Святу Гору в Калуському та Ясну Гору в Долинському районах. У Калуському районі є також Зачарований Ліс⁴⁰.

Досить розповсюджені міфи про церкви, монастирі, корчми та інші об’єкти, які запалися під землю. Територія їхнього поширення – більшість слов’янських країн. Є вони й на Івано-Франківщині. Історії про такі монастирі та церкви народні перекази пов’язують із нападом і захопленням їх ворогами – турками, татарами, іншими грабіжниками (Косівський, Рожнятівський райони). У них, мовляв, на Великдень чи інші урочисті свята з-під землі чути спів і дзвони. Щодо корчм, то причина такої катастрофи – людські гріхи, які творяться в цих закладах. Наприклад, у Великий піст, Великодню п’ятницю грішники, замість того щоб іти до церкви, п’ють у корчмі, співають, танцюють і богохульствують. Їхні гріхи такі важкі, що земля не може їх утримати. Тут так само з-під землі на такі свята чути крики про допомогу та відчай.

У Калуському районі є легенда про орача, що запався разом із кіньми й плугом. Цей багач орав землю на Великдень. Аналогічний сюжет ми зустріли в Тернопільській області – там орав на український Великдень поляк, який разом з волами запався під землю.

Таким чином, це повідомлення свідчить, що на Івано-Франківщині збереглося чимало пам’яток стародавніх вірувань. Деяким з них V–VI тисячоліть. Іншим – 100–150 років. Вони взаємопов’язані, що свідчить про те, що це вірування одного народу. Ми лише зафіксували їх, зробили спробу первинного аналізу. Нині знаходимося тільки на початковому етапі вивчення топонімів і мікротопонімів такого напрямку.

1. Вагилевич І. Твори / І. Вагилевич. – Рівне, 2006. – С. 124–125.
2. Бучко Д. Походження назв населених пунктів Покуття / Д. Бучко. – Львів : Світ, 1990.
3. Худаш М. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів / М. Худаш. – К., 1995; Худаш М. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів / М. Худаш. – Львів, 2004. – 534 с.

4. Кугутяк М. Старожитності Гуцульщини. Т. 1 : Сакральна спадщина Гуцульщини / М. Кугутяк. – Львів : Манускрипт, 2011. – 448 с.
5. Габорак М. Гідронімія Івано-Франківщини : словник-довідник / М. Габорак. – Снятин : Прут Принт, 2003. – 283 с.; Габорак М. Назви гір Івано-Франківщини : словник-довідник / М. Габорак. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2005; Габорак М. Назви поселень Івано-Франківщини (Бойківщина, Гуцульщина та Опілля) : історико-етимологічний словник / М. Габорак. – Івано-Франківськ : ОУПІО ; Снятин : Прут Принт, 2007; Габорак М. Топонімія Галицької Гуцульщини : етимологічний словник-довідник / М. Габорак. – Івано-Франківськ, 2011.
6. Пушик С. Скельно-печерні святилища / С. Пушик // Перевал. – 2001. – № 1–2. – С. 294–298; Пушик С. Велети / С. Пушик // Перевал. – 2001. – № 3. – С. 312–349; Пушик С. Баба, Гаргон і Гаргони / С. Пушик // Перевал. – 2002. – № 1–2. – С. 107–163.
7. Паньків М. Топоніми Прикарпаття як джерело до вивчення історії краю / М. Паньків // Карпати : людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ : Плай, 2010. – Вип. 2. – С. 160–175.
8. Ярич І. Мікротопоніміка м. Долини / І. Ярич // З історії Долини : зб. історико-краєзнавчих статей. – Долина, 2002. – Вип. 2. – С. 107–119.
9. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини...
10. Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ на 1 січня 1972 року. – К., 1973.
11. Івано-Франківська область : довідник. Адміністративно-територіальний поділ. Місцеві громади та органи державної влади. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2009.
12. Науковий архів кафедри етнології і археології Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
13. Кугутяк М. Старожитності Гуцульщини. Сакральна спадщина Гуцульщини... – С. 20–21.
14. Приватний архів М. Паньківа.
15. Науковий архів кафедри етнології і археології...
16. Там само.
17. Там само.
18. Мифы народов мира. – М. : Сов. энцикл., 1980. – Т. I : А–К. – С. 149.
19. Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ...
20. Івано-Франківська область : довідник...
21. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини... – С. 21.
22. Науковий архів кафедри етнології і археології...
23. Мифы народов мира... – С. 203.
24. Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ...
25. Мифы народов мира : энциклопедия. – М. : Сов. энцикл., 1982. – Т. II : К–Я. – С. 84–85.
26. Івано-Франківська область : довідник...
27. Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ...
28. Кугутяк М. Сакральна спадщина Гуцульщини... – С. 27.
29. Там само. – С. 26–27.
30. Шпак Д. Тлумачний словник топонімів села Старі Кути / Д. Шпак. – Львів, 1998. – С. 58–60.
31. Науковий архів кафедри етнології і археології...
32. Там само.
33. Там само.
34. Там само.
35. Там само.
36. Там само.
37. Там само.
38. Записано в жовтні 2013 р. від Павлівського Івана Юрковича, народився 22 грудня 1934 р. у с. Іванівка Богородчанського району, освіта неповна середня, сторож Івано-Франківського музею визвольної боротьби ім. Степана Бандери.
39. Науковий архів кафедри етнології і археології...
40. Там само.

Николай Кугутяк, Михаил Панькив
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Топоним как источник к изучению сакральных памятников Прикарпатья

В статье говорится о топонимах и микропонимах, которые связаны с сакральными памятниками на Ивано-Франковщине. Авторы обнаружили их 504. Некоторые памятники достигают 5–6 тысяч лет назад, другие – 100–150 лет. Подавляющее их большинство взаимосвязаны, что свидетельствует о непрерывном культурном развитии в нашем крае.

Ключевые слова: Прикарпатье, топонимы, микропонимы, сакральные памятники, святилища.

Mykola Kuhutyak, Mykhailo Pankiv
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The toponims as a source to study of sacral monuments of Prykarpattja

The article deals with toponims and mikrotoponims Sanctuary in Ivano-Frankivsk. The authors found them 504. Some of the monuments date back 5–6 thousand years ago, the other – 100–150 years. The vast majority of them are interrelated, indicating a continuous cultural development of our region.

Keywords: Carpathian, place names, mikrotoponimy, Sanctuary.

УДК 908.271
ББК 9.0

Ігор Любчик
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ДЕКІЛЬКА ШТРИХІВ З ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ Й МОНАСТИРЯ В с. ЛИПІВКА ТИСМЕНИЦЬКОГО РАЙОНУ

У дослідженні автор уперше робить спробу дослідити сторінки історії монастиря в селі Липівка Тисменицького району. Проаналізовано перекази місцевих жителів, топоніми, які пов'язані з його діяльністю. Установлено, що монастир діяв недовго – у 1711–1720-х рр.

Ключові слова: монастир, ченці, Ляцьке, Василяни, православ'я.

Липівка – одне з найстаріших сіл у Тисменицькому районі Івано-Франківської області. Згідно з нововиявленими архівними матеріалами, перша згадка про село Ляцьке (перша назва с. Липівка) датується 1390 р.¹ Однак немає сумніву, що початки його заселення ще раніші, адже походження назви свідчить, що воно могло з'явитися ще в середині XIV ст. Із середини XIX ст. село йменується в документах як Ляцьке-Шляхецьке.

Характерною особливістю в історії села була наявність багатьох родів української шляхти, яка, без сумніву, впливала на його розвиток. Один з відомих релігійних і громадсько-політичних діячів Галичини, уродженець села о. Тит Войнаровський у своїх спогадах згадував, що місцева українська шляхта в Ляцькому становила майже половину населення².

Осередком духовності в селі донині залишаються старенька дерев'яна церква Воскресіння Христового, яка стоїть у центрі Липівки як свідок нашої минувшини, й урочище в західній частині села під назвою "Монастир". Їх історія оповита місцевими переказами, які вже не одне століття жителі села передають з покоління в покоління.

Народні перекази жителів с. Липівка бережуть пам'ять про існування в західній околиці села монастиря та монастирське походження дерев'яної церкви Воскресіння Христового. Свідченням цього є щорічні процесійні походи липівчан і жителів сусідніх сіл до джерела, яке знаходиться на території монастиря.

Окремо питання діяльності монастиря в Ляцькому дослідники не розглядали, а отже, невідомою є фактично вся його історія – від часу заснування до обставин ліквідації. З метою відкрити для жителів краю окремі факти з історії церкви й монастиря декілька статей автор рядків розмістив на шпальтах місцевої періодики та порушив у праці з історії села³.

У статті своїм завданням ставимо розкрити кілька штрихів з історії чернечої обителі в Ляцькому, які б, окрім народних переказів, були підтверджені аргументованими фактами.

У західній околиці села в лісі близько 1700 р. була збудована й освячена дерев'яна церква, яка пізніше стала монастирською. Після закриття монастиря вона одразу ж була розібрана й перевезена в центр села, де стоїть і сьогодні. Із часу перенесення в село монастирська церква освячена на честь Воскресіння Христового, хоча храмовим святом у селі є 7 липня на честь Івана Хрестителя. Додамо, що дуже мало ймовірно видається, щоб на честь обох релігійних свят чи святих храм був освячений у монастирі. Адже його назва – Свято-Троїцький монастир.

На 1896 р. знаходимо майновий опис церкви, у якому повідомляється, що стиль церкви візантійський, стан – середній⁴. Основним конструктивним прийомом під час її будівництва був зруб. У 1908 р. до церкви було добудовано захрестію. Рішенням об-

ласної ради від 1991 р. дерев'яна церква в с. Липівка була взята під охорону обласного управління культури.

І сьогодні особливо вражає інтер'єр храму, оглядаючи який, ніби потрапляєш в епоху сивої давнини. Він відзначається затишністю та урочистістю. Особливу цінність має іконостас, якому властивий східно-християнський стиль. Цікавою видається намальована ікона Іова Почаївського (світське ім'я Іван Желізо), уродженця с. Угорники, який у місцевому православному монастирі розпочав своє духовне життя, прийнявши чернечий постриг і велику схиму. Прожив Іов Почаївський в Угорницькій чернечій обителі 23 роки⁵.

Та все ж повернемося до витоків монастирського життя в Ляцькому. Урочище під назвою "Монастир" і річку Лебедівка біля нього в с. Ляцьке ми знаходимо в Йосифінській метриці села за 1787 р.⁶. Один з найвизначніших українських істориків Іван Крип'якевич згадує у своєму дослідженні про монастир у Ляцькому Товмацького повіту й подає хронологічні рамки його існування – 1711–1724 роки, однак не повідомляє його назви⁷. Про православний чоловічий Свято-Троїцький монастир у Ляцькім у 1711–1727 рр. згадує у своєму дослідженні Р.Лукань⁸.

Конкретні роки існування монастиря в селі свідчать уже не про легендарний характер розповідей, а про діяльність конкретної духовної інституції.

Проте більш конкретні відомості з історії та діяльності монастиря є дуже обмеженими. Цю таємничість певною мірою нам вдалося розкрити за допомогою вивчення окремих видань кінця ХІХ ст. Дивним, на перший погляд, видається взагалі відсутність згадки про існування монастиря в селі Ляцьке-Шляхецьке (на кінець ХІХ ст. село мало таку назву) у багатотомному виданні "Словник географічний Королівства Польського і інших країв слов'янських", де автори подають опис села⁹.

Натомість цінну, як нам здалося, інформацію знаходимо в довідці про село Лядське в повіті Бучацькім (тепер – село Лядське Монастирського району), де занотовано: "Колись був тут монастир василіянів. Засновник монастиря, о. Партеній, був на соборі унівськім в р. 1711. Ревізія ігуменів у 1724 р. відзначила: "Монастир Лядчанський за підтримки діячів тамтешньої шляхти. о. Гедеон Коблянський строїтелем там залишається; нема "благословення". Законників нема. Сам один з чоловіком. При регуляції в 1744 р. нема вже згадки про той монастир"¹⁰. Вважаємо, що автори допустилися помилки при визначенні сіл Ляцьке біля Тисмениці й Лядське біля Устя. Про зазначену плутанину, на наш погляд, указують деякі факти. Так, у Лядському Монастирського району ніколи не було монастиря. А скупченням шляхти було саме село Ляцьке біля Тисмениці, за підтримки якої й діяв монастир. Відзначена хронологія вперто свідчить, що це монастир у Ляцькому біля Тисмениці.

Отже, можемо зробити висновок, що монастир у селі Ляцьке мав невелику кількість монахів, а згодом у 1720-х роках припинив своє існування взагалі через їх відсутність. Із ревізії ігуменів, яка здійснювала огляд монастирів у Галичині в 1724 р., стає зрозумілим, що, перебуваючи в монастирі с. Ляцьке, його настоятелем і надалі залишався о. Гедеон Коблянський. Як і багато інших монастирів, чернеча обитель у Ляцькому змушена була мати свого мецената, яким у Ляцькому виступила численна місцева українська шляхта. Можемо тільки констатувати, що митрополит Йосип Шумлянський був одним із щедрих меценатів Угорницького Свято-Преображенського православного монастиря. У ХVІІІ ст. величезним мастком у центрі села Ляцьке володіли брати Дмитро й Василь Шумлянські¹¹.

Слід наголосити, що територія монастиря була обрана не випадково. Чернеча обитель була розташована серед чудової природи, в енергетично активній зоні, яка особли-

во сприятлива для духовного очищення й активного накопичення психологічної енергії під час молитви. Сьогодні найбільш помітним є водяний рів, який омивав монастир з усіх боків.

У старій дерев'яній церкві Воскресіння Христового в захрестії над престолом тривалий час зберігалася найцінніша пам'ятка для жителів села Чудотворна ікона “Богородиця-Одигітрія”, яка тісно пов'язана з історією Свято-Троїцького монастиря в Ляцькому.

Цей іконографічний тип можна віднести до найпоширеніших образів у Галицькій землі, що представляє поясне в мафорію зображення Богородиці з благословляючим маленьким Ісусом Христом на руках¹².



Ікона “Богородиця. Одигітрія”
зі Свято-Троїцького монастиря.
Зберігається в церкві Воскресіння
Христового в с. Липівка



Ікона “Богородиця. Одигітрія”.
Богородчанський іконостас.
Автор Йов Кондзелевич

Коли монастирську церкву перенесли в село, що сталося через декілька років після закриття монастиря, то разом з нею перенесли й ікону. За переказами старожилів, ікона чудом тричі поверталася на старе монастирське місце й плавала на цілющих водах джерела, а селяни знову й знову урочисто повертали її в село.

У церкві “Воскресіння Христового” ікона зберігалася над престолом, а у 2003 році була вперше знята. Шостого липня парафіяни Липівки та навколишніх сіл щорічно урочисто несуть її на молитву на місце її об'явлення в лісі біля старого дуба та монастирського джерела, де стояла чернеча обитель.

У 1887 р. на голови Богородиці й Ісуса були прикріплені дві срібні, покриті золотом корони, які до того часу були намальовані. На короні Богородиці є напис, що їх пожертвувала Анеля Майковська. На обох коронах прикріплено 9 коштовних каменів.

У 2003 р. ікону “Богородиця-Одигітрія” було віддано на реставрацію, яку проводив художник-реставратор В.Твердохліб. Із результатів реставрації видно, що сама Чудотворна ікона, на якій зображена Богородиця з Ісусом, у руках якого Євангеліє, має розмір 37х42 см.

Під час реставрації художник виявив чотири живописних нашарування, останнє з яких було зроблено приблизно в першій половині XX ст. Важливе значення має оновлення ікони, яке було здійснене у XVIII ст.: підмальовували на іконі все, за винятком лику Богородиці. Тоді був нанесений сусальним золотом рослинний орнамент на червоному мафорії Богородиці. На думку реставратора, ікона була вбрана в ризи, що засвідчують чорні плями на підборідді Христа, шиї Богородиці та навколо рук, сліди від цвяхів. Проте в процесі роботи реставратор помітив, що під гіматієм Христа й мафорієм Богородиці проглядає ще давніший червоний колір. Це найдавніше живописне нашарування й дозволило зробити висновки, що написана ікона наприкінці XVII ст. У результаті реставрації чітко видно контур старого вівтаря, у якому зберігалася Чудотворна ікона. Вівтар був напівкруглий з капітелями й колонами.

Певне оновлення ікона отримала в XIX ст., але зображення Богородиці не торкалися. Тоді Чудотворну ікону вмонтували в щит, на якому була зображена монастирська природа разом із дубом, криницею та дорогою.

Сам монастирський пейзаж має неабияку історичну цінність. Він залишається єдиним свідченням, що історія Чудотворної ікони починається саме з того прадавнього монастирського місця.

У другій половині XIX ст. верхня частина щита була подовжена, а весь щит з іконою вбраний у раму.

Цікавим на сьогоднішній день залишається й питання авторства ікони. Можна тільки констатувати ряд припущень, які виникли в процесі досліджень. Одне з них те, що Чудотворна ікона “Богородиця-Одигітрія” з монастиря в Ляцькому за іконографічними ознаками є дуже схожою до ікони з Богородчанського іконостасу Христо-Воздвиженського храму, авторство якої належить славетному тогочасному маляру-монаху Йову Кондзелевичу (1667–1740). Він трудився над іконостасом у період 1698–1705 рр. Дослідники відзначають, що Йов Кондзелевич працював ще по селах Прикарпатського краю на замовлення парафіян. Отож не виключаємо, що авторство ікони “Богородиця-Одигітрія” у Липівці належить Йову Кондзелевичу.

На завершення слід зауважити, що жителі Липівки та сусідніх сіл ніколи не забували стежки до монастирського джерела. Нині до криниці на території колишнього монастиря в с. Липівка частішими стали паломницькі прощі. Так, за участю митрополита Володимира Війтишина відбулися 9 червня 2012 р. Третя Архієпархіальна проща учнів катехитичних шкіл до Липівської Чудотворної ікони, а 1 червня 2013 р. проща спільноти “Матері в молитві”.

1. Сіреджук П. Першовитоки Прикарпаття / Петро Сіреджук // Краєзнавчий збірник на пошану Богдана Гаврилівца. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 45.
2. о. Тит Войнаровський. Спогади з мого життя // Сохоцький І. Будівничі новітньої української державності в Галичині // Історичні постаті Галичини XIX–XX ст. / Ісидор Сохоцький. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто : Наук. т-во ім. Шевченка, Бібліотека українознав. – 1961. – Ч. 8. – С. 15.
3. Любчик І. Наші святині. З історії церкви і монастиря в селі Липівка / Ігор Любчик // Нова Зоря. – 2001. – 27 верес.; Любчик І. Покровителька людських сердець / Ігор Любчик // Нова Зоря. – 2003 ; Любчик І. Через роки і долі. Нарис історії с. Липівка / Ігор Любчик. – Івано-Франківськ : Тіповіт, 2002. – 154 с.; Любчик І. Дорога до джерела / Ігор Любчик // Нова Зоря. – 2013. – 6 черв.
4. Державний архів Івано-Франківської області (Держархів Івано-Франківської обл.), ф. 504, оп. 1, спр. 686, арк. 17.
5. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ugornyky-monastyr.if.ua/istoriya>.

6. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДАЛ України), ф. 19, оп. 6, спр. 31.
7. Крип'якевич І. Середньовічні монастирі в Галичині / Іван Крип'якевич // Записки чина св. Василя Великого. – Т. 2. – Вип. 1–2. – Жовква, 1926. – С. 103.
8. Лукань Р. Василіанські монастирі в Станиславівській єпархії / Р. Лукань. – Львів, 1935.
9. Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1884. – Т. 5. – S. 63.
10. Там само.
11. ЦДАЛ України, ф. 19, оп. 6, спр. 31.
12. Коваль І. Джерела іконографії Пресвятої Богородиці у творчості Йова Кондзелевича / І. Коваль, І. Данишук // Карпати : людина, етнос, цивілізація : матеріали міжнар. наук. конф. [“Скит Манявський у духовному і культурному житті України та зарубіжжя: до 400-річчя заснування”], (29–30 верес. 2011 р.). – С. 80.

Игорь Любчик

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Несколько штрихов из истории церкви и монастыря в с. Липовка Тисменицкого района

В исследовании автор впервые предпринимает попытку изучить страницы истории монастыря в селе Липовка Тисменицкого района. Проанализированы рассказы местных жителей, топонимы, связанные с деятельностью монастыря. Установлено, что монастырь действовал недолго – в 1711–1720-х гг.

Ключевые слова: монастырь, монахи, Ляцке, Василиане, православие.

Igor Lubchik

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

A few strokes of the history of the church and monastery in the village. Lypivka of Tysmenytsia district

The study author first attempts to explore the pages of the history of the monastery in the village Lypivka of Tysmenytsia district. Analyzed transfers locals place names that are associated with the activities of the monastery. Established, that the monastery was acting not long in 1711–1720's.

Keywords: monastery, monks, Lacki, Basilian Orthodoxy.

УДК 94 (477) “19”
ББК 63.3 (4 Укр.) 5

Андрій Міщук, Мар'яна Міщук
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ХРИСТИЯНСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ ЮЛІАНА ЦЕЛЕВИЧА

Стаття присвячена дослідженню різних аспектів християнської проблематики в науковому доробку Ю.Целевича. Автори аналізують його праці та визначають, які висновки й судження залишаються актуальними та використовуються в сучасній історичній науці.

Ключові слова: Целевич Ю.А., Галичина, християнство, святий, церква, монастир, апостол.

Християнська проблематика посідала одне із чільних місць у творчому доробку Юліана Целевича. Це не випадково, адже автор, будучи глибоко віруючою людиною, вивчав богословську науку у Львівському й Віденському університетах. У своїх дослідженнях намагався простежити й оцінити вплив християнства як на суспільні відносини, так і на окремо взятих особистостей, йому були не байдужими та цікавими окремі аспекти історії церкви.

Сьогодні, на жаль, відсутній комплексний аналіз праць Ю.Целевича, присвячених християнській проблематиці. Наявні нині дослідження стосуються, насамперед, аналізу монографії “Історія Скиту Манявського”¹. Певна спроба донести до громадськості спадщину Ю.Целевича була зроблена в 1993 р., коли було видано матеріали конференції, організованої на честь 150-річчя від дня народження Юліана Целевича², однак автори доповідей провели аналіз праць Ю.Целевича на основі розвідки Б.Барвінського³.

Саме тому нагальною постає потреба глибокого та ґрунтовного дослідження передусім тієї частини творчої спадщини Ю.Целевича, яка безпосередньо присвячена християнській проблематиці, варто проаналізувати запропоновані істориком концепції та показати його внесок у розвиток національної історіографії.

У праці “Життє просвітителів славян святих рівноапостольних Кирила і Методія”⁴ Ю.Целевич торкнувся ряду питань, пов’язаних з діяльністю цих просвітителів та запровадженням християнства в слов’янському світі.

Найбільшим і найпочеснішим покликанням у житті людей, на глибоке переконавання Ю.Целевича, є служіння Богу й християнській вірі. Він відзначав тих сподвижників віри, які відреклися від власних потреб, а присвятили своє життя тому, “щоби голодних наситити, жаждущих напоїти, темних просвітити, погніваних поєднати а неуків навчити”⁵.

Дослідник коротко розкрив особливості становлення особистісних характеристик Кирила і Мефодія, показав їх місіонерську діяльність у Малій Азії, Хозарії. Проте найбільшу увагу у своїй праці автор зосередив на процесі поширення християнства серед слов’янських народів. Історик спрямував увагу на тому, що в IX ст., окрім німців, італійців, французів, англійців, які були католиками, і православних греків разом з “надбалканськими слов’янами” ніхто більше не сповідував християнство. Решта народів Європи сповідували інші релігії. Як приклад, Ю.Целевич наводить Іспанію, де значного поширення набуло мусульманство, а скандинавські народи поклонялися “вигаданим богам”, сповідуючи “язичництво”⁶.

Поряд з тим Ю.Целевич відзначає й підкреслює характерну особливість слов’янських народів, яка полягала в тому, що, на відміну від хозарів і “сарацинів”, вони були миролюбними й здатними до сприйняття нового через свої, притаманні тільки їм, людські риси (доброту, милосердя, сердечність, розум).

З постаттю святого Кирила дослідник пов'язував виникнення першої слов'янської азбуки – “кирилиці”. Вона відрізнялася від інших, уже відомих на той час, азбук однією характерною ознакою, яка, на думку історика, полягала в тому, що в “кирилиці” на кожен окремий звук припадала окрема буква, на відміну від грецької чи німецької⁷.

З появою писемності та книг Ю.Целевич пов'язував значне поширення не тільки християнства, але й передачу наукових знань, як своїх власних, так і запозичених. Щодо слов'янського письма, то, відповідно до переконання автора, визначити, на базі якої слов'янської мови була створена “кирилиця” буде дуже важко. При цьому він проаналізував наявні на той час концепції, відзначаючи, що в основу письма лягла мова, якою на той час користувалися всі слов'яни, що мешкали на правому березі річки Дунай (болгари, хорвати, серби та ін.), або мова тих, що проживали в Панонії (південно-західній частині Угорщини й аж до Каринтії та Штірії). На думку Ю.Целевича, не важливо, яке саме письмо взяв за основу святий Кирило, оскільки кожен з представників слов'янського світу може легко зрозуміти один одного. Це письмо називають старослов'янським або церковним. Автор стверджував, що старослов'янську мову можна легко зрозуміти, читаючи Євангеліє⁸.

Запровадженню християнства в Галичині Ю.Целевич присвятив розвідку, яка була опублікована в 1888 р. у газеті “Діло”⁹. Як відомо, про прийняття християнства на прикарпатських теренах ідеться в монографії А.Петрушевича¹⁰. На початку розвідки Ю.Целевич відзначив, що його дослідження відрізняється від означеної вище монографії. Це зумовлено характерним стилем написання, притаманним Ю.Целевичу.

Перш за все Ю.Целевич акцентує увагу на тому, що місіонерська діяльність святих Кирила і Методія поширювалася не лише “на Болгарію, Панонію і Велику Моравію”, оскільки учні апостолів і слов'янські проповідники поширювали християнство в карпатському регіоні¹¹.

Аналізуючи “панонську біографію” св. Методія, автор прийшов до висновку, що проповідники християнської віри поширювали своє вчення на територію, яка прилягала аж до річки Вісла. Зокрема, він цитує фрагмент, у якому св. Методій закликає язичницького князя добровільно прийняти християнство. Зосереджує увагу Ю.Целевич і на тому, що в чесько-моравських письмових пам'ятках збереглися відомості стосовно перших місіонерів, які направлялися в Польщу й Русь.

З-поміж основних шляхів поширення християнства дослідник виокремлював територію, захоплену великоморавським князем Святославом аж по річки Стрий і Буг у кінці IX ст. Саме з означеного періоду, на думку автора, на цих землях розповсюджувалося християнство аж до появи угорців.

Відзначив Ю.Целевич і той факт, що із часом “Червленські міста” перейшли під владу польського короля Мешка I і не входили до складу Київської Русі. На переконання історика, це було пов'язано з тим, що “предки наші воліли получитися з “крещеными” ляхами, як зі своїми братами-язичниками”¹². Об'єднання українських земель відбулося в 981 р., коли Володимир Великий захопив “Червленські міста”, а в 993 р. зайняв територію над р. Дністер. Ю.Целевич стверджував, що останній похід Володимира був вдалим у зв'язку з тим, що християнство вже було офіційною релігією в Київській Русі¹³. При цьому автор висуває припущення, що в той час релігійна належність була більш вагома, ніж міжплемінні відносини.

У кінці розвідки Ю.Целевич висловив думку про те, що прийняття християнства в Галичині пов'язано з діяльністю св. Методія та його учнів, а вшановувати пам'ять Володимира Великого в Галичині слід як князя, який об'єднав українські землі в одну державу – Русь.

Питання про час прийняття християнства в Галичині не вирішено остаточно в українській історіографії. Однак концепція Ю.Целевича щодо поширення християнства в кінці IX ст. залишається актуальною й сьогодні, оскільки в більшості досліджень прямо чи опосередковано знаходимо істинність його тверджень¹⁴.

У монографії “Історія Скиту Манявського”¹⁵, окрім дослідження діяльності монастиря та його впливу на життя Галичини, учений проаналізував політичну й релігійну ситуацію, яка склалася в кінці XVI – на початку XVII ст. на українських землях, що перебували під владою іноземних держав.

Характеризуючи становище православної церкви на українських теренах у складі Корони Польської й Великого Князівства Литовського, Ю.Целевич констатував, що вона перебувала “на самому краю погибелі” і подавав власне бачення причин, які це зумовили¹⁶. Передовсім, на думку автора, церква втратила підтримку верхівки української знаті, більша частина якої перейшла після укладення Люблінської унії (1569 р.) від справ релігійних до політики. Можливість зрівняння в правах з польською знаттю зумовила, на думку історика, посилення серед значної частини українців прагнення брати участь у державних справах і здійснювати вплив “на двор, в соймі, в сенаті и в трибуналах”¹⁷. На переконання Ю.Целевича, політичні й станові права та привілеї, які отримала українська знать, виходили на перший план, проблеми церковні вважалися провінційними й не вартими уваги. Такий стан призвів до невтішних результатів: значна частина спадкоємців знатних українських родів відмежовувалася все більше від свого національного коріння. Отримавши освіту “з рук чужосторонніх учителів” або за кордоном, вони захоплювались і переймали окремі елементи культури інших народів і при цьому, як відзначав Ю.Целевич, більшість української знаті рідне “руске” вважала за недостойне уваги. Наслідування всього чужоземного ставало ознакою доброго тону й освіченості. З навчальних закладів велика кількість православного українства виходила “латинниками або протестантами”¹⁸. На думку автора, у першій половині XVII ст. залишилася дуже незначна частина знатних українських родів, що дотримувалися православного обряду.

Закономірним вважав Ю.Целевич той факт, що слідом за представниками аристократії переходили з православ'я на католицизм шляхта, а згодом міщани з великих українських міст. Дослідник ставить перед собою запитання щодо того, чи здійснила православна церква свій пастирський обов'язок стосовно охорони вірних від наступу католицизму. Після Люблінської унії змінився порядок призначення “владик”. Якщо за давнім звичаєм, як указував автор, на вільне місце “владику” обирало духовенство за згодою бояр, міщан, а король або великий князь литовський лише підтверджував вибір, то згодом це право перебрав на себе польський король, який, як відмічав Ю.Целевич, призначав на “владик” осіб, які відзначились у служінні короні Речі Посполитої. При цьому Ю.Целевич зауважив, що й на державні посади призначалися кандидатури за подібним принципом¹⁹. Із цього приводу цікавою є рецензія О.Калиновського, у якій він висловив ряд зауважень щодо змісту й окремих трактувань подій Ю.Целевичем. Передовсім рецензент дорікав досліднику за те, що останній, на його думку, неправильно тлумачив привілеї й права, які начебто отримала українська знать після Люблінської унії (1569 р.). О.Калиновський на відміну від Ю.Целевича стверджував, що за наслідками унії українська знать не отримала й частини тих прав, якими користувалися поляки, і була налаштована проти її укладання. Рецензент звертає увагу й на те, що, розкриваючи занепад православної церкви, Ю.Целевич не використав відомі на той час розвідки О.Левицького та М.Костомарова, у яких були подані цікаві думки²⁰. Краєзнавець

І.Скрипник цілком слушно зауважив, що Ю.Целевич у своєму дослідженні не розглянув причин і наслідків прийняття Берестейської церковної унії²¹.

Саме в період найбільшого занепаду православна церква змушена була зібрати всі сили й дати серйозну відповідь католицизму. Проте їй так і не вдалося поновити втрачені позиції. Особливо це стосувалося Львівської й Перемишльської єпархій, де її впливи похитнулися. Провідна роль (за Ю.Целевичем) у відновленні авторитету православ'я відводилася монастирям, де панував суворий аскетизм. Якраз такий монастир був створений у Маняві, який відіграв важливу місію форпосту православ'я.

Розкрив Ю.Целевич і роль монастирських ченців у реформуванні церкви, які своїм прикладом спонукали інших духовних осіб до поступового підняття православ'я із занепаду. Виходу з кризи, на думку автора, крім усього іншого, сприяла діяльність польських королів Стефана Баторія та Жигмонта III, які забороняли відчужувати майно та здійснювати інші насильницькі заходи стосовно православних монастирів. Згадав Ю.Целевич і про роль козацького гетьмана П.Сагайдачного, який звернувся з проханням до Єрусалимського патріарха, щоб останній висвятив митрополита Київського й шість православних владик. Така зміна в житті церкви, на глибоке переконання історика, привела до того, що міщани почали об'єднуватись у братства, які, крім дотримання релігійного гуманізму, підтримували церкву матеріально, зберігали моральну чистоту православної віри. Братствам належала заслуга в заснуванні шкіл і друкарень. Автор навів дати заснування ставропігійських братств у Львові (1586–1588 рр.), Луцьку (1588 р.), Києві й Слуцьку (1620 р.) та інших містах²².

Розкриваючи розлоге тло внутрішньої ситуації на українських землях, історик безпосередньо звернув увагу на процес заснування православних монастирів у Галичині. Офіційною датою відкриття Манявського монастиря Ю.Целевич вважав 13 вересня 1612 р. на свято Воздвиження Чесного Хреста, адже тоді “повсталала в Маняві обитель звана Великоскитською”²³.

Важливою подією в історії монастиря, на думку Ю.Целевича, стало те, що в 1620 р. Скит отримав від царгородського й александрійського патріархів грамоту з привілеєм ставропігійським, що мало символізувати значення монастиря в піднесенні ролі православної церкви. На підтвердження цього автор наголошує на тому, що в кінці XVII ст. Скит відіграв вагомий роль у житті монастирів Львівської та Перемишльської єпархій, зазначаючи, що останній був своєрідним центром православної християнської віри.

Розкрив автор події 1648 р., коли повстання, яке очолив Семен Височан, охопило більшу частину Галичини. Ю.Целевич акцентує увагу на тому, що “додержали монахи Скитски твердо и непохитно вірність королеви і Річі посполитой”²⁴. Такий крок дав змогу отримати прихильність з боку короля Яна Казимира та галицького старости Андрія Потоцького, які підтвердили права й привілеї монастиря і не втручались у його діяльність. Із цим твердженням не погодився В.Грабовецький, який підкреслював, що монахи надавали допомогу повсталим галичанам²⁵.

Після укладення Андрусівського перемир'я 1667 р. польський уряд розпочав новий наступ на православну церкву. Проте, як відмічав автор, польська влада щодо монастиря не здійснювала жодних репресивних заходів, а, навпаки, підтверджувала через своїх представників у Галичині привілеї як у торгівлі, так й у володінні майном.

За визначенням Ю.Целевича, на “Червоной Русі” православним залишився Скит зі своїми трьома меншими монастирями. Розкрив автор і взаємовідносини Скиту зі Львівським ставропігійським братством на основі їх листування між собою. Хоча значна частина православних перейшла в унію, проте, як відзначав Ю.Целевич, попри

окремі об'єднанчі настрої частина ченців Скиту не піддавалася натиску й залишалася православною.

Перший поділ Речі Посполитої в 1772 р. спричинився до включення Галичини в склад Австрійської імперії. Тому Ю.Целевич у своєму дослідженні приділяє увагу становищу монастиря вже за нових історичних обставин. Так, на базі документального матеріалу він розкриває звернення ченців до австрійської цісареві Марії Терезії з проханням, щоб вона підтвердила надані раніше права монастирю, а під 1776 р. Скит отримав право розпоряджатися своїми земельними наділами, а також, як зазначав Ю.Целевич, забезпечувався захист православних у Галичині²⁶.

Відмітимо, ще при дослідженні проблеми занепаду Скиту Манявського за часів правління цісаря Йосифа II Ю.Целевич використав першоджерела (урядові документи, на які неодноразово посилається), відомі вже на той час розвідки та ряд інших документів, які стосуються Скиту.

Розкриваючи причини, які призвели до закриття монастиря в Маняві, автор стверджує, що “знесене Скиту не можна назвати актом несправедливим”, оскільки “Йосиф II не пропустив жодному монастиреві з напрямом аскетично-контемпляційним”²⁷. Антін Копистинський у своєму дослідженні зазначав: “Він (Йосиф II) зменшив число святочних празничних днів та постановив знести всі монастирі, в яких монахи посвячували весь час молитвам та постам, а не виконували якої небудь соціально-культурної праці”²⁸.

Ю.Целевич також наводить факти того, що єдина православна “обитель” мала дуже великий вплив на уніатське населення околиць, і як доказ згадує факт, коли в 1774 р. уніатське духовенство подало прохання до Відня, щоб було закрито Скит. Через 11 років, як відмічає автор, цісар Йосиф II видає наказ про знесення Скиту й передачу його майна до релігійного фонду в Буковині. Досліджуючи вказану проблему, автор натрапив на акт комісара станіславського уряду І.Ф.Яшевського із завідателем солотвинських камеральних добр Штрасером від 6 вересня 1785 р. про закриття монастиря²⁹. Отже, як бачимо, доручення цісаря було виконано, і фактично з того часу монастир припинив своє існування.

Протилежну й не зовсім правильну думку висловлює Б.Дідицький у “Літописі Руси (от 1340 до 1887 года)”. Описуючи причини та сам процес закриття монастиря, він зазначає: “А міг би хто думати, що сей добрий Цісар скасував послідній монастир православний. Но він це не робив. Річ діялася справді так. Уніатський старий (протоігумен) Василіанів, ніякій Братковський подав до цісаря просьбу аби сей єдиний еще православний монастир в Маняві, яко “непотрібний” скасувати. Добрий монарх Іосиф II зараз відповів: “Чцо на таку касацію не позволяе, а напротив желае собі, щоби Русини – уніати з православними були в любові і щоби через богобоязне життя ще для православних старались бути приміром”. Незважаючи на то царськое письмо, пан староста в Станіславові латинник, самовільно запечатав Скит Манявський і розігнав православних монахів, за що цісар Іосиф II довідавшись о тім пізніше виразив тому старості своє велике незадоволення”³⁰.

Важливим досягненням Ю.Целевича, як бачимо, було те, що він на основі офіційних документів чітко визначив час закриття монастиря, оскільки до появи його праці в українській історичній науці XIX ст. загальноприйнятою була дата, яку подав Іван Вагилевич у своєму дослідженні “Монастир Скит в Маняві”, а саме – 1783 р.³¹. (До цього вважалося, що Скит було закрито в 1781 р.) У 1927 р. виходить праця А.Копистянського, у якій автор повністю опирається на дослідження Ю.Целевича й подає наведену дату закриття монастиря³².

Польський історик Л.Дзедзіцький, сучасник Ю.Целевича, у науковому виданні “Kwartalnik historyczny”³³ за 1887 р. помістив рецензію, у якій подав короткий історіографічний огляд праць, що стосувалися історії Скиту й побачили світ до публікації монографії. Рецензент стверджував, що вагомий внесок у дослідження цієї проблеми зробив Ю.Целевич, поряд з тим критикував автора за те, що він декілька разів подавав суперечливі дані щодо боротьби православного Скиту проти унії. Свої думки рецензент опирав на окремі факти, поміщені в тексті монографії, з яких нібито видно, що монастир опирався унії завдяки допомозі з Росії й Молдавії та ліберальному ставленню польської влади. Л.Дзедзіцький наводить також погляди В.Лосінського, які той подав у рецензії “Малярство церковне на Русі”³⁴, де останній стверджував, що дух унії не знайшов підтримки й поширення в Скиті, а вплив уніатської церкви на іконописання не простежувався навіть після відбудови монастиря в середині XVII ст.

Рецензент підкреслював, що автор розкрив загалом докладно наслідки закриття монастиря й подальшу долю його майна, обґрунтував місце в духовному житті краю, подав список ігуменів. Окремо звернуто увагу на збірник грамот, листів і деяких судових документів, уміщених у монографії Ю.Целевича, на основі яких її було написано.

Християнська проблематика посідала чільне місце у творчому доробку Ю.Целевича. Його дослідження, присвячені діяльності святих Кирила і Методія, у контексті поширення християнської віри, аналіз проблем запровадження християнства в Галичині сприяли пошвавленню інтересу до цієї проблематики в українській історіографії. Найбільш вагомим є той факт, що Ю.Целевич зумів на основі матеріалів і документів подати власні підходи та гіпотези до оцінки подій. Грунтовний аналіз і критична оцінка архівних документів, мемуарів, опублікованих матеріалів дали можливість дослідникові показати розлоге історичне тло розвитку Скиту Манявського від заснування аж до його закриття, висвітлити події в проблемному викладі, що є доказом високого рівня автора як науковця. Висновки й судження Ю.Целевича щодо історії монастиря в Маняві залишаються актуальними й використовуються в сучасній історичній науці.

1. Калитовский О. До истории галицкой Руси / О. Калитовский // Зоря. – 1886/7. – Ч. 21. – С. 359–360; Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / І. Франко. – Львів : Накладом укр.-рус. вид. спілки, 1910. – 444 с.; Dziedzicki L. Istorja Skitu Maniawskiego / L. Dziedzicki // Kwartalnik historyczny. – R. 1. – Lwów, 1887. – S. 621–627; Барвінський Б. Д-р Юліан Целевич (23.III.1843 – 24.XII.1892) і його наукова діяльність на полі української історіографії і етнографії в світлі давніших та новіших дослідів / Б. Барвінський. – Львів : Накл. НТШ, 1927. – 336 с.; Скрипник І. Юліан Целевич та його “Історія Скиту Манявського” / І. Скрипник // Вперед. – 1991. – 7 верес.; Качкан В. Українське народознавство в іменах : навч. посіб. : у 2 ч. / В. Качкан. – К. : Либидь, 1994. – Ч. 1. – 336 с.; Кугутяк М. Скит Манявський: стан і перспективи дослідження / М. Кугутяк // Карпати : людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ : Плай, 2011. – Вип. 3. – С. 8–17.
2. Історик, етнограф, педагог : матеріали міжвуз. наук. конф., присвяченої 150-річчю від дня народження Юліана Целевича. – Івано-Франківськ, 1993. – 84 с.
3. Барвінський Б. Д-р Юліан Целевич (23.III.1843 – 24.XII.1892) і його наукова діяльність на полі української історіографії і етнографії в світлі давніших та новіших дослідів / Б. Барвінський. – Львів : Накл. НТШ, 1927. – 336 с.
4. Целевич Ю. Життє просвітителів славян святих рівноапостольних Кирила і Методія / Ю. Целевич // Батьківщина. – 1881. – Ч. 14. – 16 лип.; Целевич Ю. Життє просвітителів славян святих рівноапостольних Кирила і Методія / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1881. – 56 с.
5. Целевич Ю. Життє просвітителів славян святих рівноапостольних Кирила і Методія / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1881. – С. 3–4.

6. Там само. – С. 11–12.
7. Там само. – С. 18–21.
8. Там само. – С. 22–27.
9. Початки Християнства в Галичині // Діло. – 1888. – № 104. – 22 трав.
10. Петрушевич А. Краткое историческое известие о введении християнства в Предкарпатских странах во времена св. Кирила и Методія / А. Петрушевич. – Львов, 1882. – 76 с.
11. Початки Християнства в Галичині // Діло. – 1888. – № 104. – 22 трав.
12. Там само.
13. Там само.
14. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – С. 31; Історія релігії в Україні : у 10 т. // Українське православ'я / за ред. П. Яроцького. – К. : Укр. центр духовн., культ., 1997. – Т. 2. – С. 12; Історія релігії в Україні : навчальний посібник / за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Знання, 1999. – С. 91.
15. Історія Скиту Манявського (Написав д-р Ю. Целевич. Львів 1887. накладом автора) / Ю. Целевич // Діло. – 1887. – № 36. – 9 квіт.; Целевич Ю. Історія Скиту Манявського від его основания аж до замкнення (1611–1785) / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1887. – 136 с.
16. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського від его основания аж до замкнення (1611–1785) / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1887. – С. 4.
17. Там само. – С. 4–5.
18. Там само. – С. 6.
19. Там само. – С. 10–13.
20. Калитовский О. До історії галицкої Русі / О. Калитовский // Зоря. – 1886/7. – Ч. 21. – С. 359–360.
21. Скрипник І. Юліан Целевич та його “Історія Скиту Манявського” / І. Скрипник // Вперед. – 1991. – 7 верес.
22. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського від его основания аж до замкнення (1611–1785) / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1887. – С. 11.
23. Там само. – С. 15.
24. Там само. – С. 35.
25. Грабовецький В. Галичина: проблеми середньовічної і нової історії : зб. статей / В. Грабовецький. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – С. 209.
26. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського від его основания аж до замкнення (1611–1785) / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1887. – С. 112–113.
27. Там само. – С. 119.
28. Копистянський А. Скит Манявський / А. Копистянський. – Перемишль : Накл. “Українського голосу”, 1927. – С. 27.
29. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського від его основания аж до замкнення (1611–1785) / Ю. Целевич. – Львів : Накл. НТШ, 1887. – С. 121–122.
30. Дідицький Б. Літопис Русі (от 1340 до 1887 года) / Б. Дідицький. – Львів : Друк. Ставроп. ин-та. – С. 38.
31. Wagulewyz J. Monastyr Skit w Maniawie / J. Wagulewyz. – Lwów : Nakl. K. Jablonskiego, 1848. – S. 12.
32. Копистянський А. Скит Манявський / А. Копистянський. – Перемишль : Накл. “Українського голосу”, 1927. – С. 27.
33. Dziedzicki L. Istorja Skitu Maniawskiego ... / L. Dziedzicki // Kwartalnik historyczny. – R. 1. – Lwów, 1887. – S. 621–627.
34. Ibid.

Андрей Мищук, Марьяна Мищук
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Христианская проблематика в творчестве Юлиана Целевича

Статья посвящена исследованию различных аспектов христианской проблематики в научном наследии Ю.Целевича. Авторы анализируют работы Ю.Целевича и определяют, какие выводы и суждения остаются актуальными и используются в современной исторической науке.

Ключевые слова: Целевич Ю.А., Галиция, христианство, святой, церковь, монастырь, апостол.

Andrij Mishchuk, Marjana Mishchuk
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The Christian problems on the artistic heritage of Julian Tselevych

The article investigates various aspects of the Christian problems in Y. Tselevych's scientific heritage. The authors analyze the labor of Y. Tselevych and define which the conclusions and opinions are actual and used in modern historical scholarship.

Keywords: Tselevych Y., Galicia, Christianity, holy, church, monastery, Apostle.

УДК 21.009:7
ББК 85.143(4 Укр)

Надія Руско
(м. Чернівці, Україна)

ГАЛИЦЬКІ ІКОНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ ЯК МИСТЕЦЬКА, ДУХОВНА ТА КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

У статті проаналізовано відомі галицькі ікони кінця ХІХ – початку ХХ століття, які мають у своїй основі національні елементи та є мистецькою пам'яткою Галичини.

Ключові слова: ікона, галицький іконопис, іконографія, іконошанування, церковне мистецтво, культура.

Кінець другого тисячоліття ознаменувався в Україні зростанням національної свідомості. Осмислення традиційних цінностей, культури, рідної історії стало важливою частиною духовної сфери сучасної української концептуальної системи. У зв'язку з утратою багатьох етичних, естетичних, релігійних, екзистенціальних орієнтирів виникла потреба реконструкції, повернення національних стилів мислення, у яких би була зосереджена давня велика українська культура й державність.

Одна з важливих ознак прогресу культури – розвиток розуміння культурних цінностей минулого й культур інших національностей, вміння їх берегти, накопичувати й сприймати їхню естетичну цінність. Уся історія розвитку людської культури є історією не тільки пізнання нових, але й віднайдення старих культурних цінностей, осмислення духовного досвіду наших предків, яка сконцентрована в пам'ятках культового мистецтва. Одним із його видів є ікона.

Українська та галицька ікона показує нам високі зразки ставлення людини не тільки до Бога, а й до історії, культури, світу всередині себе й навколо.

Іконошанування є складовою частиною християнського віровчення, яке, як будь-яка релігійна система, створює цілісний погляд на світ, людину, містить сукупність етичних норм, естетичних поглядів та ідеалів. Іконошанування є важливою частиною релігійного життя українського народу й одним із феноменів національної духовної культури.

Нині стало очевидним, що дослідження богослужбової, символіко-богословської, державно-релігійної значимості ікон є одним з аспектів вивчення українського менталітету, духовної культури в цілому. У зв'язку із цим, набуває актуальності й вивчення іконопису Галичини кінця ХІХ – початку ХХ століть.

Мета статті – дослідити й описати особливості галицької ікони кінця ХІХ – початку ХХ століття.

Відповідно ставимо перед собою такі завдання:

- з'ясувати характерні риси галицького іконопису;
- проаналізувати особливості галицької ікони та її відмінності від візантійської;
- висвітлити тенденції розвитку галицької ікони кінця ХІХ – початку ХХ століть.

Серед багатой матеріальної та духовної спадщини чільне місце належить галицькому іконопису, у якому втілено душу українського народу, глибину сприйняття християнської віри, силу й мудрість традицій українців.

Цю проблему частково досліджували українські філософи, релігієзнавці й іконописці. Істотний внесок у вивчення галицької ікони зробили такі дослідники: В.Овсійчук¹, В.Откович², П.Жолтовський³, І.Свенціцький⁴, Д.Степовик⁵. Ще до того, як зазначеною тематикою почали цікавитися науковці, у 1905 році митрополит А.Шептицький заснував у Львові Церковний музей, який згодом перейменували в Національний. Першим упорядником збірок музею був видатний філолог, мистецтвознавець і багатолітній

директор Національного музею у Львові І.Свенціцький. Він уперше заявив про цінність народної ікони як важливої духовної складової української культури⁶.

У книзі В.Овсійчука “Оповідь про ікону”⁷ (2000 р.) проаналізовано формування українського живопису, зокрема, багато уваги приділено витокам і стилістичним особливостям галицького іконопису. На прикладі розписів дерев’яних церков Західної України науковець розглядає специфічні тенденції художнього мислення, властивого сільським майстрам. Він відмічає, що вже в першій половині ХІХ століття іконографія стінопису в Україні позбулася догматичної канонічності, натомість зображення святих почали трактувати демократично, їм надали рис, які можна визначити як національні особливості образів⁸.

В.Откович досліджував галицьку ікону як типологічну групу українських ікон. Так, у праці “Народний живопис Гуцульщини”⁹ (1987 р.) автор розглянув пам’ятки галицького іконопису західних областей України. В окремому розділі дослідник описав ікони Гуцульщини, Галичини й Поділля¹⁰.

Д.Степовик у працях “Історія Української ікони Х–ХХ ст.”¹¹, “Митрополит А.Шептицький і мистецтво ікони”¹² та “Українська ікона крізь віки”¹³ розкриває особливості української, зокрема галицької, ікони, простежує етапи її розвитку та характеризує особливості.

Зазначені дослідники відкрили поняття “галицька ікона” як таке. Вони розглядали пам’ятки галицького іконопису та їхні національні особливості, однак не розкрили основних засад і відмінностей галицького іконопису від візантійського. Тому особливо актуальним сьогодні є встановити місце галицької ікони в системі християнського мистецтва та проаналізувати її специфіку.

Вивчаючи церковне мистецтво Галичини кінця ХІХ – початку ХХ століть, варто зупинитися на загальносуспільних процесах краю. Наприкінці ХІХ століття територія Галичини входила до складу Австро-Угорської імперії. Соціально-політичний і національний гніт, що тривав тут упродовж ХІХ та ХХ століть, негативно позначився на розвитку не лише світоглядних, релігійних принципів, але й усїєї національної культури загалом.

За таких умов кожна національна святість, кожне рідне слово, національний символ набували великої духовної й об’єднуючої сили, яка утверджувала український народ¹⁴.

Потрібно було дати народові такі ідеї в мистецтві, зокрема в іконописі, щоб він пробудився з духовної дрімоти, та прищепити галичанам високу національну свідомість. Такою стала ідея впровадження національних символів і постатей в іконопис¹⁵.

Виникає новий напрям у мистецтві, що базується на вікових традиціях, продовжує їх, але не копіюванням старого, а опануванням нових течій. Церковне мистецтво, що впродовж століть було полем найвищої людської творчості, поєднується з новим стилем – модерном. Спроби нового підходу до церковного мистецтва належать визначним українським іконописцям К.Устияновичу, М.Сосенку, А.Монастирському, І.Рутковичу, Ю.Панькевичу, Т.Копистинському. Характерною прикметою творів цих митців є те, що їх виконано в традиціях візантійського мистецтва, яке в нашій культурі має вікову історію.

Іконописці створили наприкінці ХІХ століття фактично новий вид сакрального малярства в греко-католицьких церквах Галичини – іконо-картину. Вони використовували освячені віками суто іконні образи й сюжети, але вводили їх у конкретну історичну епоху, коли жили біблійні персонажі або коли відбувалися вікопомні події. У зв’язку із цим, в іконо-картинах зростає роль доквілля, особливо пейзажу, і зображен-

ня інтер'єру. Образ набував більшої ілюстративності, приковував увагу віруючих численними історичними деталями, які, проте, не відвертали уваги від іконного, містичного характеру самого образу чи події. І ще одна типова риса цих іконо-картин: прагнення митців актуалізувати образ, наблизити його до умов України¹⁶. Так, галицькі іконописці прикрашали ікони українськими орнаментами, святих зображали в українських вишиванках, Богородицю малювали в намисті, святу Варвару – у короні з атласними стрічками й квітами, Юрія Змієборця – пов'язаним поверх античних лат козацьким поясом (намисто й стрічки в народній свідомості – уособлення жіночої краси, пояс – мужності). Такі деталі в іконографії галицьких ікон наближали іконний образ до пересічного українця. У галицьких іконах, на відміну від російських, не побачиш суворих облич, навпаки, святі лагідні й відкриті для діалогу. Не відчувається прірви між земним і небесним, і це дає відчуття, що кожна людина має надію на спасіння¹⁷.

Прикладом служать ікони “Христос і діти” і “Страшний суд”. На першій іконі галицькі іконописці зобразили дітей, одягнених у національні строї всіх регіонів України. А на другій – серед грішників, які відпроваджуються до пекла, – ненависників України, і серед них – портретне зображення тодішнього намісника Галичини, польського графа Голуховського.

Ікона “Вознесіння”, намальована для храму Різдва Христового в селі Вістова Калуського району Івано-Франківської області, збереглася до цього часу. На іконі зображено мальовничу українську природу й Вознесіння Христа. Та люди, що спостерігають за його вознесінням, не апостоли, а українські прості люди, що плачуть біля Христа. З боку біля них зображений Іван Франко в кайданах. К.Устиянович зобразив його на іконі в кайданах, які розірвані, щоб показати – Христове воскресіння вселяє надію на національне визволення, воскресіння України та її народу.

У Відні створена друга його іконо-картина “Христос перед Пилатом”. Обличчя Христа – це автопортрет художника, і в цьому зміст як тієї композиції, так і всієї художньої творчості К.Устияновича. Кожна людина страждає, а потім приходиться спасіння й воскресіння. Іконо-картина позначена глибоким психологізмом і має символічне значення. Христос у білому одязі стоїть твердо й непохитно перед Пилатом, тобто перед судом юрби, яка не знає, “що це істина”. На його обличчі зображена незламна віра в Правду. Це – символічна персоніфікація самого іконописця, що віддав себе в жертву мистецтва, а “батьки народу”, тобто провідники українського суспільства Галичини, не розуміючи “істини” іконописання, віддають митця на поталу жорстокої долі, умиваючи руки, наче Пилат, від всякої відповідальності.

Ікона “Мойсей”. На ній Устиянович зобразив Мойсея на горі Синай з піднятими вгору скрижалями. Образ Мойсея в нього пов'язаний з очікуванням змученою Україною свого Мойсея, котрий вивів би народ із рабства. Ці символи перенесені зі старозавітної історії про виведення Мойсеєм народу до Обіцяної землі. Так й Україні потрібен Мойсей, який виведе її з полону чужинного. У промінні сонця, яке заходить, величавий Мойсей кидає прощальний погляд з гори, де йому належить закінчити земний шлях, на західний берег Йордану, куди він привів народ. Навколо мальовнича природа Карпат, усе це спонукає людину задуматися над своїм життям. Ця ікона й до сьогодні не визнається церквою, але називається іконо-картина. Постать Мойсея могутня, монументальна й сувора, в обличчі сконцентрована незламна воля, фанатична віра й екстаз. Такі ж враження викликають його руки – тверді, рішучі й самовпевнені, що правильно визначають провідника народу, який знає, чого хоче й куди веде свій народ. Одяг Мойсея та інші атрибути суто біблійні, що підкреслює виразно біблійний характер картини, без чіткого натяку на провідника українського народу.

В іконі М.Сосенка “Покрова” по центру – постать Богородиці, зі злегка похилою вліво головою, з піднесеними до грудей руками й долонями, відкритими до глядача, одягнена в блакитний хітон і червоний мафоріон, який розширюється донизу, покриваючи осіб, що опустилися на коліна. Сяйво за головою Богородиці поступово розподіляється на окремі промені, які розходяться до країв полотна, створюючи виразний декоративний ефект. Праворуч під плащем зображено колінопоклонні постаті селян, звернені обличчями до Богородиці – дівчинка, молодиця в народному вбранні з покритою головою й руками, схрещеними на грудях, похилений старий чоловік з довгою сивою бородою та молитовним жестом руки, скраю чоловік середніх років у темній свиті зі складеними біля вуст долонями. По середині нижньої частини полотна дві дівочі постаті навколішки: одна у вишиваній сорочці та горбатці, зображена зі спини, руками спирається на траву, інша – з укладеною у вінець косою та молитовно стуленими долонями, одягнена в темний верхній одяг – у правому профілі. Ліворуч під покровом Богородиці – священник, єпископ з митрою на голові, похилений над молитовником у правій руці, у лівій тримає єпископську палицю з характерним завершенням двох сплетених змій, розвернених головами до хреста на кулі, і монах із сивою бородою в каптурі зі схрещеними на грудях руками. У лівому куті композиції, перед монахом, у правому профілі зображено чоловіка в костюмі з похилою головою й закритим правою рукою обличчям. Образ Покрови закомпоновано на тлі сільського краєвиду. Ліворуч – придорожній хрест з Розп’яттям, за ним побілена хатка з високою солом’яною стріхою. Праворуч – тридільна одноверха дерев’яна церква.

На одній з ікон – “Андрій Первозваний” – зображено історію християнізації українського народу. На цій іконі бачимо апостола Андрія серед мальовничої карпатської природи, а в далині – Говерлу із засніженим верхом.

Усі ці ікони є свідченням того, що галицькі іконописці мали на меті наблизити ікону до простого народу. Таке іконографічне мистецтво утверджувало національну свідомість українців, закликало громадянство до визвольної боротьби, відкривало надії нового життя, указувало на ідеал власної держави.

Проте не всі позитивно ставилися до цих нововведень. Деякі священники негативно реагували на те, що іконописці замінюють одяг Христа й Богородиці українськими вишиванками. Про це було сказано в газетній статті “Душпастир”: “Малювання святих у барвистому народному вбранні – це приниження святих і відхід від візантійської традиції”¹⁸.

Із цього приводу К.Устиянович писав: “...Нарід культурний знає і вміє почитати пам’ять своєї історії, своїх славних предків, а, маючи їх славні діла на думці, кріпиться їх духом. Де ж може наш мужик мати почуття пошанування і прив’язання до руськості, до свого обряду... якщо він замість преподобного Нестора, святих наших князів Володимира і Ольги, Бориса і Гліба... бачить чужих святих і до них молиться...”¹⁹. “Народ має наш чим повилитись. Наш обряд, то вже не грецький обряд, то обряд руський зі зрушеною церковною мовою. Іконопис не є візантійський, ні з гори Афона... український народ вкладає своє розуміння, своє бачення і чуття духовності. Треба полюбити свої скарби, свій іконопис, і плекати його та розвивати”²⁰.

Галицький іконопис потребував нових ідей, нових святих, щоб людина розуміла, що молиться до Всевишнього, але попри все те має свою культуру, традиції, самобутність.

У цілому ікони Галичини кінця XIX – початку XX століття засвідчують наявність високого національного патріотизму, згуртованість іконописців навколо визвольних ідей нації. Вони відзначають присутність нездоланного національного духу в нашому

народі, який у всі часи своєї тяжкої багатовікової історії, у період національно-визвольних змагань завжди черпав силу зі своїх животворчих витоків і духовно воскресав.

Галицькому іконопису наприкінці XIX – на початку XX століть були притаманні такі риси:

- з'являється новий вид сакрального мистецтва – іконо-картина;
- у галицьких іконах того періоду зросла роль доквілля та інтер'єру;
- лики святих на іконах нагадують обличчя простих людей, а Христос і Богородиця мали риси, що нагадують типаж українців;
- галицька ікона розвивалася в тісному зв'язку з життям народу;
- галицькі ікони прикрашені українським орнаментом, а святі зодягнуті в одяг, притаманний для сільського населення Галичини кінця XIX – початку XX століть;
- ікона наприкінці XIX – на початку XX століть із християнської святині перетворилася на декор і втратила свою функцію сакралізації.

1. Овсійчук В. Оповідь про ікону / В. Овсійчук. – Львів, 2000. – 397 с.
2. Откович В. Народна течія в українському живопису XVII–XIX століть / Віктор Откович. – К. : Наук. думка, 1990. – 96 с.
3. Жолтовський П. Художнє життя на Україні в XVI–XIX ст. / Павло Жолтовський. – К. : Наук. думка, 1983. – 180 с.
4. Свенціцький І. Іконопис Галицької України XV–XX століть / Іларіон Свенціцький. – Львів : Вид. Нац. музею у Львові, Друк. “Наукова думка”, 1928. – 100 с.
5. Степовик Д. Історія Української ікони X–XX століть / Д. Степовик. – К. : Либідь, 1996. – 341 с.
6. Свенціцький І. Іконопис Галицької України XV–XX століть / Іларіон Свенціцький. – Львів : Вид. Нац. музею у Львові, Друк. “Наукова думка”, 1928. – 100 с.
7. Овсійчук В. Оповідь про ікону / В. Овсійчук. – Львів, 2000. – 397 с.
8. Овсійчук В. Оповідь про ікону / В. Овсійчук. – Львів, 2000. – С. 391.
9. Откович В. Народний живопис Гуцульщини / Василь Откович // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 431–436.
10. Там само.
11. Степовик Д. Історія Української ікони X–XX століть / Д. Степовик. – К. : Либідь, 1996. – 341 с.
12. Степовик Д. Митрополит А. Шептицький і мистецтво ікони / Д. Степовик // Галичина. – 2002. – № 8. – С. 15–158.
13. Степовик Д. Українська ікона крізь віки / Д. Степовик // Українська культура. – 1994. – № 1. – С. 18–20.
14. Івасенко С. Мистецький рух за утвердження національних святостей в церковному мистецтві Галичини II половини XIX – початку XX ст. / С. Івасенко // Українське сакральне мистецтво : традиції, сучасність, перспективи. – Львів, 1995. – С. 63.
15. Там само.
16. Степовик Д. Історія Української ікони X–XX століть / Д. Степовик. – К. : Либідь, 1996. – С. 95.
17. Степовик Д. Історія Української ікони X–XX століть / Д. Степовик. – К. : Либідь, 1996. – С. 64.
18. Душпастир. – Львів, 1891.
19. Діло. – 1890. – Ч. 283.
20. Діло. – 1888. – Ч. 7–10.

Надежда Руско
(г. Черновцы, Украина)

Галицкие иконы конца XIX – начала XX веков как художественное, духовное и культурное наследие украинского народа

В статье проанализированы известные галицкие иконы конца XIX – начала XX веков, которые имеют в своей основе национальные элементы и являются художественным памятником Галиции.

Ключевые слова: *икона, галицкая иконопись, иконография, иконопочитания, церковное искусство, культура.*

Nadija Rusko
(Chernivtsi, Ukraine)

The icon of Galician late nineteenth – early twentieth century as an artistic, spiritual and cultural heritage of the Ukrainian people

In the article known icons of the late XIX – early XX century, which are based on national elements is an artistic monument of Galicia.

Keywords: *icon, Galician icons, iconography, veneration of icons, ecclesiastical art and culture.*

УДК 21.15.69
ББК 86.31

Віолетта Блощинська
(м. Івано-Франківськ, Україна)

КУЛЬТ КАРПАТСЬКОЇ МАГІЇ ЯК ФЕНОМЕН ГУЦУЛЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається сфера буття карпатської магії як феномену духовної культури Гуцульщини.

Ключові слова: *магія, магичні інструменти, мольфарство, знання, душа, мотив, погляд, жест, міміка, голос.*

У практичному відображенні будь-якої культурної спільноти відкрито чи приховано займає особливе місце специфічна (визнана або заперечена) духовна складова, пов'язана зі своєю традицією культурного буття – магією (чаклунством). Більшою чи меншою мірою, з великим або не дуже об'ємним вмістом напрацьованого (причинами появи, змістом, предметами, технологіями, методиками, аксесуарами, сенсом, призначенням, функціями) вона завжди присутня. Відтак може бути слабо помітною й видимою тільки за нагальної потреби для конкретного одноосібного споживача або надзвичайно активізується, коли колективна необхідність у ній зростає. Особливо в стресових чи екстремальних ситуаціях, коли відсутня професійна медична, психологічна, соціальна допомога, безсилий закон і паралізовані механізми державного життєзабезпечення. Тобто стан її присутності й вагомості в суспільному житті, у соціальних процесах час від часу, залежно від факторів життя та культурної потреби, завжди має місце.

Мета нашої статті полягає в намаганні поглянути на магію як результат контакту з таємничими силами загалом і гуцульську магію зокрема дещо під іншим кутом зору, власне, намагаючись не стільки структурувати її складові й виокремити значення в етнічному культурному просторі, скільки приділити увагу причинам появи, засобам і прийомам. Гуцульська ж магія, персоніфікована конкретними реальними суб'єктами, здавна називається мольфарство, яке практично стало за увесь період свого існування культом.

Вся історія людства свідчить про те, що без магичної практики та її потужного використання не виникав би час від часу прогресивний пласт цивілізаційних напрацювань, оскільки саме в надрах її робили перші кроки медицина, кулінарія, релігія, сільське господарство, мистецтво, астрономія, фізика, хімія, металургія, мінералогія і, навіть, математика.

Медицина запозичила в магії прийоми та технології впливу на людський організм методом “сліпого” і спонтанного, а надалі й свідомого впливу – за допомогою не тільки природних лікарських засобів, але й навчилася використовувати властивості й енергетичні потоки тих самих природних сил. І, головне, віру як духовний компонент оздоровлення.

Кулінарія – це й дотепер не завжди підвладний магичний процес приготування їжі, який не тільки насичує й позбавляє відчуття голоду, але й на межі таємничого індивідуального втручання і використання та залучення основоположних стихій (вогнь, вода, повітря) і природних утворень (камінь, рослина, земля) дарує людині смакову насолоду. Не кожному піддається кулінарна магія й це – факт. Може бути один рецепт, відпрацьована технологія приготування, але тільки в окремих людей вийде кулінарний шедевр.

Сільське господарство з його агротехнікою й напрацьованими знаннями про природу, погоду, клімат, від яких залежить саме життя людини, тісно пов'язане з давніми

магічними обрядами поклоніння землі, погоді, сонцю, вітру й воді та вшанування всіх елементів біоутворень, дарованих тією ж природою.

Мистецтво всім спектром створеного взагалі, це загальноновизнано, магічне за своїм впливом на людську душу через форму, колір, зміст, запах, смак і дотик. І найпотужніший його інструмент – це сугестія, легке або максимальне навіювання людині відповідного емоційного стану.

Астрономія народилася від материнської основи – астрології, яка впевнено стверджувала й стверджує про позитивний або негативний вплив космічних сил на особисті якості й долю людей. У сучасному виразі дія космічних сил на планету Земля визнана й наукою. Раціональне зерно, без сумніву, у цьому є, і сучасна наука такого підходу не відкидає.

Фізика й хімія (зокрема, на базі алхімії) як природничі науки отримали в спадок від магії первинні підказки про тривалий час, невідомі явища, сили, реакції та процеси, пов'язані з електромагнітними коливаннями, сферою магнетизму, таємницями звуку й світла, тепла й холоду, ферментації, біо- та фотосинтезу, гравітації.

Металургію й дотепер можна розглядати як ритуал чаклунства над поєднанням металу, вогню, технології та людського фактора, який, у свою чергу, сублімуючи елементи взаємодії, створює цілком новий кінцевий елемент творчого продукту. Для будь-якого живого організму необхідна присутність у мікрочасточках тих самих металів. Мідь, золото й срібло – давні магічні метали, які повсякчас оволодівають як тілом, так і душею людини, особливо два останні. Що вже й говорити про так званій масовий магічний психоз від їх споглядання й бажання володіти ними!

Мінералогія як одна з найдавніших наук, яка народилася на теренах Індії, незаперечно з глибини віків донині утвердила цінність і магічний вияв на людину дорогоцінних і півдорогоцінних каменів (мінералів). Відомо ж, як впливала їх магічна краса не тільки на долю окремих людей, але змінювала нерідко хід історії.

Стосовно останньої науки, себто математики, то вже здавна ведеться мова про магію чисел (уведену ще Піфагором) чи про таємничість “магічного” квадрата й енергетичну силу геометричної форми – піраміди.

Приділила у свій час увагу таємничим містеріям і магії філософсько-релігійна наука есхатологія, суть якої присутня в індуїзмі, буддизмі, християнстві, ісламі й іудаїзмі.

Увесь, створений протягом багатьох тисяч років людьми на різних континентах і в окремо взятих культурах, релігійний пантеон як вагома частина духовної культури зі складною й містичною системою обрядів і ритуалів, пов'язаних з ним, найглибше проник у надра стародавньої магії. При цьому щодо контексту варто згадати таке: стосовно первинних форм релігії, таких як анімізм, тотемізм та фетишизм і магія, саме магія не тільки збереглася в усій своїй “красі”, але й потужно процвітає на просторах сучасної техногенної і прагматичної людської доби, наповнившись новими відтінками містичного й езотеричного, а нерідко й неокультурного.

Магічною силою (ще не пізнаною енергією) наділені численні предмети різної конфігурації, розміру, матеріалу виготовлення (натільні хрестики в християн, ладанки з мощами святих та ін.), які використовують люди у сфері матеріальної культури дотепер у всьому світі. Вони мають загальну назву обереги й амулети. Вважається, що вони накопичують певну енергію і її ж віддають.

Урешті-решт, магія – це саме життя з його загадковим (таємничим) кодом і до кінця не пізнаним процесом народження (зародження), переродження і смерті всього живого на землі. І як би наука не намагалася код життя розкрити, наразі він залишається

ще в полоні непізнаного. Мало хто в змозі заперечити, що магія “розлита” як у природі (екосередовищі), так і в самій людині (соціумі). Вони між собою, звичайно, переплетені, бо людина – частка природи й інколи взаємодіє з нею в особливому тісному контакті за умови, коли між природою й людиною досягається гармонія зв’язку. Магія – основа найтаємничішого людського почуття, яке називають божественним началом у людині – кохання. І як би не шукали розгадку у флюїдах, у гормонах чи ще в чомусь подібному, магія любові незаперечна.

Світу відомі імена людей, здібності яких нестандартні, незвичні, а відтак видаються достатньо таємничими, магічними. Хтось називає їх екстрасенсами, ясновидцями, провидцями, телепатами, цілителями – залежно від того, у якому руслі задатки себе виявляють і приховувати які носії вже не в змозі. Уміння, використання невідомих енергетичних й інформаційних потоків і сил на суто особистісному рівні закладено в таких легендарних і реальних людях, як І.Богослов, Нострадамус, Месмер, Ванга, Урі Геллер. Таємницею для науки залишається ефект “Р.Кулешової” і дивовижні здібності В.Мессінга. Про те, що таке власне магія, написані купи (“гори”, якщо можна застосувати таке предметне означення) книжок у царині наукової, белетристичної, публіцистичної та художньої літератури. Знято чимало кінофільмів у різних куточках світу як документальних, наукових, так і художніх – інтерес до теми магічної не спадає. Лише коротко нагадаймо, що магією ще стародавні греки називали таємничі (містичні) обряди, пов’язані із чаклунством, віщуванням (пророцтвом), вірою в уміння окремих людей підкорювати собі природні стихії, тварин і людей, відповідно до певного завдання. Себто магія – це той потужний арсенал, який призначений для розвитку вміння користуватися силами природи на користь чи шкоду людині.

Витоки магії настільки давні, що ні один учений не може назвати чітко й конкретно той час, коли вона зародилася. Але, швидше за все, це відбулося ще в добу верхнього палеоліту (близько 40–50 тис. р. до н. е.), що підтверджується археологічними знахідками стародавніх артефактів, пов’язаних з магічними ритуалами. Давня людина, яка існувала в просторі природи й боялася її неймовірно, жила серед непізнаних і складних для її розуміння явищ навколишнього середовища, ведучи складну боротьбу за виживання, інстинктивно й на рівні підсвідомості шукала порятунку та захисту в тих таємничих сил, які оточували її та впливали на неї звідусіль. Закладалися основи знань і пам’яті, а їх накопичення (нерідко за якістю дуже наївні, а часом і раціонально пізнані) дозволили таки утвердитися людству на планеті й не тільки вижити, але й почати перетворювати світ за допомогою тих самих таємничих сил, якими наповнене природне середовище. І найпотужнішим людським чуттям, яке зробило магію такою привабливою, став давній інстинктивний страх, природа якого явно амбівалентна – з одного боку, вона паралізує волю й сили людські, а з іншого, – змушує людину звертатися по допомогу до тих самих таємничих сил. Саме там, на зорі людської культурної еволюції, магія в способах і видах відображення через пізнання світу допомогла досягнути методом проб і помилок вервечку таких необхідних для життєзабезпечення людини видів діяльності, як скотарство, гончарство, хліборобство, етнічна обрядовість і специфічні звичаї й традиції, тісно пов’язані з умовами життя та колективною чи індивідуальною потребою в захисті від небезпек, комфортності укладу. Вищезазначене і є, фактично, концентрованою, фокусною, основоположною причиною появи магії загалом як своєрідного знання й практики оволодіння людиною знаннями про світ і його властивості. У ній також закладене й призначення магічного як способу оволодіння світом і захисту від його загроз або, принаймні, допомоги від його впливу чи попередження. Одрозу, мабуть, варто відмітити, що чим більш скептично й нігілістично “твереза” наука нама-

галася відкидати магічну практику та її значення, тим більше виявлялася безсилою зламати “хребет” віри в чудодійне й таємниче, бо людську природу наразі змінити неможливо: цікавість, прагнення до оволодіння, бажання скористатися вміннями тих, хто володіє незвичним, страх перед природними силами притаманні людині від доісторичних часів. І в цьому немає філософського чи наукового парадоксу, бо діє зворотний принцип: чим швидше ми наближаємося до горизонту непізнаного, тим хутчіш він віддаляється від нас і тим привабливішим залишається.

Ще в Давньому Єгипті, у стародавній Індії здавна існували особливі групи людей, які безпосередньо займалися магією. Так, і в халдеїв мистецтво прогнозування набуло широкої популярності. Під час розквіту Стародавньої Греції ні пересічні жителі, ні володарі не обходилися без віщувань і пророцтв, магічних обрядів за участю оракулів і піфій. В епоху ж занепаду грецької філософії віра в магію сильно поширилася у Візантії, а в Давньому Римі магія виростала з культури етрусків, де найпопулярнішим заняттям на містичному рівні вважалося ворожіння по нутрощах тварин. У середні віки утвердилися астрологія й містичне цілительство, які в епоху Відродження набули неабиякої популярності, і це при тому, що домінувала над життям людей церква, яка будь-які відхилення від релігійних постулатів вважала ересю. На кожному континенті з’являлися свої маги, чаклуни, шамани, пророки й цілителі. В Африці, Австралії й у так званому Новому світі, не кажучи вже про Європу й Азію, магічні обряди та віра в таємниче активувалися час від часу попри всі заборони й боротьбу з ними. В Індії, до речі, магічне ніколи не зникало, воно твердо посіло своє місце в духовній практиці народу й навіть вплинуло своїми елементами на західну цивілізацію через ту ж віру в реінкарнацію душі, через засади Аюрведи та йоги.

Отже, у кожній національній культурі, у кожному цивілізаційному утворенні магічне було, є й, мабуть, залишиться. Оскільки це доведеться визнати й прийняти як факт, спробуємо звернути увагу та прискіпливо розглянути “під мікроскопом” його компоненти. Але в контексті мети нашої статті намагатимемося це зробити на прикладі гуцульської магічної практики – мольфарства. Останнім часом так зване чаклунство у формі традиційних українських практик – козацького характерництва та гуцульського мольфарства притягає до себе немало дослідників як в Україні, так і за її межами.

Витоки карпатського магічного дійства такі ж давні, як концентровані культурні поселення на території сучасної Гуцульщини, і сягають тисяч років. У надрах дещо закритого природного регіону (гірський ландшафт), певної ізоляції від інших етнічних поселень мольфарство таки мусило з’явитися як культурний феномен і як потужна система ЗАХИСТУ, ПРОТИДІЇ Й ДОПОМОГИ, можливо, єдиний осередок таємничої людської сили й енергетичної спроможності вирішувати поточні проблеми фізичного, емоційно-психологічного та громадського життя, а почасти й морального. І це також відповідає константному принципу – потреба (попит) продукує (породжує) допомогу (пропозицію). Відтак, на наш погляд, головна причина існування гуцульської магії (мольфарства) нині проста й банальна. Уявімо собі, що в країні в цілому й у карпатському регіоні зокрема вдало функціонує система державного менеджменту. Проте вирішення матеріальних проблем не приносить очікуваних результатів, соціальні програми виявляються недієвими, і релігія, на яку покладаються надії, виявляється слабкою. Не задовольняє соціальна інституція, попри всю свою активність та актуальність, у повному обсязі (чи в окремих аспектах) духовну потребу і, як наслідок, соціальні й особистісні протиріччя вступають у конфлікт, при якому вирішення його просто розмивається в людському середовищі, а психологічна напруга тільки збільшується. Небезпеку складають і формують не лише фантастичні, міфічні злі сили, а внутрішні “біси”,

які глибоко вкорінюються в печерні лабіринти душі, де й мешкає сила-силенна отих “мінотаврів” (слабкості, гріхи, недоліки загалом). Людина, а то й значна частина соціуму, виявляється охоплена “демоном меланхолії”, внутрішнім “ворогом ентропії”, а відтак на “загублене”, безсиле створіння нападають психологічні втоми, депресії, нервові хвороби, почуття відчаю та нудьги, приреченості, зневіри у власні сили, самотності, а то й ще гірше – “муляє” синдром суїциду. Допомога потрібна як людині, так і людству. Її шукають і знаходять. Хтось у реальному часі в спеціаліста – психолога чи священика, а хтось у майже міфологічному вимірі, де допомогу надає чародій, шаман, мольфар. Найкорисніше від такої допомоги – це не тільки соціальний контакт, а тонкий, делікатний діалог (віч-на-віч), який відкидає всю потужність техногенного впливу, заперечує могутність панування матеріальних речей, а пропонує тільки знання і вміння – від джерел природних. Вони прадавні й давно апробовані часом і вивірені засадою корисності (не користі!), що вже на первинній фазі контакту стають надбанням обох сторін, які зійшлися для духовного й практичного контакту.

Принагідно хочеться відмітити: по-перше, власна позиція стосовно чаклунства, магії та його персоналій визначена насамперед не симпатіями чи антипатіями, а виключно усвідомленням реальності його існування, певним рівнем цікавості стосовно безмежних спроможностей і виявів духовної культури, а по-друге, особисте бачення з відтінком позитивізму базується на християнському віровченні, у якому чи не головну роль у знаковому “месиджі” про народження Христа зіграли ті ж таки чародії, відомі як волхви, що не тільки провістили про прихід Спасителя, але й, навернені Божим промислом, власним прикладом принесення дарів для новонародженого Богодитяти, підкреслили цей факт, який і став широковідомим. Якщо існували містика, чаклунство й пророчтво за біблійних “сивих” часів, то чому вони мали б зникнути сьогодні, хоча суспільство в сучасному людському статусі стало прагматично техногенним і втратило багато колишніх духовних напрацювань? Отож не поспішаймо одразу заперечувати й відкидати того, що потребує широкого та глибокого дослідження.

Етимологічно терміни “мольфарство” і похідне від нього (або й навпаки) “мольфар” для пересічного українського громадянина дещо незвичні, однак у тлумачнику “Нового словника української мови” ми знаходимо посилання на слово “мольфар” (чарівник). Воно родом з карпатського регіонального діалекту і його вперше згадує М.Коцюбинський у романі “Тіні забутих предків”: “Ще бійка готова вийти з того та сварка, а з мольфаром лиш зачепись...” і тут же дається другий варіант трактування: мольфар – злий дух, чорт¹. Virізняється перший висновок: спочатку з’явилася персоналія, наділена таємничими можливостями, а потім і практика чародійного втручання. Принагідно звернімо увагу на дещо розмиту, обтічну, сигнальну характеристичну поведінку мольфара, яку відмічає Михайло Коцюбинський (“... з мольфаром лише зачепись...”), бо вона несе в собі немовби два начала – позитивне та негативне й має насторожувати того, хто перебуває на “лінії зв’язку” з чародійником. І доброго мольфара варто остерігатися, а злого – і поготів. Отож визнавався активний суб’єкт, який міг внести серйозні корективи на позитивному чи негативному рівні в перебіг будь-яких подій.

І це логічно, бо без активного людського фактора ніякої культури в її формах і видах не існувало б. Тут же напрошується думка, що в часи розквіту класичної української літератури, себто у ХІХ ст., слово “мольфар” було відоме, а пізніше з об’єктивних причин (мова йде про добре знані історичні пертурбації) виявилось призабутим, адже не могла вся гігантська, спочатку “імперська”, а потім і “советская” державна система боротьби з релігією, “усілякою нечистю” та забобонами, визнавати існування таємничого й містичного й, тим паче, іншої сильної особистості, окрім правителя країни.

У світову історію увійшло чимало знаних постатей, життя і діяння яких пов'язані з магією. Безперервно вони викликають різні рівні оцінки та відношення до привнесеного ними в минулі часи чи сьогодні. Маги різняться станом “спеціалізації”, але об'єднані тим, що “працюють” у сфері нетрадиційного ремесла, дивовижного, загадкового й магічного просторів, звідки й черпають своє вміння, знання та кваліфікацію. Одні практикують як провидці, інші – як ясновидці, знахарі, відьми й відьмаки, астрологи, ілюзіоністи, екстрасенси та ін. При такій “професійній різношерстості” загальнообов'язковим для магічного (загадкового, чудодійного) простору є певний кістяк так званої магічної “споруди” – трикутник начал, у якому константними завжди будуть МАГІЯ, МАГ, МАГІЧНИЙ ОБРЯД. Магія первинна й притаманна всьому земному й космічному простору, але тільки тим, хто навчився чи вмів від народження таки чути, спостерігати, бачити і сприймати. Їм вона відкриває свої таємниці, тож маги постають вторинним джерелом сили. Але для того, щоб утримувати магічну силу, володіти бодай її часткою, магу необхідний потужний арсенал засобів, які розцінюються як третя складова конструкції.

Час від часу інтерес до карпатської магії набував у дослідницькій літературі різних форм, починаючи ще з радянських часів, – двозначними натяками, нині – прозорими висловами, розмитими підказками, де й що діється, що воно таки таємниче є, а буває й відвертими одкровеннями в так званій демонології. Усе частіше з'являються і друкуються в різних виданнях (серйозних і не дуже) інтерв'ю з тими, хто дійсно є або вважає себе мольфаром. На нашу думку, уявляти мольфарів (за умови, звісно, що вони істинні) прибічниками демонів і товаришем-попихачем суб'єктів різноликого “чортівського” табору, не слід. Світ – складний і неоднозначний, посилати навздогін магу негативний вердикт як науково, так й історично просто несправедливо й, зрештою, людськи некоректно. Правда як завжди суб'єктивна, а істина наразі – за межами об'єктивної реальності.

Карпатський край – достатньо велика територія, яка здавна заповнена особливою аурою природи з її гірськими хребтами, полонинами, віковичними ялинами, буками та дубами, рідкісними ендемічними рослинами, річками, джерелами, плоттю правічного каменю, особливою грою і феєрією світла й тіні, поліфонією звуків та їх відлунням, себто наповнений природною магією сили, серед якої жили й живуть з давніх-давен мешканці цього краю. Тому нічого дивного немає, що саме в такому осередку, у такому природному середовищі виникла чародійна практика мольфарства й стала невід'ємною складовою гуцульської культури. Окрім того, християнство, яке ввійшло в духовне життя гуцулів, назавжди поєдналося з елементами язичницької світоглядної практики й подекуди свідчить про “...насиченість фантастикою щоденного життя і світогляду гуцулів, багатство їх міфології...”².

До реєстру постатей, які наділені магічною силою, гуцульський світогляд вносить: знахарів, примірників, баїльника (ворожбита), моцаря (велетня могутнього) – хоча дехто з дослідників вважає його фантастичним персонажем, заклинача хмар, громового віщуна, шептуна, власне мольфара, відьму (відьмака), “законніка” (у Польських Карпатах), “...ktory...zbieral ziola...”³. Стосовно останньої персоналії, то достеменно не відомо, чи належить той таємничий чоловік до роду людського, чи є лісовиком-перевертнем або й справді демонологічною постаттю, бо одне вирізняє його – вміння, незбагненно для ока й розуміння, швидко зникати з поля зору спостерігачів, але в пам'яті народній такий образ закарбувався. Хто знає, можливо, варто таку постать порівнювати до відомих і легендарних українських гуцульських чугайстрів.

Власне ж мольфар як могутній маг оцінювався явно неоднозначно – йому нерідко приписували швидше злу, негативну для людей силу. Проте “...в багатьох гуцульських сюжетах...мольфар виступає не як покірний виконавець волі чорта, а часто як його повелитель, що владно і з підкресленою незалежністю користується послугами “нечистої сили”⁴. До характеристики мольфара як мага в горизонтальному та вертикальному зв’язку добра та зла можна повернутися дещо пізніше. Так чи інакше вона звісно ж, буде суб’єктивною.

На рівні не тільки наукового розуміння, але й людського уявлення появу (народження) справжнього мага можна розцінити як виділення окремого індивіда зі свого ж таки людського середовища у власний світ, наповнений особливими знаками та символами, образами й химерами, видами та фантазмагоріями, де тісно переплітаються добро й зло, фантазії та реальність, мрії й бажання, потреби й обов’язки. Інакше кажучи, вибір чародія на вектор слугуванню і використанню містичного – це маршрут до самого себе, до свого єства й пізнаного або спонтанного призначення. Будь-який чародій мусив би бути наділений особливою потужною емпіричною чуттєвістю (добрим зором, ідеальним слухом, спроможністю тонко відчувати запахи, дотики, чітко, диференційовано розпізнавати смаки), мав би володіти міцною пам’яттю, потужною волею, неабиякою харизмою (магнетичною привабливістю особистості), вродженим талантом психолога – знавця “душ людських”, знаннями законів природи й усвідомленням своєї місії. Хочеться додати, що мольфар як особистість має бути ще й гламурним. У цьому випадку мова йде не про екранно-телевізійний гламур сучасної “еліти”, а про істинну привабливість не тільки у фізичному вигляді чи одязі, а й у манері поведінки, в окресленні сукупних рис, притаманних оригінальній людині. Принагідно нагадаємо, що слово “гламур” давнього походження (із часів кельтів) і зі стародавнього шотландського означає “чари”, “прихована, вигадливо красива магія”. Свого роду, саме це композиційно й презентує візитну картку мага, яка зовнішньо відображає внутрішній зміст: знання, розум, душу, мотив, погляд, жест, міміку, голос, рухи.

У мольфарі повинні кипіти, швидше, не пристрасті, зумовлені подякою за добро чи помстою за зло, а викристалізовуватися стоїчні підходи до життя, моральні засади та соціальні принципи, бо мольфару, як і всім іншим людям, притаманна максимально насичена гамма людського буття, окрім однієї складової – ІСТИННИЙ МОЛЬФАР – САМІТНИК. Саме в цьому аспекті, ми особливо погоджуємося з твердженням С.Вінченца: “Несподівані зв’язки, споріднення й переплетіння поміж ними навчилися розпізнавати допитливий розум гірських мудреців, з племені, що від поколінь перебувало в самотині”⁵. Так, певний етап свого життя майбутній чародій може жити звичайним життям, мати родину, займатися господарством, дбати про дітей. Але рано чи пізно настає пора, коли він мусить усамітнитися, бо без такої усвідомленої ізоляції з його природних незвичайних здібностей не розів’ється магічний талант. Сили й у нього не безмежні, а розподіляти їх порівну між звичним життям і буттям містичним практично неможливо. Істинний магічний талант (як і будь-який інший) потребує тиші й самотності, зосередженості й комфорту в душі, інакше “зашарпаний” і “засмиканий” маг розпорошить, а то й утратить свою чародійну силу. Можна було б одразу й дорікнути представникам мольфарського племені, а то й звинуватити в так званому “рафінованому”, вихолощеному егоїзмі, що явно не на користь їх характеристики, але самі ж шукаємо й виправдання цього. Окрім того, визнаємо притаманний їм егоїзм, проте не зовсім у звичному форматі. Можемо назвати таку ознаку вдачі, рису характеру не просто егоїзмом, а розумним егоїзмом, який зумовлений специфікою діяльності чи роботи в царині магічних сфер. Що ж можна вважати розумним егоїзмом? У зазначеному кон-

тексті – це раціональність у підходах до творення думки, магічного задуму, ідеї, які, у свою чергу, передбачають і розумні діяння, тобто такі, які несуть у собі раціональне зерно й не порушують балансу потреби та віддачі.

Відтак розумний егоїзм постає диктатом певних інтересів над певною особистістю зокрема й суспільством загалом. Мова ж іде про людину розумну (мольфара вся культурна духовна історія гуцулів саме називала мудрим чародієм), яка втягнута в ту чи іншу спільність і таким чином є заручником свого роду “суспільного договору” як системи взаємних прав й обов’язків. Такий “договір” постає між тим вищим (і загальним) стандартом поведінки, який підіймає індивід над конкретністю його життєвих ситуацій. “Договір” мольфара – це, найперше, угода із самим собою, своїм другим “его”, своїм аватаром, а вже потім – з тією частиною суспільства, яка найближче контактує з носієм. І десь цей договір мусить містити положення не тільки про обов’язки сторін, але й ступінь захищеності учасника договору від наслідків форс-мажорних обставин. А екстремальних ситуацій у мольфара, вважаємо, не бракує. Вони самі знаходять його, якщо він їх ігнорує. Так що приватна користь у мольфара хоча й визначає головну суть такого договору, але, забезпечуючи собі найбільший обсяг прибутку (найперше духовної користі), активний “розумний егоїст” – більше чи менше – тим самим дає прибуток іншим. Єдиною умовою такої дільності повинно слугувати “Золоте правило” взаємин з огляду на принципи “Не нашкодь” і “Збагачуючись, допоможи” – “Не понівеч те цінне і корисне, що вже створене до тебе, або і тобою самим раніше”. Звісно ж постає питання: чи слугує?

Можна, характеризуючи сукупний духовний образ мольфара, посилатися на будь-яке серйозне наукове видання, чудову й копітку дослідницьку працю, однак уявлення запропоновані в них будуть неповними, а подекуди й не завжди істинними тому, що найцікавіше звернутися до першоджерела, до носія гордовитого імені мольфар. Себто, дуже корисно побачити, почути й зрозуміти те, як виглядає сучасний мольфар, що він каже, як живе, як ведеться йому в цьому світі й головне, чим же насправді він займається. “Мольфар” – це однойменна назва фільму із циклу “Карпатські ознаки”, основною темою якого є достатньо наочна й цікава інформація про лікувальні властивості карпатських трав, способи їх збирання, технології приготування та використання. Кінострічка була створена за підтримки королівства Нідерландів, а в жовтні 2005 року отримала друге місце у Всеукраїнському телевізійному конкурсі “Зелене досьє”. Головний герой, вірніше виконавець ролі (своєї) мольфара Михайло Нечай, з тієї частини Гуцульщини, де Чорний Черемош зливається з Білим на території Верховинського району. Мешкав Нечай у с. Верхній Ясенів. На жаль, знаний майже на увесь світ М.Нечай помер від руки вбивці-маніяка. Добре, що встигли задокументувати на кіноплівку цю непересічну постать у фільмі та зберегли для історії прихильники гуцульської магії інформацію про нього на сайтах в Інтернеті й інтерв’ю з ним у різних часописах.

Вважаємо, найкраще вдався опис мольфарства та світлого мольфара (на основі тісного контакту з Нечаєм) Громовиці Бердник, яка видала цікаву книгу-опис, своєрідне дослідження гуцульської магії й сміливо ствердила, попри “науковий” критично-заперечувальний вирок, що карпатська магія була й існує. Не будемо переповідати сюжет авторки книги “Знаки карпатської магії” (її варто прочитати) – кровної та духовної спадкоємиці феноменального українського письменника Олеса Бердника, який усім своїм єством і творчістю занурювався у витoki таємничої української духовної практики. Проте, за допомогою письменниці, теж наважимося поглянути на найголовніше з точки зору пізнання мольфарства – магічну практику. Тобто чим вона забезпечується й чи можна це забезпечення аргументувати?

Хочеться зазначити, що основою магічної гуцульської практики є СУБЛІМАЦІЯ ЗНАННЯ, ДОСВІДУ Й ВОЛІ. Це – прерогатива роботи мольфара чи, вважаймо, його ремесла.

Що ж складає суть мольфарського знання? Звісно, що це не тільки інформація про світ загалом і гуцульський край зокрема, яка всмоктується по крихті від самого народження й до останніх днів життя. Цеглинка до цеглинки формує рівень розуміння соціальної специфіки регіону, законів природи карпатського ландшафту. Це не тільки ази пізнання проявів та утворень багатовидової культури, а й ключове – пізнання через самоідентифікацію: хто ти є; що ти є; як ти є. Без критерію відповідальності самоідентифікація мольфара не відбувається.

Хто ти є? Початковий крок майбутнього мольфара до усвідомлення своєї містичної природи. Напевно, у кожній людині закладене магічне начало, але не кожна людина спроможна його активувати та відчути. Причин для цього невтішного усвідомлення досить багато. Проте, коли фактори й обставини сприятливо складаються, коли особа стає особистістю, коли вона визнала в собі та прийняла для себе присутність неординарних здібностей, вона стає тим, ким їй, можливо, призначено бути – магом, чаклуном (мольфаром).

Що ти є? Другий крок, якого не оминати, і він стосується якості подальшого буття. Себто необхідності вибору магічного образу в площині такого наболілого вектора “добра чи зла”. Іншими словами, рано чи пізніше, але чарівнику доведеться робити серйозний вибір. Звісно ж, він знову ж таки залежить від виховання, самовиховання, енергетичної сили, духовної якості соціального оточення, моральних принципів і засад, які закладаються в людині, і від ролі тих самих чинників (факторів), у полі яких перебуває людина, наділена незвичним даром. Простіше кажучи, цей крок стосується надання допомоги людям і природі, яка цього потребує, або нанесення шкоди природному чи людському середовищу. Стане чаклун “світлим” або “темним” чи “сірим” (хитким, амбівалентно проміжним між першою роллю і другою соціально-морального вибору) – ось такий складний ступінь якості сходження по драбині мольфарської “кар’єри”.

Як ти є? Третій крок, стосується ступеня ремесла, майстерності, який, у свою чергу, визначається нахилами діяти надалі в тій чи іншій сфері магічного, тобто обрання магічної ролі, згідно з градацією вже добре описаної магічної практики в різній літературі, і підбору інструментарію, який реалізує цю роль.

“Мольфарство, – підкреслює Г.Бердник, – як і будь-яка інша традиція, що пов’язана з магією, пливе у двох річищах: є мольфари “вроджені”, яким їхній дар і майстерність перейшли у спадок від предків, і є “вивчені”, тобто, люди зі схильністю до магічного мистецтва, котрі перейняли цей дар від когось”⁶.

Магічний досвід – це, як і в будь-якому діянні, тривалий процес, для якого потрібні як знання, так і звичка виконувати необхідні дії, напрацьований механізм віддачі. У зазначеному контексті під досвідом слід розуміти формування на основі загальних знань і специфічної понятійної бази системи навичок, умінь і прийомів, які, тісно поєднуючись поміж собою, забезпечують магічну діяльність того чи іншого профілю.

Воля для мольфара – це обов’язкова умова існування в просторі й часі його неабиякого дару. Оскільки воля не тільки поширене слово загального використання, а й термін науковий, категорія психологічна, то під нею розуміємо цілеспрямований й усвідомлений вплив не лише на інших, але й на самого себе. Зрештою, воля для мольфара – це та енергія самовіддачі, яка діє за принципом зворотної дії: отримав – віддай. Воля постає як потужний чинник циклу завершення самореалізації, за допомогою якого долаються прості й такі звичні людські якості, оцінити які можна швидше негативно,

ніж позитивно, і це стосується лінощів, байдужості, невпевненості – насамперед. Воля для мольфара, як вмикач для електричного струму, дає йому живлення, життя, випускає накопичену енергію. Воля, як енергія, володіє, як і саме життя, якістю необмеженості, безкінечністю. І саме воля робить людину розумною та активною, а мольфара корисним (шкідливим) по суті та винятковим щодо якості. У волі, як сказали б філософи, переплітається багато такого, що не піддається раціональному поясненню, а емоції й почуття, думки та бажання перепливають з хвилі (площини) свідомого на хвилю підсвідомого, імовірного й неймовірного. Пам'ятаймо ж, що буття людині не тільки дано, воно людиною вибирається й твориться, відтворюється. Мольфар однозначно фокусує свою волю за допомогою почуттів (приятні чи неприємні), задоволення чи невдоволення, а почуття, у свою чергу, невід'ємні від власних і чужих переживань і їх ніяк не можна підмінити усталеним, нехай навіть фундаментальним теоретичним знанням. Переживання для мага – це пожива для його волі, це – напруга його серця і розуму, мислення та чуттєвості й саме, дякуючи їм, чародій виходить за межі стандартної індивідуальної обмеженості, вивільнюється зі звичних побутових лабет обов'язків, щоб потрапити в лещата магічної залежності, в якій теж свої межі, свої правила, своя традиція і свої обмеження – власний мольфарський канон. При цьому мольфар змушений поєднувати час реальний і міфічний, породжуючи безкінечність, інший пласт виміру, у якому він якщо не господар, то виконавець однієї з головних ролей. Ось так і доводиться мольфару постійно перебувати в русі, спочатку навмання, майже наосліп пізнавати самого себе, усвідомлювати та приймати для себе в собі незвичне, визначатися в просторі добра й зла, накопичувати знання та досвід, орієнтуватися між потребою й необхідністю, плекати волю, накопичувати запаси енергетичної сили й творити власний світ і корегувати свою людську матрицю, гармонізуючи її з природою навколишнього світу, підбирати традиційно усталений і віднайдений власноруч магічний інструментарій.

Найвартіснішим для більшості людей, які цікавляться мольфарством, актуальним залишається саме арсенал засобів, інструментів, якими користується чародій. У Г. Бердник він досить докладно описаний і його можна класифікувати. У цілому, не деталізуючи, варто все ж зазначити, що “зброя” мольфара поділяється на кілька груп, які виокремлюються в класи (матеріальні/нематеріальні) – у них перебувають ті чи інші засоби (інструменти), а саме:

- пластично-речові;
- графічно-символічні;
- фізичні;
- жестикуляційно-мімічні;
- звукові;
- біологічні.

Пластично-речові інструменти можна розцінювати як артефакти мистецько-ритуального призначення і їх перелік чималий. Зокрема, скульптурні зображення малих форм (зручні у використанні магічного обряду): хрестики, свічки, ножі, персні-каблучки, зап'ясткові вервечки (з різнокольорових ниток та намистин і металевих пластин), глечики, тарелі, миски, макітри, ступи, сопілки, трембіти, дрімби, рахви, ікони. У більшості випадків ці предмети слугують для “відбиття зловісної атаки”, оберегу, а то й нападу.

Графічно-символічні інструменти, очевидно, мають найдавнішу за відліком часу історію і містять у своєму арсеналі близькі до старовинних символів знаки, властиві як багатьом світовим культурам, так і суто карпатським “графіті”, притаманним саме цьому

регіону. Найшановнішим дотепер вважається потужний символ “громового колеса” – його зображення можна віднайти на тарелях, скринях, в оздобі гуцульських колісок і ліжок, на вікнах. Правічні символи, які містили прихований сакральний зміст, широко представлені в семіотиці та палітрі гуцульських вишивок, де сукупно відігравали роль не тільки конфігурація знаку, але і його колір. Такий самий таємничий характер захований, але яскраво презентується на гуцульських писанках, де є така галерея комбінацій, що дух захоплює й дивуєшся від невичерпного джерела давньої символічної традиції. Загадкою для вчених наразі залишаються зображення на так званому Писаному камені на Скелях Довбуша, і таких езотеричних місць на Гуцульщині чимало, але вони відомі тільки тим, кому належить про них знати. Місця сили (геопатогенні зони) ще очікують на своїх дослідників і, хочеться думати, дочекаються, а поки що ховають свою таємницю і нуртують думки та душу попри плин невблаганного часу в багатьох ентузіастів-дослідників у пошуку того ж таки таємничого, магічного.

Фізичні інструменти як магічні засоби – це природні елементи, одвічні для магічних ритуалів у всього людства без винятку. Звісно, який обряд без вогню? Гуцульська ватра здавна охороняє, освітлює, просвітлює, лікує та запобігає багатьом життєвим негараздам, пов’язаним з побутом, фізичним станом і соціальними факторами буття. Символ вогню як очисної сили універсальний в історії всіх релігій. Вогонь забезпечує життя всьому живому й так само знищує його. Сила вогню лежить в основі Всесвіту й, з точки зору навіть традиційної науки, вогонь – це енергія, розлита в кожному атомі Всесвіту та в малій дозі сконцентрована в людині, тим самим забезпечуючи еволюцію її фізичного стану та духовності. Загадкою для науки дотепер залишається вміння деяких людей брати вогонь голими руками, ковтати його й танцювати на розпеченому вугіллі босоніж. У якому б вигляді вогонь не використовувався (свічка, багаття) – ця чиста енергія невід’ємна складова всіх чаклунських ритуалів і товариш та ворог звичайних людей. Недарма говорять, що можна довго споглядати (майже безкінечно), як палає і витанцьовує вогонь, біжить і перекидається вода, височіють і, ніби плывуть серед неба, гори. Магічну силу має земля! Хто заперечить? Вона завжди була цінною і силу дає (віддає) тому, хто біля неї працює, живе на ній, шанує й береже. Дрібка землі – прадавній елемент, який супроводжував людину в мандрах, задіяна під час багатьох ритуалів, обрядів.

Вода – одвічний “акумулятор” і “ретранслятор” інформації. Цей елемент природи з давніх часів слугував людям для магічних ритуалів на всіх континентах і справно “виконує” цю функцію в сучасних наукових дослідженнях. Фізика вже довела цю природну (містичну) властивість води. Язичництво остаточно не зникло з духовної практики людства й, за стародавньою вірою, вода так само, як і вогонь, очищує тіло й середовище, водночас даруючи життя. “Свята вода” чи чиста субстанція з гірського джерела, настояна на місячному промінні, – неодмінний атрибут у практиці мольфара.

Якою ж дивовижною силою впливає на стан людини естетично, інтелектуально й психологічно та чи інша пора року, час дня – ранок, вечір, ніч, коли сили природи своєю магією спроможні розбурхати поснули почуття, збудити фізичні сили, активувати думки або “викопати” з надр людської сутності творчі здібності й таланти. Про магічну силу небесних сил відомо не тільки поетам і письменникам, але й науці. Особливо це стосується космічного супутника Землі Місяця. Від його фаз залежить як фізичне, так і духовне здоров’я людини – це вже визнаний факт. Тримати руку “на пульсі місяця” вдається тільки вибраним, хоча давня традиція відобразила в народній пам’яті просту констатацію: коли фаза місяця “молода” – вона сприятлива для здоров’я людини, для посіву й вирощування рослин, можна сміливо починати зміни. Фаза на “старий” місяць

явно несприятлива й під час її тривання слід жити в ритмі з місяцем, не здійснюючи ніяких кардинальних перетворень, адаптуючись із середовищем. Мольфар уміло використовує народні традиційні знання про сили фізичні (у даному випадку), природні, доповнюючи їх тією інформацією, яка вже є власним здобутком, власним “відкриттям”.

Жестикуляційні інструменти, звісно ж, одні з найдавніших, тобто давня властивість людей і давня семіотична система передачі інформації. Фактично, жестикуляція – це набір різних механічних прийомів, які виконують руки. Більшість людей жестикулюють, доповнюючи свою розмову. Жестикуляція як зовнішня ознака може багато повідомити тому, хто вміє її розшифровувати. Жестикуляція в середовищі мольфарів також грає роль не тільки сигнальної системи як у більшості людей, але й має ще інше призначення – магічно-ритуальне, як головний інструмент впливу або частка процесу, залежно від складності його призначення. Більшість жестикуляційних прийомів, на перший погляд, здадуться простими, а то й примітивними, проте для непосвяченого вони не мають ціни й тільки для “спеціаліста” – мага складають певну вартість, оскільки “працюють” здебільшого в сукупності з іншими прийомами. “Танець” рук з його вивіреними й відточеними магічними “пасами” інколи домінують у практиці мольфара, а найчастіше постає як компонент складного обрядового дійства, у якому задіяні багато “інструментів”.

У мольфара в арсеналі завжди при нагоді прихований і ще один інструмент – погляд, виразник його суті. Погляд сильної, наділеної можливостями внутрішньоцілісної і конкретно мотивованої особистості (відьомський, циганський, лікарсько-гіпнотичний, психотерапевтичний) може володіти як інформаційним, так і фізіологічним впливом. Учені з-за кордону, проводячи лабораторні дослідження щодо властивостей погляду, виявили, що так званий “прискіпливий” погляд у потилицю людини, який відчувають люди з тонкою нервовою організацією, призводить до змін електричного опору на шкірі. Магнетика – та й годі! Недаремно ми, відчуваючи потужної сили погляд, обертаємося, шукаючи його носія. То що ж випромінюють очі мольфара? На теоретичному рівні силу магічного погляду можна було б оцінити як зворотне випромінювання з очей – короткохвильове коливання, подібне до рентгену чи лазера, яке впливає на центральну нервову систему, мозок і роботу всього організму.

Звукові інструменти мають багатошарову сферу використання. Насамперед, це – музика, яка, імовірно, у системі комунікації та відтворення навколишнього середовища посідала перше місце в емпіричній практиці цивілізаційних засад, хоча спочатку виконувала утилітарну роль. Людина навчилася сприймати зовнішній світ, трансформуючи його через внутрішню властивість слухати й імітувати природні звукові форми. Водночас музика в людській практиці не тільки імітує, але й створює такі звукові форми, які в природі відсутні. І забезпечуються вони не тільки голосом, а й музичними інструментами. Мольфари використовували й надалі використовують у своїй практиці переважно унікальні музичні пристрої – дрімби, які здавна вважалися народним музичним інструментом широкого використання. На перший погляд, дрімба – простий механізм, але його звукове коливання має особливу інтонаційну природу, описати словами яку дуже важко. Її треба саме слухати, бо дрімба не тільки звуковий відтворювач, не тільки передавач внутрішнього емоційного стану душі, але й енергетичний пристрій, що передає ритміку й коливання природи, самого Космосу.

Проте найпотужнішим інструментом мольфара постає невід’ємна людська культурна властивість – голос, слово та його енергетика. Слово, мова – це дуже істотний, вагомий і багатовимірний результат духовного напрацювання. У мольфара слово, з його вмістом (ідеєю, змістом, сенсом, забарвленням, призначенням), відіграє коло-

сальну роль у двох рівнях використання. По-перше, – це зброя і ніякого негативу в тому немає. Згадаймо Лесю Українку та її чудову віршовану оцінку мовного елемента у функціональній оцінці призначення: “Слово, моя ти єдина зброе...” І це справді так, тому що навіть на побутовому рівні міжособистісних комунікацій саме слово може в окремих випадках вирішити те, що не вдається іншим засобам впливу, зокрема, фізичному чи хімічному. Слово в мольфара – це “...примівка... – від слабкості. Від невдачі, від “недорібку”, від невезіння в житті чи в любові. Обирається вона залежно від характеру мольфування й може нести благословення чи прокляття. Народна приказка говорить: “Слово – лічить і слово – калічить”. І це – абсолютна мольфарська мудрість”⁷. Мольфара, звісно ж, не назвеш філологом чи лінгвістом, але трохи психологом, педагогом, який уміло використовує мову. Можливо, на рівні інтуїції мольфар, використовуючи мову, її енергетику, відповідно до місця, часу та мети, впливає на людей за допомогою “ефекту плацебо”. У сучасному розумінні, де психологія почасти владарює в оцінці багатьох виявів суспільного життя та позитивних (за результатами того ж таки психологічного впливу) як наука зазначає що, основою плацебо, його підґрунтям, базою для активації є потужний людський чинник – віра в диво. Віра в цілителя, віра в обереги, віра в процес таки мають чудодійну силу й це – доведений медициною факт. Загалом у процесі застосування плацебо важливий саме стан людини, на яку спрямований психологічний прийом, ураховуючи її потребу в оздоровленні або одержанні того, чого вона так палко потребує.

Плацебо, варто нагадати, використовував сам Ісус Христос і прийом мав характер звертання (“Мир вам...”) і замовляння з відтінком психологічної провокації (“Кинь в мене каменем, хто без гріха...”) і воно спрацьовувало дуже дієво та позитивно. При цьому формувався відповідний не тільки індивідуальний, але й колективний емоційний настрій, за яким приходило усвідомлення того, що відбулося, і надовго залишало свій слід у душі. Тож найчастіше й мольфар практикує замовляння, і його сила подекуди виявляється теж дієвою. Здавна за допомогою “чарівного” слова мольфари лікували важкі хвороби, буквально “замовляли” хворі зуби, зупиняли кров, зцілювали “біснуватих” – людей з тяжкими психічними розладами. Зовсім неймовірним видається замовляння деяких природних явищ – спинити чи закликати дощ, розігнати хмари. Працює, але чи той результат – просто збіг обставин, чи дійсно потужний магічний (енергетичний) викид у бік об’єкта особливого виду інформаційного посилення – наразі важко сказати. Виглядає так, що в одній таємниці заховані інші таємниці.

Хто б заперечував, що цілющу (магічну) силу має молитва? З точки зору індійської духовної практики (і на погляд сучасної психології) можна вважати, що молитва, замовляння і навіть закляття (прокляття) – це своєрідні мантри, які мають різний за призначенням й енергетичним забарвленням характер. З погляду фізики, позитивний характер мантри визначається високочастотними вібраціями й молитва постає як потужний інструмент медитації, а за цілющим впливом вона подібна до класичної музики, яка очищує душу, надихає, підносить, оптимізує внутрішні ресурси людини. Близькі до молитви слова кохання, які дають потужний приплив позитивної енергії. Педагогіці добре відомий заохочувальний прийом словесної винагороди у вигляді визнання хорошого вчинку, подяки за певні досягнення, позитивну характеристику особистості – він “працює” майже як універсальний педагогічний метод виховного впливу. Немає сумніву, що будь-яка мантра “працює за сумісництвом” як сугестивний прийом – навіювання або самонавіювання. Мантрою можна захиститися від страху, агресії,вилікувати депресію, змінити поведінку, ставлення до суб’єкта чи об’єкта, переоцінити процес, ситуацію. Ім’я людини, яке називається з позитивним відтінком – теж мантра,

бо несе в собі високі вібрації конкретної особистості, його суті й неповторності. Відомі мантри з низькочастотною вібрацією і їх використання, на жаль, явно негативні. Насамперед це стосується банального мату (неформальної й брутальної лексики) – нічого приємного для вуха не має, але ж використовується повсякчас. З тих самих біблійних часів явно негативно “працює” прокляття, хоча, як переконують уже психологи, діє за принципом бумеранга й відображене в народній мудрості: “Що посієш – те й пожнеш”. Мольфар творить молитву, звертається до вищих сил усією своєю духовною сутністю, бо без палкого словотворення і віри, очікуваного не відбудеться. Слово мольфара вагомим має можливість привнести до людей і природи як позитив, так і негатив – його вібрації, інтонаційність, комбінації букв, ритміка вимовляння впливають на світ астральний, а затим духовний і матеріальний.

Біологічний інструментарій мольфара насамперед викликає в пам’яті приємний “кольоровий спогад” про гуцульську писанку, яка створюється на матеріалі звичного біологічного походження – яйця.

Зрештою, яйце практикують як сильний інструмент магії багато чарівників різного рівня спеціалізації, навіть бабці-шептухи. Загалом його призначення – відвернути хворобу, зняти “чорне” закляття (вроки). І що цікаво – допомагає там, де офіційна медицина безсила. У мольфара яйце – звичний атрибут магічної практики, але не все так просто з його використанням. Багато що з маніпуляцій над біопродуктом залишається “поза кадром” уважних очей – навіть для прискіпливого спостерігача.

З тотемізму, який на початку людської доби змушував діяти за законами природи – шанобливо співіснувати зі світом рослин і тварин, донині в магії Карпат збереглося його відлуння в символіці форм поведінки, зовнішньому відтворенні образу та специфіці буття і впливу на довкілля реально існуючих живих створінь – ведмедя, вовка, кози, kota, орла (беркута), сови (сича). Мольфар, пізнаючи зоо- та орнітоsvіт з його механізмами взаємодії, реконструює знання в складні ритуали, обряди, запозичуючи гамму енергетичної оптимізації магічного дійства й тим самим моделює свої стосунки зі світом людей та природи.

Безсумнівним скарбом для мольфара при будь-якій внутрішній чи зовнішній потребі є рослини, магічною силою яких він оздоровлюється, підживлює свою магічну енергію й допомагає людям. Класична “ботанічна” класифікація давно представлена в практиці народної медицини з використання дерев, квітів, кори, коріння, бруньок, трави загалом і при цьому без традиційного наукового підходу в оцінці характеристичних властивостей тих чи інших рослин – на підґрунті того ж таки давнього мольфарського досвіду диференціювала представників рослинного світу на дві групи: ті, що допомагають, віддаючи свої корисні властивості, і ті, які використовувати не слід. В останньому випадку можна говорити про так звані рослини-вампири. Однак не тільки прагматична фармакологічна властивість рослин цінна, – усвідомлювали давні мольфари, але і їх магія. І це при тому, що, будучи жителями віддалених гірських районів, вони не знали про дослідження над представниками флори Парацельса, Бакстера, Бозе, Кирліан, які сукупно на основі експериментів довели: рослинам притаманна особлива енергія, їх ауру можна сфотографувати, вони мають систему чутливого реагування на різні механічні, фізичні та больові подразники й здатні переживати емоції та жити в гармонії з тими, хто ними опікується й позитивно відноситься. У доробку кожного мольфара є не тільки загальновідомий, але й свій власний, перевірений часом та якістю використання “набір” рослинних інгредієнтів, без яких не можна виконати той чи інший ритуал. На перший погляд усе може здатися дуже простим, а насправді до лікарського кошика так просто не покидаєш будь-яку рослину. Потрібні тільки ті, які так

влучно й так красиво називають “чар-зілля”. Окрім того, потрібно чітко знати, яка рослина в чому допомагає, коли збирати, як зберігати, у якій формі використовувати, як довго має тривати “сеанс” її застосування, яка доза, коли приймати, із чим поєднувати та яка симптоматика впливу на організм чи середовище. І це виглядає як цілісна й фундаментальна система знань, яку хочеться велично назвати народною наукою зцілення та оздоровлення, охорони й натхнення. За сотні, а може й тисячі років був старанно підібраний і скомпонований велетенський, розгорнутий список цілющих і корисних рослин, без яких й офіційна фармакопея не мала б життя, а медико-хімічна промисловість просто не народилася. Пересічна людина, як правило, має дуже обмежені, або уривчасті, епізодичні уявлення про лікувальні властивості добре відомих широкому загалу рослин, а мольфар – чітко, майже навпомацки, за обрисами й формою знає, для чого придатні дерева, кущі, квіти, трава. У списку корисних дерев особливо допомагають дуб, береза, верба, калина, липа – їх багато й кожне має своє призначення. Незвичайною містичною властивістю наділена омела, хоча вважається ліаною-паразитом, але в народній традиції кельтів – священна рослина друїдів. Каталог корисного зілля, у якому чітко перераховані базові лікарські рослини, такі як полин, звіробій, ромашка (рум’янок), м’ята, бузина, папороть, лепеха (аїр, властиво “чар-зілля”), – народною практикою вивіреніх “зелен-лікарів”, доповнюється унікальними (ендемичними) екземплярами Карпат, серед яких: едельвейс, відкасник, тирлич, “золотий корінь”, арніка. Їхні лікувальні властивості дуже широкого спектра: проти хвороб, тонізуючі, заспокійливі, оберігаючі, профілактичні, вітамінні, захисні, афродизіаки (особливо цінується гірська орхідея під назвою “люби мене” або любка дволиста), метеопрогностні (плакун-трава) – їх властивості описані й, думаємо, ще будуть глибше досліджені. Із цього рослинного різноманіття вміло готуються настоянки, екстракти, мазі, наливки, примочки, порошки, еліксири. Для людини сторонньої, непосвяченої в премудрості лікування зіллям, “аптекарський” набір мольфара має вповні тільки таємниче призначення, а діє він не за принципом агресивної або ударної атаки на організм – на відміну від синтетичних медикаментів, а повільно, поступово пристосовуючись до збою, відхилення в роботі людського організму, гармонізуючись з особливостями людської фізіології.

У цілому ж інструментарій мольфара (складний і різномасний) можна оцінити, з одного боку, і як “бойовий” арсенал (професійний реманент) родом з матеріальної культури. Проте найбільше його знаряддя, засоби та прийоми походять таки з духовних начал, переплітаючись з елементами навіть ігрового дійства, а по суті своїй – синкретичні саме через сукупне застосування їх у магичній практиці на фундаменті гуцульської ментальності, тісно пов’язаної з природою регіону.

І не забуваймо, що сфера духовної культури Карпат, складовою часткою якої є гуцульське мольфарство, визначається силою духовної традиції, яка є реальною, антропоморфною, антропогенною. Карпатська магична традиція реалізується через пізнання внутрішньої реальності, внутрішні образи, внутрішню буттєвість регіону, через абстракції, символи й знаки, внутрішню енергію людини та могутність природи й тим самим – це ще й можлива система помилок і віднайдень, утрат і здобутків у пошуках людської спроможності бути, не шкодити, співіснувати з іншими в зовнішньому світі.

Варто також спробувати визнати в ставленні до карпатської магії хоча б один аспект: мольфари акумулюють не пізнану ще науці енергію, активовану внутрішньою силою і цілеспрямованою мотивацією, а, як наслідок, діють у соціумі та природному доквіллі відповідно до етичних засад, позиції добра чи зла – їх вибір вільний. Але щоб не втратити своєї сили, свого магичного таланту, можливості самореалізації, мольфар змушений діяти за законами природної (Космічної) РІВНОВАГИ, бо, порушивши її,

буде покараний. Подейкують, що легендарний Олекса Довбуш і сам був мольфаром, але, допустившись помилки, схибивши один раз на обраному шляху, заплатив за те власним життям. У чому суть його помилки – можна здогадуватися, але про деталі таємниці залежності між магом і магією наразі слід думати й говорити лише на теоретичному рівні. Істина – за “печатями”. Є три табу, які порушувати, згідно з магічним канонам, не треба: по-перше, свідомо “працювати” на чийсь смерть; по-друге, на прохання ворожити на щастя; по-третє, не наносити шкоди природі, з якої мольфар черпає магічну силу. А чому – відповідь дає старий мольфар (М.Нечай): “Усі світові духовні традиції – це часточки прадавнього знання, котре після великої катастрофи, яку колись пережила Земля, було передане в різні куточки землі й розвернулося за індивідуальними законами (розуміємо територіально-регіонально). Від природи, від повітря та води залежить сила магічних традицій народів. Вони, ці традиції, нібито різні, але Джерело, яке породило їх, – єдине”⁸. Після смерті М.Нечая, на жаль, у Карпатах відомих мольфарів залишилося дуже мало. Телевізійну популярність здобула М.Мочійовські – мольфарка із Закарпаття, що мешкає серед гір, володіє і допомагає деякими прийомами гуцульської магії Параска Стафійчук, хтось інтригуюче презентує себе як мольфара на сайтах в Інтернеті, але сумно визнавати, що справжніх МОЛЬФАРІВ можна шукати довго й невідомо чи знайдеш, бо магія розпорошена у вузьких сферах спеціалізації, а концентровано й реально доказово сьогодні себе не виявляє, мов при- чайлася чи на когось чекає.

Як би ми різносторонньо не ставилися до мольфарства, спробуймо подивитися чистими очима на те, що карпатська магія таки не абстракція. Вона здійснювала й здійснює не тільки обслуговування практичних (фізичних) потреб, але й духовних, зокрема, психологічних та моральних. Чим більша ізоляція культурного регіону, тим більш сприятливими стають зовнішні та внутрішні фактори для виокремлення такого дивовижного продукту творення, як магія, в даному випадку – мольфарства. Як вважають деякі сучасні науковці, які мають сміливість спробувати не відкидати та не ганити магію, а досліджувати її, то, на їх думку, маги (мольфари) – це були особистості з великими екстрасенсорними здібностями чи гіпнотичними навичками, які мали природну схильність до медицини, психології та педагогіки. Озброєні вірою, вміннями, знаннями, які передавалися на дуже вузькому контактному рівні, досягали серйозних результатів у лікуванні не тільки фізичних хвороб, але й душевних. Свого роду мольфари виявилися “швидкою допомогою” там, де на іншу очікувати була марна справа.

З огляду на те, що магія цікава не лише середньостатистичному жителю, але й науковцям і літераторам, кінорежисерам й акторам, доводиться визнавати, що вона і не втрачала свого призначення як культ у просторі духовної культури, особливо на Гуцульщині, де ще живі її стародавні витоки, де саме середовище дихає таємницями, а природа – могутній містифікатор на сцені поточного життя. А в соціальному бутті життя без таємниці було б дуже буденним, пісним і не цікавим.

Будучи спорідненою зі світовими магічними практиками, карпатська магія на етнічних засадах функціонально протягом довгого часу – від появи до сучасності – виховувала в двосторонньому порядку (мольфара та його суб’єкти впливу) не втрачати контакт з природою, сприяла тим самим через комунікативну функцію соціалізації людей між собою, допомагала через гуманістичну функцію налагодженню людських відносин і ставленню до самих себе, своїх потреб та потреб середовища, забезпечувала з подачі адаптаційної функції пристосуванню не тільки до довкілля, але й до об’єктивних факторів буття, за механізмом сугестивної функції вивільнювала людські можливості для самореалізації й самопомоги, а за емпіричною (когнітивною) функцією

реалізувала природну схильність людини до пізнання світу в цілому, себе зокрема й свого місця в просторі та часі.

З-поміж усіх, існуючих в ХХІ столітті культів, культ магії (мольфарства в даному випадку) виглядає не стільки “сліпим”, скільки помірковано раціональним через свою соціальну корисність і прийнятність в етнічній культурній традиції. Істинна магія (мольфарство), на відміну від шарлатанських “магічних пропозицій”, якими переповнені газетні та часом і телевізійні оголошення про сумнівного штибу послуги, буде потрібною і для гармонізації людини із середовищем і собою до тих пір, доки залишатиметься тісний зв’язок людини з природою та непохитно стоятимуть гори Карпати з їх таємничою аурою.

Таким чином, оскільки гуцульській магії притаманні багато життєво важливих функцій, то і значення її для духовної культури Карпат вагоме, тим самим визначаючи мольфарство як феномен – рідкісний, етнічно унікальний культурний здобуток.

1. Новий словник української мови. – К., 1998. – Т. 2. – С. 679.
2. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 248.
3. Kultura ludowa Goral Orawskich. – Kraków, 2011. – S. 344.
4. Гуцульщина... – С. 249.
5. Вінценз С. На високій полонині / Станіслав Вінценз. – К., 2011. – С. 82.
6. Бердник Г. Знаки карпатської магії. (Таємниця старого мольфара) / Громолиця Бердник. – К. : Зелений пес, 2006. – С. 47–48.
7. Там само. – С. 46.
8. Там само. – С. 65.

Виолетта Блощинская

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Культ карпатской магии как феномен гуцульской культуры

В статье рассматривается сфера бытия карпатской магии как феномена духовной культуры Гуцульщины.

Ключевые слова: магия, магические инструменты, мольфарство, знания, душа, мотив, взгляд, жест, мимика, голос.

Violetta Bloschynska

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The cult of Carpathian magic as the phenomenon of Hutsul culture

This article considers in the Carpathians existence sphere, as Hutsushchyna intellectual culture phenomenon.

Keywords: magic, magic tools, molfarstvo, knowledge, soul, motive, look, gesture, facial expression, voice.

УДК 94 (477)
ББК 63.3 (4 Укр)

Лілія Бурачок
(м. Івано-Франківськ, Україна)

КАТОЛИЦЬКО-КОНСЕРВАТИВНІ ПОГЛЯДИ ОСИПА НАЗРУКА

У статті проаналізовано чинники, які впливали на еволюцію суспільно-політичних поглядів Осипа Назарука від радикалізму до католицизму. Розкрито основні аспекти впливу оточення на громадсько-політичного діяча першої половини ХХ ст. у Західній Україні. Проаналізовано його діяльність як головного редактора католицького часопису “Нова Зоря”. Дані характеристика й аналіз оточення, а саме – вплив єпископа Григорія Хомишина на католицько-консервативні погляди Осипа Назарука.

Ключові слова: католицизм, консерватизм, погляди, Осип Назарук, Григорій Хомишин, Західна Україна, “Нова Зоря”.

Розбудова Української демократичної держави відкрила можливості для об’єктивного дослідження історичного минулого українського народу, всестороннього осмислення його духовних чинників. Докорінно відомо, що важливу роль у становленні та розвитку національної ідеї, патріотичному вихованні народу відіграла церква. Особливе місце у формуванні національної самосвідомості належить священнослужителям Української греко-католицької церкви. Мета статті – на прикладі конкретних товариств та організацій окреслити католицько-консервативні погляди Осипа Назарука.

Основними факторами світоглядної еволюції Осипа Назарука від радикалізму, республіканізму до консерватизму й монархізму були невдачі визвольних змагань 1917–1923 рр., міжпартійна боротьба першої половини 1920-х рр. у Західній Україні та в українському еміграційному середовищі, релігійне протиріччя в Канаді та США, а також захоплення ідеями В.Липинського. Клерикальні, католицькі нахили О.Назарука скріпилися, коли він 1926 р. очолив редакцію католицького органу “Америка” і став прихильником поглядів єпископа К.Богачевського.

У серпні 1927 р. після дев’ятирічної відсутності О.Назарук опинився у Львові. Польська служба безпеки взяла колишнього міністра урядів УНР і ЗУНР під негласний нагляд, тому пильно стежила за його переміщенням. Однак побоювання О.Назарука перед можливими репресіями з боку властей за його минулу діяльність в часи революції не справдилися, і він зміг спокійно оселитися в помешканні свого тестя на вулиці Підвалля, 7, де мешкала дружина із сином. Успішно вирішилася й справа його працевлаштування. На пропозицію Товариства безжених священників імені св. Йосафата О.Назарук із січня 1928 р. очолив редакцію католицького тижневика “Нова Зоря”. Видання фінансували станіславський єпископ Григорій Хомишин і перемиський єпископ Йосафат Коциловський. Після того як останній незабаром відійшов від справ видавництва, єдиним опікуном газети впродовж усього часу її існування залишався Г.Хомишин (“Нова Зоря” виходила з 1926 р. за редакторством ректора греко-католицької духовної семінарії, а потім ігумена Львівського василіанського монастиря о. Т.Галущинського – людини високого інтелекту, авторитетного церковного та громадського діяча. Але Т.Галущинський не був професійним журналістом, що не могло не позначитися на виданні газети).

Із приходом Назарука в редакцію її праця була поставлена на фахову основу. У церковних справах новий головний редактор намагався дотримуватися обраного групою Г.Хомишина прозахідного курсу, радячись при потребі з єпископом або з о. Т.Галущинським. Зате в політичних справах О.Назарук мав майже необмежену свободу, хоча в окремі моменти при визначенні позиції газети з принципових питань консульту-

вався з Г.Хомишиним. Не раз єпископ сам втручався в редакційні справи, висловлюючи побажання чи навіть претензії головному редакторові щодо змісту тих чи інших публікацій або й давав рекомендації, на яку тему та яким способом газеті слід виступити. Такі контакти підтримувалися, як правило, за посередництвом ректора Станіславської семінарії о. Авксентія Бойчука, довіреної особи єпископа, або й шляхом листування між Г.Хомишиним й О.Назаруком. Часто бувало, що думки покровителя “Нової Зорі” суперечили політичній позиції головного редактора, і тоді останній брався переконувати єпископа в її правильності. Не завжди О.Назарукові це вдавалося, тоді його відносини з Г.Хомишиним ускладнювалися. Співпраця двох видатних людей протривала аж до Другої світової війни. Попри згадані колізії єпископ високо цінував професіоналізм й організаторський хист О.Назарука, імпонували йому й суспільно-політичні погляди останнього.

“Нова Зоря” була справжнім дітищем О.Назарука. Він запровадив нові рубрики, запрошуючи до участі в них відомих церковних діячів, політиків і науковців. Серед постійних авторів газети були С.Томашівський, Т.Коструба, І.Кревецький, Т.Галущинський.

У цих умовах для єпископа Г.Хомишина, що тривалий час виношував ідею створення впливової клерикальної організації в Галичині, досвід О.Назарука міг стати незамінним. Відомо, наприклад, що станіславівський владика мав намір заснувати газету широкого християнсько-суспільного характеру, котра б уміщувала не лише повідомлення вузького релігійно-церковного змісту, а й статті широкого – суспільно-політичного. Новий часопис, вірогідно, готувався як орган нещодавно утвореної Української Християнської Організації (УХО), яка, попри свій аполітичний статус, досить жваво вникала в політичні справи. Видається, що цей друкований орган мав нагадувати часопис “Руслан”, який виходив ще в “австрійську” добу й був органом Християнсько-суспільної партії.

Додамо, що перший з’їзд УХО пройшов 4 серпня 1925 р. у Львові¹. Новостворена організація прагнула згуртувати всіх християн-католиків українського народу, незважаючи на їх партійну належність. Завданням УХО було домагатися, щоб партії у своїй діяльності не відходили від духу й науки Греко-католицької церкви². Ідейне кредо цієї інституції – примножувати релігійні цінності в галицько-українському суспільстві цілком збігалось з життєвою позицією самого Г.Хомишина. Зрозуміло, що діяльність нової організації мала яскраво виражений антирадянський характер. Друкований орган УХО – часопис “Нова Зоря” почав виходити з 1926 р. Фінансував видання газети станіславівський ієрарх.

Станіславівський владика, звісно, усвідомлював, що для перетворення УХО в серйозну впливову силу потрібна підтримка досвідчених, авторитетних професіоналів. Крім того, Г.Хомишин, імовірно, розраховував на допомогу громадсько-політичних діячів, котрі б мали хист до журналістики. У таких умовах кандидатура “багатогранного” О.Назарука виглядала цілком прийнятною. Уже в листопаді 1927 р. він увійшов до Центрального проводу УХО³.

Поступово О.Назарук став провідною людиною в УХО, опорою Г.Хомишина у вирішенні питань взаємин цієї структури з галицько-українськими інституціями. Очевидно, усі аналітичні статті, котрі змальовували б взаємини УХО з різними політичними організаціями, належали перу О.Назарука.

Зазначимо, що на 1927 рік припадає якраз погіршення взаємин між УХО та провідною галицько-українською партією – Українським національно-демократичним об’єднанням (УНДО). Єпископ Г.Хомишин вважав, що ундівці не повинні блокуватися

з партіями лівого політичного спрямування, зокрема, із соціалістами-радикалами, соціал-демократами та членами “Селянського союзу”⁴. У “Новій Зорі” усе частіше почали з’являтися повідомлення про доцільність утворення нової політичної клерикальної партії або ж трансформування УХО в політичну організацію.

У травні 1928 р. Г.Хомишин організував збори священиків Станіславівської єпархії, на яких закликав перетворити УХО в політичну партію⁵. Щоправда, партію було створено лише в 1930 р. за безпосередньої участі О.Назарука. У спеціальній заяві з нагоди створення нової клерикальної організації відзначалося, що політика жодної української партії не була повністю співзвучна з католицькою ідеологією. Додамо, що програма нової партії визначалася автономією Галичини в складі польської держави⁶.

Митрополит А.Шептицький обережніше ставився до діяльності українських національно-державницьких сил, підтримував ідею розбудови незалежної Української держави. Для примноження релігійних цінностей у галицько-українському суспільстві митрополит, власне, й ініціював створення УКС, котре в політичних питаннях цілком солідаризувалося з діяльністю згаданого вже УНДО. Утім про організацію А.Шептицького О.Назарук писав: “УКС був як залежне спеціальне поставлення УНДО, як напівполітичне, напіврелігійне... щоб ми не могли проти нього виставляти своїх засад, бо він вже виступив у костюмі релігійнім”⁷.

В умовах ускладнення наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. взаємин між митрополитом А.Шептицьким та єпископом Г.Хомишином, поступового виділення в середовищі Греко-католицької церкви двох течій, між якими мали місце ідейні суперечності не лише релігійно-обрядового, а й суспільно-політичного характеру, Осип Назарук підтримав позицію Григорія Хомишина.

Упродовж 1931–1932 рр. єпископ Григорій Хомишин написав пастирського листа “Про політичне положення українського народу в польській державі” і твір “Українська проблема”, у яких виклав своє бачення нормалізації українсько-польських взаємин. Владика відкинув радикальні методи боротьби націоналістичного підпілля, дотримувався думки, що політичний терор може тільки загострити етнополітичну ситуацію в Галичині. Г.Хомишин, що “шовіністичні чинники польської суспільності” використовують вияви політичного екстремізму для оправдання своїх злочинів перед європейськими миротворчими організаціями. Водночас станіславівський єпископ піддав критиці шовінізм польських властей, підкреслюючи, що асиміляторська політика щодо українців як найчисленнішої національної меншини призведе до ослаблення самої Речі Посполитої, зробить її беззахисною перед Радянським Союзом. За таких обставин Г.Хомишин визнавав недоцільним українській стороні ставити незалежницькі гасла, слід обмежитися вимогами автономії Галичини в складі Польщі⁸.

Не володіємо інформацією, чи О.Назарук якоюсь мірою впливав на написання Г.Хомишином цих праць, однак вірогідно, що перший був покликаний на шпальтах “Нової Зорі” роз’яснювати ідеї порозуміння Г.Хомишина та “давати відпір” нападам на ієрарха в українській пресі. Так, у грудні 1931 р. газета “Нова Зоря” надрукувала статтю “Українська тромтадратія” (тут голослівність). Стаття відображала історичне минуле Польщі, зокрема, те, що протягом 1846–1848 рр. австрійський уряд також проводив подібну пацифікацію проти недержавного тоді польського народу, та поляки, змінивши курс з непримиренного на “розсудливо-стримувальний”, добилися-таки своєї держави, коли настав сприятливий для цього час⁹.

Як засвідчують першоджерела, з 1932 р. єпископ Г.Хомишин почав утілювати свої ідеї на практиці. Тоді в Станіславові відбулася спільна українсько-польська конференція, у якій узяли участь з польської сторони відомі особи: С.Лось, М.Бобжинський,

П.Дунін-Борковський, станіславівський воєвода З.Ягодзинський, граф Є.Погоновський, князь Радзивілл. Українську делегацію представляли Г.Хомишин, О.Назарук, І.Волянський та деякі інші особи. На конференції мова йшла про поглиблення діалогу між консервативними колами обох сторін. Поляки заявили, що будуть проводити для майбутньої угоди підготовчу пропагандистську роботу з польською громадськістю й звернулися до українців з такою ж пропозицією¹⁰.

Додамо, що контакти між українськими й польськими консерваторами тривали далі, причому зустрічі відбувалися не тільки на території Галичини, а й етнічної Польщі. Так, 11 листопада 1932 р. єпископ-помічник І.Лятишевський надіслав О.Назаруку листа, запрошуючи його від імені Г.Хомишина на українсько-польську конференцію у Варшаву, яка мала відбутися 19 листопада того ж року з ініціативи Я.Бобжинського¹¹.

Утім, починаючи з літа 1933 р., ситуація дещо змінюється. Г.Хомишин був не вдоволений цинічними висловлюваннями сина М.Бобжинського під час зібрання гуртка 24 травня 1933 р. Ішлося, зокрема, про питання голодомору в Радянській Україні 1932–1933 рр. Поляки висловлювали співчуття потерпілим у Радянському Союзі, водночас говорилося, що ця проблема мала зацікавити польську громадськість так, як радянських людей справа зростання безробіття в Польщі. Було сказано, що ослаблення сусідньої держави будь-яким способом є корисним для Речі Посполитої. З виступу на зібранні Я.Бобжинського було зрозуміло, що він не визнає права українців на свою суверенну державу й навіть не вважає їх окремою нацією¹².

Вражений такою позицією поляків, Г.Хомишин 11 вересня 1933 р. написав листа редакторові “Нової Зорі” О.Назаруку, у якому просив у різкій формі відреагувати на цей цинічний виступ польської сторони. Станіславівський владика підкреслив, що за таких обставин українцям необхідно або тимчасово припинити контакти з польською стороною, або взагалі розірвати з нею стосунки¹³. Помітний вплив на прийняття остаточного рішення Г.Хомишиним мала якраз позиція О.Назарука. Редактор “Нової Зорі” схилився до думки, що необхідно розірвати стосунки з польськими консерваторами, звинувативши їх у політичній дволичності, оскільки, з одного боку, Я.Бобжинський афішує свої приязні стосунки з Г.Хомишином, а з іншого, – орган польських консерваторів “*Nasza przyszłość*” друкує подібні шовіністичні публікації. Ця обставина, як вважав О.Назарук, може зашкодити репутації станіславівського владика в Галичині та створити ієрарху імідж “патрона імперської польської ідеї”¹⁴.

Однією з причин, що могла спонукати Г.Хомишина зменшити контакти з поляками, були погрози українських націоналістів здійснити проти нього терористичний акт. Так, у травні 1932 р. ієрарх надіслав листа О.Назаруку, у якому, повідомляючи про ймовірний замах, пропонував йому поки що утриматися від активних контактів з польською стороною¹⁵.

Схоже, що саме значні труднощі в налагодженні станіславівським владикою українсько-польських взаємин підштовхнули його до співпраці з іншими політичними організаціями. Так, 1933 р. установлено контакти Г.Хомишина з колишнім гетьманом П.Скоропадським. Зауважимо, що станіславівський єпископ був прихильником конституційної монархії як форми державного правління, тому із симпатією ставився до особи П.Скоропадського й не відкидав варіант його майбутнього гетьманування в Україні. На прохання гетьмана єпископ навіть виділив 5 000 злотих на розвиток часопису монархічного спрямування “Хліборобський шлях”¹⁶. Великий вплив на формування монархічних настроїв єпископа мав О.Назарук. Після смерті В.Липинського, з яким мав конфлікт, він знову наблизився до гетьманського руху. О.Назарук впливав на ієрарха задля того, щоб якомога тісніше співпрацювати з гетьманцями, бо такий союз, на його

думку, міг би прискорити процес переростання Української католицької народної партії у впливову політичну силу¹⁷. Додамо, що з 1932 р. Українську католицьку народну партію перейменовано в Українську народну обнову (УНО).

Зауважимо, що й станіславівський владика, й О.Назарук болісно сприйняли невдачу реалізації програми українсько-польського порозуміння. Ці переживання, очевидно, поглибилися внаслідок невдалої спроби втілення програми порозуміння і парламентським шляхом. Партія УНДО, з якою клерикали йшли на парламентські вибори 1935 р. в одному блоці, імовірно, через відсутність продуманої тактики парламентської боротьби членами УНО невдовзі почала ігнорувати Р.Лободича й І.Волянського (їхніх представників відповідно в сенаті й сеймі) як автономну політичну структуру. Зрештою, єпископ Г.Хомишин 1 грудня 1935 р. прийняв рішення відкликати своїх представників з парламенту¹⁸.

Своєю чергою, єпископ Г.Хомишин під час одного із засідань керівництва УНО 1936 р. заявив: “Ся справа – то кара на мене за те, що я замість ширити царство Боже, вмшався в політику”¹⁹. У листі до О.Назарука єпископ був ще різкішим: “Наш нарід гине і після людської логіки мусить загинути, бо його духовий організм є так ослаблений, що не може прийняти здорової поживи і її з себе викидає... крім сего він не є ані зимний, ані гарячий, але літний, і тому Ісус Христос випльовує його з своїх вуст... Верхи того народу поражені духовою сліпотою і певного рода розумовим збоченням”²⁰.

У листопаді 1937 р. Г.Хомишин й О.Назарук приєдналися до заяви українських громадських діячів і представників Греко-католицької церкви з протестом проти репресій польського уряду щодо галицьких українців²¹. Відзначалося, що за таких обставин існує потреба консолідації національно-державницьких сил в українському таборі різних напрямів та ідеологій. Додамо, що під цим зверненням, крім Г.Хомишина й О.Назарука, підписалися відомі суспільно-політичні та релігійні діячі митрополит Андрей Шептицький, єпископ Йосафат Коциловський, К.Левицький, Д.Левицький, М.Рудницька, І.Макух, М.Стахів, Д.Паліїв, К.Малицька та ін.

Складна міжнародна ситуація, трагічне становище українців у Радянському Союзі посилили в Галичині тенденцію до об’єднання національно-державницьких сил. Ще в грудні 1937 р. у Львові був створений Контактний Комітет (КК), до складу якого ввійшли Українська соціалістична радикальна партія, Українська соціал-демократична партія, Українська народна обнова в особі О.Назарука, Фронт національної єдності, Союз українок та опозиційна група Українського національного демократичного об’єднання. КК розглядався як координаційний центр боротьби проти польського наступу²². Члени КК пропагували також ідею створення загальнонаціонального проводу для пошуку шляхів порозуміння серед українського громадянства.

Безумовно, що діяльність обох громадських діячів – і Г.Хомишина, і О.Назарука припала на дуже складний історичний період (трагічні перипетії Першої світової війни, складний, передусім у моральному вимірі, післявоєнний період, коли всі без винятку національно свідомі галицькі українці гостро переживали окупацію Галичини Польщею, поширення в міжвоєнний період у краї прорадянських настроїв, “пацифікація” польської влади, активізація діяльності українського націоналістичного підпілля тощо). Дивуватися, що в цих умовах інтенсифікували свою діяльність українські релігійні організації та діячі клерикального табору, очевидно, не доводиться. Діяльність клерикалів була своєрідною відповіддю на поширення серед галицько-українського суспільства релігійно індивідуальних настроїв.

Упродовж 1930-х рр. О.Назарук був правою рукою єпископа Г.Хомишина в його суспільно-політичній і певною мірою культурно-просвітницькій діяльності. По суті

жодне вагоме рішення станіславівський єпископ не приймав без попередньої консультації з головним редактором “Нової Зорі”. Довіра Г.Хомишина до О.Назарука була в зазначений період фактично безмежною. Утім констатації, що в суспільно-політичному житті єпископ Г.Хомишин не був самостійною фігурою, а перебував у цілковитій залежності від О.Назарука, є все ж безпідставними, гучними, не мають необхідної першоджерельної основи.

Водночас співпраця двох діячів у культурно-просвітницькій царині не була такою ж плідною. О.Назарук попри те, що допомагав єпископові в організаційному становленні клерикального просвітницького товариства, очевидно, не вважав “Скалу” кардинально необхідною організацією в конкретних історичних умовах. Видається, що О.Назарук досить прохолодно сприйняв розпорядження владики 1937 р. про заборону священникам Станіславівської єпархії належати до світських установ та організацій.

Виразні ідейні розбіжності між Г.Хомишином й О.Назаруком намітилися лише наприкінці 1930-х рр. Обидва діячі по-різному сприйняли консолідаційні процеси українських національно-державницьких сил зазначеної доби. О.Назарук вважав, що в умовах ускладнення міжнародної ситуації в Європі, інтенсифікації антиукраїнської діяльності польських урядових структур у Галичині галицьким українцям необхідно, угамувавши наявні амбіції, відкинути ідейні суперечності, консолідувати сили в боротьбі. Натомість єпископ Г.Хомишин продовжував вважати, що Українська католицька народна партія не повинна брати участь у консолідаційних процесах кінця 1930-х рр. Передусім тому, що в цій акції задіяні організації, ідеологія яких є ворожою католицькій.

Таким чином, повернувшись у Галичину, О.Назарук поринув у громадсько-політичне життя краю, ставши одним з лідерів Української Християнської Організації, Української католицької народної партії, Української народної обнови. Та все ж основним заняттям, яке приносило йому радість, була дванадцятирічна праця редактором “Нової Зорі”. У своїх статтях політичного характеру різко критикував ідеологію й тактику УНДО, щоденник “Діло”, націоналістичне підпілля, стежив за виборами до польського сейму й сенату, полемізував в ідейному спорі “візантійців” і “римщаків” у Греко-католицькій церкві. У цей період розірвав стосунки з В.Липинським, в основному, через те, що не зумів створити консервативно-монархічного пресового органу, який служив би виключно політичним інтересам гетьманського табору. Проте О.Назарук не відкинув гетьманофільської орієнтації, але головний акцент у його світогляді волею обставин був на боці консерватизму та католицизму. Зблизившись з єпископом Г.Хомишином, він активно став сповідувати “інтегральну” католицьку концепцію першого.

1. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДІАЛ України), ф. 359, оп. 1, спр. 397, арк. 2.
2. Наші вісти. – 1925. – 20 листоп. – С. 2.
3. ЦДІАЛ України, ф. 359, оп. 1, спр. 397, арк. 5.
4. Соляр І. Українське національно-демократичне об’єднання (перший період діяльності 1925–1928) / І. Соляр. – Львів, 1995. – 71 с.
5. ЦДІАЛ України, ф. 359, оп. 1, спр. 22, арк. 1.
6. Нова зоря. – 1930. – 17 лип. – С. 2.
7. ЦДІАЛ України, ф. 359, оп. 1, спр. 9, арк. 167.
8. Пастирський лист.
9. Нова зоря. – 1930. – 17 лип. – С. 31.
10. Державний архів Івано-Франківської області (Держархів Івано-Франківської обл.), ф. 2, оп. 1, спр. 899, арк. 2.

11. ЦДАЛ України, ф. 282, арк. 25.
12. Нова зоря. – 1930. – 17 лип. – С. 2.
13. ЦДАЛ України, ф. 331, арк. 81.
14. Там само, ф. 197, арк. 35.
15. Там само, ф. 331, арк. 46.
16. Там само, ф. 332, арк. 2.
17. Там само, ф. 197, арк. 18.
18. Там само, ф. 332, арк. 38.
19. Там само, ф. 197, арк. 166.
20. Там само, ф. 332, арк. 12.
21. Там само, ф. 385, арк. 3.
22. Хруслов Б. Політика УНДО напередодні Другої світової війни / Б. Хруслов // Галичина. Науковий і культурно-просвітницький часопис. – 1999. – № 3. – С. 181–188.

Лілія Бурачок

(г. Івано-Франківск, Україна)

Католическо-консервативные взгляды Осипа Назарука

В статье проанализированы факторы, которые влияли на эволюцию общественно-политических взглядов Осипа Назарука от радикализма к католицизму. Раскрыты основные аспекты влияния окружения на общественно-политического деятеля первой половины XX в. в Западной Украине. Проанализирована его деятельность как главного редактора католического журнала “Новая Заря”. Дана характеристика и анализ окружения, а именно – влияние епископа Григория Хомышина на католическо-консервативные взгляды Осипа Назарука.

Ключевые слова: католицизм, консерватизм, взгляды, Осип Назарук, Григорий Хомышин, Западная Украина, “Новая Заря”.

Liliia Burachok

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Catholic-conservative views Osip Nazaruk

This article analyzes the factors and the factors that influenced the evolution of social and political views Osip Nazaruk from radicalism to Catholicism. The basic aspects of the influence of the environment on public figures of the first half of the twentieth century in Western Ukraine. Analysis of his work as editor of the Catholic magazine “Nova Zoria”. This description and analysis of the environment, namely the influence of Bishop Gregory Khomyshyn on Catholic-conservative views Osip Nazaruk.

Keywords: catholicism, conservatism, attitudes, Osip Nazaruk, Gregory Khomyshyn, Western Ukraine, “Nova Zoria”.

РІЗДВО ТА НОВИЙ РІК У ДОСЛІДЖЕННЯХ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

У статті проаналізовано внесок Юрія Федьковича в дослідження коренів календарних свят гуцулів. Показано особливості й дохристиянські вірування в календарних обрядах гуцулів. Особливо цінні матеріали про зимові обряди календарного обрядового циклу – Маланку.

Ключові слова: обряди, звичаї, ритуальне дійство, пісня, поезія, проза.

Юрій Федькович – один з найвизначніших українських письменників, перший письменник-реаліст, новатор літератури й етнографії, багатогранна спадщина якого є важливим джерелом у дослідженні календарної обрядовості українців.

Українські науковці тою чи іншою мірою цікавилися питаннями внеску Ю.Федьковича в етнологічну науку взагалі й у календарну обрядовість гуцулів зокрема. Це – дослідження Г.Кожолянка¹, З.Міщука², М.Юрійчука, М.Івашкевич³, Л.Ковалець⁴. Проте ряд питань, як, наприклад, коренів новорічних свят і значення окремих обрядодій у духовній культурі гуцулів залишаються ще не вивченими.

Ю.Федькович, характеризуючи зимову календарну обрядовість гуцулів, намагався знайти відповіді на питання коренів різдвяних і новорічних обрядів.

Так, приміром, описуючи різдвяне свято гуцулів, він відзначав: “І святкували той празник дуже весело і торжественно, світили світло, укривали стіл, клали на стіл убрані колачі, мід і солодку кутю з маком (куке-амоні звалися у древніх єгиптян пшеничні книші), на покутю ставили убраний сніп пшениці, робили годи, гостили ся”⁵. У гуцулів варену пшеницю з медом називали “дзьобавкою”, очевидно, тому, що колись її їли дзьобаючи, тобто вибираючи зерно за зерном і жуючи.

Юрій Федькович подає власну версію походження слова “коляда”: “Божеством наших праотец було світле Сонечко. Звале его Лад, і святкували ему кожного року три великі празники. Перший празник святкували тогди, коли сонечко зачинало змагати ся в силу і день рости, то ест при кінці місяця Декемирія, і звали той празник “Ко-Ладу”, с чого походить слово Коляда”⁶.

Колядувати ходять діти, парубки, дівчата, господарі з господинями. Але всюди першими йдуть колядувати діти. Люди вірили, що побажання, висловлені в колядках дітей, збудуться. Крім дітей, на перший день Різдвяних свят колядують і дорослі парубки. Вони вже ходять із “звіздою” і дзвіночком. “Звізду” роблять з тоненьких дощечок, яких має бути рівно сім. У дохристиянські часи всередині “звізди” була тільки свічка. Під впливом християнської церкви в кінці ХІХ – середині ХХ ст. у центрі звізди почали встановлювати образок-сценку “Народження Христа” і свічку. Свічка символізує світло, сонце. Ватага колядників складається з п’яти-восьми осіб: “береза” (“переза”) – керівник усієї коляди, “звіздоноша” – носить звізду, “дзвонар” – мусить весь час дзвонити й цим давати знати, що йде парубоцька коляда, “міхоноша” – разом з помічником збирає дарунки. На Буковинській Гуцульщині кількість колядників не перевищувала 6 осіб. Під час колядувань з хлопцями-колядниками ще ходять і підіграють співові скрипаль, цимбаліст, трембітар. Юрій Федькович, характеризуючи гуцульську коляду кінця ХІХ ст., писав: “Пережа (не Береза, як его зовут) називається той парубок, що дістане від духовного і громадського начальства позволіне – с Колядов ходити, а се не так легко та ні так обоятно, як кому ся видит. Для того ж мусит не тільки він сам бути парубок розумний, тверезий, честний і поважний, але й таких колядників до себе

обібрати, аби не лиш були добрі співаки, але і честні дедінії, котрих ціла громада знає і поважає. Як же обібрав він таких парубків, найбільше шість, тогди стараєсь о добру музику, бо без музики, як то кажуть, коляда глуха”⁷.

Також на Буковинській Гуцульщині, де складовим елементом колядування були танці, перед хатою і в хаті (пляс) група колядників мала ще й трьох “плясунів”. Кожен з танцюристів повинен був мати топірець. Більшість учасників ватаги прив’язували до правої руки дзвіночки.

По всій Буковині й Галичині коза була символом урожаю. Цей культ тотема йде ще з первісних часів, коли людина дуже часто й тісно стикалася зі звіриною. Деякі звірі ставали покровителями людини, коли з ними вміло вели дружбу. Звірі, захисники роду чи племені, звалися тотемами. У культ тотема входило перерядження відповідним звіром, танці й ігри. Можна вважати, що обряд “водіння кози” – це залишок тотемізму; він, очевидно, пов’язаний з язичницькими пережитками жертвних обрядів.

Звичай “водити козу” був поширений здавна. Ще в XI ст. церква виступила проти “поганських звичаїв водити козу”. У дохристиянські часи цей обряд мав магічне значення – люди прагнули забезпечити собі кращий урожай засобом магічних слів:

*Де коза туп-туп, там жита сім куп,
Де коза рогами, там жито стогами.*

Коза в уявленні давнього хлібороба пов’язувалася також з ідеєю родючості ниви:

*Го-го-го коза,
Го-го сірая,
Го-го білая.
Ой розходися, розвеселися
По цьому двору, по багатому.
Де коза рогом – там жито стогом,
Де коза ногою – там жито копою*⁸.

Опис колядувань з “козою” на Буковинській Гуцульщині в середині XIX ст. подає Ю.Федькович: “Жерці (священники бога Лада) ходили з ледінями (парубками) і з образом дикої кози (дика коза була памятков, що день тогди зачинає рости, коли сонце вступає у небесний знак козорога), хата від хати, співаючи пісень Ко-Ладу, котрі то пісні і на нас перейшли і котрих ми поважати повинні, бо так робя усі чесні народи, аби свою старовіччину не забути”⁹.

“Коза” – це театралізований обряд-гра з масками, що мав свій усталений сценарій, пісенний і музичний репертуар. Центральним моментом ритуального дійства був танець “кози”, її “вмирання” і “воскресіння”, що символізували циклічний кругообіг часу, прихід Нового року¹⁰.

Усі учасники гри повинні були відповідно перевдягатися. Хлопець, який грав “діда”, одягав кожуха, на спині прилаштовував горб із соломи, на голові була кудлата шапка. Він робив довгу бороду та вуса з клоччя, у праву руку брав сукуватий ціпок або батіг, а лівою за мотузок вів “козу”.

Голову “кози” виготовляли з дерева, потім розрізали до половини й нижню щелепу за допомогою мотузка робили нерухомою – це було особливістю колядкової “кози”. Далі чіпляли борідку з кожущини, випалювали ніздрі, очі. На голові свердлили дві дірки для рогів. Виготовлену голову “кози” чіпляли на палицю, яку виконавець прив’язував до пояса, накривали вивернутим кожухом, а до другого кінця палиці прив’язували хвіст. Під кожух підлазив хлопець.

Головна деталь костюма “кози” – вивернутий назовні кожух. У селянській культурі це символ добробуту, багатства, плодючості. Вивертання кожуха хутром назовні є

магічним перенесенням сил родючості на себе. Ю.Федькович звертає увагу, що на Буковинській Гуцульщині зустрічалося спрощене виготовлення “кози” з дерева. Коли колядники не мали можливості виготовити “козу” з позолоченими рогами, “то можуть собі справити намальований образ на синім кружку і заправлений на ліску”¹¹.

З “козою” ходили на перший день Різдва. У селах Буковинського передгір’я (Кам’яна, Глибочок, Снячів) з “козою” ходили ввечері перед Водохрещем і водили живу козу, а не її зображення чи дерев’яну скульптуру¹². Провідну роль в обряді “водити козу” відігравали “циган” і “жид”. Спочатку вони заходять до хати, жартують, просять дарів. Коли господарі виявляють бажання дати дари, тоді вони вводять “козу”, а збоку вже напоготові “лікар”. “Дід-жебрак” виголошує речитативом жартівливі вірші, вихваляє “козу”. “Коза” “гине”. Кличуть “лікаря”. Той відмовляється лікувати “дохлу козу”. Усі жартують, веселяться. Віджартувавши, учасники гри брали дари та йшли до іншої хати.

На Гуцульщині характерним було також різдвяне ходіння з “бараном”, що можна пояснити важливою роллю, яку відігравало в житті гуцулів вівчарство. Принцип зображення “барана” був подібний до “кози”.

З дохристиянських часів бере початок ідея про вшанування сузір’я Козорога, у яке вступає Сонце з початком Нового року. Юрій Федькович, описуючи коляди гуцулів, писав: “На пам’ятку, що день тогди зачинає прибувати, коли сонце вступає у небесний знак козорога, носят колядники з собов образ тої звіри, але нетенний, красний образ з позолоченими рогами, а не страхопуда, щоб ним діти полошити, як то с часта буває. А козоріг має бути так намальований, як єго с первовіку малювали: голова і грудниця козорога, а зад ребячий. На другім боці кружка може бути позолочена звізда”¹³.

Отже, обряд “водіння кози” має глибоке дохристиянське коріння. Він закликав кращий урожай, добробут у господарство. Люди прагнули заслужити в сонця ласки, і тому в день коляди приносили жертву, на що натякає обряд “водіння кози”. Адже початком релігійного культу було те, що людина стала вмилювати вищі сили свого оточення, щоб не робили їй шкоди.

Юрій Федькович зібрав на Буковинській Гуцульщині цікаві оповіді-легенди про святкування в давні часи Нового року та про походження назв “Маланка”, “Василь-Черчик” та ін. й опублікував у праці з довгою назвою “Ти, місяцю, ти королю, красна Маланка є з тобою. Тридцять дві пісні Маланочні і русальні руського народу. Во честь і славу Єму зібрав-зладив Ю.Федькович”.

Він писав: “До пізнання віри Христової наші люди вірили у Прабога-Вседержителя. Мав він чотири сини й п’яту дочку. Донька його – це наша мати земля, яку звали Ладюю. Чотири сини звалися: перший – Ад-Гад, чи змій, володар пекла, власне чорт. Він ворогував з Богом, братами й сестрою; другий син – Яр-Ярило – св. Юр; третій – Рай, з котрого потім зробили Івана, четвертий – наймолодший Лад або Мир, з якого зробили Дмитра. Само сонце звали Світовидом і зображали його як лицаря-богатиря в золотім шоломі і з сьома мечами коло боку, а восьмий у руці; він об’їздив землю білими кіньми”.

“А донька – земля Лада мала двоє діточок: одного сина – на ім’я король, Радо-Князь-місяць та доньку Весну-Маяну, що її потім почали звати: Милана-Миланка, а звали її тому так, що цілому світу була вона мила, бо цей світ квітами і зеленим листом маєм уквітчала. А тому, що лихий змій всім чинив зло, то він і завзявся Маланку-сестру місяця та в своє підземне царство запроторити. Він її таки нарешті вкрав, в той час, як її брат-Місяць був на полюванні. Але у діда змія її знову викрав перший брат Безсильчик-Васильчик і з нею одружився”¹⁴.

Давні українці вірили, що в ніч напередодні Нового року Щедрий Бог сходить з неба на селянську ниву, у селянську хату, у господарство, до худоби. На цей час у хату вже прибули з ланів і лісів дід-Ладо та духи померлих, вони розміщуються у Дідухові-снопові, на столі в сіні та на підлозі в соломі. Цей Щедрий Бог усе чує, бачить, знає, але його бачать лише Ладо, духи померлих і худоба¹⁵.

З характерних дійств у новорічну ніч треба відзначити “водіння кози”, перевдягання на Маланку й Василя – маланкування. Цей маскарад відбувається як на Новий рік, так і в ніч на Маланку. Звичай маланкування був у наших предків ще до прийняття християнства.

Юрій Федькович детально описав дійових осіб гуцульської Маланки: “Котре найкраща й найчесніша дівчина перебирала ся за Маланку. Один парубок за Василя (Чильчика), другий за короля (Місяця), а третій за Діда-Змія з білов та довгов бородов. Маланка мала зірку (звізду) на чолі, була прибрана у самі цвіти і мала з собов три подружечки з рожевими деревцями, котрі подібно, як она сама, були прибрані. Василь (Чильчик) був перебраний за ратая (оратаря), с чепигами або з серпом у руках; а Король з новим місяцем на чолі, а яко мисливець з сагайдаком і луком. Решта ледінів була то за плугатарів, то за мисливців перебрана; плугатарі водили з собов вола або барана, мисливці оленя або сокола, а Змий-дід нарешті, убраний у буйволову шкіру і оперезаний гадюками, водив з собов тура або цапа, мав велику косу у руці і три гробарі з рускалями за поплічників.

Так ходила Маланка хата від хати”¹⁶.

Свято Маланки бере свій початок ще з дохристиянських часів, коли люди вірили в богів Природи та мали анімістичний світогляд (вірили в духів і душу).

Юрій Федькович зазначав: “Наші праотці, доки ще поробили їх християнами, то вірували у одного лиш Бога, у святого Прабога, вседержителя, творця неба і землі... А Прабог, казали, мав одну доньку, Ладу-Землю або Царицу-Водицу, і два сини: одного доброго, а другого злого. Того доброго називали Лад, Царь-огонь, Світ, Світовид, Білобог, Дажбог, Хорош, Доброгість, Радогість і так далі, а того злого Змий, Зима, Смок, Ад, Гад, Пек, Пекол, Біс, Чорт, Чортовид, Ворог, Див і так далі. Лад орудував світлом, теплом, літом, усім добром, а Ад потемком, студенев, зимов і усім лихом, ворогував на свого брата Лада і творив ему яку лиш міг пакість, а то з ненависти, зависти і злости за того, що отець Прабог душе любив Лада і ему дочку свою Ладу за сопругу дав, а Ада-Змія не тільки що без пари лишив, его ще до того і в пекло, Пресподне, нетрудне завдав.

А Лад з Ладую, приповідали наші праотці, мали также два сина і одну доньку. Найстарший син звав ся Лад-Сонечко, молодший Король-Місяць, а донька звала ся Весна-Маяна. Але Лад-Сонечко... ділав трояко: перший раз яко Безсильчик, то єст зимове, слабе, молоденьке сонечко, ніби то малий хлопчик, вітак яко Сильчик, то єст весінне, дуже сонечко, ніби то парубок, поборовший зиму, а нарешті яко Васильчик, то єст сонечко у найбільші свої силі, ніби то муж і царь всего світа. Для того ж і образували его яко узброєного рицаря на білому кони, Сильчика яко ратаря-плугатаря с плугом і волом-Баланом, а Безсильчика яко малого хлопчика без зброї. Сильчика признали опісля Чильчиком і Васильчиком, а Маяну-Маланов або Маланков”.

Далі Ю.Федькович, указуючи, що маланочна коляда є найкращою, що лишилася від праотців, зазначає, що “у вісім день по празднику Ко-Ладі святкували они і праздник Маланки, перебравши одну дівчину за Маланку, одного парубка за Чильчика, другого за Місяця, третього за Змія-діда “з залізною бородою”, а решту дівчат і парубків за поїзд Маланки, Чильчика, Місяця і Змія, і ходили так хата від хати”¹⁷.

Відома ще легенда, у якій розповідається, що за часів царювання Ірода розлючений можновладець розпорядився стягти голови хлопчикам від народження до двох років. Матері дуже горювали. І тоді чоловіки вирішили одягати на себе маски, щоб таким чином розвеселити глибоко засмучених матерів.

В іншій легенді говориться, що Маланка – дівчина, яку поганський цар Ірод посправ організувати маскарадне видовище, щоб розвеселити сумний люд. Маланка справила із завданням. І сама, перебравшись на “смерть”, глумилася над великим горем. Відтоді маскарадне новорічне видовище дістало назву Маланка. З уведенням християнства маланкування вважалося поганським (язичницьким) звичаєм і зверхниками церкви переслідувалося. Збереглося навіть прислів'я: “Як си зганьбиш, вижену, як Маланку з двору”¹⁸.

Вечір перед Новим роком на Гуцульщині чоловіки називають звичайно “на Меланії”, а жінки – “Святвечір Василів”. Молоді жонаті чоловіки й старші парубки збираються в групу. Один з них перебирається на князя Василя, а інший – на княгиню Маланку. За Маланку вбирається парубок, який уміє добре жартувати. Маланка сама не ходить – має свій “почот” (почет): “орач” із чепігами від плуга, “сівач” із сівнею через плечі, “циган” (лице мастить сажею), “єврей-орендар” (йому роблять маску з клоччя), “орендарка”, “жандарм” (його вбирають у жовнірську шапку, у руки дають кіл замість зброї), “дід” і “баба”, “ведмідь”, “коза”, “журавель”, “чорт”¹⁹.

Юрій Федькович записав на Гуцульщині ряд щедрівок і коляд, зміст яких свідчить про думки й бажання гуцулів. Зокрема, у жартівливій щедрівці простежується санкритизм релігійних вірувань гуцулів, де поряд з новорічно-вітальним текстом уміщено особу Василя, якого можна сприймати і як людину, яка “сіє, оре”, або святого Василя (Кападокійського):

*А учера із вечера
Пасла Маланка ба й качура,
Та й пасучи загубила,
Шукаючи заблудила.
Заблудила в чисте поле,
Аж там Василь сіє, оре,
Аж там Василь оре, плужит,
За Маланкою вельми тужит.*

Інша маланочна пісня має господарсько-хвальний зміст. Оскільки, за гуцульськими віруваннями, слова, сказані під час коляд і щедрівок, повинні здійснитися в реальному житті:

Вінчованє до Маланки
*А ти, пане господарю,
В тебе в дворі як у царя:
В тебе стелі все кидрові,
А помости маймурові,
В тебе стіни мальовані,
Сріблом, злотом цвітковані.
А ти, пане господарю,
В тебе в скринях як у царя:
Усі в срібло ковані,
В них червонні не брані,
В них жемчуги не кивані,
В них коралі не вберані.*

*А ти, пане господарю,
В тя подвіре як у царя:
Куда станеш – кошарочка,
Куда глянеш – отарочка;
Куда станеш – все стодоля,
Куда глянеш – божя воля.
А ти, пане господарю,
В тебе стайні як у царя:
В тебе коні все турецькі,
В тебе воли загорецькі;
В тебе коні в сріблї дзвоня,
В тебе воли від короля.
А ти, пане господарю,
В тебе лани як у царя:
В тебе лани як загаї,
На них жита як дунаї.
На них жита як жир ситї,
А пшениця як столиця.
А ти, пане господарю,
В тебе жона як у царя:
Бо де ходит, жемчуг сходит,
А де ступит, село купит,
Вогонь кладе – злот хрест найде,
По воду йде – вина несе²⁰.*

Отже, у новорічних звичаях є багато спільного з усім циклом зимових свят. Це пояснюється тим, що весь цикл свят має господарський відтінок.

Свято Нового року – це свято надії й віри в краще майбутнє. Новорічні звичаї засновані цілком на анімістичному світогляді, тобто на вірі, що вся природа має душу, що все, як органічне, так і неорганічне, народжується, живе, росте, вмирає, усе відчуває й розмовляє.

Людина вірила, що вся природа населена безліччю різних надприродних сил – і добрих, і злих. Вірили, що добрі сили допомагають господареві мати кращий урожай і приплід; вірили, що в цю новорічну ніч небо “відкрите” і звідти можна все випросити, чого тільки не побажаш.

Якщо Різдво в наших предків присвячувалося Сонцю-Світовиду, що вже повертає на весну, то новорічне свято адресоване Місяцю-князю і його нареченій Маланці, яка вже символізувала саму весну. Напередодні Нового року, на Маланку, розпочинаються символічні обряди з водою. Це також прояв анімістичного світогляду давніх українців – народження богині води Дани. Засівання вранці на Новий рік – це жертвний обряд на її честь.

Таким чином Юрій Федькович у своїй творчій праці широко використовував етнологічні матеріали. Особливу увагу письменник приділяв записам коляд, щедрівок з різних сіл Гуцульщини. Він зібрав багато пісень, пов’язаних з календарними святами й обрядами, а також намагався дати пояснення їхнім текстам, констатує тим самим, що українці Карпат ще в другій половині XIX ст. зберігали давні дохристиянські мотиви у своїх календарних святах й обрядах.

1. Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Г. Кожолянко. – Чернівці, 2004. – Т. 3.

2. Міщук Р. Етнографічно-побутова школа / Р. Міщук // Українська літературна енциклопедія. – К. : Укр. рад. енцикл. ім. М. П. Бажана, 1990. – Т. 2. – С. 171–172.
3. Юрійчук М. Юрій Федькович. Семінарії / М. Юрійчук, З. Івашкевич. – К., 1981.
4. Ковалень Л. Етнографічна діяльність Юрія Федьковича / Л. Ковалень // Р. Ф. Кайндль і українська історична наука : матеріали Міжнар. наук. семінару “Кайндлівські читання”. – Чернівці, 2004. – С. 223–234.
5. Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. – Т. 1 : Поезії Осипа Юрія Федьковича / перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав Др. Іван Франко. – Львів, 1902. – С. 606.
6. Там само.
7. Там само. – С. 607.
8. Нариси з історії української музики. – К., 1964. – С. 18.
9. Писання Осипа Юрія Федьковича... – С. 606.
10. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність / О. Курочкін. – К., 1978. – С. 185.
11. Писання Осипа Юрія Федьковича... – С. 607.
12. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. – 1993. – Т. 3. – С. 13.
13. Писання Осипа Юрія Федьковича... – С. 607.
14. Там само. – С. 673.
15. Заким вечірня зоря не згасла // Вільна бесіда. – 1991. – № 1. – С. 4.
16. Кожолянко О. Зимова календарна обрядовість гуцулів у творах Юрія Федьковича / О. Кожолянко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : зб. наук. праць. – Т. 1 (27). – Чернівці, 2009. – С. 84–88.
17. Писання Осипа Юрія Федьковича... – С. 655, 658–659.
18. Маковій Г. Затоптаний свят / Г. Маковій. – К., 1993. – С. 110.
19. Писання Осипа Юрія Федьковича... – С. 677.
20. Там само. – С. 630–631.

Олександр Кожолянко
(г. Черновці, Україна)

Рождество и Новый год гуцулов в исследованиях Юрия Федьковича

В статті проаналізовано вклад Юрія Федьковича в дослідження коренів календарних свят гуцулів. Показано особливості та дохристиянські віровання в календарних обрядах гуцулів. Особливо цінні матеріали про зимні обряди календарного обрядового циклу – Маланке.

Ключевые слова: обряды, обычаи, ритуальное действо, песня, поэзия, проза.

Oleksandr Kogolianko
(Chernivtsi, Ukraine)

Christmas and New year in the study handicrafts Yuri Fedkovich

The paper analyzes the contribution of Yuriy Fedkovych handicrafts in the study of the roots of calendar holidays gutsuls. The features and pre-Christian beliefs in a calendar rituals gutsuls. Especially valuable materials about the importance and winter calendar ritual ceremonies Malanka.

Keywords: rituals, customs, ritual performance, song, poetry, prose.

УДК 371.13:34
ББК 63.5 (4 Укр)

Любов Зеліско
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ОМЕЛЯН КОВЧ: ЖИТТЯ Й ДУХОВНИЙ ПОДВИГ

У статті розкривається зміст життя отця Омеляна Ковча як живий приклад високої людської культури, милосердя, служіння ідеалам християнства, важливість його впливу на морально-духовну свідомість душпастирів християнської церкви.

Ключові слова: домінанта духовності, духовна культура, християнський душпастир, іспит совісті, християнські ідеали й цінності.

Серед найважливіших домінант сучасного розвитку української культури, духовного життя українців, таких як розбудова громадянського суспільства, формування самосвідомості та соціальних якостей громадянина, особливої ваги набирає проблема пріоритету національних духовних цінностей, їхнє відродження, розвиток і збереження. Із числа опитаних українців щодо прагнення позбутися комплексу меншовартості та відновити почуття національної гідності 77,5% визначилися у своїй потребі глибоких знань культури власної нації, бо саме домінанта духовності є кодом будь-якої культури, який зумовлює систему цінностей цієї культури й ціннісні установки життєтворчості людини в загальному культуротворчому процесі.

Незмірно більших масштабів набуває фактор релігії. Пов'язана, зокрема, з християнською церквою духовна культура є не тільки складовою національної культури, а й чинником, що формує глибинне підґрунтя для автентичного розуміння багатьох явищ світової культури. В.І.Вернадський відносив церковно-релігійне життя етносу до “надбань національної культури” і ставив його в один ряд з організацією й змістовими наповненнями освіти особистості¹. Культура завжди є прагненням людини до ідеального, вічного, небуденного, тому природною є участь релігії в рецепційному процесі. Тільки релігія дає універсальний сенс духовності людини, надає людським прагненням абсолютного масштабу, жаданого й ніколи недосяжного ідеалу. Звідси – природна її роль в оцінці, відборі, спадкоємності культурних явищ.

Як же може впливати релігія на процес культурної спадкоємності? Відомо, що духовна культура не просто автоматично переходить від покоління до покоління, а передається насамперед через освіту, виховання, трансформується у свідомості особистості з її ідеалами та світоглядними орієнтирами.

У практиці роботи зі студентами магістратури філософського факультету, Юридичного інституту при викладанні курсу “Українська духовна культура у світовому контексті” береться до уваги саме такий культурологічно-релігієзнавчий підхід щодо спонукання молодих людей до самовдосконалення, збагачення внутрішнього світу, переосмислення буття через призму вищих трансцендентних надцінностей. Логічними при цьому є пошуки ідеалу для наслідування, мотивів самоактуалізації, життєвих орієнтацій. Це спонукає звертатися до відомих в українському християнстві душпастирів, духовних провідників християнської культури, таких як Йосиф Сліпий, Андрей Шептицький, Григорій Хомишин, Іван Лятишевський, Симеон Лукач, до їхніх особистісних якостей – глибокої віри в Бога, різнобічної обдарованості, ґрунтовних знань у різних галузях наук, патріотизму, самопожертви та подвижництва, небувалої витривалості, зібраності, волі, милосердя, інших чеснот. Зокрема, даючи студентам-теологам рекомендації щодо формування в собі найважливіших особистісних чеснот священника, Й.Сліпий наголошував, що самопізнання – це дорога до самостійної й творчої думки, піднесення духовної атмосфери, внутрішньої “культури серця”, але дорога ця тяжка й прик-

ра, бо пізнати себе це значить глянути у своє нутро, усвідомити собі свою мету, пізнати свої хиби й промахи, лихі та добрі сторони, гріхи й чесноти, слабості та спосібності, всвердлитися у свої найскритіші гадки й наміри². Ці настанови можна адресувати й студентам світських фахів, адже самодіагноз розумового й морального стану особистості, її індивідуально-психологічних особливостей є запорукою позитивного визначення в життєтворчості. Саме Й.Сліпий пропонує, як засіб самопізнання, метод “щоденного іспиту совісті”³. Ніби передбачаючи майбутні тюремні поневіряння, гоніння, що випали на долю багатьох душпастирів у складні часи, Й.Сліпий зауважує, що коли то треба буде священникові в безнастанному нараженні життя, у голоді й холоді працювати для людських душ, то бодай з початкуючою чеснотою мужества повинні зносити ті прикроші⁴. Саме таким яскравим прикладом невтомного служіння духовним ідеалам християнства і є постать душпастиря Омеляна Ковча. Стаття має на меті розкрити красу й велич духовного світу о. Омеляна Ковча, його подвижницьку душпастирську діяльність як вияв благородства, людяності й милосердя в служінні цінностям християнства. Адже саме життя о. Омеляна Ковча, його душпастирська діяльність можуть слугувати прикладом духовного подвигу людини, яка ні за яких обставин земного існування не зрадила моральних, глибоко гуманних ідеалів і принципів християнства. Це підтверджує тезу відомого релігієзнавця В.В.Шевченка про те, що участь культури в релігійній спадкоємності здійснюється через людей, через їхню свідомість і відбиває їхнє ставлення до навколишнього світу, зокрема, і культури, яке випливає з їхнього релігійного світогляду. Горизонталь “людина – світ” і вертикальна проекція “людина – Бог” (= Вищі Духовні Сили, Абсолют) у цьому сенсі виступають тією метафорою, що “розкодовує” матрицю буття, у якому змінні ритми ненастанно оновлювального світу аксіологізують переконання сповідників різної релігійної належності⁵.

Омелян Ковч народився в серпні 1884 р. у селі Космач Косівського повіту на Гуцульщині в сім’ї священника. Навчався в римській Колегії святих Сергія і Вакха, богослов’я опановував в Урбаніанському університеті. У 1922 році прийняв ієрейські священня з рук єпископа Григорія Хомишина. Працював душпастирем у Галичині, пізніше в Боснії, де чотири роки служив боснійським українцям, відірваний від родини, від рідної землі. У період Першої світової війни о. Омелян вступив до Української галицької армії й у ролі військового духівника (капелана) разом із стрільцями Березанського коша пройшов через усі випробування цієї нелегкої доби.

У ролі духовного поводи́ря парафіян о. Омелян завжди прагнув повернути членів спільноти до християнських цінностей, насамперед до добра й милосердя. Він був надзвичайно цілісною особистістю, що виявлялося в цілеспрямованому служінні українському народові й церкві через опіку над потребуючими, видання українських книжок і газет, заснування української книгарні. Відомою є його подвижницька діяльність і щодо поліпшення умов життя своїх парафіян попри те, що сам він жив дуже скромно, знаходячи силу в молитві, у глибокому сприйнятті божественних істин. У всіх складних ситуаціях о. Омелян проявляв глибоку людяність, милосердя, відвагу, не боявся допомагати не лише українцям, але й полякам, євреям. У період окупації Галичини німцями та здійснення планів Гітлера стосовно знищення єврейського населення о. Омелян прагнув захистити євреїв і не відмовлявся здійснювати над ними обряд хрещення, щоб допомогти їм урятуватися. Розуміючи мінімальність шансів на порятунок, євреї через хрещення виражали о. Омеляну свою повагу, бо він став для них дуже близькою, рідною людиною. Саме через ці милосердні діяння о. Омелян був заарештований, і після кількомісячного перебування у львівській в’язниці на вулиці Лонського став в’язнем концтабору Майданек (Люблін). Будучи у в’язниці, він продовжував виконувати свої

обов'язки священика й духівника – відправляв Служби Божі, сповідав і причащав в'язнів, допомагав смертникам підготуватися до зустрічі з Богом. До наших днів дійшов спогад його товариша по камері Петра Башука: “У моїй пам'яті, наче це сьогодні, бачу образ священика в обірваній рясі, що ледве трималася на тортурованому, покаліченому тілі..., з піднесеними вгору руками: схід сонця продирається з-поза тюремних ґрат і золотить його поранене обличчя, на якому зоряна усмішка, він же приносить Безкровну Жертву – відправляє Службу Божу”⁶.

Опинившись у концтаборі Майданек, о. Омелян і там не забував про своє покликання й відкрито виконував свій душпастирський обов'язок, чим здобув собі велику пошану й любов. Своїми діями він підтримував у нещасних людей віру в можливість за будь-яких обставин зберегти людську гідність, віру в Боже милосердя, проявляв воістину безмежну силу духу, вірність своєму покликанню священнослужителя. Концтабір Майданек був для багатьох пеклом на землі. Для о. Омеляна Ковча це страшне місце стало чистилищем, у якому він народився для неба й у якому відчував присутність і благословення Бога⁷. Він помер у табірному шпиталі, а його тіло було спалено в крематорії 25 березня 1944 року. В одному з листів до близьких він написав: “Моліться за тих, хто створив цей концтабір та цю систему. Вони є самотніми, хто потребує молитов... Нехай Господь помилує їх”⁸.

Знайомство з життям та особистістю о. Омеляна Ковча, який прагнув допомогти й захистити всіх, хто цього потребував, спонукає згадати думки Томаса Карлейля про те, “що в людині є щось вище від любові і щастя... це Божа Благодать, Блаженство. Для того, щоб проповідувати це найвище, мученики, поети, священики страждали у всі віки і своїм життям та смертю утверджували силу і велич Божественного, яке тільки й могло дати володіння істинною свободою”⁹.

Світогляд о. Омеляна Ковча, його ціннісні орієнтири, погляди на обов'язок душпастиря щодо служіння християнській вірі викладені в книзі “Чому наші від нас утікають?” Перша частина книги присвячена обряду, друга частина – духовенству. Він вважав, що молитва справді має духовну силу й доходить до Бога, якщо промовляється рідною мовою: “Коли вчитатися в молитви й пісні нашої будь-якої відправи, то мимоволі наша душа наповнюється чаром їхньої божественної краси. Чоловік неначе вступає в передсінок небесної розкоші”¹⁰. При цьому о. Омелян не заперечує усталених естетичних мелодійних, ритмічних супроводів, традиційних для церковних богослужінь, як не заперечує оновлення церковного життя, будівництва нових храмів: “Нинішній день належить до тих, що нині живуть..., а старинні пам'ятки – музею”¹¹; дбає про видавництво церковної літератури: “Чи не було би добре мати видання українських молитвеників латинськими буквами? Це вже навіть раз таке роблено... Правда, можна за одну зиму навчити читати українську азбуку ціле село”¹²; підкреслює благотворний вплив на людську душу церковного співу: “Належить збирати ці прекрасні мелодії незанихатих народних композиторів, що їх співають по церквах цілої України”¹³; те ж говорить він і про естетизацію богослужіння, указує на необхідність “почитання св. Андрея”, на поглиблення змісту обряду св. Тайни Євхаристії через власні й оригінальні підходи. Загалом о. Омелян хвилює духовне й естетичне наповнення життя української церкви, з приводу чого він дає дуже багато корисних порад. Ми бачимо перед собою високоосвіченого, національно-визначеного духівника, душа якого болить за українську церкву й український народ.

У другій частині книги, яка присвячена духовенству – його вихованню, сімейному стану, утриманню, о. Омелян детально аналізує причини підризу поваги до духовенства, прагне виписати правила, які б працювали на підтримання цієї поваги до душпасти-

рів з боку мирян; підкреслює, що “чим більше нарід культурний, тим більші має вимоги”¹⁴, тому це ставить перед священиком нові завдання, має спонукати його до самоосвіти, розвитку інтелекту, поглиблення духовності.

Рецепти о. Омеляна й аналіз “поданих причин дезерції нашого обряду” дають сьогодні душпастирям безцінний матеріал для переосмислення свого призначення й власного самовдосконалення. У кінці книги о. Омелян звертається до совісті кожного священика й пропонує кожному з них відповісти на тринадцять питань: “І тільки тоді, коли наша совість дасть задовольняючі відповіді на всі питання..., добудемо Богові слави, а собі чести, – добра наша пам’ять піде “от рода в род”, а Боже Благословення зійде на діла наших рук”¹⁵.

Під час відвідання України Папа Іван Павло II проголосив отця Ковча Блаженим мучеником. Єврейська Рада України присвоїла йому звання “Праведник України”. Своім життям, своїми діями отець Ковч дав нам приклад вірного служіння найвищим ідеалам і цінностям християнства. Сьогодні, коли наш світ захлинається в агресії, страхові й жорстокості, яскрава зірка життя Блаженного отця Омеляна Ковча переконує в красі й життєвості християнських ідей і принципів, які вимагають від нас безмежної любові до ближнього, віри в божественне слово.

Про безмежну християнську любов до людей о. Омелян Ковча Любомир Гузар, колишній кардинал УГКЦ, сказав: “Отець Омелян був сином і священиком одного народу, загинув на землі другого народу, бо рятував синів і дочок третього народу”¹⁶. Він же оголосив Блаженного Омеляна Ковча Покровителем душпастирів УГКЦ: “Якщо хочемо бути добрими душпастирями, маємо бути готовими, за прикладом Блаженного Омеляна, своє життя цілковито присвятити для служіння Богові і ближнім”¹⁷. Цей величний духовний урок має бути основою діяльності кожного священнослужителя, який вибрав цю місію за велінням Бога й свого серця.

У 2014 році мають відзначити на державному рівні 130-ту річницю від дня народження та 70-ті роковини смерті Омеляна Ковча, про що підготовлено Проект Постанови Верховної Ради України.

Роздумуючи над особистісним зростанням о. Омеляна Ковча, варто зауважити, що в цьому складному процесі він прагнув наблизитися до власної сутності, до якоїсь глибинної правди про себе, про свої можливості, обдарування. Цю стадію в його житті можна визначити поняттям “мудрість” як спосіб існування на сутнісному рівні гармонії із собою і світом, коли трагізм абсолютного розлучення розчиняється в ідеї повернення до себе, до своєї істинної природи в усьому її добрі та красі. Він пережив власну безмежність, нескінченність, невичерпність, життя його набуло справжнього сенсу. Рухаючись висхідним шляхом, підносячись до Бога, здобував усе більшу духовну силу, ставав творцем найвищих цінностей – совісті, каяття, відповідальності, доброти, розумності. Для нього Бог стає вищим морально-духовним зразком. “Будьте досконалими, як досконалий Батько ваш небесний” (Мф., 5, 48), – вимагає Священне писання. При цьому о. Омелян завжди пам’ятав про тих, хто залишився далеко внизу, про духовно слабких і тому постійно спускався вниз, аби допомогти їм. Він визнавав, що не можна жити, знімаючи із себе відповідальність за інших, що кожен має відповідати за всіх. Його змушнїлий людський дух уже не вважав за потрібне покладатися на зовнішні випадковості, а прийняв на себе всю відповідальність за важливі рішення, коли йшлося про долю інших людей.

Саме на теренах українського християнства зростали такі велетні Духу, як о. Омелян Ковч, про якого можна сьогодні заявити, що він був достойним послідовником

своїх великих попередників – носіїв ідеалів християнства, і не тільки на ґрунті церковно-релігійному та богословському, але й на національно-патріотичному.

1. Вернадский В. Задачи высшего образования нашего времени / В. Вернадский ; [публ. подгот. М. С. Бахракова] // Вестник высшей школы. – 1988. – № 3. – С. 59.
2. Сліпий Йосиф, архієпископ. Шляхом обнови / Йосиф Сліпий // Твори Кир Йосифа Верховного архієпископа і кардинала. – Рим, 1970. – Т. III–IV (Львів, 1929). – С. 129.
3. Там само. – С. 131.
4. Сліпий Йосиф, архієпископ. Правила для питомців Греко-Католицької Духовної семінарії у Львові / Йосиф Сліпий // Твори Кир Йосифа Верховного архієпископа і кардинала. – Рим, 1970. – Т. III–IV (Львів, 1929). – С. 53.
5. Шевченко В. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності / В. Шевченко // Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія : у 3 кн. Кн. 1 : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – С. 322.
6. Турій О. Церква мучеників / О. Турій. – Львів : Свічадо, 2002. – 56 с.
7. Електронний ресурс. – Режим доступу : <http://kovch.com.ua/ua/omelyan-kovch/career>.
8. Електронний ресурс. – Режим доступу : <http://kovch.com.ua/ua/omelyan-kovch/majdanek>.
9. Карлейль Т. Ложные пути и цели / Т. Карлейль // Этика жизни. – М., 1994. – С. 359.
10. Еміліан Ковч, о. Чому наші від нас утікають? [Електронний ресурс] / о. Еміліан Ковч. – Львів, 1932. – С. 54. – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_books/52665/.
11. Там само. – С. 55.
12. Там само. – С. 58.
13. Там само. – С. 62.
14. Там само. – С. 74.
15. Там само. – С. 146.
16. Електронний ресурс. – Режим доступу : <http://kovch.com.ua/ua/omelyan-kovch/majdanek>.
17. Там само.

Любовь Зелиско

(г. Ивано-Франковск, Украина)

Емельян Ковч: жизнь и духовный подвиг

В статье раскрывается содержание жизни о. Емельяна Ковча как живой пример высокой человеческой культуры, милосердия, служения идеалам христианства, сила его влияния на морально-духовное сознание душпаستырей христианской церкви.

Ключевые слова: доминанта духовности, духовная культура, христианский душпастьрь, испытание совести, христианские идеалы и ценности.

Lubov Zelisko

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Omelian Kovtch: life and spritucel action

The article deals with the life contente of the Reverend Omelian Kovtch as the best example of high human culture, mercy, divotion to one's idels of the christianity, importance of his influence to the moral-spiritual consciousness of the priests of the Christian church.

Keywords: dominante of the spirituality, spiritual culture, Christian Reverend, testing of conscience, Christian ideals and values.

УДК 39(477.85/87)
ББК 63.5 (4 Укр)

Георгій Кожолянко
(м. Чернівці, Україна)

СІМ'Я Й СІМЕЙНІ ВІДНОСИНИ НА ГУЦУЛЬЩИНІ: ЕТНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджено форми сімей і характерні риси сімейних відносин на Гуцульщині. Розглянуто питання відносин у гуцульських сім'ях в історичному часі XIX–XX століть. Досліджувалися питання звичаїв і традицій, які були характерні для сімейних відносин гуцулів.

Ключові слова: сім'я, обрядовість, звичаї, традиції, шлюб, громада, усиновлення.

Сім'я є найдавнішою формою влаштування людського життя. Через сім'ю реалізуються моральні й культурні принципи суспільного співжиття. Якраз сім'я є тією найменшою ланкою, з якої складається суспільство, народ, держава.

Сімейна обрядовість – це своєрідна інформація суспільства про ту чи іншу подію в житті сім'ї і разом з тим особлива форма санкціонування суспільством такої події. Сімейні обряди – це закріплені традиціями суспільні звичаї та врочистості, що супроводять і знаменують народження людини, утворення нової сім'ї та відхід людини із цього світу.

Звичаї як соціальний механізм відтворення стереотипних відносин формують прості звички – систему дій, які доводяться до автоматизму. Щодо традицій, то вони формують складні звички: спрямованість поведінки, духовні якості суспільства.

Обряди як складники звичаїв і традицій виступають важливими засобами ідеологічного впливу на молоде покоління, засвоєння тих моральних засад, на яких ґрунтується суспільство. Обряд є одною з найважливіших форм предметного втілення масових думок і почуттів, що передаються традицією, звичаєм. Як загальноприйнятий обрядовий акт підкорює хід думок і почуття людей тому напрямку, який виробили попередні покоління. Цю властивість обряду взагалі й сімейного зокрема добре зрозуміли ідеологи християнства, які в Україні поступово вклинилися у сімейну обрядовість та із звичайних людських, усталено моральних і дохристиянських релігійних відносин, стали формувати релігійні почуття свого віровчення.

В Україні в сучасних умовах стан сім'ї й сімейних відносин безпосередньо впливає на розвиток народу, нації, на утвердження української державності, зміцнення її авторитету у світі.

Донині узагальнюючих праць про сімейні відносини гуцулів і про їхню сімейну обрядову культуру написано ще не було. Лише окремі аспекти сімейних відносин населення Буковини розглядалися у працях буковинських дослідників Р.Кайндля “Гуцули”¹ (українською мовою була опублікована в Чернівцях у 2000 р.²), Г.Купчанка³.

Питаннями сімейних відносин українців інших регіонів України займалися ще з другої половини XIX ст. ряд дослідників: П.Чубинський⁴, О.Котляревський⁵, О.Єфіменко⁶, П. Єфіменко⁷, Д.Лепкий⁸, М.Сумцов⁹, В.Охрімович¹⁰, Є.Сіцінський¹¹, І.Франко¹², М.Дерлиця¹³, М.Зубрицький¹⁴, С.Дністрянський¹⁵, О.Левицький¹⁶.

Методологічне підґрунтя для досліджень української сім'ї запропонував М.Грушевський, який у своїх працях “Історія України-Руси”, “Початки громадянства”, “Дитина у звичаях і віруваннях українського народу”¹⁷ доводить, що груповий шлюб не був характерним для індоєвропейських народів, а моногамна мала сім'я існувала в українців з давніх часів.

У XX ст. частково розроблялися питання типів, структури й змін форм сім'ї в Україні в певні періоди історії. До числа таких досліджень можна віднести праці

Ю.Гошка “Населення Українських Карпат XV–XVIII ст.: Заселення. Міграції. Побут”¹⁸, А.Перковського “Еволюція сім’ї і господарства на Україні в XVII – першій половині XIX ст.”¹⁹, П.Федаки “Залежність між формами сім’ї і народного житла в Українських Карпатах (друга половина XIX – початок XX ст.”²⁰

Особливої уваги заслуговує дослідження Р.Чмелика “Мала українська сім’я другої половини XIX – початку XX ст.”²¹, де львівський етнограф розглядає історію малої сім’ї українців, особливості утворення й розвитку малих селянських сімей у різних регіонах України, подає соціальну й національну структуру сім’ї та її функції (економічну, виховну, етнічного та природного відтворення, сексуально-емоційну, експресивно-рекреаційну).

В останні декілька десятиріч XX ст. науковці розробляли питання народної педагогіки як невід’ємної частини процесу виховання підростаючого покоління українців. У цьому плані заслуговують уваги праці Є.Сявавко “Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку”²², Ю.Стельмахович “Народна педагогіка”²³, у яких на матеріалах сім’ї розкривається величезний резерв традиційних виховних засобів, які в багатьох випадках ігнорувались у радянський період української історії й продовжують ігноруватися вже в незалежній Україні.

В історії сім’ї й сімейних відносин виділяються ряд форм, які еволюціонували від простіших (груповий шлюб, характерний для ранньої стадії життя людини) до складних (моногамна сім’я класового суспільства).

Науковці визначили, що в період I тис. і далі до XIX – початку XX ст. в Україні існували й патріархальні, і моногамні сім’ї. На це вказує ґрунтовний аналіз як археологічних знахідок, так й етнологічні дослідження.

Проте в Карпатах картина форм сімей виглядає дещо по-іншому. Зокрема, етнограф зі Львова Ю.Гошко²⁴ стверджував, що до початку XIX ст. патріархальної великої сім’ї в Карпатах не було. З такою точкою зору можна погодитись, урахувавши, що Карпати в середньовіччя були заселені слабо, а інтенсивний приплив населення відмічено з XV–XVI ст.

У сім’ї значною мірою відбиваються економічні, соціальні, етнічні, культурні, правові відносини суспільства. Сім’я як економічна ланка суспільства, мала соціальна група змінюється під впливом матеріальних і суспільних обставин. На певному етапі розвитку суспільства зі зміною економічної й демографічної ситуацій відбуваються зміни й у сімейних відносинах, а також доповнення або ламання традиційних форм, поява нових типів.

В українській етнології сім’я визначається як об’єднання людей, в основі якого є шлюб або кровна родинність і які ведуть спільне побутове життя та мають взаємну відповідальність. Шлюбний союз між жінкою й чоловіком, що визнаний громадою, є тим стержнем, навколо якого формується сім’я.

На Гуцульщині кровну спорідненість відраховували від сьомого-четвертого покоління, але обов’язково підтримували в людській пам’яті відомості про прапрадідів або діда й бабу прапрадідів²⁵.

За схемою відрахування родинності від четвертого покоління виділялися родичі батьків та їх предки: брат батька й матері – вуйко, вуй, а його дружина, як і сестра батька й матері, – вуйна, матуша, тета, тітка. Дітей братів і сестер батька й матері звали відповідно непоміт і непомітка.

Синів і дочок називали: діти, глота, дітища (на Буковинській Гуцульщині – гітища), внуків – унук, унучок (унука, унучка).

Зятя звали зеть, син, а невістку – невістка, дочка.

Позашлюбних дітей на Гуцульщині звали звидиницні гіти, бенкарти, байстриюки, бахури. Ставлення в суспільстві до таких дітей було зневажливим, лише на Гуцульщині до них ставилися досить поблажливо²⁶.

Сім'я як найнижча ланка суспільства має чітку систему відносин, рангів, підпорядкованості й виконавської дисципліни.

У XIX ст. на Гуцульщині основною формою сім'ї була мала сім'я, яка складалася з двох поколінь (батьки та діти). Нараховувала така сім'я від 2–3 до 8–10 осіб. Сім'ї з кількістю членів більше десяти чоловік зустрічалися рідко. Мали місце випадки, коли в такій сім'ї жив хтось із родичів голови сім'ї (неодружені брати або сестри).

На Гуцульщині подружжя називали один одного *ціся* (ця), *сес* (цей). Частовживаним зверненням чоловіка до жінки або в розмові було слово *молодиця*, що використовувалося навіть при назві старих жінок, але мала місце в горах зневажлива назва жінки – *баба, стара, киржа*.

Влада в гуцульських сім'ях була батьківською (“чоловічою”), що передбачало залежність усіх членів сім'ї від голови-батька. Батько розпоряджався сімейною власністю, господарством, рухомим і нерухомим майном. У XIX ст. непоодинокими були випадки, коли чоловік-батько одноосібно продавав худобу, деревину чи будь-яке майно без узгодження з іншими членами сім'ї.

Зі зміною соціально-економічної ситуації в краї в другій половині XX ст. влада чоловіка в сім'ї зменшується й питання розпорядження майном усе більше вирішуються як головою сім'ї – батьком, так і його дружиною (жінкою) спільно на сімейних радах.

Проте традиція підкорення жінки чоловікові та всіх інших членів сім'ї батьковій залишається і у XX ст. Правда, зі встановленням радянської системи суспільних відносин відбувається послаблення впливу батька на інших членів сім'ї навіть на побутовому рівні. Відповідно почастішали випадки відходу дітей із сім'ї без згоди батька та матері, одруження дітей без узгодження з батьками тощо.

У XIX ст. обов'язками старшої жінки були домашні справи: приготування їжі, щотижнева випічка хліба, прання, шиття й в'язання. Серед її обов'язків одним з головних було виховання дітей. Старша жінка також займалася справами передачі традицій, навчання звичаєвості й обрядовості підростаючого покоління. Дівчат вона навчала вмінню вирощувати городні культури, отримувати й обробляти шерсть, прядінню, ткацтву, вишивці.

Незважаючи на безумовний диктат батька в сім'ї українців Гуцульщини в XIX – першій половині XX ст., повага до матері та своєрідний її культ серед близьких родичів були також безумовними: “Без маминого благословіння не орали землю, не засівали поле, не ввійшли в нову оселю, не вирушали в дорогу. Дитина, проснувшись, вмивала личко і цілувала матінці руку перед тим, як звернутись до Господа з Отчешем. “Хто мамку зневажає, того Бог карає”, – малася приповідка. “Хто не слухає неньку, послухає біду”, – була ще й така. “Мамка казали, мамка просили...” – вимовлялося поштиво”²⁷.

Відповідно до виробленої віками системи цінностей сімейного життя, підготовка до нього й укладання шлюбу були важливою справою не лише тих, кого цей процес стосувався безпосередньо, але й усієї громади. Вплив громадськості на формування сім'ї здійснювався через систему звичаєвого права та різні сільські інституції, такі як громади парубків, дівочі громади, усталені традиції й обряди. При цьому вирішальна роль при визначенні шлюбних партнерів у XIX – першій половині XX ст. належала батькам.

Повноправним членом громади міг бути чоловік одружений, а неодружені вважалися до старості парубками. Узагалі до неодружених чоловіків ставилися з певною пересторогою, вважали їх неповноцінними, насміхалися над ними й т. ін.

Контроль з боку громади, відповідно до норм звичаєвого права, був тим фактором, який підтримував міцність сім'ї, її життєздатність навіть у складних умовах соціально-економічних чи політичних потрясінь. Громада контролювала відносини в сім'ї між її членами, слідувала за моральною поведінкою подружжя.

Етнограф-дослідник населення Українських Карпат Ю.Гошко із цього приводу відмічав, що у XVIII ст. серед горян був звичай: якщо чоловік або дружина пішли одне від одного в інше господарство, то громада намагалася їх повернути назад²⁸.

В умовах існування приватної власності на землю укладання шлюбів і формування нових сімей відбувалося під впливом батьків, які володіли землею. Тому часто батьки навіть не радилися з дітьми про майбутнього партнера в шлюбній парі, а вирішувалися ці питання між батьками з обох сторін. Бували випадки, коли хлопець і дівчина не були знайомі до засилання старостів²⁹. Попередні узгодження-умовини відбувалися між батьками на ярмарках, храмових святах тощо.

Часто батьки домовлялися, що діти, коли виростуть, поберуться шлюбною парою, “щоб були майновиті, добро не переводилось, бо вони з добрих газдів”³⁰.

В окремих випадках укладались і нерівні шлюби, коли, наприклад, багатий одружувався з бідною. Батьки дівчини йшли на такий крок, щоб поліпшити матеріальне становище дочки в майбутньому, а принагідно з перспективою і своє, а також, щоб морально піднятися вище в суспільстві через родичання з багатим.

За нормами звичаєвого права нормальним шлюб вважався тоді, коли син після одруження залишався зі своїми батьками, а потім відділявся в окрему господарську сім'ю, а дівчина із заміжжям переходила до сім'ї чоловіка (патрімоніальний шлюб). На Гуцульщині мали місце й укладання шлюбів через систему сімейних відносин – приймацтво, коли зять поселявся в господарстві тестя. Такі шлюби були менш престижними й вони відбувались у тому разі, коли за рахунок багатих сватів хотіли покращити своє матеріальне становище женихи або в господарстві тестя бракувало робочих рук (через хворобу, втрату працездатних осіб чоловічої статі тощо).

На Гуцульщині приймацтво практикувалося за волею батьків, за бажанням хлопця та його батьків і за запрошенням дівчини та її батьків або лише матері, якщо батька не було. Приймацтво за волею батьків поширилося в кінці XIX – на початку XX ст., коли все частіше, у господарських інтересах, виступають товарно-грошові відносини, коли господареві потрібні були “дармові” робочі руки. Практично приймак ставав робітником, “прив'язаним” до господарства. Як зазначав дослідник М.Товстоліс, у районах з консервативною формою господарювання, зокрема в Карпатах, приймака вважали за чужого. У випадку залишення господарства й своєї дружини він не спадкував ніякого майна, лише проживши спільно десять років йому належала якась частка майна³¹.

Етнограф Р.Ф.Кайндль у книзі “Гуцули” подав дві форми всиновлення в горян Буковини: “Усиновлення трапляється дуже часто в гуцульському краї. Звичним приводом для цього є бездітність і прагнення мати опору в старості. Іноді всиновленням карають неслухняних і непокірних дітей, причому вони частково або й зовсім втрачають майно рідних батьків. Утім треба розрізняти два види всиновлення.

Перше схоже, принаймні, до певної міри, на всиновлення в розумінні Цивільного кодексу. Подружжя бере сироту або дитину, яку батьки віддають, за свою. Вона працює в господарстві як слуга або наймичка, а згодом названі батьки наділяють її деяким майном й одружують. Загалом це прийняття на місце дитини є, фактично, укладанням угоди, вигідної для названих батьків, бо вони отримують з усиновленими дітьми дешеву робочу силу.

Ще більше це проявляється в другому виді всиновлення. У цьому разі *годованцями* не є юні або бідні особи, а здебільшого самостійні й заможні господарі. Старі, частіше безсімейні, гуцули всиновлюють їх за умови, що вони будуть доглядати названих батьків до самої смерті й, зрештою, належно поховають, за що й отримають їхнє майно. Таких “прийманих дітей” обирають нерідко серед євреїв, бо припускається, що вони будуть дотримуватися взятих на себе зобов’язань заради власної вигоди...³²

Усиновлених дітей називали сином, дочкою або приймаками (приймиш, приймичка), годованцями (годованець, годованка).

На Гуцульщині в XIX ст. зустрічалися різні варіанти шлюбу: шлюб за згодою (шлюб за звичаєм, за законом), шлюб-викрадання й шлюб “на віру”. У гуцулів ще в XIX ст. переважав громадянський шлюб, який мав в основі народні традиційні звичаї й обряди.

Церковне вінчання не було традиційним і практикувалося переважно заможними селянами, поміщиками, чиновництвом. З натиском християнства на дохристиянські вірування, із шаленим тиском як церковників, так й адміністрації, для якої християнська віра була більш прийнятною, оскільки проповідувала смирення перед гнобителями, утверджується церковне вінчання. На Гуцульщині прояви двовір’я навіть у XIX ст. найбільш чітко спостерігаються якраз у сімейній і календарній обрядовості, хоча значні залишки дохристиянських вірувань й обрядів живуть у краї й нині.

Громадянський шлюб і церковне вінчання проявляються в сімейній обрядовості й практиці суспільно-культурного життя буковинців як два паралельних обряди, практично зв’язку між ним не відмічено й донині, настільки штучним і привнесеним на багату обрядово-духовну культуру українців є християнське вірування.

Ще на початку XX ст. визнавалося неприйнятним лише вінчатись і не справляти громадянського весілля. Без останнього шлюб у громаді вважався недійсним, у той час як без вінчання, але з весіллям, створення нової сім’ї вважалося правомірним.

Жити “на віру” не було поширеним явищем серед гуцулів. Такі шлюби укладалися людьми, які не мали згоди батьків, через бідність (не мали можливості справити весілля та вінчання) або через відсутність прав вступати в шлюб (дівчина-покритка, яка мала позашлюбну дитину; особи, які вже мали шлюб і розлучилися та ін.).

Розлучення подружніх пар сприймалося громадою негативно. Лише у випадках серйозної хвороби чи відсутності дітей громада допускала розлучення. Умотивованим вважалося розлучення також тоді, коли одна зі сторін погрожує смертю іншій. На Гуцульщині існувала практика розлучень через наявність двостатевості в когось із подружжя. За нормами звичаєвого права в гуцулів, якщо жінка була сварлива й безгосподарна, то чоловік міг її вигнати, а діти залишаються в більшості випадків у тієї сторони, яка застається в хаті, переважно в чоловіка. Дослідники відмічали, що в гуцулів “буває також, що чоловік поряд зі своєю шлюбною жінкою утримує ще й інших жінок”³³.

При розлученні подружжя дякувало одне одному за спільно прожиті роки, просило пробачення за “розхід”. Закінчувався обряд розрізанням пояса або рушника.

Серед гуцулів Буковинської Гуцульщини ще в кінці XIX – першій половині XX ст. розлучення відбувалось у дуже своєрідний спосіб. У разі бажання розірвати шлюб ініціатор розлучення (чоловік або жінка) покидав хату, село й влаштовувався жити в іншому, часом дуже віддаленому селі.

Нерівноправне становище жінки в сім’ї часто реалізовувалося через процес розлучення. Як зазначав Р.Ф.Кайндль, на Гуцульщині “нерідко чоловік, по праву й без права, проганяє свою жінку й бере на її місце *любаску*. Жінка йде до своєї рідні або й навіть до якогось коханця (*любас*)”³⁴.

Загалом серед гуцулів у кінці XIX – середині XX ст. розлучення були рідким явищем. Так, за матеріалами етнографічної експедиції 1983 р. на Буковинську Гуцульщину відмічено, що в 40-х рр. XX ст. у с. Розтоки мало місце одне розлучення на існуючих тоді в цьому селі 300 сімей³⁵.

В основі сімейних відносин були не гармонійні дружньо-любівні відносини чоловіка та жінки, а переважно економічні, конфесійні, правові.

З проведенням колективізації землі, лісових площ і полонин, господарського майна, з відокремленням церкви від держави та політикою заборони церковного вінчання, активізацією міграційних процесів (із сіл у міста, на загальнодержавні будови), юридичним визнанням рівноправності жінки, ліквідацією юридичних обмежень до розлучення була ліквідована головна причина, яка стримувала розпад сімей. Відповідно кількість розлучень збільшується, установлюється практика співжиття подружніх пар без весільної легалізації, а церковні весільні вінчання стають рідкістю. Втрачається вплив громади на процес створення й підтримання сімей.

У результаті змін, що відбулись у другій половині XX – на початку XXI ст. ослаб, а з 90-х років зник суспільний контроль за станом сімей, збіднилися міжпоколінні зв'язки, зменшилася роль жінки в сім'ї (у формуванні й підтриманні сімейного мікроклімату, вихованні дітей, підготовці до майбутнього подружнього життя юнаків і дівчат тощо), змінилася традиційна система спілкування.

Добре висловився про стан сімейних відносин в Україні в другій половині XX ст. сучасний український етнограф Р.Чмелик: "Останні півсторіччя виявилися надзвичайно бідними на позитивний досвід шлюбно-сімейних відносин, а зусилля науковців були спрямовані на створення і пропагування нового типу соціалістичної сім'ї. Багато елементів традиційно-побутової культури зникло і, за інерцією, продовжують зникати. Натомість активно насаджуються псевдоцінності деструктивного характеру"³⁶.

Відродження традиційних зв'язків при формуванні й функціонуванні сім'ї з відповідним узгодженням до сучасних соціально-економічних і культурних умов українського суспільства є тим чинником, який зміцнить шлюб, приведе до гармонізації сім'ї, дасть основу для успішного розв'язання цілого комплексу соціально-економічних і культурних проблем, які стоять перед українцями в час розбудови незалежної України.

1. Kaindl R. F. Die Huzulen / R. F. Kaindl. – Wien, 1894.
2. Кайндль Р. Ф. Гуцули / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000.
3. Купчанко Г. Наша родина / Г. Купчанко. – Вєдєнь, 1875.
4. Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии / П. Чубинский. – С. Пб., 1869.
5. Котляревский А. Об обычаях у словян при рождении дитяти до его возмужалости / А. Котляревский // Чтения общества Нестора-Летописца. – 1879. – Кн. 1.
6. Ефименко А. Исследование народной жизни / А. Ефименко. – М., 1884.
7. Ефименко П. К истории семейных разделов у крестьян / П. Ефименко // Киевская старина. – 1986. – Т. 14.
8. Лепкий Д. Деякі вірування про дитину / Д. Лепкий // Зоря. – 1886. – Кн. 1.
9. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1889. – Т. 27.
10. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи / В. Охримович // Этнографическое обозрение. – 1891. – Т. 4. – Кн. II.
11. Сицинский Е. Семейная жизнь в Подолии в первой половине прошлого века / Е. Сицинский // Киевская старина. – 1891. – Т. 3. – Кн. 4.
12. Франко І. Сліди снохачтва у наших горах / І. Франко // Житє і слово. – 1895. – Т. 4.
13. Дерлиця М. Селянські діти / М. Дерлиця // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5.

14. Зубрицький М. Велика родина в Мшанці Старосамбірського повіту / М. Зубрицький // Записки Наукового товариства ім. Тараса Шевченка. – 1906. – Т. 73.
15. Дністрянський С. Нові причинки до теорії заручин в новітнім праві / С. Дністрянський // Часопись правнича і економічна. – 1905. – Т. 8.
16. Левицкий О. Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVI–XVII вв. / О. Левицкий. – К., 1909.
17. Грушевський М. Історія України-Руси / М. Грушевський. – Львів, 1904. – Т. 1; його ж. Початки громадянства (генетична соціологія). – Львів, 1921; його ж. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1907.
18. Гошко Ю. Населення Українських Карпат XV–XVIII ст. : заселення, міграції, побут / Ю. Гошко. – К., 1976.
19. Перковський А. Еволюція сім'ї і господарства на Україні в XVII – першій половині XIX ст. / А. Перковський // Демографічні дослідження. – К., 1979. – Вип. 4.
20. Федака П. Залежність між формами сім'ї і народного житла в Українських Карпатах (друга половина XIX – початок XX ст.) / П. Федака // Народна творчість та етнографія. – 1987. – № 1.
21. Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. / Р. Чмелик. – Львів, 1999.
22. Сявавко Є. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку / Є. Сявавко. – К., 1974.
23. Стельмахович Ю. Народна педагогіка / Ю. Стельмахович. – К., 1985.
24. Гошко Ю. Сім'я в Карпатах та Прикарпатті в XVI–XIX ст. / Ю. Гошко // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. – Братислава ; Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 234–242.
25. Кайндль Р. Ф. Гуцули / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 38.
26. Там само. – С. 39.
27. Маковій Г. Пісні одного села / Г. Маковій. – Чернівці, 1998. – С. 46; Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Г. Кожолянко. – Чернівці, 2001. – Т. 2. – С. 36.
28. Гошко Ю. Г. Населення Українських Карпат... – С. 170.
29. Кожолянко Г. К. Народознавство Буковини. Громадський та сімейний побут / Г. К. Кожолянко. – Чернівці, 1998. – С. 41.
30. МЕЕ ЧНУ. – 1982. – Т. 4. – С. 8.
31. Чмелик Р. Назв. праця. – С. 2–20.
32. Кайндль Р. Ф. Гуцули / Р. Ф. Кайндль. – Чеонівці, 2000. – С. 39–40.
33. Там само. – С. 35.
34. Там само.
35. МЕЕ ЧНУ. – 1983. – Т. 6. – С. 13.
36. Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. / Р. Чмелик. – Львів, 1999. – С. 4.

Георгій Кожолянко
(г. Черновцы, Украина)

Семья и семейные отношения на Гуцульщине: этнологический анализ

В статье исследованы формы семей и характерные черты семейных отношений на Гуцульщине. Рассмотрены вопросы отношений в гуцульских семьях в историческом времени XIX–XX веков. Исследовались вопросы обычаев и традиций, которые были характерны для семейных отношений гуцулов.

Ключевые слова: семья, обрядность, обычаи, традиции, брак, общество, усыновление.

George Kojolianko
(Chernovtsi, Ukraine)

Family and Family Relations in Hutsulia: Ethnological Analysis

The article examines forms of families and characteristics of family relations in the Hutsul region. The question of relations in the Hutsul families in historical time 19-20 centuries. Investigated the issue of customs and traditions that were characteristic of family relationships hutsuls.

Keywords: family, rites, customs, traditions, marriage, community adoption.

УДК
ББК

Марія Новосад
(м. Івано-Франківськ, Україна)

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ЯК УНІКАЛЬНЕ ЯВИЩЕ ГУЦУЛЬЩИНИ

Стаття присвячена дослідженню народної творчості Гуцульщини, що є неповторним, унікальним явищем в українській культурі. Розкрито специфічні мелоритми народних пісень: коломийки, голосіння, пісні-хроніки, які сформувалися в цьому регіоні.

Окреслено своєрідний оригінальний мелос весільно-обрядової пісні та пісень різдвяного циклу, які мають специфічне речитативне виконання.

Ключові слова: мелоритми, коломийки, голосіння, пісні-хроніки, речитатив.

Історія української культури в минулому складалася так, що не було сприятливих умов для розвитку професійного мистецтва. Його місце займала народна творчість, яка на тисячоліття випереджала письменство й стала найпершою ділянкою гуманітарних знань і досвіду людини в різних сферах її культурної діяльності.

Із фольклорного джерела черпали теми, мотиви, сюжети творці професійного мистецтва. Пошуки витоків народної творчості ведуть до скарбниці самобутніх пам'яток минулого, які склалися в процесі формування та розвитку основних рис побуту, звичаїв, обрядів і традицій українців. Їх вивчення та освоєння необхідне для збагачення сучасної української культури.

Важливим проявом активізації й підґрунтям у культурному піднесенні українського народу завжди були народні пісні, колядки, щедрівки, гаївки, які не вимагали технічного оснащення, побутували в уснопоетичній творчості, передавалися з уст в уста, набували змін, переробок і впливали на формування самоідентичності українців й вплили у світовий культурно-мистецький контекст.

Український народ створив велику кількість різноманітних обрядових пісень, колядок, багато з них виникли ще до появи християнства. Дослідники умовно поділяють колядки на декілька груп: за хліборобськими, мисливськими, весільними, казково-фантастичними та релігійними мотивами.

Проте всі вони виражають певне обрядодійство, в основі якого лежить величальна пісня-коляда, призначена для конкретної людини: господаря, господині, хлопця, дівчини, дитини.

Колядки споконвіку були невід'ємною часткою духовного життя українського народу. Свідченням цього є розмаїття їх жанрів і тематики. За мотивом звучання та жанровими ознаками дослідники вивчають побут, обряди, традиції українців, зокрема, гуцулів. Оскільки їх народна творчість зберегла унікальні форми автентичного мистецтва, не втратила самобутності, і сьогодні є предметом дослідження.

В.Шухевич зауважив: "Всім укладом свого життя, своїми нравами і звичаями гуцули відрізняються від своїх співвітчизників, що живуть у Карпатах. Зокрема, гуцульський костюм являє собою унікальне й видатне явище їх обряди, традиції, фольклор"¹.

Звісно, гуцульська коляда має унікальний характер і ритм виконання, своє "національне обличчя". Наприклад, коляда "В неділю рано" має особливу мелодіку звучання та стиль проведення, де, окрім співу, можуть виконуватися колядницькі ритуальні танці "Плес" або "Поровень", у яких танцюючі бажають господарям та їх рідним щастя, здоров'я й великих достатків у новому році. Якщо в господаря є бджоли, то їм колядники приділяють особливу увагу, навіть виконують спеціальні танці "Аби бджоли були веселі" або "Круглек на бджоли"².

Гуцульську коляду, як правило, виконують дванадцять чоловіків і музикант, що символізує дванадцять апостолів. Барвисті костюми колядників є свідченням етнографічного колориту Карпат.

Гуцули зберегли найстародавніші обряди щодо проведення свят різдвяного циклу. Немає сумніву, що саме відтворення сюжету про створення світу у величальній коляді “В неділю рано” сприяло виробленню естетичних кодексів світогляду гуцулів.

Якщо говорити про духовний внесок українського народу у світову культуру, то саме пісня є найпомітнішим і найбагатшим даром України, покладеним у світову скарбницю. Як зазначає І.Огієнко, “ознакою нашої культури й яскравої талановитості є пісня... Наші пісні – це тихий рай, це привабливі чари, ті чари, що всім світом признано за ними”³.

Можна стверджувати, що немає такого повороту людської долі, який би не оспівувався в пісні. Візьмімо історичні пісні, у них звучить неписана історія українського народу, героїчні й трагічні її сторінки, причому не переказані з літописною безпристрасністю, а виспівані емоційно, піднесено, схвалюючи опришків, відважних легенів Карпат.

Про проникнення українських народнопісенних мелодій у церковний спів писав І.Огієнко: “Прислухайтесь до Лаврського співу і ви там розпізнаєте мотиви народних пісень і наших козачих дум”⁴. Прикладом може послужити “Почаївський Богогласник” (1790 р.), який став енциклопедією українських духовних пісень, що мають народнопісенну ритмомелодіку. Необхідно відзначити той факт, що мотиви й мелодійність релігійних пісень – “Царю небесний”, “Бог предвічний”, “Боже Великий Єдиний” органічно пов’язані з мовою гуцулів і виконуються ними речитативом.

На думку Г.Нудьги, “пісня – це живе мистецтво, яке не може нейтралізувати чи паралізувати ніяка загроза”⁵.

Важливо підкреслити те, що значне місце в українській культурі належить пісням-хронікам, матеріалом для яких найчастіше служили випадки місцевого, суто побутового характеру. Пісні-хроніки відомі всім слов’янським народам. Про їх функціонування в Карпатському регіоні, у Галичині дізнаємося з літературно-мистецьких творів другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

Найвиразніше мотиви пісень-хронік виявляємо в літературній творчості Ю.Федьковича (поема “Довбуш”), В.Стефаніка (новели “Новина”, “Стратився”, “Виводили з села”), І.Франка (драма “Украдене щастя”, сатира “Звірячий парламент”), Г.Хоткевича (драма “Довбуш”), М.Черемшини (новели “Село за війни”, “Село вигибає”).

Національної ознаки українській культурі надають календарно-обрядові пісні, які творилися й побутували в тісному зв’язку з трудовою діяльністю гуцулів. Вони супроводжували річний цикл сільськогосподарських робіт, звідси і їх назва – календарні пісні. Для розуміння їх суті важливим є те, що із часу свого становлення й функціонування вони возвеличували сили природи. Календарні пісні постійно доповнювалися драматичними діями, замовляннями, хороводами.

Тексти календарних пісень переважно мали магичне навантаження, саме горяни найбільше беззастережно вірили в магичну силу дії й слова. Таким чином, протягом багатьох століть тексти цих пісень залишалися незмінними. З розвитком суспільства календарна пісня дещо зазнає змін, проте її магична функція поступається місцем художньо-естетичній традиції, їх, в основному, використовують під час проведення молодіжних свят і розваг.

Українську культуру значно збагачували весільні пісні, найдавніший пласт яких генетично пов’язаний з обрядами й розкриває символіку обрядів і дій, підсилюючи їх

магічну функцію. Згодом весільні пісні доповнювалися текстом, що відбивав індивідуальну психологію наречених, і створювали настрій присутніх під час тієї чи іншої дії.

Зміст, композиція, характер мелодій легко вирізняли весільну пісню серед великої кількості обрядової лірики. З початку XIX – початку XX ст. на весіллі дедалі більше звучало ліричних і жартівливих пісень, які не мали безпосереднього зв'язку з обрядами. Музично-поетичне багатство та традиції весільної обрядовості займають вагомe місце в пісенній культурі Гуцульщини.

У гуцульському весіллі маємо досить багату структуру, тематичну та жанрову палітру пісенності й танців. Головне місце в ній посідає родинно-побутова лірика, пісні, що розкривають символіку окремих обрядів – вінкоплетіння, коровай, розчісування коси та вбирання молодої до шлюбу, повернення зі шлюбу, вітання молодих, приспівки за столом і до танцю, від'їзд з батьківського дому тощо.

За структурою пісні-замовляння, пісні-величання досить далекі від гумористично-сатиричних зразків і пісень суто дидактичного характеру, тому важко їх вважати утвореннями одного жанру. Однак вони органічно вписуються в родинний обряд весілля, розкриваючи всі грані й загальну семантику цієї важливої в житті людини події.

У гуцульському фольклорі відомі також жанри, які становлять собою складну систему внутрішньожанрових різновидів, для них властиві ідейна єдність, внутрішні зв'язки й взаємодія. Одним з таких жанрів є голосіння, що найбільш виразно підкреслюють національний колорит фольклору.

Голосіння побутує тільки як складова частина того чи іншого обряду або екстремальної життєвої ситуації. “Поза цим його функції та існування уявити в народному житті неможливо”⁶.

Слід зазначити, що народні голосіння відносять до родинно-обрядової творчості. У творенні їх бере участь тільки жіноцтво, вони характеризуються структурною стабільністю й високою художністю. Генетично голосіння сягають міфологічного мислення, в їх поетиці, образній системі збереглося чимало моментів, що йдуть від міфологічного сприйняття навколишнього світу.

У народній творчості визначають такі види голосінь, як похоронні, весільні, рекрутські. Вихідним моментом побутування жанру голосінь, тобто сферою його функціонування, має бути якийсь привід, сумна подія в житті людини або ж більш організаційно й структурно оформлена дія, якою є обряд.

Голосіння – жанр етнічний. Вони здебільшого творилися на Гуцульщині. Так, звернення до народних голосінь зустрічаємо в літературній творчості Марка Черемшини, який “дослівно вводив у текст народні голосіння і часто використовував ритмо-мелодійні інтонації плачів”⁷. У дусі народних плачів, сумних і трагічних сторінок життя гуцульського села написані ним новели “Карби”, “Грушка”, “Чічка”, “Марічку болить голова”, “Зрадник”, “Туга”.

Невід'ємну частину пісенної культури гуцулів становлять гумористично-сатиричні пісні-коломийки. Немає, мабуть, такої тематики стосовно соціально-побутового та творчого життя гуцулів, яка не була б відображена ними в піснях-коломийках.

Коломийки – це художні, словесні мініатюри зі специфічним розміром (14-складовий вірш) і малий жанр української народної пісні, у якій синтетично поєднані пісенно-поетичні й хореографічні елементи. Вони “універсальні за функціями, здатні виражати всю гаму людських почуттів, відбивати найскладніші моменти суспільного життя”⁸.

Тематика коломийок досить різноманітна, а “настрєвий діапазон, зазначає Г.Нудьга, обіймає всі нюанси людських переживань, всі реєстри людських почуттів – від

обурення соціальною неправдою до щирого співчуття, від дзвінкої радості до тихого смутку, від грізної ненависті до ніжного кохання”⁹.

Коломийковий розмір і римування використовували в літературній творчості письменники Галичини другої половини ХІХ – початку ХХ ст. І.Франко, Ю.Федькович, М.Черемшина, Л.Мартович, У.Кравченко, М.Підгірянка.

Коломийки широко використовують під час проведення родинно-побутових свят, обрядів. Як жанр пісенної культури коломийки досить поширені й сьогодні, вони входять у репертуар фольклорних колективів і відомих гумористів Прикарпаття (В.Пушкаря, М.Савчука, гумористичного театру “КУМ”).

Отже, природно-географічні та соціальні умови Гуцульщини сприяли розвитку самобутнього фольклору, який є невичерпним джерелом вивчення та популяризації нині. Позитивним є те, що кожного року проводиться фольклорно-етнографічний фестиваль Гуцульщини “Полонинське літо”, який став переконливим свідченням живучості носіїв гуцульських традицій і великої любові жителів цього краю до давніх культурних традицій своїх предків.

1. Сисов В. Голосіння. (Структура жанру. Система різновидів) / В. Сисов // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 5. – С. 71.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / Олекса Воропай. – К., 1991. – Т. 1. – С. 87.
3. Огієнко Й. Українська культура / Й. Огієнко. – К., 1991. – С. 5.
4. Там само. – С. 6.
5. Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі : у 2 кн. / Г. Нудьга. – Львів, 1997. – С. 39.
6. Сисов В. Голосіння. (Структура жанру. Система різновидів) / В. Сисов // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 5. – С. 47.
7. Грицюта М. Марко Черемшина і фольклор / М. Грицюта // Народна творчість та етнографія. – 1974. – № 3. – С. 74.
8. Нудьга Г. Слово і пісня. Дослідження / Г. Нудьга. – К., 1985. – С. 6.
9. Там само. – С. 9.

Марія Новосад

(г. Івано-Франковск, Україна)

Народное творчество как уникальное явление Гуцульщины

Статья посвящена исследованию народного творчества Гуцульщины, которое есть неповторимым уникальным явлением в украинской культуре. Рассмотрены специфические мелоритмы народных песен: коломыйки, голосения, песни-хроники, которые сформировались в этом регионе.

Очерчены характерные, оригинальные мелоды свадебно-обрядовой песни и песен рождественского цикла, которые имеют специфическое речитативное исполнение.

Ключевые слова: мелоритмы коломыйки, голосения, песни-хроники, речитатив.

Maria Novosad

(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

The folk art as a unique phenomenon of Gutsulschina

The article is dedicated to the research of the national art of Gutsulschina which is unique phenomenon in Ukrainian culture. Specific melorythm of national songs are mentioned: kolomyjki, holosenia, songs-chronicle which were formed in this region.

Specific original melosity of wedding-ritual song and Christmas songs, which have particular recitative performance.

Keywords: melorythm, kolomyjki, holosenia, songs-chronicle, recitative.

АВТОРИ

1. **Білик Олена** – здобувачка кафедри образотворчого мистецтва Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника.
2. **Блощинська Віолетта** – доцент Івано-Франківського національного університету нафти й газу.
3. **Боднарюк Богдан** – доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної і середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича. Тематика наукових досліджень: історія християнського чернецтва доби античності та середньовіччя, соціально-політична історія Молдови та Валахії, історія православ'я на Буковині.
4. **Борисевич Лілія** – доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Заслужений працівник культури України. Сфера наукових зацікавлень: українська та зарубіжна культура.
5. **Боян-Гладка Світлана** – кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Вивчає проблеми календарної обрядовості бойків у кінці XIX – першій половині XX ст.
6. **Бурачок Лілія** – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Досліджує суспільно-політичні погляди Осипа Назарука.
7. **Гайдукевич Олена** – кандидат історичних наук, доцент кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.
8. **Геник Любова** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника.
9. **Дубчак Сергій** – аспірант кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Вивчає проблеми середньовічної історії Європи.
10. **Жерноклеєв Олег** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії Прикарпатського національного університету імені 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 Центральній-Східній Європі й історію церкви.
11. **Зеліско Любова** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Наукові інтереси: культурологія, культурологія права, філософія культури, герменевтика, антропологія, мистецтвознавство, релігієзнавство.
12. **Єгрешій Олег** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Вивчає проблеми історії церкви в Україні.
13. **Княк Святослав** – доктор філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника. Займається дослідженням проблем українського католицизму.
14. **Кобута Степан** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національ-

- ного університету імені В.Стефаніка. Займається дослідженням політичної історії України, тенденціями регіонального розвитку Прикарпаття на сучасному етапі.
15. **Коваль Ігор** – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка. Досліджує церковну археологію, а також життя та діяльність відомих українських археологів.
 16. **Кожолянко Георгій** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства. Займається вивченням методологічних аспектів етнології, традиційно-побутової культури населення Буковини.
 17. **Кожолянко Олександр** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.
 18. **Коломийчук Олександр** – аспірант кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка. Займається дослідженням духовної культури бойків.
 19. **Королько Андрій** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка. Досліджує суспільно-політичні й етнокультурні процеси на Покутті.
 20. **Кугутяк Микола** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка, директор Інститут історії, політології і міжнародних відносин 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.
 21. **Лоренс Беата** – доцент Пряшівського університету (Республіка Польща). Займається дослідженням історії братств та василіанських монастирів.
 22. **Любчик Ігор** – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету. Вивчає етнокультурні й етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці XIX – у 30-х рр. XX ст., проблеми русинства.
 23. **Маланюк Тарас** – старший викладач кафедри туризму й рекреації Інституту туризму Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка.
 24. **Міщук Андрій** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка.
 25. **Міщук Мар'яна** – кандидат політичних наук, доцент кафедри політології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка.
 26. **Нагірний Віталій** – доктор історії, викладач кафедри історії Східної Європи Інституту історії Ягеллонського університету (м. Краків, Республіка Польща). Основну увагу приділяє вивченню минулого Галицької й Волинської землі в часи династії Романовичів (XIII – перша половина XIV ст.); середньовічній Русі в сприйнятті європейських хроністів і хронології Галицько-Волинського літопису.
 27. **Новосад Марія** – кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка.
 28. **Паньків Михайло** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і архео-

- логії Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Автор публікацій із проблем теорії і методики польових досліджень, матеріальної й духовної культури населення Прикарпаття.
29. **Петраш Андрій** – студент IV курсу Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Цікавиться дослідженнями з історії української церкви та філософією.
 30. **Руско Надія** – аспірантка кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича, викладач філософії в Тернопільському національному економічному університеті та Калуському коледжі економіки, права та інформаційних технологій.
 31. **Сіреджук Петро** – доктор історичних наук, професор, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат. Вивчає проблеми етнодемографії, старожитностей Гуцульщини та ін.
 32. **Сигидин Михайло** – доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Займається дослідженням проблем українського козацтва.
 33. **Томенчук Богдан** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології, провідний фахівець навчально-наукового Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Спеціаліст у галузі слов'яно-руської археології.
 34. **Филипчук Галина** – аспірантка Інституту народознавства НАН України. Молодший науковий співробітник Львівського історичного музею.
 35. **Фіглевський Мечислав** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Автор низки праць про Манявський Скит.
 36. **Яковишин Василь** – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника.

ЗМІСТ

МАТЕРІАЛИ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ “ХРИСТИЯНСТВО В КАРПАТАХ: ДО 1025-РІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ”

(3–4 жовтня 2013 р.)

MATERIALS OF NATIONWIDE SCIENTIFIC CONFERENCE “CHRISTIANITY IN THE CARPATHIANS: TO 1025th ANNIVERSARY OF CHRISTEN BY UKRAININE-RUS”

(3–4 October 2013 year)

ДОХРИСТИЯНСЬКІ СТАРОЖИТНОСТІ ТА ПАМ'ЯТКИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В КАРПАТАХ

- Микола Кугутяк* (м. Івано-Франківськ, Україна)
Середньовічні й новочасні монастирі Карпато-Дністровського регіону: основні проблеми досліджень..... 6
Mykola Kuhutyak (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
The new times and medieval monasteries of Carpatho-Dnistrovskyi area: main problems of researches
- Філіпчук Галина* (м. Львів, Україна)
Місце культового центру останньої чверті I тис. н. е. в структурі Пліснеського археологічного комплексу..... 16
Galyna Fylypchuk (Lviv, Ukraine)
The place of the cult center of last quarter of the first millennium BC in the structure of Plisnesk archaeological complex
- Віталій Нагірний* (м. Краків, Республіка Польща)
Як виглядав костел св. Антонія Падуанського в Чернелиці в 1921 році? 22
Vitaliy Nagornoy (Krakow, Poland)
Church of St. Anthony of Padua like looked in Chernelytsya in 1921?
- Тарас Маланюк* (м. Івано-Франківськ, Україна)
Сакральна архітектура м. Івано-Франківськ: стан і перспективи використання..... 31
Taras Malanyuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
The Sacral Architecture of Ivano-Frankivsk: the State and Perspectives of Use
- #### ЗАПРОВАДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА В УКРАЇНІ-РУСИ ТА КРАЇНАХ КАРПАТСЬКОГО РЕГІОНУ
- Богдан Боднарюк* (м. Чернівці, Україна)
Проблеми християнізації Карпатської Русі в контексті місіонерської практики Візантії, Римської курії та Першого Болгарського царства (кінець IX – початок XI ст.)... 40
Bogdan Bodnaryuk (Chernovtsi, Ukraine)
The problem of Christianization Carpathian Rus in the context of missionary practice of the Byzantine Empire, the Roman Curia and the First Bulgarian Empire (at the end IX – arly age XI)
- Святослав Кияк* (м. Івано-Франківськ, Україна)
Історичні витоки українського християнства до хрещення Русі-України..... 56
Sviatoslav Kyiak (Ivano-Frankivsk, Ukraine)
Historical origins of Ukrainian Christianity to the baptism of Rus'-Ukraine

<i>Богдан Томенчук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Християнізація Галицької землі й ранні державотворчі процеси в Карпатському регіоні.....	67
<i>Bogdan Tomenchuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Christianisation of the Galician land and early state created processes in the Carpathian region	
<i>Олег Жерноклеєв</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Третій чин у підпіллі: організації мирян-греко-католиків на Прикарпатті в 70–80-х роках ХХ ст.	75
<i>Oleg Zhernokleyev</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Third Order in the underground: Greek Catholic lay organizations in the Precarpathian region, 1970s–1980s.	
<i>Петро Сіреджук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Церковна мережа Галицької землі в XIV–XVIII ст. (спроба реконструкції).....	86
<i>Petro Siredzhuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Church Net in Galicia in XIV–XVIII centuries	
<i>Олег Єгрешій</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) “Сакральні архетипи”: спроба традиціоналістського погляду на історичну ретроспективу.....	134
<i>Oleg Egreshiy</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) “Sacred archetypes”: the attempt of traditional view on the historical retrospective	
<i>Святослав Кияк, Ігор Коваль, Олена Білик</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Церковно-релігійні та культурні зв’язки княжого Галича й Великого Новгороду в XII–XIII ст.	146
<i>Svjatoslav Kujak, Igor Koval, Olena Biluk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Church and religious and cultural ties Halych prince and Great Novgorod in the twelfth and thirteenth century	
<i>Лілія Борисевич, Мечислав Фіглевський</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Перші громади УГКЦ у буковинських Карпатах та їхня культурно-освітня діяльність	
<i>Lilija Borusevich, Mechislaw Figlevskij</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine).....	154
The first community of Church in the Carpathian Mountains and their cultural and educational activities	
<i>Beata Lorens</i> (Rzeszow, RP) Monastery bazyliańskie w ziemi halickiej zlikwidowane w trzeciej ćwierci XVIII wieku w świetle inwentarzy z lat 1763–1764.....	166
<i>Beata Lorens</i> (Rzeszow, Poland) Basilian monastery in the ground Halicz liquidated in the third quarter of the eighteenth century in the light of inventories from the years 1763–1764	
<i>Світлана Боян-Гладка</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Елементи синкретизму в календарній обрядовості бойків.....	178
<i>Svitlana Boyan-Gladka</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Elements syncretism in calendar rites Boyks	
<i>Любов Генік, Василь Яковичин</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) До витоків міжконфесійного порозуміння хазар, караїмів і слов’ян на українських землях доби Київської та Галицько-Волинської держав.....	187

<i>Lubov Genyk, Vasilij Yakovishyn</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) To the source of inter-religious understanding Khazars, the Karaites and of the Slavs in the Ukrainian lands of period of Kiev and Galicia-Volyn states	
<i>Олександр Коломийчук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Народні традиції християнського посту в осінньо-зимовому календарі бойків.....	202
<i>Oleksandr Kolomyjchuk</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) National traditions of Christian fast in the autumn-winter calendar of Boyks'	
<i>Михайло Сигидин, Андрій Петраш</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Українська церква в період "Руїни".....	210
<i>Mykhaylo Sigidin, Andriy Petrash</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Ukrainian Church in period of "Ruin".	
<i>Сергій Дубчак</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Дискусійні проблеми християнізації вандалів.....	217
<i>Sergij Dubchak</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Discussion problems Christianizations of Vandals	
<i>Степан Кобута</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Форми й методи протидії відродженню УГКЦ комуністичною владою в 1987–1989 рр. (на прикладі Івано-Франківської області).....	224
<i>Kobuta Stepan</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Forms and methods of the communist authority counteractions against the UGCCN revival in 1987–1989 (on the Ivano-Frankivsk region example)	
<i>Олена Гайдукевич</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Туристична та природоохоронна діяльність Греко-католицької церкви (1930–1939 рр.).....	230
<i>Olena Haidukevych</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Tourism and environmental activity of Greek-Catholic Church (1930–1939 years)	
ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ В ДЖЕРЕЛАХ, ІСТОРИОГРАФІЇ, ЛІТЕРАТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ	
<i>Андрій Королько</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Культові пам'ятки Галичини, Буковини й Молдавії в історико-краєзнавчих дослідженнях Антонія Петрушевича.....	238
<i>Andrii Korol'ko</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The Religious memories of Galicia, Bukovina and Moldova in local history research by Anthony Petrushevych	
<i>Микола Кугутяк, Михайло Паньків</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Топоніми як джерело до вивчення сакральних пам'яток Прикарпаття.....	247
<i>Mykola Kuhutyak, Mykhailo Pankiv</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The toponims as a source to study of sacral monuments of Prykarpattja	
<i>Ігор Любчик</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Декілька штрихів з історії церкви й монастиря в с. Липівка Тисменицького району.....	258
<i>Igor Lubchik</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) A few strokes of the history of the church and monastery in the village. Lypivka of Tysmenytsia district	

<i>Андрій Міщук, Мар'яна Міщук</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Християнська проблематика у творчому доробку Юліана Целевича.....	263
<i>Andrij Mishchuk, Marjana Mishchuk</i> (Ivano-Frankovsk, Ukraine) The Christian problems on the artistic heritage of Julian Tselevycha	
<i>Надія Руско</i> (м. Чернівці, Україна) Галицькі ікони кінця XIX – початку XX століть як мистецька, духовна та культурна спадщина українського народу.....	271
<i>Nadija Rusko</i> (Chernivtsi, Ukraine) The icon of Galician late nineteenth – early twentieth century as an artistic, spiritual and cultural heritage of the Ukrainian people	
<i>Віолетта Блощинська</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Культ карпатської магії як феномен гуцульської культури.....	277
<i>Violetta Bloschunska</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The cult of Carpathion magic as the phenomenon of Hutsul culture	
<i>Лілія Бурачок</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Католицько-консервативні погляди Осипа Назарука.....	294
<i>Lilija Burachok</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Catholic-conservative views Osip Nazaruk	
<i>Олександр Кожолянко</i> (м. Чернівці, Україна) Різдво та Новий рік у дослідженнях Юрія Федьковича.....	301
<i>Oleksandr Kogolianko</i> (Chernivtsi, Ukraine) Christmas and New Year in the study handicrafts Yuryi Fedkovich	
<i>Любов Зеліско</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Омелян Ковч: життя й духовний подвиг.....	308
<i>Lubov Zelisko</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) Omelian Kovtch: life and spritucel action	
<i>Георгій Кожолянко</i> (м. Чернівці, Україна) Сім'я й сімейні відносини на Гуцульщині: етнологічний аналіз.....	313
<i>George Kojolianko</i> (Chernovtsi, Ukraine) Family and Family Relations in Hutsulia: Ethnological Analysis	
<i>Марія Новосад</i> (м. Івано-Франківськ, Україна) Народна творчість як унікальне явище Гуцульщини.....	320
<i>Maria Novosad</i> (Ivano-Frankivsk, Ukraine) The folk art as a unique phenomenon of Gutsulschina	
АВТОРИ	324

КАРПАТИ:
людина, етнос, цивілізація

THE CARPATHIANS:
populace, ethnos, civilization

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
З ПРОБЛЕМ КАРПАТОЗНАВСТВА

Головний редактор:	<i>Василь Головчак</i>
Літературне редагування:	<i>Олександра Ленів</i>
Комп'ютерна верстка:	<i>Віра Яремко</i>
Коректура:	<i>Надія Гриців, Оксана _____</i>
Дизайн обкладинки:	<i>Олена Мужанова</i>

Підп. до друку 03.11.2014 р.
Формат 60x84/8. Папір офсетний. Гарнітура "Times New Roman".
Друк на ризографі. Ум. друк. арк. 38,2. Зам. № .
Наклад 100 прим.

Видавець і виготовлювач
Видавництво ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника"
76018, м. Івано-Франківськ,
вул. С. Бандери, 1, тел. 75-13-08
E-mail: vdvcit@pu.if.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006